



Бранислав Стевановић

ПОЛИТИЧКО-КУЛТУРНЕ
ИНТЕРФЕРЕНЦИЈЕ

СКЦ
Ниш

Бранислав Стевановић

**ПОЛИТИЧКО-КУЛТУРНЕ
ИНТЕРФЕРЕНЦИЈЕ**

Социолошки огледи о политици и култури



Ниш, 2013.

ПОЛИТИЧКО-КУЛТУРНЕ
ИНТЕРФЕРЕНЦИЈЕ
Социолошки огледи
о политици и култури

Прво издање: Ниш 2013.

Бранислав Стевановић

Рецензенти:

Проф. др Љубинко Милосављевић

Проф. др Никола Божиловић

Проф. др Слободан Антонић

Издавач:

Студентски културни центар

За издавача:

Мирослав Јовић, директор

Уредник:

Александар Благојевић

Графички уредник:

Миле Ж. Ранђеловић

Штампа: "Калиграф медиа" Ниш

Тираж: 100

ISBN 978-86-7757-205-1

САДРЖАЈ

Предговор	5
 I ДЕО	
A PRIORI ДЕМОКРАТИЈЕ.....	9
I 1. Политика као форма културе.....	11
I 2. Шта је све потребно за демократију	27
I 3. Имати и бити слободан	42
I 4. Између економије и самореализације.....	61
I 5. Благостање и(ли) људско достојанство	77
 II ДЕО	
КУЛТУРА ДИЈАЛОГА: СТВАРНО И МОГУЋЕ	91
II 1. Друштвена природа говора.....	93
II 2. Друштвена ограничења говора	103
II 3. Моћ и немоћ дијалога и комуникације.....	114
II 4. Магија политичког језика	128
 III ДЕО	
НОВИ-СТАРИ СОЦИОКУЛТУРНИ КОНТЕКСТ	143
III 1. Постмодерна с оне стране идеологије “постизма”	145
III 2. Друштво и човек у постмодерном мозаику	161
III 3. Естетизација друштва и политике	198
III 4. Мека мисао постмодерне и социо-културни поредак	216
III 5. <i>Excurs</i> о постмодерној архитектури	229

IV ДЕО	
ПРЕПЛЕТИ КУЛТУРЕ И ПОЛИТИКЕ НА ТЕРЕНУ	241
IV 1. Културна политика за Балкан	243
IV 2. Балкански прелазнички идентитети.....	259
IV 2. 1. Проблем идентитета и Балкан	259
IV 2. 2. Идентитет и модерно/демократско друштво.....	263
IV 2. 3. Искушења колективних идентитета <i>per se</i>	270
IV 2. 4. Грађански идентитет, политичка култура и демократија	274
IV 2. 5. Васпитање за демократију.....	278
IV 2. 6. Ка балканском грађанском идентитету.....	280
IV 2. 7. Балканско свођење непознатог на познато.....	282
IV 2. 8. Грађанско “Ја” и/ли нација.....	288
IV 2. 9. За и против политичке идентификације	291
IV 2. 10. За какву партију гласати?.....	295
IV 2. 11. Ко би за какву партију да гласа	298
IV 2. 12. (Пре)вредновање демократије	305
IV 2. 13. Кога се тиче демократија?.....	317
IV 2. 14. Завршно разматрање: призивање цивилне културе	326
БИБЛИОГРАФИЈА.....	331

Предговор

Књига која се налази пред вама, садржи текстове који по свом основном предметном усмерењу спадају у домен интересовања *социологије политике* и *социологије културе*, што су дисциплине којима сам се у досадашњем раду највише бавио. Наравно, то није једини разлог због којег су се радови о политици и култури нашли заједно у овој публикацији, чинећи у свом преплету њен садржај. Као и у мојим претходним публикацијама, и овде се ради о једном принципијелном критичком сагледавању политике као облика културне праксе, тј. о утврђивању суштинских веза које још од античких времена постоје између политике и онога што данас подразумевамо под *културом*. Иако је у прошлости било покушаја да се политика сведе на технику политичког владања, или пак, на неке бесадржајне изборне и друге процедуре без супстанцијалне везе са човеком, држим да политика мора бити посматрана кроз културне параметре, тј. кроз извесне *принципе* и *вредности* које би и на даље требало да усмеравају политичку праксу, као што су, уосталом, досад обележили и њено научно-критичко промишљање.

Разуме се, савремена политика, под којом се пре свега подразумева политичка пракса унутар демократског политичког система, имплицира читав низ предуслова и фактора из различитих области - она представља "интерактивни систем". (Линц и Степан) У том смислу сам у једном од текстова покушао да издвојим неке њене основне претпоставке, сагледавајући их у међусобној интеракцији, приликом које једне друге јачају. У неколико наредних текстова проблематизујем неке од структурних услова савремене демократије, попут плурализма својине, тржишне привреде и укупног друштвено-економског развоја. Испоставља се да приватна својина и уређено тржишно привређивање представљају облик економске слободе, коју ваља усклађивати са принципом социјалне правде. Анализа односа економије и политичке демократије, такође, показује да се ова друга не може објаснити економским категоријама, уколико их не прати одговарајућа (демократска) политичка култура и сасвим неекономска тежња људи за "друштвеним признањем", посебно у средњим слојевима који представљају једно од најважнијих социјалних упоришта демократије.

Блиски сусрети, испреплетеност, прожимања или *интерференције* (отуд овај термин у називу књиге) политике и културе у ширем смислу, још су евидентније у феномену политичке комуникације коју сам обрађивао у оквиру посебног одељка. Томе претходе филозофска, социолингвистичка и културолошка тумачења односа између друштва, говора и језика, за чим следи указивање на различита друштвена (пре свих класно-идеолошка) ограничења говора, као и на непроцењив значај комуникације и дијалога у савременом друштву у целини, па и у сфери политичких односа. Најзад, покушао сам да бацим нешто теоријског светла на моћ/магију политичког језика у свакодневљу,

имајући у виду његове различите стилове, жаргоне, језик лажи и мржње, а све у циљу приближавања демократском језику - који би био у функцији што масовнијег учешћа грађана у политичком одлучивању.

Проблематика за коју је традиционално заинтересована *социологија културе*, најзаступљенија је у поглављу у коме се разматрају обележја актуелног “социо-културног контекста”, пре свега кроз анализу симптома *постмодерне* тј. указивање на њене теоријско-филозофске артикулације и уметничке праксе, али и социолошке и политичке еквиваленте. Широко распршени постмодерни феномени још увек су далеко од кристализације и коначног учвршћивања у неки систем, али нешто од њених позитивних одређења читалац ће наћи у овој књизи. У њој је, међутим, присутна и критика постмодерне кроз указивање на неспорну дијалектику модерне и постмодерне, као и на могућу идеолошку злоупотребу постмодерне и њено, макар несвесно, служење *status quo*-у, кроз својеврсну естетизацију друштва, распарчавање друштвеног ткива и друге праксе, ставове, понашања и вредности. Дакако, реалност постмодерне више се не доводи у питање: у својим вежбама у дисконтинуитету и испољавању реалног плуралитета, она је у међувремену постала основно *друштвено стање*, независно од тога да ли ћемо ово последње назвати модерним или постмодерним.

На широком курсу постмодерне разградње, деконструкције, плуралитета, индивидуализације, субјективације, децентравања и др, појавио се и проблем индивидуалног и колективног *идентитета*, свуда у свету, па и на Балкану, коме су посвећена последња два текста у књизи. Драматична дешавања на простору бивше СФРЈ била су првенствено узрокована пре-модерним ирационалним страхом од разарања националних култура и специфичности националних идентитета. Уместо постмодерног или напоредог коегзистирања различитости, имали смо посла са типично предмодерним “сукобом различитости”. Дакако, ово мора да се промени, макар нам за то не недостају прокламације официјелне политике али и жеље обичних људи. Чињеница да су земље на Балкану још увек у значајној мери удаљене од европских прилика, не би смела да води резигнацији и олаком одбацивању културе мира и међусобне сарадње, отвореног и плуралног идентитета његових житеља. Неки кораци у процесу обликовања *грађанског политичког идентитета*, већ су начињени – надам се, сасвим нас удаљавајући од старих образаца друштвеног, културног и политичког живота, који су већ одвећ коштали становнике односних земаља.

Без овог идентитета, који још једном потврђује тезу о *интерференцији културе и политике*, није могуће замислити ни демократију. Уколико је ова - “владавина народа”, она се може оправдати једино тиме да људи заиста поседују одређене квалитете да би управљали сами собом. То такође од демократије чини не само облик политичке владавине већ и категорију са еминентно културолошким предзнацима, у смислу *начина (култивисаног) живљења и односа у читавом друштву*. Још су антички мислиоци политику схватили као

најумнији вид људске праксе, док је данас појам демократије готово синоним за - *племенито, културно, човека достојно деловање*. То проблематику политике поставља на најширу, антрополошку основу, а од политике чини онај сектор друштвеног живота који - “открива хумани или нехумани карактер читавог колективитета”. (Арон) Заиста није свеједно да ли се у некој средини прогоне или не прогоне политички неистомишљеници, постоје ли у њој тајни избори са више партија или не постоје, трпе ли у њој грађани последице због свог јавно израженог политичког става или не, постоји ли слобода информисања или не и слично - при чему се ове чињенице могу прилично егзактно утврђивати, а тиме и мерити својеврстан “степен хуманости” те исте средине. Из тог разлога у друштвеној мисли, од антике до данас, не престаје интелектуална потрага за истовременим оправдањем и помирењем *власти и послушности*, за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и “најбољим режимом”.

На крају, захваљујем се свима онима који су допринели да ова књига буде објављена, пре свих својој породици, као и уваженим рецензентима.

У Нишу, фебруара 2013.

Аутор

I ДЕО

A PRIORI ДЕМОКРАТИЈЕ

I 1. Политика као форма културе

Уназад неколико деценија, проблематизација и утврђивање веза које постоје између политике у културе су пре свега присутни у разматрањима о *политичкој култури*, са којима се започело већ 50-тих и 60-тих година XX века. Поменута разматрања су се руководила премисом да су ставови, вредности и веровања људи од кључног значаја за стабилност и опстанак сваког, па и демократског политичког режима. (Almond - Verba 1963, 2000) Након извесног сплашњавања током 70-тих и 80-тих година, интересовање за културне димензије политике је обновљено почетком 90-тих година прошлог века, услед имплозије социјализма у Источној Европи и намера да се на његовим рушевинама успостави демократски систем. У већ консолидованим демократијама, пак, расправе о политичкој култури су реанимиране због страха од константног умањивања “социјалног капитала” и грађанског активизма (опашања поверења и сарадње у друштву), због којих грађани све више, метафорички речено, “куглају сами, уместо да буду чланови тима”, односно, заједнице. (Putnam 2000)

О бројним покушајима сагледавања веза између политике и културе у свету, на свој начин сведочи и актуелно “померање парадигме” у савременој политичкој социологији (Неш 2006). Реагујући на потребу да се у потпуности сагледају флуидна и диверзификована политичка кретања у савременим друштвима, у проучавању политике је дошло до “померања парадигме”, у складу са општијом променом оријентације у читавој социологији, односно са тзв. “постмодерним заокретом”. То је довело и до критике унитарне, рационалистичке концепције политике базиране на просветитељском пројекту (који баштини како либерална, тако и максистичка традиција), с обзиром да је епоха модерне заправо и довела до распада “политичког организма” који је почивао на трансценденталном ауторитету (владара, Бога). Насупрот томе, савремено друштво се сагледава као поље у којем се субјекти са хетерогених позиција боре за превласт (хегемонију), ступајући у међусобне антагонистичке сукобе на терену некадашње политичке универзалности. Карактеристично је у том смислу, становиште Ш. Муф (Mouffe) које, као одговор на либерализам, развија концепт “радикалне демократије” који друштвено поље посматра као антагонистичко. Циљ ове концепције је - “хегемонија демократских вредности, а ово захтева мултипликацију демократских пракси, које бивају институционализоване кроз још разноврсније друштвене односе, како би многострукост субјективних позиција била

формирана кроз демократску мрежу.” (Mouffe 2005:18) Укратко, ради се о удаљавању од модела политичке партиципације (или неучествовања) фокусираног на државу и заснованог на класама и партијама, и приближавању схватању политике као *потенције* у свим друштвеним догађањима. Не случајно, место идеја и радикалних политичких концепата и визија, данас се испуњава тезама о културном плурализму, културним идентитетима, трансформацији и дестабилизацији, које су изражене посебно у тзв. “студијама културе” које чине главни ток постмодерне друштвене теорије и свеопште постмодерне “културализације”. Реагујући на потребу ширих дефиниција политике које ће обухватити формирање, оспоравање и трансформисање идентитета и институција у свим димензијама друштва, нова политичка социологија се тако бави “културном политиком”, при чему се она у најширем смислу схвата као - “оспоравање и трансформисање друштвених идентитета и структура”.

Колико је синтагма *културна политика* адекватна за оно што би се заправо ваљало превести и разумети као “културно профилисана” или “културом прожета (надахнута) политика”, посебно је питање које на овом месту не може бити разматрано. Како било, за разлику од културне политике, схваћене у смислу суме специфичних политика извесних културних институција у једном друштву (попут позоришта, музеја, издавачких кућа итд.), основне интенције овако схваћене “културне политике”, као и читавог постмодерног (односно, културног) “заокрета” у политичкој социологији, усмерене су ка нечем сасвим различитом. Нова политичка социологија прихвата тезу по којој ако баш све нема политичку димензију - “све бар има потенцијалну политичку димензију”. У исто време, како истичу постструктуралисти - “све има и културну димензију”, тј. с обзиром да је сама друштвена стварност “поредак дискурса”, друштвени поредак се по правилу изграђује, оспорава и репродукује кроз *културу*. Култура, односно, како постструктуралисти кажу - “дискурс” - се повезује са свим облицима друштвене праксе, институцијама и идентитетима, укључујући и оне који су означени као економски, социјални или политички. Све у свему, након “постмодерног заокрета” у социологији, култура се у најширем смислу схвата на два могућа начина - као пракса која “конструира друштвену стварност” или као оно што је некада представљало посебну сферу друштва, а сада се (након постмодернистичког поништавања разлике између “елитне” и “популарне” културе) “разлило” на све аспекте друштвеног живота. Које год тумачење културе се прихвати као исправно - значај културно профилисане или културно-оријентисане политике данас је већи него икада.

Измењени социо-културни контекст укључује читав низ нових политичких, економских и социјалних карактеристика данашњег постмодерног, касномодерног, радикално-модерног, постиндустријског, посттрадиционалистичког, информатичког, ризичног итд. - друштва које се све више репродукује (симболичком) производњом информација, значења, кодова и слика, а све мање материјалном производњом. Тако је економска, политичка и културна глобализација увелико умањила значај и обим моћи националне државе као и политике које се одиграва унутар њених оквира. Такође, постојана класна структура друштва око које се обликовала некадашња унутардржавна политика, постала је флуиднија, подложна сталним трансформацијама, и игра све мању улогу у формирању политичког идентитета и политичком деловању. И улога политичких партија у артикулацији интереса, све је мања и мања, понајвише због промена у структури радне снаге, економске неизвесности и институционализације “постфордистичког” радног процеса.

У прелазу са фордистичког на постфоридстички модел производње, централни моменат представља *информатички* и *културални* садржај робе, тј. прелаз са класичног рада “на покретној траци” на употребу кибернетике, информационих система и компјутерске контроле, као и употреба моде, укуса, потрошачких стандарда, јавног мњења и др. у процесу стварања вишка вредности. Тзв. *нематеријалним радом* превазилази се класична дихотомија (присутна и у фордистичком индустријском моделу) између менталног и физичког рада (који је у марксистичкој анализи једини производио профит). Данас се све карактеристике постиндустријске економије могу препознати у концепту нематеријалног рада: аудиовизуелна продукција у медијима и културној индустрији, оглашавање, мода, производња софтвера, фотографија итд. Ове активности захтевају преиспитивање класичних дефиниције рада и радне снаге, јер комбинују различите радне вештине: интелектуалне, мануелне и организационе. “Нематеријални рад се конституише у формама које су непосредно колективне, па можемо рећи да нематеријални рад постоји само у облику мрежа и токова.” (Лазарато/Lazzarato 1996:133) Како су писали и М. Харт (Hardt) и А. Негри, смену економских парадигми од средњег века до данас, могуће је посматрати кроз три периода: први, у којој су доминирали пољопривреда и прибављање сировина; други у коме преовладава индустрија и мануфактура трајних добара, и трећи (постфордистички, постмодерни) у коме су превалентни - пружање услуга и манипулација информацијама. Процес постмодернизације означава не потпуни нестанак индустрије, већ њену радикалну

информатичку трансформацију при којој долази до брисања разлике између индустријске производње и услуга, тј. до тога да сви облици производње бивају подређени информацијској производњи услуга. (Дајер-Витфорд/Dyer-Witheford 2005:136-162)

Нови социо-културни амбијент одразио се у многим социолошким и иним приступима политици: још седамдесетих година XX века, А. Турен (Touraine) је тврдио да савремено друштво ради на себи непосредно кроз културу, тј. преко друштвених покрета који се боре за руковање “историцитетом”, односно “великим културним оријентацијама” намерним да доведу до, увек потенцијалне, друштвене трансформације. (Турен 1983:43) Њему се данас придружује готово непрегледан низ аутора који полази од становишта да се значајан део политике одиграва у “људским главама” и да на политику увелико утичу наше идеје, симболи, вредности и претпоставке о томе како би друштво уопште требало да буде организовано, а његова власт законита, односно легитимна. Упечатљив је пример Р. Хаберлеа (Häberle) који истиче да (демократски) устав није само правнички текст или нормативно дело правила, него и израз стања културног развоја, средство културног самоприказивања некога народа, огледало његове културне баштине и темељ нових нада. Живи устави су дело свих тумача устава отвореног друштва, и по облику и ствари су много више израз и посредовање културе, оквир за културну (ре)продукцију и рецепцију те спремник баштињених “културних” информација, искустава, доживљаја, па и мудрости. (Häberle 2000:17)¹

Уважавајући оно “културно” (премда не у узвишеном смислу, већ у смислу значењског и симболичког) у политичким дешавањима, у протекле две деценије и у нашој научној заједници је написан приличан број текстова и студија и изведено више истраживања различите дисциплинарне провенијенције. Већина тих радова била је инспирисана оним што се дешавало пре, за време и након распада бивше СФРЈ,

¹ Хеберле полази од тезе да је човеково достојанство културноантрополошка премиса која грађанину ствара “усправан ход” израђен у бројним социјализаторским процесима, док је демократија - организацијска консеквенца тог достојанства. Нормативни постулатски карактер који имају уставна начела, њихова функција разграничавања према (моћно)политичком догађању и економској премоћи, њихова “диригентска снага” опипљива нпр. у државним циљевима, њихови постулати праведности – све то, по овом аутору, може обухватити једино *културна наука* која оно нормативно узима озбиљно. Управљачка снага и управљачка воља, “нормативна снага устава” делује преко културе: узор, васпитни циљеви, али и правна заштита грађанина, захваљујући темељним правима и независном судству. (Häberle 2000:19)

у шта пре свега спадају *етнификација политике* и серија међунационалних *сукоба*. Радило се о појавама које су по свом катастрофалном учинку, нагнале и домаћу социологију и политикологију да изврше извесну “промену парадигме” и критички ревидирају своја дотадашња истраживачка становишта. Уместо испитивања политичко-институционалне структуре, друштвена и политичка наука у нас се све више усредсређивала на оно што се свакодневно дешавало, трагајући за својеврсним дубинским културним “матрицама”, које су ако не узроковале, а оно перпетуирале већ покренути деструктивни ток догађаја.

Сасвим независно од текућег (и на моменте помодног) *постмодерног* односно *културног* “заокрета” у савременој политичкој социологији (за који се може рећи и да прилично касно “открива” да је политика премрежена и густо набијена конвенционалним симболима, значењима и емоцијама наметнутим од стране владајућих група који се могу “деконструисати”), основна теза од које треба поћи свако разматрање односа између политике и културе је да је *култура иманентна политици* од самог њеног почетка. Култура произилази из саме природе политике: од античких времена, оно “политичко” није ништа друго до један облик друштвено-културне праксе, односно креативног трагања за модалитетима, установама и обрасцима заједничког живота. У том смислу би залагање за демократију, односно - “политички систем у коме чланови друштва једни друге сматрају политички једнаким, у коме су као колектив суверени, и у коме као појединци располажу свим могућностима, изворима и институцијама потребним да собом управљају” (Дал/Dahl 1999:57) – представљало активност од прворазредног културног значаја. Јер, политика представља онај сектор друштвеног живота који - “открива хумани или нехумани карактер читавог колективитета”. (Арон 1997:32) Кад потенцирамо овакве ставове, бескрајно смо удаљени од било каквог фразирања. Заиста није свеједно да ли се у неком политичком режиму прогоне или не политички неистомисљеници, постоје ли у њему или не тајни избори са више партија, трпе ли у њему грађани или не последице због свог јавно израженог политичког става и слично - при чему се те ствари могу и емпиријски утврђивати, а тиме и својеврстан “степен хуманости” одређене политичке заједнице. Из тога разлога у политичкој мисли, од антике до данас, не престаје потрага за истовременим оправдањем и помирењем *власти* и *послушности*, за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и “најбољим режимом”.

При оваквом сагледавању и разумевању политике, култура се не уводи у њу “од споља” (да би је “декорисала” - и тиме прикрила скривену доминацију неке друштвене групе или пак, накнадно “култивиса-

ла” – да би ублажила њену бруталну природу), већ је у овој присутна од њеног заснивања: оно “политичко” се поистовећује са креативним трагањем за модалитетима, институцијама и обрасцима заједничког живота. Културне димензије политике проистичу из базичне “културо-творне” потребе човека (Касирер/Cassirer) за слободним вредносним осмишљавањем самог себе и средине којој припада. Ако људску јединицу у животу не воде само елементарне потребе и интереси голог преживљавања већ и њој иманентне вредности, потрага за сопственим идентитетом и стваралачком аутономијом – онда то неизоставно укључује и (политици инхерентно) слободно расуђивање о заједничким условима егзистенције. Као смислена људска акција и стварање нових вредности, култура се не може замислити без индивидуа као стваралачких и самостваралачких бића, што, такође важи и за политику као креацију, “практичну делатност” - која је још од античких времена постала синоним за људско, племенито, човека достојно деловање. Политика се по дефиницији директно тиче самог смисла постојања, па организација власти - “непосредније утиче на начин живота него било који други аспект друштва.” (Арон 1997:31)

Иако се се о политици често мисли као о искључивој борби за власт (а тако су о њој судили и “лажни реалисти” и “цинични филозофи” попут Н. Макијавелија/Machiavelli и О. Шпенглера/Spengler), људи су одвајкада, надахнути културним и хуманим вредностима, упорно трагали за оправдањем и “помирењем” власти и послушности, за *легитимном* влашћу, *признатим* ауторитетом и *најбољим* режимом. Такође, уколико би се - “за свако одређење културе морао узети у обзир степен могућности човека да, као целовита и слободна личност, свесно одређује своју егзистенцију, свој однос према себи и свету” (Божовић 1981:381) - онда је веза између политике и културе *per se* сасвим директна. Јер претходно није могуће без политике као “уметности могућег” (Блох/Bloch), без трагања за “измирењем слободе и покоравања” – чему отпочетка стреми свеколика политичка филозофија Запада. Од Аристотела наовамо, човек слови као “друштвена животиња” (*zoon politikon*), тј. уочено је да он по својој природи мора живети у заједници. Но, начин живота у заједници човеку није дат, већ задат – људи сами проналазе његове форме, одржавају их и култивишу. “Тако је “политичко”, у суштини, тражење модалитета, установа, образаца заједничког живота.” (Становчић 1993:XIV) И баш због тога, у политици је неопходно креирати и чувати оно што се покаже као добро, а избегавати и мењати све оно што се покаже као лоше, нехумано. Речју, без културе политика би

поништила саму себе, као што се, уосталом, и дешавало небројено пута у прошлости и још увек се дешава у актуелности.

Ово пре свега важи за *демократску политику*, која у свом базичном значењу означава онај облик политичког система у коме, по дефиницији, сваки појединац тј. грађанин има права да учествује у доношењу одлука којим се регулише друштвени живот - при чему има права да бира и буде биран на управљачке функције. Овај најопштији смисао демократске политике, веома је близак њеном првобитном, античком схватању по коме је она у ствари израз *заједнице живота и рада* ограничене *полисом* - градом државом. Грчки антички град није био укључен у неки шири територијални ентитет, он је био не само основна већ и највиша друштвено-политичка јединица као и највиши облик живота појединаца. Бити грађанин у *полису*, било је исто што и учествовати у дотадашњој цивилизацији. Статус грађанина се задобијао не само на основу чињенице да је неко рођен као човек, већ тиме што је био активан део града и узимао учешћа у његовим различитим активностима. Нарочито је атински режим у доба Перикла (449-429. п.н.е.) остао упамћен као “златно доба политике” у коме је преовладавала тзв. “непосредна демократија” са скупштином свих грађана као највишим органом власти. Чланови скупштине, били су заиста сви (слободни) припадници полиса; свако је могао бити изабран у све државне органе, док се избор вршио коцком а не кандидатуром. Идеологија атинске демократије, базирана на непосредном учешћу грађана у управљању градом, довела је до интензивног политичког живота у коме се сваки појединац стварно осећао важним друштвеним чиниоцем. Тек много касније, у последњим фазама римске империје, појављује се оно што ће накнадно бити названо индивидуумом, “приватном личношћу” и бити база либералистичког схватања демократије. Остаће као трајан политички *memento* негативан однос античког света према а-политичном, приватном животу: то изражава и латинска реч *privatus* која изворно значи егзистенцију лишену свих права, а нарочито права да се буде пуноправан члан града. Још негативнија је грчка реч *idion* која означава човека који се бави самим собом, те стога представља човека без икакве вредности, статуса и значаја.²

² Како истиче Ђ. Сартори - “Неполитички човек је био за старе Грке *идион*, непотпуна и недоумна особа (‘наш идиот’) чија недовољност је била у томе што је био слаб у *полису*. Све у свему, за старе Грке човек је недвосмислено био *политес*, грађанин, што значи да је било несхватљиво разликовати појединца од града и супротставити га

Првобитно, античко поимање демократске политике је током времена претрпело значајне измене, али се није у потпуности изменило, и не би се смело променити - јер би то значило и изневеравање њене суштине. Иако се данас под њом углавном подразумева оно чиме се бави само један одређени слој људи (политичара), често чак и сумњивог морала, политика као делатност не “виси у ваздуху” већ представља особени вид *културне праксе*, па је у том смислу подложна једном нарочитом виду “културног детерминизма”. Једноставно, “људи нису људи ако се не покоравају и не заповедају на људски начин” (Арон 1997:32), из ког разлога је свака политика одређена - *хуманумом*, *културом* и оним што људи сматрају њеним основним вредностима. Чак и да хоће, људи не би могли да се врате зверима (па ни у политици), јер им њихови културни (сазнајни, етички, естетички и сви други) судови у битном одређују понашање - принуђавајући их на заједнички живот и међусобну кооперацију. Свет који би насељавали некакви насилни “некултурни људи”, осуђени на перманентан рат и животињску “борбу за опстанак”, би, пре или касније, неизбежно пропао. Историјска стварност стога нуди другачију слику - не постоји друштвени живот без организоване власти, а начин владања те власти представља један од најбољих индикатора достигнутог и усвојеног степена људске хуманости и културе. То је уједно и оно што проблематику политике поставља на најширу, културну и антрополошку основу - на шта је указала још традиција античког политичког мишљења, уверена да политика треба да служи општечовечанској ствари, читавом људском свету “као таквом”, а не тренутним хировима појединих владара. Сви велики антички политички мислиоци гледали су на политику из универзалне, филозофске, културолошке и људске перспективе, питајући се колико је човек у стању да буде слободан и праведан, да развије себе и своју личност, да учествује у заједничком животу - настојећи да поставе таква начела политичког удруживања која ће важити вечно, јер ће одговарати самој “људској природи”.

Претходна констатација такође важи за политичку демократију или демократски систем, заснован на *демократској деонтологији* (науци о дужностима) због чега - “то што демократија јесте не може да се одвоји од онога што би демократија требало да буде.” (Сартори 2001:87-88) Такозвана “идеална” или “прескриптивна” демократија, је оно што ће ре-

граду. Кохерентно томе произилази да је за њих слобода нешто што се реализује само у колективној владавини.” (Сартори 2001:185-186)

алну демократску политику или “дескриптивну демократију” заувек везивати за сферу културе, нудећи јој критеријуме за процену сопствене ваљаности. Онај ко на друштвене и политичке феномене гледа другачије, рескира да у теорији прође као Н. Макијавели коме се учинило “целисходнијим” да се држи стварне истине него да се “заноси са њом”. “Толико је далеко - истиче Макијавели - од онога како се живи до онога како би требало живети да човек који ради оно што би требало чинити (уместо онога што чини) доживљава пре своју пропаст него успех: јер човек који хоће увек, у свим приликама, да буде добар, мора да пропадне међу осталима који нису добри.” (Макијавели 1982:56) Тако је назови “реализам”, преко антрополошког песимизма, одвео Макијавелија до, сасвим јасног, политичког аморализма, тј. до тога да препоручи свом апстрактном “владаоцу” - коме је и посветио своју књигу - “да се навикне да не буде добар (sic!), па да се тиме служи или не служи, већ према потреби.” (Макијавели 1982:56)

Основна заблуда политичке мисли оптерећене, иначе неспорном чињеницом борбе за власт, налази се у неуважавању једнако присутне тежње људи за *легитимном* влашћу, признатим *ауторитетом* и *најбољим* режимом. “Онај који не види аспект ‘борбе за власт’ наиван је, онај који не види ништа друго осим аспекта ‘борбе за власт’ лажни је реалиста.” (Арон 1997:49) Политичка стварност је део људске, културне стварности, баш као и проблем оправдане власти, који представља вечни проблем политичке теорије, барем оне на Западу. Неприхватање макијавелизма, разуме се, не значи да ће људи икада засигурно моћи да одреде који је политички поредак најбољи, најхуманији, најслободнији и сл, али је несумњиво да су за таквим поретком до сада упорно трагали и да ће, по свој прилици, наставити да трагају. У основи макијавелизма и његовог циничног “реализма”, не лежи никаква “објективност”, већ филозофија - и то она најгоре врсте. То је права филозофија бесмисла, филозофија која човека своди на роба сопствених страсти, филозофија која, упркос сваког одбијања идејности и смисла у корист “реалности”, ипак подземно кријумчари идеју да је смисао (!) политике ништа друго до – борба, сурова, хладна борба за власт. Перцепцију политике искључиво кроз призму огољене борбе за власт, међутим, оповргава сама историјска стварност и то управо кроз (нормативно) значење које сами људи придају политици, кроз осмишљавање онога што сматрају оличењем легитимне или најбоље власти. Емпиријски постојећи људи не прихватају неубудљив наговор неких филозофа и политичких писаца, да су бестијални и насилни, и да им и владари морају

бити такви, јер им интериоризоване моралне и друге културне норме то напросто не дозвољавају. Што се тиче самих владара као и оне друге, знатно веће групе мислилаца која је увек тражила оправдан основ политичке власти, може се рећи да су они одавно схватили да је немогуће владати позивајући се на једну такву филозофију. Како маестрално у њихово име закључује Г. Моска (Mosca) - “да је моћ (сила) кључни основ политичке власти, војна диктатура би била нормалан облик владавине.” (Подунавац 1982:89)

С обзиром на претходно, сваки појам демократије у себи мора укључивати како своју *фактичку* (стварносну) тако и *вредносну* (нормативну) димензију. Или, како истиче Р. Дал чињеница је - “да се и у уобичајеном и у филозофском речнику реч ‘демократија’ може исправно употребити да означи како идеал тако и актуелне, постојеће режиме који су још доста испод тог идеала. Двоструко значење често изазива забуну.” (Дал 1999:62) Ова “забуна”, међутим, може наићи на отпор само код оних “мислилаца” који, или у потпуности “знају” шта је то демократија, или пак, мисле да је она већ – “готова ствар”. Упркос томе што су нормативне приступе демократији, практиковали и многи утопистичко-месијански покрети који су се показали узалудним, без њих не би било могуће критичко просуђивање стања друштва и политике, а још мање, за људе, неискорењива, пројекција неких будућих, “бољих” друштвених и политичких околности. Нада и утопија су *specificum* човека, док је политика “практична делатност” (Аристотел) и “уметност могућег” (Блох), што од теорије о демократији захтева да поседује и извесне принципе, који нису изведени из било којег емпиријског искуства, а истовремено садрже параметре за процењивање природе конкретних друштвено-политичких уређења. Разуме се, вредносно (пр)оцењивање политике и демократије, нити жели нити може претендовати на то да је адекватно “стварности” у било којем појединачном друштву. Тврдити супротно би, међутим, значило “на мала врата избацити” демократију, иначе неспорном тврдњом да данас у свету нема ниједног друштва у коме је демократски идеал “савршено” остварен. Мало ко, међутим, у теорији, али и у свакодневном животу, размишља на сличан начин. Тако се, на пример, “чињеница да нема савршених хришћана не узима ... као аргумент против хришћанског животног идеала.” (Лукић 1982:178) Значајан, ако не и есенцијалан сегмент политике налази се у ономе што није емпиријска стварност, “чињеница”, већ у ономе што је могућност, вредност, пројекат још непостојећег - у ономе што би се с Блохом (Bloch) могло назвати “онтологијом још-не-бивства”. Оно иде-

ално се, по поменутом *филозофу наде*, “нипошто не да поучити и исправити посредством пуких чињеница; напротив: у његовој је бити да оно стоји у напетом односу према пукој фактичкој посталости.” (Bloch 1981:198-199)

Овај неискорењиви дуализам норми и чињеница, такође, не треба везивати за ову или ону филозофску, научну, идеолошку, политичку и др. оријентацију, јер данас готово и да нема спорова око тога да је прави задатак (макар оне “хуманистичке”) науке, *критичка негација датог, постојећег*. Како је већ поменуто, ова негација постојећег је истовремено и *par excellence* антрополошка чињеница. Тако је Б. Паскал (Pascal), на једном месту записао да се “ми никад не држимо садашњости”, додајући да то долази отуда што нас садашњост, обично - вређа! (Паскал 1980:84) Чак је и пословично трезвени М. Вебер (Weber), који се иначе клонио “вредносних судова”, себи допустио да каже: “Тачно је, а и целокупно историјско искуство то потврђује, да се оно могуће не постиже ако се посвуда у свету не посеже за немогућим.” (Вебер 1988:97) “Сваки *status quo* је пун недоследности”, приметио је, опет, и савремени истраживач демократије - С. Липсет. (Липсет 1969:388)

Али са које позиције ми оно постојеће или *status quo* уопште можемо просуђивати као “недоследан”? Недоследан чему? Ничему другом, до нашим идејама, замислима о томе како би та стварност могла да изгледа - у једном другачијем поретку чињеница. Тривијално је истицати да без идеала и циљева, свака “анализа” стварности мора бити слепа, остављена на милост и немилост тренутним хировима појавног, а ништа мање и оним којима су подложни сами “аналитичари”. Задатак науке, па и оне о политици, морао би се састојати у нечем другом до у некаквом “без-умном емпиризму”, тј. буквалном опису чињеница и оног непосредно датог. Права наука би морала да буде нешто више од “стварности поновљене у мишљењу”, а то је могуће “само ако је прожета критичким духом”. (Adorno – Horkheimer/Horkhajmer 1980:27) Говорећи о односу између чињеничног и вредносног (критичког, теоријског, идеалног), Ф. Нојман (Neumann) истиче да се политичка теорија не бави описивањем чињеничног већ тражи истинито, тј. слободу. Како ниједан политички систем не може до краја остварити слободу, политичка теорија је - нужно критичка: “Она не може оправдати и легитимирати неки конкретни политички систем; мора заузети критички став. Конформистичка политичка теорија није никаква теорија.” (Neumann 1974:87)

Не заборавимо овде и Г. В. Ф. Хегела, по коме изванстан “идеализам” представља трајно обележје сваке филозофије, једнако као што су и за И. Канта идеје ума - “регулативни принципи” по којима треба просуђивати стварност, па и ону која се тиче политичке сфере друштва. Али, не само они, већ и многи други мислиоци у прошлости, указивали су на неизбежан дуализам вредности и чињеница, који прати сваку политичку праксу и њену научну рефлексiju. Коначно, сама суштина политике, огледа се у томе да је она увек и свуда - амбивалентна, па слика бога Јануса - божанства са два лица - понајбоље изражава њену најдубљу стварност. Свака организована власт је увек и свуда и средство доминације једних људи над другим, али је и средство којим се обезбеђује извесна интеграција свих у заједницу за заједничко добро. Стога је - “свако оспоравање постојећег друштвеног поретка, истовремено и представа и пројекција једног бољег, исправнијег поретка. Свака борба носи у себи сан о интеграцији и представља напор да се он оствари.” (Диверже/Duverger 1966:10)

Да јаз између чињеница и норми заиста није у поседу само ове или оне филозофске или политичке оријентације, сведоче и искази неких истакнутих експонената *политичког либерализма*. По једном од њих, К. Поперу (Popper), поменути јаз представља чак једну од основа либералне традиције.³ За овог аутора, монистичко становиште тј. “филозофија идентитета чињеница и норми”, је – опасно, јер или води до идентификација норми с постојећим чињеницама, или до идентификовања будуће моћи и права. Суштински део либералне традиције јесте признање да у овом свету постоји неправда и одлука да помогнемо онима који су њене жртве. “Другим речима, либерализам је заснован на дуализму чињеница и норми у смислу што верује у трагање за још бољим нормама, нарочито на пољу политике и законодавства.” (Попер 1993б:488)

³ Исто сматра и један од актуелних експонената либерализма Ф. Фукујама (Fukuyama), тврдећи да његов нашироко познати израз о либералној демократији као “крају историје”, “не изриче став о ономе што јесте, већ о ономе што треба да буде”. (Фукујама 1997:351) Притом, поменути аутор свој нормативни суд о либералној демократији (као најбољем од доступних режима), гради како на теоријском становишту о кореспонденцији његових моралних и политичких аранжмана, тако и на емпиријској верификацији његове делотворности. Њиме се изражава афирмативан однос према принципима француске и америчке револуције, за које се сматра да немају алтернативе, тј. да су завршна тачка политичке еволуције човечанства.

Под либералним нормама, разуме се, не би требало подразумевати некаква “савршенства” јер, како истиче још један истакнути представник политичког либерализма, Ф. А. Хајек (Hayek) - “управо савршенство ове или оне врсте оно што је често разарало сваки степен пристојности који су друштва постизала.” (Hayek 1998:15) С тим у вези, К. Попер, није жудио за савршенствима било које врсте, па ни у области политичке организације друштва. Одбацујући тзв. “историцистичко” уверење да се могу спознати закони историје и према њима планирати друштвени живот, он се, међутим, с правом обрушио на многе заблуде извесних “колективистичких концепција” о токовима друштвеног кретања и загарантованом “прогресу човечанства”. Упркос томе, он не одбацује идеале *tout court*, већ само оне утопистичке визије друштва које пропагирају “лажни пророци” и непријатељи “отвореног друштва”. А данашња “отворена друштва” или либералне демократије, јесу стварне творевине произишле управо из – идеала: “Требати бити је и даље у игри да се избалансира са бити. Наиме, идеал остаје параметар од кога се очекује да усклади и потисне стварност ‘на боље’.” (Сартори 2001:119)

Овде ваља подвући да се од демократских идеала очекује да буду у функцији конструктивне а не деструктивне (утопистичке) критике, да узајамно делују са стварношћу. Идеал се никада неће моћи подвргнути чињеницама, јер томе противречи природа оног “требати-бити”. У исто време, сви конструктивни идеали се уче из искуства, док глупоними идеали и максимизирајући рецепти, нарочито у већим дозама, редовно - промашују свој циљ. У контексту демократије, улога идеала је да се конструктивно усклађује са отпорима на које наилази, по принципу *feedback monitoring*-а - како истиче Сартори. У супротном, високо постављени (екстремни) идеалистички циљеви, законито производе потпуно обрнуте исходе; демократско “треба да” тада почиње да делује против самог себе, саплићући се у безбројне ненамераване ефекте.

Крајњи резултат једног таквог “презира према чињеницама”, може бити и потпуно фиктиван свет у служби “супер-смисла” неког тоталитарног покрета, какве смо имали прилике да видимо на делу у XX веку. Од трагања за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и најбољим режимом - као вечитог предмета политичке теорије - тада не преостаје ништа, сем гомиле неуспеха који се покривају добро организованим и терорисаним јавним мњењем. За такву ситуацију важе опомињуће речи Х. Арент (Arendt) - “у потпуно фиктивном свету, неуспеси се не морају бележити, признавати и памтити. Чињенице постоје само у нетоталитарном свету.” (Арент 1998:396)

Све у свему, ако је политика по својој суштини, пре свега – креација, “практична делатност” (Аристотел), онда је заступање и полагање од културних идеала у њој не само оправдано него и нужно. Свако стварање јесте објективација неких људских циљева, пројеката или вредности којима се постојећа стварност мења и обогаћује. Ако би једном настало стање без идеала и вредности, ако би човек до те мере био задовољан стварношћу да престане да је мења према неком замишљеном циљу или утопији, онда би то био не само крај историје или идеологије (који неки аутори већ увелико најављују), већ и крај човека каквог познајемо. Човек би изгубио најсуштаственији део самога себе - потврђујући оно што је К. Манхајм (Mannheim) рекао на крају своје студије посвећене свагда трансцендирајућој утопији - “нестанак утопије доноси једну статичну објективност у којој сам човек постаје ствар.” (Манхајм 1978:256)

Имајући у виду све претходне напомене, ваља прихватити *нормативистичко-емпиријске* дефиниције и теорије демократије, које су, како рече В. Васовић, за “октаву” изнад хоризонта политичке емпирије, али и довољно операционалне и применљиве у анализи одређене политичке стварности. Ово стога, јер се демократске норме реализују кроз праксу институција, функција и ефеката, па ниједна теорија не може разматрати норме одвојено од праксе њихове реализације. Но, исто тако, демократска теорија не може да се сведе на институције и функције - “јер управо она треба да понуди критеријуме на основу којих се може препознати и показати оно што институције и процедуре чини демократским.” (Васовић 1997:65) Овакав приступ, понављамо, све је само не редак међу истраживачима демократије. Како тврди и Ђ. Сартори - “демократије су декларисане као такве, дакле, у поређењу са својом теоријом и праксом и у мери у којој се подударају са прескрипцијама” (Сартори 2001:262), а слично мисле и други. Тако савремени истраживач демократије, Д. Хелд истиче да замисао о “идеалној аутономији”, као кључној идеји демократије, и заступање њене пожељности, не треба поистовећивати са реалним могућностима њеног остварења. Идеал демократије представља хипотетички замишљену реконструкцију демократских правила и норми која је “супротна фактичком стању ствари”. Ово стога, јер је идеал - “критеријум према коме се може утврдити мера напретка демократије”. (Хелд 1997:244) Вредносни третман демократије заправо проистиче из сваког промишљања услова под којима је она могућа, па и Р. Дал, видећи у начелу *одговорности владе* кључну карактеристику демократије, не проблематизује питање да ли

је постојао, сада постоји или може постојати такав политички систем који би био потпуно одговоран својим грађанима. Ради се, по Далу, о хипотетичком систему, који се може замислити, не само у смислу идеала, већ и - “као хипотетички систем, једна крајност неке скале, или ограничавајуће стање ствари, он може (као савршени вакуум) да служи као основа за вредновање степена до којег су се поједини системи приближили тој теоријској граници.” (Дал 1997:12)

Оно чиме би требало допунити тврдње поменутих аутора, лежи у томе да не једино “прескриптивна демократија”, већ да заправо демократија “као таква” представља *круцијални аутономни, само-постављајући културни чин homo sapiens*-а, који ће - само уколико буде довољно разложен - знати да управља укупним артифицијелним светом културе који је кроз историју створио. “У најширем могућем смислу ‘демократија’ означава стил живота за који је карактеристично третирање сваке људске јединке као аутономног бића које има природно право да само одлучује о свим битним питањима свог живота.” (Марковић 1997:11) Притом, појам *аутономије* подразумева сасвим одређену, квалитативну (културну) особину грађана да самосвесно просуђују, бирају и делају у свом приватном и јавном животу. “Демократија или владавина народа може се оправдати једино на основу претпоставке да су обични људи, уопште узев, *квалификовани* да собом управљају.” (Дал 1999:166) Њена суштина је у томе да људи, у мери у којој је то реално могуће – владају сами собом. Зато демократија није само облик владе у свакодневном значењу “политичког”, већ категорија са еминентно културолошким предзнацима, и то као *начин живота, начин (култивисаног) живљења и односа у читавом друштву*. Попут саме културе као целине, и различити “елементи” демократије налазе се у свим сферама савременог друштва, јер је она израз најдубљих, генеричких потреба и својстава човека као бића праксе и сопствене трансценденције.

Још од античких времена, политика је схваћена као најумнији вид људске праксе, праксе у којој она достиже свој најумнији облик. Умност и самосазнање човекове умности, као елементи његовог *praxis*-а, могући су само у заједници која ће без принуде водити рачуна о очувању ових битних својстава човека. С правом је истакнуто: “По томе што је **zoon logon** и **noun echon** (биће мисли и биће саморефлексије), човек је и **zoon politikon** – политичко биће, а по томе и биће које природно тежи **демократској политичкој заједници**” (Матић и Подунавац 1994:271) Појам демократије баштини изворно значење политичког живота као “друштвеног”, есенцијалног, који је светлост дана

видео у првим републикама светске историје, као живот слободних и једнаких грађана. Атинска град-држава, којом су владали “грађани-гувернери” (Хелд), није правила разлику између града, државе, друштва и цивилизације. У Перикловој Атини, народ (демос) је био и објект политичке власти и субјект (творац) државних закона, који је посредством грађанске врлине трагао за “општим добром”. Грађани су могли да се потврде само у *полису* и посредством њега, у преплету свог приватног и јавног живота. Иако је из својих редова искључивао жене и робове, од атинског полиса наовамо, демократија је постала синоним за *племенито, културно, човека достојно деловање*.

Изворни политички живот у античком значењу, почивао је на слободној употреби ума у јавној расправи, у којој се је изграђивао заједнички интерес и солидарност грађана. Унутар демократски конципиране заједнице, човек човеку не може бити средство, већ само циљ, што су каснија филозофија просветитељства и посебно И. Кант, апострофирали прихватањем етичких постулата, базираних на тзв. “природном праву”. У свом најсуштинскијем смислу, демократија је, ако се тако, “рано-марксовски”, може рећи, остварена истина свих облика владавина *per se*; она нема друге “сврхе” до да стварне људе учини творцима сопствене судбине и препозна их као такве. Иманентну тежњу човека ка демократској политичкој заједници, К. Маркс (Marx) је изразио прегнатном формулацијом да је демократија “решена загонетка свих устава”. У демократији се, вели Маркс, устав стално своди на своју стварну основу, на стварног човека, на стварни народ и утврђује се као његово властито дело, и то не само по себи, према својој суштини, него и по својој егзистенцији и стварности: “Устав се јавља као оно што јест: слободан продукт човјека.” (Marx 1979a:23) Нажалост, овакви ставови могли су се код Маркса наћи само у његовој тзв. “раној фази”. Касније је демократија код Маркса и његових следбеника, схваћена, пре и изван свега, као “диктатура одређене класе”, па ће са нестанком класа (у комунизму) нестати и демократије, с обзиром да је свака демократија – власт, тј. политичка институција владавине одређених класа.

Рани Марксови ставови о томе да је демократија - “решена загонетка свих устава”, као и - “да све државне форме имају у демократији своју истину” (Marx 1979a:24), међутим, како данас ствари стоје - нису изгубили на актуелности. Разуме се, ако прихватамо тезу да је демократија синоним за *политичко* у античком смислу, што ће рећи – *људско и културно*, преостаје као трајан задатак - даље промишљање,

тумачење и развијање демократије. Неопходан предуслов за то је и увиђање да феномен демократије представља један *епохалан културни феномен* са ванредно много економских, друштвених и политичких импликација, и да се не може сводити само на сферу управљања односно власти - што смо у овом поднаслову управо желели да покажемо. Речју, вредности, норме и стандарди *политичке културе* су итекако “уткани” у укупност политичких процеса - али је тиме изречен само део истине о суштинској вези која постоји између политике, односно демократије и културе. Избор демократије је, сам по себи, *par excellence* аутономан културни чин - којим људи, строго посматрано, сами себе постављају за господаре сопствене судбине.

Дакако, за жаљење је што је *реална политика*, па и она која испред себе радо ставља придев “демократска”, током векова готово непрекидних сукоба, ратова, доминације, тлачења и различитих друштвених неправди у које је била уплетена – још одавно изгубила свој стриктно културни статус, прибавивши тиме и настојањима за њеном хуманизацијом веома јак утопистички призив. Но то не ослобађа политику, посебно ону демократску, императива да делује у складу са идеалима правде, једнакости и слободе људи, општих интереса, солидарности и сл. - што одвајкада чини и прави садржај људске *културе* и њене преображавалачке активности.

I 2. Шта је све потребно за демократију

Вишезначност савременог појма демократије је резултат деловања многих предуслова и фактора, од којих неки, *stricto sensu*, нису увек део ужег корпуса модерних демократских институција и процедура. Карактеристичан је у том смислу пример *политичке културе* коју смо већ помињали а која, као носилац традиције везане за политику, утиче на људе да учествују или не у процесима одлучивања о јавним стварима, те поспешује одређене вредности у укупном друштвеном животу. То је неке ауторе навело да говоре о предоминантној улози образованости и васпитаности за демократију, будући да се у сваком од облика друштвености – према структури унутрашњих односа – могу препознати “демократске” односно ауторитарне тенденције. Када говоримо о демократским предусловима или претпоставкама, међутим, ради се, о читавом низу различитих фактора и чинилаца који се могу диференцирати по разним основама: економским, социјалним, историјско-

традицијским, вредносним и др. Степен уважавања ових предуслова је у зависности од конкретних околности - разуме се, под претпоставком да њени чланови уопште желе да учествују у изградњи демократског друштвеног поретка. Јер, данас у свету постоји много држава, чији поданици (а они то и јесу) из традицијских или неких других разлога уопште и не размишљају о демократији као пожељном друштвеном и политичком циљу-процесу, но тај проблем на овом месту не можемо разматрати.

Тешко да било који појединачни “предуслов за демократију” може бити издвојен као одлучујући, а још мање “довољан” за успоставу демократских односа и процеса. Много је исправније говорити о преплету и узајамној вези више фактора, будући да је сама демократија један веома сложен процес, који укључује присуство врло различитих, па и противуречних чинилаца и тенденција. Како је својевремено истакао С. Липсет - “демократија није прост квалитет друштвеног система, већ комплекс обележја која могу бити класификована на много разних начина.” (Липсет 1969:66) Или, како у скорије време тврде Х. Линц (Linz) и А. Степан - “добро схваћена демократија није само режим, она је интерактивни систем.” (Линц, Степан 1998:29)⁴

Ово претходно ваља имати на уму, поготово у оним друштвима која су као свој циљ зацртала укореењивање и развијање демократије а имају мало демократских традиција - каква су, на пример, тзв. “постсоцијалистичка друштва” Средње и Источне Европе.⁵ Неологизми настали додавањем префикса “пост” на нешто старије термине (постметафизика, постиндустријско, постмодерно, etc.), мало шта казују о ономе чему се нуде као означитељи, осим о пуком напуштању “претходног стања ствари”. “Постсоцијализам”, заправо, као и сви остали “пост-

⁴ По мишљењу поменутих аутора, “демократска транзиција је завршена кад је постигнута довољна сагласност о политичким поступцима за долажење до једне изабране владе, кад влада долази на власт непосредно на основу слободних и свеопштих избора, кад таква влада има фактичку власт да ствара нову политику и кад извршна, законодавна и судска власт коју је створила нова демократија не мора *de jure* да дели власт са другим органима.” (Линц, Степан 1989:15)

⁵ У литератури су у теоријском оптицају и многи други изрази, који у суштини тенденирају да представљају једно те исто – друштва настала након разградње или “имплозије” социјализма. У том смислу, говори се и пише о “пост-социјалистичким”, “пост-реал-социјалистичким”, “транзицијским”, “пост-тоталитарним”, “пост-бољшевичким”, “пост-комунистичким” друштвима и др. За употребу последњег израза, међутим, требало би доказати да оно што он означава, заиста долази после “комунизма” (онако како је он описан код Маркса/Marx), за шта, ипак, нема довољно ни теоријски утемељених ни практично верификованих разлога.

изми”, остаје упућен – уназад, конкретно на социјализам, тј. на стање које управо жели да трансцендира, чиме само показује сопствену хетерономну природу. Говорити о претпоставкама за демократију у њима, стога заправо значи трагати за узроцима неуспелог “пресађивања” одређених политичких институција из развијених у мање развијене демократске средине – какав, на пример, јесте и србијански “социо-културни миље”.

Има пуно разлога за закључак да се и наши почетни политички неуспеси у вези с демократијом, могу објаснити недостатком или довољном развијеношћу неких “претходних радњи” или предуслова без којих демократске институције (уколико их уопште има), *eo ipso*, никад не могу довести до отвореног, одговорног и човечног друштва - које је готово синоним за савремену демократију. “Увођење” политичких установа демократског профила, захтева и оне претпоставке тј. предуслове, које су везане за политичку културу, али и не само за њу. Ради се, како је већ истакнуто, о широком сплету фактора или “синдрому услова” (Липсет 1969:97) различите провенијенције – од економске до културне, колективне али и личне. Чувени политичар Никола Пашић имао је на уму ове услове када је, својевремено, на наивно питање једног од својих сарадника - “зашто код нас не уведе енглеску демократију?”, спремно одговорио да му - за то недостају – Енглези! (Становчић 1993: XV)

Могло би се аргументовано тврдити да међу теоретичарима постоји сагласност око тога да је за “увођење демократије”, неопходно испунити и неке предуслове без којих цео покушај може завршити, и редовно завршава – политичким неуспехом. Консензус о предусловима, међутим, није праћен и одговарајућим степеном њихове систематске научне елаборације, тј. некаквим прецизнијим утврђивањем њиховог “броја” и одређивањем њихове (демократске) садржине. Летимичан увид у литературу показује да број демократских “претпоставки”, “услова” или “предуслова” значајно варира (од аутора до аутора) те да им се придаје различита важност и значење у укупном демократском процесу. Индикативно је да, посебно у нашој науци (уз пар изузетака), заправо и није било озбиљнијих покушаја некакве систематске концептуализације ових претпоставки, као феномена значајних не само за уже схваћену, “политику”, већ и за друштвени живот у целини. Као да се сматрало да се број и садржај демократских услова “подразумева”, или да је обрађен у оквиру неких других тема тако да нема реалне потребе за њиховим јасним прецизирањем. Потреба, међутим, постоји, јер, поновимо то - различити аутори под њима не подразумевају увек

исте ствари, или им придају селективну политичку улогу. За само друштво пак постоји много важнији, практични разлог “демократског разврставања” многобројних економских, социјалних и културних фактора - без чијег јасног разлучивања није могуће одредити где заиста леже приоритети демократизације једног друштва.

Тако на пример, код нас М. Матић, позивајући се на неке стране ауторе, помиње више најважнијих “услова демократије” а то су: плурализам својине и својинских облика, аутономно грађанско (цивилно) друштво, развијено грађанство, постојање правне државе и владавине права, демократизација информисања, политичка традиција и култура, изврстан степен друштвено-економског развоја, контрола одговорног друштва и одговорне владе и изборна репрезентација. (Матић 1993:209-211)

В. Становчић, у услове демократије убраја: аутономно грађанско друштво, демократску политичку културу, владавину права, укидање политичких монопола, увођење демократских установа и процедура, промењен однос друштва и државе, висок ниво заштите човекових права и слобода и аутономну улогу својине у економском животу. Ови услови захтевају и повољну “друштвену структуру” (под којом Становчић, пре свега, подразумева постојање утицајне средње класе, више стабилних и аутономних друштвених установа и економску развијеност), као и знање, одговарајући образовни систем, те постојање управљачких и других стручњака, укључујући и правне. (Становчић 1995:109)

В. Васовић, правећи разлику између “обележја” и “претпоставки” демократије, у ова прва укључује: извесну ограниченост политичке сфере, владавину права, слободе и права грађана, политичку једнакост, одговорност носилаца политичке власти, политички плурализам, компетитивност између плурализованих центара моћи, изборе, слободу мас-медија и демократско јавно мњење као и одређене обрасце понашања елите. У групу претпоставки, пак, спадају: међународни контекст (глобализација), одређен степен друштвено-економског развоја (богатство, индустријализација, образовање, урбанизација, искристалисани својински односи, економско уједначавање), развијене политичке институције, психолошки фактори, културни обрасци понашања политичких субјеката, биолошки и географски фактори, те владавина принципа конгруенције (слагања) између различитих интереса, вредности и процедура њиховог остваривања. (Васовић 1997:67-75)

Ј. Тркуља у услове и “чиниоце” “освајања демократије”, убраја: ослобођење економије од туторства политике (робну привреду, приватну својину, конкуренцију и др.), стварање грађанског друштва, кон-

ституисање грађанина, правну државу и владавину права, системску и систематску контролу носилаца политичке власти, поделу власти, независно судство, установљење политичког плурализма, одређени тип изборног система, институционализовану јавност и слободу информисања, партиципативно-демократски тип политичке културе и (још једном) цивилно друштво у којем се “резимирају и афирмишу претходни елементи и претпоставке битне за стварну демократизацију политике и друштва”. (Тркуља 1997:80-86)

Издвојићемо овом приликом, још три схватања о предусловима демократије, од стране домаћих аутора. Ћ. Шушњић сматра да демократија постоји тамо где су остварени следећи услови: владавина закона (искључење личне самовоље), представничка влада, постојање опозиције, једнакост грађана пред законом (сувереност грађанина), слободни и тајни избори, независни извори обавештавања, слободно тржиште роба, радне снаге, идеја и људска права. Поред тога, сматра Шушњић, морају бити испуњена и два предуслова - социјални (одсуство оштрих националних, верских и класних сукоба, тј. сагласност о начину живота и основним вредностима) и културни (спремност и вештина вођења разговора). (Шушњић 1997:151)

Б. Тадић, под демократским условима подразумева: приватну иницијативу и слободно тржиште, спремност на ненасилно решавање унутардруштвених сукоба, вишепартијски систем, слободу и једнакост (као темељне вредности), демократизацију породице (да би била извориште демократске политичке културе), економски релативно развијену и стабилну економију тј. друштвено-економски развој (са посебним акцентом на урбанизацију, образовање, масовне медије и сталном реструктурирању друштвених група). (Тадић 1996:317-330)

На крају, В. Бутиган, у “социокултурне услове парламентарног политичког система”, убраја следеће: одређен степен економског развоја, цивилно друштво, “културни” статус политике, вишепартијски систем (са консензусом партијских елита о демократским “правилима игре”) и политички свесног грађанина са развијеном политичком културом. (Бутиган 1994:59)

Кратак преглед мишљења неких страних аутора (и концепција) о претпоставкама, условима, обележјима или пак, елементима савремене демократије, започећемо ставовима Ј. Шумпетера (Schumpeter), чија се варијанта демократије у теорији назива “компетитивним елитизмом”. “Успех демократске методе”, по Шумпетеру, зависи од поштовања следећих услова: људски материјал политике (партијски апарат) мора

бити довољно високо квалитетан, стварни досег политичких одлука не треба претерано проширити, постојања добро обучене бирократије и постојања демократске самоконтроле. (Schumpeter 1998:322-328) У (критичким) коментарима ове врсте модерне демократије, могу се наћи и ови услови: индустријско друштво, фрагментарни модел друштвених и политичких сукоба, оскудно информисани и емоционални бирачи, политичка култура која толерише разлике мишљења, успон техничких експерата и менаџера и утакмица између држава за међународну превласт. (Матић, Подунавац 1994:301)

Схватајући демократију као “систем процедуралних правила с нормативним импликацијама”, Џ. Кин (Keane) у “минималне захтеве” сопствене “процедуралистичке” дефиниције демократије убраја: једнако и свеопште право гласа за одрасле грађане, владавину већине и зајамчена права мањина (која предвиђају да колективне одлуке морају добити одобрење великог броја оних који имају права да их доносе), владавину права, уставне гаранције за слободу удруживања и изражавања као и друге слободе које обезбеђују избор између “истинских алтернатива”. (Кин 1995:124)

Р. Дал је, пак, демократске системе препознавао по томе да ли испуњавају три неопходна услова, односно, омогућавају својим грађанима: да формулишу своје захтеве, да искажу своје захтеве и да њихови захтеви буду једнако вредновани од стране владе. За ове три могућности, друштвене институције би морале да пруже барем осам гаранција, тј. слободу да се стварају организације и да се у њих ступа, слободу говора, право гласа, право избора у јавне службе, право политичких вођа да се такмиче за подршку и гласове бирача, алтернативне изворе информација, слободне и поштене узборе и могућност да владине институције зависе од избора и на друге начине изражених захтева. (Дал 1997:12-13) У опште карактеристике, како класичног плурализма, тако и “неоплурализма”, којем заправо припада Далова концепција, могу се сврстати и следеће њихове одлике: грађанска права (укључујући начело један човек-један глас), слобода изражавања и удруживања, систем ограничавања и равнотежа између законодавне, извршне и судске власти као и административне бирократије и такмичарски изборни систем са (барем) две партије. (Матић, Подунавац 1994:304)

Главни предуслови следеће по реду, тзв. “легалне демократије” (или демократије Нове деснице) су: делотворно политичко вођство које се руководи либералним начелима, смањивање бирократије на најмању меру, ограничавање улоге интересних група (на пр. синдиката) и уки-

дање опасности колективизма било које врсте, што би требало да осигуравају следећа његова обележја: конституционална држава (са јасном поделом власти), владавина права, минимална интервенција државе у цивилном друштву и приватној сфери, те слободно тржиште, до највећег могућег обима. (Матић, Подунавац 1994:307)

За Ф. Хајека, једног од најпознатијих експонената овог типа савремене демократије, демократија се своди на институционалне механизме који штите појединца од колективних уплива у његову аутономију и слободу, као основну људску и друштвену вредност. Од предислова за очување демократије, он посебно издваја могућност да се власт у свом принудном деловању ограничава на задатке који могу да се демократски испуне, као и саму индивидуалну слободу: “Ако је демократија средство да се сачува слобода, онда је слобода појединца ништа мање суштински услов за функционисање демократије.” (Науек 1998:15)

Свог историјског и теоријског опонента, претходна теорија нашла је у новолевичарској критици и концепту савремене “партиципативне демократије”, чији се основни предуслови могу артикулисати на следећи начин: непосредно побољшавање материјалног положаја ширих друштвених слојева кроз редистрибуцију друштвеног богатства, смањивање на минимум неодговорне бирократије, отворени информативни систем за обавештеност у одлучивању, ревизија одредаба о старању о деци у том смислу да сада и жене и мушкарци имају једнаку прилику да учествују у политичком животу и одлучивању. (Матић, Подунавац 1994:308)

У новије време постоје и покушаји аутора да критичком анализом и надоградњом досадашњих облика и схватања демократије, дају особени допринос разумевању савремене демократије и њених претпоставки. Веома подстицајна у том смислу је намера Д. Хелда, да оствари својеврсну синтезу историјски потврђених тековина како либералног тако и партиципативног модела демократије, и, истовремено, надиђе у оквиру свог модела тзв. “демократије-аутономије”. Овде се, међутим, не можемо подробније бавити Хелдовим аргументацијама и залагањима за *аутономију* грађана, која би морала да чини Архимедову тачку сваке демократске политике. Једном речју, ова аутономија представља низ права које грађани могу да уживају као резултат свог положаја слободних и равноправних припадника једне политичке заједнице. У њих спадају здравствена, социјална, културна, грађанска, економска, пацифистичка и политичка права, која омогућавају “заједничку структуру политичког делања” у свим “средиштима моћи” у друштву. Кључни услов

демократије је - уставни поредак који изражава и утемељује права у свих седам сфера “моћи”. (Хелд 1997:233-234) Од општих услова нужних за заживљавање демократске аутономије, треба поменути отворену могућност информисања зарад обавештеног одлучивања у јавним питањима, опште инвестиционе приоритете од стране владе уз најширу тржишну регулацију, редукцију на минимум неодговорних центара моћи у јавном и приватном животу, одржавање институционалних оквира отворених за експериментисање са организационим формама, колективна одговорност за мануелне послове и свођење рутинских послова на минимум. (Матић, Подунавац 1994:314-315)

Хелдово указивање на нове императиве пред којима се демократија данас налази је плаузибилан, иако не и реалан покушај њене савремене концептуализације. Друштво обновљене моћи крупног капитала и мултинационалних корпорација, као и сумњичења у ефекте тзв. “државе благостања”, неке од аспеката његовог “нормативног пројекта” *демократије-аутономије*, чини, у најмању руку, мало вероватним. Проширење принципа демократије и на терен економије, је, с обзиром на сва негативна искуства вези са “научним социјализмом” који је номинално проглашавао “радничку власт”, посебно проблематично. Тога је, наравно, више него свестан и сам Хелд, називајући неразумним сугестију да постоје једноставне алтернативе постојећем систему “корпорацијског капитализма”, које би “истовремено биле и пожељне и оствариве”. Такође је, у начелу, прихватљив његов став да - “при садашњем стању ствари изгледа да не постоји за живот способна економска алтернатива капитализму, али то наравно не значи да она неће настати.” (Хелд 1997:288-289)

Заправо, и ту је Хелд опет у праву, читав проблем алтернативе капитализму је погрешно постављен, тиме што инсистира на избору између њега и нечега што је радикално другачије – што су, на пример, марксистички редовно чинили. Капитализам, међутим, није истозначан на свим тачкама планете где га има, и у себи има и врлине и слабости – врлине, које свакако треба признати и бранити, проширивати и развијати, и – мане, чије ефекте ваља систематски и рационално умањивати. Појмовна супротстављеност капитализма и демократије је једна, а покушај њиховог (заједничког) укидања или “превазилажења” у “комунизму”, сасвим друга ствар, на који се, с обзиром на његове заблуде, не треба много задржавати. Закључци о односу између капитализма и демократије, морају се изводити знатно опрезније, без једностраног пренаглашавања њихових разлика које би се претвориле у тешко разрешиве антиномије, или пак, (у комунизму) “лако” разрешиве марксистичке “противуречности”.

То се, пак, може чинити, само са теоријске позиције која је, у исто време, и склона мисаоном експериментисању и вољна да своје нормативне концепте и сугестије стално проверава у друштвеној пракси.

Имајући у виду претходно, ма колико то наоко “капитулантски” звучало, док не заживе потпуније неки нови концепти демократије који ће можда бити ближи њеном “целовитом” значењу, не преостаје нам ништа друго до да се суочимо са оним њеним претпоставкама које су примерене реалностима овог времена. Разуме се, у нади да вредносни концепт демократије још није “изрекао своју последњу реч”, да демократија није “све или ништа”, већ да подразумева идеју континуума тј. поступне еволуције којом ће људи бивати све слободнији и аутономнији, економски релативно уједначени, пред законом и у животним шансама равноправни припадници једног друштва.

Залагање за демократију, већ у самој својој основи, садржи опредељење против сваке хијерархизације друштвене моћи, па се оквир за извесно “утопијско мишљење” не мора тражити у месијанско-есхатолошким замислима о неком будућем, “хармоничном” друштву, ситуираном у далеку будућност. Модерно демократско друштво није ни “удружење” ни “заједница” у којима би таква “хармонија” била могућа: заправо, како је искричаво приметио Липсет, сукоби група су - “животни сок демократије.” (Липсет 1969:105) Вредносна основа нормативног концепта савремене демократије, лежи у нечем другом – у идеји *универзалног грађанства*, која постојано покреће питање превазилажења и свих преосталих облика друштвених неједнакости, које су, иначе, Ахилова пета сваког демократског друштвеног поретка. Она, међутим, такође ствара и основе за веровање да ће се процес успостављања једнакости - “кретати у границама допустивих сукоба у демократском систему.” (Липсет 1969:117) Овај аутор, је, иначе, у “предуслове демократског покрета” - на трагу мисли М. Вебера и Ј. Шумпетера - сврстао, пре свих, три специфична услова: 1. “политичку формулу” (скуп убеђења који одређује које су институције – странке, слободна штампа итд. – законите и прихваћене од свих), 2. гарнитуру политичких вођа на власти и 3. једну или више гарнитура признатих вођа који покушавају да дођу на власт. (Липсет 1969:63) Потребу да ови услови буду испуњени, једва да је потребно образлагати. Уколико политички систем не одликује одређени систем вредности који рачуна на мирну “игру” снага, демократија постаје хаотична; ако, пак, политичкој игри није циљ периодично додељивање власти једној групи, резултат је нестабилна и неодговорна влада; најзад, уколико не постоје услови за

постојање ефикасне опозиције, овлашћења власти ће се непрестано повећавати, као у једнопартијским системима. Поред ових услова, Липсет је у предуслове за демократију убројио и многе друге чиниоце, пре свега, економске али и религијске, класне, па чак и улогу интелектуалаца.

Издвојимо на самом крају овог прегледа још једно “скромније” виђење савремене демократије и њене “операционализације”, које даје Б. Пауел (Powell). По овом аутору, критеријуми који идентификују демократију као политички систем, леже у: легитимности власти (с обзиром да она изражава вољу грађана), стицању те легитимности на основу компетитивних политичких избора, томе да највећи број одраслих може да бира или буде биран на важне политичке функције, гласању које је тајно и без присиле, као и у томе да грађани и лидери уживају основне слободе говора, штампе, окупљања и организовања (како старих, тако и нових партија). (Powell 1982:3-4)

Различитим и бројним “претпоставкама за демократију”, очито, никад краја, баш као што је и наговештено на почетку овог поднаслоа. Било би, разуме се, крајње илузорно очекивати да по овом питању дође до некаквог потпуног “консензуса” међу истраживачима демократије. То би, заправо, довело у сумњу и саму могућност постојања демократије у савременим условима, будући да, како рече Н. Бобио (Bobbio) - “постоји нужан однос између демократије и неслагања.” (Бобио 1990:63) То би се исто могло рећи и за плурализам (мишљења), мада демократију не одликују само разноликост и неслагање, већ и слагање (консензус) и то не само онај о “правилима надметања” већ и – консензус већине, као њен “довољан услов”. У пословима хуманистички оријентисане науке и политичке теорије, која је “нужно критичка” јер тражи “истинито” тј. “слободу” (Neuman 1974:87), пак, мишљење већине *eo ipso* тешко да може бити било какав поуздан водич. Огромна већина “научника” је, на пример, све до Коперника и Галилеја сматрала да је планета на којој живимо - равна плоча и “центар света” око којег се окрећу сва небеска тела - иако се том својом бројношћу ни за педаљ није приближила истини. Чини се да као мало где другде, овде важи М. Фридманова (Friedman) девиза - “онај ко верује у слободу не броји присталице” (Friedman 1997:29), а најбољи доказ за то је управо иронична судбина његових научних дела. Идеје из Фридманових, Хајекових и осталих књига заговорника економског либерализма су дуго биле изван главних “интелектуалних тенденција” а да то није умањило основаност теза које су у њима износиле. Након рушења берлинског зида и имплозије социјализама у Источној Европи, када се “клима мишљења”

променила, оне су биле све само не усамљени покушаји одбране тржишне привреде, индивидуалног предузетништва, приватне својине и политичког поретка либералне демократије. Научно “коло среће” се тада преокренуло, па се нису штеделе речи похвале за дотичне ауторе, у чему се, опет, и претеривало, али о томе ћемо проговорити у наредним поглављима у овој књизи.

Све у свему, и упркос искушењима “интелектуалне моде” и “мишљења научне већине” – могуће је из обиља предложених “претпоставки”, “услова” или “елемената” демократије издвојити барем неке основне друштвене и културне претпоставке демократије примерене савременим условима. Постоји једно “рационално језгро” свих могућих “спискова” демократских претпоставки, коме нико не оспорава улогу, сасвим извесне, како институционалне тако и вредносне “подлоге” савремене демократије. Оно се мора наћи у сваком раду о демократији на мање или више систематски начин, изражавајући сву комплексност и вишедимензионалност појаве на коју се односи, и уједно - омогућујује. То што се најважније претпоставке или предуслови демократије налазе код већине аутора који су овом приликом консултовани, само по себи не мора да значи да су се ти аутори препустили некој новој “интелектуалној моди” и тиме нужно - удаљили од *истине* и *слободе* као основних предмета политичке теорије. На крају, још ником није успело да докаже да је “већинско мишљење” *a priori* погрешно, већ само - наметљиво, понекад и тиранско, а заправо – сасвим равнодушно према истини.

Претпоставке за демократију се, дакле, генерално могу поделити у три велике групе: (I) *друштвено-економских*, (II) *правно-политичких* и (III) *културних* чинилаца. Оваква подела чинилаца, извршена је не по важности или “социјалној тежини” већ из методичких разлога њиховог што прегледнијег разврставања и приказивања. То што се она, у основи, поклапа са опште-познатом марксистичком “структуром друштва”, не значи да су дотичне сфере “схематизоване” на такав начин да неке од њих представљају “базу” а друге, опет, некакву “надградњу” друштва. Овај до скоро готово уобичајени, “редукционистички” поступак у социолошким разматрањима, присутан чак и код оних аутора који се не би могли назвати марксистима - тешко да је теоријски прихватљив. Социолози В. Лип и Ф. Тенбрук (Tenbruck) су једном приликом исправно приметили да, као што је марксизам без устезања прихватио тезу о култури као “надградњи производних односа”, тако је редукционизам гурнуо социологију у један “генерализовани марксизам”, код кога је структура постала “база”, а култура – “надградња” друштва. (Лип, Тен-

брук 1980:13) Елементи *социо-културне стварности*, као најопштијег и основног предмета свих друштвених наука, су, међутим, у тој мери сложени, међусобно различити и испреплетени, да се, напосто, не могу увући у Прокрустову постељу једног таквог ригидног модела односа између “структуре” и “културе”. Питање шта је “старије” – друштвена структура или култура, је заправо, крајње недијалектичко и требало би да остане тамо где и припада - у ранијим фазама развоја науке. Јер, друштво је, како тврди А. Турен - драма; оно није ни ситуација ни хтење, већ друштвено деловање и друштвени односи. (Турен 1983:41) Оно је, у надахнутом и специфичном тумачењу овог аутора, “сукобима прожета самопроизводња”:

“Једно друштво не почива ни на економији нити на идејама; оно није сплет ни инстанци ни чинилаца. Његове једине две суштинске компоненте су *историцитет*, тј. способност да производи моделе функционисања, и *класни односи* кроз које те оријентације постају друштвене праксе, увек обележене друштвеним владањем. Друштво нема ни *природе* ни *базе*; оно није *машина* ни *организација*; оно јесте *деловање* и *друштвени односи*.” (Турен 1983:56)

Следствено овим теоријским увидима, социологија мора бити ослобођена узалудног трагања за “базом”, “природом” или “суштином” друштва, и сву своју истраживачку пажњу усмерити према слици друштва као “целини система деловања”, или, како ефектно каже Турен - *драми*, у којој се друштвене снаге боре за руковођење одређеним “културним пољем”, тј. друштвеним моделовањем. То понајвише важи за савремено (демократско) друштво, које је достигло највиши степен *историцитета*, самопроизводње тј. “основних културних оријентација” којима једно друштво уређује своје односе са средином која га окружује: у њему се различите варијанте еволуционистичко-прогресистичких представа о развоју друштва, морају заменити идејом да је друштво систем који је способан да производи сопствене културне оријентације, уместо да их прима од поретка или покрета који га трансцендира, а који се назива Богом, Духом или Историјом. (Турен 1983:56) Сходно томе, сваки друштвени акт уједно је и културно оријентисан, док су културна усмерења најглавнији улог у друштвеној борби, чија резултанта чини друштво. Основу овако посматраног савременог друштва не чини ни економски систем, ни политичке или моралне вредности, већ сукобима и историцитетом прожет *систем деловања* који у себи укључује како оне елементе које називамо економским, тако и оне друге, које неки називају “културним” или “идејним”.

Уколико се више инсистира на идеји о друштву као резултату сопствене самопроизводње, утолико неприхватљивије постају идеје о било каквом економском или пак, техничком детерминизму, којем се, на пример, марксизам увек враћао као на своју највластитију основу. Тако је “резултат” до кога је К. Маркс дошао у истраживању капитализма био:

“... да се ни правни односи, ни државни облици не могу разумјети ни из себе самих, ни из такозваног опћег развитка људског духа, него да им је коријен, напротив, у материјалним животним односима, чију је цјелокупност Хегел, ... обухватио именом ... (грађанско, тј. буржоаско друштво), а да се анатомија буржоаског друштва мора тражити у политичкој економији.” (Marx 1979б:700)

Одмах затим следи и “општи резултат” или “основни закон структуре друштва”, који је у марксистичкој и шире социолошкој, литератури познат као *однос између базе и надградње* - “начин производње материјалног живота увјетује процес социјалног, политичког и духовног живота уопће. Не одређује свијест људи њихово биће већ обрнуто, њихово друштвено биће одређује њихову свијест.” (Marx 1979б:700) Однос између базе и надградње друштва се тако у марксизму ригидно “разрешава” примарном улогом базе, материјалне производње и друштвеног бића - над политичком надградњом и културом тј. друштвеном свешћу. Проблем на који овом приликом ваља указати, међутим, не тиче се умањивања значаја производње материјалних добара у друштву “као такве”. Нико иоле разуман не може оспоравати оно што је Ф. Енгелс на Марксовом гробу назвао “једноставном чињеницом” - “да људи прије свега морају јести, пити, становати, одијевати се, прије него што ће моћи да се баве политиком, науком, умјетношћу, религијом итд.” (Енгелс 1979а:1211) Проблем се, ипак, јавља уколико се ова “једноставна чињеница”, попут класика марксизма, учини - “законом развитка људске историје”, па се степен економског развитка неке епохе прогласи основом - “из које су се развиле државне институције, правне концепције, умјетничке и чак религиозне предожбе дотичних људи, и да се оне стога морају објашњавати из те основе, а не, као што се досад догађало, обрнуто.” (Енгелс 1979а:1211) То онда нашироко отвара врата економском или технолошком предетерминизму и теоријском редуccionизму као и идеолошком догматизму, по коме је марксизам такође карактеристичан.

Парадоксално је да су се Маркс и Енгелс супротстављали *економизму* тврдњом да економски услови “у последњој инстанци” одређују историјски развитак - као на пример у писмима Ј. Блоху/Bloch и Х. Штаркенбургу/Starkenbourg (Енгелс 1979б: 1413, 1424) - чиме се претхо-

дни “општи резултат материјалистичког схватања историје” могао само ублажити али не и успешно одбрани. Парадоксално је (дакако, са становишта саме марксистичке теорије), такође, и Марксово ситуирање *човека* у сам центар “производних снага” (уз средства за рад и предмете рада) који заједно са “производним односима” чине јединствен “начин производње” - чиме се, на један заобилазан начин, признаје да је, заправо он (тј. човек са својим знањима, умењима, искуством и навикама, једном речју културан човек) - *одлучујући фактор* друштва и његових промена. Ово нису једине структурне слабости, онога што је В. И. Лењин (Ленин) једном назвао “идејом материјализма у социологији”, јер “гвоздени закони историје” делују само до оног фантастичног “скока” из “царства нужности” (којег одликује досадашња “пред-историја друштва”) у “царство слободе” оличено у комунизму - када ови закони престају, омогућавајући - “стварну историју” друштва.

Резимирајући на овом месту наше становиште по питању структуре друштва, ваља истаћи да је оно што се често назива “надградњом”, све само не пасиван рефлекс или еквивалент некакве, метафизички схваћене, “материјалне производње”. У њој, поред иманентних законитости везаних за производњу, потрошњу и расподелу привредних добара, делује и читав низ посебних законитости, које, не само што омогућавају њену “релативну самосталност”, већ омогућавају и њен “повратни утицај”, који је, опет, у тој мери изражен, да се о некаквој “бази” и “надградњи” друштва, заправо више не може ни говорити. Становиште о “*самопроизводњи друштва*” које прихватамо, оштро је супротстављено идеји о првенствено “*производном друштву*” елаборираном код Маркса. Материјална делатност “као таква”, не може бити детерминанта осталих делова друштва, зато што технологија, како примећује Турен - “није само материјална чињеница, већ представља саставни део једне културе.” (Турен 1983:98) У индустријском друштву, технологија је потчињена организацији рада, тј. превласти руководеће класе над радницима, док је у постиндустријском друштву она подређена деловању технократије. То је уједно, и најважнији разлог због кога мора бити одбачена слика о друштву као политичкој и културној “грађевини” саграђеној на некаквим “материјалним темељима”. Реч је, по мишљењу Турена - “о тривијалној, архитектуралној слици, будући да нико, полазећи од посматрања темеља једне зграде, не може да створи представу о начину на који су станови опремљени.” (Турен 1983:98)

Ову и друге “механичке” слике о друштву треба напустити, јер су застареле. У друштву које се разумева као производ властите самопроизводње, друштвени и политички сукоби и трвења, не могу имати дру-

гачији циљ до жељу колективних актера за остварењем контроле над “историцитетом”, тј. друштвеним самоделовањем. Друштвене борбе се, дакле, одвијају унутар система који је искључиви продукт друштвених односа и историцитета, што значи да се он базира како на хијерархизованим односима *моћи* тако и на *култури*, тј. на створеним нормама између различитих колектива и њихове околине. То од социологије захтева да, једном за свагда, прекине са подређивањем друштвених чињеница неком “мета-друштвеном поретку” фундираном у економским императивима, или пак, у некаквом закону “еволуције”, за који се никад неће моће рећи колико је стваран и близак људској слободи.

Из истих разлога, демократска теорија “претпоставке за демократију” мора потражити у свим областима друштва у којима може назрети њене трагове, од којих ниједна не сме бити посебно повлашћена. Сумаран поглед на актуелне класификације, показује да се оне налазе у све три главне сфере које су овом приликом системски апострофиране: економској, правно-институционалној и (уже)културној, будући да је демократија један целовит феномен који се само аналитичким путем може раздвајати. Тако се, на пример, истиче да је демократијама потребно чак “пет интерактивних арена” да би се као систем учврстиле. Те “арене”, које су у међусобној интеракцији и које једна другу јачају, оличене су у грађанском друштву, аутономном политичком друштву, владавини закона, држави и економском друштву:

“Ниједна посебна арена у таквом систему, наиме, не може исправно функционисати без одређене подршке бар једне, а често и свих других арена. Грађанско друштво у демократској држави, на пример, има потребу за подршком коју чини владавина права којом се гарантује право удруживања, а исто тако и подршку државног апарата који је у стању да наметне законске санкције против оних који би употребили незаконита средства у спречавању група да се демократски организују. Надаље, свака поједина арена у демократском систему делује на остале арене. На пример, политичко друштво ствара устав и најважније законе, управља државним апаратом и креира свеукупни оквир регулисања економског друштва. У једној учвршћеној, консолидованој демократији, према томе, постоји непрестано усаглашавање међу аренама, тако да је свака од њих саставни део укупне силе које појединачно стварају” (Линц, Степан 1998:29-30)⁶

⁶ У идеално-типском смислу, по поменутих ауторима, демократију заправо карактеришу нешто шире конститутивне карактеристике: “Плурализам је у овом случају одговоран и политички ојачан широким областима плуралистичке аутономије у привре-

Идентичан закључак, дакако, важи и за читаву *социо-културну стварност* која је најопштији предмет свих друштвених наука. Она обухвата и друштвену “структуру” и “културу”, и то не на механички већ на узорно дијалектички начин – као специфично *јединство* које, у само њему знаној мери, наткриљује и надмашује сопствене саставне делове.

І 3. Имати и бити слободан

Након имплозије држава тзв. “реал-социјализма” и замирања глобалног комунистичког пројекта у последњој деценији XX века, питање међусобних односа својинских права, деловања тржишта и, ако се тако може рећи, историјски дохватљивог степена демократије, изнова је избило у први план. За ауторе у постсоцијалистичким земљама то је значило ишчитавање неке другачије литературе него до тада, а све у прилог (победничком) либералном односно неолибералном схватању тржишта и људске слободе, па отуд и демократије. Све до почетка актуелне светске економске кризе, изгледало је да су учења неолиберала налик на “вечне истине”, иако је у међуверремену примена неолибералистичког концепта у економији довела у врло тежак положај земље у развоју, као и оне у транзицији. Глобална рецесија која се захуктала 2008. и још увек траје, отвара ново поглавље у односу према неолиберализму - критика на рачун економских неолиберала почела је да добија огромне размере. Чињеница да је извориште кризе у САД-у покрећула је размишљања не само о могућем почетку краја америчке глобалне војно-економске доминације, већ и о томе да смо можда на прагу

ди, друштву и унутрашњем животу организација. Законски је заштићен и усклађен са друштвеним корпоративизмом, дакле, не државним корпоративизмом. Идеолошки је код овог типа реч о широком интелектуалном залагању за статус грађанина, уз постојање одговарајућих правила такмичења. Остале карактеристике су поштовање права мањина, владавина права и подршка индивидуализму. У сфери мобилизације присутна је партиципација кроз аутономно створену организацију цивилног друштва и партије политичког друштва које се међу собом такмиче, а читав систем правно је заштићен. Нагласак је на режиму мобилизације ниског интензитета, али уз снажно изражену партиципацију грађанина. Такође је особена широка активност режима у фаворизовању концепције доброг грађанина и патриотизма, а поред тога и толеранција према мирној и уређеној опозицији. Руководећа гарнитура образује се на слободним изборима, а своју власт врши у уставним границама и у оквирима владавине права. Периодични слободни избори којима се по потреби мења руководећа гарнитура, такође су карактеристика демократије.” (Линц, Степан 1998:64)

и краха капитализма, па чак и либералне демократије. Критике, дакле, иду дотле да се оспоравају основи не само либерализма у економији већ и политичког либерализма, а у научни вокабулар се полагаано вратио и појам “социјализам”. Њему на руку иду бројна поновна подржављења пропалих (претходно приватизованих) фирми, као и потези који су повучени у САД да би се изашло из кризе, а који немају ни мало додирних тачака са капитализмом, већ пре са социјализмом (ради се о финансијској помоћи државе бројним приватним компанијама са око две хиљаде милијарди долара прикупљених од пореских обвезника). Парадоксално, произилази да је државни интервенционизам карактеристичан за социјализам - најбоље средство за одбрану пољуљаног капитализма на челу са “слободним тржишем”.

Како год било, опет је право време за расправу о слободи, тржишту и политици, и то нарочито у дијалогу са *социјализмом*, односно са оним што се под његовим именом могло видети, чути и прочитати за време његовог трајања. Наравно, овде нам није циљ да критикујемо или бранимо ни социјализам ни (нео)либерализам *per se*; неки критички ставови ће се наметнути сами по себи али ће се односити на теоријске мањкавости обе концепције. Кренућемо најпре од теоријског марксизма, на који су се бивша социјалистичка друштва ослањала, а који је (што је опште познато) сматрао да је читава политика, заправо, “кондензовани израз економије”, а да - “осакаћену, бедну, лажну демократију, демократију само за богате, за мањину” (Лењин/Ленин 1983:74), треба заменити “диктатуром пролетаријата” као уводом у комунизам – друштво без приватне својине, класа и економске експлоатације. Институција *приватног власништва*, је била једна од главнијих мета ка којој је марксизам уперио оружје своје критике. Како је истицао К. Маркс:

“Приватно власништво нас је учинило тако глупим и једностраним да је неки предмет *наш* тек онда кад га имамо, дакле, кад за нас постоји као капитал или кад га непосредно посједујемо, једемо, пијемо, носимо на своме тијелу, настањујемо итд., укратко кад га *употребавамо*.” ... “Стога је на мјесто *свих* физичких и духовних осјетила ступило једноставно отуђење *свих* тих осјетила, осјетило *посједовања*.” (Марх 1973:279-280)

Теоријски излаз из овог, али и свих других “отуђења”, нанесених приватном својином, нађен је у постулираној “асоцијацији слободних произвођача” у којој би, наводно, било могуће “помирење” индивидуе и друштва, индивидуални и родни живот човека. Практична примена у основи тачног али и филозофски исфорсираног, односно претерано

апстрактног схватања човека као “самоствараоца”, подразумевала је ништа мање до радикалну трансформацију саме *људске природе*. Нови човек, ускрснуо из “отуђења” и класне експлоатације, требало је да преузме сопствену судбину у своје руке. Основни услов за то била је, пре свега, потпуна транспарентност економских односа и њихов “умски”, тј. рационалан карактер, с ону страну постварених економских категорија и ђудљивих закона тржишта. Комунистички идеал “стварне заједнице” имплицирао је непосредни *идентитет* владоца и подвлашћених, управљача и радника, власника и корисника, etc, којим се укида сваки облик експлоатације и нехуманости. Удруженој моћи “револуционарних пролетера”, ваљало је да успостави свесну контролу над целином друштвене само-репродукције.

У пракси је, како је познато, ово марксистичко “свесно поступање” са стихијним претпоставкама привреде, довело до деструкције модерног грађанског друштва и стварања једне, мање-више *вештачке заједнице* центриране око ауторитарне државе и њене “командне економије”. Промене у економији, подразумевале су радикално одбацивање робно-новчаних односа и њихово планско подвођење под власт “уједињених индивидуа” као самостварајућег субјекта свих друштвених односа. Алтернатива робној привреди, почивала је на наивном уверењу да је могуће спроводити планску организацију производње на нивоу читавог друштва. Овладавањем “целином друштвене репродукције”, требало је да се избегне нерационалност слободног тржишта и увећа продуктивност, као нужан материјални супстрат новог, комунистичког друштва.

Колективистичка пракса насилног укидања и прекрајања базичних принципа цивилног друштва, временом се, међутим, све више удаљавала од нереалних покушаја изградње некаквог друштвено-економског система који би се радикално разликовао од грађанског друштва и његове тржишне економије. Под притиском самог развоја догађаја, реалсоцијалистички режими су напустили светску историјску позорницу а да је нису ставили под своју “свесну контролу” и плански преобликовали. Као резултат тога, од 1990-тих па све до сора, готово аксиоматски се прихватају претпоставке, како оног класичног тако и новог либерализма, да су приватна својина, слободно тржиште и аутономија привредних субјеката – *conditio sine qua non* човекове слободе, па отуд и демократије. Како истиче неолибералистички “гуру” М. Фридман:

“С једне стране, слобода у економском уређењу сама по себи је компонента слободе у ширем смислу, те је тиме циљ по себи. С друге стране, економска слобода је и незаменљиво средство за постизање политичке слободе.” (Friedman 1997:28)

Без сумње, изузимајући, наравно, марксизам и њему сличне радикал-утопистичке концепције, како каже и Ф. Нојман - “постоји скоро потпуна сугласност политичке теорије о великом значењу приватног власништва.” (Neumann 1974:110) Сличног је мишљења и Р. Дал по коме демократија у пракси јесте, и увек је била, тесно повезана са приватним власништвом над средствима за производњу. Он истиче чињеницу да су данас у свакој земљи где постоји *полиархија*⁷ средства за производњу већим делом приватно власништво, а да, насупрот томе, “ниједном земљом у којој су средства за производњу углавном власништво државе или (...) ‘друштвено власништво’ не управља полиархија.” (Дал 1994:137)

У овој констатацији се, међутим, уназад две деценије и претеривало, јер су приватна својина и слободно тржиште, у највишим интелектуалним диметима либералне мисли, одувек били само *нужни* али не и *довољни* услови слободе. Они то, строго узевши, нису ни за саму “грађанску привреду” (Роуз/Rose) која треба да је материјална база демократије.⁸ Још је мање читав демократски процес “загарантован” постојањем приватне својине, јер је ова постојала (па и данас постоји) и у многим ауторитарним и диктаторским режимима. Фашистичка Италија, Немачка, Шпанија, царска Русија и Јапан пре II светског рата, тешко да би се могли описати као политички слободна друштва - иако је у свима њима приватно предузетништво било основни облик организације привреде.⁹ Тога је, разуме се, свестан и овде већ поменути Фридман, кад са своје стране, истиче - “историја само подсећа да је капитализам неопходни услов за политичку слободу. Јасно је да то није довољан услов.” (Friedman 1997:30)

Однос између политичке и економске слободе и између њих и саме демократије, је, дакле, веома сложен и далеко је од сваке једностраности. Посматрано као средство за освајање и обезбеђивање политичке

⁷ Термин “полиархија” је у политичку литературу први увео управо Р. Дал, означавајући њиме релативно демократизоване режиме, какви данас постоје на Западу. (Опширније у: Дал 1997:18)

⁸ Како истиче Р. Роуз (Rose) - “развој тржишних механизма је нужан, али не и довољан услов за грађанску привреду, која такође захтева од појединаца и фирми да поштују права својине, уговора, опорезивања. Ако се то не догоди, резултат ће бити неграђанска привреда, у којој тржиште функционише без обзира на право, а држава не можа да сакупља порезе на које грађане обавезује закон.” (Роуз 1991:142-143)

⁹ Како примећује Р. Дал - “Екстремни случајеви – као у Италији, Немачкој и Јапану – показују да једна врста приватног власништва може да коегзистира чак и са друштвеним поретком са централном доминацијом.” (Дал 1997:69)

слободе, постојање приватне својине и слободног тржишта је веома важно, због утицаја које има на концентрацију или дистрибуцију моћи, тј. доводи до релативног одвајања политике од економије и омогућује њихову конкуренцију и избалансиран утицај. Редукционистичко свођење демократије на ниво власничких права или пак, њихово узајамно “мешање”, (да се више и не зна шта је шта), је, међутим, такође недопустиво. Ваљало би, стога, да на самом почетку разматрања односа између политичке и економске слободе, довољно јасно разграничити ове две категорије.

Како истиче Нојман, већина спискова основних људских права, прави јасну дистинкцију између права власништва и других права, у смислу да је заштита ових других много строжа. Улога власништва је инструменталистичка: сви устави допуштају развлашћење уз примерену накнаду, док ниједан цивилизован устав никада не би могао допустити одузимање живота или слободе у “јавне сврхе” – независно од некакве обилне накнаде: “Вриједност политичке слободе је апсолутна; вриједност је власништва обзиром на њу пуко релативна.” (Neumann 1974:111)

Овде, међутим, ваља приметити да то што тврди Нојман, пре свега важи на нивоу принципа, док су у пракси - како историјских тако и актуелних демократских режима - сфере економске и политичке слободе заправо вишеструко условљене, испреплетене и *узајамно конститутивне*. Зато их увек треба и посматрати у извесној функционалној, тј. дијалектичкој вези: институција приватне својине и њен нераздвојни пратилац - слободно тржиште, имају виталну улогу у успостављању и заштити основних грађанских права и слобода.¹⁰ Човек не може бити потпуно слободан, ако у комплекс његових слобода не спада и располагање неком својином као “сопственом”. Јер, посматрану “по себи” неспорну везу која постоји између чињенице располагања сопственом имовином и оног – “бити слободан човек”, тешко да је могуће пренагласити. Поседовати своју имовину значи пре свега - “поседовати самог себе” (Лок/Locke 1978:24), располагати својим могућностима, спо-

¹⁰ Дакако, овде се не тврди да једино приватна својине и слободно тржиште имају животну улогу у заштити основних грађанских права. Постоје важни чувари људских права и у неекономским сферама друштва. Како смо писали на другом месту: “Пуна заштита људских права и слобода захтева синхронизовано деловање не само повеља о правима, законодавства, већ и *јавног мњења*, односно, читаве *политичке културе*, која мора бити трајан резервоар свих демократских вредности, па и оних који се тичу индивидуалних права.” (Стевановић 2005б:8-9)

собностима и сопственим радом. Ако то није случај, људи се уместо власника, тј. субјекта или “титулара власништва”, лако могу трансформисати у посед нечег другог, најчешће неког апстрактног колективитета или нечије личне диктатуре.

Уколико људи немају слободу над сопственим телом и радом, они не могу бити аутономни у постизању сопствених циљева и вредности – тада лако постају пленом захтева других људи или неке колективне инстанце, чији интереси могу бити супротни њиховим интересима. Располагање овим најосновнијим имовинским правом, наравно, подразумева и многа друга права која данас представљају “стандардне либералне слободе” – слободу уговарања, бављења одређеном професијом, удруживања, кретања *etc.*, које, уколико су умањене, угрожавају само то право. Зато је веза која постоји између својинског права и осталих права и слобода – “конститутивне а не само инструменталне природе.” (Греј/Gray 1999:86) По себи се разуме да поседовање својинског права ни у ком случају не исцрпљује све оно што подразумевамо под индивидуалном слободом, али је улога приватне својине у њој *конститутивна* а не само *инструментална*, како је сматрао малопре поменути Нојман.¹¹ Може се слободно рећи да је приватна својина та која основне људске слободе и права, формулисана у уставима на “негативан начин” (слобода се јуристички, пре свега, схвата као “одсуство принуде”), на неки начин материјализује у позитивном облику – кроз могућност појединаца да, не само као политички субјекти већ и као материјална бића, остваре сопствене животне интересе.

¹¹ Још већу грешку је начинио Р. Дал, када је у једном свом ранијем спису, написао да приватно власништво “није ни неопходан ни довољан услов за плуралистички друштвени поредак, па стога ни за политичко такмичење и полиархију.” (Дал 1997:71) Он, на име, полази од исправне тезе да конкуренција између приватно власничких фирми није једини метод децентрализације економије. Одмах затим он, вероватно због недовољног познавања ствари, закључује да и социјализам може да произведе “такмичарску политику”, узимајући између осталих, за пример и југословенско искуство у децентрализацији контроле над предузећима! Остало је, међутим, крајње нејасно како то земља са “друштвеним власништвом” средстава за производњу, може произвести “плуралистички друштвени поредак”, тј. политичко такмичење и полиархију, макар и у условима “децентрализоване економије”. Ко би се коме и на којој основи, *политички* супротстављао у једном таквом систему, кад у њему није било дозвољено формирање политичких странака и заговарање различитих идеологија (као “рационализација интереса”)? У својим каснијим радовима, Дал је овај свој став, разуме се, знатно кориговао, што се и види на основу његовог исказа који смо поменули управо на почетку овог поднасловa.

Но, ако је приватна својина услов слободе *per se*, како онда стоји ствар с онима који је врло мало или уопште не поседују? Чини се да је и марксистички приговор о недовољности “политичке еманципације” у условима *изразите* економске неједнакости људи - од трајног значаја. Наиме, какву то “слободу” могу задобити или поседовати људи са мало или без икакве имовине, и то у робно-новчаној привреди усмереној ка профиту и “максимализацији индивидуалне користи”? “Универзално признање” у либералној демократији мало вреди ако капитализам перманентно ствара такву економску неједнакост која *ipso facto* имплицира неједнако признање. На ово не утиче ни повећање општег благостања, зато што ће увек бити оних који су релативно сиромашни. Другим речима, изгледа да либерална демократија формално (политички) једнаке људе признаје ипак – (стварно или материјално) неједнако.

Одговори класичних и нових либерала на овај приговор, исувише су бројни да би их овде разматрали у пуном обиму. Оно што је важно је да се они, ипак, ни на који битан начин не удаљавају од саме “сржи” либералне филозофије, тј. од веровања у достојанство појединаца, у његову слободу да максимизира своје потенцијале - под условом да ту слободу не ускраћује другим појединцима. Либерал ће, како истиче Фридман, увек правити оштру разлику између једнакости *права* и једнакости *прилика*, с једне, и *материјалне једнакости* или једнакости *исхода*, с друге стране. Он, дакако, може да поздравља чињеницу да слободно друштво тендира ка већој материјалној једнакости, више од било ког друштва које је то до сада покушало. “Али либерал ће сматрати да је ово пожељан нуспроизвод слободног друштва, а не његово главно оправдање.” (Friedman 1997:305)

Једном речју, либерали сматрају да је у тржишним условима човек без икакве сопствене имовине, мање самосталан од човека са имовином, али је он ипак слободнији и самосталнији него што би икада био у једном “затвореном друштву” у коме су средства за производњу у колективној својини. Ми, тврди и Ф. Хајек - “морамо схватити да можемо бити слободни, па ипак бедни” - и наставља - “луталица без и једне паре у џепу, који живи несигурно и уз сталну импровизацију, доиста је слободнији од регрутованог војника са свом његовом сигурношћу и релативном удобношћу.” (Науек 1998:25)

Заиста, тешко би се могло приговорити томе да чак и сиротиња у тржишним условима има већи степен “самосталности” од добро ухрањених војника/поданика неког тоталитарног режима. Али тиме разговор о слободи у демократији тешко да је завршен, јер демократија подразу-

мева и идеју *једнакости*, а она се не може помирити са оштрим социјалним разликама које нужно производи логика тржишта и њему инхерентна тежња за индивидуалним богаћењем. Како истичу Х. Линц и А. Степан:

“Прво, никада није било, нити може бити, учвршћене демократије у време мира, ако је реч о диригованој привреди. Друго, никада није било, а готово је сигурно да никад неће ни бити, модерне консолидоване демократије у једној чисто тржишној привреди.”
(Линц, Степан 1998:26)

Тзв. “социјална држава” или “држава благостања”, која се протеклих деценија формирала на Западу, првенствено реагује на ову чињеницу, па извесном редистрибуцијом богатства интервенише у привредним процесима, чинећи сталне уступке радницима и нижим средњим слојевима. Смањујући економске неједнакости, социјална држава утиче на равномернију расподелу “животних шанси”, што ће рећи, прерасподелу не само економских већ и свих осталих друштвених добара (политичких, културних etc).

Нешто шири коментар на претходне тврдње економских либерала и неопходност “социјалне државе”, покушаћемо да дамо у наредној глави. У наставку овог поглавља бавићемо се само његовом основном премисом - својинским правима као неопходним предусловима савремене политичке демократије. Ову тезу, дакако, могуће је *ad hoc* “доказати” и простим указивањем на историјску судбину земаља тзв. “реал-социјализма”: друштва у којима је на делу требало да буде “перманентна револуција”, рађала су као сталну једино оскудицу средстава и мноштво незадовољених потреба. То, наравно, ни изблиза не значи да је у њима баш “све било лоше”, како би то желели да прикажу острашћени критичари сваког облика “колективизма”, па и оног у економији. Таквом исказу у битном смислу противрече дужи или краћи “повраћаји” (реформисане) левице на власт, након краткотрајне либералне еуфорије у неким пост-реал-социјалистичким друштвима (у Мађарској, Пољској, Румунији, па и у Србији). Ипак, оно што је несумњиво, је да се државна или друштвена својина над средствима за производњу, показала неупоредиво економски инфериорнијом у односу на приватну и мешовиту својину својствене капиталистичкој привреди, у којој се јасно зна ко је власник нечега, тј. ко је тзв. “титулар својине”.

У социјалистичкој традицији, што је опште познато, друштвена/државна својина била је промовисана као антипод приватне својине, под високопарним идеолошким изговором да ниједан облик присваја-

ња материјалних добара не сме да послужи као основа за “експлоатацију човека” од стране другог човека. Резултат тога је био један систем петрификоване државне или друштвене имовине, која је постала економска и правна основа за свеколику узурпацију друштвене и политичке моћи. Јуристичка одређења друштвене својине била су веома неодређена (уосталом, као и сам појам “друштвене” својине), што је створило широке могућности за неодговорно и самовољно располагање друштвеним богатством. Једном речју, уместо да буде средство економског и сваког другог “ослобођења” радника и осталих слојева, тзв. “друштвена својина” се претворила у своју супротност, постајући чест плен индивидуалних пљачки и, у исто време, моћно средство монопартијске диктатуре.

Неефикасност економије базиране на колективној својини је при том само један али не и једини разлог “имплозије” социјалистичких режима. Много важнији разлог њиховог распада крије се у области саме материјалне производње “као такве”, која је, не заборавимо, управо код Маркса била схваћена као сфера потврђивања човека као “родног бића”, бића *sui generis*. Читава теорија “отуђења” елаборирана код Маркса, полази од тврдње да човек услове сопственог “разотуђења” мора, пре свега, пронаћи у производном раду, како би он постао циљ по себи, а не одређен “спољашњом сврсисходношћу”. По страни, или можда баш управо полазећи од питања да ли се до “разотуђења” у овој области, уопште може доћи на начин на који је предложио Маркс, радници у реал-социјалистичким друштвима *de facto* нису могли бити “ослобођени” под супремацијом државне својине и комунистичке партије као свемоћног арбитра. Они то нису могли бити ни у условима неодређене “друштвене својине” над средствима за производњу (што се покушало у бившој СФР Југославији), а о капиталистичком економском систему који је Маркс извргао критици, да и не говоримо. Зашто? Пре и изнад свега, зато што је развој тзв. “производних снага” од којих је Маркс толико очекивао, и надаље био искључиво у функцији логике и потребе капитализма; у исто време, те производне снаге капитализма су се до те мере развиле, да се, како је својевремено писао А. Горц (Gorz) - “не могу подвргнути непосредном присвајању од стране колективног радника, онога који њима ради, нити колективном присвајању од стране пролетаријата.” (Горц 1982:20)

Маркс је веровао да ће развој производних снага заменити масу физичких, простих радника класом “политехничара” који ће се бавити и мануелним и интелектуалним послом и истовремено вршити контро-

лу над целином сложених техника производње. “Удружени произвођачи”, тј. сам пролетаријат као “последња” и “универзална” друштвена класа, се тако, (теоријски) оваплотио у фигури политехничког радника који себи подвргава “целину средстава за производњу”. У пракси се, међутим, по логици ствари, десило нешто сасвим различито; “колективни радник” остао је неостварени сан пролетера: изворно, језик *индустрије* је језик *војске*, па сви радници, структурирани и надаље техничком поделом рада и императивима машина које опслужују, и сами функционишу по моделу - армије. И као што је за војску карактеристично то да њена целина остаје страна сваком појединачном војнику, тако и радници не могу присвојити “целину друштвене производње” и подвргнути је својој свесној контроли. Укратко, сам *процес рада* индустријских предузећа је оно што захтева квази-војничку хијерархизовану организацију, док њихове гигантске димензије, међузависност привредних фактора као и друштвена и територијална подела рада, узрокују немогућност целовитог надгледања и планирања.

У суштини, марксистичка теорија никада није прецизирала ко *стварно* остварује “колективно присвајање”, у чему је његов *садржај*, као и *где* остварује власт у име радничке класе. Остала су необразложена и политичка посредовања која друштвеној кооперацији обезбеђују добровољни карактер, као и ближи однос између индивидуалних и колективног радника, тј. пролетера и пролетаријата. (Горц 1982:36) Маркс је све ове проблеме разматрао само на филозофском плану, што значи да је остао на начелним прокламацијама о пролетаријату као оном историјском субјекту који ће моћи да поново освоји “биће човека у његовом тоталитету” - а које се никако нису могле операционализовати.¹²

Заправо, насупрот ономе што је сматрао Маркс, апсолутно је немогуће да било која индивидуа у потпуности коинцидира са сопственим “друштвеним бићем”. Индивидуална егзистенција никад се не може до краја и без остатка “подруштвити”, једнако као што ни “друштве-

¹² Како је истакао Р. Арон за прву земљу која се одважила да ове прокламације реализује у пракси (СССР) - “Тврдња да је пролетаријат тај који врши власт очито је бесмислена. Власт никада не врше милиони радника у фабрикама, већ њу очигледно врши управо једна мањина, људи који су чланови комунистичке партије, а међу којима влада елита активиста. Могуће је да партијски управљачи владају у интересу пролетерске и сељачке масе, али у овом режиму пролетаријат ипак није на власти, осим, ... , у неком митолошком смислу, слично као што је 1700. сам Бог владао Француском у личности Луја XIV. Стављање на место властодржаца врховне, трансцендентне или иманентне моћи, у име које се власт врши, припада митологији.” (Арон 1997:301)

но биће” не може у себи интегрисати све димензије индивидуалног постојања. Неке димензије индивидуалног трајно остају изван форми подруштвљавања, или барем на њих друштво пресудно не утиче. То су пре свега, димензије најдубљих личних осећања љубави, задовољства, али и патње, зебње, све до естетских захтева појединаца, ма колико људска чула била “друштвена” - о чему је Маркс успешно писао у својим “раним списима”. Уколико је марксизам као главни циљ своје теоријске промисли имао појединца који се готово у потпуности сједињује са својим друштвеним бићем, утолико је он, *in praxi*, нужно водио ка негацији индивидуалних субјеката, тј. оног “ја-хоћу” индивидуа, што по Хегелу и не само по њему, чини *differentia specifica* читавог модерног доба.

Оно што целокупном Марксовом опусу битно смањује вредност, јесте једноставна чињеница да никада неће бити пронађен, у исто време, и *политички прихватљив* и *економски ефикасан*, начин “разрешења” противуречности између (модерне) индивидуе и друштва, између “субјективног духа” и “колективне воље” оличене у ауторитету грађанског друштва или пак, његовог политичког система. Постулирајући готово савршени идентитет између грађанина и друштва којем овај припада, он је у потпуности сметнуо с ума да у историји нити су били, нити ће икада бити, остварени услови под којима је таква идентификација могућа. Таква идентификација, разуме се, није нађена ни у либералној доктрини, но, она је није ни тражила. Оно што либералној политичкој мисли даје заиста непролазну вредност, јесте строги увид да без обзира на форму владавине, *сфера политике* и владања остаје у битном смислу трајно - отуђена, одвојена од *појединаца*, који постоје “пре друштва” и који се, стога, о тој сфери морају договорити, склопити неку врсту “уговора”. Либерализам никада није говорио о било каквој “решеној загонетки историје”, иако је кроз перо једног од својих познатих актуелних заговорника, Ф. Фукујаме (Fukuyama), објавио ни мање ни више до њен – крај.¹³

¹³ Фукујаме, дакако, не тврди да је историја дословно завршена, тј. да више неће бити великих и бурних светских догађања, нити сматра да ће његов постулирани “постисторијски свет” (у који спадају земље либералне демократије), бити рационалан у смислу да ће бити бесконфликтан, односно савршен. Он само истиче да је оно што је дошло до краја историја у специфичном хегеловском смислу, у смислу *напредовања идеје слободе*, што потврђује и имплозија реалног социјализма, која, по њему, представља реални доказ да, начелно посматрано, није могуће неко значајније проширење димензија слободе од слободе која већ постоји у друштвима која се заснивају на

Интересантно је, да помеути Фукујама, очито под утицајем Хегела на чију се *филозофију историје* наслања, полази од становишта веома блиског изворном марксизму – да се економски живот не може у целини свести на тежњу за што већом акумулацијом богатства, већ да представља и израз “жеље за признањем”. Неке важне странице његове студије *Крај историје и последњи човек* (Фукујама 1997) би, вероватно, могли да потпишу и припадници њему супротног идеолошког тabora, али то овде није предмет нашег интересовања. Како било, на трагу Хегела, Фукујама читав процес досадашње историје види кроз сучељавање две велике снаге у човеку. Прва је моћ *рационалне жеље* којом људи задовољавају своје материјалне потребе у процесу акумулације бо-

либералним принципима. “Ипак, оно што сам сугерисао као нешто што је дошло до свог краја није било одвијање догађаја, чак ни великих и озбиљних догађаја, него Историја: то јест историја схваћена као јединствен, кохерентан, еволутиван процес, пошто се узме у обзир искуство свих људи у свим временима.” (Фукујама 1997:20) Фукујама, дакле, не спори да ће се либерална друштва и надаље суочавати са сопственим и врло озбиљним проблемима, али сматра да ће се ти проблеми решавати увек под истим базичним претпоставкама које гарантује либерална демократија, која се, управо зато, показује и као коначан облик политичке заједнице. “У време наших дедова, многи разумни људи могли су да предвиде блискоту социјалистичку будућност у којој ће приватно власништво и капитализам бити укинута а политика на неки начин превазиђена. Данас, напротив, имамо тешкоће да замислимо свет који је радикално бољи од нашег сопственог или будућност која, суштински, није демократска и капиталистичка. Наравно, унутар тог оквира многе ствари могу да се побољшају: можемо да скућимо бескућнике, пружимо прилику мањинама и женама, побољшамо конкуренцију и запосленост. Можемо, такође, да замислимо и будуће светове који су знатно гори од овог који нам је сада познат и у којима се враћају национална, расна или верска нетолеранција или у којима смо смрвљени ратом или пропашћу околине. Али ми не можемо да замислимо свет који је суштински различит од садашњег и, истовремено бољи.” (Фукујама 1997:71) Гледано из Фукујаминог угла, ми, дакле, нисмо само савременици завршетка тзв. “хладног рата” тј. једног посебног периода историје, већ *историје per se*, зато што ће се, услед универзализације начела либералне демократије, убудуће “политичка стварност” читавог света базирати на једном те истом структурално-системском темељу - темељу либералне конституције друштва. У сфери принципа либералне конституције друштва, *de facto* не може бити ничег новог, с обзиром на то да су сви досадашњи покушаји њене радикалне измене (фашизам и стаљинизам, пре свега) доживели фијаско. Према томе, сасвим различито од есхатолошког поимања краја историје као остварења некаквог “царства божјег на земљи”, Фукујама *постулира* економски и политички тријумф основних принципа либерализма, чиме, поновимо то још једном, не тврди да ће све државе света постати успешна либерална друштва, нити да више неће бити не-либералних друштава, већ само да ова последња неће бити доминантна, јер су се њихови либерални такмаци показали бољим и ефикаснијим.

гатства: она се поклапа са максимализацијом рационалне користи да би се задовољио све већи број жеља и потреба. Другу снагу Фукујама види у оном што је Хегел у својој филозофији историје називао *борбом за признањем*, а означава жељу свих људи да се остваре као слободна морална бића и буду призната од других. Овај тимотички (грч. *thymos* = *воља*) део душе, изузетно је важан део људске природе; он би се данас могао превести као “самопоштовање”, док његови садржају – осећање гнева, поноса и стида, представљају главну мотивациону снагу оних који се упуштају у политички живот.¹⁴ Фукујама је мишљења, које се, у основи, мора прихватити, да је соц-реалистички пројекат, односно “комунизам” - како га он назива, пружао “озбиљно мањкав облик признања”, па га је либерална демократија, истиснула са историјске позорнице. (Фукујама 1997:25)

Ставови овог политичког писца, доказ су старе социолошке истине да један те исти вредносно-мотивациони импулс може да доведе до веома различитих друштвених последица. Ништа мање од људског “самопоштовања”, водило је и Маркса и његове следбенике ка комунизму тј. његовом “категоричком императиву” - “*да се сруше сви односи у којима је човек понижено, угњетено, напуштено, презрено биће.*” (Marx 1973a:99) Жеља да се помогне угњетенима и бесрамно експлоатисаним радницима била је права основа Марксовог “моралног футуризма” (Поппер). За разлику од Хегела и Фукујама, Маркс, међутим, није био задовољан “универзалним и реципрочним признањем” које је називао “по-

¹⁴ По Фукујама, досадашња светска историја, у основи, садржи у себи две епохе: *премодерну* и *модерну*. Премодерну еру карактерише постојање различитих типова односа *господар-слуга*, у којима су супериорни господари, с обзиром да су били спремни да заложу и свој живот ради сопственог признања, “признати” од стране оних који за то нису били спремни, тј. од робова. Унутрашње противречности тог односа, међутим, доводе до повремених побуна робова, и, на крају, до успостављања модерне државе која поништава подвајање на господаре и робове и устоличује признање на универзалној и једнакој основи. Израз тога је и такозвани “друштвени уговор” као уговор којим сваки човек признаје све друге као себи једнаке. У универзалној и хомогеној држави *човек*, по први пут у историји, бива третиран “као такав”, независно од својих конкретних националних, конфесионалних, класних и других социјалних карактеристика. Човеку или грађанину се, дакле, признаје дигнитет аутономне личности, независно од тога да ли је он ове или оне националности, вероисповести, социјалног порекла etc, већ напросто само зато што је човек. Разуме се, овде би се могло поставити принципијелно питање да ли је ово *de jure* “универзално и реципрочно признање”, и *de facto* присутно у модерној држави, што је проблем на који је одвајкада указивала њена критика “с лева”, али ми овај проблем, како смо већ напоменули, нећемо расправљати у овом одељку.

литичком еманципацијом”, већ је тежио “општечовечанској еманципацији” која, опет, посматрано из историјске перспективе не може а да се не окарактерише као – утопистичка. Услови за ову “еманципацију”, по Марксу, налазе се у томе да “стварни људи” врате у себе “апстрактног грађанина” и као индивидуе постану “родна бића” у свом емпиријском животу; да своје сопствене снаге организују као “друштвене”, а да њих не деле у облику “политичке снаге”.

Јасно је да је за један овакав “коренит” захват у друштвени живот, било потребно нешто много више од “реципрочног признања” на коме инсистира Фукујама, а пре њега Хегел. Немогуће је отети се утиску да је Марксова намера заиста била да створи некаквог “тотално подруштвљеног појединца” с једне, и “индивидуализирану заједницу” с друге стране, а што се, у крајњем, своди на исто. То је уједно и разлог што га је Попер, уз све критике упућене на рачун његовог колективизма, холизма, футуризма, etc, на једном месту прогласио чак и – “индивидуалистом”. (Попер 1993b:154)

Марксов ниподаштавајући став према политичкој моћи, одвео га је до веровања да ће држава у бескласном друштву “одумрети”, што у ствари значи да он није разумео улогу коју држава може (и мора, уколико је демократска) одиграти у служби слободе и хуманости. К. Попер у овом Марксовом веровању види аналогију са рано либералним веровањем по коме све што нам је потребно јесте – “једнакост могућности”, а што за поменутог критичара, опет, није довољно за заштиту слабијих у друштву. Колико су “потпуно подруштвљени појединац” *vis-à-vis* “индивидуализиране заједнице” - реално могући, питање је још само за оне који у њих још нису престали да верују. У вредносном смислу они могу бити само недостижни идеали, с обзиром на све последице до којих је доводила њихова практична “операционализација”. И недостижни идеали су, међутим – идеали, па се према њима тако треба и односити. Попер је рани марксизам прогласио можда и “најважнијом корективном идејом нашег времена” (Попер 1993b:242), сматрајући да је Марксов “морални радикализам” још жив. (Попер 1993b:254.) На сличан (амбивалентан) начин о Марксовој мисли, изјаснио се, на једном месту и наш истакнути аутор, С. Стојановић, тврдећи да велике Марксове идеје као што су *praxis*, разотуђење, укидање постварења, остваривање друштва у коме ће слобода сваког појединца бити услов слободе за све - представљају “низ крајњих хуманистичких регулативно-критичких принципа, идеала, мерила и параметара, који не могу да буду *оперативно-конститутивни* принципи ‘доброг друштва’.” (Стојановић 1991:86)

Речју, уколико прихватамо неке Марксове ставове као “регулативне принципе”, они морају бити знатно одређеније, контекстуалније, прагматичније и реалистичније дефинисани. У противном, прети опасност да, заједно с њима, и наши ставови склизну у најобичнији - утопизам.

Код Фукујаме, уосталом, као и код свих других либералних мислилаца, однос између економије и (либералне) демократије, посматра се на другачији начин. У основи свих процеса који се дотичу човека, по овом аутору, налази се “жеља за признањем” као “мотор историје”. Фукујама чак иде толико далеко да тврди да оно што се обично назива “економском мотивацијом” заправо и није ствар рационалне жеље, већ управо манифестација жеље за признањем. (Фукујама 1997:354) На пример, радник који штрајкује, по Фукујама, не ради то због похлепе или комфора, већ зато што жели да се призна “истинска вредност његовог рада”. Оно што либералну демократију разликује од ранијих периода, резимира овај аутор, је управо у томе што се *борба за признањем*, која је раније била вођена на војној, религиозној или националистичкој основи, у њој упражњава као борба на *економском* плану.

У либералној теорији, ова трансмутација борбе за признањем на економску област, по први пут је експлицитно на делу код Џ. Лока. Лок “посесивни индивидуализам” је Т. Хобсовом (Hobbes) праву на “самоочување сопственог живота” смело додао и друго фундаментално људско право – право на *својину*. (Locke 1978:23) Право на својину произилази из права на самоодржање, тј. право на живот укључује права на средства за живот: храну, одећу, кућу, земљу и остало. За овог филозофа, власништво је чак основно природно право које држава треба да гарантује, а под - “власнишвом поима живот и слободу, али и својину, коју сматра власнишвом у ужем смислу.” (Милосављевић 2008:94) “Друштвени уговор” постоји не само због успоставе трајног мира, већ и због заштите права марљивих људи да производе обиље за све уз помоћ приватне својине. Лок је, на пример, био свестан тога да рад на приватном земљишту даје веће приносе од оног на заједничком земљишту, па је тврдио да - “*својина од рада* треба да има првенство у односу на заједничко коришћење земље.” (Locke 1978:30) Сама власт, пак, нема другог циља до да очува своје грађане и њихову својину, која је уједно и гарант њихове слободе.

И у визијама других раних либералних мислилаца, грађанско друштво као “друштво једнакости” замишљено је као заједница бројних приватних власника, у којој је институт приватне својине дигнут на ниво националне установе. Ништа друго до приватно власништво

представља гаранта слободе појединаца, њихове аутономије, сигурности, личне иницијативе и друштвене промоције. Правни аспект својине, иначе, уобличен је још у *римском праву*, у коме се на право својине гледало као на апсолутну власт људи над одговарајућим стварима. Ово схватање потрајало је током читавог робовласничког и феудалног периода, све до Наполеоновог *Code civil*, где је донекле ревидирано. “Грађански законик”, приватну својину своди у оквире “субјективног права” употребе, присвајања и располагања добрима, уз искључивање других из контроле економских добара. (Максимовић 1993:1146) У каснијем периоду, дошло је до деперсонализације субјекта власништва и расцепа власничког права, као и до стварања нових облика својине (државна, друштвена, мешовита etc.), у који развој се овом приликом не можемо даље упустати.

Очито је, међутим, да институт приватне својине од самог почетка, поред своје економске има и своју изразито политичку, па и културну димензију. За либералне писце, приватно власништво је у исто време и најрационалнији и најхуманији тип својине, јер води богаћењу свих грађана једне заједнице. Заправо су индивидуална својина и обичаји везани за њено наслеђивање, у основи свих оних цивилизацијских процеса који су довели до стварања грађанског друштва. Током историјског развоја, свест о својини је постала највећа страст цивилизованог човека, док су држава и закони уведени првенствено у циљу заштите и уживања својине. Зато питање *приватне својине* није тек једно од питања које се тичу човека, већ, уколико се ради о човеку модерног доба - једно од *најважнијих*. У неуважавању ове историјске чињенице лежи један од најбитнијих разлога пропасти реал-социјалистичких друштава, односно читавог комунистичког пројекта. Неки од марксистички оријентисаних мислилаца, су, додуше, макар донекле били свесни тога колики утицај има својина на обликовање идентитета савременог човека. Тако је, на пример, Е. Фром (Fromm), на једном месту записао:

“За модерног човека идеја приватне својине постала је нешто свето, што се више или мање изједначава са слободом или личним идентитетом. Ко одузме човеку својину, уништава га тиме као индивидуума.” (Фром 1980:162)

Ипак, и Фром је на свој начин остао заробљеник марксистичке догме о примордијалној штетности приватне својине. Довољно је само поменути једно од његових дела под карактеристичним називом *Имати или бити* (Fromm 1984) – у коме исувише оштро супротставља некакво “изворно”, аутентично “бивствовање” човека - ономе што тај исти

човек може поседовати, односно (материјално) имати. Испада да се ове категорије узајамно искључују и да се никако не могу помирити, чак ни у једној *материјалистичкој* филозофији - каквом се марксизам представљао. Тако, међутим, није мислио и Аристотел, кога многи називају првим економистом, а који је увиђао значај приватног власништва не само за економију, већ и за личности припадника држава, чија је политичка уређења разматрао. У својој *Политици*, он истиче: “Две су ствари које људе подстичу на бригу и љубав: својина и вољено биће.” (Аристотел 1984:27) Нешто пре тога, он примећује да се људи највише старају о ономе што је њихово, а о ономе што је заједничко - мање, односно само онолико колико се тиче сваког појединачно: “Људи занемарују бригу око заједничке имовине поред осталог и зато што претпостављају да ће се други бринути.” (Аристотел 1984:25)

Упркос томе, за тржиште на коме се тежило заради, што је он звао *chremastika*, имао је само презир. Изван његових разматрања остала је широка област трговине, која је још у његово време далеко превазилазила потребе мале аутархичне заједнице, која је Аристотелу стално лебдела пред очима као идеални “самодовољни” поредак. Како истиче Хајек, да су Атињани следили Аристотелов савет, њихов град би се убрзо претворио у - село, јер га је његово гледиште о људском поретку довело до етике намењене једино непокретној држави. (Хајек 1998:57) Ипак, његово учење је доминирало друштвеном мишљу следеће две хиљаде година, након чега поступно почиње да слаби. Паралелно с тим, полагано али сигурно сазрева свест о улози приватне својине и слободног тржишта у заштити индивидуалне самосталности грађана.

“Посесивни индивидуализам” Лока, није био тек једна од политичких теорија, већ пре свега резултат помног увида у друштвено-економске услове којима су најразвијеније земље у његово време договале свој напредак. И за И. Канта, приватна својина обезбеђује личну независност и слободу људи: у грађане државе он убраја само оне који поседују неку имовину (у коју спадају и свака вештина, занат, лепа уметност или наука) – од које се издржавају. (Кант 1974:106)

Код Хегела, власништво је чак “прво утемељење слободе” и “супстанцијални циљ по себи”. Како истиче овај филозоф - “оно умно власништва не лежи у задовољењу потреба него у томе да се укине пука субјективност персонaлности. Тек у власништву особа постоји као ум.” (Хегел 1989:91) Својини је место у самом устројству појединаца, у његовој слободној вољи. Појединац је слободан кад је признат као такв, а то је могуће једино присвајањем ствари, испољавањем своје мо-

ћи над предметима своје воље.¹⁵ Личност се мора препознати у ствари-ма које поседује, будући да као “апсолутна негативност” негира независно постојање предмета, претварајући их у средство сопственог остварења. Заправо, личност постаје личност само по својој својини – закон личности уједно је закон својине:

“Будући да ја својој вољи дајем постојање кроз власништво, онда власништво мора имати и одређење да буде Ово, оно, Моје. Ово је најважније учење о нужности *приватног власништва*.” (Хегел 1989:98)

Установа приватне својине, дакле, проистиче из слободне воље личности, па јој једина граница може бити приватна својина других личности. Успостављање односа међусобно изолованих индивидуа као поседника, осигурава се, пак, *уговором* којим се пуко имање неког предмета, претвара у приватну својину признату и од других људи. Пошто је предмет уговора појединачна “спољашња ствар”, држава није предмет уговора: ипак, у уговору, они који се споразумевају, у исто време задржавају своје посебне воље и сједињују их у једној “заједничкој вољи”, чиме се власништво признаје и од других. Речју, Хегелова *Филозофија права* истрајно инсистира на томе да је приватна својина - материјална стварност слободног субјекта и место остварења његове слободе. Уколико неки друштвени поредак одриче индивидуама право на приватну својину, он не може бити добар, јер он тиме заправо поништава и њихову слободу.

Сваки човек би морао имати неко власништво – темељни је закључак Хегелове политичке филозофије, који су многи његови следбеници и квазиследбеници, желели да подрију или релативизирају. Њихове политичке и економске концепције, међутим, нису положили “испит реалности”, тј. доживеле су практични неуспех: својина као таква, је битан чинилац човекове слободе и, уједно, момент њеног испољавања. Човеково “објективирање” у реалности је, у исто време, и “посвојење” те реалности, и то не у мислима него у његовој практичној делатности. Овде се не тврди да је човек “свој”, тј. личност само уколико је поседник, већ да је поседовање као такво – битан елемент (само)потврде човека.

Са овим закључком би се вероватно сложила и већина *материјалиста-егалитариста*, али би они ишли и даље - до тога да треба узимати од једних да би се давало другима, како би се они у потпуности материјално изједначили - на којој тачки престаје свака повезаност са

¹⁵ “Све ствари могу постати власништво човјека јер је он слободне воље и као такав је по себи и за себе али оно што стоји насупрот нема ово својство.” (Хегел 1989: 95)

Кантовом и Хегеловом мишљу, а још мање са либералним концепцијама које су овде узете као лајт-мотив. Ни Кант ни Хегел свом “савршеном грађанском поретку”, односно, држави као “оспољењу супстанцијалног ума”, нису поставили за циљ некакво “укидање” материјалне неједнакости људи. Кант је из идеје једнакости која одликује грађанско друштво искључио било какво поравнавање власништва. Он тврди: “Ова општа једнакост људи као поданика у једној држави сасвим добро пристаје уз *највећу неједнакост* мноштва у степену његовог *власништва*.” (Кант 1974:104) Хегел је, пак, захтев за земљишном или имовинском једнакошћу, сматрао празним и површним разумевањем; праведност у његовом тумачењу не захтева да сваки појединац има једнако власништво, већ да има - *неко* власништво. То колико има неки појединачни човек по Хегелу спада у домен случајности, тј. “посебности” у којој царују – неједнакости: “Посве је тачно да људи често добивају жељу за добрима других; али управо је то неправо, јер право је оно што остаје равнодушно према посебности.” (Хегел 1989:102)

Потпуна имовинска једнакост као жељени циљ, у оштрој је супротности са идејом индивидуалне слободе, јер ова подразумева и слободу стицања и уживања предмета, неометану од стране друштва. При том је, поновимо то још једном, ова тзв. “негативна” (“протективна”) слобода коју је изнедрила филозофија либерализма са циљем да заштити аутономију и приватност индивидуа - од самог почетка имала и економски и *политички* карактер. Како истиче Ф. Фире (Furet) - “слобода производње, куповине и продаје је део слободе као такве; она се потврдила као таква насупрот ограничењима и повластицама из феудалне епохе.” (Фире 1996:25) Или, жеља за признањем као “мотор историје” (Фукујама), ишла је руку под руку са приватизацијом добара, акумулацијом капитала и развојем слободног тржишта, у чему се и дан-данас огледа њихова битна међузависност.

Основна интенција овог поднаслова била је да укаже да се савремена демократија не може ни замислити без јасно регулисаних права својине, која су још у раној либералној мисли протумачена као основ човекове слободе као такве. Економска делатност присвајања (ствари) уједно је и начин човекове самореализације, “борба за признањем” појединца као личности, као аутономног бића. Марксистички *experimentum mundi*, тј. покушај изградње бескласне заједнице без приватне својине, није успео због неуважавања темељног историјског увида модерног доба, да се човекова делатност, као увек конкретна и емпиријска, не може подвести ни под какву свесну контролу “уједињених индиви-

дуа” (Маркс), класе, државе или партије - а да не резултира неким новим отуђеним колективитетима/тоталитетима, у којима се негира човекова слобода и индивидуалност.

Такође, ако је судити по ономе што нам је историја оставила као чињенице, “решење” противуречности између “друштвеног карактера производње” и “приватног начина присвајања”, у којој су марксисти видели темељну противуречност модерне епохе - није нађено, барем не оно које би, у исто време, било и економски ефикасно и политички прихватљиво. Тиме је још једном потврђено да је традиционални конфликт између либерализма и колективизма, заправо само једна форма дубље противуречности самог грађанског друштва, подељеног између начела *једнакости* и начела (индивидуалне) *слободе*, унутар кога, *de facto*, ниједна идеологија не може однети дефинитивну победу.

І 4. Између економије и самореализације

Актуелна светска економска криза нам је у претходном одељку послужила као увод у расправу о односу између својине и демократије, али исто тако може бити повод и за следећу. Ради се о кризи која по обиму превазилази рецесије светске привреде уназад неколико деценија, и наликује на светску економску кризу из 1929-1933. године. Она није привремена, а њени узроци задиру у саму суштину капиталистичке економије. Криза је покренута финансијском кризом насталом услед колапса тржишта некретнина (које су биле прецењене) у САД, а затим се прелила не само на читав финансијски већ и на тзв. реални сектор. Кризи је кумовало нерегулисано финансијско тржиште у Америци на коме су банке, инвестициони фондови, хипотекарна и осигуравајућа друштва улазили у високо ризичне банкарске операције, што је довело до неконтролисане и сасвим спекулативне трке за профитом, без икакве везе са реалношћу.

Уз овај главни узрок кризе, не би требало сметнути с ума и неке друге факторе повремених рецесија који као сенка прате модерну економију. Пре свега ту су аутоматизација, роботизација и информатизација производње, које су довеле до хиперпродукције индустријских производа, посебно аутомобила, а затим и стара добра профитна усмереност компанија која њиховим власницима налаже да у временима рецесије отпуштају “вишкове” радне снаге. Тиме се повећава број незапослених и смањује куповна моћ грађана, чиме се вишак производа на

тржишту додатно повећава, као и број нових незапослених људи. Властници и управљачи компанија би, наравно, могли и другачије да се понашају, рецимо, да због нове технологије траже од својих радника да раде мање радних сати по дану, и да ови уз нешто смањене наднице ипак задрже посао. Уместо тога, крупни индустријски магнати и надаље инсистирају на профиту створеном новим технологијама и континуирано отпуштају радну снагу – пребацујући тиме проблем незапослености из економије у социјалну сферу, тј. на политички естаблишмент држава.

Тиме се, дакле, један круг мерен економским параметрима затвара, али се њиме отвара велики број питања у вези са односом између тржишта, политичких слобода и статуса грађанства у савременим демократијама. Када се актуелној глобалној економској кризи придодају и наши “транзиторни” проблеми (оптерећени и учесталим протестима радника из неуспешно или противправно приватизованих државних предузећа), питање односа између тржишта и демократије долази у саму теоријску жижу.

Теза од које ћемо кренути у разматрање овог односа, представља класичну тезу проистеклу из либералне традиције и гласи да је слободно тржиште (и с њим повезано право на приватно власништво) од кључног значаја за функционисање савремене демократије. Концентрација богатства у рукама неке мањине може да има негативне последице по демократију само у условима привредне стагнације и успореног економског раста. И обратно, у условима стабилног и убрзаног привредног раста, евентуалне негативне последице економског раслојавања се мање-више успешно неутралишу општим побољшањем услова живота свих припадника друштва, што је у најразвијенијим државама Запада, до сада, углавном и био случај. Како истиче Фридман, једна од упадљивих чињеница која противречи општој представи, је да - “капитализам води мањој неједнакости него други системи организације и да је развој капитализма умногоме смањио степен неједнакости.” (Friedman 1997:265)

И заиста, нико не може да оспори чињеницу да, упркос повременим кризама, у најразвијенијим капиталистичким друштвима има неупоредиво мање економске неједнакости, него у најнеразвијенијим земљама тзв “трећег света”. Класно-слојна структура грађанског друштва налази се у процесу сталних промена, сходно његовој унутрашњој динамици, с тенденцијом значајног увећања тзв. “средњих слојева” - који су још од Аристотела проглашени за гаранта стабилности и праведности једног друштвеног поретка. Јединство слобода и својине, уз величање

тржишта, остали су до данас угаони камен либералне теорије, а поготову либерализма у економији. Отуд је овом либерализму страно свако интервенисање, свако планирање у привреди – његова “мала” држава у оштрој је супротности са планирањем и било каквом “планском рационалношћу”. Економски либерализам, разуме се, претпоставља планирање на нивоу појединачних предузећа, али одлучно одбија могућност некаквог успешног “тоталног друштвеног планирања”. Свесна, планска контрола привредних процеса, коју је одвајкада промовисала левица, по мишљењу економских либерала, није ни могућа ни рационална. По Хајековом мишљењу, некакав покушај да се сва економска активност усмери према једном плану би иницирао безброј питања на које би одговор могло да да само морално правило, али на које постојећи морали немају одговора и “где не постоји усаглашено гледиште о томе шта треба да се ради.” (Науек 1997:94)

У пракси се планирање економских токова и израда планова на глобалном друштвеном нивоу, најчешће сводило на бирократско “командно” планирање које се намеће одозго и демотивише непосредне произвођаче материјалних добара. Нарочито је државно планирање у соц-реалистичким земљама, подразумевало и константно репродуковало строгу хијерархију и обезличење људских односа, задржавајући притом раднике у подређеном економском и друштвеном положају. Тзв. “државни планови” су, насупротив идеолошким прокламацијама о одлучујућој улози “базе” друштва, доводили до екстремне доминације политичке моћи над економијом и привредним ресурсима. Модел централно-планске, административне економије произвео је такав привредни систем који је само формално имао нека тржишна обележја, док је, у суштини, био систем натуралне привреде, сличан феудалном и робовластичком начину привређивања. (Максимовић 1993:1155)

У вези са питањем субјекта *својинског права*, друштвена пракса а с њом и наука, оповргла је тумачење друштвене и државне својине као својеврсне не-својине, својине без титулара. Једноставно, уколико желе да опстану, и државна и друштвена својина, морају бити тржишно валоризоване. Сходно томе, демократија може имати своје утемељење у економији, само у околностима мање-више слободног и отвореног тржишта, које је неспојиво са тоталним планирањем и некаквом хиперактивном редистрибуцијом економских добара – што је редовно чинила социјалистичка држава. Принципијелно посматрано, свака намера да се на један систематски начин усмерава живот индивидуа, представља атак на њихову слободу и подразумева извесну врсту насиља. У пракси је до

сада откривен само један довољно широк и непринудан оквир за доношење колективних одлука на индивидуалној основи, а то је, несумњиво – слободно тржиште. У економском животу читавог друштва, наиме, не постоји никакав “глобални споразум” о редоследу циљева које треба постићи, нити начин њихове реализације. Само слободно тржиште може да постигне непринудну координацију људских активности.¹⁶

У условима слободног тржишта, сваки учесник прилагођава своје акције намерама осталих, реагујући притом на информације о ценама, ресурсима и слично. Крајњи исход ових прилагођавања је успостављање извесне равнотеже, тј. лабаве интеграције циљева и активности, подложне сталном редефинисању. Та економска равнотежа ни у једном моменту не укида слободу појединаца, већ на њу стално рачуна. На тај начин, потрошач се штити од присиле продавца присуством других продаваца, продавац се, пак, штити од принуде потрошача постојањем других купаца, док се запослени штити од присиле послодавца постојањем других послодаваца за које може да ради. “А тржиште ово постиже безлично и без централизоване власти.” (Friedman 1997:36) Управо стога што је непринудан и спонтан, тржишни процес је ефикаснији од било каквог централног планирања и дириговања економијом – он омогућава људима да купе оно што желе, а не оно што неко (држава, партија, веће мудраца, etc.) мисли да желе. Фридман га чак упоређује са *политичким системом пропорционалног представљања*: “сваки човек може да гласа, такорећи, за боју кравате коју хоће и да је и добије; он не мора да види коју боју жели већина и да тада попусти, ако је у мањини.” (Friedman 1997:39) Слично, разуме се, мисли и Хајек, кад тржишту придаје чак и највишу - *моралну* димензију:

“Нико не може, осим кроз тржиште, да утврди величину индивидуалног доприноса укупном производу, нити друкчије може да се одреди колика награда мора да буде понуђена некоме да му омогући да изабере активност која ће највише додати протоку укупно понуђених услуга. Наравно, ако се ово друго схвати као морално добро, онда се показује да тржиште производи највиши морални резултат.” (Хајек 1998a:129)

¹⁶ Како тврди Фридман - “Размена стога може да успостави сарадњу без принуде. Функционални модел друштва организованог преко добровољне размене јесте *економија слободне размене приватног предузетништва* – оно што називамо конкурентски капитализам.” (Friedman 1997:36)

Супротно тржишту, “командна економија” производи негативне не само економске већ и политичке последице, с обзиром да неизбежно води у - тоталитаризам. Држава која у својим рукама држи већину или чак сва економска средства, у стању је да необуздано одређује судбину читавог свог становништва, сведеног на масу индустријских и других радника. У привреди заснованој на безличном тржишту и приватном власништву, пак, ресурси су распршени на мноштво привредних субјеката, што онемогућава концентрацију економске моћи и евентуалне арбитрарне политичке последице које би из ње проистекле. Речју, ако капитализам означава систем такмичења заснован на слободном располагању приватним власништвом, онда је, по логици ствари, демократија могућа само унутар њега, и *vice versa* - “кад потпадне под доминацију колективистичког креда, демократија ће неминовно уништити саму себе.” (Hayek 1997:109)

Заиста се овим фундаменталним поставкама економског (нео)либерализма, посматраним *in abstracto* не може аргументовано приговорити. Имамо ли на уму, у пракси потврђену, историјску истину да без слободног тржишта и приватне иницијативе заправо не може бити ни грађанских слобода, залагање за слободан тржишни поредак утемељен на принципу минималне државне регулације, има своје генерално оправдање. Јер, једино је тржиште у стању да без икаквих уплива централних власти, сопственом логиком (тј. законом понуде и потражње) спонтано координише одлуке произвођача добара и њихових корисника. Иако данас мало ко прихвата чисти *laissez-faire* принцип у економији, још је мање оних који би да је стрпају у Прокрустову постељу некаквог “детаљног планирања”. Актуелној држави, наравно, остаје још увек задатак глобалног усмеравања економских кретања у оквиру којих би се субјектима привређивања дала знатна слобода одлучивања, уз стриктно деловање закона тржишта као најмеродавнијег индикатора пословних резултата. У оним случајевима у којима је тржиште недовољно ефикасно, држава, такође, може да пружи извесну заштиту сиромашнима, путем својих јавних служби, што савремена “држава благостања” управо и чини. Из претходно наведеног произилази да су слободно тржиште и аутономија привредних субјеката – *conditio sine qua non* човекове слободе, па отуд и демократије, што је, дакако, претпоставка како оног класичног тако и тзв. новог либерализма. Како истиче Фридман:

“С једне стране, слобода у економском уређењу сама по себи је компонента слободе у ширем смислу, те је тиме циљ по себи. С друге стране, економска слобода је и незаменљиво средство за постизање политичке слободе.” (Friedman 1997:28)

Претходном треба додати и значај *приватне својине* у њеном садејству са делатношћу правне државе - о чему смо говорили у претходном одељку. Тамо смо истакли да постоји скоро потпуна сагласност политичке теорије о “великом значењу приватног власништва” (Naumann 1974:110), и да је демократија увек тесно повезана са приватним власништвом над средствима за производњу. (Дал 1994:137) Такође смо истакли да претходној констатацији ваља приступити с опрезом, јер су приватна својина и слободно тржиште само нужни али не и довољни услови политичке слободе. (Friedman 1997:30) Како приватна својина постоји и у диктаторским режимима (Дал 1997:69), она није довољна ни за саму “грађанску привреду” која захтева поштовање неких “правила игре” - “а њих може да гарантује само демократска правна држава.” (Роуз 1991:142-143)

У једној од својих новијих књига и Ф. Фукујама (Фукујама 2007) се итекако дотиче теме о *неопходности постојања демократских, правних држава*, говорећи о извесним “слабим” и “пропалим” државама, премда пре свега као извору неких светских проблема попут сиромаштва, СИДА-е, илегалне производње дроге или тероризма. У фокусу његове пажње, дакле није изградња стабилних демократија по свету *per se*, већ чињеница да су након 11. септембра 2001, неке “пропале” државе постале претња *светској заједници* - што ће рећи најразвијеним земљама Запада. Како слабе државе представљају огроман стратешки изазов - “Сједињене Државе (су) преузеле на себе нове одговорности за грађење нација у Авганистану и Ираку, након својих војних акција у тим регионима.” (Фукујама 2007:8)

Како било, чак и из своје идеолошке перспективе (која тежи оправдавању директног мешања великих и развијених земаља у унутрашња питања земаља у развоју), Фукујама исправно закључује како је будућност модерне државе у јачању оних институција које су од суштинског значаја, што се пре свега односи на институције *правне државе*. Фукујама такође признаје како је првобитни став развијених земаља – да је у земљама у транзицији најважније смањити делокруг државних функција и по сваку цену “приватизовати” – био неисправан и без основа. У помоћ позива и М. Фридмана кога смо и ми до сада више пута цитирали, а који се у међувремену показао што је након рушења социјализма, земљама у транзицији саветовао само три речи: *приватизујте, приватизујте, приватизујте*. “Погрешио сам”, истиче Фридман у једном интервјуу из 2001. (а преноси Фукујама), јер се испоставило да је - “владавина права вероватно важнија основа од приватизације.” (Фукујама 2007:30)

Однос између економске слободе и демократије, је, према томе, сложен и нимало једностран. Посматрано као средство за освајање и обезбеђивање политичке слободе, постојање приватне својине и слободног тржишта је, наравно, веома важно. Приватна својина и слободно тржиште, сами по себи, врше снажан утицај на концентрацију или дистрибуцију друштвене моћи, тј. доводе до релативног одвајања политике од економије и омогућују њихову конкуренцију и избалансиран утицај. Али то не значи да се демократија може свести на власничка права и необуздано тржиште. Већ смо поменули Нојманов став да је вредност политичке слободе апсолутна, док је вредност власништва с обзиром на њу - пуко релативна. (Neumann 1974:111) Но, овде је кључно једно друго питање: ако је приватна својина услов слободе *per se*, како стоји ствар с онима који је врло мало или уопште не поседују? Другачије, која је вредност “универзалног признања” у либералној демократији, ако капитализам перманентно ствара такву економску неједнакост која *ipso facto* имплицира неједнако признање? На ово не утиче ни повећање општег благостања, зато што ће увек бити оних који су релативно сиромашни.

Из претходних разлога, разговор о слободи у демократији не може бити апсолвиран истицањем само једног права – права власништва. Желео неко то или не, свака демократија, па и њен најсавременији облик (либерална демократија) подразумева идеју *једнакости*, а она се не може помирити са оштрим социјалним разликама које нужно производи логика тржишта и њему инхерентна тежња за индивидуалним богаћењем. Х. Линц и А. Степан с правом истичу да нема учвршћене демократије у диригованој привреди, али и да никад неће бити модерне консолидоване демократије у једној “чисто тржишној привреди”. (Линц, Степан 1998:26) Неолибералистичко строго довођење у везу приватне својине, тржишта и демократије, дакле, садржи неколико проблематичних момената, на које овде морамо посебно указати.

Прво што би се Хајеку и Фридману могло приговорити је то да савременој демократији (како потврђује и сама пракса у високоразвијеним земљама), заправо више одговара принцип *плурализма својинских облика*, него принцип приватне својине. Историјски развој је, наиме, у доброј мери релативизовао принцип искључивог остваривања својинског права на основу приватне имовине. Многи историјски облици приватне својине преплићу се са супротним полом својинске структуре – са колективном својином. Јачање улоге државе у економском животу, довело је до извесне деперсонализације субјекта власништва и дисоција-

ције власничког права на *право коришћења* и *право управљања*. Као последица тога, настала је тржишна конкуренција између различитих облика својине: приватне, акционарске, задружне, државне (јавне), etc, - која је дала најповољније економске и друштвене услове за развој савремене демократије.

Следећа озбиљна унутрашња слабост неолиберализма, огледа се у његовом ставу према кључној идеји демократије која је већ поменута – идеји *једнакости*. Ради се заправо о његовом готово идолопоклоничком односу према тржишту, које ту једнакост стално провоцира и доводи у питање. Хајеково и Фридманово тумачење једнакости, као и код већине других либералних мислилаца, не иде даље од “једнакости пред законом” или “признате жеље за признањем” (Фукујама). Сматрати да спрега државног планирања и тржишне утакмице, производи све саме негативне последице и на економском и на друштвеном плану - представља својеврсни политички далтонизам и указује на још увек присутна идеолошка ограничења неолиберализма. У мери у којој постојеће имовинске разлике које потврђује “слободно тржиште”, тумачи као резултат различитих “природних способности индивидуа” а не њиховог актуелног социјалног положаја - неолиберализам се претвара у конзервативну идеологију и апологију пуког *status quo*-а.

Тржиште јесте *досад најбољи али не и идеални* регулатор и дистрибутер богатства и индивидуалних заслуга. Највећи део друштвених неједнакости у грађанском друштву не настаје “неутралном игром тржишних сила” већ по основу конкретног социјалног положаја појединаца, тј. њихове материјалне животне ситуације. Стога је Н. Бобио у праву, кад на једном месту истиче да (економски) либерализам и демократија - “нису баш потпуно компатибилни.” (Бобио 1990:131) Разлику између неолиберализма и демократије, овај италијански аутор види као разлику између економског предузимача чија је тежња максимализација *профита* и политичког предузимача чија је тежња максимализација моћи путем лова на *гласове*. Изгледа да, у суштини, не постоји начин било каквог успешног помирења ова два “тржишта” (економског и политичког), па Бобио закључује: “Нема те невидљиве руке која би могла да усклади ова два лика упркос њиховој вољи.” (Бобио 1990:132) По британском писцу Д. Хелду, пак, Хајеков модел либералног слободног тржишта, је у супротности са актуелним капиталистичким корпоративним системом - кога карактеришу олигополске структуре, економска ривалства регионалних блокова моћи, мултинационалне компаније као и сложен систем економских ограничења.

Економско-либералистичка “планофобија” има свој духовни корелат у обоготваравању тржишта као наводно једино “рационалног” начина регулације привреде. Кад би заиста било тако, међутим, не би долазило до повремених крупних ломова у крилу капиталистичке тржишне привреде. Заиста, могли би се, заједно са једним нашим аутором, запитати - “Откуд онда кризе хиперпродукције које су повлачиле за собом дуготрајну структуралну кризу привреде и друштва у целисти, услед чега је и дошло до кензијанског преокрета? Откуд банкротства, монополи, и олигополи, као и законодавство против њих?” (Видојевић 1997:104)

Не само да тржиште није потпуно рационалан начин регулације привреде, већ “слепа игра тржишних сила” може довести до урушавања начела једнакости, које, пре или касније, може угрозити и сва остала начела савремене демократије, па и саму слободу тржишта. Препуштање тржишта стихији, тј. спонтанитету доводи до економских неједнакости, а може да доведе и до осиромашења великог дела популације. То чини изгледним сукобе око расподеле друштвеног богатства којима се угрожава опстанак не само политичке демократије, већ и друштва као целине. Речју, претерана економска зависност становништва, намеће оштре границе политичкој партиципацији, јер су тржишни односи и “односи моћи” (Хелд) који могу итекако да деформишу демократски процес.

Нерегулисано тржиште нужно производи неједнакости, чиме се увећава социјална дистанца између друштвених слојева, као и економска моћ једних људи на рачун других. Право на неограничено стицање имовине, које је истакла класична либерална теорија, тиме долази у супротност са *савременим појмом демократије* који инсистира на *разноликим облицима учешћа грађана у јавним пословима*. Ма колико је условљавали, слобода је, ипак, недељива – изостанак слободе у једној области, нужно повлачи за собом последице у свим осталим областима њеног испољавања. Стога се у обзир мора узети не само право стицања богатства, већ и сва друга демократска права и слободе, у првом реду “слобода од немаштине” која чини једну од четири чувене *слободе човека* изнете у Рузвелтовом (Ф. Д. Рузвелт/Roosevelt) прогласу из 1941. године.¹⁷ Необуздана слобода акумулације богатства у условима све веће концентрације, централизације и бирократизације економског жи-

¹⁷ Рузвелтов проглас од 06. 01. 1941. формулисао је четири основне слободе човека: 1. слобода *говора и изјашњавања*, 2. слобода *вероисповести*, 3. слобода од *немаштине* и 4. слобода од *страха*; Наведено према: Завадски 1975:37)

вота (која је евидентна), један је од темељних изазова демократији, тј. постулираној могућности да грађани у политичком процесу делују као *равноправни субјекти*. Утопија слободног тржишта коју заговара неолибералистичка концепција, пренебрегава и чињеницу да се производна активност данас одвија у строго хијерархијски организованим предузећима у којима већина нема удела ни у власништву, ни у одлучивању. И све то, упркос чињеници - “да се од сваког запосленог очекује да ради у корист свих, као и чињеници да одлуке, политике и стратегије ових економских операција имају велики утицај на друга средишта моћи, од здравља и социјалног благостања до политике.” (Хелд 1997:285-286.)

Само јако идеолошки заслепљен “тржишни догматизам” може да не види да у реалности велике мултинационалне корпорације имају енорман утицај на политику, услед чега актуелна либерална демократија нужно производи и привилеговане положаје одређеним групацијама становништва. Уз то, економске политике свих држава морају да прате захтеве међународног тржишта које је под превалентним утицајем крупног капитала, што данас представља главни извор напетости између либералног капитализма и демократије “као такве”. Према томе, тржишни механизми по себи нису у стању да обезбеде демократско уређење друштва. За то су потребна додатна упоришта у самом друштву, а пре свега брига о питањима расподеле, тј. о “социјалној правди”.

Проблем на који овде указујемо не своди се на критику капитализма *in toto*, већ на критику једног, неолибералистички идеализованог и дивинизованог “слободног тржишта” какво заправо више нигде не постоји.¹⁸ Како сада ствари стоје, и поред повремених криза, нема економски прихватљиве алтернативе капитализму, али то не значи да се “демократски чвор” у овој области може “развезати” - одбацивањем сваког економског планирања на глобалном нивоу и било какве економске регулативе. Демократско “преимућство” *грађана* и њиховог права на *аутономију*, које је изнедрила сама либерална традиција, желео то неко или не, данас за собом повлачи значајна ограничења у области производње и својинских права. Тржишна привреда мора да има свој коректив у правима и обавезама демократског правног система, у

¹⁸ Како истиче Р. Дал - “Ни у једној земљи није потпуно преовладао саморегулишућа тржишна привреда, или, ако јесте, то није дуго трајало. Свуда је еволуција капитализма доносила редукцију аутономије економских организација и, с тим у вези, повећање контроле коју врше и држава и друге неекономске јединице.” (Дал 1994:139)

демократској контроли свих центара друштвене моћи, па и оних економских.¹⁹ Знатан уплив државе у економске токове, сам по себи, а нарочито за време трајања актуелне кризе, говори о великој сложености савременог капитализма, као и о његовој објективној немогућности да тај уплив битније смањи а да притом не угрози сопствено функционисање. Стога правна држава у условима високо развијеног и комплексног “позног” капитализма, не може бити ни “минимална држава”, што траже економски неолиберали, нити “држава – ноћни чувар”, као у чувеној Ласаловој (Lassalle) формулацији. Она то заправо никада није ни била, чак ни у златно доба либерализма.²⁰ Либерална држава је *правна држава*, држава у којој “владају закони а не људи” и почива на сили и закону, на суверенитету и слободи. Управо је модерном грађанству био потребан суверенитет државе да би уништило локалне и партикуларне (феудалне) силе, истиснуло цркву из световних послова и успоставило јединствену управу, осигурало границе и финансирало све те задатке. На директан начин, то истиче Р. Роуз:

“Држава је та, а не тржиште, која законски уређује својинска права. Држава је та, а не тржиште, која обезбеђује да се уговори спроводе. Држава је та, а не тржиште, која одржава јавни ред и ствара безбедне услове који подстичу инвестиције. Исто тако, држава има експлицитне економске функције, као што је управљање централном банком и штампање новца. Ово нису радикалне идеје. Оне су биле познате творцима америчког Устава, као и Гледстону и Дизраелију. *Rechtsstaat* – држава заснована на праву, а не на сили – претходи трагању за профитима на тржишту.” (Роуз 1991:151)

Тржиште није понајбољи начин за дистрибуцију вредности и заслуга у неким битним областима друштвеног живота (образовање, заштита и подизање деце, здравство, култура, екологија etc.) од којих, на дужи рок, зависи свака привреда и које, стога, морају и надаље спадати у домен компетенција државе. По Џ. Кину, то је кључна структурна слабост тржишне економије; робне привреде заправо теже да униште

¹⁹ “Демократија која не омогућује политику која позитивно делује у домену јавних добара, образовања, здравства и саобраћаја, као и у систему ублажавања негативних последица поремећаја на тржишту по грађане и отклањања великих неједнакости - не би могла да се одржи.” (Линц, Степан 1998:28)

²⁰ Како примећује Нојман - “Никада се политичкој знаности не чини лошија услуга но када се тврди да је либерална држава ‘слаба’ држава. Либерална је држава била увијек толико јака колико су то околности захтијевале. Она је освојила велика колонијална царства, водила ратове, угушивала устанке у својој унутрашњости и за дуго вријеме очувала своју моћ.” (Neumann 1974:74)

структуру цивилног друштва у коме су укоренење и од којих, у основи, зависи њихова репродукција, па поменути аутор истиче: “Тамо где не постоје тржишта, цивилна друштва не могу да преживе. Али, ово правило може бити примењено и у обратном правцу: тамо где нема цивилног друштва, не могу постојати ни тржишта.” (Keane 1998:19) Неолиберална критика “*welfare state-a*” има свог оправдања само уколико реагује на њене превелике редистрибутивне захвате. Трошкови “јавних служби” и драстично повећање захтева одређених друштвених група, понекад угрожавају профитабилност капитала и опстанак читавог система друштвене репродукције – што може водити опасностима од неког новог “колективизма”, односно етатизма. Данас, међутим, у свету нема ниједне државе која би се у име некакве неодређене “слободе привређивања” одрекла права (и обавезе) глобалног усмеравања економских токова, мерама макроекономске и социјалне политике.

Актуелни државни интервенционизам, разуме се, оставља широк простор деловању тржишта, али је, уједно, и главна противтежа његовој стихији. Он није у противуречности са демократијом, јер ова *per definitionem* подразумева остваривање начела аутономије како у (уже) политичкој, тако и у свим осталим областима друштва. Феномен демократије се не може у потпуности свести на политичку демократију и постојање тзв. формалних грађанских права, уколико је њен циљ (који и ми прихватамо) - “етички фундирано максимизирање слободе” (Нојман). Јер, “грађанска и политичка права, уосталом као и сви други демократски ‘саставни делови’ посматрани изоловано, иако су нужан нису и довољан услов за успостављање демократског поретка.” (Стевановић 2008а:76) У свом формално-правном смислу, грађанска права не покривају чак ни целу област политичке слободе, а још мање сву слободу и аутономију којој човек може тежити у савременом друштву. Стога је слобода - “више од обране права; она исто тако имплицира могућност да се до краја озбиље човјекови потенцијали.” (Neuman 1974:100)²¹ Полазећи од тога да морална функција надилази и економ-

²¹ Занимљиво је да ово истиче аутор који верује да теорија демократије вреди само за државну организацију и њене територијалне делове, а никада за неку њену посебну функцију (економску, управну и др.). Већ смо поменули његов став да је вредност политичке слободе – *апсолутна*, чему треба додати и његово уверење о томе да заправо постоји само *политичка демократија*. Вероватно под утиском свега онога што се дешавало у нацистичкој Немачкој и земљама реал-социјализма, у којима су се многе демократске идеје преобраћале у сопствену супротност, Нојман из демократског дискурса избацује планове за “економску демократију” и “демократизацију админи-

ски и политички контекст у којем делује, поменути аутор не бежи од *државног интервенционизма*, под којим подразумева потребу “очувања реда и поретка” и суверенитет државе, али и извесна “социјална права”. (Neumann 1974:118) Своје разрешење основне дилеме свеколике политичке филозофије - а то је проблем “помирења слободе и принуде” - Нојман је потражио у повећању обима политичке слободе која уствари представља синтезу *правног, сазнајног и вољног* “момента”. Другачије, политичка слобода у себе укључује и идеју *правичности* којој се некадашња либерална мисао жестоко противила, но која се, с обзиром на концентрацију економске моћи и повећање интервенционистичке делатности државе - више не може избећи.

Нојман, дакако, није једини који сматра да актуелни појам политичке слободе у себи укључује и идеју правичности. Има схватања по којима политичка слобода није само формална већ управо - суштинска, уколико њоме можемо да држимо кључеве за демократску контролу економске моћи и заштиту од економске експлоатације. Како каже Дал, демократски процес није ни “само процес”, нити је “само формалан”:

“Тај процес није ‘само процес’ јер је истовремено и значајна врста дистрибутивне правде (то јест, правде којом се води рачуна о интересима свих). Њиме се, наиме, регулише расподела кључних ресурса моћи и власти, и тиме утиче на расподелу свих осталих битних ресурса.” (Дал 1999:256-257)

Независно од тога да ли се до “морално легитимисане демократије” стиже уз помоћ чисто политичке слободе (која онда у том случају укључује идеју правичности), *differentia specifica* демократског процеса лежи у једнаком интересу људи за *аутономијом*. А недовољна запосленост, ниске плате или стихијно отпуштање с посла представљају погубне економске чињенице које се никако не могу помирити са овом аутономијом, са “максимизирањем потенцијала појединаца”, са “морално легитимисаном демократијом” (Нојман) и другим идеалима “чисто” политичке демократије. Другачије речено, “жене и људи који се недовољно хране и рђаво облаче не могу бити добри грађани, нити то њихова деца могу бити.” (Бернс 1993:206) Зато је у праву Д. Бернс (да-

страције”, као и идеју о тзв, “функционалном самоуправљању” - које подразумева инкорпорирање разних друштвених интересних група у државну администрацију. Ипак, овај аутор је демократију схватио као политички систем који “максимизира човекову слободу”, при чему је његов интегративни елемент – *моралан*, без обзира да ли се ради о слободи или правди.

како, и не само он) кад у организовању радничких синдиката види спасавање света од постепеног пада у - варваризам, сузбијајући схватање да је и радништво нека врста “робе”. “А одбацивање идеје да је радништво роба претпоставља усвајање демократског идеала.” (Бернс 1993:206) Исто тако, држава би, уместо да буде “нужно зло” и “орган класне принуде” (како је сматрао марксизам), морала да постане - “активни помагач развита *свих* својих грађана који у хаосу тржишно-индустријског живота тешко да могу остварити све своје људске потенцијале.” (Стевановић 2008а:154)

У потрази за “заједничком структуром политичког делања”, тј. једнаком аутономијом за све учеснике у политичком животу, Д. Хелд истиче да демократски процес обухвата чак седам права и обавеза, који се налазе у органском јединству (*здравствена, социјална, културна, грађанска, економска, пацифистичка и политичка* права). (Хелд 1997:225) Ако недостаје неко од ових права, која представљају фундаменталне предуслове за политичку партиципацију и легитимни облик владавине, демократски процес ће бити једностран, непотпун и деформисан. Јер, ма колико да је нереалан захтев за потпуним остварењем поменутих права, уколико недостаје неко од њих, људи не могу на сасвим *равноправним* основама и *стварно* учествовати у политичком животу. Да би људи уживали једнаку слободу и аутономију, морају да имају права која штите њихову индивидуалност, али и обезбеђују извесна *средства* која су нужна за фактичко учествовање у одлучивању о сопственим животима као и о животу читаве заједнице.

У том смислу, нарочита пажња државе мора бити посвећена оним друштвеним слојевима чије је учешће у одлучивању битно ограничено постојећим друштвеним условима и актуелном констелацијом центара економске и политичке моћи. Ради се о редистрибуцији не само материјалних средстава, већ и “културног капитала” (Бурдије/Bourdieu), у циљу ако не потпуног одстрањивања а оно ублажавања дефицита животних шанси и партиципативних могућности различитих депривираних друштвених група. Актуелно демократско начело *аутономије*, дакле, “подразумева знатно издиференциранији однос према грађанима политичке заједнице да би се заштитила њихова права, као и обавезу да сви људи који из неких разлога не могу тренутно да уживају аутономију, то могу да остваре у неко догледно време.” (Стевановић 2008а:76) Тешко да ће средства за компензацију онима у неповољном друштвеном положају увек бити и довољна, али у мери у којој је извесно изједначавање животних услова могуће, оно мора бити једно од те-

мељних принципа демократске заједнице и њених права која, такође, морају остати привржена начелу аутономије.

Основна интенција овог поднаслова је била да још једном подвуче да се савремена демократија не може замислити без јасно регулисаних права *својине* и економске делатности присвајања ствари, која је уједно и начин човекове самореализације (о чему је било више говора у претходном одељку), но, исто тако, и без слободног *тржишта* и приватне иницијативе. У економији која је фундирана на приватној својини и имперсоналном тржишту, средства и добра су расподељена на мноштво привредних субјеката које онемогућава концентрацију економске моћи али и политичку арбитражу по питању њихове расподеле. То је сврстава уз бок политичкој “борби за признањем” појединца као личности, као аутономног бића који тежи слободи. Ово признање, међутим, не значи да је тиме и дефинитивно превладан дуализам између либерализма и колективизма, који је само једна форма дубље противуречности самог грађанског друштва - подељеног између начела *једнакости* и начела (индивидуалне) *слободе*.

Јер, крах реал-социјализма не значи и дефинитивну историјску победу либерализма, поготово не оног “изворног” или “класичног” који је апсолутизовао приватну својину, слободу тржишта и капиталистичку рационалност. Протоком времена, либерализам се и сам мењао и кориговао, а сличан процес пратио је и демократску левицу која још увек постоји и није без политичког утицаја. Резултат тога је да данашње *цивилно друштво* укључује у себе и многе категорије које рани либерализам није познавао (“социјална правда”, “здравствено осигурање”, “пуна запосленост”, “гарантовани приход”, etc.), а тичу се побољшања услова живота и рада свих његових припадника. Како резимира Р. Дал - “није вероватно да ће се систем компетитивног капитализма одржати на основу снаге индивидуалног егоизма. *Да би се сам систем одржао потребна је добра воља, чак и алтруизам.*” (Дал 1994:184)

И неки од најпознатијих теоријских експонената *политичког либерализма* у прошлом веку, били су више него свесни колико опасности по демократију са собом носи необуздана “економска слобода”. Један од њих, К. Попер, је сматрао да неограничена економска слобода може да укине саму себе, баш као и неограничена физичка слобода, јер они који поседују вишак хране могу принудити оне који гладују на наоко “слободно” прихватање ропства без употребе насиља. (Попер 1993б:152) Овај, иначе, љутити критичар колективизма и К. Маркса (кога је с правом сврстао у групу “лажних пророка”), залаже се ни мање ни више

до за – заштиту економски слабих од економски јаких појединаца и група. “Морамо тражити да неконтролисани *капитализам* пружи могућности *економском интервенционизму*.” (Попер 1993б:153) У предговору своје књиге на српском језику, Попер још истиче да на Западу људи живе у неком “благом облику социјализма”, тзв. држави благостања, те да је и сам наклоњен “благом облику државе благостања”. Речју - “држава мора да буде спремна да помогне онима који живе у беди.” (Попер 1993а:16-17)

Још један познати заговарач политичког либерализма у XX веку, И. Берлин, сматрао је да либерализам и државна интервенција у привреди - нису противречни једно дугом. У фокусу његове пажње је, додуше, *essentia* либерализма, тзв. *негативна слобода* - слобода појединаца од “спољашњих сила” из које се изводи и могућност њихове слободе али и могућност бескрајне акумулације индивидуалног богатства. Резервисан према *позитивној слободи* (“слободи – за”) за коју тврди да се најчешће преобраћа у апотеозу власти, Берлин такође сматра да без “минимума услова” које обезбеђује држава, ни групе ни појединци не могу уживати ни најмањи степен саме “негативне слободе”. Не бежећи од метафора, свој став по овом питању, он резимира на следећи начин:

“Слобода за вукове често је значила смрт за овце. Мислио сам да данас не треба посебно истицати причу о крвавом економском индивидуализму и необузданој капиталистичкој утакмици.” (Берлин 1992:49)

Све у свему, либерализам је доживео такву еволуцију која више-струко надмашује његове ране вредносне и теоријске оквире. То се можда и понајбоље види на примеру Џ. Ролса (Rawls), за кога се не може са сигурношћу рећи да је либерал, с обзиром да је у његовом делу присутно толико тога “социјалдемократског”, да га је можда примереније назвати “пост-либералом” или, пак, највећим левичаром међу либералима. Јер, у његовој (номинално политичко-либералној) концепцији “правде као непристрасности”, друштвене и економске неједнакости могу да постоје само ако задовоље следећа два услова: “Прво, треба да буду везане за положаје и службе који су отворени за све под условима непристрасне једнакости могућности; и, друго, оне треба да буду од највеће користи члановима друштва у најнеповољнијем положају.” (Ролс 1998:37-38)

Мисли свих поменутих аутора, у мањој или већој мери, подупиру тезу да савремена демократија претпоставља постојање приватне својине и тржишта, али и да се у њима не исцрпљује. Законски (*de jure*) за-

гарантована начела једнакости и слободе, не значе ништа уколико стварно (*de facto*) не могу да се остваре, док с друге стране, и тржиште и приватна својина могу лагодно да постоје и најауторитарнијим режимима, без могућности да их промене својом снагом. Између политичког либерализма и економског либерализма, очито, не може да стоји знак једнакости. Како је приметио Нојман, економски и политички либерализам “нису близанци”. Т. Хобс (Hobbes) је, на пример, био економски либерал а политички апсолутиста, док је Џ. Лок био економски меркантилиста а политички либерал: “Економијски се либерализам може помирити са сваком политичком теоријом.” (Naumann 1974:219)

Ипак, кад се једном нађу на истом послу еманципације индивидуа и читавих народа, њихова судбина постаје заједничка: истински размах привреде засноване на јасним својинским правима, претпоставља правну државу, која, да би била демократска, мора бити подложна контроли народа; и обратно, да би народ био слободан, потребно је да грађани који га сачињавају буду и власници својине чија би се вредност, где год је то могуће, проверавала на тржишту. Кад то није могуће, преостаје могућност обраћања држави и позивање на начело демократског универзализма, односно једнакости. Држава мора имати одговорност за успешно функционисање привреде, да би се створили услови за што већу “једнакост шанси”, тј. проширило поље за слободу избора и индивидуалну самореализацију њених грађана - које заједно чине саму срж савремене демократије.

I 5. Благостање и(ли) људско достојанство

Проблематика односа између друштвено-економског развоја и демократије је као тема присутна у политичкој социологији у континуитету од Маркса (имплицитно), до неколицине истраживача демократије у 20. веку, који су јој експлицитно посветили дужну пажњу. Основно питање о овом односу је да ли у њему уопште постоји некаква законитост, тј. - “да ли су демократска друштва успешнија у економском развоју од недемократских? И обрнуто, да ли економски развој и економско богатство нужно и увек доприносе успостављању демократије?” (Павловић 2006:113) Дакако, једна од најчешћих генерализација којом се демократија доводи у везу са другим аспектима друштва, управо гласи да демократија стоји у битном односу са степеном друштвено-економског развоја. Како истиче С. Липсет, од Аристотела до данас људи сматрају

да само у богатом друштву маса становништва интелигентно учествује у политици и развија самоконтролу потребну да не подлегне позивима неодговорних демагога. Друштво подвојено на сиромашну масу и повлашћену елиту, има за последицу или олигархију или тиранију. (Липсет 1969:67-69)

Уопште узев, и данас се сматра да релативно висок ниво економске развијености подстиче демократију и охрабрује њену перзистенцију. Бацимо ли накратко поглед на гео-политичку карту савременог света, видећемо да општи степен материјалне развијености, углавном кореспондира опстанку ранијих и појави нових демократија. Наравно, присутна су и нека одступања, али о томе нешто касније. Западна Европа и Северна Америка, биле су и остале седишта најстабилнијих демократија. Унутар Јужне Европе, једино је Португалија, управо због нижег степена економског развоја, нешто касније “прешла” на демократију. И народи Азије се “демократизују” у корелацији са степеном свог развоја, док се нешто слично дешава и у Источној и Југоисточној Европи. За остале земље света, важи да још далеко заостају у модернизацији и развијености потребној за “прелазак” у демократију.

У једном од првих истраживања односа између степена развијености и демократије, С. Липсет указује на *корелацију* између неких препознатљивих карактеристика модерних друштава и политичке партиципације грађана као главног индикатора демократије. (Липсет 1969:67-70) Овај аутор је извршио поделу политичких режима у четири групе, узимајући 1) богатство, 2) индустријализацију, 3) урбанизацију, 4) писменост, 5) образовање и 6) распрострањеност масовних медија - за кључне факторе у развоју демократских институција. Прву групу земаља он је назвао *стабилним демократијама* (Аустралија, Велика Британија, САД и др.), а то су оне државе које дуже време нису имале диктатуре. Затим следе *нестабилне демократије и диктатуре* (Албанија, Аустрија, Бугарска, Чехословачка, Југославија, итд.), односно земље које су у другој половини 20. века (рачунајући од 1960. год. кад је спроведено истраживање) имале и демократских периода, али су им дужа била раздобља диктатура. Насупрот њима, у трећу групу спадају *демократије и нестабилне диктатуре*, тј. претежно демократске земље, које су повремено имале диктаторске режиме (Аргентина, Бразил, Чиле, Костарика, Мексико, etc.). Коначно, у четврту групу спадају *стабилне диктатуре* или земље које досад никад нису биле демократије (Боливија, Гватемала, Перу, и др.).

Из Липсетових истраживања јасно произилази закључак да су земље “стабилних демократија” у исто време и најбогатије земље, док су земље “стабилних диктатура”, по правилу, земље нижег степена развијености. Средњи степен развијености је, пак, резервисан за “нестабилне демократије и диктатуре” и “демократије и нестабилне диктатуре”. Липсет је извукао закључак, који је судећи по основи класификације, био и једино могућ – да демократија битно зависи од степена друштвено-економског развоја. То понајбоље потврђује постојање позитивне корелације између “стабилних демократија” и готово свих значајних индикатора економског развоја. Липсет примећује да је 1960. год. у овим земљама приход по глави становника, износио 695 долара, у латиноамеричким диктатурама 119 долара; у европским демократијама проценат мушког становништва запосленог у пољопривреди је износио 21%, а у латиноамеричким диктатурама 67%; у стабилним демократијама је у градовима са преко 20.000 становника живело 43% грађана, а у латиноамеричким државама 17%; проценат писмености у европским земљама је износио 96%, док је у латиноамеричким диктатурама он био 46%, итд.

И нека друга истраживања дошла су до истих резултата и закључака. Б. Раст (Russet) је, такође, утврдио корелацију између појаве “полиархије” и опште развијености друштва. (Russet 1965:118-127) Поменути аутор је степен друштвено-економског развоја видео у сплету следећих индикатора: 1) приход по глави становника, 2) писменост одраслих, 3) обухват деце школством, 4) учешће индустрије у друштвеном производу, 5) проценат градског становништва и 6) распрострањеност штампе. Политички развој је мерен: а) учешћем гласача на изборима, б) процентом војног особља и ц) уделом јавних трошкова у националном дохотку. Применом ових показатеља, Раст је 107 земаља које је обухватио својим истраживањем, поделио у пет група које је назвао “етапама економског и политичког развоја”. Прву и уједно најмање развијену групу, Раст је назвао *примитивним традиционалним друштвима*, у којима је приход по глави становника (подаци су из 1957. год.) износио између 45 и 64 долара, учешће градске популације се кретало до 18%, писмених од 3-48%; број студената на сто хиљада становника од 5-63, док је збирни удео изласка на изборе износио 30%. У другу групу, коју је аутор назвао *традиционалним цивилизацијама*, друштвени производ је износио између 70 и 105 долара; сви показатељи развоја били су нешто повољнији у односу на прву групу, а проценат изласка на изборе је износио 49%. Трећу групу, по Расту су чинила *прелазна*

друштва, са друштвеним производом *per capita* од 108 до 239 долара и процентом изласка на гласање од 41%. У четвртој групи, *друштва у индустријској револуцији*, друштвени производ се кретао од 262 до 794 долара а збирно учешће на изборима износило је 69%. На крају, пету и најразвијенију групу или етапу, сачињавала су *друштва високе масовне потрошње* са друштвеним производом од 836 до 2577 долара, са између 30 и 70% градског становништва, писмених између 38-99%, збирним просеком студената на сто хиљада становника од 386 и збирним постотком изласка на изборе од 78%. Ова и друга истраживања, несумњиво представљају, макар делимичну, “емпиријску” потврду тезе да савремена, плуралистичка демократија - одговара вишем степену развијености једног друштва.

Истог мишљења је и Р. Дал, али је он у својим закључцима ипак био и знатно опрезнији. И он, разуме се, не спори “значајну везу” између друштвено-економског нивоа и политичког развоја у правцу “полиархије”. По речима овог аутора, са порастом друштвено-економског нивоа једне земље, расте и вероватноћа да ће она имати “такмичарски политички режим” или “приближно полиархијски поредак”. (Дал 1997:75) Емпиријски показатељи које прати Дал, недвосмислено указују на то да шансе за политичку конкуренцију (као једној од суштинских карактеристика демократије, односно полиархије) зависе од економског нивоа развоја, мада има и значајних одступања у појединим случајевима. Случај Индије, на пример, *de facto* показује да партијска утакмица за власт, није неспојива са - врло мало долара по глави становника. Да си-ромаштво, само по себи, не мора бити препрека развоју демократије, врло убедљиво сведочи и пример самих, данас развијених, западних “демократија”. Све су оне доживљавале свој пуни процват у 19. веку, у условима који би, мерено савременим индикаторима, пружали веома малу могућност за развој демократије. По уобичајеним индикаторима друштвено-економског развоја, САД су 1800. године биле - премодерна, неиндустријска и пољопривредна земља. До 1820. год. само пет градова је имало преко 50.000 житеља, док је само око 3% укупног становништва живело у градовима од преко 25.000 становника. Чак 93% становништва је живело на чисто сеоским подручјима, а приближно 70% радне снаге се бавило пољопривредом. И поред тога у земљи је већ до 1800. год. створена “инклузивна полиархија” - додуше само за белце. (Дал 1997:80)

Однос између развијености и полиархије, дакле, није ни једнозначан ни реципрочан, а још је мање разлога за тврдњу да је – узрочан.

Чињеница да “приближне полиархије” не постоје само у богатим земљама, које, опет, само зато што су богате нису увек нужно и “полиархичне”, заправо заслужује знатно издиференцираније објашњење. Шансе да једна земља развије и одржи полиархију, уствари, зависе од неких других “карактеристика” које, углавном, немају данашња “пред-индустријска друштва” која теже демократији. Такмичарски политички режим и сама полиархија, по Далу, су условљени тиме колико је једна земља: а) обезбедила писменост, образовање и политичку комуникацију, б) створила плуралистички а не централно доминирајући поредак и ц) спречила екстремне неједнакости. (Дал 1997:85) Очито, као и код Липсета и Раста, не ради се само о економским факторима, већ и о *ширим* *социо-културним чиниоцима*. Ми их на овом месту не можемо разматрати у целини, већ се морамо ограничити на оне аспекте друштвено-економског развоја који доводе до равномерније расподеле друштвеног богатства и тиме, по претпоставци, доприносе учвршћивању демократије.

Већ је истакнуто да још од Аристотела до данашњих дана полагамо али сигурно, сазрева свест да превелике социјалне разлике или неједнакости, воде политичке режиме који их изазивају пре ка тиранији или олигархији, него према демократији. Држава је, по Аристотелу, скуп људи који су способни за економски независан живот. Њу, пак, сачињавају два њена основна дела - сиромаси и богаташи. Ових других је увек мање него првих, што погодује побунама, јер, како искричаво наслућује Аристотел - “уопште, буне се они који траже једнакост.” (Аристотел 1984:120) На другом месту, Аристотел каже да држава, у ствари, има три дела - “једни врло богати, други врло сиромашни и трећи на средини између ових.” (Аристотел 1984:104) С обзиром да се увек држао умерености и средине, Аристотел се вредносно определио и за – средњи друштвени слој. Природа политичког поретка, за који се залагао овај филозоф - “захтева да држава буде састављена од једнаких и што је могуће сличнијих људи, а такви су најчешће људи средњег стања.” (Аристотел 1984:104) Укратко, средња класа није подложна побунама, док су саме демократије с њом безбедније и дуготрајније. Доказ супериорности државног уређења које почива на средњој класи, по Аристотелу, лежи и у чињеници да су најбољи законодавци били из средње грађанске класе (Солон, Ликург и Харонда).

Слично је, знатно касније, мислио и Ш. Монтескје (Montesquieu), истичући да - “здрав разум и срећа појединаца састоје се највећма у осредњости њихових способности и имања.” (Монтескје 1989:55) Још

убедљивије звучи његов исказ о демократији: “Демократија ... треба да умакне двома крајностима: духу неједнакости, који је води аристократији или пак владавини једног човека, и духу крајње једнакости, који је води деспотизму једног човека.” (Монтескје 1989:129) И контроверзни Ж. Ж. Русо (Rousseau), који је, иначе мислио да демократија одговара само малим и сиромашним срединама (Русо 1993:83), је у умереном богатству видео битан услов грађанске слободе. Сиромаштво и богатство, по овом мислиоцу, подједнако су кобни за “опште добро”. У погледу богатства, ниједан грађанин не треба да буде толико имућан, да би могао другога да купи, нити толико сиромашан да би био принуђен да себе прода: “Желите ли држави да дате снаге, приближите крајње тачке што више можете; не трпите ни богаташе ни убоге сиромаше.” (Русо 1993:62)

Из претходних навода, произилази закључак да изразито сиромаштво може да чини основу за појаву сваковрсног политичког екстремизма и радикализма (како оног левог, тако и оног десног), што, дакако, представља велику опасност за демократију. Ипак, сиромаштво није увек и по себи узрок политичког радикализма: “стабилно сиромаштво” у ситуацији у којој појединац није изложен могућностима промене, рађа пре свега – конзервативизам. (Липсет 1969:83) И заиста, мало је вероватно да ће сиромашне групе људи које не знају за бољи живот и нису свесне могућности побољшања свог материјалног положаја, желети било какву промену - поготово у традиционалним и неразвијеним срединама у којима и иначе има највише сиромаштва. Уопште узев, иако је веома раширено, схватање да је *револуционарни потенцијал* сразмеран *сиромаштву* и ускраћености депривираних друштвених група, не одговара увек чињеницама у стварности. Како тврди и Ф. Фукујама, иза схватања да револуције настају као некакве аутоматске последице сиромаштва, лежи велико неразумевање “тимотичке компоненте” у ономе што се обично крсти “економском мотивацијом”, а што води великим грешкама у интерпретацији политике и историјских промена. Јер, управо обрнуто,

“У савременом свету једино најсиромашније и најбогатије земље показују тенденцију да буду стабилне. Оне земље које се економски модернизују показују тенденцију да буду најмање политички стабилне зато што сам раст промовише нова очекивања и захтеве. Људи упоређују своју ситуацију не са оном традиционалних друштава већ са оном богатих земаља и, као резултат тога, гнев расте. ‘Револуција растућих очекивања’ јесте у истој мери тимотички феномен као и феномен који проистиче из жеље.” (Фукујама 1997:192-193)

Но, за разлику од неразвијених средина, а насупрот Марковим предвиђањима о цепању грађанског друштва на две класе (крупних капиталиста и осиромашеног пролетаријата), у савременом (пост)индустријском друштву, све су бројнији - *средњи слојеви* становништва. Облик стратификационе структуре се променио – од облика *издужене пирамиде са широком основом* у којој доминирају ниже класе, ка облику *ромба* или *усправне елипсе* са растућом средњом класом. Ублажавање социјалних и класних разлика, пак, смањује значај класних и идеолошких питања и води укупној стабилности демократских система. Гоњена сопственом унутрашњом логиком, модерна развијена економија је извршила огромну прерасподелу друштвених интереса и створила мноштво услова за њихову политичку конкуренцију.

Треба, међутим, рећи и да не тек нека “развијена” (што може звучати и сасвим неодређено), већ само *успешна* економија рађа захтеве за политичком либерализацијом. Неуспешна економија, тј. економске тешкоће (незапосленост, висока инфлација и др.) пре рађају захтеве за хегемонистичким режимом и “централно доминирајућим” друштвеним поретком. (Дал 1997:90) С друге стране, успешност економије као таква је оно што и земље са “хегемонистичким поретком” нужно тера ка - полиархији. Ефикасна економија подразумева самосталност економских субјеката, коју је, посматрано на дужи рок, тешко помирити са политичком хегемонијом и централним управљањем. Стога се може закључити - “да се шансе за одржање и развој демократије увећавају са успешним економским развојем. И обрнуто, у условима дуготрајне стагнације или неуспеха у привређивању може да се доведе у питање демократски поредак владавине.” (Павловић 2006:115) Демократија стога има највише шанси да заживи у једном, у исто време, и мобилном и егалитарном друштву које производи као доминантну – предузетничку средњу класу, која, опет, по дефиницији, захтева политичку партиципацију и једнака права.

Ипак, ако је тачно претходно, не значи да важи и *vice versa* – да друштва са бројном средњом класом, увек и нужно дају предност либералној демократији. То су, уосталом, показали и фашистички и нацистички покрет у првој половини XX века, које су многи аналитичари окарактерисали као “малограђански”. Средњи слојеви који, у начелу, дају предност принципу слободног тржишта, склони су томе да овај принцип и “забораве” ако то одговара њиховим краткорочним економским интересима. Уколико је пак индустријски раст “као такав” првентивни циљ неке земље - далеко најбоље резултате од било какве демократије или хегемоније, даје комбинација либералне економије и ауто-

ритарне политике. Искуство земаља које бележе највиши привредни раст последњих година (Јапан, Јужна Кореја, Тајван, Сингапур), показује да је у њима на делу својеврсни “тржишно-оријентисани ауторитаризам” као пракса бирократско-ауторитарне државе. (Фукујама 1997:144) Демократске државе, будући да изражавају интересе бројних друштвених група, показују знатно мањи степен економске ефикасности. Оне су склоније томе да потроше више на социјална давања и заштите мање успешне у економској конкуренцији и, по правилу, имају већу стопу инфлације, као и буџетски дефицит.

“Избор демократије”, према томе, није узрочно повезан са логиком индустријског процеса и његовим социјалним импликацијама. Не стоји, дакле, да ће - “демократије вероватније да се појаве као последица економског развоја, већ је вероватније да ће оне преживети уколико се десило да су се појавиле у развијенијим земљама.” (Пшеворски/Przeworski 2004:12) Зато с тезом о “значајној вези” између степена материјалног развоја и политичке демократије, треба поступати веома опрезно. Објаснити феномен демократије економским појмовима, значило би заправо свести је на нус-производ привредног развоја, што не би било ништа друго до прикривени тријумф економског детерминизма, због кога је марксизам истрпео бројне критике. Из економског система који је монополистички организован, међутим, није могуће “извести” било какав *општи закон* који би важио за све - а управо то чини (правну) основу демократије. Погледамо ли процесе који су претходили њеној модерној ренесанси, видећемо да ствар стоји сасвим обрнуто: демократија *не настаје* из економских разлога (у смислу увек и свуда загарантованог материјалног бољитка), иако је итекако *повезана с њима* и на њих свесрдно рачуна.

Подсетимо се на овом месту да чак ни Марксов “историјски материјализам” није био инспирисан материјалним бољитком “као таквим” већ променом “начина производње” материјалних добара, како би он био достојан човека и његове стваралачке праксе. У *Критици Готског програма*, Маркс је објашњавао да се социјализам “не врти” углавном око дистрибуције, истичући да је погрешно уопште “дизати галаму” око *расподеле* и стављати акценат на њу. “Свака расподела средстава потрошње само је последица расподеле самих услова производње. А расподела услова производње зависи од самог начина производње.” (Маркс, Енгелс 1950:16) Промена “начина производње” а не повећање радничког удела у укупној маси друштвеног богатства, је оно ка чему је смерао Марксов “научни социјализам”. Он је био вођен једном иде-

јом слободе, која се не би могла свести на повећано присвајање материјалних добара. На крају крајева, Марксов идеал човека је био “свестран човек”, а не поседник-материјалиста, што је теза коју није потребно посебно доказивати.

Но, и савремени заступник политичког либерализма, Ф. Фукујама, у човеку не види “економску животињу”, већ целовито биће, настало у “борби за признањем” сопственог достојанства. Он је чак спреман да прихвати “хегелско-марксистичку” тезу да се прошла историја развијала дијалектички или кроз “процес противуречности”, остављајући, додуше, по страни питање да ли дијалектика има “реалну” основу. (Фукујама 1997:155) Не упуштајући се овом приликом шире у Фукујамино тумачење процеса историје, истакнимо то да и за овог аутора, демократија има потпуно неекономско значење. Демократија није “изабрана” из економских разлога, као што ни опредељење за “права човека” није било условљено процесом индустријализације. (Фукујама 1997:154) Међу многима, ово становиште заступао је и социолошки класик М. Вебер, сматрајући заправо да је јединствени сплет историјских и друштвених околности довео Запад до демократије и капитализма. Вебер је унутрашњу сродност старопротестантског духа и модерне капиталистичке културе, нашао у “чисто верским цртама” – до стварања капитала дошло је “аскетском принудном штедњом” и неуморним “позивним радом” које је промовисао калвинизам као средства верског спасења: “Унутарсветовна” протестантска аскеза је ослободила стицање добара сметњи традиционалне етике, али је била против безбрижног уживања поседа и луксузне потрошње, тј. – “она је разбила окове стремљења за добити тиме што га је не само легализовала него га је (...) и сматрала директно од Бога траженим.” (Weber 1989:177) Исто тако, само су Западу својствени конституционална држава, “партијске вође” и особен тип легитимности власти заснован на “легалности”, на основу веровања у важење легалног закона и објективне компетенције засноване на рационално створеним правилима. (Вебер 1976:433-434)

Но, изван и пре свих историјских околности које су до њега довеле, опредељење за демократију је у вези са битним атрибутима човека, у ономе што чини *differentia specifica* човека као човека, а то је, његово достојанство – “жеља за признањем” из које се, у крајњем, могу извести све остале његове манифестације. Овде ваља поменути и Хегела, који је у карактеристичном “ја-хоћу” индивидуа, у праву “субјективне слободе” видео прекретницу између старог и модерног доба (Хегел

1989:218), као и Канта, који је, додуше, номинално био против (не-репрезентативне) демократије сматрајући је – “деспотизмом”, али је у исто време био и убеђени републиканац, залажући се да извршна власт буде одељена од законодавне. Човек је, по овом мислиоцу, биће обдарено слободом, па не би смело да се задовољава тиме да ужива у “пријатности живота” коју може да му пружи влада; њему треба да је важнији *принцип* по коме би сам себи могао прибавити то благостање. Како закључује Кант,

“Биће обдарено слободом – свесно своје предности над животињом – на основу формалног принципа своје слободне воље може и треба, дакле, да захтева за народ коме припада само такву владавину у којој је тај принцип законотворан, што значи да право људи које треба да слушају мора бити прече од свих обзира према благостању и да је је то светиња узвишена изнад сваке цене (корисности) у коју не сме да дирне ниједна влада, ма како иначе била добричина.” (Кант 1974:186)

Оно што Кант назива “формалним принципом слободне воље”, разуме се, далеко је од сваке формалности и тиче се суштинских разлога човекове слободе и достојанства. Опредељење за демократију је аутономан и слободан људски чин који, саме по себи, не могу гарантовати ни економија ни индустријализација ни урбанизација, нити било који други чинилац демократије посматран понаособ, већ само њихова целина уз постојање демократски настројених *личности* једног друштва. Како данас истиче Фукујама, нема демократије без - “демократског човека који жели и обликује демократију, као што она обликује њега.” (Фукујама 1997:155) Коначно, узајамно признање индивидуа као једнаких и слободних личности, је вредносни темељ не само демократије, већ и свеколике западне културе, коју је Кант с разлогом поистоветио са процесом просветитељства.²² У једној својој другој књизи која се бави пре свега, економијом, Фукујама читав економски живот базира на једној оригинално културној категорији – *поверењу*, видећи у њему ништа мање до - детерминанту економског живота. (Фукујама 1997б:35) Идеја водиља ове књиге је да једна заједница зависи од поверења, а ово

²² “Просвећеност је излазак човеков из стања самоскривљене незрелости (...). Незрелост је немоћ да се свој разум употребљава без вођства неког другог. Та незрелост је самоскривљена онда кад њен узрок не лежи у недостатку разума, него у помањкању одлучности и храбрости да се њоме служи без туђег руковођења. Sapere aude! Имај храбрости да се служиш сопственим разумом! – то је, дакле, лозинка просвећености.” (Кант 1974:43)

од културе, будући да економски индивидуализам и слободно тржиште, сами по себи, нису довољан услов ни демократије ни економског просперитета.

Укратко, код Фукујаме, као и код свих других мислилаца које смо овом приликом консултовали, индустријализација и економски просперитет не повлаче *необходно* за собом и залагање за демократију: “одступања” су у овом случају толико честа, да би заиста било апсурдно претпоставити да нека врста историјског или “природног” закона намеће високо индустријализованим друштвима да уместо политичке хегемоније, изаберу “полиархију”, односно демократију. У Немачкој из 1930. године, као и у некадашњем СССР-у, индустријализација, урбанизација и ниво образовања људи нису недостајали, па ипак те земље нису успеле да успоставе демократске режиме. Анализа односа између економског развоја и индустријализације с једне, и развоја демократије с друге стране, показује да између њих не постоји директна, “узрочна” веза, већ се та веза посредује неким “средњим члановима”, пре свега, *политичком културом* одређене популације. Заправо, строго узевши, ни сам економски либерализам није “утемељен” у самом себи, већ своју егзистенцију дугује неким другим, суштински неекономским мотивима – оним које Фукујама приписује ирационалном *thymos*-у који тежи за признањем, и, ништа мање - култури која ову тежњу поспешује или ограничава. “Жеља за признањем” или пак, (у марксистичкој интерпретацији) “тежња за разотуђењем”, је она “карика у ланцу” која недостаје у односу између економије и демократије.

Посматран као засебан, чисто економски разлог (у чијој основи лежи мотив за богаћењем), можда јесте неопходан али засигурно није довољан услов за демократију. Демократија се не може задобити ако значајан број грађана није кадар да свој живот и удобност стави на коцку због ње саме. Храброст за једну такву жртву не може доћи из оног дела душе којим доминирају материјалне вредности, већ једино из њеног “тимотичког дела” (Фукујама), којим владају понос и част. *Ното оесопотискус* или “идеалан буржуј” за то сигурно никада неће бити способан, јер ће његова “рачунџијска логика” увек резултувати закључком да не треба непотребно рескирати властити живот. Само човек који држи до свог сопственог достојанства, човек чија се вредност састоји у нечем вишем од склопа нагона од којих је саткано његово биолошко биће - једино такав човек је спреман да остварује демократске циљеве и за њих плаћа цену у неким незадовољеним жељама. Сходно томе, демократија никада не улази на “мала врата” у политичку арену -

у одређеном тренутку она произлази из намерне политичке одлуке да се само-успостави или макар почне са сопственом реализацијом.

Уз наглашавање утицаја социо-културних фактора, ваља поновити и то да је у савременим развијеним демократијама степен материјалног богатства и индустријализације заиста много виши од оног у земљама са недемократским режимима. И обратно - “много је вероватније је да ће сиромашним народом управљати диктатори.” (Przeworski 2004:20) Ако ништа друго, развијеност привреде *per se* ствара одређене услове при којима избор демократије бива извеснији, вероватнији. Што је једно друштво економски развијеније и богатије, то потенцијално више јача свест његових припадника о начелној једнакости свих људи. Модерна економија доводи до велике хоризонталне али и вертикалне социјалне покретљивости, до стварања нових друштвених слојева и статуса, базираних не на рођењу већ на економској снази и образовању. Друштвене промене које проистичу из општег друштвено-економског развоја, према томе, ослобађају и оне захтеве за еманципацијом који би остали незадовољени међу сиромашним становништвом.

Све то, међутим, не умањује чињеницу да је демократија, у основи, један вредносни циљ за који се опредељујемо ради *слободе* а не зарад чисте материјалне користи. “А у циљу политичке слободе није потребно благостање: може се бити слободан и у сиромаштву. Потребно је, пак, спречити да се не створи концентрација, *cumulativa* политичко-економске власти што би омогућило држави, као једином даваоцу посла, да командује изгладњивањем.” (Сартори 2001:241) Политичка слобода такође, не настаје аутоматски, као некакав “узгредни” (нус)производ технолошко-економског развоја. У највишим интелектуалним донетима либералне мисли, модерно грађанско друштво и њему својствена демократија, саморазумевају себе као резултат *друштвеног уговора* између појединаца који поседују урођена, природна права и слободе. Од родоначелника модерне либералне мисли наовамо, друштво је реципрочан и под истим условима уговорен, споразум између индивидуа о узајамном признању сопственог достојанства. Рационално, универзално признање отворило је пут ка задовољењу материјалних потреба (па и богаћењу), али је, у исто време и устоличило један сасвим неекономски, апстрактан политички циљ – признање слободе и достојанства сваке индивидуе понаособ. Признање је у потпуности реципрочно онда када и држава и народ признају једно друго: то изискује обавезу државе да ће дато једнако право да примењује на све, док од грађана тражи да прихвате његову обавезност. Ауторитет модерне др-

жаве тиме више не произилази из традиције нити из религије, већ, принципијелно посматрано, из *јавне расправе*, којом се постиже договор о условима под којима ће грађани убудуће живети заједно.

Поновљеним нагласком на друге нееномске (политичке и културне) услове, завршићемо разматрање генералног односа између друштвено-економског развоја и савремене демократије. Генералан закључак који је пред нама је да се савремена демократија не може до краја и без остатка, “објаснити” развијеношћу, односно материјалним богатством, иако је са њим у савременим условима у битној вези. Из тог разлога, потпуно “објашњење” како настанка тако и опстајања демократије, мора обухватити и неке друге важне области друштвеног живота, пре свега разматрање битних својстава модерне демократске државе и политике савременог грађанског друштва. У овим сегментима социокултурне стварности у много већој мери долази до изражаја “жеља за признањем” грађана, као и њихова способност да обликују политичку заједницу у складу са сопственим интересима. Јер, базичну фигуру савремене демократије не представља тек некакав “појединац” сведен на поседника својине, већ *грађанин* који је слободан и способан за одлучивање како у својој приватној сфери, тако и у јавној делатности.

II ДЕО

КУЛТУРА ДИЈАЛОГА: СТВАРНО И МОГУЋЕ

II 1. Друштвена природа говора

Општи социо-културни значај говора и језика је толики, да би се тешко могао преценити. Језик је услов опстанка и средство стварања и саопштавања мисли, стваралачких поступака, интеракција, једном речју, свих организованих облика живљења унутар једног колектива. Језички знаци спадају у *симболе* који представљају примордијалне елементе свеколике културе. “Језични знак индицира, указује на објект на који се примењује; или рецимо посве точно: он га симболизира.” (Гране/Granaï 1966:273) Разуме се, језик не спада у било какве симболе, већ *друштвене* симболе, с обзиром да је истински стваралац језика увек - заједница људи, а не некакав изоловани, усамљени појединац. Или, како каже Н. Рот, “Сваки симболички систем је социјалан по својој природи, јер увек представља систем саопштавања који важи за одређену људску заједницу, који је заједнички за њене чланове.” (Рот 1982:35) Притом, под појмом “заједница”, поред експлицитних социјално-културних детерминанти, овде ваља подразумевати и један слој *социјално-несвесног* који често остварује и најјачи друштвени, односно културни утицај - независно од тога да ли се он манифестује преко индивидуалних или колективних актера-трансмitera. Зато је у праву К. Г. Јунг, када за симболе каже да су они “природни и спонтани производи”, имајући пре свега у виду њихову “архетипску” (колективно-психолошку) природу која проистиче из праисконских снови и стваралачких фантазија читавог човечанства:

“Никада ниједан геније није сео с оловком или четкицом у руци и рекао: ‘Е сад ћу да измислим симбол’. Нико не може да узме неку више или мање рационалну мисао, до које је стигао логичким закључивањем или свесном намером, а онда да јој да ‘симболички’ облик. Без обзира на то каквим маштовитим и раскошним плаштом човек може да заогрне једну такву идеју, она ће ипак остати знак, будући да је везана за свесну мисао која стоји иза њега, и неће бити симбол који наговештава нешто још увек непознато.” (Јунг 1996:56)

Стога је, строго посматрано, бесмислено говорити о било каквом “приватном језику”, осим у случају неких врста егоцентричних дечјих говора у раном детињству, када деца, заправо, играјући се речима, усвајају језик њима матичне културне и друштвене средине. Сходно томе, чак и онда када неки изузетни појединци, на пример песници, “измишљају” неке нове речи, они то раде по скривеном, латентном “налогу” самог друштва, односно његове културе.

У прилог разјашњења ове врсте “позадинске” креативности саме *језичко-културне заједнице*, може нам послужити и аналогни увид Л. Вајта (White) о “генијима” и њиховим проналасцима. По поменутом аутору, геније је напосто особа у чијем се организму одиграва “значајна синтеза културних елемената” који су, иначе, присутни у целини културе. Наиме, у култури нове творевине не настају *ex nihilo*, већ се надograђују на већ постојећа културна достигнућа. “Сваки проналазак и откриће је само синтеза културних творевина прошлости са садашњим искуствима.” (Вајт 1966:189) Геније, иако номинални креатор поменутих открића и проналазака, тако постаје “функција своје културе” (Вајт 1966:212), што су наслућивали и многи други мислиоци који су се у својим размишљањима дотакли ове проблематике. Наш нобеловац И. Андрић, примећује да - “призори и доживљаји које писци износе пред нас људски су а не њихови, јер иначе их ми не бисмо осетили као своје.” (Андрић 1983:179) Чак је и О. Вајнингер (Weininger) који је величину надарених људи мерио величином њиховог индивидуалног ЈА, те исте генијалне људе, дијалектички поистовећивао са “актуелним и живим микрокозмом”, са људима који су у стању “опште свесности”, особама које ништа не заборављају и, попут митског јунака Атланта, “на својим плећима носе цео свет”. (Weininger 1986:233-257)

Претходни ставови понајмање иду за тим да оспоре стваралачку улогу надарених појединаца, већ да укаже на *интеракцијско-посреднички однос* који постоји између њих и целине друштва и културе. Јер, како је тврдио Ф. Ниче (Nietzsche) - “Скоро сваки геније познаје као једну од фаза свог развоја ‘катилиновску егзистенцију’, осећај мржње, освете и бунта против свега што већ *јесте*, што више не *постаје* ... Катилина - облик преегзистенције *сваког* Цезара.” (Ниче 1988:88) Уосталом, у Социологији културе постоји и категорија *енкултурације* која означава резултат културне интеракције која се остварује у контакту између појединаца и друштвене групе, при коме је управо утицај појединаца одлучујући.²³ Но, у случају говора и језика, првенствено због њихове комуникативне улоге, социјално-културна страна је знатно наглашенија од оне индивидуалне. “Права реалност језика-говора - сма-

²³ “Врло често су снажни утицаји енкултурационог типа остварени приликом гостовања појединих истакнутих уметника, научника, политичара и државника у одређеним срединама. Гостовање појединих славних виолиниста, оперских певача, шансоньера, глумаца и научника обично има за последицу дубљи продор њихових уметничких стилова, научних метода и других одлика значајних за стваралаштво личности која је у питању.” (Илић 1987:32)

тра М. Бахтин - није апстрактни систем језичких форми, нити изоловани монолошки исказ, нити психо-физиолошки акт његове реализације, већ социјални догађај говорне интеракције који се реализује исказивањем и исказима.” (Бахтин/Бахтин 1980:106) Било какав исказ, уколико је смислен, није ништа друго до моменат непрекидне говорне комуникације, која је, опет, део комплексног начина постојања једне друштвене заједнице. Говорна комуникација “као таква”, дакле, не постоји изван оквира реалног друштвеног живота, нити се може разумети без везе са свим другим социјалним интеракцијама невербалног карактера. Највећи број савремених истраживача културе, лингвиста и филолога, с правом у језику види један симболички систем изразито *друштвеног* карактера који се остварује у међусобној *комуникацији* субјеката који њиме говоре, па се стога не може сводити на некакав индивидуално-психолошки основ.

Учење говора је, такође, уједно и стицање и кумулација искуства о свету, симболичко “отварање” и “стварање” света помоћу језика. Између индивидуа и свеprisутне природне и друштвене околине, никада не постоји некакав непосредан, непатворени однос, већ однос који је увек испосредован културом, тј. разним симболичким изразима, пре свега оним језичким. Процес симболичког “стварања природе” помоћу језика, исказан је у великом броју митова о постанку света, попут оног у *Старом завету*, где готово свим божјим актима непосредно претходи наредбодавна божја реч - “И рече Бог: нека буде † свјетлост. И би свјетлост” - или поступак именовања - “И свјетлост назва Бог дан, а таму назва ноћ.” (Библија или Свето писмо старога и новог завјета 1981:1) У *Новом завету* (Свето Јеванђеље по Јовану), пак, читав свет настаје из речи поистовећене с Богом - реч и Бог су једно те исто: “1. У почетку бјеше ријеч, и ријеч бјеше † у Бога, и Бог бјеше ријеч. 2. Она бјеше у почетку у Бога. 3. Све је кроз њу постало, и без ње ништа није постало што је постало. 4. у њој бјеше живот, и живот бјеше видјело људима.” (Нови завјет господа нашега Исуса Христа 1981:95) Отуд и исконска блискост језика и мита - и један и други су у функцији *mundus intellegibilis*-а, који омогућава човековој свести да се одвоји од света чулних утисака (*mundus sensibilis*-а). Е. Касирер истиче:

“Процес образовања језика показује како се хаос непосредних утисака за нас расчишћава и сређује тек тиме што га ми ‘именујемо’ и посредством тога прожимамо функцијом језичког мишљења и језичког израза. У том новом свету језичких знакова и сâм свет утисака добија сасвим нов ‘садржај’, зато што добија нову духовну артикулацију. Разликовање и одвајање, фиксирање извесних момената

садржаја посредством говорног гласа не само да на њима означава него им и даје управо један одређени мисаони квалитет, посредством кога су они сад уздигнути над пуком непосредношћу такозованих чулних квалитета. Тако језик постаје једно од основних духовних средстава помоћу кога се за нас одвија напредак од пуког света осећања до света опажања и представе. Он већ у својој клици укључује онај интелектуални рад који се и даље испољава у образовању појма као научног појма, као одређеног логичког јединства облика.” (Касирер 1985:35)

Свака култура тежи да изгради смислену и узајамно повезану слику света, у чему је помаже, пре свега, поступак *именовања*, као израз њене означавајуће или *сигнификативне* функције. “Означавајући и оцењујући појаве, човек упоређује, осмишљава, тумачи свет и своју бит у њему; стиче могућност да се оријентише у свету.” (Соколов 1976:130) Поступак именовања претходи сазнању неког предмета, јер омогућава његово издвајање из целине непосредних утисака, одређивање његовог места и улоге у систему животних циљева и оријентација. Уз помоћ имена и значења речи које се односе на стварне или замишљене предмете, хаос чулних импресија се раздељује на значеће фрагменте, који се могу и даље диференцирати или синтетисати са значењима неких других предмета, а све у односу на конкретне практичне или духовне потребе дотичне културе. Језик - “не стоји, као ствар актуалног понашања, мимо непосредног искуства, нити тече упоредо с њим, већ се с њим у потпуности узајамно прожима.” (Сапир 1984:30) Саме по себи, конкретне људске радње, дакле, не чине културу; оне постају културне тек онда када су “означене” чиме се инкорпорирају у целину културе и укључују у функционисање појединих социјалних установа и менталне склопове различитих личности. Ово запажање јасно указује да је језик нешто знатно дубље од уобичајеног његовог одређења као “средства саобраћања”, које покрива само део његове комплексне природе. Имајући то у виду, Ћ. Шушњић истиче да је ретко који предмет природно дат, већ је углавном произведен, створен, што значи да у њему има нешто више од голог предмета - “у њему је уписано неко друштвено значење”. “Сваки предмет није само нешто телесно, него и нешто духовно: ми смо уверени да смо окружени предметима, а у ствари смо опкољени значењима.” (Шушњић 1997:129-130)

Много пре него што је постао израз конкретних људских потреба за комуницирањем и саопштавањем унутрашњих подстицаја појединачних субјеката, језик се појавио као *мисаони хоризонт* уз помоћ ко-

јег људи уопште могу имати неки свет. “У својој основи, језик је, заправо, самооткривање света, и уколико човек на примерен начин одговори на ово откривање, то је у исти мах и сусрет човека са светом.” (Ђурић 1989:42) *Mythos* је у самом почетку значио “божанску реч”, делатност коју су покренули сами богови а не људи. Ову своју праисконску функцију симболичког стварања, препознавања и организовања света, језик је задржао све до данашњих дана. Е. Сапир истиче да је за нормалног човека свако искуство, стварно или потенцијално, “засићено вербалношћу”. Из тог разлога, на пример, обожаваоци природе не осећају да су успоставили “истински додир” с њом, све док не науче називе многих врста цвећа и дрвећа - “као да је примарни свет стварности вербалан, и као да се човек не може приближити природи уколико најпре не овлада терминологијом која је некако мађијски изражава.” (Сапир 1984:31) Зато није нимало случајно што се у архајско доба тако високо ценио врач који познаје “магичне речи” - језик и мит су били исконски људски “завичај”, изворни сусрет човека са светом - који се и надаље продужава управо посредством језика.

Можда се филозоф М. Хајдегер (Heidegger) понајвише приближио овој унутрашњој (симболичкој) суштини језика и његовој иманентној креативности, по чему је сродан са митом. По овом аутору, језик се налази у најближем “суседству” људског бића, штавише, “тек говор оспособљава човека да буде оно живо биће које он - као човек - и јесте.” (Хајдегер 1982:170) Језик заправо (сâм) говори, при чему “говорење не престаје у говореноме. У њему говорење остаје скривено.” Парадигматичан пример говорења језика из самог себе, оно “чисто говорено”, јесте - песма. Притом, реч не образлаже ствар: “Она допушта да ствар буде присутна као ствар.” (Хајдегер 1982:211) Језик, очито, и код Хајдегера, трајно задржава своју изворну симболичку функцију “стварања света” коју је имао у архајском миту а који је, у исто време, био и симбол и практичан чин и прича о божанству и појављивање божанства самог. “Иста реч, међутим, реч за *казивање*, у исти мах је и реч за *биће*, то јест за присутност присутнога. Сага и биће, реч и ствар, једном другом припадају на прикривен, једва промишљен и незамишљив начин.” (Хајдегер 1982:217) Суштина језика огледа се у саги, која прича о “догађају”, једнако као што се и изворни мит градио кроз “веран” опис веома конкретних догађања у свету богова.

Да ли је језичка активност симболизације у некој стварној вези са божанствима, са научног становишта, дакако, остаје суштински спорно. Остаје сасвим отворено и питање “емоционалне цене” коју је чове-

чанство као род морало да плати због уласка у симболички свет културе, првенствено преко језика. Ову цену имао је на уму поменути И. Андрић кад је једном приликом написао: “Све што је добило име и што се може означити бројем или знаком, осуђено је на јалов живот и патњу, искључено из опште струје плодног живота и постојања.” (Андрић 1983:102) За ту цену знао је и Ф. Ниче, истичући да је општење помоћу речи – “бестидно” (Ниче 1976:189), али и многи други мислиоци, па чак и читави културни покрети - попут “контракултуре” која се обрушила на “западњачки интелект” и његов мит “објективне свести”, разрађујући концепцију “неинтелектуалне свести” инспирисану оријенталном филозофијом Лао Цеа, Буде и зен учитеља.²⁴

Али, вратимо се теми генералног односа између језика и друштва, која је овде основна. Оно што се не може оповргавати је врло директна веза између говора и *стварног, егзистенцијалног искуства* субјеката, искуства на које се, у крајњој линији, и односе сва значења и симболи језика. Како је писао К. Г. Јунг, пуке речи које се користе су празне и безвредне, а оживљавају и добијају смисао тек онда када се узме у обзир њихова “нуминозност”, тј. њихова везу са живим човеком. “Тек тада заиста почињете да схватате да њихова имена значе веома мало, док је начин на који су оне *повезане* с вама изузетно важан.” (Јунг 1996:105) У реалном животу, сваки акт говора је у ближој или даљој вези са човековом егзистенцијом. Или, како каже Гране, између говора и егзистенције постоји дијалектички однос узајамне условљености: говору је нужна егзистенција коју он симболички изражава, али симболички израз преображава егзистенцију тако да се она одвија и на једном специфичном нивоу: “она више није напосто проживљавана, него је посредована с помоћу знакова, изражавана и, кроз то изражавање, прихваћана од субјеката као искуство, у исти мах појединачно и колективно, увијек подесно да буде саопћено.” (Granai 1966:279)

Симболичко посредовање егзистенције увек је и специфичан друштвени вид егзистенције, јер је процес језичке комуникације могућ само ако је у њему присутан извешан квантум *општих значења* која су социо-културне провенијенције. Основни термини помоћу којих саговорници у језичкој комуникацији описују стварност, морају бити макар

²⁴ “Оријентални мистицизам - истиче Т. Рошак (Roszak) - прихваћа аргументацију, али оставља простор за шутњу што долази као последица спознаје да се људи у тишини суочавају с великим тренуцима живота. Западњачки је интелект најалост склон да шутњу прогласи пуким ништа: недостатком ријечи који указује на одсуство смисла.” (Roszak 1978:67)

приближног значења, у противном било каква комуникација бива немогућа. Уколико сваки учесник у разговору има своју засебну “мапу значења” појединих термина, они неће бити у могућности да пренесу један другом било какву информацију. Размењујући поруке интерперсоналној комуникацији, људи размењују и извесну опште прихваћену схему заједничког поимања симболички посредованог искуства, што упућује на “заједничку употребу интерсубјективно обавезних значења језичких симбола”. (Ђорђевић 1979:165) На темељу чињенице да говор открива специфичну природу друштвеног вида егзистенције, и да се говорни чин и друштво међусобно условљавају, базирају се, дакако, сва социолошка истраживања језика у оквиру дисциплине *Социологија језика* (или говора), односно *Социolingвистике*, али и истраживања *семантике* или *семиологије*, *теорије информација*, *комуникологије*, и многих других друштвених и филолошкох наука које су такође заинтересоване за друштвене аспекте језика и комуникације.

Већ смо истакли да се језик у својој укупности не може свести на функцију споразумевања, но то не значи да ову функцију треба сасвим пренебрегнути. Напротив, самим тим што представља особени симболички систем (а њега увек ствара нека заједница), савремени језик је средство споразумевања унутар колектива, што га чини - “друштвеном институцијом *par excellence*” (Радовановић 1986:118) Реченични искази се граде између најмање два социјализована човека, и увек су усмерени на стварног или замишљеног саговорника. Како истиче М. Бахтин,

“Реч је у суштини билатералан акт. Она се подједнако одређује тиме *чија* је, као и тиме *за кога* је. Као реч, она је управо *продукт узајамних односа говорника и слушаоца*. Свака реч изражава ‘једног’ у односу према ‘другом’. Ја у речи обликујем себе с тачке гледишта другог и, у крајњој линији, себе с тачке гледишта мог колектива. Реч је мост изграђен између мене и другог. Ако се он једним крајем ослања на мене, онда се другим крајем ослања на сабеседника. Реч је заједничка територија између говорника и саговорника.” (Бахтин 1980:95)

Извесност ове чињенице не треба мешати са овим или оним теоријама о пореклу језика. Неки лингвистички археолози, нарочито заговорници тзв. “радне теорије”, наиме, и даље истрајавају у ставу да је природни људски језик настао онда кад је човек као биолошка врста стекао “потребу за споразумевањем”. По истим, потреба за споразумевањем развила се захваљујући првенствено животу и раду у колективу и општој упућености људи једних на друге у процесу производње ма-

теријалних добара (лов, риболов, сакупљање хране, сточарство, ратарство, etc.). У *Немачкој идеологији*, Маркс и Енгелс експлиците помињу “језичку прошлост” духа и материје:

“ ‘Дух’ од самог почетка носи на себи то проклетство да је ‘оптерећен’ материјом, која се овде јавља у облику покретних ваздушних слојева, тонова, кратко речено, у облику језика. Језик је исто толико стар колико и свест - језик *јесте* практична, и за друге људе постојећа, и тако за мене самог постојећа стварна свест, и језик настаје, као и свест, тек из потребе, из стварне нужде општења са другим људима.” (Маркс, Енгелс 1973:27-28)

Нешто касније, они додају да је свест од самог почетка “друштвени производ”, и да ће тако бити док год је људи. Овим се ставовима, у основи, нема шта приговорити, но намеће се једно питање, на које упућује М. Ђурић - “шта је, заправо, то што је требало саопштити?” (Ђурић 1989:41) Док није било језика, човек се, по свој прилици, “споразумевао” крицима и мимиком, и то му је било сасвим довољно за ту сврху. Чиме онда објаснити ту “скоковиту” потребу за језичким изражавањем - чега? Мисли? Да ли то значи да је најпре настала свест, па тек онда језик у коме би мисли биле објективирани (што је у претходном наводу управо негирано)?

На ова питања тешко је дати задовољавајући одговор, јер су недијалектичка, и, у крајњем, своде се на општепознату дилему о “временском претхођењу кокошке или јајета”. Бесмислено је расправљати о томе да ли су се најпре формирали *физички производи* као продужеци руке или *речи* као продужеци ума, јер су се те две ствари одвијале истовремено, у процесу који је био јединствен.²⁵ Слични приговори би се могли упутити и тзв. “генетичкој” теорији језика, која настанак језика објашњава некаквим првобитним језичким деловима (речи, кратких реченица) чијим збрајањем, наводно, настају шири језички системи, односно развијени језици. Једноставно, имена предмета и њихове ком-

²⁵ О апсурдности теза о временском претхођењу стварања оруђа или пак, знакова, Ф. Роси-Ланди пише: “Рецимо пре да се човек, установа која сама себе ствара, животиња која производи оруђа и речи (алат и реченице), сам створио и наставља да се ствара производећи их и служећи се њима. Да би успоставио односе рада и производње, човек је морао да говори, да комуницира. То се догодило у самом току тог стварања на нераскидиво повезан и солидаран начин, јер човек не би почео да говори и да комуницира до успостављајући те односе. Производња знакова је стварање односа рада и производње, као што су и ти односи знакови. Реч је предмет која поново може да се употреби.” (Роси-Ланди 1981:90-91)

бинације не појављују се ван оквира језика, јер их он, заправо, тек омогућује. Овоме треба додати и чињеницу, која је колико непобитна толико и чудесна и непојмљива - “да су језици најбогатији и најраскошнији управо на почетку свог историјског постојања, да тада располажу највећим бројем облика и највећом изражајном способношћу.” (Ђурић 1989:41)

Већ смо нагласили да порекло језика не лежи ни у једном појединачном субјекту и његовим унутрашњим потребама, већ је битно друштвене природе: он је специфични симболички *a priori* било каквог разумевања света. Он је такође и специфичан “организам” у којем целина претходи деловима, при чему је та целина веома променљива и динамична. На трагу Хумболтових (Humboldt) истраживања језика, Касирер истиче да у основи, истински носилац језичког смисла никада није нека појединачна реч већ реченица - “јер се тек у њој обелодањује она првобитна снага *синтезе* на којој почива сав говор, као и, коначно, све разумевање.” (Касирер 1985:98) У свакодневном комуницирању, говор се не склапа *ad hoc* из језичког материјала који му претходи, тј. из појединих речи, већ саме речи произилазе из реченице а ова из целине језика која представља један жив организам, делатност (*energeia*), а не дело (*ergon*). Свака реч се позива не само на целину реченице, већ и на целокупност језика у коме је изражена. Овај став прихвата и Х. Маркузе (Marcuse) истичући да у стварности, говор није састављен од речи које би претходиле, већ управо обрнуто - “ријечи настају из цјелине говора (aus dem Ganzen der Rede).” (Marcuse 1989:199.) Дакако, и Хајдегер, када, на себи својствен начин, истиче:

“Оно што је говорено потиче, на различите начине, из оног што је неговорено, било да је ово потоње оно још-не-говорено, било да је оно што мора да остане неговорено у смислу оног што је говору ускраћено. Тако, оно што је на разне начине говорено изгледа као да је одвојено од говора и говориоца и да им не припада, а - у ствари - тек оно говору и говориоцима нуди нешто са чим су говориоци повезани, ма како боравили у говореном неговореног.” (Хајдегер, 1982:230)

Иманентна анализа тзв. “унутрашњег говора”, показује да су његове јединице извесне целине, тј. цели искази који понајвише личе на реплике дијалога; говорни искази су несводиви на граматичке релације јер су израз веза сасвим друге врсте. Ове јединице унутрашњег говора, тј. некакве “*тоталне импресије*” исказа, сматра Бахтин, узајамно су повезане и не смењују се по законима граматике или логике већ по законима *вредносне* (емоционалне) *адекватности*, *дијалошког низања* и

сл. - “у тесној зависности од историјских услова социјалне ситуације и целог прагматичког тока живота.” (Бахтин 1980:42-43)²⁶ Свакодневни вербални искази су реалне јединице јединственог и *непрекидног тока језика-говора* и не могу се изоловати од њега. “Као целина исказ се реализује само у току говорне комуникације. Целина се одређује њеним границама, а границе пролазе линијом где се дати исказ додирује с ван-вербалном и вербалном средином (тј. с другим исказима).” (Бахтин 1980:107)

Сва лингвистичка наука, од времена античких мислилаца до оснивача “структуралне лингвистике” Ф. де Сосира (F. de Saussure), без изузетка сведочи и о томе да се језички знакови састоје из два основна дела - *знака* (означитеља) и *означеног*. И природа те везе (између знака и означеног), још једном указује на друштвени карактер језика као знаковног система. Ова веза, уз изузетак неких речи које су настале из ономотопеје звукова из природе, најчешће није “природна”, већ артифицијелна, вештачка, произвољна. За језички знак је, наиме, карактеристична двострука произвољност - “произвољност односа између појма и њиме означеног објекта, а исто тако - и то је двоје недјелјиво повезано - произвољност односа између *гласовног знака* и њиме означеног појма.” (Granaï 1966:275) Као појам који заступа објект, реч посредује у односу између људи и објеката, док је као знак који означава појам она уједно и сâм садржај информације у међусобном вербалном са-

²⁶ Термином “тотална импресија” Бахтин је превео немачку реч *Weltanschauungslehre* коју је први употребио Гомперц (Gomperz), а овај, по свој прилици, преузео од бечког филозофа Вајнингера, кога смо већ поменули. По Бахтину, тотална импресија представља још нерашчлањени утисак неког целог предмета, неку врсту “ароме целине”, која је у основи препознавања предмета. “Тако се понекад не можемо сетити неке речи или имена иако нам је на врх језика, тј. већ имамо тоталну импресију тога имена или речи, али се она не може развити у конкретну издиференцирану слику.” (Бахтин 1980:43) Сам Вајнингер за означавање психичких чињеница у њиховом најпримитивнијем стању, не користи поменути реч, већ израз “*хенида*” (од грчке речи *ἐν, hen* = један). *Хениде* се по њему не могу посматрати ни описати (сем као нејасно “нешто”), с обзиром да оне нису артикулисани садржаји свести, већ се од њих разликују по мањем степену свесности, оскудици рељефности, недостатку “тачке и поља” посматрања, идр. Вајнингер о томе пише: “Хенидом ће се уопште смети да назове оно што се у разговору код разних људи догађа врло често: човек има сасвим одређено осећање, хтео је баш нешто одређено да каже; уто други, на пример, нешто примети и оно му је нестало, те не може више да га ухвати. Али доцније се неком асоцијацијом изненада нешто репродукује, за шта човек сместа, сасвим тачно, зна да је то оно исто што раније није могао да ухвати: што је доказ да је то био исти садржај само у другом облику.” (Weininger 1986:160)

обраћању између индивидуа. Правила која одређују однос између знака и означеног, субјекту долазе “од споља”; она су стечена и морају се научити као и друга конвенционална правила која су присутна у друштвеном животу. Јер, језички знак је произвољан како у односу на појам тако и у односу према објекту, али није и за учеснике у комуникацији. У основи, произвољна релација између знака и означеног, постаје обавезна за све чланове друштва, уколико они желе да се међусобно споразумевају. “Може се чак рећи и ово: истим језиком говоре представници оних колектива који у описаном смислу деле, познају, поштују и примењују исту језичку конвенцију.” (Радовановић 1986:121)

У супротном, да је веза између знака и означеног природна и базирана на сличности звукова из природе и самих речи, у свету не би било толико различитих и међусобно неразумљивих људских језика - језички знакови предмета би мање-више били исти или макар слични код свих народа, што, наравно, није случај. Истине ради, ваља истаћи да је у освиту људске цивилизације и језика, веза између знака и предмета углавном почивала на сличности, а трагови тога се и дан-данас налазе у тзв. ономатопејским речима које су, разумљиво, веома сличне чак у и у различитим језицима - јер су и настале на основу подражавања звукова из природе.

II 2. Друштвена ограничења говора

Социјална страна језика и говора видљива је у многим манифестацијама - како језика тако и друштва. Већ је истакнуто да језик и говор нису тек пука средства за споразумевање међу људима, већ прави “смисаони хоризонт” на којима почива њихова шири заједница. У речима се кондензује и, као у каквој ризници, љубоморно чува свеколико искуство друштва, његов *поглед на свет*. Јер свако друштво има свој специфичан светоназор који непрекидно пулсира у његовом говору у коме је набијено колективно искуство, знање и вредности. Као средство комуницирања, разуме се, језик доводи до повезивања и интеграције људи. Но, због своје “друштвености” говор може да доводи и до њихове *сегрегације* и друштвене дезинтеграције, у мери у којој је и само друштво подељено и дезинтегрисано. Другачије, структура неког друштва на овај или онај начин, одражава се и на речник, облик и значења у оквиру једног језика - “речима се не преноси само значење, него се и изражава друштвена хијерархија.” (Шушњић 1997:105)

Понекад се већ на основу избора карактеристичних речи може на-зрети природа друштвених односа унутар којих људи међусобно кому-ницирају. “Уколико је јачи осећај хијерархијске висине туђе речи, уто-лико су одсечније њене границе, она утолико мање допушта да у њу продру коментаришуће и реплицирајуће тенденције.” (Бахтин 1985:137) Такође, до комуникације уопште неће ни доћи уколико саговорници нису свесни своје *социјалне улоге* у понашању, или нису у стању да је отворено прикажу једни другима. Јер - “личност се укључује у комуни-кацију само ако заузме одређени положај: суседа, пријатеља, сапутни-ка, сарадника, критичара, помоћника, итд.” (Соколов 1976:116) Кон-кретне језичке формулације својствене некој комуникацији између два саговорника, готово непосредно изражавају социјалне односе који по-стоје између њих. То је видљиво већ у самом узајамном ословљавању - у многим језицима личним заменицама (“ти” и “ви”) коришћеним при ословљавању, изражавају се димензије моћи, односно солидарности.²⁷ Специфика комуницирања је у вези и са конкретном националном кул-турном *традицијом*, па тако, на пример, Американци у тешким ситу-ацијама лакше разговарају “лицем у лице”, док Јапанци дају предност разговорима преко посредника заобилазећи ситуацију директног су-парништва.

Карактеристичан пример социјално мотивисаног језичког расло-јавања представља *арго* - врста специјалног говора који употребљавају чланови неке групе с јасном намером издвајања од осталог друштва²⁸, као и разноврсни *жаргони*²⁹, посебно код младих. Арго, који је у те-

²⁷ “Моћ је нересипрочан однос између две особе, па у ословљавању долази до изра-жаја тако што особа са већом моћи ословљава особу са мањом моћи са ‘ти’, а ова моћнију особу од себе са ‘ви’. Такво нересипрочно ословљавање налазимо међу осо-бама на послу и на хијерархијским различитим положајима, затим, (раније редовно а и сада још често), међу припадницима по друштвеном статусу различитих слојева, као и међу члановима породице. Међу особама са једнаком моћи ословљавање је ре-ципрочно, било са ‘ви’ било са ‘ти’. Избор зависи од постојања или непостојања со-лидарности и блискости. Реципрочно ‘ви’ означава формалност односа и дистанцу, а реципрочно ‘ти’ блискост, солидарност и сличност.” (Рот 1982:71)

²⁸ Милош Илић, по *аргоом* подразумева “специјални говор, створен и коришћен од стране извесних друштвених група, са циљем да се из процеса комуникације искључе друге друштвене групе, при чему је узајамни положај тих друштвених група обично супротан (једне су обично друштвено надређене, а друге друштвено подређене).” (Илић 1987:246)

²⁹ Овде не мислимо на жаргонску употребу, односно политичку злоупотребу говора на коју је указао Т. Адорно, о чему ћемо на другом месту у овом одељку.

орију културе ушао као тајни језик криминалаца, је затворени говор групе која се брани и жели да остане изолована од осталог света са којим не жели да комуницира. *Raison d'être* аргоа је одбрана групе, а његове магијске корене можемо наћи већ у тајним формулама и бајањима племенских шамана, у ритуалима везаним за институцију иницијације, учлањивање у нека тајна друштва и сл. У жаргону, речи немају у тој мери криптолошки смисао, иако је и његова основна функција да дистингуира друштвену групу која га користи од осталих учесника у свакодневној комуникацији. Промене у аргоу и жаргону могуће је пратити како на семантичком, тако и на морфолошком плану. Семантичким конверзијама које замењују значења појединих речи, омогућава се комуникација унутар језички интегрисане групе и уједно искључују из комуникације сви остали људи; кад се та нова значења до те мере прошире да постану позната и “непожељнима”, јавља се потреба за мењањем *кључа кодекса* аргоа. Морфолошке промене огледају се у специфичној измени самих речи којима се додају или одузимају извесни слогови или гласови, којом се дотичној речи придодаје посебан афективни тон.³⁰ Језичко раслојавање могуће је пратити и у односу на полне разлике када на сцену ступају опозиције: мушкарац/жена, младић/девојка, дечак/девојчица. По правилу, мушки део популације користи много више речи из области спорта или ратовања, док припаднице лепшег пола радије говоре о нијансама боја, одећи, животним намирницама, покућству и др.

За тему којом се бавимо у овом одељку, нарочито је интересно већ назначено социјално раслојавање језика којим настају различити “социолекти”. Социјално раслојавање, наиме, одражава разлике у говору између појединих друштвених група и слојева унутар једне говорне заједнице. У оштро класно поларизованим друштвима, одређене особености језика могу постати и обележја појединих друштвених класа (слојева, сталежа и др.). Тако уз нарочито понашање и одевање, и језик може бити веома ефикасан начин за истицање посебности друштвених слојева. До ове врсте подвајања језика може доћи спонтано, услед дужег одсуства веза и интеракција између друштвених слојева, али и свесно, намерно, да би се продубио већ постојећи јаз између њих,

³⁰ У прву групу промена спадају све промене значења речи уз помоћ метафоризације када својеврсном језичком алхемијом нпр. стан постаје *гајба*, лице *фаца*, глава *тиква*, затвор *бајбокс*, новац *лова* или *сомови*, продати *утопити* и сл. При дејству друге групе промена, игра постаје *играњац*, туча *ферка*, а могућа су и скраћивања па се кретену може тепати и са *креле*.

и на тај начин “указало” на ексклузивност оних који су “изнад” на лествици социјалне хијерархије. Имајући у виду управо ову врсту социјалне диференцијације језика, социолингвистичка разматрања Б. Бернштајна (Bernstein), изнедрила су теорију о постојању тзв. *разрађених* и *ограничених кодова* (социолеката, стилова) у језику, који су у поседу различитих друштвених класа. Ови кодови се увелико разликују по питању лексице, синтаксе и семантике, одражавајући на тај начин нејезичке тежње ка нарочитим процедурама мишљења које су у вези са типом културе у којој дотичне класе живе и стварају. (Бернштајн 1979)³¹

Бернштајн, разуме се, није једини аутор који је подлогу социјалног раслојавања језика тражио и нашао у облику и квалитету *друштвене структуре* и њеним *друштвеним слојевима*. По многим ауторима, говор нижих класа и слојева у зависности је од њихових општих жи-

³¹ Основно полазиште Бернштајнових истраживања, огледа се у тези да се у структури језика манифестују два различита слоја, тј. говорна варијетета, које аутор назива *разрађеним* или елаборираним и *неразрађеним*, односно ограниченим *кодовима*, као израз постојања одговарајућих друштвених класа и слојева на нивоу читавог друштва. Употреба поменутих говорних варијетета, условљена је друштвеним разлозима, првенствено класном подвојеношћу друштва и говорних заједница у којима чланови друштва живе, школују се, социјализују, раде, стварају, ступају у интеракције и говоре. По овом мислиоцу, деца из *нижих* социјалних слојева у процесу социјализације која се спроводи у породици, школи, групи вршњака, раду и другде, усвајају углавном неразрађене, ограничене кодове, који су оскудни у погледу језичког инвентара и слободе избора речи. Стога су у овим кодовима вероватнија појављивања истих језичких средстава и лексичких, синтастичких и других могућности, како у њиховој селекцији тако и у њиховој комбинацији, што, дакако, доводи до потискивања индивидуалних говорних особина и разлика, као и језичког стваралаштва. За разлику од њих, деца из *средњих* друштвених слојева, у процесу социјализације стичу знање како оних неразрађених тако и разрађених кодова који су богатији инвентаром и слободом избора, па стога и мање подложни вероватноћи појављивања истих језичких средстава и њихових могућности. Тиме се код њих формирају индивидуалне говорне особине и језичко стваралаштво, чиме могу плански да организују своју говорну праксу и “говорну стратегију” за сваку ситуацију, тематику, домен живота, делатност и било ког евентуалног саговорника. Лапидаран списак језичких способности неразрађеног језичког варијетета, односно кода, обухвата кратку, граматички једноставну реченицу, оскудне синтаксичке обрасце, једноставну и понављану употребу малог броја речи типа предлога, везника, придева и прилога, малу учесталост “безличних” синтаксичко-семантичких образаца, интензивну употребу паражезичких и нејезичких комуникацијских средстава, фреквентније језичке еквиваленте, развијену метафоризацију, etc. Ове особености ограниченог кода, резултат су одговарајућег психичког и социјалног искуства његових носилаца и његове индивидуалне сегментације. Насупрот њему, разрађени код је производ другачијег психо-социјалног искуства његових носилаца и његове универзалне сегментације.

вотних и културних услова који им, у битном смислу, детерминишу одређене обрасце говора и језичког споразумевања. Тако је и П. Бурдије утврдио да у Француској деца из радничких породица и других депривираних слојева, долазе у школу са разним ограничењима и оптерећењима услед којих школа, чак и ако жели да успостави формалну једнакост, само продужава и продубљује постојеће друштвене неједнакости. Од свих културних препрека, најозбиљније и најподмуклије су оне које се тичу говорног језика у породичној средини, нарочито у првим годинама школовања када се разумевање језика и владање њиме сматра основним мерилем марљивости ученика. (Бурдије 1967) Да говор изражава и односе између друштвених класа, сматрао је и Р. Барт (Barthes), истичући да - "говор угњетеност може бити само сиромашан, једноличан, непосредан: његова оскудица је права мера његовог језика: он увек има један исти језик, језик својих чиновца; метајезик је раскош, он још не може дотле да се вине." (Барт 1979:268) Т. Адорно је пак, на једном месту - сасвим у афористичком духу - написао следеће: "Пролетерски језик је диктиран глађу. Сиромаша жваће ријечи да би се од њих најео." (Адорно 1987:98-99)

Проучавања феномена говора, језика и комуникације, дакле, још одавно су открила да се њен ток не одвија у некаквом "социјалном вакууму". Процес комуникације, поготово онај који се развија између друштвених класа, зависи од читаве скале фактора различите провенјенције, од економске до културне, па и од сасвим конкретних историјских околности.³² Једна од највећих опасности за свакодневни језик у савремености, свакако лежи и у тенденцији да се он, под притиском својеврсног "индустријског говора" и робне привреде, и сâм почне третирали као - *роба*. У том случају, нема ништа од оног изворног језичког "овладавања светом" из нашег уводног разматрања о језику; речи се тада једноставно фабрикују и испоручују као роба, губећи своју животност и непосредност. Већ је појављивање тзв. "матерњег језика" подстакло нове изворе привилегија за образоване слојеве друштва: уместо народних наречја, створен је *службени језик* којим су актуелни господари наређивали поданицима шта да раде. По И. Илићу, *матерњи језик* су заправо створили католички калуђери у 15. веку, у намери да

³² Тако, на пример, И. Илић истиче да - "бити сиромашан данас значи не моћи избећи звучник и учитеља. Роба и револуција, васпитање и развој, преплављују ону општу тишину која је хранљиво тле за обичан језик. Као што саобраћај обара употребну вредност ногу, бар за већину, тако звучник узима реч из уста." (Илић 1985:69)

означе језик којим су се служили уместо латинског, кад су говорили са проповедаонице. (Илић 1985:62) Од тада до данас, “матерњи језик” стоји насупрот обичном, *народном језику*, будући да представља говорно средство једног рационално организованог друштва које се намеће свим његовим члановима.

И док је у прошлости језик настајао у дубинама колективног “бића” појединих народа и њиховој свакодневној животној активности, његово савремено исходиште ваља потражити много више на лествици социјалне хијерархије. Хомогенизација и институционализација језика данас се врши “одозго” и без стваралачке кристализације, чему доприносе и средства масовних комуникација својим вештачким стандардизацијама. Питање је, додуше, колико се ова цивилизацијска неугодност (а можда и неопходност) може превладати преласком на тзв. “вернакуларни” (лат. *vernaculus* = у кући справљено и одгојено) језик - за који се залаже Илић, али то питање на овом месту мора остати без одговора. У сваком случају, сасвим обесхрабрујуће делује увид у то да *новац* увек мора одлучивати о томе шта се и коме говори, као и тенденција својеврсног “постваривања” језика, на коју су, с разлогом, указивали бројни критички а нарочито *марксистички* оријентисани мислиоци.

Један, готово парадигматичан пример марксистичке критике језика, налази се у поглављима Х. Маркузеовог (Marcuse) *Човека једне димензије*, посвећеним анализи затварања универзума говора “функционалним” као и “ритуално-ауторитарним” језиком савремене цивилизације. Владајуће “позитивно мишљење” по овом аутору, има свој израз у језику који, вођен *операционалном* парадигмом (која ствар идентификује с њеном функцијом), синхронизовано напада трансцендентне, критичке појмове. На тај начин магични, ауторитарни и ритуални елементи почињу да прожимају језик и говор. У исто време, расуђивање је лишено посредовања која представљају неопходне степенице процеса сазнавања. Тиме појмови који треба да проникну чињенице, и тиме их трансцендирају, губе своју аутентичну лингвистичку репрезентацију. “Без тих посредовања језик тендира ка изражавању и произвођењу непосредне идентификације ума и чињенице, истине и постојеће истине, есенције и егзистенције, ствари и њене функције.” (Marcuse 1989:91)

Маркузе сматра да стога није чудно да се популарни језик обичних људи, својим хумором и креативношћу, опире оваквој официјелној употреби говора и његовој лингвистичкој форми - која иде на уштрб развијања значења. Владајући операционалистички лингвистички стил, негује реченице у којима нема напетости и “простора” између њених

делова. Појам не може да има другог значења осим онога који је назначен речју у публицистичкој и стандардизованој употреби, објављујући еру друштвеног и политичког бихевиоризма: “Ријеч постаје *клише* и као клише управља говором и писањем; комуникација тако искључује генуини развој значења.” (Marcuse 1989:93) У тако дефинисаном универзуму јавног расуђивања, језик је принуђен да се креће у синонимима и таутологијама и никад не достиже до квалитативне разлике у самом себи. Ритуализовани појмови постали су имуни од *контрадикције* која се од логичког преступа (у формалној логици), свела на реалистичку карикатуру дијалектике, тј. принцип тржишне и политичке манипулације.

Изједначавање супротности, карактеристично и за комерцијални и за политички стил - начин је на који се људска мисао и комуникација имунизују од евентуалног друштвеног протеста и одбијања наметнутих клишеа расуђивања; ауторитарни карактер језика свагда затвара и скрађује синтаксу, укида полисемију и утврђује фиксиране облике који се намећу својом псеудоконкретношћу. Говорни и писани језик, као у комерцијалној пропаганди, концентрисан је око неколико “типичних” и одомаћених слика које су урезане у свест у намери да посредују у асоцијацијама према конкретним особама или предметима.³³ Једном речју, значење је фиксирано, корумпирано и оптерећено, постало је званични речник који се стално понавља свакодневљу, оно је изгубило

³³ Посебно је карактеристичан поступак *скрађивања назива* неких институција или чак читавих држава (NATO, UN, AFL-CIO, AFC, SEATO такође и SSSR, DDR итд.). Скраћенице, по Маркузеу, заправо помажу у потискивању нежељених питања јер означавају оно што је институционализовано, одсецајући сваку трансцендирајућу конотацију. При јасном перципирању скраћенице NATO, која означава *пакт нација северног Атлантика*, могло би се поставити питање о пуноправном чланству неких њених чланица, на пр. Грчке или Турске које засигурно не спадају у односне, географски лоциране нације. Скраћеница SSSR “крије” себи придеве социјалистички и совјетски, DDR, демократски, UN ослобађа од потребе наглашавања уједињености “Уједињених нација” и сл.

Реагујући на исту “технократску магију речи”, Т. Рошак (Roszak) истиче да речник савременог друштва маскира темељне етичке претпоставке политике, или их преводи у безличну реторику која заправо “осигурава” војне или политичке “нужности”: “Гдје год је то могуће о одвратним стварима говори се криптичним иницијалима и формулама као што су: ICBM, CBR, магасмрти, или ‘ова опреација’, ‘она опреација’. С друге стране емотивнији термини - ‘рат против сиромаштва’, ‘рат за срце и свијест људи’, ‘трка за простором’, ‘нова граница’, ‘велико друштво’ - не ради се ни о чему него о пропагандистичким фикцијама или чистом збуњивању.” (Roszak 1978:110)

“своју когнитивну вриједност и служи само препознавању факата непостављених у питање.” (Marcuse 1989:99)

Посматран у овом светлу, језик који идентификује ствари с њиховом функцијом, ствара синтаксу која не само да спречава унутрашњу диференцијацију речи, већ и развој и изражавање појмова. Функционализован, унификован језик скраћеница јесте језик *једнодимензионалне мисли*, с којом се Маркузе, као критички настројен мислилац, није могао помирити. Појам као такав - “*одриче* идентификацију ствари с њеном функцијом; он разликује оно што је ствар од контингентних функција ствари у постојећем реалитету.” (Marcuse 1989:99) Уколико језик спречава развој појма, он се супротставља апстракцији и посредовању у корист непосредних чињеница, чиме онемогућава препознавање чињеница иза чињеница и увиђање њихове историјске, променљиве природе. Унификован, функционални језик, је стога, као антикритичан и недијалектичан, уједно и антиповесан, односно неисторијски. Потискивање повести је пак, по Маркузеу не академско, већ политичко питање, питање које задире у саме основе човекове егзистенције.³⁴

До сличних закључака је дошло и Т. Адорново истраживање идеолошке функције говора, односно, како он каже - *жаргона* у политици, (Адорно 1978) Конкретан предмет његове критике су, заправо Хајдегерови, Јасперсови и други филозофски текстови настали пре и за време нацизма у Немачкој, а који садрже примере тзв. “жаргонске” употребе говора. По Адорну, Јасперсова и Хајдегера филозофија имају политичке импликације јер жаргонски (ми бисмо рекли - софистички) злоупотребавају језик филозофије, пактирајући са актуелним политичким силама, издајући тиме и себе и човека коме су првенствено обраћају. Колико је ова тврдња тачна, питање је за себе које овде не можемо разматрати.³⁵ У сваком случају, Адорнова критика жаргона стоји чврсто

³⁴ “Кад бирократска диктатура влада комунистичким друштвом и одређује га, кад фашистички режими функционирају као партнери слободног свијета, кад је програм просвијећеног капитализма успјешно поражен тако што га се етикетира ‘социјализмом’, кад су темељи демократије хармонично докинута у демократији, тад су стари повијесни појмови обезвријеђени модерним операционалним редифиницијама. Те редифиниције су фалсификације, које, наметнуте од стране постојећих сила и моћи чињеница, служе трансформирању кривости у истину.” (Marcuse 1989:102)

³⁵ Посебно су, у том смислу, проблематичне “*предметна* теорија значења” и “*репрезентативна* функција говора” (по којима су речи наводно “прибијене” уз ствари) које Адорно не тематизира, већ управо заступа у настојању да раскринка жаргонску употребу говора код Хајдегера. Дакако, остаје суштински споран и остали рад на “*дедукцији фашизма*” из Хајдегерове филозофије!

у западњачкој традицији критике тзв. *софистичке реторике* која је приматом естетског елемента у говору вазда покушавала да прокријумчари нечије зле политичке намере.³⁶ Одлука о томе шта је жаргон, по овом аутору, зависи од тога да ли је реч написана тако да трансцендира своје сопствено значење или су “ријечи нагомилане на штету става, суда, мишљења”. (Адорно 1978:56) Жаргон забрањује трансценденцију истине преко значења појединих речи (чему иначе, смера филозофски говор), изручујући ту трансценденцију свом “клепетању”, “Свакодневни, сада и овдје, употребљени говор представља се као да је свет.” (Адорно 1978:60)

Текстови на које се обрушује Адорнова критика, “хвале оно што јесте”, шире “јефтини оптимизам”, “узвисују свакодневицу”, залажући се за овековечење ограничености и материјалне оскудице. Свакодневни говор својом формом унапред (симболично) брани друштво које га је произвело а то исто ради и жаргон који је у сагласности са кржљањем свести. Категорије жаргона се приказују као да нису апстраховане из пролазних друштвених прилика, него као да припадају самој суштини човека. “Бол, зло и смрт треба, како стоји у жаргону, прихватити а не промијенити.” (Адорно 1978:112) Уместо да говор, као у великој филозофији, проистиче из “логике саме ствари”, жаргон не изражава ништа различито од самог себе, он “од лоше емпирије прави трансценденцију”, да би на крају, у стварности - све остало по старом, непромењено. Право рефлексивно филозофско мишљење, за које се залаже Адорно, јесте “субјективношћу посредована логика” која признаје “примат појма над ствари”, за разлику од *жаргона аутентичности* који је - “идеологија као говор који апстрахира од сваког посебног садржаја”. (Адорно 1978:204)

У основи, опасности о ритуалном, ауторитарном или пак, жаргонском језику, односе се на све режиме настале на тлу развијене индустријске цивилизације, тј. како на оне демократске и недемократске, тако и капиталистичке и социјалистичке земље. Свака пажљива анализа језика редовно утврђује међуусловљеност језичких поремећаја са овим или оним негативностима човекове друштвене егзистенције, којих је у савременом друштву поприличан број.³⁷ Присуство жаргона

³⁶ О класичном сукобу између оног елоквентног, речитог и лепог с једне, и знања, моралних својстава и хуманизма с друге стране, који се одвија у личности *говорника*, а који обележава читаву историју реторике, подробније у: Петровић, 1975.

³⁷ Д. Родин примере жаргонске злоупотребе говора налази у свим одступањима од уобичајеног значења неке речи - при којим долази до проширивања њиховог смисла (“вишак смисла”), а којим се жели утицати на расположење и ставове саговорника.

може се, дакако, запазити и у областима *апстрактног мишљења*, тј. филозофије и науке, како је то управо покушавао показати Адорно на примеру Хајдегера и Јасперса. Но, далеко бољи пример за то колико се наука и филозофија могу “прилагодити” постојећим политичким (не)приликама, може се наћи у доба *стаљинизма* (у СССР-у) када су се категорије тзв. *дијалектичког материјализма* нашироко ритуално-догматски употребљавале - чак и у биолошким истраживањима. Официјелно политичко мишљење оставило је свој дубоки траг и у науци свих других земаља реал-социјализма, у којима се буквално ништа није могло написати без, макар декоративне, употребе бескрајно много пута понављаних Маркових или Енгелсових цитата о дотичном предмету.

Узмемо ли, дакле, *људску, egzистенцијалну ситуацију* у друштву као кључ за одгонетање стварности језика/говора, неминовно се суочавамо са круцијалним питањима савремене цивилизације, тј. укупне динамике друштвеног, политичког и културног живота. Језик увек изражава и подручје невербалног, као што и област нејезичког открива језичку стварност: “Језик открива стање у коме се човек налази, ситуацију која га одређује. Лако ћемо, зато, утврдити да су се понављале исте речи зато што су се понављале исте мисли.” (Божовић 1984:137) Није стога, чудно да се, на пример, чак и у трагању за миром, редовно употребљавају речи из милитаристичког вокабулара: “У кључним речима европских говорних језика лежи сила. Председник Кенеди је већ могао да води “рат” против сиромаштва. Пацифисти данас изграђују “стратегију” - “буквално: ратне планове - за мир.” (Илић 1985:163)

Руку под руку са поменутиим детерминантама свакодневне комуникације, иду и она везана за *класно-идеолошка ограничења говора*, на које је већ указано, но што ваља још једном нагласити. Стара је социолошка истина да су информације које појединци преферирају у знатној корелацији са њиховим положајем на лествици социјалне хијерархије. “По правилу, ми лако прихватимо оно што одговара нашим уверењима, а престајемо да слушамо и да разумемо чим информација

“Свакодневно на пијаци чујемо како купци грађани наговарају сељака његовим дијалектом.” (Родин 1978:21) Заиста, кад год грађани на пијаци “разговарају” са сељацима-продавцима користећи њихов дијалект, они користе говор у жаргонском смислу, јер им је циљ да (додворавањем продавцу) изнуде повољнију цену за производе који су им потребни, макар тај дијалект био и језик којим су и они сами некад (у својој руралној прошлости) говорили. Сељаци ни мало не воле ту “аутентичну” употребу говора, јер интуитивно наслуђују шта са собом могу да носе “сентименти домаће речи” - бољи и јефтинији пољопривредни производ, а не пријатељско ћаскање двојице “земљака”.

почне да противречи ономе у шта ми дубоко верујемо.” (Соколов 1976:113-114) Вредност информације коју људи примају одређена је њиховим циљевима и унутрашњим ставовима који, дакако, “не висе у ваздуху” већ су мање или више, израз интереса слојева и других група којима истовремено припадају. Неретко се под утицајем групних норми и интереса, комуникација одвија на основу потпуно фалсификованих “чињеница” или прећутаних битних аспеката неког догађаја о коме је, иначе, и реч у комуникацији. Такозвани “референтни оквири” учесника у комуникацији - групне норме понашања, групни интереси, систем вредности, стандарди културе - учвршћују селективне механизме за својеврсно дозирање утицаја информација на ток људског понашања и деловања. При таквом стању ствари, чак се и “истинитост” неке поруке процењује са становишта класно-идеолошких позиција којима је готово априорно дефинисан однос појединаца према чињеницама са знања - независно од начина на који су их стекли. Идеологичност мишљења учесника у комуникацији, последица је чињенице да је и сама комуникација вишеструко испреплетена са укупном социјално-културном праксом човека, те отуд, и са елементима његовог субјективног животног искуства које је, у највећој мери, социјално-класно мотивисано и условљено.

У позадини сваке комуникације не престају да делују, као њено социјално исходиште, друштвени положаји комуникатора и њихове унапред одређене вредности.³⁸ Речју, учесници у процесу размене информација не могу једноставно “прескочити” општи социјални и културни хоризонт сопствених животних услова, па дубоке разлике у њиховим социјалним и класним позицијама могу радити и на њеном онемогућавању. Конкретни резултати су прилично суморни: “Друштвене класе причају саме са собом на сопственом дијалекту, неразумљивом посматрачу са стране; оне се међусобно мешају само о церемонијалним приликама и званичним празницима.” (Лаш/Lasch 1996:111)

³⁸ “Субјекти комуникативних чинова, дакле, никада се - осим у изузетно критичним ситуацијама борбе за опстанак појединаца или социјалних средина у којима егзистирају - не лишавају дејства референтних оквира који су и иначе дефинисани социјалним статусима појединаца, односно њихових група.” (Ђорђевић 1979:176)

II 3. Моћ и немоћ дијалога и комуникације

Колико год да је присутна и социолошком оку видљива, класно-слојну и другу друштвену условљеност говора и језичке праксе не би требало предимензионирати, јер тиме анализе могу завршити у неком новом редуccionизму типа “једног одлучујућег фактора” - какав је био на делу у марксистички фундираној социологији. Наиме, и језик и комуникација су процеси у непрекидном и динамичном развоју, па се и закључци о њима морају изводити крајње опрезно и стално проверавати у непосредној друштвено-комуникативној пракси. А ова последња показује да што је друштво сложеније и економски и културно развијеније, то на значају добија општење на персоналном нивоу - базирано на когнитивном, вредносном и емоционалном усаглашавању и ангажовању појединаца. Ова правилност је од битног значаја за савремена демократска друштва која рачунају управо са овим типом међусобног општења, упркос томе што овакав тип “комуникационог тока” (у правцу индивидуалног саобраћања) садржи и елементе идеалног или утопијског. Наиме, *реални* процеси интересубјективне вербалне комуникације, иако се одвијају унутар одређених друштвено-економских и културних оквира, никад нису у потпуности “оковани” тим оквирима. Комуникација је социјални чин и као таква - израз мање или више чврстог социјалног контекста, али је у исто време и врло динамичан друштвени однос и културни догађај - чији су субјекти појединци или друштвене групе које *непрекидно размењују* одређене поруке и значења. Те поруке и значења не остају без икаквог утицаја на друштвену свест учесника у саобраћању, већ ову мењају у већој или мањој мери. Ноторна антрополошка чињеница, на коју је указао још Аристотел - да човек као *zoon politikon* може да живи једино у друштву и у културној средини коју сачињавају и други људи - не значи ништа друго до да управо комуникативна пракса или *дијалог* а не некаква “самоизолација”, представља истинску потребу људског живота. Како тврди Соколов,

“Општење и комуникација су битне стране друштвеног живота и културног развоја. Свако има потребу за дружењем са другим људима, да би имао потомство, да би радио, одмарао се, развијао своје склоности у детињству и уживао помоћ у старости, да би се учио и да би друге учио ... Комуникација олакшава узајамно прилагођавање и пружа помоћ, чинећи могућом координацију компликованих послова.” (Соколов 1976:111-112)

Општи социо-културни значај комуникације и дијалога је заправо толики да би се, као и у случају самог језика, једва могао преценити. Као један од основних културних чинова, комуникација, у ствари, неизоставно доводи до макар неких “померања” у свим осталим друштвеним и културним процесима и односима. Да је то тако, индиректно доказује и тумачење (и у исто време и апотеоза) комуникације “као такве”, проистекла из још увек актуелног *постмодерног дискурса*. Један пример те апотеозе можемо наћи управо код еминентног заступника постмодерне - Ж. Ф. Лиотара (Lyotard). У епистемолошкој традицији у којој се креће Лиотар (она аналитичке филозофије, савремене херменеутике и постструктурализма), парадигма *језика* је заменила парадигму сазнајног субјекта. Као основно теоријско полазиште узима се јавни, означавајући карактер језика, а не више субјект и његови унутрашњи садржаји свести, обједињени умом. Тзв. “сазнајни субјект” традиционалне филозофије, разлаже се на систем структура, разлика и опозиција, тако да носилац значења није он сам - већ заједница појединаца који усклађују своја тумачења и говорне праксе. Сумрак “великих прича” (*métarécits*) којим је Лиотар “дефинисао” постмодерну (Лиотар 1988:6), отвара само једну перспективу - неку врсту меког друштвеног ткива у коме се укрштају бројне “језичке игре” које подлежу сопственим правилима. Синтагму “језичке игре”, Лиотар је преузео од Л. Витгенштајна (Wittgenstein) који је под њима подразумевао не само различите врсте језички обликованих исказа, већ пре свега - “заједничку форму живота људи у комуникацији”. (Берберовић 1980:21) Друштвену структуру Лиотар “атомизира” у еластичне мреже језичких игара које нису само дискурси, већ и различите врсте друштвеног поступања. Појединци, препуштени сами себи, премда не и изоловани, налазе се на “чворовима комуникационих кола”, на местима кроз која пролазе разноврсне поруке. Отуд говорити, по Лиотару, значи “борити се, у смислу играти”, а сами језички поступци припадају “општој агонистици”. (Лиотар 1988:21)

Пратећи Витгенштајново усредсређивање на ефекте дискурса, Лиотар разликује следеће врсте исказа: (а) *денотативне*, које одговарају дескрипцији, (б) *перформативне*, у којима дејство на предмет коинцидира са његовим исказивањем и (ц) *прескриптивне*, дате у форми налога, заповести, инструкције, молбе и сл. У вези са овим врстама исказа или језичких игара, Лиотар сматра важним истаћи три ствари: прва је да њихова правила не поседују у себи легитимност, већ да су предмет експлицитног или имплицитног *уговора* између играча (што,

опет, не значи да их они измишљају), друго, без *правила* нема игре - свака промена правила игре, мења њену природу; и треће, сваки исказ треба посматрати као "*потез* у некој игри".

Не можемо се на овом месту упустити у некакву детаљну проблематизацију Лиотаревих ставова о језику и друштву у оквиру једне "опште агонистике". Све у свему, неускладљивост и аутономност језичких игара, довеле су Лиотара до закључка да је могуће устоличити једино контекстуалне принципе важења, док би евентуални консензус увек био подложен сопственом поништењу у некој наредној интеракцији. Поруке у комуникацији имају веома различите облике и последице, зависно од тога да ли су денотативне, прописујуће, вреднујуће или неке друге природе, па се зато не смеју сводити на функцију информисања. Учесници у овако схваћеној комуникацији приликом потеза који се односе на њих, трпе извесно "померање", промену, и то не само као примаоци, већ и као пошиљаоци. Границе језичким играма не престављају ни институције јер су оне само привремени резултат и циљ језичких стратегија спроведених у институцијама и ван њих. (Лиотар 1988:33) Друштвена веза је језичка и не чини је једна јединствена нит, већ ткање у коме се украштају бројне језичке игре са различитим правилима. Расцепканост друштва пак, не мора да изазове песимистички утисак или да поврати носталгију за још једном "великом причом", као што не мора да значи ни да смо осуђени на варварство. Од свега тога по Лиотару, одвраћа сазнање постмодерног света да *легитимизовање* човекових сазнајних пракси (које је уствари централни проблем који преокупира Лиотара) проистиче једино из људске језичке праксе и њихове комуникацијске интеракције.

На друштвеном плану, проблем легитимизације се јавља у нарочито заоштреном виду. "Друштвена прагматика" је још сложенија од оне научне: она је - "чудовиште, обликовано преплитањем разних врста хетероморфних исказа (денотативних, прописивачких, перформативних, техничких, вредносних итд.)." (Лиотар 1988:106) Управо стога, није могуће одредити неке заједничке мета-прописе за све њене језике. Насупрот Хабермасу (о коме ћемо одмах након Лиотара), који претпоставља да се саговорници могу сложити у погледу мета-прописа као и то да је сврха дискурса - *консензус*, Лиотар истиче да је консензус пре једно од стања дискурса, него што је његов крајњи циљ. Консензус је по Лиотару, постао застарела и сумњива вредност, док је оно што још није застарело и сумниво - *правда*. Како на основу "привремених уговора" саговорника и "локалних консензуса" стићи до правде, то Ли-

отар, у делу које смо управо консултовали, није стигао да објасни. Питање је да ли је то уопште и могуће учинити, али на то ћемо покушати да дамо одговор у неком од наредних одељака. Задовољен тиме што “привремени уговори” не припадају једино сврси система (који их, узгред, толерише), већ и сврси упознавања језичких игара као таквих, Лиотар те језичке игре смело повезује са “информатичким друштвом”. Како информатизација (вођена принципом перформативности, тј. учинковитости) нужно садржи и “терор”, то је за њихов прави сусрет потребно да - “публика има слободан приступ компјутерима и банкама података.” (Лиотар 1988:109) На који се начин може остварити овај неспорно демократски захтев, на крају Лиотареве студије остаје крајње необразложено, како у социолошком тако и у политичком смислу. Лиотарева перспектива друштва које има “слободан приступ информацијама”, чини се, напросто пренебрегава *структуралне* изворе *неједнакости*, за које је немање слободе приступа информацијама тек једна од неслобода оних социјалних слојева који се налазе ниже на лествици социјалне хијерархије. Слободна игра језичких игара на основу привремених и локалних консензуса, може да јемчи више демократије само ако је паралелно прате радикалније мере усмерене ка изједначавању економских, политичких и културних “шанси”, што би Лиотар, као “разочарани марксиста” (Ш. Бенхабиб/Benhabib) - морао знати. Поменути ауторка је из Лиотареве епистемологије проследила две политичке алтернативе и подвргла их темељној критици: прва је “неодређени неолиберални плурализам”, а друга “контекстуални прагматизам”. (Benhabib 1096:291) Нама овде, међутим, није био циљ да апострофирамо могуће политичке или идеолошке импликације Лиотаревих епистемолошких ставова, већ да укажемо на велики значај који се у постмодерном дискурсу придаје категорији комуникације схваћене као мреже “језичких игара” чија целина чини савремено или *постмодерно друштво* - како га већ многи називају.

Уз извесне разлике, снажна афирмација комуникације присутна је и у теоријском опусу његовог главног теоријског опонента - Ј. Хабермаса преко категорија “комуникативног деловања”, “комуникативне компетенције” или пак, “комуникативне рационалности”. Донекле слично као код Лиотара, у Хабермасовој оптици, људи као “учесници у комуникацији”, припадају одређеном “свету живота” преко једне фино испредене језички успостављене “интерсубјективности”, а не некаквој трансценденталној самоћи “сазнајног субјекта” - у коју га је гурнула ранија “филозофија субјекта”. У овој комуникацији оно што је важно је

перформативни став њених учесника који усклађују своја деловања међусобним споразумевањем. Њој не недостаје “рационалност”, али је то сада процедурална, перформативна рационалност, помоћу које људи одржавају стални однос са “светом живота” и његовим ресурсима. Хабермасово схватање друштвености се, дакле, не базира ни на “раду” нити на “производним односима”, већ на тзв. “илокуционарним” компонентама језика, тј. језичким актима који успостављају интерперсоналне односе, односно комуникацију. Чим ова “језички произведена интересубјективност” задобије предност, сматра Хабермас, отпада стара алтернатива: трансцендентално ЈА - емпиријско ЈА. Из перспективе учесника у инреакцији, могуће је учинити експлицитним предтеоријско знање правила смислене аргументације, и то на основу анализе успешних или искривљених изјава. Елементарне говорне радње, по Хабермасу показују структуру у којој су међусобно укрштене три компоненте: (а) *пропозиционални* део, за приказивање (или спомињање) стања ствари, (б) *илокутионарни* део за прихватање интерперсоналних одношења и (в) *језички* део који изражава намере говорника. (Хабермас 1988:293) Ако знање схватимо као посредовано комуникацијом, рационалност се више не схвата у категоријама истине или успеха сазнавајућег субјекта, већ, како то каже сам Хабермас, у - “аргументативним поступцима директног или индиректног испуњавања захтева за пропозиционалном истином, нормативном исправношћу и естетском гласношћу.” (Хабермас 1988:296) Оно ка чему смера Хабермас, је указивање на један процедурални појам рационалности који је, пак, “експликат умског потенцијала усидреног у бази важења говора”. О чему се ту заправо ради? Најједноставније речено, уласком у неку аргументацију, учесници у комуникацији не могу а да не претпоставе испуњење услова једне “*идеалне говорне ситуације*” или “*заједнице*” која заправо тек омогућава аргументисање. Ова специфична “дискурзивност говора” која се изражава у његовом “захтеву за важењем”, по Хабермасу упућује на могућност ума, могућност умног мишљења и делања, па заслужује да се на њој посебно задржимо.

Хабермасову тезу о “комуникативној компетенцији” (што је синоним поменуте дискурзивности говора), чини се, веома успешно тумачи М. Миловић, проблематизујући питање услова смислене аргументације. (Миловић 1986:37-44) За наше потребе, а пратећи управо поменутог аутора, сматрамо довољним истаћи следеће о овој тези: Сваки говорни акт је специфична “понуда” партнеру у комуникацији у којој се испоставља и захтев за важењем о коме комуникатори могу дискур-

живно да одлуче. Пропозиционални део говорног акта - онај у коме се изјављује нешто о предметима - имплицира захтев за истином који је универзалан и конститутиван за комуникацију. И ставови који изражавају сумњу, по било ком основу, морају нешто да изражавају, тј. тврде. Они се обраћају “идеалној комуникативној заједници” - коју прећутно признају као последњу инстанцу своје тезе. Ова *социјална* компонента аргументације (реална или идеална комуникативна заједница), долази увек до израза када се у пропозицији поставља захтев за важењем и не може се порећи. Постоји, пак, онолико захтева за важењем, колико и класа говорних аката. За класу комуникатива, тј. за успостављање саме језичке комуникације, то је *разумљивост*, за класу објективног света, то је *истина*, за класу субјективног света то је *истинитост*, а за класу социјалног света то је *исправност*. (Миловић 1986:42)

Наиме, Хабермасова филозофија “језичке прагматике” својим аргументативним априоријумом (априоријумом аргументативног дискурса), проширује појам рационалности и на друге области (на пр. на етику) у циљу промишљања остварења идеалне комуникативне заједнице. Када се учесници у комуникацији споразумевају о нечему, они се по Хабермасу крећу унутар њиховог заједничког “света живота” који ствара контекст и ресурсе за споразумевање. Притом, комуникативна рационалност подразумева ненасилно синтетишућу снагу дискурса у коме саговорници превладавају своја субјективна схватања у циљу рационално мотивисаног споразума, тј. консензуса. У таквом дискурсу, акти споразумевања преузимају улогу механизма координације деловања. Комуникативни ум је непосредно импрегниран у животни процес ослобођен свих религијских и метафизичких хипотека, због чега се “умски потенцијал говора” увек односи на ресурсе једног посебног света живота, а његово знање не представља знање у строгом смислу. “Свет живота”, за Хабермаса, јесте еквивалент синтетишуће свести “филозофије субјекта”, док се његови производни учинци не односе на форму, него на *садржај* могућег споразумевања.

Рекло би се да Хабермасов “свет живота”, није непосредно употребљив за некакве чисто теоријске намере - ради се о свакодневном концепту света живота уз помоћ кога људи, себе и своја дела, ситуирају у социјалном простору и историјском времену. У сваком случају, Хабермас више не жели некакве субјекте у њиховој “рефлексивној надутости”, већ плуралитет форми које нису супсумиране неким вишим тоталитетом - “ум који се исказује у комуникативном дјеловању помирује се с оним традицијама увек сраслим у *посебан* тоталитет, дру-

штвеним практикама и тијелом везаним искуственим комплексима.” (Хабермас 1988:306) Свет живота, схваћен као “ресурс”, има карактер интуитивног, непоколебљивог, холистичког знања чија се веродостојност не пропитује. Својим “позадинским” претпоставкама које се односе на солидарност и социјализоване способности, свет живота представља противтежу ризику од дицензуса процеса споразумевања. Јер, колико год се развијао у плуралу различитих облика, свет живота показује и неке “опште структуре светова живота”, и то управо кроз комуникативно деловање. На бази умског потенцијала комуникативног деловања, врши се “утискивање општости” у свет живота и његова рационализација. Рационализовање света живота, одвија се у условима једне све финије исплетене мреже “језички произведене интерсубјективности” која саставне делове културе и друштва држи на окуп. Савремени друштвено-културни склоп одржава се “рискантним” средствима “опоједињујућег подруштвљења” и представља “крхку, повредиву општост”. Подвајање апстрактно-издиференцираних структура света живота у све партикуларније форме, паралелно прати умски потенцијал деловања оријентисан према споразумевању. За разлику од “системске теорије”, Хабермас сматра да различити “светови живота” не остају без разумевања “један поред другог”, већ да “следећи бразду свог захтева за универзалношћу”, теже ка “стапању хоризоната споразумевања”. Модерно друштво, иако децентрирано, одржава један виртуелни центар самоспоразумевања који, је, додуше - пројекција, али је по Хабермасу - “делотворна пројекција”. Хабермас стварање овог виртуелног центра самоспоразумевања, заправо везује за конституисање једне свеобухватне *јавности*, којом друштво сазнаје само себе. “Полицентрични набачаји тоталитета” раздвојених светова живота, међусобно се срећу и надвладавају формирајући једну “дифузну општу свест”, која у комуникативним процесима долази до веће или мање јасноће. “У јавностима се институционализирају процеси обликовања мишљења и воље, који су како год били специјализирани, настројени на дифузију и узајамно прожимање.” (Хабермас 1988:336) Такве под-јавности упућују на једну свеобухватну јавност, којом друштво као целина може да делује на само себе. Иако не постоји право “самоделовање друштва на себе”, јер за то недостаје нека централна инстанца вођења, постоји рефлексивно знање укупног друштва. Оно се, међутим, по Хабермасу сада захваљује “вишеступњеваној интерсубјективности јавности”, а не некој саморефлексији субјекта “вишег ступња”.

За Хабермаса, наиме, еквивалента за некакав модел “самоделовања”, развијен у раној филозофији субјекта - више нема. Ни држава

се више не може посматрати као централна инстанца вођења друштва, јер се осамосталила у један под-систем, вођен функционалним преми-сама. Но, упркос томе, она жели да надрасте “свет живота” и затвори укупно друштвену перспективу, која се, опет, може посматрати само са становишта укупно друштвено фокусираног мишљења и воље једне “опште јавности”. Оно за шта пледира Хабермас, отуд је један нови однос између осамостаљених функционалних под-система друштва и “света живота” - једна нова подела снага у сфери друштвене интеграције у којој би импулси света живота могли вршити одлучнији утицај на подручја која се управљају преко новца и моћи. “Социјално би се интегративна сила солидарности морала моћи потврдити наспрам системски интегративних медија управљања новца и моћи.” (Хабермас 1988:340) Хабермас заправо жели да у сваки “модерни свет живота” или “добро обликовани колективни идентитет”, поврати изгубљени “нормативни садржај модерне” - “онај фалибилизам, универзализам и субјективизам” - који, како он каже, “подривају снагу и конкретни лик сваког посебнога”. (Хабермас 1988:342) Свет свакодневног живота би морао постати исходиштем аутономних сфера јавности које се конституишу у “вишестепеноване интерсубјективности” и уливају у општу свест. Једна таква “општа свест”, ма колико дифузна и у себи контроверзна била, омогућује “нормативни одмак” друштва према самом себи и реаговање на опажање криза - закључује Хабермас.

Сумирајући на овом месту Хабермасово схватање комуникације и “умског потенцијала говора” у неколико речи, могли бисмо истаћи да по овом аутору постмодернистичка “сумња у мета-нарације”, не значи и немогућност формулисања неких минималних критеријума важења, како наше дискурзивне, тако и политичке праксе. Ум је, једноставно, стални пратилац људске егзистенције: већ је свакодневна комуникација један прави правцати рефлексивно-дискурзивни медијум у којем људи пропитују исправност друштвених и културних норми, или пак својих сопствених уверења. У том смислу, људи су стално суочени са проблемом “важења” (ваљаности) сопствених ставова, као и са намером да се оно мисаоно утемељи. Ипак, Хабермас је темеље овог важења пронашао у “комуникативној компетенцији” саговорника који се, очито, *не* налазе у односу међусобне *доминације*. Како се ова начелна, идеално-типска равноправност саговорника у комуникацији, очигледно, никада неће у довољној мери реализовати у стварности, он се на крају, ипак морао обратити “нормативном садржају модерне”, што ће рећи, “универзалијама” модерног доба. Тиме је, чини се, индиректно показао да су сва “нефундаменталистичка” оправдања људске слобо-

де/правде која би избегла било какве, од постмодерниста критиковане, “велике приче” (замењујући их у потпуности категоријама *комуникације* или парадигмом *споразумевања* - како то покушава и сам Хабермас), заправо недовољна и ограничена на - делимичан успех.

Апотеоза комуникативне праксе “као такве”, дакако, може се наћи и изван оквира расправе која се води између модерниста и постмодерниста. По нашем аутору Ћ. Шушњићу, чије ћемо тумачење дијалога узети као основ за промишљање комуникације у наставку, разговор, у најдубљој основи, има свој *онтолошки, гносеолошки, аксиолошки, језички, социолошки, психолошки, идеолошки, политички* и *културни* смисао. (Шушњић 1997:67-105) Овде немамо могућности да посебно третирамо све ове набројане смислове, нити да се критички одређујемо према можда ненамерном, али ипак евидентном покушају симплификације појма *културе* - који је у наведеном низу сведен на само један његов део.³⁹ Ипак, чак и у овако конципираном списку смислова дијалога, видљива је његова незамењљива улога у саморазвоју социо-културне стварности, поготову оне модерног доба. Са дијалогом као готово *превалентним културним моделом*, се сусрећемо свуда у модерном свету: у науци, уметности, политици, економији, свакодневљу. Феноменологија дијалога *per se*, јасно открива да он није само добра прилика да се измене мишљења саговорника, већ и прилика да се она критички и самокритички одмере у међусобном сучељавању. Ако неко искрено дâ пристанак за разговор, он је тиме другог прихватио као себи једнаког (саговорника), чиме је имплицитно прихватио могућност не само да брани своје мишљење, већ и да исто одбаци ако му саговорник пружи за то убедљиве аргументе. Јер мисао другог није *a priori* “туђа” и непријатељска мишљењу оног претпостављеног првог.⁴⁰

Разговор, који је увек *дијалог разлике*, сам по себи, сведочи о латентној могућности промене у становиштима саговорника, будући да се кроз њега премошћују разне гносеолошке, психолошке и социолошке препреке између два човека. У дијалог се улази добровољно, а он сам је знак неке оскудице, неког недостатка, сумње, проблема који треба раз-решити, дакако у дијалогу, уз присуство доказа а не исуканих

³⁹ Са начелног становишта, могло би се поставити питање - зар последњи појам у низу (култура) није и најшири, тј. родни појам свих претходних? Одговоримо ли на то питање потврдно, културу више не би смели схватати у тзв. “секторском смислу”, односно вршити редукцију културе на њене поједине елементе.

⁴⁰ Како примећује и један други наш аутор - Р. Божовић - “Без аутокритичности, без љубави према истини, без толеранције према разлици и различитости мишљења - немогуће је путовање до другог и до истине.” (Божовић 1984:188)

мачева. “Сваки однос, који није дијалошки, нужно је принуда и насиље.” (Шушњић 1997:169) Разговор није само говорење, нити је само мишљење већ и начин живота, *онтолошко начело* које убедљиво сведочи о суштинској недовољности појединачних људских бића и њиховој узајамној упућености једних на друге, њиховој отворености за другачија искуства. Дијалог подразумева да до истине *тек* треба доћи, што значи да он *a priori* одбија једино “априорне истине” до којих, наводно, мора стићи: почиње се увек од неког једностраног става, али се зато не мора на њему и завршити. Озбиљно разговарати значи озбиљно мислити, преиспитивати консеквенце сопствених премиса и неговати превратнички дух - но још је важније *дијалошки живети*, трагати за заједничким вредностима. “Један уистину дијалошки начин мишљења и живљења имао би за последицу да међу мислиоцима не би било догматика, међу верницима фанатика, а међу политичарима тирана.” (Шушњић 1997:77)

Оног тренутка, изгубљеног у историјском времену, када се наредба вође чопора, племена, шамана, свештеника или краља није беспоговорно извршила, настао је разговор као трансценденција колективизма “овновске свести”, настала је свест човека о самом себи као непоновљивом, јединственом бићу. Од тада до данас, дијалог је сведок како људске *индивидуалности* тако и људске жеље за комуникацијом, *заједничким живљењем* у којем човек (ни звер, ни Бог, како рече Аристотел) неће жртвовати себе, али ни остати у осами сопственог “јаства”. Живети, заправо и значи - комуницирати, и то не само вербално нити само с људима, већ и са природом као и са самим собом. Притом, тема разговора може бити било који предмет о чијој будућности не постоји сагласност. Јер, строго посматрано, “истински” разговарају само они који се *не* слажу, и који стога једни друге могу нечему новом или различитом подучити, о нечему што ће тек бити, на шта се може утицати. Зато је својеврсна *вера у дијалог* једино препоручљива врста “световне религиозности” за политичке субјекте у демократским системима. Они који учествују у дијалогу морају бити слободни и равноправни, и то не само док он траје, већ и после и не смеју трпети последице онога што искрено изговоре. *Равноправност* у разговору, у чему се огледа његов *демократски* духовни темељ, ни у колико не имплицира закључак да сви саговорници морају имати исти удео у освајању (дијалошке) истине, већ само једнаке могућности да изнесу своја мишљења. При томе, основни показатељ да ли је неки разговор успео може бити једино неки, макар и мали *помак*, тј. промена у ставовима од којих се пошло, јер

тамо где до ове промене није дошло - тамо истинског разговора није ни било. Но, чак иако се саговорници ни у чему не сложе, остаје ипак једна “тајна веза” између њих, а то су *иста питања* која су их мучила и на која су давали различите одговоре. Зато у дијалогу ваља више ценити питања него одговоре на њих, јер тек она нас воде у сусрет са “другим” који нас сазнајно обогаћује.

И могли бисмо у недоглед да износимо ставове не само Ћ. Шушњића, већ и многих других аутора у којима се указује на ванредан значај дијалога, који као свеобухватна културолошка категорија свакако заслужује признање. Нешто другачије, међутим, стоји ствар са његовим стриктно “еманципаторским” садржајем, на чија ограничења (пре свега, с обзиром на реалну социјалну позадину сваке комуникације) смо већ делимично указали. Но, како стоји ствар када на најдиректнији могући начин суочимо демократију (у смислу учешћа, ако не “свих” а оно “многих” у политици) са дијалогом? Демократија, наиме, захтева - живу размену идеја и мишљења: “Идеје, исто као и имовина, морају се расподелити што је могуће шире.” (Лаш 1996:15) Демократију К. Лаш (дакако и не само он) схвата не као најефикаснију, већ као неједукативнију форму управљања. Она проширује круг дијалога колико год је то могуће и уједно присиљава све грађане да артикулишу своје ставове, ризикују своје погледе и негују елоквенцију, јасно и здраво расуђивање и изражавање. Уколико расправе (дијалога, дебате) нема, информације, ма колики да им је број, не остављају никакав утисак. Много више од самих информација, демократији је потребна жива *јавна дебата*. Разуме се, и информације су потребне, али врста информације која је потребна дебати, може се створити само у њој и нигде другде. Ово стога јер, строго логички посматрано, ми не можемо знати оно што би требало да знамо - све док не поставимо право питање, а права питања можемо да расазнамо само ако сопствене идеје о свету подвргнемо дијалогу.

“Информацију, која се обично сматра предусловом дебате, треба схватити као њен нуспроизвод. Кад се упустимо у расправу која обузима сву нашу пажњу, постајемо жудни трагачи за релевантним информацијама. Иначе, информације примамо пасивно - ако их уопште примамо.” (Лаш 1996:150)

Ако своје мисли не проверавамо кроз расправу, чак и у “ери информације”, бићемо лоше информисани, попут самог “народа” који је уствари искључен из јавне дебате. У одсуству демократске размене мишљења, већина људи нема никаквог мотива да овлада знањем које би од њих начинило компетентне грађане. Тако на пример, уз образло-

жење да су некомпетентни, већина Американаца више нема никакве користи од информација којима су засипани у тако великим количинама. Они су постали готово онолико некомпетентни колико су то њихови критичари одувек тврдили - што потврђује тезу да ништа осим дијалога не подстиче жељу за корисним информацијама, тј. да је наша потрага за информацијом и сама вођена питањима која побуђују расправе. Само подвргавањем наших ставова и мишљења расправи, можемо истински разумети оно што већ знамо и што још имамо да сазнамо. Артикулишући и заступајући своје ставове, ми их уздижемо изнад категорије “мишљења”, дајемо им облик и омогућавамо другима да у њима препознају и сопствена искуства. Речју, ми сазнајемо садржаје сопственог ума, само објашњавајући другима шта мислимо. Дакако, покушај убеђивања другог може резултирати и тиме да заправо нас убеди онај кога сми ми хтели да убедимо. Јер, дијалог је непредвидљив, и само као такав он може да нас сазнајно обогаћује. Прави дијалог није сучељавање ривалских догми у коме ниједна страна никада не попушта: у њему се не побеђује пуким надгласавањем противника, већ мењањем противничког мишљења - што је могуће само ако с поштовањем пратимо саговорникове аргументе и притом успемо да га убедимо да у тим аргументима има нечег спорног. Док год дијалог схватамо на такав начин, он нам може помоћи да увидимо и своје сопствене грешке и - исправимо их.

Оно што је Лаш изнео о дијалогу *versus* демократије, може се сматрати готово класичним виђењем њиховог односа, коме се (разуме се, уколико остајемо у нормативној сфери) нема шта приговорити. Оно је сасвим у складу са поимањем демократије као једног недогматског - погрешивог али и усавршивог – поретка, или поретка у коме влада “корак-по-корак друштвени инжењеринг” (Попер). Овде би се, међутим, уколико покушамо да резимирамо досадашње разматрање о језику, комуникативној пракси и дијалогу, морала истаћи једна важна ствар: идеално би било (и само тада дијалог може да успе) да сви учесници у дијалогу располажу истоветном количином друштвене моћи - јер надређени с подређенима засигурно не могу да остваре отворен и искрен разговор. Ово је, опет, својеврсна утопија, јер нема тог времена које треба протећи да би се човек *per se* у потпуности “ослободио” од тога да живи и мисли на хијерархијски начин. Социјално раслојавање и политички ауторитет “као такви” представљају за човека његову злу коб, цивилизацијски усуд од времена симболичког прогонства из раја, и не могу се посматрати продуктом некаквих конкретних историјских околности

или процеса “отуђења” човека од своје властите природе (како је сматрао К. Маркс). “Сви друштвени односи су односи моћи” - није заборавио да на једном месту истакне А. Турен (Турен 1983:80), додајући:

“Не постоји друштвена релација која је заснована на једнакости или једноставној разлици. Таква друштвена релација није ништа друго до одсуство односа. Рећи да су жене различите од мушкараца социолошки је лишено смисла, чак иако социолог зна на шта упућује таква формулација: на вољу да се раскине једна реално постојећа релација подређености.” (Турен 1983:80)

Убеђени демократа се, разуме се, никада неће помирити с тим да мушкарце и жене третира (политички) неједнако, али наша намера је да овде укажемо на нешто сасвим друго. Свет у коме би сви били до те мере “једнаки” да нико никога не би морао да слуша, би заправо био свет у коме је све допуштено, па би се, као такав, брзо и распао. То није могуће, па у сваком друштву мора да постоје и оне институције и норме које се заснивају или рачунају на хијерархију, ауторитет па чак и физичку принуду. Колико ова опора чињеница одудара од “визије” друштва у коме нико никоме не наређује нити било ко завређује кажњавање - питање је још само за њене преостале (анархистичке) вернике. Ауторитет и покораване не могу бити сасвим искорењени из друштвеног живота, па ни из оног који слови као “демократски”. Оба феномена су, на пример, итекако присутна у процесу васпитања сасвим младих нараштаја, у коме се одрасли најчешће морају понашати у стилу “наредба-послушност” - да би пре свега деци гарантовали физичку безбедност.⁴¹ Али, ауторитет и хијерархија нису неопходни само у оваквим специфичним процесима: колико год га оспоравали, изванредан степен покораванја представља онтолошки неотклоњиву чињеницу човечанства, ма колико тзв. “онтолошко начело људске једнакости” било карактеристично за демократију - о чему је писао К. Манхајм. (Mannheim s.a:195) Јер, људи *de facto* нису једнаки, нити знају, нити могу, нити вреде исто. Такође, демократија подразумева *једнакост шанси, равноправност* (или *једнакоправност*), а не примитивни егалитаризам. Оно

⁴¹ Могло би се поставити принципијелно питање - како детету од годину или две, “рационално објаснити” да *мора* да спава, пере руке, једе храну богату витаминима, или да не сме да дира огољене електричне каблове, не нагиње се исувише кроз прозор, не прелази само улицу препуну аутомобила, и слично? Зато су први појмови са којима се младом људско биће сусреће у свом животу - једно велико ауторитативно НЕ и једно беспоговорно ДА, који му пред-одређују оквире дозвољених радњи у форми строго наметнутих захтева.

по чему су, по теорији демократије, људи једнаки су њихова права и слободе да - “се до краја озбиље човјекови потенцијали” (Neumann 1974:100), а не да се у потпуности изједначе њихове реалне физичке карактеристике - које се сасвим разликују. Док год је тако, а за то се потрудила сама природа, неки људи ће једноставно морати да слушају оно што им други (паветнији, успешнији, школованији, економски ефикаснији) људи говоре да раде. Или другачије: “Свака међуљудска сарадња подразумева ауторитет; облик вршења власти и избор управљача представљају суштину политике.” (Арон 1997:23)

Разуме се, демократији остаје трајан задатак да “изједначује шансе” за социјалну и политичку промоцију свих својих грађана, уклањајући економске, класне и културне узоре њихове диференцијације, али не на уштрб оних вреднијих или талентованијих, тј. оних најбољих друштвених и политичких групација који су способни да покрећу укупан развој друштва. То никада није био, нити ће икада бити лак задатак, што је нарочито видљиво у оним сферама друштва које се сматрају готово изгубљеним за непатворену комуникацију. Једна од тих сфера је, несумњиво и сама *политика* у којој није лако постићи потребан консензус између субјеката “комуникативне праксе”. Ипак, то не значи да је свака комуникација у политици унапред осуђена на неуспех, па ни она која се одвија између оштро супротстављених политичких субјеката, на пример, између радника и послодаваца. Постоје бар два битна разлога за оправдање комуникације и у овом случају: први разлог лежи у томе што чак и комуникативни чиновници бременити контрадикцијама и нелогичностима у некој даљој инстанци дају позитивне резултате; конкретно, комуникативна пракса није адекватно средство за решавање класних сукоба, али и послодавци и радници од споразумевања очекују да неким *пацијативним* мерама разреше проблеме повећања најамнина, побољшања радних услова, заштите на раду, социјалне заштите итд; други разлог је што тај тип комуникативне везе *a priori* фаворизује макар и *формалну једнакост* субјеката комуникативне праксе и изгледе за стварну могућност реципрочне размене аргумената и ставова оваплоћених у порукама. (Ђорђевић 1979:184) По поменутом аутору, уосталом, као и по свим другим ауторима који су довољно дубоко промишљали феномен комуникације, ради се о томе да се узајамном интеракцијом увек (премда никад не и у потпуности), превладавају тензије социјалних конфликта и артикулишу људска искуства у намери да се супротстављени ставови сведу на *заједнички именитељ*, тј. заједничко гледиште.

Узајамном разменом и обогаћивањем искуства учесника у комуникацији, макар делимично се редукују супротстављена гледишта, а њихови субјекти оријентишу према стварним објектима комуникације и реалним друштвеним збивањима. Сваки корак у “кружном кретању порука”, упућује саговорнике на искуствене основе информација које размењују, чиме се комуникација још јаче везује за емпиријски проверљиве процесе ка којима су, у крајњем, поруке и усмерене. На тај начин, интерперсонална комуникација доводи до трансформације првобитног искуства саговорника у заједнички облик сазнања, у заједничко трагање за објективним вредностима порука које међусобно размењују.

II 4. Магија политичког језика

На претходним страницама је изнесено довољно аргумената у прилог томе да језик битно утиче на то како посматрамо свет око нас и како тумачимо догађаје у њему. Међутим, језик а нарочито неке речи у њему, могу да утичу и на то каква ће осећања у нама бити побуђена, а самим тим и какве ставове ћемо заузимати о некој појави. То је итекако познато најважнијим учесницима у политичком процесу (нарочито оним који желе да управљају масама), па је дефинисање “одговарајућих термина”, а затим и њихово пуштање у јавност - важно средство политичког владања *per se*. Наравно да са становишта пуке делотворности политичких акција, питање да ли неке речи имају или немају реалног основа у стварности није од примарне важности. Током историје се показало да су неистине и полуистине чак ефикасније у управљању људима од истине - која је често груба, ружна, тегобна и неизвесна. Но, кренимо редом, тј. од истицања тога да је језик, као један од општих медијума симболизације људског искуства, присутан и у свим моментима човекове *политичке* праксе, тј. непосредног политичког искуства. Притом, језик који се користи у области политике не “виси у ваздуху”, већ је вишеструко повезан како са свакодневним говором тако и са специфичним језицима науке, уметности, филозофије или религије. О томе сведочи чињеница да се управо политика често користи њиховим изражајним средствима да би остварила своје намераване циљеве.

Политички процеси “премрежени” су одговарајућим језичким знацима који су, као и другде, у функцији *примарне оријентације* људи у свету политике као делу општег људског животног искуства. Како је сфера политике, по дефиницији, ситуирана у облик практичне делатности, језик је одвајкада био неопходно средство усмеравања човековог

политичког понашања. Различити “стилови” политичког говора, на пример, нису само знак распознавања појединих политичких лидера или групација, него су и врло директан израз њихове “позадинске” политике, њених ставова, вредности и карактеристичног политичког поступања. Једино на основу те чињенице могу бити схватљива и њихова различита разврставања на, рецимо, (а) *ораторски*, (б) *правно-административни*, (в) *бирокупатски* и (г) *демократски* политички стил. (Смиљковић 1991:149-158) Како је у нормалним околностима, употреба голе силе у демократији само изузетак њене политичке праксе - коришћење језика у политичке сврхе постаје ствар од стратешког значаја за многобројне политичке актере. *In actu*, свака политика је усмерена ка реализацији друштвене моћи у складу са неким конкретним интересима, док је језик ту да омогући постојећим политичким снагама да тај циљ остваре без директног коришћења репресивних мера:

“У миру политика је - бар идеолошка политика - ‘рат речима’. А техника рата речима је да се користе за своју страну позитивни емотивни знаци, а за супротне стране називи са негативним емотивним набојем. ... Рат речима је рат између ‘племенитих’ и ‘неплеменитих’ имена и такав је да надимци остају, а докази се - ако их има - заборављају. Онда, речи имају ‘тежину’ и моћ речи је, сама по себи, веома велика. Користити неку реч значи користити стварност коју она означава.” (Сартори 2001:261)

Принципијелно посматрано, политички језик је “општи политички еквивалент” који служи свима онима који на било који начин учествују у одлучивању о заједничким питањима. Његова основна функција је да одговарајућом употребом речи предочава како чињенице тако и циљеве политичког процеса, као и да обезбеђује специфичну подршку званичној политици или - њеној опозицији. Политичке странке као основни субјекти политичке борбе, како се зна, имају чланове који су најчешће идеолошки истомишљеници; и поред тога, за сопствено укључивање у политички живот, они стално захтевају објашњења, аргументе и контрааргументе, критику или оправдање неке постојеће или будуће политичке праксе. Отуда политички језик служи и да илуструје и разјасни како основне идејне ставове тако и непосредне политичке одлуке. Он образлаже везе које постоје између апстрактних колектив-

них уверења чланова неке политичке организације и конкретних циљева које треба реализовати *hic et nunc*.⁴²

Политички језик је, такође, основно средство како стварања политике тако и подстицања на акцију чланова политичких организација. То је нарочито видљиво онда када између њих још увек провејава недоумица у опредељивању за оно што врх неке политичке организације сматра њеним превасходним задатком. Тада политички језик сопственом “алхемијом” доприноси потврђивању усвојених смерница деловања, чак и уз помоћ оних предлога који нису прошли у политичком надметању и то управо навођењем “разлога” због којих су ови одбачени. Тако политичка реторика охрабрује присталице али и негдашње противнике одлука, јединственом поруком о њеној “општој” прихватљивости и корисности.

Претходно поменути функцијама, међутим, удео језика у политичком процесу ни из далека није исцрпљен. Колико је удео језика у политици види се и по томе што многе политичке партије дају онаква имена сама себи каква најефектније и најбрже дотичу вредности и емоције оних грађана до којих је тим партијама највише стало. Познато је да је Хитлер својој партији дао назив “национал-социјалистичка” да би привукао раднике на своју страну и уједно нагласио њен национални карактер. Овде, такође, спада и огроман број политичких странака (и странчица) чији им припадници уз име обавезно прилепљују и придев *демократска*, не би ли грађани (а можда и они сами) поверовали у њихов “истински” демократски карактер.

Политички говор стога није говор науке нити било који предметни говор - он је увек израз, мање или више, дисоциране политичке заједнице и њених противречних тенденција усмерених ка конзервацији или ка превладавању постојећих друштвених односа. Притом је језик којим се људи служе у сфери политике усмерен ка њима самима, ка свесним

⁴² Тешко је, разуме се, на једном месту набројати све *функције* политичког језика које су веома разнорodne. Ипак, један такав списак функција може се наћи код Р. Смиљковића који истиче да политички језик: а) замењује фактички сурово обрачунавање међу моћницима и представља значајну замену сили као средству одлучивања, б) ствара потребну политичку маглу како на површину не би избили огољени интереси група и појединаца који су највише укључени у поделу моћи, в) није средство стварања интересних кругова у организацији, већ средство мотивације оних који нису довољно свесни својих интереса или пак нису у позицији да озбиљније о њима одлучују, г) замењује оштра сукобљавања која се понекад претварају у ратне окршаје међу организацијама и државама, тј. представља средство избегавања дуела оружјем. (Смиљковић 1991:145)

актерима политике и њихову интеракцију и хијерархијске односе. Исто тако, а насупрот наивним веровањима марксиста, сваки политички говор је нужно - *идеолошки*: нема те друштвене групе (коју је у “историјском материјализму” репрезентовао пролетаријат) чија су становишта ближа становишту “тоталитета” а тиме и некаквој “истини” друштва: “Данас је сазната не само неопходна партијност сваког политичког знања, него и његова *партикуларност* у сваком датом случају.” (Манхајм 1978:145) То, разуме се, не значи да је политички говор нужно и погрешан, али мериторан суд о томе може дати само конкретна историјска пракса а не суд метафизички протумачене Историје - како је, на пример, сматрао марксизам.

Претходна тврдња нас неминовно враћа у сферу реалности, у којој политички језик једва да може бити нешто више до средство *леgitимације* и *рационализације* постојеће употребе *моћи*. Речју, политички лидери у политичком језику налазе најмоћније средство деловања на свест грађана у смислу пружања подршке њиховим акцијама и партиципирања у њима. Много више но што је у функцији предочавања аргумената и дијалогске праксе, језик као део политичке симболике, дакле, потпада под систем контроле над средствима политичке моћи. На то врло директно упућује и класно-социјална позадина комуникације о којој је у нашој студији већ било речи, а због које се област политичког разговарања (или преговарања) ретко кад не одликује готово априорном контрадикцијом у ставовима саговорника. Стога, “људи различито перципирају стварност, намјерно или ненамјерно, што једни сматрају демократијом, други мисле да је диктатура, што неки мисле да је божји дар, други на то гледају као на дјело ђавола.” (Секулић 1999:191) Из истог разлога је, за разлику од пријатељског ћаскања, мало вероватно да размена порука између субјеката различитих политичких уверења неће прикривати стварно значење њиховог “информационог језгра”. Наиме, у односу на друге симболичке творевине културе, језик се не манифестује непосредно већ посредно, преко феномена *унутрашњег говора* из којег у ток јавног саобраћања излази на видело само један део. Зато је и један од чешћих начина (зло)употребе језика у политичке сврхе управо његово - потискивање, односно, инсистирање на преваленцији официјелног политичког жаргона као главног стожера политичког понашања. Политичке последице које у том случају настају су - утихнуће самосталног политичког мишљења, употреба клишеизираних образаца за специфично “језичко” изражавање лојалности као и прикивање људи за (јавну) реч коју су неком приликом изговорили.

Политички језик (или жаргон) је пре свега усмерен на афективни део човекове личности, на његова најдубља осећања и уверења, на његову политичку (а)прецепцију. То је, разуме се, првенствено омогућено самом магијско-митско-метафоричном природом језика, чији се плодови уобразиље радо користе између учесника у политичком комуникационом “ланцу”. У процесу перманентне дијалектичке интеракције људске свести, језика и животне праксе, на делу је, како смо већ нагласили - друштвени карактер језика - тог “општег еквивалента човека као културотворног (симболичког) бића” (Матић 1984:144) и његов “стваралачки потенцијал”. Овај стваралачки потенцијал језика, нас упућује на то да језик и говор нису само “средства саобраћања”, нити су пак увек “адекватан” начин екстернализације човекових сазнајних увида или експресије његових осећања.

“Кад се мисли преводје у речи увек се дешава нека издаја: речи лажу мисли. Оно што се мисли и оно што се каже није исто, али не зато што би човек био дволичан, већ због тога што је реч неверна мисао.” (Шушњић 1997:106)

И, баш како то у политици често бива, поједини продукти језика могу се издавати за индикаторе и сурогате неких “односа” и “ствари” који заправо не постоје, претварајући се у феномене најобичније политичке пропаганде. У новијој филозофији, реагујући на његову “фантомску” природу, највећу подозривост према језику исказао је Л. Витгенштајн, доводећи притом у сумњу и егзистенцију саме филозофије. За овог критички настројеног мислиоца према читавој филозофској традицији - “филозофија је борба против омађијавања нашег разума средствима нашег језика” (Витгенштајн 1980:81); тј. сви филозофски резултати су производ лингвистичке опсесије, односно - “откривање какве чисте бесмислице и гука које су израсле разуму кад је јуришао на границе језика.” (Витгенштајн 1980:82) Преведено на терен политике то значи да, захваљујући својој природи, језик може служити “оправдању” и легитимизацији било каквих политичких одлука које су, опет, најчешће само резултат моћи и утицаја а не њихове стварне везе са истином или реалношћу. Јер, политички говор - као израз тежње за генерализацијом партикуларних становишта и интереса, мора да премости јаз “између нормативних постулата (идеолошки трансформисаних у оперативне политичке идеале и симболе) и друштвене збиље.” (Матић 1984:147)

Пошто је у политичком говору често реч о недоказаним и неутемељеним тврдњама, он је по својој природи веома упућен на магијско-

митски језик. И један и други желе да потру разлику између оног нормативног (знака) и оног чињеничног, као и да (симболички) “објективирају” ставове или вредности које заступају. Политички говор је заправо мање или више, идеално постулирање неког друштвеног стања, тј. пројекција чији утопизам расте у сразмери са њеном удаљеношћу од конкретне реалности. Због тога је у њему стално присутна тежња за супституисањем стварности њеним симболичким “двојницима” у облику речи:

“Језик, чији је логички смисао (значење) управо у *значењу* (означавању предмета), у политици аналогно митском опажању стварности и даље се одржава у функцији замењивања *саме ствари*, односно у функцији конструисања једне апстрактне симболичке *реалности*.” (Матић 1984:148)

Анализујући улогу политичких митова у тоталитарној политичкој пропаганди, Е. Касирер је уочио да је својевремено, један од првих корак нацизма било замењивање *семантичке* функције језика његовом *магијском* функцијом. (Касирер 1972:275) Аутори нових “наци-израза” били су вешти мајстори политичке пропаганде, јер су постизали свој циљ (побуђивање жестоких политичких страсти) најједноставнијим средствима - једном речју или чак само изменом једном слога у њој. Уз политичке ритуале и свечаности, употреба магијских речи је чинила основни садржај нацифашистичке јавне комуникације и политичке социјализације. Тиме се сам магијски политички језик трансформисао у посебан вид друштвене контроле и принуде, а његова употреба у особени знак припадности постојећем поретку. Попут режима и његовог ригидног система институција, и сам језик је постао нефлексибилним, тоталитарним и служио сламању воље грађана; као и у архајским заједницама, његова функција се није исцрпљивала у томе да објашњава стварност, већ је он, поистовећен с природом, и различитим божанствима, активно деловао у њихово име.

Уз помоћ двосмислености и неодређености магијских израза које радо користи, овај тип политичког говора свесно ради и на потискивању јасних значења речи; често се у ту сврху користи и *страни* или *стари* језик који је маси неразумљив али се уклапа у колективни ритам или звук који доводи ову претходну у стање хипнозе или појачава рад њене маште. Тиме он доприноси утапању појединаца у стање опште хистерије богато набијене позитивним или негативним осећањима према постулираним “пријатељима”, односно, “непријатељима”. Комбинован са упечатљивим иступима и гестикулацијама ауторитар-

них вођа, митизирани политички говор заправо прописује осећања народу, представљајући парадоксално све време себе као нешто што осећа или управо истински изражава “пулс” односно, “дух” тог истог народа. Чак и онда када објављује очигледне истине, он првенствено циља на “нешто друго” – на наговор, убеђивање, буђење емоција, задобијање поверења од стране грађана - сведених тиме на просте поданике. Његов најопштији смисао увек је у трансценденцији од сваког предметног значења и исцрпљује се у деловању на расположење масе, које и не мора да има директне везе са конкретним садржином говора. (Зло)употреба говора у њему увек је у функцији искоришћавања и манипулације саговорника по цену губитка њиховог субјективитета, тј. сопственог начина мишљења и изражавања.

Данас се жаргонски политички говор проширио далеко изван уских граница институционализоване политике, на готово све области јавног живота. Разуме се, његов стварни утицај у зависности је од свих битних карактеристика конкретних политичких заједница - њених политичких институција, политичке културе, вредности, вођства, etc. Стога је од животног значаја сваког демократског политичког система и његове политичке културе, да јасно и брзо указује на све видове политичког жаргона који редовно тежи томе да манипулише људима и сузбија њихову моћ аутономног мишљења. И у тоталитарним политичким системима који су наследили фашистичке, жаргонски политички говор је био редовно презасићен “великим речима” са снажним значењима типа: раса, нација, класа, радничка класа, ослобођење, будућност, идр. Места на којима су се најчешће чули политички говори били су митинзи и масовне политичке манифестације, свечаности и церемоније, тј. такав облик политичког живота у коме политички језик представља само један део *систематске политичке манипулације*. У њима се партијски или државни лидери појављују на мање-више театралан начин уз помоћ увежбаних поза и гестикулација најављивања и поздрављања које, по правилу, прате дуги аплаузи подршке. Говор главног актера често се плански прекида овацијама, акламацијом, паролама, па чак и песмама које су по његовом укусу.

Као израз онога што се, у последње време, барем у нас, прозвало *популизмом*, масовна злоупотреба језика у политичке сврхе може за дуго контаминирати читав политички простор; хомогенизација и мобилизација народа тада се врши на једној, најчешће ирационалној, идеји, уз истовремено затварање спрам свих других идеја; политички језик преузима функцију сејања страха и неповерења под изговором да су га на

то натерале “ургентне околности” које захтевају одрицања и велике жртве. Још опаснији и директнији је тзв. *говор мржње* (енгл. *hate speech*), који се такође често чуо на нашим просторима, у значењу - “агресивног јавног дифамирања или инвективе којом се сатанизује нека етничка, национална, расна, конфесионална, социјална или политичка групација, што у ратним условима може бити и најава могуће физичке ликвидације.” (Бугарски 1999:174) Поменути говор је заправо инструмент којим се служи језик политике у сврху мобилизације нације, ућуткивања неистомишљеника и непосредних припрема за рат. Говор мржње није појава новијег датума, али је постао нарочито ефикасан у ери сваковрсних масовних медија, што је показало и медијско распиривање мржње на просторима некадашње СФРЈ - доприневши и само њеном распаду. Суштина говора мржње је прилично једноставна: ради се о покушају стварања манихеистичке, црно-беле слике о нама (МИ) и њима (ОНИ), као двама оштро раздвојеним групама. “Једну чинимо МИ - добри, прогресивни, мирољубиви, угрожени, предмет зависти и завере итд., а другу представљају ОНИ - зли, назадни, агресивни, извор претње, сплеткароши итд.” (Бугарски 1999:175) Између поменутих група у том случају, нема прелазних облика нити могућности мирног компромиса; МИ имамо право на све (власт, богатство, територије etc.), ОНИ не смеју захтевати ништа, јер ни на шта немају права, па се морају дисквалификовати, демонизовати или уништити.

Овај модел говора мржње у нашој средини, био је присутан непосредно пре ратова вођених током деведесетих година XX века, за њихово време (између сукобљених нација) као и после њега (између тадашње власти и опозиције). Не би требало изоставити ни пристрасан став тзв. “међународне заједнице” која је сасвим различито вредновала поједине националистичке еуфорије. У говору западних страних медија, наиме, Срби су, као страна у етничком сукобу, некако увек били “највећи кривци” за све трагедије које су се дешавале. Насупрот самодивинизованој, идеалистичкој представи Срба о самима себи као “небеском народу”, у страним медијима је често провејавала теза о Србима као - “геноцидном народу”. Кад се ствари тако поставе, није тешко убедити сопствено јавно мњење да земља у којој живи такав народ може бити и бомбардована, поготово из “хуманитарних разлога” - што се и догодило ваздушним нападом снага НАТО-а на Србију (и знатно мање на Црну Гору) у пролеће 1999. године. Заиста, понекад речи понајбоље откривају нечије (у овом случају непринципијелне) намере; “двоструки стандарди” западних влада о којима се у нашој средини толико

причало, изнедрили су и специфичан *језик двоструких стандарда*.⁴³ Но, још пре они су били видљиви и у самим *именима* која су надевана завађеним народима у етничким сукобима. За време ратова у данашњој Хрватској и БИХ, у медијима са Запада, Срби који одвајкада живе на тим просторима, су се редовно називали “хрватским Србима”, односно “босанским Србима”; када се након распламсавања етничких тензија у јужној србијанској покрајини Косову и Метохији, очекивало да се Албанци, по аналогији, назову “српским” или “србијанским Албанцима”, они су напрасно прозвани - “Косоварима”. *No comment*.

Језички рат између власти у опозиције у Србији, нарочито је интензивираан након режимске крађе локалних избора из 1996, као и НАТО бомбардовања из 1999, када су странке тзв. *демократске опозиције* хорски проглашаване за “унутрашње непријатеље” и “стране плаћенике”, не би ли се тиме створио одијум према њима од стране србијанског гласачког тела. Говор мржње је, заправо, пратио све етапе у доскорашњој политици Србије, мада се ни она претходна власт (у некадашњој целовитој СФРЈ), са својим “класним непријатељима” и “агентурама страних обавештајних служби”, не би могла похвалити сопственом “политичком коректношћу” у језичком изражавању. Говор мржње пратио је у стопу и говор најординарнијих *лажи*, сваковрсног *етикетирања*, све до опањкавања политичких противника у *трачевима* кафанског типа. Не би требало сметнути с ума и оно што би се могло именовати *имплицитним* говором мржње, којим су нас у периоду до 2000-те године “даривали” неки представници - интелигенције.⁴⁴

⁴³ Како истиче М. Печујлић, језик двоструких стандарда - “почива на разликовању ‘Нас’ (цивилизованих, демократски оријентисаних) и ‘Њих’ (нецивилизованих, ауторитарних). За једне (‘Нас’) је резервисан језик беневолености, за друге (‘Њих’) су резервисани појмови који сами по себи садрже моралну осуду. Тако једни убијају, други неутрализују; једни злостављају и муче, други ригорозно испитују; једни интервенишу, други се конструктивно ангажују, спроводе контролисане промене или успостављају стабилност. Једни киднапују, други хватају, једни су брутални, други су храбри. Код једних зло је последица њихове изворне нецивилизоване, ауторитарне природе, код других губитка контроле, неспретности, наивности, конфузије, погрешних процена. Једни праве у најгорем случају трагичне грешке, а други по правилу, варварска недела. Самоодбрана је код једних агресија, отпор споља наметнутим политичким променама је тероризам, док је код других агресија заправо самоодбрана, а државни тероризам легитимна одбрана својих безбедносних интереса, тријумф демократије (...).” (Печујлић 1994:106)

⁴⁴ Како тврди Р. Бугарски, “Кад један овдашњи писац са највише државне функције прогласи Босну и Херцеговину историјском наказом, то је нескривено груба реч; а

Манипулативне аспекте говора мржње могуће је препознати и на многим другим примерима, којих смо били сведоци током 1990-тих година; најупечатљивији од њх су коришћење *полуистина* (“У земљи има на стотине приватних, електронских медија” - али се није говорило колики им је домет), *манипулисање бројевима* (за хиљаде демонстраната говорило се - “шачица”), коришћење реторичког средства *замене теза* (критика политичких потеза вође третира се као “напад на темеље државе”), коришћење *еуфемизама* (за лажни извештај са изборног места рекло се да је - “некоректан”). Овде, разуме се, спада и просто *прећуткивање* истине кад год је она била неугодна актуелним господарима живота и смрти, или пак њено систематско психолошко *потискивање*, као у случају дневника на државној телевизији (РТС) који је извештај о акцији хрватске војске из 1995-те - “Олуји” (којом је на стотине хиљада Срба прогнано са својих вековних огњишта), објавио тек у 16. минути свог трајања.

Након претходних увида, морало би се закључити да процеси одлучивања у некој политичкој заједници, немају свој темељ у самим речима, језику “као таквом” нити пак, у демократском дијалогу, премда у њему, повремено, могу наћи своју накнадну (вербалну) потврду. Да је то тако, на свој начин потврђује и значење саме речи *демократија*, које се одскора одомаћило на Западу - на шта указује Лаш.⁴⁵ Фигуративно изражено, у говору о политичком говору, сâм говор није најважнији. Реч “као таква” може да спаја али и да раздваја, да повезује људе или да их удаљава и повећава њихове међусобне разлике. То, уосталом, премда *a contrario* потврђује и (политичко) ћутање; оно никад није са-

кад његов колега по перу за Јасеновац каже да је то највећи српски град под земљом, а за Србе у Хрватској да су остатак закланог народа, то неко може да доживи пре као ефектне метафоре. Међутим, у оба случаја реч је о исказима потенцијално убојитог учинка, јер заправо прећутно позивају на исправљање историје, односно на освету - дакле, на нове кржаве обрачуна.” (Бугарски 1999:181-182)

⁴⁵ “Кад данас говоримо о демократији, најчешће мислимо на демократију ‘самопоштовања’. Данашње крилатице - разноликост, милосрђе, стицање моћи, полагање права - изражавају чежњиву наду да се дубока подељеност америчког друштва може премостити помоћу добре воље и дезинфикованог говора. Од нас се тражи да мањинама признамо право на поштовање не на основу њихових достигнућа, већ због њихових страдања у прошлости. Милосрдна пажња, кажу нам, некако ће подићи њихов углед у сопственим очима: забрана расистичких епитета и осталих облика говора мржње чудесно ће подићи њихов морал. У својој преокупираности речима, ми смо изгубили из вида сурову стварност коју неће омекшати само подилажење представама које људи имају о себи. Шта имају становници јужног Бронкса од говорног кодекса који су наметнути на елитним универзитетима?” (Лаш 1996:12)

мо *ћутање*, већ је увек нешто више - политички став са бескрајно много значења. “У неким ситуацијама *ћутање* је највећи вид критике и негације, у другим се сматра кукавучлуком, а некада је спасоносни начин опстанка.” (Секулић 1999:194) И опет - “зна се за *ћутање* народа, који је незадовољан својим начином живота: влада се прибојава овог мука, ове претеће тишине.” (Шушњић 1997:115)

Према томе, која ће политичка одлука бити донесена, у првом реду одлучује *однос снага* у самој заједници и колико снажне интересе/идеале те снаге заступају. Нема сумње, речи могу бити веома ефикасно средство менталног притиска, на коме политичари граде своју ефективну моћ. Али да би моћ речи била иоле делотворна, она мора да је у трајном дослуху са нагонима, интересима и вредностима људи, са њиховом непосредном егзистенцијом.

“Ако се дубље промисли, онда и не би требало да се постави питање *шта* нека реч значи, већ само *како* се она све разуме у зависности од интереса, потреба и жеља појединаца и група. Тиме се ставља тачка на сваки разговор о апсолутном значењу речи: реч добија значење у зависности од друштвеног контекста.” (Шушњић 1997:104)

Стога је политички језик најчешће само нарочити инструмент сваковрсног интересно-групног утицаја, оправдавања, доказивања и наређивања. Језик, као и сви други симболи уплетени у политичку утакмицу, имају доминантну улогу да јачају моћ главних протагониста политике у свим сферама њиховог утицаја. У политици неизбежно постоји хијерархија, па се ставови углавном формирају зависно од интереса партије или актуалне власти које симболизују њени лидери. Говорници, уколико желе да остану припадници неке политичке организације, морају да се придржавају тих ставова. “Одатле проистиче да сви они немају исти ауторитет у свом обраћању аудиторијуму. Чешће је за слушаоца важније ко говори него шта каже.” (Секулић 1999:187) Отуд све политичке организације, као њихова неодвојива сенка, увек прати језик симбола који, у исто време, и магијски скрива и одражава њихову хијерархијску структуру, чинећи је прихватљивом већини њиховог чланства. Језик организације је ту да створи атмосферу одговорности као и поверење свих у њене заједничке циљеве, од којих, наводно, нико не може имати непосредне користи, па ни актуелни лидери. Тиме политички језик доприноси колико смиривању евентуалних тензија унутар саме организације, толико и јачању подршке њеним даљим активностима. Има мишљења која сматрају да у мери у којој намере и одлуке политичких

лидера нису довољно јасне, расте потреба за вербализмом и реторичко-софистичким елементом у политичком језику. То, међутим, важи само у начелу: у случају да је идеја-водиља неке организација сасвим нејасна како њеним члановима тако и људим изван организације, гомилање речи може бити и наглашено контрапродуктивно; много је боље да је нека идеја у старту јасна да би се каснијим наглашавањем њене унутрашње симболичке приближила оним друштвеним групама којима је и намењена.

С обзиром да је некакав непатворени или “прави дијалог” могућ једино између оних који су подједнако моћни - произилази да се они који се осећају слабир морају изборити за извесну количину моћи која ће им обезбедити колико-толико равноправан разговор са снажнијима од себе. Док год постоје упадљиви распони у количини политичке моћи између саговорника, мало је вероватно да ће се њихов разговор одликовати силом аргумената, већ пре - аргументом силе. Стога је дијалог *per se*, као културни и политички идеал, увек више могућност неког будућег времена него што је обележје оног садашњег. Разуме се, како смо већ истакли, не треба имати илузија да ће се људски разговори икада отрести проклетства односа *надређености* и *подређености*, јер су се досада сви покушаји рушења овог односа редовно завршавали у његовом поновном успостављању. С времена на време, људски ум и срце походи помисао на измену овог односа, али сваки такав покушај, као по Библијском усуду, увек заврши са неким новим господарима и слугама на некој новој основи.

У принципу, остварити “прави дијалог”, значило би разрешити темељни цивилизацијски сукоб између оних који владају и оних којима се влада, што је крајње нереалан циљ коме су тежили многи “ослободилачки” покрети у прошлости. Јер, овде се не ради о “реципрочном признању” слуге и господара као *личности* који имају једнака права, о коме су говорили либерални мислиоци, већ о фундаменталној промени животних услова свих друштвених слојева у смислу њиховог “радикалног изједначавања”, којој је тежио Маркс и неки други утопистички писци. Таква промена, по свему судећи, никада неће у потпуности заживети, ако ни због чега другог а оно због горких историјских искустава до којих су свагда доводили покушаји њене реализације. У историји се, наиме, никад није остваривало оно што је неко *желео*, већ само оно што је у датим околностима било *могуће*. Ипак, попут свих других идеала, и идеја о (*равноправном*) *дијалогу* има своје место међу свим другим хуманистичким идеалима у “идеалистичкој ризници” сва-

ке филозофије и сваке демократске политике, и то је место нико не би смео одузети. А тамо, како се зна, критеријуми реалности никада и нису важили. “Ако разговор није могућ социолошки (због великих социјалних разлика), онда би требало да се води филозофски, тј. оно што друштвено није могуће требало би духовно штети.” (Шушњић 1997:123)

Још једно је, такође, више него сигурно: тамо где се чују само политички говори или монолози а не воде разговори, људи немају потпуно право да се називају људима а односи моћи који одвајкада обележавају људско друштво, се манифестују у свом најогољенијем облику. “Начин владања је обележје људскости друштвених односа. Људи нису људи ако се не покоравају и не заповедају на људски начин.” (Арон 1997:32) А какав би то “људски начин владања” био, ако би се он састојао само од наредби датих у форми монолога? Стога, принципијелно посматрано, за свако демократско друштво може бити прихватљив само - дијалог и особени демократски језички стил, а никад монолог који није ништа друго до специфичан облик једноумља.

Но, које би то биле карактеристике *демократског* говора-дијалога или језичког стила? На ово питање, уколико желимо да утекнемо замкама заводљивих језичких фраза, није могуће дати лак и кратак одговор. *A contrario* и крајње уопштено, могло би се рећи да он представља директну супротност сваком идеологизованом или лажљивом говору, језику жаргона, намерном и бесадржајном фразирању, бесплодном ораторству, прикривању или “лакировки” истине. Демократски говор мора да се базира на народном, свима разумљивом језику, али и бити отворен за нове изразе које долазе из противуречне политичке стварности; он мора бити пријемчив за стварне потребе и интересе различитих друштвених слојева и група, тј. читавог грађанства. Демократски говор мора бити, у исто време, и објашњавајући и активистички ради што лакшег укључивања грађана у политичко одлучивање, уз помоћ разноврсних саветовања, консултација, договарања, дијалога, преговарања и сл. Он треба да негује једноставност политичког изрази, сродност са језиком обичних људи, као и да подстиче грађанску храброст и активizam. То је говор који, кад код је то могуће, не сме давати повода за беспотребне сумње и жаргонски “вишак значења”, чак у таквим околностима када се сумња намеће сама по себи.

Наиме, једна од основних сазнајних категорија савременог, “демократизованог доба” је и “демократска дефиниција истине” (о којој је писао К. Манхајм), а иде у прилог *демократском универсализму* модерне епохе. Када је Р. Декарт (Descartes) прогласио да су “јасне и разго-

ветне” идеје потребне за право знање, а Кант утврдио да су “нужност” и “универзално важење”, битна обележја научних судова, они су, тврди Манхајм, на епистемологију примењивали - демократске критеријуме. Демократски дух *a priori* се узда у оно што је “прозирно и јасно”, па је и његов идеал знања обележен неограниченом *доступношћу* и *саопштивошћу*. Последица тежње за већом саопштивошћу је одраз “демократског онтолошког начела људске једнакости”. (Манхајм s.a:195)

Ово начело, без сумње (премда у мери у којој је то реално могуће), мора наћи своје конкретно-историјско задовољење у политичком језику сваког демократског друштва: демократски језички стил подразумева да се са мало речи мање-више успешно предочавају и најсложенији политички проблеми. Такође, особени демократски језик треба да обезбеди мирно долажење до *заједничких закључака* политички супротстављених страна на бази неког компромиса или пак, надвладавања једне од њих. Разуме се, тешко да је то увек у пракси могуће, поготово у преговорима између тзв. представника рада и крупног капитала у којима тек изузетно може преовлађивати демократски језички стил, јер овај, по дефиницији, не трпи ни језик силе ни тајновитост, односно разговарање иза затворених врата.

Како било, демократски говор не сме бити говор који је сам себи циљ, већ инструмент политичког освешћивања грађана и проширивања простора њиховог самоодређења. У њему речи морају бити средство јединственог процеса живљења, без испољавања вербалних притисака, односно манипулација осећањима уз помоћ различитих високопарних реченица. Демократски говор не сме одликовати стил извештачених гестикулација и реторичке еквилибристике, као ни стил једнообразних директива и бирократског шематизма значења, чак ни и у време изборне агитације и политичко-професионалне пропаганде - већ стил истинских интереса бројних политичких субјеката, односно грађана и конкретних закључака њихових демократски изабраних парламената.

Демократски говор мора бити чврсто подупрт истином да би олакшавао организованим али и неорганизованим грађанима да што сигурније утиру путеве своје политичке и шире друштвене еманципације. То не сме бити окоштали језик грандиозних партијских конференција и великих предизборних (лажних) обећања, којима се грађанство најчешће само наводи или припрема за неке дириговане политичке акције. То мора бити *језик самог грађанства* које притом и само мора да тежи томе да што више аутономно одређује своје дугорочне и непосредне циљеве и интересе. Једном речју, ако овакве формулације уопште могу

избећи сопственој идеолошкој сенци након безбројних година њеног овешталог понављања - демократски језик је *језик у функцији што масовнијег учешћа грађана у политичком одлучивању* – а то представља саму суштину демократије.

III ДЕО

**НОВИ-СТАРИ
СОЦИОКУЛТУРНИ КОНТЕКСТ**

III 1. Постмодерна с оне стране идеологије “постизма”

У последњих неколико деценија, упркос повременим осцилацијама учесталости, префикс *пост* заузима једно од повлашћенијих места међу синтагмама коришћеним за означавање различитих феномена у савременој социо-културној стварности. Сложенице настале додавањем овог префикса на нешто старије термине, честе су у описима актуелних (и будућих) друштвених и културних стања. Неологизми попут “постисторије”, “постметафизике”, “постпротестантизма”, „постструктурализма” и др, за многе ауторе представљају плодне појмовне еквиваленте за означавање стања не само у савременој филозофији, уметности и култури, већ и у читавом друштву.

У тој навали општег “пост-изма”, једна сложеница изгледа да заузима почасно, ако не и централно место. Ради се, свакако, о *постмодерни* која се, начелно говорећи, супротставила идеји о саморазумљивој телеологији прогреса у модерни, залажући се за превредновање учинака модерности. Подстакнута пре свега историјом 20. века, у којој су модерне политичке доктрине у својој примени често доводиле до трагичних последица, постмодерна захтева другачији референтни оквир за процењивање читаве модерне епохе - наговештавајући пре свега сумрак историзма, утопистичких пројеката као и узмак авангардних уметничких покрета, док је сâм “постмодерни дискурс” постао незаобилазан не само у оквиру филозофије, политикологије или естетике, већ и у свакој иоле озбиљнијој рефлексiji о савременом друштву.

Ни након неколико деценија опсежних расправа, међутим, готово да нисмо ништа ближе решењима бројних питања која су у њима покренута, нити је сам појам “постмодерне” постао много одређенији него што је био на почетку. Иако су се у међувремену искристалисала нека појмовна разликовања, ми ни данас поуздано не знамо шта сачињава “прави садржај” постмодерне. За своје гласноговорнике, постмодерна је нова епоха, каткад културни пандан постиндустријског друштва, док је за критичаре она само једна фаза модерне, пролазна теоријска мода или чак идеолошки конструкт. Као још једном “пост”, њој се свакако може упутити хитра али, по свему судећи, не и довољна - идеолошки интонирана критика. Тако је, на пример, Б. Шмит (Schmidt) приговорио да је суштина постмодерне да нас наведе на – својеврсни “заборав модерне” (заједно са свим њеним проблемима, кризама и противуречностима) не би ли у нама произвела утисак да су ти проблеми иза нас, а модернистички идеали - депласирани и неактуални. Постмодер-

низам тако помоћу ознаке пост, преузима све саме негатив-идеале модерне (у смислу контра-идеала) и уместо статуса мотивишуће утопије, обмањивачки им приписује статус постигнутог стања. (Schmidt 1988:41) Сличан став заузима и Т. Иглтон (Eagleton) који постмодерну не види као реално постојећи феномен у савремености, већ као једну нову идеологију савремених друштава. Постмодернизам по овом аутору, није “нека теоријска грешка” већ је између осталог “идеологија једне специфичне епохе Запада”. Бранећи модерну из “социјалистичке перспективе”, Иглтон сматра да је постмодернистички став да је “плуралитет добар сам по себи” - формалистички испразан и забрињавајуће неисторичан. (Иглтон 1997:172)

Интелектуалну резерву према терминима “постиндустријско” и “постмодерно”, заправо, дели приличан број аутора. Тако, на пример, П. Биргер (Bürger), сматра да се овим појмовима “уводи” једна нова епоха пре него што је уопште постављено питање колико су текуће промене одлучујуће, и да ли оне захтевају да се постави граница новој епохи. На основу неколико сасвим тачних запажања, такав разговор прерано постулира почетак нове епохе која се, међутим, може само апстрактно навестити, а никако и конкретно дефинисати. (Биргер 1986:226) У сличном тону, А. Велмер (Wellmer) смешта појам постмодерне у мрежу “постистичких” појмова и начина мишљења (где спадају још и „постиндустријско друштво”, “постструктурализам”, “постемпиризам”, “пост-рационализам”), у којима покушава да се артикулише свест прага епохе чије су контуре још нејасне, замућене и двосмислене, али чије централно искуство о “смрти ума” као да наговештава дефинитиван крај једног историјског пројекта: пројекта модерне, пројекта европског просветитељства или најзад, пројекта грчко-окциденталне цивилизације. (Велмер 1987:47)

Већ на основу претходног могли би се запитати: у чему је “суштина” постмодерне - да нас обмане причом да се нешто (модерна) већ остварило, да нас мотивише да једном заувек “завршимо” с модерном, или да нас обавести о нечему што је новије или другачије од модерне? Разуме се, дијапазон могућих одговора овим никако није исцрпљен. Што се самог појма постмодерне тиче, он је у форми развијене теоријско-филозофске концепције, ушао је у ширу употребу након књиге *Постмодерно стање* главног теоретичара постмодерне Жан-Франсоа Лиотара (Лиотар 1979/1988). У њој се актуелно стање у западном друштву одређује као стање “неповерења према метанарацијама” - какве су биле просветитељска нарација (прича, односно веровање) о еманципацији

човечанства, идеалистичка нарација о телеологији духа и историјска нарација о херменеутици смисла. У свом покушају одговора на питање какве друштвене промене ваља очекивати под утицајима нових информатичких технологија, ова књига је, од времена када се појавила, изазвала бројне теоријске контроверзе. Пре свега, наметнуо се проблем одређења постмодерне *per se*.⁴⁶

Све у свему, опсег могућих питања (и одговора) сведочи о томе да постмодерна представља један веома поливалентан и дифузан појам, додатно замагљен и једним Лиотаровим експлицитним ставом да је постмодерна део модерне, тј. да једно (уметничко) дело, на пример, може постати модерно тек ако је прво било - постмодерно. “Тако схваћен постмодернизам није модернизам на свом крају, него у свом настанку, а то стање је константно.” (Lyotard 1985:119) У протеклих неколико деценија, дакако, чинили су се разни покушаји да се овај појам макар донекле ослободи свог разуђеног, неусклађеног, па и противречног значења.⁴⁷ Нажалост, ни у данас већ веома богатој и разноврсној литератури о постмодерни, још није на виду нека сагласност око њеног прецизног дефинисања. Главни разлог за то, међутим, не ле-

⁴⁶ Наш аутор, М. Савић сумира нека од главних питања која би се из ње могле извести: да ли она означава стање у западном друштву које долази после модерне или представља њену (битну) модификацију; да ли можда, она представља једну радикализовану модерну или пак, темељан раскид са модерним концептима друштва, да ли упућује на предмодерно стање; да ли се односи само на западно или и на глобално друштво; да ли представља позитиван концепт будућности (трансмодерна), или је концепт чеоног супротстављања модерни (контрамодерна); да ли у практичном смислу представља концепт “новог просветитељства”, или дозвољава пробој ирационализма; да ли је постмодерна особен феномен друштвене ситуације на крају XX века, или је још једна од модификација капитализма; да ли прихватање овог концепта уводи друштво у стање необузданог анархизма (агонализма), или је реафирмација конзервативних вредности; да ли је постмодерна још један од видова западне доминације, или дозвољава афирмацију културних разлика; да ли је постмодерна нови облик авангарде, или је ретроградна итд. (Савић 2004:15-16)

⁴⁷ Тако, у свом покушају лексикографске обраде појмова постмодернизма и постмодерне, З. Милутиновић прави имплицитну разлику између термина “постмодернизам” и “постмодерна”. У његовом одређењу стоји: “*Постмодернизам* - 1. Заједнички назив за разноврсност уметничких стилова (неоавангардни покрети, поп арт, хиперреализам, body-art, француски нови роман, књижевност метафикције, битничка књижевност, латиноамерички фантастични реализам, итд.) од педесетих година XX века до данас; кореспондира с периодизацијским термином постмодерна у филозофији и друштвеној теорији. - 2. Периодизацијски термин књижевне историје. Односи се на време од краја шездесетих година XX века до данас.” (Милутиновић 1992:71)

жи у томе што постмодерни недостаје значење као такво, већ у томе што је она, *ipso facto* - симптом који својим многобројним одређењима упућује на мноштво покушаја да се рационализује постојећа комплексност друштвене стварности. У том погледу, она представља једно историјско стање друштва тј. “изражава фактички еклектицизам, како животних форми тако и теоријских образаца.” (Савић 2004:14)

Стога је на самом почетку од превасходне теоријске важности направити јасну појмовну дистинкцију између, како каже Б. Шмит, “постмодернизма” и “постмодернитета”. По овом гледишту, постмодерну је, дакле, могуће посматрати кроз идеолошку функцију “пост-покрета” који “предају забораву” оно што итекако постоји (коју Шмит именује термином *постмодернизам*), али и као *постмодернитете*, односно, као на све стране распршене постмодерне феномене - чију реалну егзистенцију Шмит не доводи у питање. (Schmidt 1988:137) У стварно постојање постмодерних феномена, не сумња ни Р. Палмер - који у једном другом смислу избегава изједначавање значења речи постмодерност и постмодернизам. За овог теоретичара, постмодернизам је нешто попут покрета или правца у мишљењу, док се постмодерност односи на предстојећу временску епоху, схваћену као процес разградње читаве модерности. (Палмер 1989:4-5) Поменимо овде и Ј. Хабермаса и његову сумњу у то да чињеница извесног старења духа естетичког модернизма и појава “пост-авангарде”, заиста значе “да прелазимо на шири феномен који зовемо постмодернизмом.” (Хабермас 1988:59) Његова сумња у легитимност поопштавања једног проблема, међутим, не пренебрегава чињеницу постојања неких очигледних промена. У области културе и уметности, оне се огледају у одбијању и прекорачивању духа модерне, које би се стога могле називати збирним именом - постмодерна, док би се њихова теоријско и “програмско” образложење могло именовати термином - постмодернизам.

Како било, ни постмодерна ни постмодернизам нису изум неких доконих или пак одвише специјализованих теоретичара уметности, уметника, филозофа, или социолога. Наручу бројним прокламацијама постмодерниста - читава савремена социо-културна стварност постала је на изванредан начин “постмодерна”. Свакодневне појаве индикативније су за то него било какве теоријске конструкције. У доба развијеног авио-саобраћаја, сателитских телекомуникација, интернета, мобилних телефона, лап-топова и таблета, процеса глобализације али и етно-музике, мас-културних “ревивала” и политички прокламованог мултикултурализма - неке изразито постмодерне категорије, попут хетерогено-

сти, плурализма, “истовремености неистовременог”, симултанитета и интерпенетрације различитих концепата - постали су нова реалност, нова човекова природа. На ову реалност настоји да одговори постмодерни плурализам, рефлектујући и пропитујући је, прилагођавајући се актуелном времену и његовим изазовима.⁴⁸

Вероватно нећемо рећи ништа ново, ако констатујемо да се у савременом друштву готово све вредности, налазе у изразитој кризи. Од бројних аутора препозната тзв. “криза модернитета”, прави је јемац за овакву тврдњу. Појам културе, неодвојив је од водећих идеја у некој епохи; кад те идеје доспеју у кризу - проблематичним постају и дотадашње културне праксе које се на њима заснивају. (Претпостављена) криза модернитета, се са тог становишта може посматрати као израз оног - “огромног процеса разарања смисла, раван ранијем разарању привида”, каквим га је описао Ж. Бодријар (Baudrillard), видевши у њему - “револуцију постмодернизма”. (Бодријар 1991:156-157) Савремено духовно стање које Ђ. Ватимо (Vattimo) језгровито окарактерисао мишљу да је “Бог мртав, а ни човеку није лако” (Ватимо 1991:33), наравно, не мора као по обавези бити названо “постмодерним”, али му се не могу спорити веома снажне социо-културне импликације. Преко “кризног” модернизма, актуелно духовно стање упућује читавој модерној култури - питања о њеном пореклу, досадашњем искуству и могућим даљим очекивањима: “кризом модерне” озбиљно су уздрмане неке од основних вредности онога што називамо модерном културом, ако већ не и сами њени темељи.

У исто време, свако ко говори о постмодерни – неизоставно мора да говори и о модерни. Ако ни због чега другог, а оно због тога да би

⁴⁸ Нас овде првенствено интересује постмодерна у значењу постмодернитета, тј. *реално постојећих постмодерних феномена*. С тим у вези ћемо термине постмодерно, постмодернитет и постмодернизам, углавном употребљавати као синониме - не губећи притом ниједног тренутка из вида претходне напомене о “постизму”, односно “пост-идеологизму” постмодерне - за који је у том случају заиста примеренији термин - постмодернизам. Термин постмодернизам, међутим, иако се често појмовно разграничава од термина постмодерност, није од свих аутора прихваћен као генерална ознака за могући идеолошки учинак постмодерне, што нам, макар делом, даје за право да ова два термина третирамо као међусобно замењљиве дискурзивне категорије. Евенуалне идеолошке (најчешће у смислу - конзервативне) импликације постмодерне биће само узгредно поменуте, а проблем који је за нас централан тиче се *модернистичког наслеђа* и изазовима које пред њега поставља од многих теоретичара дијагностицирана, описана, наговештена или пак, само жељена - “постмодерна епоха”.

се од ње дистанцирао. Очито је да се постмодерна не може одредити без модерне, али не само зато што ову последњу уз помоћ префикса “пост” задржава у своме имену - “већ зато што се суштински не може одредити без тога супротстављања и дистанцирања.” (Жунић 1995:367) Или, другачије, “онај ко хоће смисаоно да говори о постмодерни мора навести од које модерне би желео да је разликује.” (Велш/Welsch 2000:56) Модерна као таква, се, међутим, показала изузетно сложенom и веома тешком за дефинисање, док се њени многобројни издаци увелико разликују – по времену настанка, вредности, појавама, значају и др. Модерни су и “нови век” али и (модерна) рационализација, (модерне) естетичке авангарде и (модерни) политички либерализам. Шта онда одабрати као крајњу одредницу модерне? Стога је потребно што јасније одредити од које “модерне” се дистанцира постмодерна. Ако то не урадимо, различито протумачене модерне могу да имају само функцију пуке “грађе” за разумевање једнако различитих постмодерни. Тако се, по Хабермасу, постмодерна окреће против пројекта модерне у смислу просветитељства, дакле, против модерне која је започета у 18. веку (Хабермас, 19886), док је за Џенкса (Jencks) она одређена супротстављеношћу модерни 20. века. (Џенкс 1985)⁴⁹

Уобичајено, у садржинском смислу, под *модерном* се подразумева епоха коју карактерише напуштање теолошке одређености људске егзистенције и афирмација профаних, “овосветских” идеја и вредности. Њено средиште је вера у прогрес, која настаје преузимањем али и изврћањем јеврејско-хришћанске есхатологије (визије историје), из које се избацују сви трансцендентни моменти и циљеви. Прогрес се у модерни све више и више наметао као вредност по себи, постајући временом чак основна вредност ка којој су се морале равнати све остале вредности. Вера у прогрес, појмљен као историјски процес који се константно удаљава и еманципује од некадашњих божанских провиђења, отуд ко-

⁴⁹ Велш исправно примећује да су чак и код једног те истог аутора, сасвим различите “модерне” обављале функцију слике чији је одраз – постмодерна, какав је случај са главним теоретичарем постмодерне, Лиотаром. Тако је у оквиру изложбе постмодерне “Les Immatériaux”, Лиотар под модерном подразумевао нови век, близак картезијанском програму да се човек учини господаром и поседником природе, што ће рећи, модерну која је започела у 17. веку. У *Постмодерном стању*, он, пак, као модерну означава доба великих метаприча (еманципација човечанства, телеологија духа, херменеутика смисла), дакле, доба 18. и 19. века. Најзад, у његовим каснијим публикацијама, модерна се датира час од Августина (Augustin), час завршно са 20. веком. (Велш 2000:58)

инцидира са вером у вредност новог. Модернизација етимолошки и не значи ништа друго до преиначавање нечега на нов начин у складу са духом времена, понекад и са тренутним хировирна моде. (Вујаклија 1975:586)

Веза између модерне и моде, притом, није само терминолошке природе. Ш. Бодлерова (Baudelaire) свест о *modernité* коју је изнедрио 19. век, по Х. Р. Јаусу (Jauss) још увек умногоме одређује не само наше естетичко⁵⁰, већ и историјско разумевање света, а њу карактерише својеврстан - “антиплатоновски обрт”. (Јаус 1978:205) “Модерно” се од Бодлера наовамо не разликује више само од старог и прошлог, већ од класичног, вечно лепог, безвремено важећег, а сама мода се налази на почетку његове естетике. Она оваплоћује оно поетско, вечно, у пролазном и променљивом. У моди “лепо” није никакав безвремени идеал (“Ева пре греха”), већ идеја коју човек сам ствара о лепом, у којој се отелотворује морал и естетика његове епохе и која му омогућава да буде сличан ономе што би желео да буде. Мода узорно показује оно што по Бодлеру чини “двоструку драж” лепог, а што овај аутор појмовно изједначава са *modernité*. Модерност је, по тврђењу творца прве праве дефиниције “модерности”, оно пролазно, непостојано, неизвесно, “половина уметности”, чија је друга половина - вечно и непроменљиво. Уколико за модерног уметника, оно пролазно и историјско представља само једну половину уметности из које се, као друга половина треба оваплотити оно трајно, поетско, утолико и искуство *modernité* задржава један аспект вечног који је супротстављен непосредној актуелности, историјској свести. Утолико пре, овај нови модернитет није више садашњост само по томе што се разликује од прошлости, већ по томе што најављује будућност у којој се свако *modernite* нужно одваја од себе самог и постаје нешто прошло, *antiquite*. Приближавањем моди, естетички модернизам је додатно заострио проблем самозаснивања епохе модерне, расточене у актуелности и отворене према будућности у сваком моменту садашњости - која из себе сада нужно мора да рађа “ново”.

⁵⁰ У сфери уметности “модерним” су се означавале веома различите појаве, као и најмање три различита концепта модерне: “естетичка револуција” непосредно пред 1800, бодлеровска “*modernité*” око 1850, и програм авангарде с почетка 20. века произашао из круга око Г. Аполинера (Apollinaire). Уз то, чак и неки сасвим специфични појмови естетичке модерне, показали су се крајње противуречним и сложеним – како показује и сама Бодлерова “*modernité*” којој припадају два битна а различита момента: “*mode*” и “*éternité*”.

Модерним добом или епохом модерне - која се нимало случајно не назива и “новим веком” - заправо, од почетка влада идеја о радикално *новом почетку*. Ф. Бекон (Bacon) је писао свој *Нови органон*, јер се по његовом мишљењу онај стари, Аристотелов, није могао побољшати већ само у потпуности заменити. Р. Декарт (Descartes) у својој филозофији такође поништава све претходно, и почиње да гради од “првих темеља”. Дакле, није се радило о реформи, већ о радикално новом почетку који се сматрао неминовним, у смислу новог, јединственог, систематичног уређења свега постојећег. Из радикалности новог почетка, следи захтев за *универзалношћу*: модерно доба не признаје ништа што није промењено, те стога изнова гради све. Нова наука се схвата као *mathesis universalis* полазећи од методе “уопште” која је предвиђена за сва подручја знања. Она не остаје при примени на физику, већ се преко низа филозофа и научника проширује и на политику, етику, економију, право, ботанику итд. Старе посебности се полако али сигурно апсорбују, па се у том смислу може рећи да је епоха модерне радикално нова - али истовремено и ригидна, универзализујућа и тотализујућа.

Много тога се о појму модерне може изрећи у дистинктивном смислу, но ми овде смерамо само његовом најопштијем одређењу. Под епохом модерне дакле, подразумевамо онај период друштвене историје који траје од времена европских ренесанси до данас. У литератури се она често поистовећује са значењски блиским појмом *просветитељства*, па и ми ова два појма употребљавамо ако не као потпуно међусобно замењљиве (како на пример, сматра Хабермас), а оно као допунљиве категорије. Модерна, *per definitionem*, заправо и јесте један непрекидан процес или период “просвећивања”, од својих теоријских зачетника - француских просветитеља - све до данашњих дана. Од деизма раног просветитељства до атеизма садашњице, модерна одсликава процес про-светљења природе, друштва и самога човека насупрот “мрачном средњем веку”. Теоријско али и практично исходиште овог процеса јесте ослобођена субјективност⁵¹ (појединца) вођена принципима разума као “законодавца природе”. Програм просветитељства, у основи, идентичан је пројекту модерне - ослободити свет од “зачараности” и поставити људе за господаре сопствене судбине, у првом реду преко упознавања природе.

⁵¹ По Хегелу, са Рене Декартом зачиње *принцип самосвести*, принцип мишљења које полази од себе - дакле, линија која води ка Хегелу, ка идеализму. “У том новом периоду принцип мишљења је мишљење које полази од себе.” (Хегел 1989:120)

Просвећеност је, како тврди М. Франк, значила налог да се све што је дато и замишљено претвори у предмете знања, у шта спадају традиционалне животне форме као и форме ауторитета које се позивају на неке натчулне снаге. У појединачним деловима природе и њиховој заједничкој повезаности, људски ум није видео ништа друго на делу него самог себе. Другачије речено, сматрало се да природа има своју истину тек у људском духу. Постојала су три основна својства умствених судова: нужност мишљења, општост и заједничкост, а она су се односила и на практично делање: “све док следи законе које оно само себи прописује, а који су као закони општеобавезујући, оно је моћно из себе самог, што ће рећи да је умствено.” (Франк 1995:4-5)

Али наговештени “сретан брак” између људског разума и природе, већ код једног од духовних утемељитеља просветитељства – Ф. Бекона (Bacon) - је патријархалан: разум који побеђује празноверје треба без зачараности да - заповеда природи. Уз помоћ знања које промовише просветитељство, тврде Т. Адорно и М. Хоркхајмер, људи желе од природе научити како је треба применити, да би се владало и њом и људима. Све што се не подаје мерилу израчунљивости, просветитељству је сумњиво. Због своје “уништавајуће рационалности” просветитељство је тоталитарно - закључују ова двојица теоретичара, антиципирајући тиме у битном смислу актуелан постмодернистички “раскид” са њим и његовим главним протагонистима - разумом и умом. (Horkheimer – Adorno 1989:20)

Нису, дакако, само претходни аутори били ти који су открили преминање основног типа тзв. “инструменталног ума” у новом веку. Е. Хусерл (Husserl) је, на пример, у *Кризи европских наука* изложио како се општа карактеристика нововековног “физикалистичког рационализма” огледала у тежњи за стварањем једног “универзалног са знања о универзуму бивствујућег”. Код утемељитеља новог века, образује се и реализује истинска идеја универзалне науке. Свет је по себи аподиктички, тврди Хусерл тумачећи намере нововековног рационализма, тј. једно рационално систематско јединство у коме све појединачности морају до краја бити рационално одређене. “Треба доћи до његове систематске форме (универзалне структуре његове суштине), а заправо је она за нас унапред дата и позната, у сваком случају, уколико је чисто математичка.” (Хусерл 1991:60) Хусерл је затим утврдио унутрашњи континуитет од новог века до садашњости, тиме што је кризу садашњице посматрао као последицу нововековног концепта универзалне науке.

Хусерлов ученик, М. Хајдегер је, пак, научавао како нововековна техника није само узгредна последица продора нововековног знања (коју Хајдегер назива “вољом за вољу”), већ да је са њим тесно повезана, да је техника уствари - његова “суштина”. “Основна форма појављивања, путем које воља за вољу у неисторичност света довршене метафизике организује и израчунава себе саму, може сажето да се назове ‘техником’.” (Хајдегер 1982:18) Речју, Декартов утемељитељски чин, се није односио само на неки специфичан тип знања, већ на целину научно-техничког света. Са Декартом почиње егзактна наука, систематско овладавање светом, научно-техничка цивилизација. Водећа нововековна идеја *mathesis universalis* је код Декарта дошла до радикалне самосвести и одатле кренула у свој победнички поход кроз подручја науке, дефинишући ону епоху која се протеже све до наших дана.

Још пре поменутих филозофа, социолог Макс Вебер је извршио социолошку реконструкцију “западноевропске рационалности”, поистовећујући је са процесом “отчаравања” света који траје већ хиљадама година, да би у савремености доспео до свог циља. У процесу “отчаравања”, по Веберовом мишљењу, карактеристично је то што се сфера социјалног консенсуса о највишим вредностима људског постојања и заједничког живота - одвојила од сфере науке и сфере практичног живљења. Непосредна последица тога је да су наука и животна пракса изгубиле смисао, једнако као што је и свет, којим су људи желели да овладају, постао без-смислен и без-светости. На тај начин су “унутрашње-световна аскеза” и инструментално овладавање природом постали оруђе једне идеологије самоослобађања лишене сваке трансценденције. По Веберу је тај степен достигнут у капитализму – тј. са вредносно потпуно неутралном и рационалном формом привреде. Њиме започиње “светска владавина небратства” - шири се метафора о хладном срцу и поприма квалитет централног симбола за општу европску душевну климу у условима културне и економске модерности. (Франк 1995:14)

Паралелно са даљим опадањем дигнитета оног “универзалног” (тј. идеје да постоји нешто надиндивидуално и надисторијско и у исто време “истинито”), под удар критике је дошао и *филозофски рационализам* као такав. Уз стигму тзв. “мајстора мислилаца”, започело се са критиком Платона, Хегела и Маркса (Marx), али и Канта па и саме идеје просвећености. Овај покушај превредновања њихових концепција, носи у себи пре свега *политичку мотивацију*, јер истиче да су ти мислиоци у име рационалности оправдали примену физичког и политичког насиља као и методске присиле. Иза воље за истином, крила се

воља за моћ, воља за овладавањем природом, укључујући и човекову природу. Произилази да своју коначну победу просвећени рационализам не остварује у демократији, већ у својеврсној политичкој тотализацији. На тај начин се процес остварења рационалности улива у једну “патологију модерне”. (Франк 1995:6-7)⁵²

У вези с естетиком, ваљало би поновити да у нововековној појави естетике нема ничег ванвременог. По страни од једног изоштреног става који изриче Л. Фери (Ferry) да је естетика – “најсигурнији знак наилаaska модерних времена” (Фери 1994:24), настанак естетике је неодвојиво повезан са модерном субјективношћу, чак са оним најсубјективнијем у субјекту – са укусом. Једно од основних питања филозофије уметности свакако је било питање на основу којих критеријума можемо нешто просуђивати као “лепо”. А нововековна естетика је свој “објективни одговор” на то питање као и заснованост лепога сместила у - најинтимнију субјективност, субјективност укуса. На тај начин су се естетичка питања, не случајно, нашла уз сам бок сличним питањима на пољу гносеологије (како утемељити објективност полазећи од представа субјекта?), као и политике (како засновати колектив на вољама појединаца?) – која су се нужно постављала ослобођеном индивидуализму и субјективизму модерног доба.

Ситуација се значајно мења у 20. веку, у коме плуралитет и партикуларитет постају основно “стање модерне”. У њему плурализам не само да постаје могућ, већ је и доминантан и обавезан. То је видљиво не само у филозофији, већ и у наукама и уметности. У сфери науке, која следи главни ток новог века, 20. век представља доба оповргавања тоталитарних усмерења, монополизма, универзалности, тоталитета и искључивости - уступајући место плуралитету, дисконтинуитету, анта-

⁵² Ваљало би на овом месту, када се већ пропитују вредносно-практичне конотације нововековне рационалности, приметити да су у новом веку била присутна и другачија кретања, супротстављена његовом главном току. Тако је и Ћ. Б. Вико (Vico) писао *Нову науку*, али уперену *против* картезијанске (декартовске) науке, рационализма и оријентације на математику и физику. По Викоу, област историје не нуди слику прогреса, већ сталног кружења настајања и пропадања. Ж. Ж. Русо (Rousseau) је пак, критиковао прошлост и будућности новог века, постигнути степен рационализације и очекивану еманципацију кроз науку. У исто време, Баумгартен пише своју *Естетику* као неку врсту естетичке допуне и побољшања новог века који је првенствено одређен науком. У свим овим случајевима ради се о својеврсној самокорекцији и превазилажењу нововековне рационалности, чиме би се “картезијански мотив” новог века остварио у донекле измењеном облику - који не би игнорисао оно ирационално, већ би га учинио комплементарним у општем процесу ширења рационалности.

гонизму и партикуларитету. Долази до увиђања да детерминизам и континуитет важе само у ограниченим подручјима која, иначе, стоје међусобно у односима дисконтинуитета и антагонизма. Стварност не следи један једини модел, већ више њих; она је конфликтно и драматично структурирана и показује јединственост само у специфичним димензијама, а не у целини. Данашњу научну свест карактерише мноштво модела, конкуренција парадигми и немогућност јединствених и коначних решења.⁵³

Ова трансформација је једнако очигледна у подручју уметности, у коме плурализам стилова представља тек један од њених облика. Врхунац преокрета налази се у комбинацији хетерогених парадигми у једном те истом уметничком делу, што се још од кубизма (и његовог колажа) показује као парадигматична форма савремене уметности. Што се тиче филозофије, она је радикални плурализам почела да препознаје и охрабрује у окриљу постмодерне филозофије, а сам филозофски постмодернизам - “у основи није ништа друго него одлучна пракса и теоријска рефлексција плурализма који чини основно стање наше модерне, модерне 20. века.” (Велш 2000:90)

Устоличење плурализова у 20. веку, посебно у науци, сведочи да је у међувремену дошло до измене темељне парадигме новог века. Критика рационалности, јединства и универзализма, се са “естетичке периферије” преселила у сам центар научне рационалности и постала обавезна. Овде се више није радило о некаквом “спољашњем” оспоравању рационалности, које је дотад најчешће постигало контра-ефекте, или о палијативним мерама којим би се само донекле “улепшала” једна превише рационализована стварност. Овде се радило о унутрашњем, супстантивном оспоравању рационалистичког монолита које је довело

⁵³ О овоме Велш пише: “Ајнштајнова специјална теорија релативитета довела је до увиђања да не постоји никакав употребљив појам целине, јер ниједан систем односа није привилегован. Постоје, напротив, само релације самосталних система, који имају сопствено време. Суштина Хајзенберговог принципа неодређености је да се чак и величине дефинисане у истом систему односа не могу истовремено одредити сасвим прецизно. Тако већ у појединачном систему не постоје никакви интегрални, већ само партикуларна транспарентност. Коначно, Гедел је са својим начелом непотпуности сасвим разорио сто година старе аспирације *mathesis universalis*. Не постоји приступ целини, све сазнање је лимитативно. Знамените научне теорије скорије прошлости су наставиле ту линију, од Манделбротове теорије фракталног и Томове теорије катастрофа до Пригожинове теорије дисипационих структура и Хакеновог синергетичког истраживања хаоса. После напуштања целине поглед се концентрише на образовање, прелазе и прекиде дискретних структура ...” (Велш 2000:88)

до измене саме природе модерне. Мотиви који су одвајкада постојали - али у сенци, по страни, расејани и ненаглашени - сада задобијају своју праву тежину и постају одређујући. Оно што је био изузетак и уступак увек променљивој и плуралној стварности, сада постаје правило. Док је раније плурализам био присутан спорадично и само у неким областима, он сада прожима читаву природу, укључујући и људски социо-културни свет. Разуме се, то не значи да је нови век као такав пропао и да га треба отпремити у прошлост заувек. Али, отпочиње процес његовог темељног преиспитивања.

Свој основни филозофски подстицај постмодерна алтернатива је, дакле, нашла је у критици сазнања и његових фундамената, који су, по тврђењу постмодерниста, у чежњи за истином као синтезом или тоталитетом - свагда рађали тоталитаризам у друштвеном простору. Овакав критички програматски приступ постмодернизма (уколико се о некаквом “програму постмодернизма” уопште може говорити), прате различите врсте уметничке или, шире схваћено, културне праксе чија су најважнија теоријска обележја, веома упрошћено речено - несводљивост, хетерогеност, еклектичност, релативност, плуралност, изолованост и сл. Разуме се, далеко од тога да је постмодернизам могао адекватно одговорити својим сопственим епистемолошким захтевима за укидањем свих врста “мета-теоријских” канона. Тешко да би се међу постмодернистичким теоретичарима могли наћи некакви доследни антиинтелектуалистички и антирационалистички усмерени аутори, јер их ако ништа друго а оно сама природа посла којим се баве, нагони на итекако рационалну делатност (теоретисања) удаљену од писања као - како то неки постмодернисти изјављују - “пуке игре са знаковима”.

По овом питању, илустративна је форма Лиотарове књиге *Раскол* (Лиотар 1991) која се састоји од појединачних одељака обухваћених у поглавља, али повремено испресецаних размишљањима о филозофским штивима. Ти одељци не сачињавају континуирани текст, већ пре имају карактер појединачних анализа - чиме је испоштована базична поставка књиге о “хетерогености”. Међутим, след одељака и њихово сажимање у поглавља није нимало произвољан, већ крајње прецизан. Основне тезе, линије извођења и сажеци појединачних поглавља као и целе књиге, ни овде не недостају. У овој несагласности између онога што се пропагира (несводива разлика дискурса) и фактичке структуре (јединствене) књиге, огледа се основни концепцијски проблем постмодерне – разапете између сопствених аподиктичких исказа о хетерогености с једне, и нужности повезивања у дискурзивном раду, с друге стра-

не. Како сумира своје рефлексије о форми ове Лиотареве књиге В. Велш (а што би се могло применити и на свеколику постмодернистичку *апотеозу разлике*) - “пропагирају се прекиди, а практикују, на против, поравнања, прелази, повезивања.” (Велш 2000:270)

Стога, оно што постмодернизам чини културолошки интересантним, нису тек његови теоријски изрази или памфлети, већ сама *постмодернистичка пракса* - елементи “надолазеће” постмодернистичке културе као и специфично колективно искуство настало у жаришту кризе модернистичке епохе. Сазнати поводе и мотиве постмодернистичког раскида са модернизмом, значило би стећи увид у постојеће културно стање, препознати “нову”⁵⁴ културу у настајању - ући у сложену дијалектичку динамику савремених социокултурних процеса. Држећи се по страни од спора око самог израза “постмодерна” као и од црно-белог начина размишљања типа - модерна *contra* постмодерна - ми истичемо једно избалансирано виђење оних садржаја присутних у стварности које заслужују придев “постмодерни”, али за које та ознака није од примарног значаја.⁵⁵

⁵⁴ Термин је заштићен знацима навода, јер постмодернисти упорно одбијају да своју *културу* сврстају под категорију новог, јер би то значило остајање у хоризонту модернистичке културе и њених категорија “превазилажења”. Из истог разлога промашују и сви они помодни мислиоци, публицисти, новинари, идр, који с времена на време, као најновију новину објављују и “крај саме постмодерне”. Теза да “постмодерна” подразумева некакву засебну, нову епоху која напушта модерну и све трансформише, једно је од најбаналнијих неразумевања постмодерне. У постмодерни се ради о разрађивању и преображају модерне, при чему се напуштају само неке њене особине, а друге задржавају и даље развијају. Уз то, одбацивање имена не значи да и у будуће нећемо имати посла са њеним садржајима, већ да управо тај прелазак са термина на предмет, са пароле на садржину, може бити и тренутак остварења мотива постмодерне - који су самоуверену модерну свест тргнули из сопственог “догматског дремежа”.

⁵⁵ На сличан начин је В. Велш у својој књизи “Наша постмодерна модерна” (Велш 2000), пледирао за повезивање модерне и постмодерне, трагајући за модерном која ће одлучно преузети оне мотиве који се у свести налазе под паролем “постмодерне” - критички их разликујући од свих претходних верзија модерне.

Ни П. Биргер не прихвата олако идеолошко одбацивање проблематике постмодерне, које се покрива тезом о конзервативном проглашавању смрти модерне. “Критичар који у постмодерни не може видјети ништа друго осим једне конзервативне стратегије културног *roll-backa*, унапријед се одриче могућности да у постмодерном дискурсу дешифрира знакове времена. (...) То се може изразити и другачије: онај тко расправу о постмодерни, анализира искључиво кроз појмове интелектуалне моћи, одустаје тиме од могућности да промјене естетичког сензибилитета што се, појављују у расправи схвати као израз промијењеног става западноевропског интелектуалца према друштвеној стварности”. (Bürger 1987:118)

Без сумње, *плуралност* (мноштвеност) је основни појам постмодерне. Ниједна синтагма проистекла из постмодернистичке расправе, попут краја мета-приповести, дисперзија субјекта, децентрирање смисла, истовременост неистовременог и др, не може се разумети изван делокруга значења овог појма. Он представља “најмањи заједнички именитељ” свих достигнутих трансформација модернистичких представа и концепата. Постмодерни плуралитет се, међутим, не сме идентификовати са “допадљивим површним шаренилом” (Велш). Први захвата основне дефиниције и захтева много више и строжије од плурализма који је у свакодневној употреби, а то је плурализам површног шаренила који води ка униформисању, неосетљивости, равнодушности и произвољности. Калеидоскоп мноштва лако се претвара у пледоаје за равнодушност, а сама постмодерна у произвољност, уколико се постмодерна стратегија схвати на фељтонистички начин који “не брине око концепата” које у постмодерни (једнако као и у модерни) треба схватити сасвим озбиљно. Али не само озбиљно, већ и прецизно, како то чини *прецизни постмодернизам* једног Ж. Ф. Лиотара. Основна теза његовог *Постмодерног стања* је напуштање мета-нарација, укључујући и метапричу новог века о *mathesis universalis*. Основна интенција поменуте књиге је у отклону ка плуралитету, ка признавању аутономије и несводивости хетерогених језичких игара. Одбрана различитих светова живота, смисла и захтева чини лајт-мотив овог постмодернизма који се одлучно супротставља свим тоталитаризмима филозофског, економског и технолошког типа.

Дакако, има аутора који своја становишта нити називају, нити разумевају као постмодерна, али који *de facto* полазе од неминовности и позитивитета плуралитета, што ће рећи са становишта једне принципијелно постмодерне свести. Дијапазон аутора је широк, а сви они спадају у групу *анонимног постмодернизма*. (Велш 2000:91). И прецизни и анонимни постмодернизам баштине смисао плуралитета који је већ раније постао обавезан у другим областима, посебно у науци и уметности; они га филозофски анализирају, мисаоно прожимају и културно бране. Насупрот њима, у магловити спектар *дифузне постмодерне*, спадају “постмодернисти” у фељтонистичком смислу који профитирају од пропасти ригидног модернизма развијајући различите видове постмодерне праксе, али који нису развили било какву теорију свог прекрета. То су постмодернисти произвољности, потпурија, мешавине свега и свачега. Та верзија поништава плуралитет, мешајући све у неразговорни пастиш истоветности и самовоље, служећи се превасходно

класично-модерним потенцијалом супротним нововековној рационалности, тј. “митом, срцем и уметношћу”. Њој одговара парола о постмодерном *ирационализму* који плурализам схвата и практикује само као лиценцу распадања, а не као неопходност рефлексije.

Упутно је зато још једном подвући да је претпоставка да се оно “постмодерно” мора коренито разликовати од “модерног”, у основи – погрешна. Термин “постмодернизам”, разоткрива трајну близину појма кога представља са појмом “модернизма” који му стоји у основи. Појам “постмодерна” је по својој језичкој али и логичкој структури - релативан појам, јер увек остаје упућен “уназад” – према епохи модерне коју жели да надиђе или барем битно проблематизира. Уопште узев, сами по себи, неологизми настали додавањем префикса “пост” на нешто старије термине (постметафизика, постиндустријско, постмодерно, etc.), мало шта казују о ономе чему се нуде као означитељи, осим о пуком напуштању “претходног стања ствари”. Префикс “пост” најпре изражава неки временски след, а тек потом неки могући логички однос, чиме указује на сопствену хетерономну природу. Отуд “постмодеран” не мора да значи и анти-модеран, премда се префиксом “пост” везаним за време, подразумева једна барем делимична негација појма на који се надовезује.

Чак и да неологизам “постмодерна” означава епохални раскид (а он то не чини, већ напосто тврди да долази после модерне), њени садржаји нису сасвим нови, нити пак то морају бити. Постмодерна не означава новину, већ мноштвеност која има своје античке, средњовековне и нововековне претече. Оно оригинално и ново у постмодерни, је то да је *плуралност постала доминантна и обавезна*, и у тој мери изражена да се више не може неутралисати неким контра-мотивима. У том смислу, ваља бити свестан битне везе између постмодерне и модерне 20. века и њених иновација. Као свест о радикалном плуралитету, постмодерна није нешто егзотично, већ је рефлексija и природан след радикалне модерне минулог века. Оно што је у модерни било остварено у специјализованим областима, постмодерна реализује у свакодневици. Или, како каже Велш, “постмодерна реализује у распону стварности (егзотерички) оно што је модерна најпре испробала само специјално (езотерички).” (Велш 2000:94) Радикални плурализам, који пропагира постмодерна, био је откривен и пре модерне, али није био остварен све до модерне 20. века која је, опет, то успевала само повремено. Тек је постмодерна у стању не само да увиди, већ и да широко реализује стварну хетерогеност и плуралитет.

Све у свему, закључци о модерни као и о симптомима надлазеће постмодерне, морају се изводити много опрезније, без пренаглашавања њихових разлика које би се претвориле у антиномије, јер за тако нешто нема довољно основа. То је, уосталом, начин на који постмодернистичкој проблематици приступа главнина њених симпатизера и заговорника. Постмодерна, по мишљењу ових других, није тек нека “нова” фаза у развоју друштва и културе која би у “напредујућој дијалектици” поништавала или “превазилазила” неку претходну фазу - по схеми дијалектичке негације-негације супротстављених противуречности. Овакав став могао би да зачуди само оне модернистичке критичаре-незналице који су читаву постмодерну схватили као некакав најновији “изам” који, сходно томе, сме да заговара само нешто ново и другачије од претходног – што ће рећи да су је схватили у маниру управо оне модернистичке идеологије са којом постмодерна жели да прекине.

III 2. Друштво и човек у постмодерном мозаику

Расправе о *постмодерни*, било да је глорификују или критички негирају, неодвојиве су од социолошких генерализаторских увида о присуству једног новог типа друштва, које се најчешће именује синтагмама “постиндустријско друштво”, “програмирано друштво”, “медијско друштво” или пак “потрошачко друштво”. По Ф. Џејмсону (Jameson), све овакве врсте социолошког генерализовања, налазе се у очигледном идеолошком посланству да докажу како то ново друштво више не следи законе класичног капитализма, тј. примат индустријске производње и свеприсутност класне борбе. Зато је свака позиција спрема постмодернизма у култури, истовремено и нужно - експлицитно или имплицитно “политички став према природи данашњег мултинационалног капитализма”. (Jameson 1988:189) Упркос томе, Џејмсон истиче да проблем постмодерне не може бити третиран само као културно дешавање - што се управо и потврђује поменутиим социолошким генерализацијама које постоје паралелно са теоријама постмодерне.⁵⁶

⁵⁶ Дакако, постоје и другачија становишта – она која феномен постмодерне не посматрају у светлу некаквог глобалног друштвено-историјског померања, већ га ситуирају стриктно у сектор културе. Тако на пример, С. Лаш (Lash) сматра да постмодернизам, иако већ у потпуности прожима културну свакодневицу, није неки посебан тип постиндустријског друштва, већ је ограничен на подручје културе. “Пост-индустријали-

Постмодернизам, тврди Џејмсон, није тек некакав културни стил или покрет међу другима, већ представља “културну доминанту касног капитализма”, а то је концепција која омогућава “присутност и коегзистенцију читавог распона и то врло различитих, а ипак субординираних значајки.” (Jameson 1988:190) Различитост модернизма и постмодернизма, Џејмсон види првенствено у: (а) другачијем смештају постмодернизма у економском систему касног капитализма и (б) у трансформацији саме сфере културе у савременом друштву. Полазећи од претпоставке да свака изолована или дискретна културна анализа увек претставља једну потиснуту теорију повесне периодизације, Џејмсон постмодернизам ситуира у доба *мултинационалног капитализма* (погрешно назван “постиндустријским”), коме су претходили његови тржишни и монополистички стадијуми. Овај “касни”, “мултинационални” или “потрошачки” капитализам представља најчистију форму капитала. За њега је карактеристична експанзија капитала и у оне области, које досад њиме нису биле захваћене, а огледа се у колонизацији Природе и Невесног, разарању преткапиталистичке пољопривреде “трећег света” и у расту медија и рекламне индустрије.

Технологија која стоји у основи овог капитализма, за Џејмсона није никаква “крајња одређујућа инстанца” нашег данашњег друштвеног живота и његове културне производње, већ је израз нечега што је “дубље” - а то је читав светски систем данашњег мултинационалног капитализма. Притом, како је постмодернизам историјски феномен, њега није могуће просуђивати са становишта морала, односно, утопијске “високе озбиљности” ранијег модернизма. Сви смо ми дубоко уроњени у постмодерни простор, тврди Џејмсон, па луксуз некакве старинске идеолошке критике постмодернизма постаје недоступан. Оно што називамо постмодерним (или мултинациониним) простором, није пука културна идеологија или фантазија, већ има сопствену историјску и друштвено-економску реалност, као “трећа велика оригинална експанзија капитализма преко целе планете.” (Jameson 1988:227)

“Тренутак истине постмодернизма”, огледа се, по Џејмсону, у његовом новом глобалном простору заснованом на претпоставци о *темелној мутацији сфере културе*, при чему долази и до промене њене социјалне функције. “Полу-аутономија” културе, њена критичко-утопијска егзистенција над светом постојећег (на којој су инсистирале не-

зам је једно важно својство савремених капиталистичких економија. Али, то је стриктно економско, а не културно својство.” (Lash 1990:4)

кадашње, готово класичне дискусије о функцијама културе) разорена је логиком касног капитализма. Притом је растварање аутономне сфере културе Џејмсон замислио не као нестанак или утрнуће, већ као експлозију, односно експанзију културе све до тачке на којој се за све у нашем друштвеном животу - од економије до психичке структуре - може рећи да је постало “културно” - на један оригиналан и до сада теоријски незахваћен начин. Ова је запањујућа претпоставка сасвим је доследна дијагнози друштва као “друштва-представе” или *симулакрума*, односно трансформацији “стварнога” у одговарајућу количину псеудо-догађаја - како је Џејмсон видео главну интенцију постмодерне друштвене теорије. Стара схватања о природи културне политике, морају бити напуштена, јер данас више не постоји могућност естетичке или критичке дистанце према “масивном битку капитала”, на којој су таква схватања истрајавала. Ово тим пре, наставља овај аутор, јер су у садашњости не само локалне и индивидуалне контракултурне форме културног отпора, већ и отворене политичке интервенције (попут оне енглеске новоталасне/*new-wave* групе *The Clash*) на неки начин “трајно разоружане” и поновно апсорбоване од стране система. (Jameson 1988:227)

Одређујући постмодерну као “културну доминанту логике касног капитализма”, Џејмсон се ипак, клони било позитивног било негативног моралног оцењивања постмодерне, у корист дијалектичког промишљања наше садашњости, упркос томе што као критички мислилац заступа становиште о “полу-аутономији” културе као важном упоришту критике *status quo*-а. Но, у исто време, он сматра да ваља учинити напор “да културну еволуцију касног капитализма мислимо дијалектички, уједно као катастрофу и као прогрес”. (Jameson 1988:225) С тим уверењем, Џејмсон предлаже један нацрт “нове културне политике” која би реafirмисала у модернизму заборављену педагошку и сазнајну функцију уметности, без које нема оријентисања субјекта у тоталитету града и друштва, нити њихове евентуалне трансформације. На тај начин Џејмсон комбинује критички став према постмодерни - са признавањем њене реалне садржине и њених еманципаторских могућности.

У хабермасовском духу, и за Џејмсона основну карактеристику у постмодерном контексту представља извесна – *непрегледност*, с обзиром да владајућа глобална, мултинационална и децентрирана мрежа комуникација превазилази способности схватања и оријентисања индивидуалне свести појединаца. Из ситуације објективне непрегледности, следи фундаментална дезоријентација: како више не постоји било каква архимедовска тачка, примена критичког увида постаје принципи-

јелно немогућа. То чини неугодну, али и реалну истину постмодерне коју не можемо једнострано укинути, нарочито не позивањем на неке старе пројекте. Она се не може ни демантовати нити прескочити, већ, пре свега, ваља анализовати њене основе, да би се онда – у самим њеним фундаментима - тражио излаз. Укратко, из овог стања можемо изаћи само његовим другачијим присвајањем - које Џејмсон скицира у естетичком духу: усавршавање нових органа и форми опажања може нам помоћи да се изнова оријентишемо у постмодерном хиперпросто-ру, као што нам нове форме мишљења стечене омежавањем могу помоћи да у планетарном простору мултинационалног капитализма утемељимо ново становиште које би ослободило нове делатне могућности.

Џејмсонове опсервације о “истини” тј. “фундаменталном предмету” постмодернизма (светском простору мултинационалног капитала) послужила су нам као увод у сложену проблематику односа између постмодерне културе и друштва које овој претходној стоји у основи и у свом развоју омогућује. Дакако, можда се при оваквом сагледавању ствари чини неопростива “социолошка грешка” схематизације сфера (културе и друштва) од којих је једна (друштво) схваћена као “основа”, а друга (постмодерна култура) као “надградња”. Иако се ради о готово редовном поступку у социолошким разматрањима културе, по неким ауторима, чак и оним социолошке провенијенције, такав поступак није прихватљив. У овој књизи смо већ помињали опаску В. Липа и Ф. Тенбрука да је, по узору на марксизам који је без устезања прихватио тезу о култури као “надградњи производних односа”, извесни редуccionизам гурнуо социологију у један “генерализовани марксизам”, код кога је структура постала “база”, а култура “надградња”. (Лип, Тенбрук 1980:13)

Реагујући на приговоре овог типа, ваља нагласити да постмодерну засигурно не треба схватити онако како је то, у основи, учинио Џејмсон, који, сасвим у марксистичком духу, културне појаве тумачи као “одраз” неких реалних друштвених промена. Џејмсонов “увид” у постмодернизам пати од редуccionизма, односно ниподаштавања макар релативне самосвојности читаве “културне сфере”. Другачије, Џејмсоново - “подређивање постмодернизма капитализму своди сложеност културних процеса и игнорише друге важне снаге које учествују у њеној производњи. Међу њима су значајне релеватност флексибилних и прилагодљивих стратегија колективитета, који су или маргинализовани или се боре унутар хегемоније главног тока.” (Олалкиага/Olalquiaga 2008:535) Губитак оријентације у простору и друге културне појаве постмодерне, по Џејмсону су последица друштвено-еко-

номског, технолошког и политичког система у којем се налазимо, тј. треће и најчистије фазе (мултинационалног) капитализма. Али та иста “друштвена база” се у Џејмсоновом опису културе, колико рефлектује, толико и замагљује - чиме се, у принципу, постмодерна своди на један естетички феномен који објективне проблеме замењује стилистичким трансформацијама, прикривајући својим шаренилом чињеницу да још увек влада једна те иста - капиталистичко-технолошка логика. Или, постмодерна улепшава постојеће стање одговарајућим умноженим компензацијама које одржавају људе у добром расположењу и тиме их држе подаље од проблематизације реалног друштвеног и политичког система. Код Џејмсона се, дакле, у основи ради се о једном редукционистичко-симплификаторском схватању које културу *per se*, па и постмодерну сврстава у тзв. “надградњу” којој се онда приписује секундарно важење и необавезност.

За разлику од оваквог приступа, Ј. Хабермас је управо од фактора тзв. “надградње” очекивао потенцијале отпора и шансе за друштвене и политичке промене. Нарочиту улогу у стварању сфера аутономних јавности, он је доделио *култури* тј. науци и филозофији са својим универзалистичким правилима и моралним представама, а ништа мању, и “естетичкој модерни са њеним радикалним садржајима”. (Habermas 1988:340) Уколико се захтева коренита трансформација друштва, једна таква улога би се морала очекивати и од постмодерне, за коју је, у том случају, теоретски оквир “надградње” једноставно преузак. Јер, уколико су постмодернисти у праву, постмодерна хетерогеност је свеприсутна – она задире у све сфере, не остављајући ниједно тле нетакнутим. Разноликост животних форми коју заговара постмодерна, не укључује у себе само области уметности, потрошње добара, новог разумевања демократије или радног живота. Оно што је постмодерно тиче се саме *основе живљења* и налази се у свим областима - укључујући извесно реструктурирање друштва, дефинисање родних категорија, трансформацију економије (од алтернативних концепата до стратегија диверзификације) до естетичких спекулација о узвишеном, и још много, много тога другог што што се нашло у “постмодерном дискурсу”.

Наравно, социолошки приступ култури мора и надаље “свет културе” доводити у везу са “интересима и потребама друштва”, јер је на то напосто обавезује њен предмет, а он је - испитивање “друштвеног карактера културе”. (Илић 1987:7) Но, и свака друга наука која се бави културом, мора поћи од релевантне социолошке чињенице да се ова не може разматрати изван везе са друштвеним структурама и њиховим

носиоцима: класама, слојевима, професијама и др. Култура не може постојати изван оквира људске заједнице, изван друштва, једнако као што се ниједна људска заједница не може ни замислити без извесних културних претпоставки. *Социо-културна стварност*, као основни и најопштији предмет свих друштвених наука, обухвата и културу и друштвену структуру и представља јединство које се само аналитичким путем може раздвајати. Да је социо-културна стварност целина у којој, независно од њених разноврсних елемената, делују исте “законитости” условљавајући настанак и развој одређених друштвених и културних творевина и односа, показује управо и пример постмодерне. Она је, као читава култура или “епоха” у настајању, замишљена не као прост скуп појединачних појава и активности, већ као “јединство” које наткриљује и надмашује њене саставне делове. Наравно да се у овом случају појам “културе” мора односити на њен антрополошки смисао, а не на некакво “секторско” одређење, приближавајући се поменутом социо-културном јединству.

Гаранта за овакво “епохално” виђење постмодерне културе, већина постмодерниста нашла је у теоријама о *постиндустријском друштву* као “новом” типу друштва, но има аутора који својеврсни “социјални еквивалент” постмодерне називају и *постмодерним друштвом*, док за треће још увек важи синтагма – *модерно друштво*. Имамо ли у виду основне одреднице постмодерне – *мноштеност* и *разноликост*, потпуно је свеједно који термин ћемо да користимо јер је *плуралитет* већ у модерном друштву постао у тој мери императиван као ни у једном друштву раније. Тога су веома рано постали свесни многи тумачи и аналитичари друштва, различите теоријске и дисциплинарне провенијенције. У (модерном) друштву које се све више функционално диференцирало, концепцијски и вредносни плурализам постао је саморазумљив, и доживљавао се и пропагирао као његово основно својство. Већ од двадесетих година 20. века, та теза је у тој мери поопштена, да се чак налазила и у супротним идеолошким таборима и интелектуалним позицијама – а такав случај је и данас. Он важи не само за изричите заговорнике постмодерне већ и за друге теоретичаре, макар и на посредан начин, а то значи - фундаменталније и убедљивије. То се односи и на једног од најпознатијих опонента постмодерне – Ј. Хабермаса који полази од “издиференцираност аспеката рационалности” и супротстављености “система” и “света живота”, и тиме упућује на чињеничну хетерогеност њихових мерила и суштинске поделе у социо-културном универзуму. (Habermas 1988, Хабермас 1988б) Дакако, ни

он се не залаже за некакво поништавање, већ за другачији начин поступања са овом уоченом реалном мноштвеношћу.

Први међу социолозима који је најубедљивије писао о *концепцијском плурализму* је свакако М. Вебер (Weber), истичући да се модерно доба одликује принципијелним политеизмом вредности које се налазе у непомирљивом сукобу. (Weber 1989:273) Данас опет сазнајемо, тврди Вебер, да се истина, добро, лепо и свето не поклапају, као и да између култура - на пример, између немачке и француске културе - не постоји могућност “научног” одлучивања о томе која је боља. Савременост се одликује огољеним, незаобилазним многобоштвом, “религиозном свакодневицом”, у којој стари богови, лишени чаролије и у облику безличних сила, поново замећу између себе вечиту борбу. (Weber 1989:274) Али, савремени човек, посебно млада генерација, још није дорастао тој свакодневици крајњег и радикалног плурализма, па, уместо да “погледа у озбиљно лице времена”, радије призива вођу у стварима које се тичу начина вођења живота, тражећи некакву последњу основну светоназорну позицију. Вебер је неспособност да се буде дорастао модерној религиозно-политеистичкој свакодневици означио као - слабост, налажући научницима да суграђанима отворе очи за неминовност плурализма. Ономе ко не може “мушки поднети судбину нашег времена”, он саветује да се врати у загрљај старе цркве, а свим осталима, који нису склони да поднесу “интелектуалну жртву”, преостаје практиковање политеизма, ослобађање од монотеистичких илузија у добу које се одликује рационализацијом, интелектуализацијом и ослобађањем од свих чаролија света. (Weber 1989:281)⁵⁷

⁵⁷ Уз Вебера, који је говорећи о судбини и губитку илузија, придавао и изванредан “херојски тон модерни”, Велш као карактеристично наводи и становиште П. Валерија (Valéry) по коме модерна означава стање у коме се подједнако признаје мноштво учења, праваца и “истина”, а које чак упоредо постоји и делује у истим индивидуама. Различите моћи и “мноштво богова” о којима је говорио Вебер, нису супротстављени само на нивоу друштва, већ и у унутрашњости индивидуума. Управо тај плуралитет чини “суштину модерне”. (Велш 2000:200) Исту тезу А. Гелен (Gehlen) је обновио у веберовској форми и прецизирао, имајући у виду етичка питања. Он је истицао да модерни људи верују не само у мноштво моралних инстанци, већ и у мноштво *крајњих* инстанци, видећи основни процес данашњице у јасном обелодањивању плурализма, заједно са кризама и трвењима која су са њим рођена. (Велш 2000:201) При том, вредновање овог процеса код поменутих аутора није било једнозначно. Вебер га је описао као судбину која ваља поднети, К. Шмит (Schmidt) га види као губитак, код Валерија се разматра у оквиру рефлексije кризе, док се Гелен пре свега занима за његову двозначност. Али, и у оним описима у којима се тај процес схвата као пробле-

Како нас обавештава В. Велш/Welsch (Велш 2000), у социологији⁵⁸ се израз “постмодерно друштво” као експлицитан појам први пут појављује 1968. у једној студији америчког социолога А. Еционија (Etzioni). Крај модерне, по поменутом аутору, догађа се не услед њеног рушења, већ трансформацијом комуникацијских, сазнајних и енергетских технологија. Њено централно обележје је било континуирани раст ефикасности производне технологије, што је условило оснажен захтев за приоритетом оних вредности којима би та средства требало да служе. Постмодерно доба, које отпочиње 1945, доживеће тим узлетом технологија или наставак угрожавања тих вредности, или успостављање њиховог нормативног приоритета. Од тога која од алтернатива превлада, зависиће да ли ће друштво бити слуга или господар инструмената које је само произвело. По Еционију, дакле, није реч је о томе да технологије у постмодерни делују аутоматски као инструменти раста краткотрајних тенденција, већ да у њој заправо долази до релативисања технолошке рационалности и до враћања приоритета вредности. Те вредности се враћају кроз идеал “активног друштва” као друштва које је, с обзиром на потребе својих променљивих чланова, сензибилно и у интензивној и трајној самотрансформацији. Укратко, Еционијев профил вредности је отворено плуралистичан, а “активна опција” његовог

матичан, тј. као онај који води нестабилности, перманентној кризи идентитета или “нелагодности у модернитету”, још једном се потврђује чињеница да је плуралитет био карактеристичан већ за модерну, и да у том смислу постмодерна представља само наставак, чак интензивирање или радикализовање модерне 20. века.

⁵⁸ Истине ради, већ средином 20. века, Арнолд Тојнби (Toynbee) пише о *постмодерни* премда као о историјском раздобљу у коме се већ налазимо, а његова студија (Тојнби 2002) представља једну од првих утемељених, али и изразито критичких погледа на постмодерну. Његово у основи историјско тумачење постмодерне није изразило и њену суштину, али је назначило да се у актуелном, постмодерном периоду ипак десило извесно померање у коме је дошло до ерозије вредности модерног доба. Тојнби је тако поделио историју Запада на епохе: Запад I од 675-1075 (Мрачно доба), Запад II од 1075-1457 (Средњи век), Запад III од 1475-1875 (Модерно доба), Запад IV од 1875 па до данас (Постмодерно доба). По овом аутору, у постмодерној фази историје, стабилност претходне модерне ере је нарушена и то има забрињавајуће последице. Циклуси историје, у којима је стање мира смењивало стање рата, у претходним епохама су се дешавали на сваких 120 година, док се у садашњем добу овај период свео на само 25 година (за шта су примери Први и Други светски рат који су започели 1914. односно 1939. год.) Постмодерно стање је стога стање кризе једне цивилизације, путовање ка непознатој територији у којој старе културне константе више не важе, чиме и сигурност људског рода из прошлих времена, престаје да постоји.

постмодерног друштва, иако садржи технократско одређење које му је једно од својстава, себе одређује аутономно, динамички и плурално.⁵⁹

Још један социолог, Р. Милс (Mills), већ крајем 1950-их пише да се налазимо на крају модерног доба и да се крећемо ка постмодерном добу. Баш као што је после антике уследило више векова оријенталне супремације (мрачно доба) тако сада, после модерног доба долази постмодерни период или “четврта епоха.” (Милс 1964:186) У тој епохи, ми не можемо да се оријентишемо у времену, јер су наше категорије за тумачење света застареле, тј. вуку корене из периода преласка из средњег у модерно доба. Притом, две кључне политичко-идеолошке оријентације - *либерализам* и *социјализам*, више не могу понудити адекватно објашњење света, јер обе воде порекло из доба просвећености и сматрају да проширена рационалност представља предуслов слободе. Дакле, знатно пре актуелног филозофског проблематизовања *постмодерне*, Милс детектује кризу модерних вредности које изазивају сумње у погледу идеје слободе и разума. У наше време, разум и слобода - који представљају најважније теме које су научници друштвених наука из XX века наследили од филозофа ере просвећености, су веома угрожене - и ако хоће да остану кључне онда их треба поново формулисати на прецизнији начин. Људи (како обичан свет тако и политичари) се у савремености налазе у таквој позицији да обављају наизглед рационалне акције, али без икакве представе о томе каквим циљевима би те акције требало да служе. Такође, иако је наука добила централно место у друштву, она не води аутоматски технолошком благостању, као што људи и даље не живе у потпуности морално, разумно, ослобођени од свих митова и предрасуда. Опште образовање је произвело технолошки идиотизам и националистички провинцијализам, док масовна

⁵⁹ Опширније о Ецонијонијевом концепту у: Велш 2000:37-38. На сличан начин, у скорије време, М. Арчер (Archer) истиче да “информативно друштво” реконцептуализује шта значи бити човек, с обзиром да је цела култура потчињена информативној технологији, тј. у друштву влада “империјализам инструменталног разума.” (Archer 1990:109) Али, Арчерова разликује и различите концепције човека, тј. “индустријског”, “модернистичког” и “постмодернистичког” човека. (Archer 1990:179) Информативно друштво покрећу информације а не материјалне вредности; развој се схвата као нешто што је шире од материјалног раста, будући да захтева промену ставова, културну адаптацију, ново образовање радне снаге и промењену политичку структуру. Укратко, залагање за *квалитет живота* замењује једнострану усмереност ка економским циљевима. Како ћемо нешто касније видети, то су као свој циљ увелико зацртали и - нови друштвени покрети.

дистрибуција историјске културе не доводи до подизања нивоа знања, већ до његове банализације. У савремености, појединац је ухваћен у обруче великих и рационалних организација и почиње да прилагођава своје импулсе, амбиције, мишљења и начин живота, правилима тих организација. Укратко, рационална организација представља организацију која отуђује, одстрањује, а руководећи принципи постају - “туђи све-му ономе што је историјски схваћено као индивидуалност и у контрадикцији су са тим.” (Милс 1964:190). Произилази да присуствујемо савременом феномену *рационалности без разума*, томе да рационалност не ослобађа, већ гуши слободу. Акумулација технолошких средстава представља један од аспеката рационалности без разума, јер они који се служе техничким средствима та средства не разумеју, док они који су их осмислили - разумеју мало шта изван њих. Милс сматра да за ова отворена још увек нема решења, а до њих се евентуално може доћи када се проблеми коначно суштински сагледају од стране душтвених теоретичара. Данас би се његов захтев могао протумачити тако да социолози почну са озбиљном проблематизацијом кризе модерне и ономе што као одговор нуди постмодерна теорија (и пракса).

Уназад неколико деценија, у социологији се уместо о “постмодерном” знатно чешће говорило и писало о “постиндустријском” друштву. Поменути термин, иначе, потиче од америчког социолога Д. Рисмана (Riesman) којег је прихватио француски социолог А. Турен (Touraine), а присутан је и у низу радова америчког социолога Д. Бела (Bell). Дакако, разлика у изразу упућује на концептуалну различитост, иако у много чему постоји сличност, па и поклапање. Поменути Бел у свом делу *Долазак постиндустријског друштва* (Bell 1976a), тврди да савремена развијена индустријска друштва поступно прелазе у постиндустријска друштва у којима нарочито јача улога науке и сазнајних вредности. Средишње место у том друштву сада заузимају универзитети и истраживачки институти, а не више акумулација капитала и увећање профита. Образовање и васпитање избијају у први план, замењујући стицање добара и наслеђивање власништва. Основна друштвена јединица јесте појединац који потискује различите парцијалне друштвене групе којима је раније припадао. САД и Канада, по овом аутору, већ се налазе (рачунајући од 1976, кад се појавила Белова књига) у фази стварања овог типа друштва, будући да у њима мање од половине запослених ради у пољопривредној и индустријској производњи. Начело знања, образованости, постаје основ друштвене моћи. У друштву, доминантан положај заузимају политичке и технократске елите на рачун

власника и менаџера. Политичари и даље владају друштвом и то насупрот очекивањима технократије, јер се и стручно знање које ова поседује, подређује политичкој процени и евалуацији.

Нарочит значај науке и научника, по Белу, проистиче из специфичног схватања “рационалности” у 20. веку. Оно “рационално” је изгубило сваки однос са стварношћу, а сазнање је одабрало чисто теоријски пут, независан од света чулног искуства. У постиндустријском друштву, по Белу, наука налази утемељење у сопственим законима и унутрашњим релацијама лишених односа са било каквим референтима. Кодификација знања унутар апстрактних симболичких система примењљивих на разне случајеве, омогућила је да теоријско знање, чиста теорија, заузме средишњи положај у систему знања. То је отворило пут новој технологији - “интелектуалној технологији”. Под овом технологијом треба подразумевати електронске рачунаре, информатику и кибернетику, као и примене “контролисаних експеримената” у широком спектру друштвених наука. Друштво које настаје у овим условима, не састоји се више од односа између људи и ствари, нити од односа између људи и природе, већ од густе мреже невидљивих разменских односа између људи сазнајног или информативног карактера.

Све у свему, и Белово “постиндустријско друштво” је одређено технолошким иновацијама, иако више нису пресудне машинске, већ “интелектуалне технологије”. Постиндустријско друштво је на путу да природни поредак замени техничким, чиме у односу на “индустријско друштво” представља продужетак, а не некакву темељну трансформацију. Бел сматра да постиндустријско друштво само убрзава процес технизације и то наглашенијим и продуктивнијим средствима. Пројекат и перспектива друштва, притом остају исти, а она је “технократска”, што значи да друштво следи само једну од две могућности које по Енционију постоје на почетку технолошке промене. Уколико постиндустријско друштво имплицира наставак и интензификацију (у првом реду технолошке) модерне, утолико се оно разликује од Енционијевог “активног” друштва које само себе одређује и непрестано трансформира и у том смислу представља ревизију (опет, технолошке) модерне. Са становишта актуелне постмодерне такво становиште је, дакако, неприхватљиво јер је њој стало до *плуралитета* рационалности, система вредности и друштвених оријентација.

Али, Бел у својој концепцији није изоставио да угради појам о *суштинском плурализму*. Користећи тематику мноштвености и разноликости превасходно у полемици против теоретичара “органског” друштва,

Бел је тезу о разноликости заправо обновио у још снажнијој форми, истичући да друштво данашњице карактерише “радикални антагонизам” између постављених циљева техничко-економске, културне и политичке сфере. Отуда следи да у друштву постоје безусловно различити, плурални интереси чије тенденције неизоставно доспевају у конфликт. Насупрот технократском тренду, стоји култура који следи једино циљеве самореализације и уживања, и тиме доводи у питање технолошко-економски поредак који је подвргнут критеријумима функционалне рационалности. Речју, модерно друштво је произвело културу која му је инкопатибилна - културне противуречности прете поткопавањем капитализма који их је сам произвео. (Bell 1976b) Иако Бел постиндустријско друштво конципира монистички (у смислу да је технолошка рационалност предоминантна у свим областима), он није мониста, јер се његов принципијелни плурализам огледа управо у овој самосталности културе. Упркос разним “монистичким социјалним представама”, подвојеност социјалних сфера је иманетно својство модерних друштава, као што је и суштинска карактеристика постиндустријских и постмодерних друштава. Бел чак постулира тезу да је данас већина друштава, “радикално дисјунктивна”, а да се у најнапреднијим друштвима та генерална подвојеност огледа у антагонизмима поменуте три главне сфере: *техничко-економске* која тежи функционалној рационалности и продуктивности, *културне* која завршава у самоостваривању и уживању, и *политичке* која тежи једнакости и праву. Постмодерни плурализам је, дакле, укључен и у Белову концепцију друштва, премда не као чисто културолошки већ као много фундаменталнији феномен у различитим подручјима организације друштва. У ужем смислу, постмодернизам припада само једној друштвеној сфери - културној, али радикални плурализам и неукидива хетерогеност неспојивих мерила представљају принцип постмодерног друштва *per se* - јер се оно одликује мноштвом сукобљених и различитих парадигми.

А. Турен у својим делима (Touraine 1980, Турен 1983, Touraine 1987), развија идеју о “програмираном друштву” без оскудице, које се већ рађа захваљујући снажном развоју науке и технологије. У овом новом друштву, за Турена, основни сукоб није више на релацији капитал-рад, већ на релацији бирократија-технократија и потчињени. Класни односи и даље опстају, али је сукоб између капиталиста и радничке класе институционализован и обеснажен. Капиталистичка класа није више покретач развоја, као што ни раднички покрет није више у жижи друштвених сукоба. Основ друштвене борбе премештен је из сфере

производње у сфере потрошње, знања и културе. Турен економску експлоатацију и борбу око средстава за живот, надомешта категоријом “отуђења”, алијенације. “Изазимо из друштва експлоатације да бисмо ушли у друштво алијенације.” (Touraine 1980:62) Алијенација означава недостатак правих и потпуних информација без којих нема одлучивања, а то је управо темељна карактеристика живота у “програмираном”, постиндустријском друштву. Нову владајућу класу, по Турену, сачињавају технократија и бирократија, па зато борба против ове две социјалне групације има и политичку и класну позадину. То би била борба против отудења, манипулације и др, а за слободу човека, за аутономију приватности, инвентивност и имагинацију.

Главни друштвени сукоб у постиндустријском друштву, дакле, више није сукоб класа, већ конфликт између владајућег апарата који управља информацијама и контролом организовања укупног друштвеног живота и алијенираних корисника. Зато у теоријској оптици овог аутора, место “класне борбе” заузима “друштвена борба” вођена различитим алтернативама, а не категоријом “превазилажења”, што је била кључна категорија марксистичке дијалектике. (Турен 1983:134) Главни улог борби у постиндустријском друштву, представља самоуправљање, схваћено као право на сопствени начин живота и остварење контроле људи над друштвеним моделовањем. Стога би основни правац друштвене акције требало да се усмери не према држави и власти, него према технократској елити која је, заправо, њихов главни друштвени противник у борби унутар “културног поља” за друго, алтернативно друштво. (Турен 1983:134)

Оно што је важно истаћи је то да и у Туреновом концепту постиндустријског друштва, *знање* постаје најзначајнији елемент у структури не само производних снага већ и читавог друштва. Програмирано друштво је у могућности да систематски планира сопствени развој и креативност, као и да реализује вишеструки проток информација и успоставља нове комуникације међу људима. С тим у вези, појмови организације и друштвене моћи, избијају у први план, наводећи *нове друштвене покрете* који се у међувремену формирају, да у првом реду говоре о неједнакој расподели друштвене моћи а све против “отуђења” и “свеопште манипулације”. Нове друштвене покрете је, иначе, овај аутор видео не као маргиналне, већ централне друштвене снаге које се међусобно боре за руковођењем “самопроизводњом друштва”. Сами друштвени покрети представљени су као комбинација три начела: 1. *идентитета* (у име кога се боре), 2. *супротности* (против кога се

боре) и 3. *тоталитета* (на ком се терену одвија борба). (Турен 1983:134) Од свих својстава друштвених покрета, најбитније је оно које говори о (културном) улогу због којег се води борба: “историцитет” или “културно поље”⁶⁰, односи се на целину друштва, и то је оно што друштвене покрете одваја од различитих “група за притисак”, чије је деловање ограниченијег карактера.

У својим каснијим делима, Турен је ову усмереност социјалних покрета према *култури* још више нагласио. Но оно што је још важније је да је он проблематици кризе модерне, посветио читаву књигу. Дакако, ради се о књизи *Криза модерности* која је настала крајем осамдесетих и почетком деведесетих 20. века, дакле, у тренутку када је дискурс о модерни/постмодерни већ увелико одмакао од својих почетака. Турен предлаже одбрану појма модерне кроз својеврсно усклађивање “ума” и “субјекта”. Класична идеја модерне повезана је са идејом рационализације, што се проширило и на идеју рационалности друштва. Рационализација друштва је, пак, захтевала уништење традиционалних друштвених веза, осећаја, обичаја и веровања, док “носилац модернизације није једна одређена категорија или једна друштвена класа, него сам ум и повијесна нужност која је утрла пут њеној побједи.” (Touraine 2007:20) На тај начин, модернизација није дело било ког неког појединачног историјског фактора, већ је постигнуће ума, развоја знања и напретка технологије - који уместо самовоље, доносе правну државу и тржиште, и човечанству нуде пут према обиљу, слободи и срећи.

Овакви погледи на модерну претрпели су од друге половине 20. века велики број критика. Најпре, изградња некаквог потпуно “рационалног друштва” испоставила се као немогућ задатак: рационално

⁶⁰ У основи иста, базична претпоставка о приоритетном *културном усмерењу* савремених друштвених покрета, била је идеја-водиља и многих других аутора, у које неизоставно спада и Ј. Хабермас, који је у њима видео средство одбране модернизованог начина живота и спречавања колонизације “света живота” од стране економије и државе. Друштвени покрети сврстани су у ред аутономних, само-рефлексивних форми модерног друштва, који кроз процесе комуникативне интеракције формирају једну “дифузну општу свест”, један “виртуелни центар самоспоразумевања” којим друштво у целини изграђује знање о себи. “Није случајно - тврди Хабермас - што данас социјални покрети узимају културно револуционарни лик.” (Habermas 1988:342) Њима је, заједно са аутономним културолошким сферама науке, филозофије, права, морала и уметности, овај аутор дао у задатак очување (универзално-еманципаторског) “*нормативног садржаја модерне*”, који није ништа друго до “онај фалибилизам, универзализам и субјективизам, који подривају снагу и конкретни лик сваког посебног.” (Habermas 1988:342)

управљање стварима не може се применити на људе. Такође, друштвени живот се показао као пун конфликта, док су појединци често вођени ирационалним импулсима. Истовремено, захтев за просвећеношћу људи, који је био оправдан и племенит када је свет био обавијен окован тамом, незнањем и изолацијом - нема ту снагу у “данашњем великом граду који је осветљен и дању и ноћу”. Реч *рационализација* постаје застрашујућа када се манифестује у форми “тејлоризма” и других метода управљања производњом који гуше аутономију радника и подређују је ритму производње. Још, некадашњу локалну културу, модерна је заменила масовном културом која обасипа мноштвом информација. Тако жеља модерности да људе одвоји од традиционалних заједница да би ови започели изградњу друштва које би било у непрекидном развоју, завршава бекством тих истих људи “од гомиле, загађености и пропаганде”. Центри модерности владају целим светом и намножили су се у толикој мери - “да више и не постоје мјеста и дивља племена ... него само извори основних сировина и радне снаге, терени за војне вежбе и сметлишта затрпана празним конзервама од хране и старим телевизијским програмима.” (Турен 2007:81)

Колико год да је критички настројен према модерни, Турен не сматра да ову треба одбацити, већ сматра да треба анализовати њене позитивне и негативне циљеве, имајући у виду њено раслојавање на четири фрагмента: сексуалност, потрошњу добара, предузеће и нацију. Распадање модерности на сексуалност, потрошњу, предузећа и нацију, праћено је свођењем рационалности на један остатак - рационалну инструменталност тј. технику. Модерност се распала онда када се свет инструменталне рационалности потпуно одвојио од света друштвених и културних актера. Људи су постали свесни напуштања модерности 1968. године, у моменту када су престали да објашњавају друштвене чињенице у историјском следу који би требало да има неки ток напредовања и значење. Насупрот свему томе, модерност се може бранити и одбранити увођењем појма субјекта и субјективизације. Модерност би требало да буде резултат заједништва ума и субјекта: без ума субјект се затвара у опседнутост собом, док ум без субјекта постаје инструмент моћи. Иако ум и субјект могу бити непријатељски, они се могу и ујединити - што би довело до промене културе у смислу колективне акције против тоталитарне власти. Модерни друштвени покрети, који се инспиришу више културним него економским циљевима, представљају све директнији позив на једно такво усклађивање ума и субјекта. Цена за то је искључивање сваког повратка на филозофију “друштвеног по-

ретка” или “историје”, док могућност слободe лежи у томе што се модерност одупире свим облицима тоталитета: “Модерност је дијалог између ума и Субјекта, и он се не смије ни прекинути ни завршити зато што држи отвореним пут према слободи.” (Турен 2007:293)

Све у свему, у *Критици модерности*, Турен врши критику модернистичке идеологије а пре свега инструменталног ума, сматрајући да је он узроковао расцеп између разума и субјекта, рационализације и субјективизације, економије и културе. У покушајима успостављања новог склада између разума и субјекта, он указује на улогу социјалних покрета као облика нове субјективизације разума у условима касне модерности. Друштвени покрети још увек су схваћени као “самопроизвођачи друштва”, док се социологија одређује као критичко истраживање система друштвених акција и односа, на основу делатне улоге друштвених покрета. У једном од својих скоријих дела Турен се у потпуности окреће “културној парадигми” која инклинира постмодерном персонализму, а коју понајвише интересује личност и култура у касној модерности и процесу настајања информатичког, постмодерног друштва.⁶¹

⁶¹ У књизи под насловом *Нова парадигма* (2005), Турен још више радикализује своје идеје о култури, сматрајући да у фокусу социологије више нису социјални покрети као колективни актери (као, уосталом, ни класни сукоб, ни постмодерно друштво, нити пак нове форме тероризма), већ управо *индивидуа, личност, слобода и култура* као фактори промена. У контексту корених друштвених промена које су довеле до имплозије социјализма, развоја нових технологија, глобализације економије и умрежавања постиндустријског информатичког друштва, потискује се значај колективних актера и структура (државе, нације, друштвених класа, партија, покрета) у корист индивидуализма, који није могуће разумети са становишта концепције друштвених покрета. Како смо изашли из периода у којем је доминирала логика друштва, ваљало би да се одрекнемо и овог аналитичког инструмента који је “очигледно изгубио своју снагу”. (Touraine 2005:116; наведено према Митровић 2007:12) Уместо њега, ваља се усредсредити на индивидуу у смисли нове ослободилачке снаге, као актера који се бори против масовног друштва, отуђења и имперсоналности - у новом типу друштва које Турен назива *постсоцијалним друштвом*. У ери глобалне економије, настајања информатичког постиндустријског друштва, тријумфа индивидуализма и мондијализације, нова парадигма је преокупирана културом и индивидуом као субјектом који је данас пре свега окренут себи и уједно представља главног актера друштвених промена. На значају све више добијају питања о човеку, личности, о мањинама, културним правима, идентитету, културним различитостима и идентичностима, новој улози жена, сексуалним правима, положају и улози маргиналних друштвених група и сл. Својом новом парадигмом, која одговара новом типу (постсоцијалног) друштва и која се се фокусира на феномен културе, Турен се заправо приближава *постмодерном трансдисциплинарном приступу*, а генерално - обнови значаја антропологије и културологије у разумевању улоге личности и културе у настајућем “постсоцијалном друштву”.

Е. Гиденс (Giddens) је проблематици модерне посветио књигу *Последице модерности* (Гиденс 1998). Насупрот многим ауторима, Гиденс не види да је досадашњи “пројекат модерне” запао у толико крупне проблеме, па и не нуди некакву “реконструкцију модерне” или постмодерну као замену. Он увиђа да модерна доноси неке нове глобалне ризике (попут нуклераног уништења, загађења животне околине, слома економског раста или успона тоталитарне власти), али се они сагледавају само као догађаји који би се евентуално могли остварити у будућности, а не као нешто што се већ десило и на негативан начин обележило читаву модерну. По Гиденсу, модерност као облик друштвеног живота се у Европи појављује почетком седамнаестог века наопако. “Животни облици које је донела модерност уклонили су све традиционалне типове друштвеног поретка, на начин који никада није био забележен.” (Гиденс 1998:16). Овакав дисконтинуиран динамизам модерности омогућен је одвајањем времена и простора, развојем механизма искорењивања и рефлексивним присвајањем знања. Ова три својства чине да живот у модерном свету изгледа као несигурна вожња кочијама које вуче змај. Модерност је са својим димензијама искључиво западни пројекат, али садржи једну фундамнеталну особину: “Модерност је иманентно глобализујућа.” (Гиденс 1998:68) Глобализујућа особеност модерне испољава се кроз међународну поделу рада, светску капиталистичку економију, систем националних држава и светски војни поредак.

Сагледавајући могуће ризике сва три фактора динамизма модерне, Гиденс даје и списак ризика које доноси модерност користећи поменућу метафору - вожњу змајевим кочијама. Кочије које вози змај модерности су без (потпуне) контроле, и док год сва три својства модерне буду постојала, људски род никада неће бити у могућности да потпуно контролише њено кретање. Тако ново знање не чини да боље разумемо свет, већ га мења и упућује у другом правцу, па иако ми сами продукујемо знање и стварамо свет око себе, ми тај свет не можемо никада до краја контролисати. По питању постмодерности, Гиденс сматра да свет не улази у период постмодерности, већу у један период у коме се тенденције модерности све више радикализују и универзализују. Термин *постмодерно* се исувише често раби, па Гиденс одбија да га користи. Израз постмодернизам треба примењивати на стилове у уметности и односи се на естетске рефлексије о природи модерности, а не на постмодерност. Постмодерност би представљала ону фазу друштвеног развоја која нас удаљава од институција модерности и води према новом

и посебном типу друштвеног поретка: “Постмодернизам, када би постојао у уверљивој форми, могао би да изражава свест о таквом прелазу, али се не показује да он постоји.” (Гиденс 1998:51)

Оно у чему се ми тренутно налазимо, дакле, није постмодерност, већ - највиша фаза модерности или радикализована модерност. Њу одликује ослобођеност од свих упоришта и “институционализација сумње”. (Гиденс 1998:167) Савремено знање не подразумева постизање извесности: људски живот у савременом свету је неодвојив од знања али појединци се опредељују за различите поступке управо на основу тог знања. Ово и многи други фактори утичу на то да знање, које се све више увећава, не производи један стабилан свет већ доприноси његовој нестабилности и променљивом карактеру. Радикална модерност је и иманентно глобализујућа, јер доноси ширење западних институција у целом свету и нове облике међузависности.

Д. Харви (Harvey) је аутор засебне социолошке студије о *постмодерни*. (Harvey 1996) Слично Џејмсону, помак од модерног ка постмодерном по њему није неки радикалан прекид у западној култури, већ се ради о промени у сензибилитету који се може објаснити на историјско-материјалистичким начин. Насупрот Лиотаровом одбацивању свих *метанарација*, он сматра да је марксистичка “велика прича” и даље прихватљива са сазнавање стварности. Постмодерна има свој узрок настанка у капиталистичкој динамици прекомерне акумулације, која се прелила и на уметничке покрете а досеже и до естетизације сфере политике. Постмодерна представља период конфузије и несигурности, еру естетизације свакодневнице и напуштања научног и моралног резоновања а омогућена је временско-просторним сажимањем. У савремености се изгубила веза између научног и моралног разматрања, естетика је тријумфовала над етиком, слике доминирају причама, ефемерност и фрагментација истинском и јединственом политиком, а - “објашњења су се померила од материјалне и политичко-економске заснованости ка разматрању аутономних културних и политичких пракси.” (Harvey 1996:328)

До постмодерног стања се дошло постепено, током процеса трансформације модернистичких начела капиталистичке производње - оличене у стандардизацији, масовној производњи и стабилности радне снаге – у правцу флексибилне акумулације капитала и производње робе. Ипак, круцијална промена десила се у сензибилитету људског доживљаја времена и простора. Харви наводи четири етапе “контракције света” на основу могућности брзине путовања. Од 1650. до 1840. мо-

гућности путовања биле су веома мале. Процес се динамизира проналаском парне локомотиве 1850. и траје до 1930. Појава авиона омогућује две следеће две фазе, током 1950-их и 1960-их година. Могућности бржег путовања доводе до тога да се и простор и време доживљавају другачије него до тада, али и до знатно већег и бржег протока капитала, који је, уз развој савремених телекомуникација, глобализовао свет у веома кратком периоду. У последњој етапи временско-просторног сажимања, финансијски систем бива у потпуности одвојен од стварне производње, а помак ка новчаном представљању вредности током 1970-их условљава настанак *постмодерног капитализма*.

У духу Бодријаровог поимања “симулакрума”, Харви сматра да је на глобалном светском тржишту, уместо размене правих добара дошло до размене “симулакрума” који могу постати “реалност”. Упркос временско-просторној компресији, естетизацији свакодневице, фрагментације искуства итд, Харви не сматра да смо на прагу некаквог новог постмодерног периода. Постмодерно стање је напосто део историје коју чини сукцесивна контракција времена и простора условљена капиталистичком акумулацијом, “историјско-географско стање одређене врсте” (Harvey 1996:328) које се може анализирати кроз марксистичку историјско-материјалистичку призму.

Социолог З. Бауман је понајвише писао о модерним друштвима, али је у својим каснијим радовима разматрао и прелаз од модерних ка постмодерним друштвима. Постмодерну трансформацију могуће је пратити у различитим друштвеним областима, као што су уметност, морал и политика. У уводу своје књиге (Bauman 1997) поменути аутор даје своје генералне погледе на постмодерну. Но, пре свега сам наслов његове књиге (*Постмодерна и њене нелагодности*), говори о Баумановој намери да на трагу З. Фројдове (Freud) књиге *Нелагодности у култури* (у оригиналу: *Цивилизација и њене нелагодности*), приступи модерни онако како је Фројд приступио појму културе тј. цивилизације. Фројд је, наиме, сматрао да је човек због социјализације, тј. прилагођавања реду, живљењу у заједници и уредности, морао да жртвује своју слободу понашања и потисне пре свега своје биолошке нагоне. Оно што је цивилизација захтевала и нудила по Фројду, то исто је по Бауману нудила и захтевала модерност - жртву човекове слободе у замену за велику дозу сигурности. Постмодерност нуди промену, јер данас управо - “индивидуална слобода влада суверено, то је вредност према којој се равнају све друге...” (Bauman 1997:2–3). Претходно не имплицира тезу да су напуштене модерне идеје реда и чистоће, већ да

се оне сада остварују стриктно кроз индивидуалне активности савремених људи. Индивидуална слобода је поново кључни фактор у самообнављајућем људском универзуму, али се тиме понешто и изгубило. Нелагодност модерне је настала из врсте сигурности која није толерисала слободу у настојањима ка људској срећи. Насупрот њој, “нелагодност постмодерне настала је из слободе тражења задовољства науштрб сувише мало људске сигурности.” (Bauman 1997:3)

Ослањајући се на Фројда, Бауман констатује да слобода без сигурности не доноси више среће од сигурности без слободе. Жељено стање је равнотежа између слободе и сигурности - чијем трагању су посвећени и остали Бауманови радови који се баве постмодерном. У њима се као кључно појављује и питања *амбиваленције* у модерном и постмодерном друштву. Амбиваленција је настала већ у модерности и она се у постмодерном друштву не превазилази, већ се прихвата и живи с њом. Управо она танка линија раздвајања постмодерности од модерности, лежи у томе што постмодерна не мора да поништи амбиваленцију. У њој амбиваленција, двосмисленост, уместо неподношљивог постаје сасвим подношљиво стање. Прихватање неуређености и неодређености света у постмодерним друштвима се посматра као чињеница и вредност по себи, и не покушава се превазићи. Из тог разлога, постмодерно друштво толерише разлике и странце. Како било, напоре постојање нагомиланих разлика у постмодерном свету доноси и много неизвесности, па Бауман истиче и да је живот у постмодерним друштвима много несигурнији од оног у модерним.

Преглед основних социолошких карактеристика постиндустријског или постмодерног друштва не би био потпун, уколико бисмо изоставили у овој књизи већ помињани *нематеријални рад*, под којим се подразумевају промене које уноси “постфоридстички модел производње”. (Lazzarato, 1996; Hardt и Negri 2003) Оно што одређује нематеријални рад су “информатички” и “културални” садржај робе. Информатички садржај робе у вези је са прелазом са класичног рада на “покретној траци” на употребу кибернетике, информационих система и компјутерске контроле – о чему сведочи и опадање значаја класичне индустрије, уз истовремени пораст улоге *терцијарног сектора*, односно сектора услуга. Културални садржај робе укључује низ активности које се до скоро нису убрајале у “рад” у строгом смислу речи – као што су употреба различитих културних и уметничких стандарда, моде, укуса, потрошачких стандарда, јавног мњења и сл. у процесу производње. На тај начин, нематеријални рад (*lavoro immateriale*) превазилази традици-

оналну поделу на умни (непродуктивни) и физички рад, који је у марксистичкој анализи једини производи вишак вредности. У нематеријални рад данас спадају аудиовизуелна продукција у медијима и културној индустрији, оглашавање, мода, производња софтвера, фотографија итд, а све те делатности комбинују различите радне вештине: интелектуалне, мануелне и организационе. Нематеријални рад се, уз то, испољава у формама које су непосредно колективне, па се може рећи да нематеријални рад постоји само у облику “мрежа и токова”. (Lazzarato 1996:133-146)

М. Харт (Hardt) и А. Негри такође пишу о нематеријалном раду у постмодернизованој тј. информатизованој производњи, следећи промене “економских парадигми” од средњег века до данас. У време владавине прве парадигме, доминирали су пољопривреда и прикупљање сировина, у другој парадигми индустрија и мануфактура трајних добара, док данас, у неолибералној или постфордистичкој парадигми, превалирају пружање услуга и манипулација информацијама. Смењивање парадигми прати прелаз са примарних, преко секундарних, на терцијарне делатности у процесу постмодернизације, која не имплицира потпуни нестанак индустрије већ њену радикалну информатичку трансформацију којом се заправо бришу круте разлике између индустријске производње и услуга. (Dyer-Witheford 2005:136-162) Прелаз ка информатичкој производњи подразумева квалитативне промене у природи рада, који постаје све више нематеријалан и везан за производњу услуга. Како производња услуга не ствара било какава материјална и трајна добра, рад који је укључен у ту производњу је нематеријални рад - “то јест ... рад који производи неко нематеријално добро, као што је услуга, културни производ, знање или комуникација.” (Hardt, Negri 2003:245)

У вези са претходним типом рада, поменути аутори разликују три његова облика 1. индустријски нематеријални рад, 2. симболичко-аналитички рад и 3. афективни рад. Индустријски нематеријални рад је хомогенизован рад у процесу производње, при коме нестаје некадашња подела рада на низ мањих операција дуж производне траке а читава производња постаје манипулација симболима и информацијама са рачунаром као универзалним алатом и контролором свих производних операција и фаза у свом средишту. Нематеријални рад у оквиру комуникацијски и компјутеризованог процеса је облик “аналитичко-симболичких услуга”, и подразумева стваралачко руковање симболима у процесу репродукције вредности. На крају, афективни рад је онај који

имплицира људски додир и међусобно деловање, чији су најбољи израз активности у оквиру културне индустрије и индустрије забаве.

Све су свему, показује се да се у постмодернизованој производњи инструментална радња економске производње ујединила с комуникацијском радњом људских односа, при чему “комуникација није осиромашена, већ је производња обogaћена на разини људскога међусобног дјеловања.” (Hardt, Negri 2003:247) Унутар фордистичког производног модела, културална производња је била нека врсте дозвољеног одступања или “ишчашења”, на челу са уметницима као маргиналним личностима, “боемима”, револуционарима, генијима или неуротцима, који, међутим, ипак успевају да очувају аутономију уметности, држећи је подаље од процеса репродукције капитала. Насупрот томе, у постфордистичком моделу, културална производња (нематеријални рад у свим областима) добија централно место и постаје парадигма постфордистичке производње *per se*.

Можда и понајбољи пример овакве врсте рада представља произвођење *филмова*, који су у суштини колективно дело уметника и разноврсних техничара. Дакако, из тога проистичу како нове могућности уметничког израза, тако и потенцијалне опасности за уметничке вредности филма. И заиста, није уопште лако координирати екипу људи која прави филм: “Овде се не постављају толико проблеми техничке природе, колико проблеми усклађивања уметничких дела – сценарија, снимања, монтаже, глуме, музике, сценографије, расвете. Ако неки од чинилаца филма закаже, овај је унапред осуђен на неуспех у естетском погледу.” (Божиловић 2008:59) Али, сасвим по страни од конкретних тешкоћа које прате досезање естетских висина у филму, колективно стварање филма управо показује да се оно “естетско” као такво, прелило са маргина материјалне производње у само њено средиште, чиме је читава савремена цивилизација постала у потпуности “естететизирана”, најављујући тиме и доба “постмодерности” као доба глобалне пролиферације слика.

О феномену естетизације савременог друштва, ма како га именовали, проговоримо више у наредном одељку. Сумирајући на овом месту различита схватања о постиндустријском и постмодерном друштву које смо консултовали, може се уочити да се развој ових друштава код већине истраживача засигурно не посматра по моделу друштвене трансформације какав је замишљан у традиционалној “револуционарној перспективи”. По свој прилици, за ова друштва важи тенденција “дизања устанака” уместо “правих револуција” - како је то сво-

јевремено приметио Ш. Ајзенштат (Eisenstadt). По овом аутору, те-мељни процеси који су ослабили структуралне услове за револуци-онарни преображај ових друштава огледају се првенствено у: (а) ин-ституционализацији револуционарне идеологије и класне симболике, (б) државним интервенцијама у привреди, (в) формирању нових коали-ција између различитих дислоцираних друштвених група, (д) задобија-њу релативне моћи неких подређених друштвених група и (г) слабље-њу тзв. “класне свести” револуционарних слојева њиховом поделом на “беле” и “плаве оковратнике”. (Eisenstadt 1986:208)

Изостајање евентуалне друштвене “револуције”, може се довести у везу и са општим просперитетом, који је карактеристичан за период после Другог светског рата. Неколико деценија од завршетка овог рата протекло је без озбиљнијих депресија откако се одиграла индустријска револуција. У скоро свим високоиндустријализованим земљама, биле су то године сталног развоја који је довео до значајног повећања наци-оналног богатства, као и до отварања могућности вертикалне социјалне покретљивости. Било је и периода релативне стагнације па и инфлаци-је, али су они били много мање важни и краткотрајнији од оних у првој половини 20. века. Све су то разлози због којих евентуално незадо-вољство економским положајем појединих друштвених група, није ре-зултирало неким организованим политичким протестом ширих размера или “револуцијом”.

Друштвени слојеви који настају у постиндустријском друштву, нарочито они распоређени у интелектуалним срединама, развили су и неке своје нове вредности. Те се вредности понекад карактеришу као “постбуржоаске”, а односе се на захтеве за мање безличним, слободни-јим и личним животом, за демократизованијом политиком и др. За многе ауторе, оне се налазе у опозицији са вредностима традиционал-них класа у индустријским друштвима које су, пре свега, биле усмере-не на задовољавање *материјалних потреба* као и на безбедност и по-стојаност. Основа политичке диференцијације индустријског друштва била је “материјалистичка” и односила се је на борбу за другачију ра-споделу богатства и прихода, на коју су се калемили и различити кон-фликти религиозног, етничког и регионалног типа између индустриј-ског и прединдустријског света. За разлику од ње, политика постинду-стријског друштва бави се све мање економском а све више “друштве-ном” проблематиком - чистом средином, бољом културом, једнаким условима за жене и мањине, квалитетом образовања, међународним односима веће сарадње, већом демократизацијом те слободнијим мора-

лом (пре свега оним који се тиче породичних и сексуалних проблема). (Lipset 1986:220)

Како је записао и К. Офе (Offe), доминантна теме западноевропске политике од II светског рата до раних седамдесетих година XX века, биле су питања економског раста, расподеле и безбедности. За разлику од њих, нови друштвени покрети полажу право на проблематику која, строго посматрано, није ни чисто приватна нити јавна, па испуњава простор ванинституционалне политике. Њихове доминантне теме тичу се физичке територије и простора акције (“света живота”) у који спадају тело, здравље, сексуални идентитет, суседство, град и физичка средина, културно, етничко, национално и језичко наслеђе и идентитет, као и физички услови живота и опстанка човека као врсте. (Offe 1987:133)

Међу темама и вредностима које су у жижу интересовања ставили нови друштвени покрети, дакле, најистакнутије су вредности аутономије и идентитета (која укључује децентрализацију, самоуправу и само-помоћ, као и залагање против свеколике манипулације, контроле, зависности, бирократизације, доношења великог броја закона, etc.). Другачије речено, транспоновање социјалних противуречности из економског у (сва) друга друштвена подручја, имало је за последицу својеврсну тенденцију њихове *приватизације*, обележену несигурним трагањем за идентитетом. “Лични идентитет - што ће рећи, могућност да се на биолошком, психолошком и интерперсоналном нивоу буде признат као појединац - јесте оно што се сада захтева и брани.” (Melucci/Мелучи 1987:113) Сличног је мишљења био и Турен, тврдећи да онда када су сви “богови” мртви, једина алтернатива утилитаризму, хедонизму, саможивости, политичкој доминацији и свеопштој “алијенацији” савременог друштва, могу бити друштвени покрети, али не и они који би се ослањали на неке “мета-социјалне принципе”. “Само непосредни захтеви за личном и колективном слободом и одговорношћу могу подстаћи протестне покрете” - сматра овај аутор, додајући да - “друштвене покрете више не подстрекавају представе о идеалном друштву, него потрага за креативношћу.” (Touraine 1987:68)

Све у свему, део постиндустријских снага у оквиру различитих друштвених покрета, реагује и против самих остварења *модернизације*. Иако се модернизација, модернизам и модерност појмовно не могу изједначавати⁶², нове вредности друштвених слојева у постиндустријском

⁶² Што се тиче одређења *модернизације*, она се крећу у врло широком појмовном опсегу, наглашавајући различита обележја овог процеса. У основне значајке модернизације данас се најчешће убрајају - рационализација, индустријализација, урбанизација,

друштву, изнова нас враћају на претходно принципијелно питање - има ли постиндустријско друштво заиста неки “квалитет више” који већ није садржан у претходном (индустријском) друштву свеопште модернизације, или је пак, можда, његова радикализација до тзв. последњих консеквенци?

Саме по себи, вредности које заговарају нови друштвени покрети то не доказују, јер се ради о еминентно – *модерним вредностима*. Наиме, вредности попут достојанства и аутономије личности, интегритета физичких услова живота, једнакости и партиципације као и мирољубиви и солидаристички облици друштвене организације, чврсто су укорењене у политичке филозофије последња два века. Суштинска новост нових друштвених покрета стога нису неке нове или алтернативне вредности, већ начини остваривања модерних вредности.⁶³ Размах нових друштвених покрета кореспондира сазревању свести о распарчаности, недоследностима, унутрашњим супротностима и делимичној инкопатибилности вредносног система *модерне* културе. “Управо зато, вредности које промовишу нови покрети, ваља разумети само као селективну *радикализацију* модерних вредности, а не као њихово свеобухватно одбацивање.” (Стевановић 2008а:202) Њихов циљ није да се врате у малу, пред-урбану “заједницу” неиздиференцираних друштвених улога, како то покушавају да протумаче неки њихови неоромантичарски заговарачи, већ изградња такве друштвене организације у којој би се мо-

технолошка и демократска револуција, економски раст и капиталистичка тржишна привреда, демографска експлозија, пораст значаја образовања, масовних медија, повећавање друштвене мобилности, процеси регионалних и континенталних и глобалних повезивања, универзализација људских права и слобода, културни плурализам, etc. Између појма модернизације *per se* и појма друштвеног напретка, се, међутим, не може стављати знак једнакости, јер модернизација има своје позитивне и негативне димензије. У ове последње спадају пре свега кризе персоналног и колективног идентитета, различити друштвени сукоби услед пораста друштвених неједнакости, повећање унутардржавног и међудржавног насиља, распад традиционалне солидарности услед динамичног и имперсоналног живота у великим градовима, etc.

⁶³ Како наглашава Офе, “Лична самосталност није, на пример, ни у ком случају, ‘нова’ вредност; оно што је ново је сумња да ће се ова вредност развити, као мање или више аутоматски нуспроизвод или коваријанта доминантних институција, као што су власништво и тржишни механизми, демократска политика с масама, нуклеарна породица или институције масовне културе и масовних комуникација. Предмет спора нису вредности, већ начини остваривања вредности и претпостављене везе између задовољења различитих вредности (нпр. између прихода и унутарњег задовољења радом, или веза између контроле над елитом и личног развоја просуђивања и разумевања унутар демократске масовне политике).” (Offe 1987:148)

дерне политичке вредности реализовале на доследнији и потпунији начин.⁶⁴ Наравно, борба друштвених покрета рачуна на извесно пре-конпоновање односа између неких сегмената савременог друштва, као и на измену глобалног односа између јавног и приватног и то управо кроз ширење демократске јавне сфере и формирање нових колективних идентитета. Но, будући да прихватају структурну диференцијацију савременог друштва, као и установљена “демократска правила игре”, активности нових друштвених покрета нису првенствено усмерене према држави, нити садрже елементе револуционарног насиља. “Оне се најприближније могу окарактерисати као покушај обнављања *демократске политичке културе*, кроз повратак њене нормативне димензије у свакодневни политички живот, која овај пут не сме бити супротстављена постојећим институцијама и достигнутим нивоима политичке еманципације грађана.” (Стевановић 2008а:204)

Нису само нови друштвени покрети примери тога да се у постмодерном “мозаику” не ради толико о прекиду са модерном, колико о њеном настављању, проширењу, парафразирању или пак, персонализованом “довршењу”. Јасно је и да је *психа људи* коју је створила управо модерна епоха, увелико утабала пут једном од идеала постмодерне карактерологије и епистемологије - “мекој мисли”. Да би људи, без обзира на класну припадност, опстали у модерном друштву, њихове личности морају да поприме флуидну и отворену форму тог друштва. “Они морају научити да не чезну носталгично за чврстим, зарђалим односима стварне или измишљене прошлости, већ да уживају у кретању, да просперирају у обнови, да гледају унапред, у будући развој догађаја у њиховим условима живота и односима са другим људима.” (Vertman 1986:96) На битан начин, разлика између традиционалног и модерног човека, одсликава дискрепанцију који постоји између традиционалног и модерног друштва. Традиционалан човек је у основи пасиван и де-

⁶⁴ Смисао овог, својеврсног “самоограничавајућег радикализма” нових друштвених покрета, Џ. Коен (Cohen) је протумачила кроз четири њихова аспекта: 1. најпре, актери друштвених покрета не желе да се врате неиздиференцираној “заједници” без икакве моћи и облика неједнакости, која је, заправо, један неоромантичарски мит; уместо тога, они се ограничавају на одбрану и стварање простора за друштвену *аутономију*, 2. чланство покрета се бори у име аутономије, плурализма и диференцијације, али *без напуштања формалних егалитарних принципа* грађанског друштва, тј. универзалистичких принципа формалне (правне) демократске државе, 3. актери покрета се самоограничавају по *својем мишљењу*, тј. кроз расправе о циљевима и последицама своје акције, и 4. многи савремени активисти покрета *прихватају* постојање формалне демократске *државе и тржишне економије*. (Cohen 1987:167)

фанзиван, он не верује у могућности тзв. “малог човека” да измени било шта. За разлику од њега, модеран човек жели промене, и често их врши у складу са својим сопственим циљевима. Он, такође, поседује и висок степен комуникације и кооперације с другим људима, као и могућност да се прилагоди на нове друштвене околности.

Имајући у виду наведене особине, могло би се претпоставити да нема неке суштинске разлике између отворене и флуидне личности човека из модерног доба, и постмодерног “субјекта” који продукује “меке мисли”. Данас је у научној литератури тешко пронаћи експлицитне одреднице “модерног човека”, за којима се некада трагало у *теоријама модернизације* и сл.⁶⁵ Ситуација није боља ни у случају обележја “демократског човека”, уколико, наравно, ове две категорије третирамо као синонимне. Оно што би могло да представља конкретни психо-културни садржај “демократског културног идентитета” још увек није довољно концептуализовано и налази се широко разасуто у многим научним (социолошким, социјално-психолошким, психолошким и политиколошким) дисциплинама које се у свом истраживању дотичу ове проблематике. Како било, за недемократски тип личности, који се формира првенствено под утицајем ауторитарне породице, важи да је подложнија репресији и фрустрацијама које изазивају агресију и извесну схизоидност, тј. подељеност између “ја” и “ми”. Демократски тип личности, пак, по З. Голубовић, карактерише: “целовитост личности, одсуство нарцисоидности или опседнутости сопственом личношћу, способност употребе властитих вредности, развој индивидуалних спо-

⁶⁵ Ипак, нека карактеристична обележја пре свега “политичког модерног човека” могу се наћи у књизи М. Подунавца *Политичка култура и политички односи*, наведена од стране неких америчких аутора. Тако се у карактеристике модерног човека убрајају следећа обележја: спремност за ново искуство и отвореност ка иновацијама и променама, способност да се изрази и формира мишљење околине, окренутост проблемима садашњости и будућности, уверење да је човек способан да организује и планира сопствени живот, способност човека да управља и контролише своју околину у циљу постизања одређених циљева, способност за предвиђање на основу понашања других, вера у науку и технологију и тежња ка дистрибутивном моделу правичности (А. Inkels, *Modern Man*, према М. Weiner (ed.) *Modernization*, N. York, 1966; Подунавац 1982:228). Ј. Кал (Kahl) за “емпирички синдром модернизације” резервише следећих седам обележја: активизам, низак степена односа са рођацима, преференција да се живи у урбаним срединама, индивидуализам, проширеност социјалног поверења осетљивост на мас-медије и уверење у могућност постизања одређених циљева. (Подунавац 1982:228) Сличне концепције развили су и неки други амерички компаративни истраживачи политичких система, трагајући за синдромом модернизације и улогама “персоналног фактора” у политичким променама.

собности и одговорности, способност да каже ‘не’ (бунтовничка способност), рационалност, превладавање отуђености и мржње, и задовољавање потребе за идентитетом.” (Голубовић 1999).

Шта год да су одлике модерног или демократског човека, оно што се десило са појединцима у модерном добу, увелико се разликује од егзистенције у премодерном добу. Насупрот традиционалној *заједници* у којој појединци чине једно “јединство” које је изнад њих, а сама заједница настаје природним путем на основу крвног сродства, историјско појављивање модерног друштва као “простог постојања једних поред других једних од других независних лица” је растворило заштитну опну заједнице и заменило је ако не “механичким агрегатом” (Тенис/Tönnies 1987:236), а оно много лабилнијом структуром. Индивидуе су се осетиле осамљеним и отуђеним у свету у којем им је недостајала психолошка подршка и осећање сигурности које је обезбеђивало традиционално устројство. (Giddens 1992:33-34) Док се у премодерним заједницама свет доживљавао као “природан” и “једини могући”, у модерном друштву постојање различитих “светова” производи њихово сучељавање и критичко пропитивање. Модерност је битно обележена настајањем могућности избора који узрокује колебање идентитета, услед перманентне дилеме у погледу припадности. Амбивалентност, хетерогеност, плуралност и отвореност перспектива у модерном добу подразумевају мноштво интерпретација и избора у светлости конкретних и променљивих околности, што људе суочава са фрагментацијом и противуречностима како колективне тако и персоналне егзистенције.

Разматрајући промене идентитета које су се десиле у “касној модерности”, С. Хол (Hall) одређује идентификацију као процес који се никада не употпуњује, јер се њиме не може достићи тоталитет, па сматра да појам идентитета не сугерише стабилно језгро “ја”. Идентитети у модерним временима, су фрагментизовани и разбијени, и нису никад појединачни већ мултипликовани, с обзиром на то да се конструишу преко различитих мешајућих или антагонистичких дискурса и пракси. Идентитет је константно дестабилизован, пратећи фрагментацију времена у епизоде које су одсечене како од прошлости тако и од будућности (Hall 1996–97:2–8). Сматрајући да је тзв. фиксирана или “есенцијалистичка концепција идентитета” само једна од могућих схватања, Хол заправо разликује три различите концепције идентитета, тј. ону о (а) субјекту просветитељства, (б) социолошком субјекту и (ц) постмодерном субјекту.

Субјект просветитељства је био базиран на концепцији о људској особи као потпуно центрираној, интегрисаној индивидуи, обдареној способношћу разума, свесности и акције, чији се центар састојао од унутрашњег језгра које се први пут појављује онда кад се субјект роди и разоткрива се са њим, остајући континуирано или “идентично” са самим собом – све време постојања неког индивидуума. Суштински центар “јаства” у овом случају, био је персонални идентитет.

Појам *социолошког субјекта* одражавао је растућу комплексност модерног света, као и сазревање сазнања да унутрашње језгро субјекта није аутономно и самодовољно, већ формирано у релацији са “значајним другима” - који субјекту посредују вредности, значења и симболе културе у којој овај егзистира. Г. Х. Мид (Mead), Џ. Х. Кули (Coley) и “симболички интеракционисти”, представљају кључне фигуре у социологији који су елаборирали ову интерактивну концепцију идентитета и “јаства”. У складу са овим погледом, који је постао класична социолошка концепција о овом питању, идентитет је формиран у “интеракцији између јаства и друштва”. Субјект још увек поседује унутрашње језгро или суштину која је његово “право ја”, али је оно формирано и модификовано у континуираном дијалогу са културним световима и идентитетима “извана”.

Најзад, појам *постмодерног субјекта* сугерише да је субјект, претходно доживљен као онај који има интегрисан и стабилан идентитет, постао фрагментаран, састављен не од једног већ од неколико, често контрадикторних и неразрешивих идентитета. Идентитети који конституишу спољашње социјално окружење и осигуравају наше субјективно саглашавање са објективним потребама културе, су расположени услед структуралних и институционалних промена. Резултат је постмодерни субјект, схваћен као онај који нема фиксиран, суштински или сталан идентитет. Субјект сада преузима различите идентитете у различитим временима, идентитете који нису уједињени око кохерентног “јаства”. Унутар нас постоје контрадикторни идентитети који нас вуку у различитим правцима, тако да се наша идентификација непрестано премешта око њих. Уколико осећамо да поседујемо интегрисани идентитет од рођења до смрти, то је само зато што смо конструисали угодну причу или “нарацију о јаству” око нас. Потпуно интегрисан, комплетан, сигуран и кохерентан идентитет је фантазија. Уместо тога, како се систем значења и културног представљања умножава, тако се и ми конфронтирамо са збуњујућом, пролазном масом могућих

идентитета са којима се привремено можемо идентификовати. (Hall 1996: 2-3)

Илустративна у том смислу су становишта Ш. Муф (Mouffe) и Е. Лаклоа (Laclau), која представљају критику рационалистичке, хуманистичке концепције субјекта која је основа како теорије либерализма, тако и класичне марксистичке концепције. Муфова одбацује рационалистички концепт “унитарног субјекта” и говори о “децентрираном субјекту” који је “конструисан” у пресеку дисперзивних, умножавајућих субјективних позиција. По овој ауторки не постоји дефинитивно конституисани идентитет, већ је он увек отворен, плуралан. Тако је читаво друштво састављено од скупа субјективних позиција које нису фиксирани у затворени систем разлика, али су и конструисане од мноштва дискурса између којих нема нужних релација. Идентитет једног таквог вишеструког и противуречног субјекта је - “увек неизvestан и несигуран, привремено фиксиран у пресеку ових субјективних позиција и зависан од специфичних форми идентификације.” (Mouffe 2005:77)

Е. Лакло, пак, користи концепт “дислокације”. Дислоцирана структура је она чији је центар премештен а није замењен другим центром, већ “плурализмом центара моћи”. Модерна друштва немају центар, немају појединачни артикулирајући или организујући принцип, и не развијају се у складу са откривањем неког појединачног “узрока” или “закона”. Друштво није интегрисана и добро-омеђена целина, тоталитет који се продукује путем еволутивне промене унутар самог себе - оно је константно “де-центрирано” или дислоцирано снагама које се налазе изван њега. Касно-модерна друштва, карактеришу се “разликом”; она су испресецана дуж различитих друштвених подела и антагонизама који производе мноштво различитих “позиција субјекта” на пр. идентитета – за појединце. Уколико се таква друштва уопште држе на окупу, то није због тога што су она интегрисана, већ стога што њихови различити елементи могу заједно да се артикулишу под одређеним околностима. Но, та артикулација је увек парцијална; структура идентитета остаје отворена, без чега не би било историје. Лакло сматра да не би требало да будемо узнемирени због претходног, већ да дислокација има позитивне одлике. Она ремети стабилне идентитете прошлости, али и отвара могућности за нове артикулације – за обликовање нових идентитета, произвођење нових субјеката и оног што он назива “рекомпозиција структуре око партикуларних чворних тачака артикулације”. (Laclau 1990:40)

Постмодернизам је на тај начин кроз дискурс о постмодерном субјекту (пре)нагласио *модернистички проблем избора идентитета*, залажући се за плурализам и хетерогеност, чак и за “политику разлике” која би се супротставила “догматском универзализму”. Најекстремније постмодернистичке позиције, међутим, у потпуности одбацују идентитет оног “ја” - у корист успостављања односа *per se*; другачије, “јаство” се напросто утапа у односима (“ја” постајем ја, само захваљујући игрању извесне парцијалне улоге у неком односу). Проблем који се овде може појавити гласи - како избећи нихилизам и ултрарелативизам, тј. како да се као крајњи резултат постмодернистичких “вежби у дисконтинуитету” не појави - шизофрена личност. А она ће се засигурно појавити - “уколико се не успостави равнотежа између релативизације и универзализације (у смислу задовољавања извесне суштинске потребе људске природе за ‘укорењеношћу’ (Фром), али и за стабилном структуром свог доживљајног света.” (Стевановић 2007:51)

Појам идентитет (латински *identitas*, од *idem* – исти), значи истоветност, нешто *једнако самом себи*, и сходно томе, *посебно* у односу на нешто друго. Тако и људи дефинишу сами себе по оном што их чини другачијим од осталих, тј. “људи свој идентитет одређују по ономе што нису”. (Хантингтон/Huntington 2000:73) Оно што данас подразумевамо под нормалном личношћу, свакако није некаква подвојена личност која би стално била у некаквом процесу настајања, без икаквог достигнутог резултата тог процеса. Речју, постмодернистичко инсистирање на некомплетности, подвојености и противуречности персоналне и колективне егзистенције, као и на хетерогености, мултиплицитету, различитости и отворености људских перспектива - може довести до потпуног растурања човековог јаства у испрекидане низове сасвим контингентних стања свести.

Иако су се у савремености над постојаношћу људског идентитета кроз време надвиле многе опасности, не би се смео доводити у питање чврсти карактер човековог “јаства” који овом омогућује извесну сталност свести (и стабилност самосвести) у променама. Живећи веома брзо у савремености, људи губе трајан осећај да су исте особе, да остају исти током година. Идентитет, међутим, управо и јесте - “осећање и знање да се нисмо коренито мењали, да смо очували наше ја, и да нам то признају и други.” (Шушњић 1995:224) Питање идентитета има смисла само ако човека поимамо као *самосталног извора акције*, тј. пуни идентитет се може појавити само онда када појединац доживљава себе као ствараоца своје судбине и када преузима одговорност за све што

чини, мисли и осећа. “Уколико човека разумевамо као *производ* спољашњих прилика и неприлика, ми не можемо рачунати са идентитетом, него са разним врстама идентификације.” (Шушњић 1995:218) Човек са идентитетом би требало да осећа своје “ја” и ван социјалних односа у које ступа и улога које игра – што директно противречи постмодернистичкој тези да се човеково “јаство” јавља само за време играња неке партикуларне улоге у неком односу. Такође, свака расправа о идентитету мора водити рачуна о томе да је онај ко има идентитет, постао свестан разлике између *субјекта* и *објекта* - разлике која је, иначе, угрожена у свакодневном искуству савременог човека. Човек са идентитетом је повукао јасне границе између себе и свих других, и не може и не жели да буде ико други до он сам. “Само мале бебе нису свесне разлике између субјекта и објекта и несвесно се поистовећују са целим светом. Свет је препун велике деце која нису свесна свога идентитета.” (Шушњић 1995:210) Питање које се на овом месту намеће само по себи је - не призивају ли постмодернисти својеврсну *инфантилизацију јавности*, тј. претварање одраслих, зрелих, свесних и самосвесних људи у некакву велику децу несвесну свог сопственог идентитета? Јер управо су у постмодерној концепцији идентитета, разлике између “јаства” и “других”, “унутрашњег” и “спољашњег”, памћења свога “ја” и полусвесног играња улога у односима, континуитета искуства човека и без-умног нагонског тумарања животиња - намерно замагљене.

Еквивалентна тема о “смрти субјекта” у постмодерном *естетичком дискурсу* за собом је повукла његово децентрирање, тј. распршивање човекове психе у несталним експресијама и афектацијама, иза којих, наводно, не стоји више неко “јаство” које би их осећало. На трагу Лакановог (Ласан) описа шизофреније као “прелома у означајућем ланцу”, већ помињани Ф. Џејмсон темељну естетику постмодернизма види у једној “шизофреничној фрагментацији” која својим “вежбама у дисконтинуитету”, позива гледаоца да учини немогуће - да све сегменте једног изразито хетерогеног, фрагментарног дела види одједном у њиховој различитости. (Jameson 1988:208-213) Привилегован простор постмодерне уметности је наглашено шизофреничан, еклектичан, поливалентан, притом, још и без-повестан, неисторичан. Кад се ово шизофрено растављање поопшти као културни стил и постане културном нормом, тврди Џејмсон, оно губи везу са морбидним садржајем који повезујемо са термином шизофренија и постаје приступачна “веселијим интензивностима” тј. води у еуфорију која замењује старије афекте стрепње и отуђења. (Jameson 1988:208-212)

Нема сумње - темељна естетичка парадигма постмодернизма јесте - *доживљај*, “оно што се види и чује у најширем значењу тих речи” (Ерјавец 1989:141), а не више неко сазнање које би требало појмовно артикулисати. Ово онтолоко повлашћивање доживљаја уз ликвидацију Ума, Повести, Субјекта, у постмодернизму бива пропраћено правом лавином осећања, ослобађањем ужитка. У име “догађаја” или “хепенинга”, те свеобухватне категорије постмодерне културе са својим непоновљивим и флуидним садржајима, обликује се једна нова уметничка пракса која више не жели да следи било каква фиксирана правила. Прихватајући свесно наслеђе филозофског нихилизма, убрзавајући “неминован” пад Ума, постмодернистичко “истицање жеље” - настоји да заузме место *сврхе* и наведе нас да заборавимо сопствено укидање питања о сврси - примећује Ф. Гајар (Gaillard). Под знаком “догађаја”, тврди иста ауторка, развија се једна филозофија чисте контингенције, неизвесног, случајног, чиме се, у ствари не прекорачује “парадигма ума”, јер је “случај” - изум Ума. (Gaillard 1988:129)

Следећи ставове Гајарове могли би заједно с њом закључити да “лукавство постмодерне није успело” - кад би такав закључак био од неког значаја. Постмодернистичко фаворизовање хепенинга, догађајности, доживљајности и случајности, тј. жеља да “начин доживљаја одређује начин мишљења” (Угричић 1989:175), заиста се може схватити као разбијач крутих рационалистичких система - уколико изазива једно или више питања, односно доводе до познатог “методског скептицизма” неопходног сваком поступку сазнавања али и стварања - зашта се постмодернизму свакако не могу упућивати критике. Другачије, међутим, стоје ствари када се под фирмом нове “догађајне слободе” и “чисте контингенције” у потпуности желе одстранити неке еминентно умске, а човечанству још увек потребне категорије и њихова разликовања, као на пример, она између истине и лажи, суштине и привида, доброг и лошег - којим поступцима постмодерни прети потпуни пад у иррационалност и (овај пут) стварну шизофренију са свим могућим морбидним садржајима које с њом повезујемо. Постмодернистичко настављање приче о “смрти субјекта”, уколико се о тој смрти заиста може аргументовано говорити, није појава којој би се требало радовати. Објава о “укидању индивидуе”, уз истовремени “крај историје” - није разлог за славље, већ перспектива којој се треба супротставити по сваку цену. Помодни разговори о “укидању хуманистичког наследа” изазивају сумњу да су у дослуху са силама “долазећег варваризма”. (Wolin 1986:200) Такозване “стратегije објекта” којима постиндустријско друштво замењује

модерну субјективност, последично повлаче за собом потпуно нестајање субјекта, јер се ради о узајамно корелативним појмовима.

Разлози за постмодернистичку глорификацију доживљаја и догађаја, међутим, такође су - историјске природе, што ће рећи да су битно везани за *модерну*. Чињеницу да је у савременом свету “шизофреничар заменио мудраца” (Фидлер/Fiedler 1989:315) дугујемо процесу аномије друштвеног ткива започетог управо у модерни. У ситуацији када више нема снажних колективних норми које би као симболичке инстанце посредовале између субјеката и њихових искустава на мање или више тоталитаран начин, субјекти губе постојаност своје рефлексije. Субјект је све мање референцијална тачка неког опажајног простора а све више чвориште укрштања и деловања различитих друштвених и културних сила са променљивим учинцима. Аутизам па и својеврсна шизофренија савремених људи - резултати су пре свега дејства модернистичке “детериторијализације” као и тежње капитала да човека испровоцира увек новим низом потреба које би се потрошачки задовољавале. Шизофренија савремених људи своју егзистенцију дугује и све разгранатијем систему комуникација који, попут паукове мреже, обавија све субјекте претећи да “продре” у њих без значајнијег отпора.

Преокрет просветитељског “центрираног субјекта” у шизофреничара, наговештен је у бројним уметничким делима у ближој и нешто даљој прошлости. По поменутом Л. Фидлеру, публици симпатичан, циновски шизоидни индијанац из Ken Keseyevog *Лета изнад кукавичјег гнезда* представља новог културног хероја. У добу кад и психијатрија неке врсте шизофреније више не третира као болест, већ као “излете у непознати психички свет” требало би наставити са освајањем човекових “унутарњих простора”, једном новом авантуром духа, ширењем човекових способности. (Фидлер 1989:316-317) Данас знамо како се завршила ова “авантура духа” у *контракултури* - коју је својим чланком антиципирао Фидлер. Бављење тзв. “духовним дисциплинама”, инсистирање на религиозно-мистичном искуству, учинили су контракултуру једним анти-научним покретом, а њене пројекте комуна сврстали у ред социјал-утопија. Радикално “самоискључење” њених припадника и њихово, готово занатско, практиковање медитација, молитви, интроспекције, значило је малодушност и, упркос прокламованим циљевима, водило пукој “приватизацији” искуства а никако изградњи неког новог слободнијег друштва. Честа пракса употребе дрога да би се достигло стање “проширене свести” и отвореност њеног референтног оквира за нове облике искуства (тзв. “хај” стање) је, опет, многе младе људе учи-

нила наркоманима са тешким психичким последицама и одвела на пут трговине дрогом уз коју је неизбежно ишло и насиље.

“Једва да неколико месеци раздваја процват овог утопијског нихилистичког искуства од његовог утонућа у ружну стварност. Опчињена сама собом, деца цвећа нису приметили како се њихов индивидуални лик постепено претварао у дукокосу сподобу са лицем које се кревелеји.” (Sen-Žan-Polen/ Saint-Jean-Polin 1999:68)

Да ли је ово контроверзно контракултурно искуство довољан разлог за нешто трезвенији однос према “догађајности”, контингенцији и шизофренији - које постмодерна на мала врата жели да уведе у сам центар не само естетичких, већ и друштвених збивања – остаје, наравно, тек да се види. Оно што се може закључити је да су извесна наклоност ка ексцентричношћу па и лудилу, флертовање са друштвеним нередом и кризама - нешто што ни досад није мањкало модерним друштвима, почев од њиховог заснивања. У динамици раног капиталистичког развитка, непрекидни потреси, несигурност и стално кретање, фактички су служили јачању друштва а не његовој дезинтеграцији. Кризе су се претварале у могућности за ооновољени развој, распада система у мобилизаторске шансе за нову интеграцију. Једина опасност која прети овом друштву јесте дуготрајна стабилност, и оно се од ње засад одлучно брани. Овај друштвени систем захтева непрекидно револуционисање, поремећаје, сталан притисак, како би задржао сопствену флексибилност и издржљивост, стекао нову снагу и досегао више нивое развоја. Својим неутаживим импулсом да разграђује и деградира и притом задовољава све потребе које производи грађанско друштво рађа чак и такве радикалне идеје и покрете који желе да га униште. Његова могућност само-развоја чини га, међутим, способним да поништи своје унутрашње противуречности, будући да се ионако храни и буја на темељу дезинтеграције друштва и супротстављених интереса, превodeћи често и своје опоненте у несвесне савезнике. Известан “културни неред”, криза вредности, конкуренција идеја и сл, су отуд, колико год представљали опасност за сваки социо-културни поредак, истовремено и нужна претпоставка модерног друштва.

Да је то тако, показује управо пример малопре поменуте *контракултуре*. Несумњиво је да је контракултура, својим опозиционим деловањем и вредностима, оголила ригидност доминантне културе, али је у исто време и несвесно служила систему - тиме што је обзнањивала своје иновације и експерименте са новим и флексибилнијим социјалним формама које су биле примереније животу у савременим условима.

“Контракултуре (...) су на тај начин одрађивале посао за лидере и магнате доминантне културе. Њихови подухвати су били својеврсна пилот-истраживања тржишта, чији су резултати били присвајани и реинтерпретирани од људи из гарнитуре власти.” (Божиловић 2004:96-97)

Основе за некакав оптимизам у погледу резултата даљег процеса распарчавања социо-културног ткива на фрагментисане и неповезане “догађаје” као и подвајања човекове личности, једва да има. Ипак, сходно модернистичкој методској сумњи чак и у сопствено становиште, ваља претпоставити и могућност да нас оповргне сама друштвена и културна пракса и изненади неким новим “ослободилачким” резултатима. Постоје, дакако, у модерни нивои друштва и културе у којима су постмодернистички партикуларитети, па и они који се граниче са крајњом ирационалношћу, више него пожељни. Они су у складу са процесима индивидуализације и субјективизације као конститутивним моментима модерне и њене битне “онтолошке несигурности”. Ово је један од разлога за еминентно модернистичко а плодно искоришћавање криза, опасности, катастрофа, свакојаким изазова. Перманентно потресање, непрекидно кретање, онтолошка и свака друга несигурност *de facto* су до сада чешће служиле јачању него слабљењу модерног друштва. Стога - “ако се каже да се наше друштво распада, тиме се каже да оно живи и да му је добро.” (Берман 1986:81) Или: “Криза није метафора револуције, већ коначна метафора капитализма.” (Њумен/Newman 1989:258) У том је смислу, постмодернизам само привидан “раскид” са модернизмом, а много више представља процес његовог “довршавања” или даљег развоја. А опис данашњице окарактерисан *разноликошћу* и подведен под ознаку *постмодерно*, није ништа друго до - реална слика наше савремене (и још увек модерне) стварности.⁶⁶

Све у свему, *постмодерна* је поставила човека пред нове проблеме и дилеме за које се не могу наћи унапред припремљени одговори. Неке од постмодерних интенција имају свакако позитиван вредносни предзнак. У њих пре свега спада инсистирање на даљем ослобађа-

⁶⁶ Дакако, увек остаје питање колико се радикално признаје тај плуралитет, у смислу како би се према њему требало односити. За неке од теоретичара који се не могу сврстати у заговорнике постмодерне, мноштеност је нужно зло којем морамо поставити противтежу, за друге реч је о наслеђу које захтева извесна преусмеравања, док се трећи колебају између проблематизовања и одбране. За разлику од свих њих, “прави” постмодерниста је онај ко мноштеност не само признаје већ и размишља полазећи од њега и консеквентно га брани како од угрожености изнутра тако и од напада споља. По Велшу, управо то је програм и задатак *филозофског постмодернизма*. (Велш 2000:42)

њу човека од (пред)одређености једним местом и постојећим вредностима, као и акценат на сталној надоградњи идентитета. Међутим, претерана променљивост, перманентно дестабилизовање већ постојећег идентитета уз порицање прихваћених вредности и циљева - које призива постмодерна - могу да производи и велику пометњу и несигурност. Оно што желимо да подвучемо овом приликом је то да човеково *јаство* представља вредност по себи, и да би претерано било (зарад олакших обећања постмодернистичких радикала) одрећи се овог квалитета - за који нема довољно доказа да их поседује било које друго биће сем људи. Другачије, идентитет може бити облик самосталности и разлике у односу према другима, али само уз - доследност. "То значи и код дубоких промена остати постојан, тј. истоветан са собом. Речју, идентитет није одговор на питање ко си, него да ли си остао исти упркос другачијим нормативним структурама очекивања." (Куљић 2005:91)

Ради се о квалитету који је натерао књижевника Л. Н. Толстоја да запише мисао која би могла да стоји на улазним вратима сваке књиге из науке о човеку: "Најважнији је догађај у животу једног човека тренутак у којем постаје свестан свога 'ја'. Последице тога догађаја могу бити најблагодотворније или најстрашније." (Шушњић 1995:208) Екстремни постмодернистички приступи очито сматрају да осећање свога "ја", није *ipso facto* и благодотворно, а по свему судећи, на удару њихове критике је и "људско *памћење* које управо омогућује континуитет свести и постојаност нашег идентитета у времену." (Стевановић 2007:53) Наравно, све се то дешава уз (постструктуралистички) декрет о "смрти човека" - који, да иронија буде већа - прати досад невиђен број захтева за његовом "аутономијом".

Морало би се, ипак, закључити да из специфичног замора одређене врсте (просветитељског) субјекта на коме инсистира постмодерна, свакако не проистиче и крај сваког субјекта и његове критичке свести. Најзад, није први пут да се објављује "крај субјекта" и "смрт човека". На ову паролу могло би се, заједно са Ф. Креспием (Crespi), реаговати принципијелним питањем: "Тко заправо описује имперсонални процес што се потврђује, ако то није свијест субјекта? Тко говори о крају субјекта, ако то није субјект сам?" (Crespi 1986:377) Зато је у праву и Ф. Џејмсон кад истиче да није умро субјект као такав, већ грађанска монада коју је филозофија уапсила у затвору свести и сублимисала у апстракцију кантовског "Ја". (Jameson 1988:49) Уколико, пак, постмодерна, и поред ових увида, и надаље инсистира на "забраву" или "смрти субјекта", она се придружује бирократском редуковању човека

на “функционишућег актера” у постојећем друштву - чија критика у том случају постаје не само непожељна већ и принципијелно немогућа.

III 3. Естетизација друштва и политике

У поговору свог познатог списка *Уметничко дело у раздобљу техничке репродукције*, В. Бењамин (Бењамин 1986:149) је један важан аспект фашизма видео у тзв. “естетизацији политике” која масама допушта да се изразе али не и да дођу до својих права. Извесно естетско самозадовољство масе, гледање масе себи у лице на фашистичким манифестацијама бележеним на филмској траци, служило је, по овом аутору, очувању постојеће власти. Спој естетике и власти омогућен је, пак, развојем технике репродукције, односно снимања, којој одговара “репродукција маса”. Сва настојања естетизоване политике, по Бењамину, завршавају у једној тачки – рату, што је вероватно и било тачно када се радило о фашистичком политичком поретку.

Проблем се, међутим, вишеструко компликује покушамо ли да анализујемо феномен “естетизације” испољен у савременом друштву, у коме “естетизација политике” заузима само један, премда не безначајан његов део. Наиме, својеврсно “естетизовање” постављено је у саме темеље савременог друштва - по мери укидања “лепог по себи” и његовом имплементацијом у уметничке и друге робне предмете намењене продаји на тржишту. Робна производња, додуше, строго посматрано, нема за циљ производњу одређених употребних вредности *per se*, већ “производњу за продају”, али се и употребна вредност - због улоге коју има према купцима - у њој мора узимати у обзир. У том смислу, “естетско”, “лепо” постаје функција продаје, инструмент у сврху реализације апстрактне вредности неког предмета на тржишту. И као што се тржишна вредност робе лако може одвојити од њене употребне вредности, тако је и “естетском апстракцијом” могуће раздвојити чулност и смисао ствари од ње саме - као носиоца разменске вредности, и ове две димензије учинити засебним величинама. У савременом потрошачком, хедонистичком друштву, ово функционално подвајање естетског или чулног од употребног, као да припрема пут за њихово потпуно осамостаљивање. Робу, ако не замењује, а оно допуњује њено паковање или “дизајн” који фигурира као особена креација која би потенцијалном купцу требало да прија већ при првом гледању.

Не треба, наравно, претеривати у овом подвајању естетског и употребног, јер би нас то одвело на позиције Бодријарове “симулације” коју није могуће консеквентно спровести, ма колико језгровито одсликавала тенденције развоја робне производње у западним друштвима.⁶⁷ “Лепи привид”, оно “естетско” увек остаје везано за употребну вредност робе, свесно је надопуњујући. И при страховлади “естетске апстракције”, употребна вредност се не сме занемарити. У противном, кад би неки употребни предмет постојао још само као некаква, макар и најнадражајнија “слика” – он, једноставно, никада не би пронашао пут до свог потенцијалног купца. Б. Шмит нас упозорава да “лепи привид робе” не може у потпуности заменити њену употребну вредност:

“Умјетности привида већ су дошле тако далеко, да се заправо нуди много више слика нарезане саламе умјесто саме саламе, но кад би салама била још само слика, не би се могла продавати, један остатак употребне вриједности мора остати - па зато мислим, да у симулацији мора остати један остатак напетости између направљене слике и њеног замишљеног реалитета.” (Schmidt 1986:146)

“У крајњој истанци” - уколико употребимо овај често (зло)употребљаван слоган у марксистичкој литератури - људи не живе од “знакова”, већ од реалних предмета за исхрану, становање, превоз, одевање и др. Знакови робе, уколико је о њима реч, не утољују глад, не гасе жеђ нити штите од хладноће, већ сва она маса употребних предмета коју производи савремена индустрија и намеће тржишту преко “знакова” тих предмета у виду рекламе и наддражајне амбалаже.

Неумерене и помало исхитрене тврдње неких постмодерниста, међутим, полазе од једне претпоставке или опсервације коју мало ко може довести у питање. Та се претпоставка односи на чињеницу готово свеопште “естетизације” друштвеног и културног простора, за коју су се побринули специјализовани капитали од којих све више зависи даљи развој “постиндустријског друштва”. У масовној култури, естетском иновирању и експериментисању је додељена нарочито битна, структурна улога - а ситуација није много различитија ни у другим областима друштва. Сама естетичка иновација, иако историјски није производ капитализма, тек у њему задобија онај значај који је одлучујући за производњу у свим важним гранама индустрије потрошачких добара, тврди В. Ф. Хауг (Хауг 1984:36-37). По истом аутору - али и не само по њему, јер је реч о труизму - она се не спроводи на добробит

⁶⁷ Видети описе симулације нарочито у Бодријар 1991а и Бодријар 1991б.

купаца, већ је у функцији регенерације потражње, будући да је чврсто укотвљена у робну производњу базирану на непрекидном иновирању. Свесна значаја који има за савремену индустрију, естетска иновација постаје све агресивнија, готово брутална. “Натписи у изложима великих робних кућа, попут политичких парола, оглашавају жеље капитала које треба да буду заповести. ‘Старо ван! Ново унутра!’ била је нпр. лозинка коју је недавно лансирао један круг продавница намештаја.” (Хауг 1984:37)

Теза о естетизацији читавог друштвеног простора, може наћи свој теоријски ослонац и у концепту *нематеријалног рада* који смо помињали у оквиру претходног поднаслови. Наиме, у оквиру постфордизма, нематеријални рад и то онај културолошки, заснован на “језику и продуктивној мобилности когнитивних способности”, постаје основа читаве производње. Такав рад је организован дуж хоризонталних комуникацијских мрежа, јер материјална производња почива на принципима естетског произвођења или “виртуозности”. (Вирно) Како је читава производња постала *нематеријална* у битном смислу, то логика робе успева да апсорбује све, па чак и најрадикалније уметничке захвате. Данас су сфера рада (*poiesis*), политике (*praxis*) и интелекта (умног живота) у готово неразлучивом јединству. Некада је рад перципиран као размена материје са природом и производња нових предмета, док је интелектуална активност представљала супротност раду, размишљање које се не бави појавношћу. Политика је, пак, представљала деловање у области друштвених односа, а не у сфери прераде природних материјала. Данас готово сви учесници у процесу репродукције материјалних добара обављају интелектуални рад процесирања података који задире у различите мреже међуљудске комуникације.

П. Вирно истиче да је у савремености сваки радник нужно интелектуални произвођач, а свака производња јесте и интелектуална и политичка у исто време. Да би разјаснио овај процес, поменути аутор се користи Марксовим термином “општег интелекта” (“*general intellect*”). Маркс је овај термин употребљавао да би означио *опште друштвено знање* (колективни интелект) одређеног историјског периода - као што је, на пр, телесна снага радника неопходна за одвијање неког производног процеса, а исто стоји ствар и са употребљеном интелектуалном снагом (научним знањем). У ери информатичких технологија, општи интелект постаје основна снага друштвене производње, дифузна интелигенција која уједињује рад многих индивидуа. Овде се не ради о научној ерудицији неког одређеног радника, већ о концептуалним кон-

стелацијама и шемама мишљења које су неодвојиве од узајамног дејства мноштва субјеката. Оно што избија у први план и добија статус јавног ресурса, су - “општији аспекти ума: способност језика, учења, апстраховања и упоређивања, и приступ саморефлексији.” (Vino 1996:194)

У једном таквом друштвено-економском окружењу – чијој су критици, иначе, бројни мислиоци посветили још бројније студије - уметници који “умеју да се супроставе” су - добродошли: њих више није потребно ни хапсити нити осуђивати, већ је довољно њихова дела “укључити у културу” и сместа их учинити “класичним”. Извесно “отпадништво” и “авангардизам” су од велике користи владајућем систему, при чему дела која настају на основу њих, најчешће унапред бивају очишћена од свег “дивљега” и неподобног за област официјелног укуса. Е. Морен (Morin) је, на пример, у “културној индустрији” видео срећан спој двају наизглед противречних елемената: (а) *бирократизоване* структуре и (б) *оригиналности* тј. стваралаштва (Морен 1979:27) “Културној индустрији” је потребна, како Морен каже, “негативна електрода” да би “позитивно деловала”. И Х. Маркузе је у сфери културе (пре свега, масовне културе) уочио “апсорбирајућу моћ друштва” која је у стању да испразни увек критичку “уметничку димензију” тиме што асимилира њене антагонистичке садржаје. По овом аутору, у домену културе манифестује се један “нови тоталитаризам баш у плурализму који хармонизира, па најконтрадикторнија дјела и истине мирно коегзистирају у индиферентности.” (Marcuse 1989:71) Сличан став по питању “дозвољеног”, или - можда је боље рећи - “дозираног плурализма” у масовној култури, заузели су и аутори једног од најстаријих текстова о “културној индустрији” - Т. Адорно и М. Хоркхајмер. У добро интегрисаној и стилски јединственој културној индустрији, по овим ауторима, влада - привид конкуренције и могућност бирања производа који се, као “механички диферцирани”, у крајњој линији, показују једнаким. Монолитности културне индустрије не сметају ни ситни прекршаји у струци - какве је, на пример, чинио Орсон Велс (Welles) - јер као “прорачунати безобразлуци” утолико ватреније потврђују ваљаност њеног система. “За све је нешто предвиђено тако да нитко не може побјећи, разлике постају увријечене и пропагиране.” (Horkheimer, Adorno 1989:129)

Прорачунате естетске иновације и у сфери продаје роба постају принуда којој трговачки капитали више не могу избећи. Све бројније и новије форме обликовања продајног простора представљају драгоцену естетско оружје у конкурентској борби трговаца за купце. В. Ф. Хауг је

седамдесетих година прошлог века приметио да продавнице после 5 до 7 година, уместо ранијих 20 до 15 година, постају застареле и морају да се реновирају (Хауг 1984:35), док је данас, по својој прилици, овај рок сведен на само једну, евентуално две сезоне. Дакако, естетско преиначавање продајног простора врши се са намером да се купци “тргну из резервисаности” и побуде на куповање. Често се стратегија куповања једва и опажа као куповина, будући да рачуна на изненадни сусрет са муштеријом. Декорација, аранжман и нарочито обликоване (“ниске” или “психолошке”) цене, у стању су да произведу тренутну растројеност купаца и резултирају “импулсним куповањем” које не води рачуна о неопходности свог снабдевања. Граница између роба и процеса њихове продаје почиње да се губи, што од трговаца на мало захтева да буду и шоу-мајстори. (Хауг 1984:70)

Покушамо ли да оцртамо генералну тенденцију развоја “робне естетике” у савременом друштву, видећемо да структура употребне вредности заиста инклинира растућем акцентуирању оног “значајског” и “референцијалног” у роби - како су то у тврдили неки постмодернисти. Предмет за продају све је мање материјални предмет који неким својим физичким особинама задовољава одређене људске потребе - како га је дефинисала класична политичка економија - а све више “brand”, “значајски предмет”, који се путем мисли, осећања и асоцијација индиректно повезује са својим материјалним супстратом. У том смислу, на робном предмету посебну важност задобија оно што га фактички прекорачује, односно позитивно или негативно упућује на неке друге робе и њихово значење у укупном контексту значења света роба и услуга. То што илузија све више постаје преовлађујуће својство робне естетике, тј. читаве робне производње, поновимо, не значи и потпуни губитак употребне вредности - али јој намеће нову, несталнију улогу у систему циркулације капитала. Свет употребних вредности ваља стално моделовати, а он се у овој данашњој, “зрелој” фази капитализма, намерно не доводи до перфекције. Суочен са превеликом трајношћу својих производа, капитал прибегава својеврсној техници “погоршавања” и “застаревања” производа, не би ли ограничио век њиховог трајања и узроковао потребу за новим, модификованим производима. Производи у савременом капитализму, мада скоро савршени, систематски задржавају намерне “грешке” које их, после извесног времена коришћења стављају ван употребе – попут најлон чарапа или кола која рђају. (Мол/Moles 1973:181) Роба, истиче и Хауг, долази на свет са неком врстом темпираног упаљача који у одређено време изазива њено “унутрашње саморазара-

ње”. У ту сврху, користе се различите технике регенерације потражње, од вештачког застаревања, преко систематских варијација, комплементарних производа и генерално - променом дизајна. (Хауг 1984:35) Можда је због тога и сама “естетичка иновација”, како тврди исти аутор, у суштини једно “естетичко застаревање”, будући да је не интересује ново као такво, већ застаревање постојећег, његово отказивање и потискивање. (Хауг 1984:38)

Уништавање добара зарад продаје нових добара (које је инхерентно савременом капитализму), ипак наилази на извесне границе које су императивно везане за опстанак постојећег друштвеног поретка и његов симболички примат. Евидентно је да ни у капитализму, иако готово парадигматском *модерном* друштву, друштвени живот у целини не тежи никаквом безграничном уништавању или пак “гомилању револуција” једне на другу без икаквог реда и смисла. Сваки социо-културни поредак, као средство одржања људске заједнице, тежи сопственом обнављању, а услов за то је његова, макар и привремена “сакрализација” и нормативно учвршћење. Од овог услова није имуно ни савремено друштво, које је морало да пази да се његов свет симбола не окамени и да дође у противречност са веома флуидним “доживљајним светом” његових припадника. Постоји ипак, нешто што читаво друштво и његову културу држи заједно (пored капитала и пуког нагона за самоодржањем), назвали то прећутним или експлицитним друштвеним “консензусом” или пак, од културе наметнутим јединством идеја, модела понашања, “чињеница” и вредности, свеједно. Тај сакрални и апсолутистички сегмент културе, никад не дозвољава да социјална динамика, ма колико била гоњена сталним процесима преображаја, дође у стање несавладиве равнотеже и заврши у сопственом распаду. Механизам његовог дејства, остаје постојан и у савременом друштву, у којем атомизирани појединац и његов свакодневни живот - лишен традиционалног друштвеног контекста - постају објектима “робне естетизације”. Оно “естетско” тј. “лепо”, чулно, пожудно и допадљиво, насупротив Кантовом лепом као “безинтересном допадању”, чак постаје један од централних чланова породице културних канона око којих се окрећу све остале вредности. Ова чудна владавина “лепог” у савременом друштву, могла би се, парадоксално, изразити речима: Не постоји више “лепо по себи” јер више нема ничега што би егзистирало изван “лепог”, изван уметности! Својевремени модернистички напад на “институцију уметности” довео је, наиме, до “дезауризације” и *разградње аутономног уметничког дела*, с једне, и до *естетизације свакодневног жи-*

вота, с друге стране. Друштвени преображај који су очекивале “историјске авангарде” је изостао, као и прогнозирано стапање уметности и живота - али су и уметност и друштво из овог авангардистичког комењања изашли донекле промењени. Нисмо, дакле, ни близу “естетског друштва” које су прорицали неки модернистички покрети и теоретичари, али је, без сумње, извештан степен “естетичког” ушао у животни делокруг савременог човека, не би ли његову свакидашњицу учинио “лепшом”, “прихватљивијом”, “лакшом”, и “богатијом”.

Нова, “пост-ауратична” уметничка дела не беже више од живота, већ га често, као у случају колажа или монтаже, “укључују у себе”. У исто време, друштвени живот се све више мења увођењем естетских вредности, и то не само путем авангардних покрета (који су му, како смо већ приметили, као “неваљали” и “необични” структурно потребни), већ и путем занатске и индустријске производње у којој царује - дизајн. Пуна два века естетички модернизам се борио за право да равноправно третира доступне материјале за уметничку обраду, и у тој борби је остварио значајне помаке у односу на академски класицизам. Генерални резултат који је пред нама, међутим, није ни “естетска држава” (Шилер/Schiller), нити “друштво као уметничко дело” (Маркузе), нити било шта што су следбеници идеје “естетичког хуманизма” желели⁶⁸ већ огољено начело универзалне “естетизације” којој мало шта у друштву и култури може избећи. Разуларено “естетичко стваралаштво” прелило се из аутономног уметничког дела на ванестетске сфере живота, чинећи од савременог човека сталног реципијента различитих уметничких садржаја, не само у за то одређеним институцијама, већ и у својој свакодневној активности.

“Илузионистичка бит” уметности Запада и њена “луксузна функција” (Маркузе), тиме нимало нису окрњени. Остаје ли због тога уметности само улога “угодне декоративне фолије у свету терора” - којој се успротивио Маркузе (Marcuse 1981:134), питање је које знатно превазилази оквире овог поднасловa. Извесно је, међутим, да су *губитак аутономије уметничког дела и естетизација живота* - два комплементарна процеса којима никакво буржоаско подвајање “света живота” и “света уметности” није могло стати на пут, јер је било привидно. Било би заиста наивно претпоставити да би грађанска револуција, пошто је претходно темељно претресла и преокренула све материјалне и духовне сфере друштва, област уметности једноставно - оставила на миру. Модерна

⁶⁸ Искрпан приказ развоја идеје “естетичког хуманизма” налази се у Жунић 1988.

дисоцијација и дух робно-новчаног нихилизма, које је око себе ширило новостворено грађанско друштво, нису могли а да се не одразе и на овај облик људске рецепције и стваралаштва. Историја развоја “буржоаске културе”, за Р. Волина (Wolin) сама по себи је “прича о напуштеним идеалима”, што показују бројни примери из литературе, од *Bildungsroman-a* 18-ог века до савременог “романа тока свести”. Кулминација овог процеса је рођење *литерарног модернизма* кога одликује: субјективација наративне структуре, увећана аутореферентност, аутономија литерарних “знакова”, ремећење хронолошког временског тока и одбацавање класичне идеје интегралног дела. (Wolin 1986:183)

За овакво стање ствари је пре свега “одговоран” ток догађаја у друштвеној стварности, а он је означио дефинитиван прелаз од друштва заснованом на монолитном погледу на свет, ка друштву чија је основа диференцирани поглед на свет устоличен епохом *модерне* и појачан капиталистичким апстракционизмом. Ако се у модерном, капиталистичком друштву, у принципу, све гради и подиже да би кад-тад било срушено и уништено, јасно је да таквом друштву није могла одговарати некаква постојана, “ауратична” и самосвојна уметност, већ или популистичка уметност која се “троши” свакодневно и приближава забави, или изразито езотерична и уз то још и елитистичка уметност, свесна непомирљивости егзистенцијалног и друштвеног стања - како би то рекли неки постмодернисти. У својеврсном култу “естетске самосвојности” који капитализам и даље задржава и признаје, нема ни трага од оне “ауре” уметничког дела над којом је у “раздобљу техничке репродукције” ламентирао В. Бењамин (Бењамин 1986:129-138). Оно “овде и сада” уметничког дела и његова укореењеност у ритуалу и традицији - чиме је Бењамин описивао уметничку “ауру” - замењено је уметничком езотеријом којом платежно способни појединци једноставно усклађују свој “културни статус” са друштвеним статусом, ослањајући се на својеврсну “традицију-немања-традиције” тзв. културног модернизма али и читаве модерне епохе.

Није, наравно, у овој “традицији која то није”, све толико неизвесно и деструктивно (и по људе и по уметност), како би се у први мах могло учинити. Самосвојну уметност *културног модернизма* могуће је посматрати и као један од заштитних знакова модерног доба које је омогућило досад невиђену експанзију индивидуалних сфера вредности. Преласком из традиционалног у модерно друштво, области уметности додељен је значајан аутономан друштвени простор који је резултирао ванредним проширењем граница естетског изражавања. Ослобађање

уметности и естетског стваралаштва, пратила је и *општа друштвена еманципација* и *демократизација*, па је очување достигнућа ових процеса битан део демократске традиције, како то истиче Волин. (Wolin 1986:197) То што су данас естетска иновативност и експресивност често у служби владајуће политике или “културне индустрије”, не би смело да нас наведе на закључак који уметност своди у оквире *елитистичке* статусне потрошње или *комерцијализације*. “Праве уметности” и у савременом друштву има - довољно (за оне који је траже), или барем онолико колико ју је било и у прошлости. Могуће ју је наћи у оквиру тзв. “високе културе” као и у масовној култури, којој не треба унапред ускраћивати стваралачки статус.

Ову чињеницу не може да оспори ни поменута свеукупна естетизација друштвеног и културног простора - која уметност чини “продуктом политике”, једним од “јемаца поретка” - како то каже Р. Берман. По истом аутору, увођење уметности у свакодневицу, на пример, кроз “озвучење друштва” (присутност музике на сваком кораку), указује на дубоке промене структуре јавне сфере до којих се дошло, а које широко отварају врата друштвеној илузији и политичкој манипулацији: “Свеприсутност музичке позадине тежи уништењу комуникације и сламању индивидуалног отпора, градећи, у замену, дивну илузију колектива који пева у диктираном једногласју.” (Берман 1986:163)

Са овако критички изоштреним ставом о савременој “естетизацији свакодневног живота” многи се не би сложили у потпуности, али му се не може порећи макар делимично важење. Теза о уметности као могућем преносиоцу илузије није без основа, имамо ли у виду тенденцију савременог хедонистичког, пост-протестанског капитализма да у животном стилу појединца и његовом слободном времену пронађе подручје за реализацију своје индустријске продукције. Процес стилизације свакодневног живота, како је већ истануто, не обухвата само естетизацију улица, зграда и великих трговачких центара (који већ јесу делови опчаравајућег *show-bussines-a*), већ готово буквално све што се може осетити, видети или замислити. А ако заиста “све” може постати предметом уметничке обраде - што је иначе као парола уцртано у саме темеље модерне “де-дистанциране културе” (Манхајм)⁶⁹ - онда је на

⁶⁹ Савремене друштвене и културне процесе, тврди К. Манхајм, карактерише даље “де-дистанцирање” које је обележје укупне демократизације друштва и културе започете још у касном средњем веку: психологија, социологија, филозофија, па чак и теологија приступају свим чињеницама као да имају исти значај у животу појединца. У свакодневљу се губи разлика између радног дана и празника, док у уметности, више

известан начин то “све” - нешто “секундарно” и мање вредно у односу на уметност! Овом се (наоко демократизујућом, а заправо тржишно-популистичким) логиком заиста нашироко отварају перспективе деловању друштвених илузија и привида, кроз јачање тзв. “компензаторске функције уметности” која би да изглади, ублажи и надомести очигледне недостатке социјалног положаја депривираних друштвених група. Присутност и “моћ” ка ескапизму усмерене музике, односно уметности⁷⁰, нису никакав одраз (ни друштвене ни културне) моћи њених рецепијената, већ нека врста “вештачког раја” у који су ови, свесно или не, прогнани - да тамо и остану. “Најсиромашнији су најбучнији” - сјајно примећује Р. Берман, тражећи, и на крају, налазећи “начело илузије” смештено у сплет естетских извора и политичке контроле. (Берман 1986:163)

Непредвиђени сусрет друштва и уметности, унео је новине и у уже схваћени *политички* живот савременог друштва. Уместо “политизације уметности” коју је очекивао Бењамин, на делу је “естетизација политике” коју, додуше, не спроводи некадашњи фашизам, али је спроводи систем којем је, према претходном, естетизација живота један од кључних механизма социјалне контроле. Разуме се, како је естетиза-

нема композиције да хијерархијски распоређује предмете, већ се постиже фотографски учинак тренутног, свакодневног, обичног распореда. Процес “демократизације ликовног простора” започиње с импресионизмом и врхуни у фотографији, док у читавој савременој уметности више није битно *шта* се приказује, већ *како*. “Мртва природа која приказује поврће може бити једнако ‘висока’ умјетност као и Богородица; битна је једино квалитета слике”. (Mannheim s.a:238) Дакако, Манхајм није ни мало критичан према процесу демократизације, премда оставља отвореним питање вредности њених ефеката у сфери културе, у којој разликовање “високог” и “ниског”, не мора бити ни нехумано ни недемократско. Потпуно нивелисање свих тема, личности и доживљаја, губљење сваке дистанце, међутим, производи тешкоћу која је принципијелно неразрешива, а у исто време типична за демократизацију. Јер, ако је подручје доживљавања до краја уједначено, ако се ниједан предмет не вреднује више од других, како је могуће да неки појединачан човек полаже право на неки посебан углед? Манхајм сматра да се овде ради о противречности између *једнакости* и *слободе* која је конститутивна за сва демократска друштва, што је, разуме се, тачно, али се тиме можда и заувек губи свака хијерархија вредности која је одређујућа за стваралаштво у области културе и уметности. Отуд и принципијелна немогућност критичког разврставања а још мање некакве културне синтезе данашње “културне стварности”, у којој више и нема врхунаца, већ влада потпуна нивелација – вредности или невредности, свеједно. За означавање стања једне такве хомогенизоване и изнивелисане културне стварности које је карактеристично за савремено друштво, у овом одељку користимо синтагму “*естетски популизам*”.

⁷⁰ О “компензаторској функцији масовне књижевности” видети опширније у Петровић 1984.

ције политике било и након фашизма, не би требало заборавити ни *комунистичку* естетизацију политике, која је служила као средство идеолошке пропаганде и, по правилу, завршавала у “црвеном кичу”. Попут нацистичког кича, који је следио нацистичку идеологију, он је сугерисао идеолошко виђење стварности у тзв. “социјалистичком реализму” и био део - “беспоговорне диригованости и идеолошке наредбе.” (Божиловић 2002:65)

Но, вратимо се феномену естетизације који не представља историјску прошлост, већ се увелико испољава у савремености и актуелним демократијама. Како је свакодневица већ “естетизована”, и политички односи почињу да бивају зависни од једног много лабилнијег језика с ону страну традиционалне парламентарне борбе и странаčkih размиоилажења. Конкуренција у политичкој сфери преместила се на раван појавних слика, у којој једна “слика” (политичара) конкурише другој. У политичкој борби међусобно више не конкуришу, да тако кажемо, “објективна својства” супарничких понуда гласачима, већ њихове телевизијске и друге “појавне слике”, а још пре - претпостављени утисци које оне могу имати на јавно мњење. Оно што пресудно делује на бираче јесте појавна слика, утисак, “успешност” политичара, његова “подобност” да буде изабран. (Хауг 1984:27) Изборне битке, приметио је и Морен (Morin), све више задобијају облик неког телевизијског такмичења, при чему кандидатуре “симпатичне” особине, његов лик, осмех, па чак и лепота његове жене постају политички адути. (Морен 1979:118-119)

Преузимајући неке од рецепата за популарност које је изнедрила масовна култура, политика постаје и сама поље стварања и лансирања различитих “имица” политичара, слично стварању “бренда” неког успешног артикла или предузећа у економској пропаганди. Идеолошки сукоб између најважнијих политичких партија, на најбољем је путу да се сведе на надметање различитих стратегија репрезентације и самопоказивања за које, уосталом, већ брину специјализоване агенције за “политички маркетинг”. То што нова “спектакуларна политика” често зна да помеша успешно обављање постављеног задатка са утиском који оставља или се нада да ће оставити - засад не наилази на неки примеренији демократски одговор. Изгледа да њеној “закупљености појавношћу” имамо да захвалимо и за неке од ратова који су се водили у 20. веку. К. Лаш је, на пример, узрок рата у Вијетнаму видео у томе што амерички руководиоци нису разликовали војне и стратешке интересе земље од америчког “угледа јемца” у свету. Забринутији више спољним сјајем но стварном моћи, они су, тврди Лаш, уверили себе да би изостанак ин-

тервенције нарушио “поверење у Америку”, и повели рат да би се додворили “релевантној публици” америчког деловања - пре свега комунистима а затим и Јужновијетнамцима, америчким савезницима (који су их морали сматрати својим “осигураватељима”) и америчкој јавности. (Lasch 1986:68-69)

Сасвим слично мисли и Х. Арент, истичући да “неговање имица” као принципа светске политике, тј. “не *освајање* света, него победа у рекламној кампањи за светско мњење” - представља новину у арсеналу људских лудости. (Арент 1994:81) Посебно је опасно кад овај “*public-relations* менталитет” и удаљеност од стварности, влада не неком трећеразредном земљом нити неком старом колонијалном силом, него заиста водећом нацијом на свету, какве су САД. По овој ауторки, циљеви америчког ангажовања у Вијетнаму су били чисто “психолошки” са намером да се створи одређено “духовно стање” које не би нарушавало амерички мит о “најјачој сили на земљи”. Његови креатори су били “решаваоци проблема”, тј. техно-бирокупатски слој менаџера националне безбедности, који је заправо испољавао презир према чињеницама и тврдоглаво остајао при намерном непоштовању свих историјских, политичких и географских чињеница у току Вијетнамског рата. Након ових увида, бива јасније и касније активно америчко ангажовање свуда по свету, које је изазивало различите реакције, укључујући и оно на балканским просторима које још није у потпуности завршено.

У свом повођењу за појавношћу и нон-стоп завођењу бирачког тела, политички лидери не либе се да као (фризирано) оличење поштења и једноставности, стану пред камере у фармеркама и џемперу, показују своју породицу или кућу у којој живе, не скривајући притом ни своје здравствено стање нити своје ситне слабости. То веома добро знају стручњаци за *политички маркетинг*: “Лично искуство, као и анализа реакција бирача на имиџ кандидата, говоре нам да су најцењенији квалитети пријазност и људска топлина ... а затим компетенција, интелигенција и предусретљивост.” (Пустето 1996:71) Нова, “персонализована” политика, требало би да је симбол “хуманизације-психологизације власти” (Липовецки/Lipovetsky 1987:22) - иако она то најчешће није.

У својој инспиративној књизи о “скривеним убеђивачима”, В. Паркард (Packard) је још одавно показао до каквих крајњих консеквенци може довести ова тенденција “стварања представа” у политици. Посебно убедљиво звучи мишљење једног разочараног кандидата за америчког председника који се јавно пожалио да се осећа као да се такмичи у “конкурсу за избор лепотице”, а не у озбиљној политичкој дебати.

Стратези из његовог изборног тима су се пак, жалили да он више није у стању “да пројектује самог себе и да убеди јавност да он може бити добар председник”. Иритиран манипулацијом симболима у политичком убеђивању, поменути председнички кандидат је резигнирано изјавио: “Идеја да продајете кандидате, као што продајете храну ... је последња увреда за демократски процес.” (Пакард 1994:224)

У праву је био тај несретни кандидат - та идеја је израз једног опасног тржишно-духовног тренда који може да поништи готово све вредности на којима почива демократска политика. Он срзава политичаре на ранг “имица” који се излажу на квази-тржишту једне препарираних јавности тј. подвргавају конкуренцији других имица. У било каквом одмеравању снага *имица*, (енгл. *image* = насликати, облик, одраз, слика итд.) разуме се, не могу да одлучују рационалност и материјална основаност порука политичких кандидата, већ њихова спољна допадљивост, пријемчивост за масу – која, пак, захтева да сваки човек наликује свим другима. Човек из масе најрадије бира онога који се најмање разликује од њега самог, па се не треба чудити што се кандидати на изборима труде да изгледају што сличнији “обичном човеку”. Дубинско-психолошки истраживачи су још педесетих година 20. века утврдили да се, на пример, амерички председник не рађа из великих проблема, већ постаје велики због своје “личности”, која, опет, није ништа друго до “представа оца” просечне америчке породице.⁷¹ Разуме се, ради се о привиду и манипулацији, премда она најчешће успева, јер се креће у оквиру духовне структуре “мноштва” и “гомиле” у којој природно царују - демагози.

Како било, исфорсирана потрага за политиком којом би се, наводно, могло изаћи из анонимности, дистанцираног понашања и ритуалних улога, се наставља несмањеном жестином. Председници “по људској мери” се множе, а политичке “звезде” све је теже разликовати од њихових филмских претходника (узора?) из - Холивуда. Својевремено су европски новинари још увек са изненађењем гледали у буквал-

⁷¹ В. Пакард у својој студији, цитира портрет “перфектног америчког председника” који је дао Ј. Бердик, истраживач ирационалних трендова у политици: “Он (амерички председник - Б. С.) је човек који је врло пријатан, који изазива пре поверење него дивљење и није толико савршен да се не би могло поверовати у његово постојање. Од њега се очекује да је већ ‘постигао успехе’ на неком другом пољу ван политике и мора да има право осећање хумора. Његов став према појединим политичким питањима је релативно безначајан ...” Пошто је нацртао овај портрет, Бердик је додао: “Свакако, неке црте овог портрета изазивају забринутост.” (Пакард 1994:207)

но нашминканог америчког председника Р. Регана (Reagan), док данас таква и сличне појаве више никога не узбуђују. Можда је баш бивши амерички председник Реган, због своје глумачке прошлости, најупадљивији пример *естетизоване политике* и њених промењених симболичких кодова.

Кључни преокрет у овом процесу, десио се пре Регановог председниковања, у време телевизијских дебата између председничких кандидата Р. Никсона (Nixon) и Џ. Ф. Кенедија (Kenedy), које су се збиле 1960. године. У њима се је јасно видело да је за одлуке бирача важно не оно што било који од кандидата каже, већ то како кандидати *изгледају* у директном телевизијском преносу! Испитивања јавног мњења у то доба, указивала су на то да су они грађани који су дебате слушали на радију или пратили у новинама, мислили да ће победити Никсон, док су они који су их гледали на телевизији били сигурни да ће Кенеди бити будући председник. Од круцијалног је значаја то што су политичке партије тада научиле најважнију лекцију о телевизији, а она гласи да без обзира на садржај говора, начин на који се кандидат *представља на телевизији* има највећи утицај на гласаче на изборима.

“Пред лицем не само одреда новинара који су спремни на скок и за најмању грешку у корацима већ и хладног, неумољивог лика камере, политичари знају да све зависи од њиховог руковођења визуелним утисцима. Они морају да зраче самоувереношћу и одлучношћу и да никада не изгледа као да су остали без речи. Природа ситуације од њих захтева да преувеличавају домет и ефектност друштвене политике, да одају утисак да исправна политика и право вођство могу да се суоче са сваким изазовом.” (Лаш 1996:152)

Разуме се, и у “естетизованој политици” од кандидата се тражи да се држе партијске линије о политичким темама, али су политичке партије схватиле да изборна тела обично подржавају оне кандидате који одају најбољи “утисак” на телевизији. Истине ради, треба рећи да идеје и даље играју важну улогу у изборном процесу, јер чак и кандидати који добро изгледају на телевизији, не могу да рачунају на сигурну победу, уколико немају програм који може имати ширег одјека у друштву. Такви кандидати никада неће имати довољно гласача који би реаговали на њихове поруке и поред њихове “електронске привлачности”. Остаје, међутим, главни закључак да су масовни медији, посебно телевизија, готово преузели посао који су раније, приликом обраћања јавности, обављале политичке партије.

А масовни медији, по својој природи, обезбеђују како информације, тако и забаву за народ. Телевизија, који је *par excellence* медијум ведета и звезда, неизбежно претвара и политичке личности у нове “олимпијце” (Морен) типа филмских или певачких идола. Гласачи у битном, више не зависе од партијских обавештења о томе ко заступа какве интересе, нити од њихових савета за кога треба да гласају. Исто-времено, све су ређи партијски скупови на којима би им њихови чланови и бирачи износили шта им “лежи на срцу”, јер су управо телевизијски и радио контакт-програми преузели ту улогу. Данас медији омогућавају чак и потпуно анонимним претендентима на јавну функцију, као и минорним групацијама специфичних политичких интересовања, да се директно обраћају становништву, избегавајући било какве партијске канале.

Професионални бирачки тимови све више замењују локалне партијске лидере и личне контакте, као основне изворе информација о јавном мњењу и базичну снагу у политици. Многи од кандидата стварају сопствене тимове политичких професионалаца, тако да они не зависе од помоћи из партијских седишта, нити захтевају благослов њихове хијерархије. Читава нова индустрија самосталних политичко-маркетиншких стручњака, елиминисала је потребу за ослањањем на партијске организације ради обезбеђивања стручне помоћи и усмеравања тока политичких кампања. Менаџере кампања, стручњаке за директно слање порука, медијске стручњаке, професионалце за рекламирање и промоције, као и стручњаке за прикупљање фондова у политичке сврхе, може изнајмити кад год пожели, тј. сваки политички претендент који има довољно новца да их плати. Још одавно је пажња јавности скренута са “парламентарних циркуса”, којим доминирају партијски моћници, ка “путујућим представама” председничких и других избора и бучном шаренилу медијских кампања.

Наравно, када је реч о самој суштини власти, односно политике - не треба се заваравати, јер је она остала иста - само се она сада објављује на много рафиниранији, суптилнији, “естетскији” начин. Традиционални знакови политичког ауторитета заиста постају све неделотворнији, што отвара пут неким анти-ауторитативним могућностима и политикама, али не подрива друштвену основу ауторитета *per se*, која се огледа у неједнаким шансама за економску и сваку другу социјалну промоцију појединаца из различитих друштвених слојева, верских и етничких група.

Парадоксално звучи, али је од “свеопште естетизације” можда и понајмање користи имала сама “естетска продукција” сведена на своја два супростављена пола “високе” и “ниске” уметности. Након што је поткопала и последњи траг традиционализма у модерном друштву, захукталој модернистичкој уметничкој машини преостао је само шок, но њега тако радо користи “индустрија културе”. Тешко је уметности у друштву наопако остварене авангардистичке утопије да “свако може бити уметник”, у добу у коме, како каже Т. де Див (De Duve), “сваки писац графита може полагати право на статус умјетника.” (De Duve 1990:124) Можда је уметником већ свако постао, тим горе по уметност - но у свему томе има и нешто од историјске правде. Наиме, естетички суд Модерне, по Де Диву, је гласио: *Ово је уметност*, уместо традиционалног (и кантовског) *Ово је лепо*. Овакво стајалиште свакоме ко доноси естетички суд даје статус уметника или не-уметника, при чему никаква кодирана правила, у принципу, не ограничавају посед тог статуса.

М. Дишанови (Duchamp) *ready-made* предмети су можда понајбољи примери учинака једне овакве “пермисивне естетике” која уметности умало није дошла главе - оглашавајући да све оно што уопште може бити предметом искуства - можемо и естетски опаžати, чинити уметношћу. Данас када на пољу уметности готово “све иде”, ваљало би се присетити Дишановог провокативног питања - *Је ли могуће стварати дела која нису уметничка?* - и у савременом плурализму у уметности као и њеном приближавању дизајну и робној естетици, видети консеквенцију модернистичког *creda* о “разарању свих вредности”, укључивши у то и сопствено саморазарање. Да ли актуелно културно стање карактерише нека врста “остварујућег самоукидања” модернизма па и читаве уметности, дакако, остаје да се види, о чему ће најмериторнији суд свакако морати да дају естетичари и сами уметници.

Једно је, по свему судећи, ипак извесно: уметност, посматрано у целини, више није оно што је била, нити ће то икада више и бити. Неповратни процес “дезауризације” скинуо је уметност са једног од највиших пиједестала културе, разложивши је у свеопшту *естетизацију друштвеног и културног простора*, чиме је свакако умањио њену утопијску, критичку, трансцендентну или антагонистичку димензију у односу према стварности, на којој је нарочито инсистирао Маркузе. (Marcuse 1989:135) Ми на овом месту нисмо могли улазити у расправу о разликама између онога што се назива “аутентичном” уметношћу и њених естетизованих деривата који су снажно захватили безмало све друштвене сфере. Извесно је, ипак, да својеврсна над-естетизација друштва иде

упоредо са порастом улоге полу-вредности и кича у култури, најављујући тиме и једну нову етапу у њеном “развоју” – еру извесног *естетског популизма*. И постмодернистички раскид са строгим законима “високо-модернистичког” стила, уз поново прихватање орнамента и метафоре (ради боље “разумљивости”, како би рекао Ч. Џенкс (Jencks 1990:156), израз је овог новог померања према можда и коначном “измирењу” *уметности* и *друштвене стварности*, чији је “сретан брак” још одавно најавила масовна култура.

Вероватно је понајбољи пример уметности која се “добро осећа у стварности” тзв. *поп-арт* Е. Вархола (Warhol), чије је “свилене плакате” немогуће разликовати од рекламног плаката. (Волин) Пратећи А. Хаузерове (Hauser) квалификације поп-арта, Волин посебно наглашава његова три одлучујућа момента: 1. *Одбацивање конститутивне субјективности* и пратеће “*индивидуалности*” дела (бесконачна поновљивост), 2. *измирење са светом* у којем је роба широке потрошње - фетиш (комерцијализација) и 3. изражен осећај *политичко-културне резигнације* (нема алтернатива - нема надреалности у односу на постојећи поредак). (Wolin 1986:191) Сам је Хаузер, ипак, у поп-арту, поред изразито комерцијалистичких момената, пронашао и елементе сродне “високој уметности”, па га је и ситуирао “негде између” света потрошних добара и уметничке трансценденције. Иронични тон поп-арта, по Хаузеру, подсећа да у њему на делу није само прихватање већ и критика робног друштва, иако у једном битно ублаженом виду. Могуће је да су у лику поп-уметника (онако како га је видео Хаузер), у највећој мери оцртане намере и могућности уметности у савременом друштву, разапете између протеста против конвенција грађанског друштва и своје револуционарне естравагантности као и хедонизма којима, посредно, “служи” друштву. Поп-уметник почиње деловати кад “окрене леђа кули од слоноваче”, али обавља свој посао због сопственог ужитка, забаве или шале; он не преноси никакво учење, ни поруке, ни веровање; он није социјално ангажован већ неодговоран, хедонистичан, заинтересован подједнако еротски као и естетски. (Hauser 1986:165)

Ваљало би поновити да “одговорност” за овакво стање ствари у уметности не сноси једино савремено друштво и његова “робна естетика”. То што се данашњи људи углавном задовољавају одговором да је “*уметност оно што важи као уметност*”, било је као циљ уграђено у саме темеље модерне естетике, који и актуелна постмодерна спретно користи у своје сврхе. Упорним инсистирањем на “демократизацији” и “персонализацији” културе, постмодерна, међутим, додатно учвршћује културну власт *естетског популизма*, чије последице итекако осећамо на-

кон вишедеценијског деловања масовне културе, те - “најдемократскије културе до данашњих дана”, каквом ју је својевремено окарактерисао Р. Божовић, премда уједно свестан свих њених недостатака (Божовић 1984:12).⁷² Завршили бисмо стога констатацијом да аргументи у прилог популистичко-масовном укусу, супростављеном некаквој културној “правоверности” елита, свакако не пате од недостатка уверљивости - али само дотле док и сами не доводе до неког новог културног апсолутизма. У противном, глорификација масовне културе уз исхитрене исказе о замирању модернистичког правца (ако под њим подразумевамо некакав синоним за самосталну, критичку уметност), рескира да потпадне под контролу “културне индустрије” и њене псеудодемократије, у којем случају нема ништа од слободе, индивидуализма, “малих прича”, права на “разлику” и “другост” помпезно најављене постмодерне културе.

⁷² Сви продукти масовне културе, дакако, не могу априорно бити проглашавани синонимом за псеудо-културу, јер масовна култура није *ipso facto* и “резерват” невредности. Најпре, становишта која одбацују масовну културу у целини, пренебрегавају чињеницу да она има и бројне *социјалне функције* које се не могу напросто - занемарити. Масовна култура има реални основ у констелацији друштвено-историјских, технолошких и културних околности, тј. представља одговор на битне човекове потребе у савременом друштву. Из тог разлога, друштвени мислиоци и педагози (који, додуше, нису естетичари и филозофи културе), прихватају њене културне садржаје јер са друштвеног становишта нису дисфункционалне. Ови садржаји - “не шире негативне вредносне моделе у моралном погледу, не подстичу асоцијална деловања, потврђују прихваћене моделе понашања и задовољавају пуноправне људске потребе: жељу за забавом, за узбуђењима, за емотивним задовољством.” (Клосковска/Клосkowska 1985:314) Истовремено, ниједан модел образовања не може без оног што се подразумева под “добром другоразредном” или “просечном” уметношћу, која једина може бити основа за вредности оне праве, “аутентичне уметности”. Или - како каже Ниче - “Висока култура може почивати само на широкој основи, на јакој и здравој консолидованој просечности.” (Ниче 1976:265)

Посматрано из овог угла, масовна култура може имати и функцију демократизације културе, разуме се, уколико се у њој нађе места и за садржаје који су досад били примерени “високој култури”. Уосталом, насупрот оштрим критичарима масовне културе који су је ригидно изједначавали са кичем, постоје и нека њена уравнотеженија виђења. Тако Н. Божиловић децентно тврди да - “сапуњаве опере”, односно серијске породичне емисије, као и њима слична “таблoидна” и “жута штампа”, “штампа срца” и други комерцијални садржаји никако не смеју бити схваћени као синоними масовне културе и стваралаштва. “На подручју уметности филма, али и других медија има довољно великих остварења која ће обезбужати поклонице негативног приступа. Кич у сваком случају није и не може бити ‘заштитни знак’ масовне културе.” (Божиловић 2002:115-116) Свој потпунији став о овој проблематици, исти аутор дао је и у једној од својих ранијих студија. (Божиловић 1996)

III 4. Мека мисао постмодерне и социо-културни поредак

Пре него све друго, оно што се данас подразумева под постмодерном, “постмодерним феноменом” или пак, постмодерном културом, представља извешан епистемолошки заокрет спрам – по мишљењу постмодерниста – вишевековне владавине позитивизма, рационализма и универзализма у науци и филозофији. Подсетимо се, свој основни интелектуални подстицај постмодерна алтернатива нашла је у *критици сазнања* и његових “фундамената” који су, такође по тврдњама њених заговорника, у чежњи за истином као “синтезом”, свагда рађали *тоталитаризам* у социјалном и културном простору. Од постмодерниста детектована актуелна “криза фундамената”, отворила је нашироко врата и “слабој мисли”, што ће рећи модификацији како субјекта тако и објекта сазнања. Јака “теорија истине”, да поменемо само неке од учесника у постмодерном дискурсу, намерно недостаје Ж. Ф. Лиотаровој “паралогии” (Лиотар 1988:89), Р. Рортијевом (Rorty) “неопрагматизму” (Rorty 1986:173) и Ђ. Ватимовој “мекој мисли” (Vattimo 1985:324).

Очито, у постмодерној перспективи, снага мисли није у директној сразмери са њеном ултимативношћу, већ, (што је сасвим супротно) у њеној способности да се, на неки начин, одупре логичком или пак историцистичком озакоњењу. Искуство постмодернистичке “меке” или “слабе” мисли, је искуство о границама мисли и оног “исказивог”, будући да је најзад постала свесна сложености стварности која се успешно опире сваком пројекту њеног “овладавања”. “Мека мисао”, пре свега, има у виду извесно редуktivно насиље које на реално искуство врши свако сазнање путем својих, нужно поједностављених, теоријских парадигми, те стога више ћути, мирује, посматра и понавља, него што ради, мења и интервенише у стварности. С обзиром да зна за радикалне ограничености сваког облика сазнања, ова мисао жели да остане “отворена” у трансценденцији, с ону страну детерминизма и индетерминизма, скептицизма и гносеолошког оптимизма, апсолутизма и релативизма. За “меку мисао”, такође, историја у себи дефинитивно не садржи било какву сврху, нити је у њој могуће досегнути некакво стање “помирења” егзистенције која остаје вазда бременита сопственим противуречностима. У том је смислу, како то језгровито формулише Ф. Креспи, она најзад покренута “инстинктом за животом” (тј. прихватањем непомирљивости) уместо “инстинктом смрти” (што заправо представља тежња ка “превладавању непомирљивости”). (Crespi 1989:324)

Одустајемо на овом месту од покушаја некавог “потпуног” регистравања особина постмодерног (“меког”) мишљења, јер би то водило праћењу безбројних интелектуалних и естетичких преокупација постмодернизма изражених у опозицији не само према “модернизму”, већ и према читавој западној филозофској и културној традицији. Епистемолошко залеђе постмодернизма, које је, узгред, веома хетерогено, овде може бити приказано само у најкраћим цртама уз, разуме се, сав ризик једног таквог редуccionистичког поступка, на који је управо постмодерна нарочито осетљива. Постмодерно мишљење би се, дакле, “генерално посматрано” могло окарактерисати следећим његовим особинама: (а) неповерење у “метанарације” тј. у онтотелеолошка утемељења теоријске и друштвене праксе, (б) одустајање од озакоњења праксе субјекта његовом антропоцентричном идеологијом “рационалитета”, (в) инсистирање на “слабости” и “мекоћи” мишљења (“онтолошка и гносеолошка несигурност”), (г) напуштање идеје о једнолинијском и “прогресивном” историјском развоју уз истовремену афирмацију “другости” и “различитости” унутар истих или различитих култура. Удаљавање од редуktivне метафизике “сазнавајућег субјекта” у постмодернистичком дискурсу је избрисало круте границе између различитих дисциплина и жанрова (између науке и филозофије, филозофије и књижевности идр.) и њихових изражајних средстава и стилских фигура. Једном речју, реагујући на кризу “епистеме репрезентације” тј. “одражавања стварности”, постмодерна мисао црпе своја надахнућа из веома хетерогених теоријских извора, нудећи исто тако разнородне не само епистемолошке већ и вредносне алтернативе.

Плурализам “језичких игара” (Лиотар) апотеозу “другости” и “разлике” као и “политеизам истина” које постмодернистички дискурс жели да афирмише, међутим, није нимало лако довести у какав-такав склад са његовим сопственим (а темелјним) вредносним опредељењима, какво је, на пример, Лиотарово залагање за “правду”. У свом делу *Постмодерно стање*, Лиотар је, наиме, на рушевинама “метанаративног” озакоњења колективних друштвених пракси, трагао за контурама извесне политике - “у којој ће бити једнако поштоване тежње за правдом и тежња за непознатим.” (Лиотар 1988:110) На једном другом месту Лиотар је такође истакао “да се проблем праведности данас поставља на нарочито неодложан начин.” (Lyotard 1989:73) Лиотар, дакле, не бежи од проблема праведности, већ штавише, тврди да он, управо данас, због “увећања дискурзних жанрова” добија на актуелности. Чињеница да ми више немамо “праведност” у смислу једног универзалног законо-

давства, за Лиотара јесте основа за установљивање праведности у свакоме од нас. Овде би се, међутим, могло поставити питање колико Лиотарово инсистирање на “несамерљивости” и “несводљивости” тзв. “језичких игара” у име “политеизма”, може водити моралној одговорности, ако се има у виду да је морал једна еминентно друштвена тј. колективна категорија. Тако актуелна дискусија о смртној казни за Лиотара једноставно показује “да правила – нема”, те да смо сви ми у позицији “судије који више нема законик.” (Lyotard 1989:73)

Претходни ставови морали би да буду продискутовани од стране социолога и културолога. Полемика о смртној казни или пак, она о абортусу, наравно, наводи на скептицизам у погледу могућности заснивања некаквог “чврстог” *модерног* вредносног дискурса, првенствено због вредносног плурализма и субјективности избора присутних у њему. Овакво духовно стање је, међутим, истовремено, и једна од најбољих и најгорих ствари модерне културе којој се, стога, макар привремено морају успостављати извесне (социокултурне) границе. Модерну културу је родила и одржава у животу епохална, “картезијанска”, модерна *сумња*, која има “високу етичку тежину”, будући да прокламује нужност да се “буде заједно”, нужност узајамне толеранције. (Инфантино 1986:335) Модерна “персонализована” друштва су институционализовала слободу савести, *сумњу*, па промена вредности и веровања у њима, једноставно представља сваком човеку доступан избор. И управо због тога, нису у Модерни, посматрано на дужи рок, нека нова “затворена” или “тоталитарна” веровања, могла заменити она стара, традиционална и затворена веровања.

При институционализованом плурализму и “политеизму” вредности, напосто, није више било могуће дати некакво интегрално решење које би одговарало на сва питања друштвеног живота. То је на својој кожи, можда и понајбоље, осетила академска филозофија која се од некадашње “краљице наука” свела на “врсту писања”, како то данас тврди Р. Рорти. У модерном друштву, филозофија је *de facto* још одавно само “врста писања” којој се унапред оспоравају било какве универзалистичке претензије. Један занимљив мисаони експеримент којем прибегава поменути аутор, чини се, добро илуструје претходну тврдњу: Замислите, тврди Рорти, да кроз неколико година отворите примерак *New York Times*-а и прочитате да су се филозофи, на организованој скупштини, једногласно сложили да су вредности објективне, наука рационална, истина ствар кореспонденције са стварношћу, и тако даље! Реакција јавности,

закључује Рорти, сигурно не би била “Сјајно”, већ пре - “За кога, забога, ти филозофи себе сматрају?” (Rorty 1986:181)

Могао би се, међутим, аналогно овом примеру, одмах замислити и један контра-пример, случај да једнога дана, рецимо Французи у *Le Mond*-у прочитају да су се на некој својој годишњој скупштини, француске судије једногласно сложили око тога да не постоје било какви критеријуми по којима би се прекршиоци закона могли казнити, јер се више не зна који закон треба поштовати, нити зашто! Каква би у овом случају била реакција јавности? Свакако не – “Сјајно!”, већ ваљда као и у Рортијевом примеру – “За кога, забога, те судије себе сматрају?”

Једноставно, постоји озбиљна сумња да помањкање “универзалног законодавства” које региструје Лиотар и неки други постмодернисти, може а још мање мора бити основа за установљавање праведности у свакоме од нас. Лиотар је вероватно у праву кад тврди да “збиља етичко постављање питања искрсава тек онда када нису претходно дата никаква правила” (Lyotard 1989a:72), но упркос томе стоји неспорна тврдња да некакво “индивидуално морално законодавство” (какво, чини се, призива Лиотар) не би било ни за кога обавезујуће (као “индивидуално” а не неко “опште” које на окупу држи читаву заједницу) те да, према томе, не би ни дуго трајало. Критика која би се по овом питању могла упутити Лиотаровом становишту, није критика која полази од некаквог “универзалног”, “општељудског” морала (мада ни њу не би требало априорно искључивати), већ она социолошке и културолошке провенијенције. Дobar познавалац моралне проблематике, социолог Е. Диркем (Durkheim) о односу између морала и друштва једном је написао следеће:

“Друштво дакле није, као што се то често сматрало, појава туђа моралу или која врши на морал само посредне утицаје; оно није просто ређање појединаца који, улазећи у њега, доносе неку унутрашњу моралност; него је човек морално биће управо због тога што живи у друштву, пошто се моралност састоји у томе да се буде солидаран с одређеном групом и што се мења заједно с том солидарношћу. Учините да ишчезне сваки друштвени живот, и самим тим ће ишчезнути и морални живот, пошто више неће имат предмета за који би се ухватио.” (Диркем 1972:383-384)

Тако је мислио Диркем, аутор који је и сам био више него свестан да морал у модерном друштву “преживљава опасну кризу”, да је “неизлечиво уздрман” те да је морал који нам је потребан “тек на путу свог стварања”. (Диркем 1972:392) Упркос томе, *морал* и *солидарност*,

по њему, јесу *conditio sine qua non* сваке заједнице, сваког друштва, чиме је избегао интелектуалне замке у које редовно упадају заговорници некаквог “индивидуалног морала”, међу којима су и неки постмодернисти. Не ради се, дакако, о свим гласноговорницима постмодернизма, јер је, на пример, Рорти опасност ове врсте унеколико амортизовао прихватањем тзв. “холистичке позиције” Р. Дејвидсона (Davidson) која гласи: већина наших веровања су истинита (иначе би свакодневно споразумевање било немогуће), али истовремено, нема начина да се утврди “истиносни статус” појединачног веровања, пошто се оно може рефлексивно повезивати само са другим веровањима чији су појединачни “истиносни статуси” – подједнако неизвесни. Узрочна веза “свет” – “веровања” (у целини) ни на који начин не упућује на могућност верификационог кретања од појединачног веровања ка “свету”, “реалности”. (Симовић 1986:53-54) Његово инсистирање на консензусу око вредности које већ постоје у западним друштвима, уз схватање да свака филозофија, у основи, јесте - “покушај да се изразе идеали начина живота неке заједнице” (Rorty 1986:180) били су сигурна брана од исхитрених и проблематичних закључака до којих је у својој постмодернистичкој апотеози “несводљивих разлика” - дошао Лиотар.

Једном би се сасвим прецизно морало рећи постмодерном плурализму докле може ићи у свом инсистирању на “разликама”, “дисензусу” и “локалним истинама”. Упорно истрајавање на овим категоријама би, кад би то било могуће, у најању руку довело до моралне равнодушности становништва, а можда и до растурања читавог друштва – до анархије. Постмодернистичка стратегија “глобалне субверзивности” према водећим идејама западне културе, оставља врло мало маневарског простора за неке реалне промене или алтернативна решења и хтела-не-хтела, води у скептицизам и бесплодни релативизам. Претпоставка да ће искорењивање и дестабилизовање универзалистичких појмова својствених модерном друштву, само по себи ослободити простор у којем ће “разлика” и “другост” стећи одговарајући дигнитет и слободу, за Т. Мекартија (McCarthy), критичара “постмодернистичке политике”, представља – пуки романтизам! У случају да ова стратегија ипак заживи, оно што ће уследити, по овом аутору, неће бити проширивање друштвеног простора за “другост” и одржавање богатог и разноврсног “плурализма”, већ нешто сасвим супротно: “Не, пре ће доћи до нетрпељивог и агресивног раздвајања, до рата свих против свих. Наравно, њега ће преживети најспретнији, а најјачи ће освојити власт.” (McCarthy 1992:88)

Лиотарово “нефундаменталистичко” озакоњење еманципаторских (моралних) вредности које би избегло сваке “метанарације”, за своју основу има неодређени “плурализам језичких игара” без међусобних структурних веза, што је једна веома наивна “слика” културе и друштва. Социо-културна стварност, ипак је много више од - “чудовишта, обликованог преплитањем разних врста хетероморфних исказа”. (Лиотар 1988:106) Оваква оцена Лиотаровог погледа на друштво и кутуру остаје иста, чак иако “дискурзне жанрове” чија множина чини “друштво”, не схватимо само као форме знања, на чему инсистира и сам Лиотар. Ако је и “најмања причица у метроу” – један “дискурзни жанр”, како то тврди Лиотар, шта све те “причице” и “жанрове” држи на окупу? На социјалном нивоу, по Лиотару, то једино чини – капитал: “повезаност се успоставља путем капитала. То је све. Новац је најмања узица која све држи заједно.” (Лиотар 1989:70) На овом месту би се, међутим, могли упитати да ли је новац, као “најмања” уједно и *једина* “узица” која читаво друштво држи на окупу?

Одговор на ово питање постаје доступан чим сâм постмодернизам још једном доведемо у везу са *реалним* историјским искуством “краја” или “сувишности фундаменталности”, односно, са *релативизмом* и *плурализмом* који је још одавно постао једна велика потреба савременог/модерног друштва и његове културе. То искуство, како истиче већ помињани Ф. Креспи, је резултат побољшања материјалних услова људске егзистенције, резултат ослобађања од примарних потреба преживљавања, од “царства нужности”. Слабљење овог “царства нужности” доводи до релативизације културних облика, док појачана диференцијација функција и улога у савременом друштву наглашава индивидуалне особености. Све док су услови друштвеног живота подређени задовољавању примарних потреба, облик друштвеног посредовања између човека, средине и различитих друштвених јединки бива апсолутизован, сакрализован, претворен у “природан” или пак, “свети” однос. У савременом друштву, међутим, мисао више није везана за “функције смисла нормативне продукције”, већ за функције трансформације и манипулације техничко-научног карактера, те у истом тренутку у коме открива у себи неочекиване потенцијале, она бива свесна и властите парцијалности. (Crespi 1989:325) Научни метод примењен на модалитете свести указао је на њене границе, док је, у исто време, нарасла и свест о деструктивном карактеру који може имати апсолутизација “производа мисли”. Све су то разлози који су, по овом аутору, омогућили настанак “слабих модалитета мисли”, односно, “слабе” или “меке

мисли” која не жели да се “наметне” стварности, већ тежи да с њом успостави један опрезнији и сложенији однос који се не сме свести на “ефикасну рационалност”.

Наравно, остаје као крајње отворено питање до које мере ова постмодернистичка “мека мисао”, може бежати од “апсолутизација” и “крутих појмовних шема” а да се притом и сама не распрши – о чему ће свој суд пре свих морати да дају епистемолози и психолози. За нас је, пак, најважније питање могућности евентуалног заснивања некаквог друштвеног уређења на основу релативистичких сазнања и “провизорних истина”, на којима преко концепта “меке” или “слабе мисли” инсистира постмодернистички дискурс. Ако у одговору на ово питање пођемо од неких добро познатих “друштвених функција културе” (интегративних, сазнајних, вредносних идр.), како то у основи чини Креспи, онда можемо, заједно с овим аутором, закључити да - на глобалном нивоу друштва није могућ било какав “слаб” културни поредак. (Crespi 1989:331) Наиме, култура је, пре свега – средство одржања људске заједнице и, као таква, у себи нужно садржи једну редуктивну, “апсолутистичку” црту или димензију. У култури као тоталитету нарочиту улогу имају два њена елемента: (а) *поглед на свет* и (б) *вредности*, тврди познавалац “науке о култури”, Е. Кале. (Кале 1982:71-82) Функција *погледа на свет*, истиче Кале, је да обузда случајност, збрку, неред појавних ствари и осмисли их у једном поретку као претпоставку за могући људски живот и рад. Поглед на свет јесте начин виђења и доживљавања света у целини, па га не чине ствари и чињенице, већ начела њихове организације и њиховог објашњења. Он мора бити “кључ” за “логичко” објашњење бесконачног низа појава па и оних у свакидашњици и то на један непротивуречан, смислен начин. У противном би сумња у њега довела до несналажења и збрке, до распада читавог друштва. Идеје које садржи поглед на свет, не морају бити чињенично проверљиве, тј. “истините” али су зато увек – функционалне – припадници културе их морају држати за “истините” и равнати се у животу по њима као “истинама”.

Да друштво и култура без извесног степена апсолутизације не могу постојати, говори и улога *вредности*, као другог важног елемента у “уједињујућем језгру културе”. Ако је поглед на свет део овог “језгра” у погледу прилагођавања “спољашњем свету” (природи), вредности омогућавају уједначавање опредељења унутар заједнице. Материјализоване у правилима понашања, вредности одређују људско деловање и дају смисао људском животу. Њихова је улога и функционална и интегративна – као путокази “доброг”, “правилног” и “пожељног” у кул-

тури, оне осигуравају ред и поредак у заједници. Систем вредности, такође мора бити логичан и непротивуречан а његова “исправност” се, као и у случају погледа на свет, у принципу, не сме доводити у питање. За Калеа, од вредности зависи трајност неке културе, будући да тек јединственост вредносних тежњи омогућава заједнички живот људи и “складно устројство поједине културе која је људима природна средина.” (Кале 1982:81)

Колективна егзистенција људи у заједници, дакле, не може а да се не заснива на неким “потпуно извесним”, “непроблематичним” односно апсолутизованим идејама, вредностима или правилима – барем су у то уверени бројни социолози и културолози. Постмодернистичко искуство о “границама” и “редуктивном карактеру” мисли - тиме долази у противуречност са искуством о *неопходности некакве апсолутизације и универзализације социо-културног поретка*, што ће рећи, неке од постмодерниста проказане “мета-приче”. Концепт “меке мисли” вероватно има нека своја ограничења и на пољу индивидуалне психологије, али питање да ли извешан “културни неред”, симболичко поигравање “језичким играма”, “истинама” и “вредностима” које промовише “мека мисао” постмодерне, противречи или не увидима о менталном здрављу појединаца, како смо већ истакли, пре свега остаје психолошкој науци у задатак. У сваком случају, добро је док, од постмодерниста акцентирани “вишак неодређености” у друштву, као код Ч. Џенкса рађа (још увек) “свесну шизофренију” и “двоструко кодирање” - за “елиту” и за “масу” (Џенкс 1985:30), а не, рецимо, некакву “потпуну шизофренију” или тотални распад личности, што би, по Ф. Џејмсону изгледа, морао бити резултат постмодерне “естетике”. (Jameson 1988:208-213) Чини се да страх по овом питању, бар када је о већини популације реч, ипак није оправдан - управо имајући у виду нужност извесне апсолутизације друштвеног и културног поретка, на чију нужност указујемо у овом одељку. Вероватно је и славни филозоф Волтер (Voltaire) ову врсту апсолутизације имао на уму док је изрицао своју чувену максиму: “Ако Бог не постоји, требало би га измислити!” Учитељ “скромности свести” Ф. Ниче којем би, по многима требало да захвалимо за “улазак у постмодерну”, свој став по овом питању је, пак, изразио на следећи начин:

“Предуслов свих живих бића и њихова живота јесте да мора постојати огромна количина *вере* ; да се смеју *доносити судови*; да *не постоји* сумња у погледу на све битне вредности. – Дакле, неопходно је да се нешто *мора* сматрати истинитим – али не да нешто јесте истинито.” (Ниче 1976:146)

Ни поглед на савременост, разуме се, ни у којој мери не показује да су се данашња друштва и културе у потпуности одрекле својих, рекло би се, готово “природних” захтева за универзалношћу и апсолутизацијом. Дешава се управо то да, упоредо са нарастањем свести о “одсуству апсолутних основа” – што би требало да отвори пут “слабој онтологији” и “мекој мисли” постмодерне – расте и стрепња од “егзистенцијалне несигурности” и резултира новим, макар и привременим апсолутизацијама. Оно мало преосталих “тотализујућих црта” Модерне, додуше, не вреба из филозофије – јер се данас у филозофији мало ко бави “апсолутном самосвешћу” или представља “истину Бића” у неком затвореном систему непроменљивих категорија. Свакоме је јасно да су “жаришта тотализације” још одавно на другом месту (идеологија, политика) на коме, пак, процес тотализације не резултира увек очекиваним исходима. Свет Модерне јесте свет непрестане *дисоцијације сфера*, један иреверзибилан *процес множења* интереса, смислова, значења, вредности и др; плурализам дискурса у њему се подразумева, јер га је и родила картезијанска *сумња*, упитност а не нека “објава” или грандиозна “метаприповест”, коју постмодернисти у њему, по сваку цену, желе да виде. Оно што велика већина постмодерниста види као “метадискурсе” Модерне или просветитељства, може означавати само мање или више успешне напоре западне културе, да колико-толико очува сопствено јединство и кохеренцију у условима дејства модерне “разобручене субјективности” без икаквих узора, сем оних које је сама створила.

Доказ за ову тврдњу огледа се управо у горепоменутој чињеници да тзв. “јаки појмови” и даље егзистирају у овој култури, премда све мање у филозофији и науци, али свакако у политици и идеологији. Ниједан се политички говор на тлу западне културе не може ни замислити без “јаких” категорија “правде”, “истине”, “слободе”, “солидарности”, “рационалног деловања” etc, из којих, што је најважније, проистиче читава скала друштвено-корисних активности, усмерених ка побољшању услова живота свих становника друштва. Ми, једноставно, и да то желимо, не можемо искорачити изван “демократског универзализма” модерних друштава, а да га изнова не потврдимо.

Ни актуелни постмодерни плурализам, не може се мислити без некаквих општих вредности које се тичу заједничког живота, наравно, не као апстрактног и наметнутог “јединства”, већ као конгломерата заједничких пракси, идејних оријентација, значења и др. Стога би се требало супротставити олаком одбацивању хуманистичког и рационалистичког наслеђа које провејава из постмодернистичке критике Модер-

не. Модерно доба је произвело нови облик *хуманистичког рационализма*, у чијем центру је стајала нова концепција индивидуалног субјекта. Р. Вилијамс (Williams) је приметио да је модерна историја индивидуалног субјекта ујединила у себи два различита значења: прво, субјект је “недељив” - ентитет који је интегрисан унутар себе и не може надале да се дели; друго, он је и ентитет који је “појединачан, различит, уникатан”. (Williams 1976:133-5) Многи значајни покрети у западној култури допринели су појави ове нове концепције: реформација и протестантизам - који су ослободили индивидуалну савест од религијских институција средњовековне цркве и изложили је директно божјем оку, ренесансни хуманизам - који је поставио човека у центар универзума, научне револуције - које су подариле човеку способност да истражује и разрешава мистерије природе, и просветитељство - које се фокусирало на слику рационалног човека, ослобођеног од догми и нетолеранције, пре кога је читава људска историја била изван разумевања и контроле. Стога, “место које је човек и његов разум заузео у Модерни као центар свих ствари, требало би да је и даље основно мерило за вредновање људских поступака и друштвене праксе.” (Стевановић 2007:57) Довести у питање читаву “модерност” и њено наслеђе *хуманистичког рационализма*, значило би у критици отићи – предалеко. По Р. Палмеру, оспоравање модернизма је једна, а покушај “превазилажења” модерности – сасвим друга ствар. Прећи на становиште ирационалности, “неразумности”, које би се веома лако могло довести у везу са настојањима постмодерне, за овог аутора значи одбацити једини реалан одговор на тешке проблеме данашњице а то је - технолошка рационалност:

“Стварни проблеми – незапосленост, загађење, инфлација, пре-насељеност, енергетска криза и тако даље – не могу се, кажу хуманисти, решити бекством у егзотику, и романтизам и шизофренију. Либералан академски образован, хуманистички оријентисан интелектуалац може устати против метафизичког начина мишљења, али не мора због тога да оде у крајност.” (Палмер 1989:7)

Постоје, међутим, у Модерни нивои друштва и културе у којима су постмодернистичке “језичке игре”, па и оне које се граниче са крајњом ирационалношћу, могуће, чак пожељне. Они су, дакако, у складу са процесима *индивидуализације* и *субјективизације* као конститутивним моментима Модерне и њене битне “онтолошке несигурности”. У том смислу, постмодернизам је само привидан “раскид” са модернизмом, а много више представља процес његовог (персонализованог) “доврша-

вања” или даљег развоја. Евидентну везу са модернизмом, постмодернизмом, разуме се, не оспоравају, али они последице својеврсне друштвене “аномије”, која је стална пратиља епохе Модерне, развијају до крајњих граница – оних до којих ова, барем у свом савременом облику, није могла нити има намеру да доведе – како због страха од распада читавог друштва, тако и због очувања привилегованог статуса њених доминантних друштвених група. Грађанска друштва, каквим их знамо, нису а нису ни могла да буду верна свим императивима Модерне – епоси непрестане диференцијације и преображаја у области друштва, културе и људске личности. Повремене надоласке свести о “одсутности апсолутних основа” или “сврха”, увек је пратила стрепња од несигурности и водила, макар привременим, сакрализацијама, дивинизацијама или пак, деификацијама друштвеног и културног поретка. Феномен тзв. “световне религиозности” (Дуганџија 1980), који се заправо понајвише тиче изражавања поменуте законитости у савремености, је до те мере упечатљив, поучан и свеобухватан, да се на њему не треба даље задржавати.

Ж. Ф. Лиотар је одбацио идеју о некаквом *јединству*, “мета-причи” или “врховном жанру” друштва и културе, који би, обухватајући појединачне “жанрове”, могао дати “врховни одговор” на њихова различита питања. Идеја о “врховном жанру”, по овом аутору, разбија се на познатом “Раселовом парадоксу” (Russell): или је тај жанр део скупа родова и његов одговор није врховни, или не припада скупу жанрова и самим тим не обухвата све улоге, будући да изузима свој властити.⁷³ “Принцип апсолутне побједе једног жанра над другима лишен је смисла” - закључује Лиотар. (Lyotard 1985b:87) Ако друштво и културу сведемо на “жанрове” и “језичке игре”, онда је већ сасвим лако у “Раселовом парадоксу” увидети бесмисао неког “врховног жанра” који би све те “жанрове” и “језичке игре” држао на окупу. Али друштво не чине само “мреже језичких игара” (мада, нешто слично њима, засигурно постоји), већ пре свега један сложен скуп односа међу људима посредованих разним осама социјалне диференцијације, од којих су оне настале на основу класно-слојне, професионалне и полне припадности,

⁷³ Наводимо две карактеристичне формулације овог парадокса, знатно старије од британског филозофа Б. Расела, по коме су у новијој филозофији, односно логици, добиле име. Овде ћемо их поменути у скраћеном облику, у форми питања: (а) Да ли Крићанин који изриче став *Сви Крићани лажу*, лаже или говори истину?, и (б) Да ли берберин који не брије самог себе, а притом брије све мушкарце у својој улици, ипак брије и самог себе?

најуочљивије. Појам “језичких игара” је, напосто, преузак за објашњење друштва, ма колико те “језичке игре” широко схватили. Рекло би се да Лиотар и неки његови следбеници из друштва “избацују” све оно што служи његовој репродукцији у битном смислу: потребе, интересе, кодификацију правила, улоге, статусе, вредности и др, а што се, ако већ не претходи а оно јавља заједно са “комуникативним актима” и “језичким играма”, од којих би Лиотар да сачини – друштво. Уз то, постоји и “нешто” што читаво друштво и његову културу држи заједно (поред капитала и пуког нагона за самоодржањем), назвали то прећутним или експлицитним друштвеним/политичким *консензусом*, или пак, од културе наметнутим *јединством* идеја и вредности, свеједно. То су, на крају крајева, морали да признају и највећи либерали међу либералним мислиоцима: “Ни једно друштво – пише М. Фридман – не може да буде стабилно ако не постоји основно језгро вредносних судова које без размишљања прихвата већина његових чланова. Неке кључне установе морају да се прихвате као ‘апсолутне’, а не само као помоћне”. (Friedman 1997:261)

Сличан став навео је Ф. А. Хајека да истакне да сада - “можемо боље да разумемо и уважимо оне свештенике за које се каже да су постали прилично скептични у погледу ваљаности неких њихових учења, али који настављају да их проповедају зато што се плаше да би губитак вере довео до опадања морала”. (Хајек 1998:149) И Хајек, дакле, не сумња у апсолутност важења неких веровања око којих се окупља свака заједница и свако друштво, уколико жели да опстане у дужем временском периоду. Прерани губитак онога што сматрамо “нечињеничним веровањима” би, по овом аутору, лишило човечанство снажне подршке у развоју који данас ужива: “чак и данас губитак ових веровања, истинитих или погрешних, ствара велике тешкоће”. (Хајек 1998:149)

Иако то није тема којом се у овом поглављу бавимо, истакнимо и то да поменуте идеје и веровања не представљају једине моменте “јавне политичке културе” на којој израста *политичка концепција* једног демократског друштва. Како је посебно нагласио Џ. Ролс (Rawls), модерно демократско друштво није ни “удружење” ни “заједница”, па га карактерише плурализам некомпатибилних “свеобухватних” религијских и моралних доктрина, од којих грађани ниједну не афирмишу генерално. Ове доктрине чине тзв. не-јавну, или “позадинску” основу оправдања за фундаментална политичка питања, за разлику од *политичке концепције* која је јавна и заједничка свима, те афирмише еминентно политичке, а не све вредности. Грађани у демократским режи-

мима на сопствени друштвени поредак, не гледају као на чврст “природни” поредак, нити као на институционалну хијерархију одређену религијским или аристократским вредностима. Основа друштвене стабилности “добро уређених уставних режима” није у сагласности о “свеобухватним доктринама”, већ у политичкој концепцији – уколико она може да постане средиште тзв. “преклапајућег консензуса” разложних доктрина (у које спадају, на пр. и религијска уверења која могу да подрже уставни режим). Укратко, политичка концепција добро уређеног демократског друштва се не формулише према некој свеобухватној метафизичкој доктрини, већ према неким фундаменталним идејама које су латентно присутне у његовој “јавној политичкој култури”. (Ролс 1998:212-213)

Где год да му је приоритетно друштвено и културно порекло у демократским системима, оно што се намеће као генерални закључак је да је извесно *социо-културно јединство* или *консензус* - неопходан услов функционисања свих друштава и њихових симболичких, па и политичких поредака. Њега смо овом приликом, предметно одвојили од *нагона за самоодржањем*, иако је он с њим у врло директној вези. Сваки социо-културни поредак, као превасходно средство одржања људске заједнице, тежи сопственом обнављању а претпоставка за то је његова, макар привремена “сакрализација” и нормативно учвршћење. Ни системи који уз себе радо стављају придев “демократски”, не могу измаћи потреби петрификације и култног симболизовања; одбацивање сваке идентификације и нормативног учвршћења би их у хаосу модерног живота развејало као мехур од сапунице. “Загребе ли се мало дубље испод уговорно-процедуралне покожице модерних демократија, постаје видљива њихова константна потреба за митологијом и мистиком.” (Стевановић 2008г:39) Време “апсолута” који, по дефиницији, нема слуха за плурализам и разлике, очито, још није прошло - ако се тако нешто уопште може и очекивати. Како резимира П. Г. Килмансег (Kielmansegg):

“Очекивање да ће друштво будућности бити неограничено способно за плурализам зато што ће бити неограничено спремно за толерантност, да ће, дакле, различите вредносне претпоставке и различити колективни идентитети моћи међусобно да егзистирају у складу са својом вољом и правилима демократске игре, бојим се да је нада која против себе има *људску природу*.” (Kielmansegg 1991:41)

Савремени социо-културни пореци, једва да су мање трансцендентни од својих историјских претходника и, посебно онда кад то налаже тзв. “национални интерес”, од својих грађана-поданика захтевају

готово једнаку приврженост оној која је одликовала класичне облике религиозности. Досад се ниједно друштво савременог света није одрекло потребе за извесним “додатним”, култно-нарцисоидним разлозима оправдања сопственог постојања. Штавише - “упоредо са монополом физичке принуде, свака политичка власт се наоружава и колективним представама и симболичким знацима, с обзиром да је за њу област имагинарног и симболичког од суштинског значаја.” (Стевановић 2008г:39) Ако су нека од њих и напустила старије обрасце самодивинизације, сва су она и надаље остала подложна “закону уображења” (Дуганџија) који неизбежно води рестаурацији ауторитета ове врсте. Дакако, од ове нужне претпоставке или “закона”, не може бити имуно ни тзв. *постмодерно друштво* које су неки још одавно најавили, иако ће оно, сходно сопственој динамичној природи, нарочито морати да пази да се његов “свет симбола” не окамени и дође у сукоб са веома променљивим и флуидним “доживљајним светом” његових припадника. Јер, кад год се то дешавало, и ту су постмодернисти у праву, редовно су губили сви - читава друштва и културе и људи као њихови творци.

III 5. *Excurs* о постмодерној архитектури

И површан увид у постмодерну проблематику, може уочити да су расправе о овој теми већ одавно превазишле оквире појединих области у којима су се најпре појавиле (књижевност, архитектура) и прошириле свој предмет до најширих могућих размера. Расправе о модернизму и постмодернизму, данас се односе на целину савремених збивања у култури, обухватајући готово сваку иоле важну опсервацију о актуелној духовној и не само духовној ситуацији. Као такви, текстови о модернизму/постмодернизму се декларишу као нарочити погледи на оно што се још увек понегде у културолошким разматрањима назива “духом времена”. Притом су описи стања, симптоми и дефиниције који су у њима у оптицају, веома различити, иако се труде да обухвате најшири могући социо-културни простор. Мноштво различитих поимања постмодерне, дакако, пре свега, проистиче из њеног амбивалентног односа према тзв. “културном модернизму”, али, код понеких аутора, и према читавој модерној епохи. Тешкоћа око дефинисања постмодерне, био је свестан и Ч. Џенкс, енглески архитекта, када је на једном стручном скупу у Холандији и званично увео овај појам у архитектонска разматрања. Свестан чињенице да реч *пост* - “само износи одакле се полази,

а не и камо се стиже” (Џенкс 1985:28), он не крије своје незадовољство чак и самим именом *постмодерна*. О двосмислености израза “постмодерно”, на другом месту он пише:

“Тај назив је, наравно, нејасан. Кад бих заиста знао како да назовем ту архитектуру (која се управо појављује), не бих се служио овим негативним префиксом ‘пост’. То је отприлике као да жене дефинирујете као ‘не-мушкарце’ - дефиницијом ни ласкавом ни употребљивом. Нема уопће сумње да је модерна архитектура, као озбиљна теорија, завршена - више нитко у њу не вјерује последице двадесет година сталних критика, али у недостатку алтернативе она траје и даље као актуална пракса. Једини је начин да се чудовиште убије, пронаћи животињу која би заузела његово мјесто, а ‘постмодерна’ доиста не испуњава ту улогу.” (Jencks 1975:3-14; према Torres 1988:162)

Модерна архитектура коју је Џенкс, по свему судећи, прерано отпремио у прошлост, је ипак преживела, остављајући постмодерну у терминолошкој конфузији коју је сама произвела. Тешкоће око дефинисања постмодерне архитектуре, у ствари, и нису толико терминолошке, колико су суштинске природе: карактеристични постмодернистички објекти, по Џенксу, показују изразиту двојност, тј. “свесну шизофренију”. Постмодерна архитектура тежи ка превазилажењу “елинизма” Модерне и њеног “интернационалног стила” и проширењу језика архитектуре кроз тзв. вернекуларну архитектуру (осавремењену интерпретацију и употребу народног градитељства), традицију и ослањање на “комерцијални жаргон улице”. Отуд следи и потреба за њеним “двоструким кодирањем” (за елиту и за широку публику) и “радикалним еклектицизмом”, као њеним званичним стилем. (Џенкс 1985:193)

Та иста радикално-еклектичка уметничка пракса, засметала је, међутим, једном другом познатом заговорнику постмодернизма – Ж. Ф. Лиотару, који је у њој препознао “реализам произвољности” као објективацију “реализма новца”. Стварна егзистенција постмодернистичког еклектицизма ни код њега се не доводи у питање, али се врло различито вреднује у односу на Џенкса. Еклектицизам по Лиотару представља “нулту тачку савременог стварања” – савремени људи слушају реге-музику, гледају вестерн-филмове, у подне једу у Мекдоналдовом ресторану а увече пробају домаћу кухињу; такође, француски парфем се користи и у Токију, облачи се ретро у Хонг Конгу а као сазнање се представља оно о чему пита телевизијски квиз: “Лако је наћи публику еклектичким дјелима.” (Lyotard 1985:115) Еклектицизам своју делотворност црпи из закона тржишта, из профита који доноси

онима који га користе, па зато Лиотар брани уметнички (модернистички) експеримент, који су, по његовом мишљењу, постмодернисти у архитектури, у првом реду Џенкс - хтели да баце “заједно с функционалистичком прљавом водом”. (Lyotard 1985:109)

Овим својим схватањем Лиотар као да потврђује да његова “пост-модерна естетика” заправо не нуди ништа другачије у односу на ранији *модернизам*. Лиотар се, додуше, у тумачењу Х. Пецолда (Petzold), одрекао, “блоховски” речено, “топле струје авангарде” која је смерала “обнови друштва естетички вођеном праксом”, али је задржао њену “хладну струју”, тј. авангарду као фактор одметништва и ремећења “једног варљивог договора”. (Petzold 1988:257) И сâм се Лиотар заштитио од могућих погрешних тумачења односа његове естетике према модернистичком уметничком наслеђу. Постмодерним писцима он је наложио да “раде без правила”, како би њихова дела имала “карактер доживљаја”, што је понајмање непознато модернистичкој уметничкој традицији. Он чак експлиците каже: “Дјело је модерно тек ако је прије било постмодерно. Тако виђен, постмодернизам не значи крај модернизма већ стање његовог рођења и ово стање је константно.” (Lyotard 1985:119) И по слову и по духу, Лиотарова концепција постмодерне уметности је на курсу “модернистичког експерименталног дискурса језичких игара”, како је то протумачио добар познавалац “токова постмодерне” - А. Хајсен. (Huysen 1986:219) Но, како стоји ствар са Џенксом, чију смо концепцију супротставили постмодерним гледиштима Лиотара? Је ли она заиста “постмодерна”, још увек “модерна”, или чак “радикално модерна”, каквом ју је на пример, представио А. Велмер (Wellmer 1986:67)? Разуме се, по духу, а не по слову, јер у Џенковим текстовима није тешко наћи бројна места на којима овај аутор “раскршћује” са модернизмом и његовим естетичким, па и друштвеним идеалима.

Насупрот Лиотаровом фигуративном “претхођењу” постмодернизма у односу на модернизам, Џенкс верује да постмодерна као културни покрет, долази, ипак - после, а не пре модернизма. Постмодернизам, сматра Џенкс, признаје свој дуг модернизму, али га и превазилази, синтетишући га “са другим темама”. Уместо да (као Лиотар) у постмодерну “убризга велику дозу експерименталног адреналина”, он је намеран да је учини “демократскијом” и приступачнијом од ранијих културних покрета. Помпезност а, не ретко, и кич, као неодвојиви аспекти овакве постмодернистичке тенденције, за Џенкса, не умањују његова “истинска достигнућа”. (Jencks 1990:131) О каквим се достигнућима ради, покушаћемо да растумачимо у наставку, наравно, пратећи Џен-

ксове ставове о постмодерној архитектури. У постмодерној архитектури је, наиме, можда и на најјаснији начин оцртан однос постмодернизма према модернистичком наслеђу, као и њиме произведена постмодернистичка наклоност према културним партикуларитетима.

Чарлс Џенкс, родоначелник постмодерне архитектуре, реторички је изјавио да је модерна архитектура - издахнула, тачно “15. јула 1972. у 15 сати и 32 минута” (када је динамитом одлетело у ваздух неколико блокова насеља Прит Ајго/*Pruitt Igoe* у Сент Луису, Мисури, САД), и тиме објавио њену митску смрт. (Џенкс 1985:37) По сопственом признању, реторичку формулу - *смрт модернизму/успон постмодернизма* - користио је као симболичку творевину, да би убрзо, на своје изненађење, установио да су је готово сви прихватили као истиниту. (Jencks 1990:152) *Модернистичка архитектура*, вођена идејама и програмима Баухауса, Гропиуса, Ле Корбизијеа (Le Corbusier) и других, од првог светског рата, покушавала је да обнови ратом опустошену Европу, стављајући градоградитељство у службу предвиђеног друштвеног преображаја, осмишљеног утопијским духом модернизације. Просветитељство архитектонског модернизма се базирало на рационалном планирању градова и модерних станова као “машина за становање”, по узору на фабрике као метафоре за све остале грађевине. Зависност модерне архитектуре од “фабричке парадигме” је резултирала тиме да су станови постали немогући за становање, но овај исход је само делимично условио њену “смрт”. Модерна архитектура је почивала на идеологији која велича промене у технологији и грађевинским материјалима, стављајући тиме акценат на поједностављене и монолитне објекте. Она је, по мишљењу Џенкса, стварала за “универзалног човека” (*Mystic Modern Man*), без јасног осећања за *место*, *локалне* колективе и њихове потребе за *идентификацијом*. Тзв. “интернационални стил”, који Џенкс употребљава као синоним за модерну архитектуру, се, уместо да буде “скромни кројач друштва”, одважио да лечи, води или пророкује ново друштво, промашујући притом своје основне циљеве. Са тријумфом *потрошачког друштва*, интернационални стил постаје уобичајени стил владајуће класе и њене бирократије, без имало искрености до које су држали његови пионири, величајући “хероизам свакодневног живота”. Постајући делом тог истог потрошачког друштва, модерна архитектура је почела да производи углавном досадне, идиосинкратичне, превише упрошћене и “једнојезичне” скулптуре. Насупрот њој, постмодерна архитектура заузима “ситуациону позицију”, поводи се за укусом поткултура за које пројектује. Она одустаје од модернистичке намере да радикално ме-

ња људско понашање, обраћајући пашњу на реаговање корисника, на кодове различитих група које користе њене зграде. Искреност постмодерног архитекта, по Џенксу, мери се његовом способношћу да пројектује у “плурализму стилова”, а то је могуће само уз “учешће других”.

Све бежећи од “безличности” и “академизма” интернационалног стила, постмодерна архитектура претпоставља орнамент псеудофункционализму, урбанизам и јавне грађевине једнообразним стамбеним блоковима, историјски детаљ ванвременом апстрактном пројектовању. Постмодерна архитектура не пати од елитизма, већ жели да прошири језик архитектуре кроз вернекуларну (народно-градитељску) архитектуру, традицију и комерцијални жаргон улице. (Џенкс 1985:30) Она у себи укључује бројне и различите приступе: украс, боју, репрезентативну скулптуру, урбану морфологију идр, говорећи барем на два нивоа: 1. *архитектима* и интелектуалној мањини и 2. *широкој публици*, односно, локалним житељима који, пре свега, обраћају пажњу на конфор, традиционалну градњу и начин живота. (Џенкс 1985:26) То да архитекти могу да “читају” сложеније метафоре и значења а широка публика разговетније метафоре и поруке скулптора, јесте тзв. “двојно кодирање” постмодернизма, које прати изразита “двојност”, тј. “свесна шизофренија” постмодернистичких објеката.

Џенкс је потпуно свестан да поновно инсистирање на “језику” односно “садржају” архитектуре, постмодерну архитектуру може одвести у кич и наивни популизам (нарочито ако се њена “нова правила” примењују буквално), али не одустаје од идеје да архитектонски језик мора да буде друштвено-препознатљив и разумљив, па чак и забаван. Утврђујући разлике између модернистичког и постмодернистичког виђења простора, Џенкс истиче да је простор у *модернизму* изотопан, хомоген у сваком правцу, раслојен у скелет под правим угловима на фронталну раван, апстрактно ограничен линијама и логички, рационално изводљив од дела ка целини и обратно. *Постмодерни* простор је, пак, историјски специфичан, утемељен на конвенцијама, неограничен и двосмислен, ирационалан и промењљив у односу делова према целини; у њему ивице често остају нејасне, док се он сам неретко протеже у недоглед, без видљиве границе. Као и други аспекти постмодернизма, постмодерни простор је еволутиван, а не револуционаран - користи се и модернистичким елементима. (Џенкс 1985:181)

“Радикални еклектицизам”, као једна од најважнија особености читавог постмодернизма, у постмодерној архитектури управо налази своју најупечатљивију потврду. Џенкс је постмодерну архитектуру ви-

део као “неизбрисиво шизофреничну”, обојену сензибилитетом модернизма који неће да “одбаци”, али и пабирчењем еклектичких елемената “свуда где то пожели”. Одвајајући се од “јединства” и “универзалности” модерне архитектуре, Џенкс своју постмодерну архитектуру уводи у “комплексне импликације” које воде “недостигућем климаксу”, свесно је поистовећујући са “кинеским вртом” који фаворизује “лабиринтско шврљање” које никад не доводи до циља. Намерна *загонетност* постмодерног простора, је одговор на природни развој градова, који, по Џенксу, очито води све већој сложености и мешавини намера, и указује на неизбежну разноврсност језика изражавања. Практиковање еклектицизма, штавише, је не само нужно, већ може бити и - пријатно. Ако неко може себи да дозволи да живи у различитим временима и културама, зашто би се ограничавао на “овде и сада”, пита се овај аутор, убеђен у свој закључак да је “еклектицизам природни развој културе са избором” (Џенкс 1985:195), а та “култура са избором” је управо - савремена култура.

Резимирајући оно што је досад истакнуто о Џенксовом виђењу постмодерне архитектуре, примећујемо да оно ипак смера ка нечем дубљем од често критиковане постмодернистичке “површинске игре знаковима” или “историјским цитатима”. Жељу постмодерне архитектуре да друштвено комуницира, Џенкс везује за реалне потребе корисника објеката градње и нов архитектонски језик који више никада неће моћи да буде у тој мери “хомоген” или “узвишен” као што је то некад био, већ еклектичан, најмање двоструко “кодиран”, тј. управо онолико колико то захтева живот у савременим градовима. Равнотежа између популистичких и елитистичких кодова, домишљат је одговор постмодерне архитектуре на актуелне изазове индустријских и постиндустријских друштава, које више није могуће решавати на једноставан начин, већ комплексно, уз обраћање пажње на *контекст* у који се различити објекти уклапају, *функције* које се њима изражавају и *стил*, односно културу укуса становника, како истиче овај аутор. (Џенкс 1985:215)

Архитектонски постмодернизам је, наравно, више него у праву када критикује препотенцирани “функционализам” интернационалног стила, који је, вођен императивима најуноснијег коришћења капитала и најефикаснијег планирања саобраћаја, убрзо након што је постао доминантан стил, довео до пустошења градова, до изобличења њиховог “градског ткива”. Понајпре захваљујући њему, некадашњи градови, као стетишта социјалног и културног живота, трансформисали су се у неисторијска номадска насеља, тј. “породичне спаваонице” са “добро ре-

шеним саобраћајем”, којима, да иронија буде већа, не недостаје - зеленило. Џенкс је смело устао против једноличности, не-историчности и претераног рационализма модерне архитектуре, премда би, истине ради, требало рећи да плурализам кодова, усвајање локалних традиција и коришћење симбола неvezаних за “машинску естетику” и “ормаре за спавање”, нису били сасвим непознати интернационалном стилу. Џенкс је због тога морао да “ојача” оно схватање модерне архитектуре које непрекидно напада (Хајсен 1986:185), што ће рећи, њену ригидно-функционалистичку варијанту. Но, чини се да се Џенкс сасвим отворено супротставља и “класичном” модернистичком простору једног Ле Корбизијеа, који је, по тумачењу Ф. Џејмсона тежио - радикалном диференцирању у односу на градско ткиво у којем се јављао, чинећи тако своје форме зависним од чина *одвајања* из њиховог просторног контекста. За Џејмсона, постмодерне грађевине, управо супротно, величају своју *усађеност* у “хетерогено ткиво комерцијално-квартовског мотелско-експрес-ресторантског пејзажа пост-супер-аутопутског америчког града”! (Jameson 1986:422)

Одричући се права које је тзв. “високи модернизам” полагао на радикалну различитост и иновацију, потмодерна архитектура рескира да у својој необавезној игри “историјских илузија” и стилског “пастиша” (фр. *pastiche* - смеша у којој се може спојити неспојиво), постане први експоненет идеологије “краја идеологије”, која поново истиче идеју друштвене синтезе - али у “недијалектичкој форми напоредног постојања различитих кодова”. (Raulet 1986:313) Утисак је, међутим, да постмодернистичка уметничка пракса код Џенкса, барем што се тиче односа према прошлости, не бежи од *дијалектике* (прошлости-садашњости-будућности), већ да је управо претпоставља. Постмодернизам је, вели Џенкс, намеран да одржи гледишта из прошлости али и да иде напред, тј. подједнако је одушевљен препородом, колико и жељом да побегне од “мртвих формула прошлости”. Однос постмодернизма према модернизму код Џенкса је “шизофреничан”, што би се могло протумачити и као - дијалектичан, наравно, под условом да дијалектику не ставимо у службу сталног “превазилажења” у правцу неких историјски трансцедентних циљева, јер би “стваралачка шизофренија” у тумачењу овог аутора, то свакако одбила да чини. Постмодернизам, по Џенксу, комбинује оптимизам ренесансног периода са оптимизмом “футуриста” али је песимистичан у погледу могућности изналажења неке “сигурне тачке спасења”, било у лику “технологије”, “бескласног друштва”, меритократије или “рационалне организације светске еконо-

мије”. Због овог *циљно-вредносног неутрализма* постмодернизму се не може упућивати критика, сем оне која се још увек ослања на идеалистичку илузију о некаквом линеарном друштвеном и културном еволуционизму. Крајњи, “стратешки” циљ Џенксовог постмодернизма, уједно је и његова свакодневна пракса - лавиринт, који, као “целина” - нема значења. Не постоји пут којим бисмо прошли кроз лавиринт и на крају доспели до “извора” или “скривеног значења” самог лавиринта.

Демократски потенцијал Џенксовог постмодернизма, огледа се управо у његовој жељи да индивидуа, посматрач поново буде онај који тумачи стварност и објекте који га окружују, враћајући се притом самом себи, макар и кроз присутност у “празном центру”. (Jencks 1990:196) Постмодерној архитектури је стало до приступачних, разумљивих скулптура које би омогућавале и развијање афективних односа према њима. Њен примарни задатак, барем у начелу, је да премости јаз између историјских искустава архитектонске традиције и актуелних потреба наших савременика, да изгради сликовите објекте богате симболима са којима се појединац може поново идентификовати. Упркос томе што постмодернистичке зграде “остављају град на миру” и не жуде за утопијским садржајима, оне нису обавезно, или пак нису само експоненти једног “комерцијалног знаковног система”, који, по сваку цену желе да им припишу критички настројени модернисти. Постмодерна архитектура отворено признаје да више не поседује свој сопствени језик (отуд “радикални еклектицизам”), но, у исто време, она сасвим легитимно испоставља и захтев за ослобађањем од модерне архитектуре, у оној мери у којој ова трпи ограничења од парадигме техничке рационалности.

У савременом постиндустријском друштву, напосто, није више могуће установити један општеважећи значењско-вредносни систем уз који би било могуће стилистичко јединство и кохерентност архитектуре, већ само *ad hoc* кодирање из “семантичких резервоара прошлости”, дакако - са или без примерене историјске дистанце. Алтернатива лажној једноличности и функционалистички редукованој семантици “интернационалног стила”, може бити само изванредан плурализам вредности и значења архитектуре, укључивши у њега и слободу одабира било које вредности из прошлости. Разуме се да се у једној таквој културној пракси, мора подразумевати онај степен слободе (од традиције) до којег је доспела свест “културног модернизма”, кога, опет, не треба (као Џенкс) једнострано поистовећивати са његовом технократски исфорсираном варијантом. Једнако као и другде, где се данас сусреће новоустановљени опозитни пар модерно-постмодерно, и овде се може говорити

пре о дијалектици саме модерне, него о некаквом “радикалном” прекиду с њом и њеним идеалима. Џенксова “архитектура партиципације” оријентисана на многоструку употребу ствари, која, уз то, води рачуна и о урбаној пракси, остаје добрим делом у традицији авангардистичке модерне и то управо кроз извесну *конкретизацију* њених основних интенција. Намере постмодерне архитектуре, могуће је протумачити и као захтев за поновним освајањем “употребне вредности” архитектуре од стране субјеката којима је и намењена, што није ништа друго до захтев модерне и њене традиције просвећености. (Wellmer 1986:66) Постмодернистичко одбијање технократског модернизма, по Велмеру, указује на извесно превазилажење, али “иманентно превазилажење” модерне архитектуре, која се сада ослобађа ограничења технократског рационализма. Поновно откривање “говорне димензије” архитектуре, контекстуализам, партиципаторски модели планирања, наглашавање градског ткива, па чак и историзам и еклектицизам, које заговара постмодерна архитектура, могу да се схвате као “напредак у архитектонској свести”, као “коректив унутар модерне традиције”. Џенксово наглашавање везе између градског облика живота и *демократије*, односно *партиципације у планирању* и изградњи градова, прави је јемац за овакав закључак. По својим битним преокупацијама, Џенксов постмодернизам је, тврди Велмер, “радикално модеран” а његова критика модерне архитектуре није критика просвећености већ део критике тзв. “инструменталног ума”. (Wellmer 1986:67)

Сличан став о “партиципаторској архитектури”, дели и Х. Пецолд (Petzold), тврдећи да се она “чврсто држи идеала модерне”. (Petzold 1988:250) Свако ко пажљиво ишчитава Џенксове напise о постмодерној архитектури, и сâм ће стећи такав утисак: не би се рекло да Џенкс, упркос збуњујућих вербалних прокламација, пледира да, заједно са “технократском модерном” одбацимо и модерну *tout court* и њена “конституционална својства”, која по Велмеру, обухватају просвећивање, универзализам и рационалност. (Wellmer 1986:66-67) За Ј. Хабермаса (на кога се Велмер често позива у оправдању “модерног вредносног дискурса”), *модерност* вуче свој корен из најбољих традиција просвећености и не значи ништа друго до критичко мишљење, просвећеност и људску еманципацију. У “нормативни садржај модерне”, он уврштава “онај фалибилизам, универзализам и субјективизам, који подривају снагу и конкретни лик сваког посебнога”. (Хабермас 1988:342) Уколико Џенкс жели да поново успостави везу између језичке димензије архитектуре и нових партиципаторских облика градског планирања, он остаје у модерни.

Ако и напушта онај “универзалистички” или “умски” (у ствари, “инструментално-умски”) пол модерне епохе, Џенксова постмодерна архитектура, као, уосталом и читава постмодерна, задржава њен “други пол”, посвећен аутономији појединаца и њиховој самореализацији.

Културни идеал постмодернизма, исти је онај који већ неколико векова надахнује демократску праксу земаља на Западу - аутономни појединац који поступно остварује право на сопствену интиму и самореализацију. У том је смислу, “суштина” постмодернизма, у основи - *демократска*, баш као и ранијег модернизма. Ако је последица модерне, извесна демократизација читавог социо-културног простора, постмодерна је на тој “траси демократизације”, учинила још неколико корака. Она проглашава модернистичко “право посебности субјекта да се покаже *задовољеним* или, што је исто, право *субјективне слободе*” (Хегел 1989:218) за парадигматски узор људског деловања, што доводи до својеврсне “превласти” индивидуалног над општим, универзалним. Критикујући модерну епоху за, наводну, претерану систематичност, крутост, дисциплинованост, etc, постмодерна, заправо, све време ради на реализацији, једнако “модерног” идеала индивидуалне аутономије.

Колико се остварењу овог идеала можемо приближити на начине које предлаже теоријска постмодерна, засебно је питање које овде не може бити разматрано. Нека и питање којим смо започели овај поднаслов, наиме, то да ли Џенксова архитектура спада у модерну или постмодерну, остане без децидног одговора. Много важније од некаквог формалног одговора на ово питање, јесте само Џенксово залагање за архитектуру која се не исцрпљује ни у функционалним релацијама, нити се губи у самодопадљивим естетским поступцима, већ пледира за поливалентни архитектонски простор отворен за индивидуалну интерпретацију и варијацију. (Wellmer 1986:64-65) То би већ требало бити довољан разлог да друштвена мисао која се ослања на демократске традиције, у Џенксу препозна једног од својих искрених поборника, кад се у том случају не би, ипак, морале кориговати неке од основних сазнајно-вредносних категорија нашег модерног и “демократизованог доба”. Једна од тих категорија је и сама “демократска дефиниција истине”, о којој је својевремено писао К. Манхајм (Mannheim s.a.:195), а иде у прилог “демократском универзализму” модерне епохе који су постмодернисти подвргли темељној критици. Када је Р. Декарт прогласио да су “јасне и разговетне” идеје потребне за право знање, а И. Кант тврдио да су “неужност” и “универзално важење” битна обележја научних судова, они су, тврди Манхајм, на епистемологију примењивали - “де-

мократске критеријуме”. Демократски дух, по овом аутору, *a priori* се уздаје у оно што је “прозирно и јасно”, па је и његов идеал знања обележен неограниченом “доступношћу” и “саопштивошћу”. Тежња за већом саопштивошћу, за Манхајма, није ништа друго до одраз “демократског онтолошког начела људске једнакости”. Џенксов архитектонски “лабиринт значења” тешко да би добро прошао у једној стриктно демократској култури која презире “несхватљиво и тајновито” а као истинито прихвата само оно што потенцијално може схватити сваки људски ум. Он би, следећи Манхајмову терминологију, морао био сврстан под облике *аристократско-стручног*, “недемократског” знања, које је једна демократизована култура, ипак, принуђена да толерише. (Mannheim s.a:197)

Приговори овог типа, разуме се, не погађају само Џенкову архитектуру, нити се пак односе једино на *постмодерну културу* која се најављује. Они су у вези са много дубљом, унутрашњом противуречношћу самог модерног доба, или модерне, која је, од свог настанка, непрестано балансирала између наглашеног индивидуализма, односно, субјективизма и очекиваног “умног” поретка друштва. Онтолошко начело људске једнакости модерне епохе, довело је до идеала знања који је тежио саопштивошћу, али и до “озакоњења свих тема”, до тога да свака појединачна ствар, може постати предметом истраживања. Начело уједначеног, што ће рећи, *универзалног истраживања* свих “ствари”, тиме долази у супротност са начелом њихове *аутономије*, тј. “посебности” која нам је непозната и због које се и спроводи истраживање. Сличан сукоб, постоји и на новоу глобалног друштва, где се универзални принцип о једнакости свих људи, непрестано супротставља начелу индивидуалне аутономије - а да тај сукоб никако не може бити “праведно разрешен” у корист једног или другог принципа. Заиста је тешко помирити идеал личне слободе са идеалом једнакости, са равноправним вредновањем свих припадника неке друштвене заједнице. Уколико је људе желела учинити једнаким, модерна је морала жртвовати понешто од њихове личне слободе и суштинске непоновљивости, позивајући се притом на нека универзална начела која би важила за све. Захтев за индивидуалном слободом је, пак, увек био тај који је доводио до померања у схватању о људској једнакости, све до постмодернистичке “објаве” о “победи” идеала индивидуалне аутономије. Ж. Липовецки тврди да је за “постмодерне људе”, захтев за *слободом* изнад захтева за *једнакошћу*. Данас се више толерише друштвена неједнакост него забране које се тичу приватне сфере: људи мање-више, пристају на власт технократије, елите моћи и знања, али се су-

протстављају томе да њихове жеље и морално владање буду подвргнути прописима. (Липовецки 1987:101)

Заиста, има пуно разлога да верујемо да је *појачан захтев за индивидуалном аутономијом*, управо она танка вредносна нит која постмодерну донекле одељује од модерне, омогућавајућим уједно и њено “персонализовано довршење”. По свој прилици, постмодерна раскида са типично модернистичком “неодлучношћу” између идеала једнакости и идеала слободе, стављајући акценат на што је могуће слободнији живот појединаца. Као испољење фундаменталнијег, нововековног процеса индивидуализације, она је начелно супротстављена свим облицима диригованог делања и понашања, па и оним који долазе од стране модернистичке опседнутости непрестаним иновацијама и “револуцијама”. Постмодернизам у уметности је јасно показао да је тзв. “културни модернизам”, иако је био експонент једне отворене логике, ипак понешто дуговао духу исључивости, макар, као у случају “авангарде”, он био окренут и према будућности. Слепило авангардистичке радикалне усмерености једино према будућности, могло је да заврши само тамо где је и завршило - у једном новом елитизму и интелектуално-естетичком “чистунству” које је та иста авангарда “спајањем уметности и живота” управо покушавала да превазиђе. Намера уметничког постмодернизма је да, једном за свагда, одвоји уметничку праксу од њој “спољних”, хетерономних захтева, стварајући дела које треба да води једино начело *персонализације*, но, овај пут, без “забрањених” тема - што је, иначе, био чест случај у “културном” или “високом модернизму”. Ма колико нереална, ова амбиција постмодернизма је у дубокој сагласности са владајућим тенденцијама нашег времена, које постојано раде на уклањању сваког трансцендентног става, промовишући као једино ваљан живот у садашњости, без “великих” циљева и загарантованог смисла.

Није ли, након свега изреченог, Џенксова архитектура, ипак - постмодерна, једнако као што је и пост-исторична, а, како изгледа, и пост-демократска? На ово питање нисмо могли да изнађемо децидан одговор, одговор који не би, као сама постмодерна архитектура, био - “неизбрисиво шизофреничан”. Разуме се, увек преостаје као могућност одговора оно што нам је уприличила нова (или стара?) “постмодерна епистемологија”. По једном од многих тумача постмодерне епистемологије, С. Угричићу, у постмодерни се ради о томе да начин доживљаја одређује начин мишљења. (Угричић 1989:175) Следствено, архитектуру Ч. Џенкса могли би да протумачимо онако као је *доживљавамо*. А ту је већ свако од нас позван да дâ свој “доживљајни” (дакако, постмодерни) суд.

IV ДЕО

ПРЕПЛЕТИ КУЛТУРЕ И ПОЛИТИКЕ НА ТЕРЕНУ

IV 1. Културна политика за Балкан

Код грађана већине актуелних балканских држава, било какав дискурс о културној политици у мултиетничким друштвима која би перспективно радила на изградњи и учвршћивању културе мира, неизоставно призива извесне историјске реминисценције. До имплозије социјализма почетком 90-тих година прошлог века, на готово читавом балканском простору појмови “културе”, “културне политике” и “културног развоја” везивали су се пре свега за остварење Марксовог (Марх) “комунистичког” – што ће рећи наднационалног и бескласног друштва ситуираног у далекој будућности. “Једна слободнија интерпретација Марксових радова могла би утврдити да у његовом делу појмови *комунизам, друштво, култура, рад* и *хуманизам*, у суштини, тендирају да представљају једно те исто – мукотрпан пут ка људској еманципацији кроз ‘ослобођење’ рада и процват човековог стваралаштва.” (Стевановић 2008а:300) На крају великог историјског процеса, како га је разумео марксизам, налазила се “свестрано развијена личност” која у себи обједињује и радника и “политехничара” и поету - разотуђени човек који је изнова приграбио све своје продукте које му је класна цивилизација неправедно одузела.

Тој идеолошкој пројекцији били су подређени готово сви људски напори, па и већина промишљања културе, што је резултирало стварањем једне мање-више кохерентне (мада не *ipso facto* и реалне) културне политике, али и система свих других битних друштвених вредности, веровања и значења. Када се, међутим, тај обједињавајући наднационални пројекат урушио, а с њим и шири социјалистички идентитет, наоко “споредни” национални и религијски идентитети пробудили су се из дубоког “зимског сна” и појачали до неслућених размера. Не само на простору бивше “Друге Југославије”⁷⁴, већ и у читавој постсоцијалистичкој Источној Европи, етно-национализам се појавио да попуни извешан “празан простор” који се појавио након што су се распршили идеали социјалистичког интернационализма. Тзв. етнички и

⁷⁴ У случају бивше СФРЈ, како истиче С. Хантингтон, “Многозаједништво је испарило и свака група се све више идентификовала са културном заједницом и одређивала у религијским појмовима. Босански Срби постали су екстремни српски националисти идентификујући се са Великом Србијом, српском православном црквом и широм православном заједницом. Босански Хрвати су били најжешћи хрватски националисти, себе су сматрали грађанима Хрватске, наглашавали су свој католицизам и, заједно са Хрватима из Хрватске, свој идентитет са католичким Западом.” (Хантингтон 2000:298)

религијски “ревивал” на балканским просторима у последњој деценији 20. века, у културној политици је довео је до преваге концепта реafirмације *националног културног идентитета*. О томе откуд поменути национализам у свој његовој силини – дакако, нема сагласности у научним круговима. Док једни сматрају да се национални конфликти из тог доба морају тумачити као резултати перзистентне историјске мржње између нација, други у њима виде одговор на изазове краја 20. и почетка 21. века, односно “постхладноратовског света”.⁷⁵ Наравно, тиме списак свих могућих одговора ни изблиза није исцрпљен, али то није проблем којим ћемо се бавити у наставку. Шта год да је одговор на претходно питање, тај “нови” национализам, односно затечено културно стање у коме је доминантан концепт реafirмације националног и културног идентитета, увелико се разликује од концепта *савременог демократског друштва* и његове *културне политике*, који по дефиницији рачунају на разлике и плурализам, укључујући и онај етно-културни.

И поред неких иманетних противуречности, *културни плурализам*⁷⁶ је једна од фундаменталних претпоставки и вредности савремених демократија, поред осталих облика и модалитета плурализма. “Као политички идеал, он мора тежити таквом уређењу односа међу етничким групама који се заснивају на стварној коегзистенцији, узајамној толеранцији и, изнад свега, једнакости.” (Божиловић 2007:43) Заговорници културног плурализма виде у култури један од основних ресурса

⁷⁵ Или, како у свом закључку каже један добар познавалац актуелних етно-културних гигања у Источној европи, К. Ђордано (Giordano) - “*пошто* је одуван танки интернационалистички вео социјализма, могли су поново да се рашире пројекти идентитета који искључиво почивају на територијално усредсређеним конструкцијама идентитета. Тај територијално утемељен етницитет, као конструиран комплекс просторних и етно-културних фактора идентитета, под импулсом глобализације који у овом делу континента раније није био тако изражен, учвршћује се данас као темељ садашње ‘идентитетске архитектуре’ централноевропских и источноевропских националних друштава. Ретериторијализација идентитета и са њима повезаних конфликата не сме да се тумачи као жилаво трајање једне ‘замрзнуте теорије’ него у њој треба видети и одговор на изазове XXI века.” (Ђордано 2001:239-240)

⁷⁶ *Културни плурализам* или плурикултурализам је појам који је у Европи снажније ушао у широку употребу са процесом транзиције у Централној и Источној Европи, у последњој деценији претходног века. Процес плурализације укључивао је још “три плурализма”: 1. *плурализам својине*, који изједначава приватно власништво са државним, 2. *плурализам тржишта*, који подразумева да се цене свих производа слободно одређују на тржишту и 3. *политички плурализам* који имплицира компетитивни вишестраначки систем.

сваке заједнице⁷⁷, а његово поштовање постаје индикатор укупног развоја дотичне заједнице. Узимање у обзир овог показатеља, посебно у Европској унији али и на ширем европском простору, повлачи за собом укључење или искључење из европског заједништва.

У свој задатак овом приликом нисмо ставили некакво строго дефинисање појма *културна политика*, о којој, дакако, постоји широка литература. Огромна већина аутора под културном политиком подразумева некакву суму или тоталитет намераваних активности којим се на основу неких општих принципа – прихваћених од конкретног друштва – усмерава културни развој, али и распростиру културне вредности према свим његовим припадницима.⁷⁸ Једна иманентна анализа претходних појмова културне политике, би свакако указала на неке њихове структурне карактеристике, а то су, пре свега *систематичност*, *сврховитост* и *демократичност* културних чинова уз незаобилазни хуманизам као темељно вредносно начело. Према неким новијим и једноставнијим одређењима, културна политика представља свако свесно и системско мешање власти у сферу културе, којим се манифестује и одређена визија функционисања и развоја сектора културе. Разуме се, непостојање експлицитних документа у вези са стратегијом културне политике у некој земљи, не значи да у њој уопште и не постоји некаква културна политика, јер се ова огледа (и постоји као таква) пре свега у сопственој реализацији. Суштина културне политике јесте сигуран и дугорочан уплив државе у сферу културе, али када се ради о демократским друштвима - истовремено и обезбеђивање довољне *дистанце* између власти и културе, да би се спречила њена идеолошка инструментализација. Нарочито су културне политике земаља бившег реалног

⁷⁷ Коришћење културе у сврхе конституисања или напросто репрезентације националног идентитета, у функцији спољне политике, за поспешивање интеркултурног дијалога унутар или изван неке државе, културни туризам итд. – представљају само неке од разлога због којих се у последње време сфера културе у европским земљама не одваја од осталих разматрања о развојним ресурсима и стратегијама.

⁷⁸ Тако на пример, у некадашњем социјалистичком духу, Т. Мартинић културну политику дефинише као “укупност планираних културних акција на темељу глобалне визије друштвеног развоја, одређених културних потреба и затеченог културног стандарда.” (Мартинић 1986:53) За М. Ранковића, културна политика је “скуп друштвених акција и тенденција који на организован начин стимулишу и усмеравају развој културе на бази општих хуманистичких принципа у правцу слободног стварања и културно адекватног ширења аутентичних културних вредности у кругу свих припадника друштвене заједнице.” (Ранковић 1974:196)

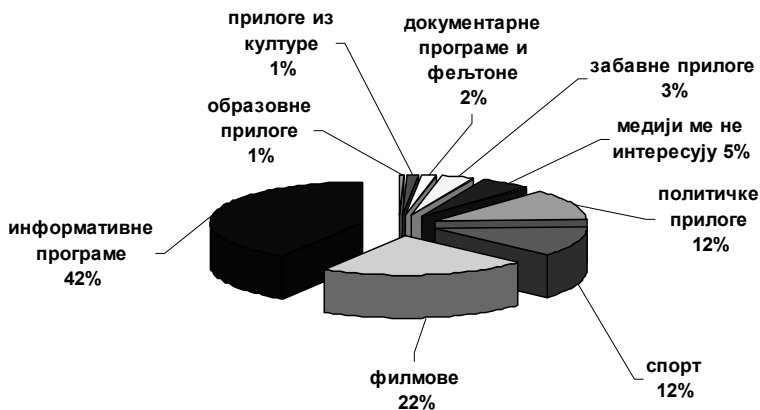
социјализма осетљиве на идеологизацију културе, држећи се принципа да власт треба држати “на дистанци”.⁷⁹

У вези са *културном политиком Балкана*, једна од претпоставки која се намеће сама по себи је да ће интеграција балканских земаља бити јача уколико њихови грађани верују да ће се преко ње безболније прикључити Европској унији. Пошто је лакше интегрисати се у неку целину прелиминарним интеграцијама на мањим просторима, произилази да би извесна балканска интеграција била свакако пожељна. Она се, међутим, не може извести слепо и стихијно, већ плански и систематично у сфим сферама, укључујући и културу. Стога, интеграција балканских држава захтева и изградњу заједничке, регионалне балканске културне политике. Тим чином био би активираан значајан културни капитал који би се ставио у функцију неопходних економских, социјалних и политичких реформи. Подразумева се да би културна политика Балкана морала бити осмишљена и реализована у складу са интересима, жељама и потребама људи који настањују овај простор. А какве су то жеље, на један генералан начин приказује слика која следи (графикон бр. 1) а тиче се преференција становника Балкана када су у питању медијски произведени програми.*

⁷⁹ У вези са овим појмом (дистанце или одстојања), истакнимо и то да се његово значење данас експлицитно налази у једном од три доминантна основна *модела* културне политике, а у вези са конкретном улогом државе и правне регулативе у усмеравању интерних културних токова. Ради се о моделу који се назива *пара-државним* или моделом “*на одстојању*” (тзв. “*arm's length principle*”), који у различитим земљама има своје специфичне варијетете, али у коме је основно да држава преноси своју одговорност за стратешко планирање и финансирање културног развоја пара-државним *Саветима за културу и уметност* (*Art Councils*), обезбеђујући из свог буџета фондове који су у том процесу неопходни (овај модел је карактеристичан за Велику Британију, Финску и Шведску као и за многе бивше социјалистичке државе које су прешле почетну фазу транзиције.). Његова основна одлика је у томе да поменути Савети представљају независна тела експерата “на одстојању” од политичких структура, што им омогућује стратешко планирање културног развоја лишено директног утицаја политичких партија. Други модел је *државни* или пак *латински* (негде се чак назива и бирократски) модел, у коме доминира јавни сектор, док се све кључне одлуке доносе на нивоу државне администрације и односних министарстава (овај модел је нарочито специфичан за Француску и Италију). Трећи модел је *либерални* модел, који је карактеристичан за САД. Он подразумева изостанак било какве интервенције државе у културној производњи која је у потпуности препуштена трендовима тржишта, док држава, кроз законе, стимулативно опорезивање и друге инструменте управљања, креира одговарајућу средину за развој културе.

*Поменути и други графикони и табела се заснивају на резултатима емпиријског истраживања које је спроведено у оквиру пројекта “Културни и етнички односи на

Графикон бр. 1. Три земље / У медијима најчешће пратим следеће садржаје



Фреквенције присутних медијских садржаја (уз јасно изражен изостанак жеље испитаника да “прилоге из културе” и “образовне програме” прате у већем обиму од 1%) изненађују само оне који још увек верују да је културна политика и сама део некаквог великог историјског процеса на чијем се крају налази “свестрано развијена личност” – што је, како смо већ поменули, као идеал било пројектовано у марксистички фундираној културној политици. Можда “песнички на овој планети станује човек”, како је тврдио немачки поета Фридрих Хелдерлин (Hölderlin), али поезију, упркос надахнутом пророчанству његовог српског колеге - Бранка Миљковића, никада неће “писати сви”. Основно теоријско полазиште по питању односа између културне политике и других друштвених подсистема од које треба поћи, је да се културна политика, као и све друге “политике”, не може сагледавати нити развијати ван кретања и развоја укупног друштва. Културна политика је условљена укупношћу друштвених и економских односа, као и “општом политиком” која културној политици одређује основе за стратегијске

Балкану – могућности регионалне и европске интеграције” (2002–2005), чији је носилац био Институт за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансијер - Министарство за науку, технологије и развој Републике Србије. Емпиријско истраживање под насловом “Квалитет међуетничких односа, свест о регионалном идентитету и могућности сарадње и интеграције на Балкану” је спроведено у другој половини 2003. на узорку од 1786 испитаника. Прикупљање емпиријске грађе обављено је у пет округа југоисточне Србије (Нишавски, Топлички, Пиротски, Јабланички и Пчињски), три општине северозападне Македоније (Скопље, Тетово и Куманово) и две области централне и западне Бугарске (Шумен и Велико Трново).

циљеве и задатке.⁸⁰ Стога је оно што предстоји Балкану плодна спрега политике и културе: на једној страни - карактер и интенције друштва (политике), а на другој духовне потребе и очекивања друштвених група и појединаца (култура). Дакако, у формулисању модела културне политике балканских држава највећи удео би морали да имају разнородни актери цивилног друштва, као и најшира јавност.

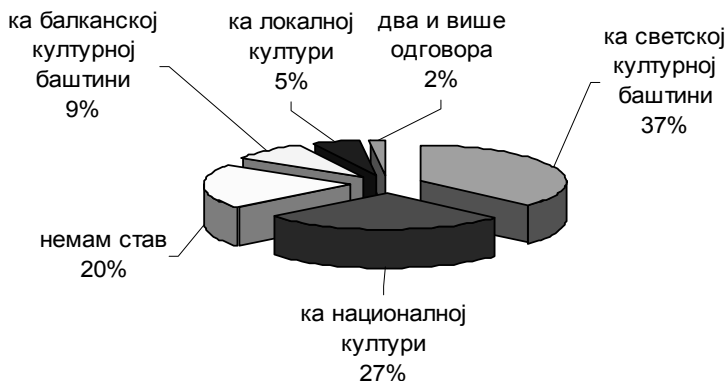
Насупрот *примордијалистичком* концепту који националну културу одређује као израз аутономног духа националне заједнице, једини начин да се различите националне културе на Балкану узајамно помире и испоштују је тај да се границе између њих не третирају као линије вечитих раздора. Простор савремене културе засигурно није прост израз јединственог “националног духа” на одређеној територији, већ и простор комуникације, поље у којем се размењују не само већ готова културна добра, него где се она и стварају. Културолози су још одавно приметили да, у просеку, културе немају више од десет процената својих изворних елемената, док су сви остали из других култура. (Кале 1982:131) Културни елементи од којих се састоји свака појединачна култура су путовали и путују кроз време и простор, тако да се оно што се данас сматра националном или неком другом “аутохтоном културом” само мање или више успешна комбинација ових претходних. Једном демократском друштву је свакако неопходна култура као простор личне слободе и људског заједниства, једна универзализована и у исто време индивидуализована култура. На глобалном нивоу, уколико током времена заједнице људи постају све веће и веће у правцу неког “светског друштва”, отпашиће многи разлози који су досад истицали културне посебности. Стваралачки импулси се онда могу усмерити не на оно посебно, на оно што по сваку цену разликује, већ на оно што сви могу разумети и одобрити. Разуме се, оно прошло још може бити живо и плодотворно, као што данас више не настају ни јуначки епови нити велике религије, али се њима итекако користе неке важне делатности друштвеног живота, у првом реду уметност, али и култура у целини.

⁸⁰ Сучељавање културне политике са “културном стварношћу” одвија се тек посредством друштвено-верификованих и општеприхватљивих премиса, вредности и циљева. Постојећи модели културних политика, по свом дубљем значењу, не представљају ништа друго до скупове теоријско аксиолошких премиса који кроз своју организацију циљева и сврха протезирају одређене типове културног развоја. У том смислу, Б. Прњат истиче да је смисао и садржина културне политике у зависности од природе друштвеног система, од културних аспирација водећих друштвених снага, културне традиције и сл. (Прњат 1986:11)

У вези с претходним, охрабрује наклоност испитаника (приказана у графикону бр. 2) да културна политика пре свега буде оријентисана ка светској културној баштини (35%) и националној култури (28%), премда знатно мање ка балканској културној баштини (9%), док се локална култура нашла на самом зачељу (5%). Но, док год се виртуелно “светско друштво” - које призива више од трећине испитаника не формира, културне политике балканских земаља мораће да се суочавају са важном дилемом која се тиче *равнотеже* између националне и интернационалне културе. Култура “као таква” је и начин на који се изражавају национални, етнички, регионални и др. идентитети, што је додатни разлог томе да се у културним политикама данас најчешће даје примат националној култури и њеним традиционалним формама. Паралелно, с тим, међутим, сведоци смо и плурализма, мултикултурализма култура унутар и изван заједница. Овај други, који проистиче из међународних контаката није само противтежа извесним националистичким намерама, већ је и темељна чињеница савременог света, захваћеног снажним процесом глобализације. Следствено томе, одговорна политика у култури промовисаће и вредности националне културе и у исто време бити отворена за учешће (и утицаје) у међународној културној размени. У којој ће мери радити једно или друго, зависи од одговора на питање да ли приоритет дати задовољавању културних потреба становништва унутар заједнице, или тежити да се културном политиком оствари престиж у ширем, међународном окружењу.⁸¹

⁸¹ Након урушења социјализма, али и етничког ревивала, грађанских ратова, ксенофије, страног војног присуства, идеологије људских права, кретања у правцу европских и ширих интеграција, и свега осталог што карактерише почетак новог миленијума на Балкану, прво питање на које ваља одговорити јесте које то *вредности* могу бити од значаја за актуелну културно-политичку праксу. Оно што се сада засигурно може рећи је да се заједно са марксистички схваћеним модернизмом, не би ваљало опростити и од темељних модернистичких начела. У савременом свету се не може цивилизовано живети без неких основних *модернистичких идеала*. Да је то тако, болно су потврдила сва она драматична дешавања (не само у култури) на простору бивше СФР Југославије, која су првенствено била узрокована *пре-модерним*, ирационалним страхом од разарања националних култура и специфичности националних идентитета. У исто време, као ретко када, показало се видљивим у којој мери културна политика зависи од укупних друштвених процеса, економске моћи друштва, историјског наслеђа, положаја грађана у политичком систему и нарочито од политичке културе. Како истиче В. Бутиган: “Типови и модели политичке културе детерминишу типове и моделе културне политике.” (Бутиган 2000:37)

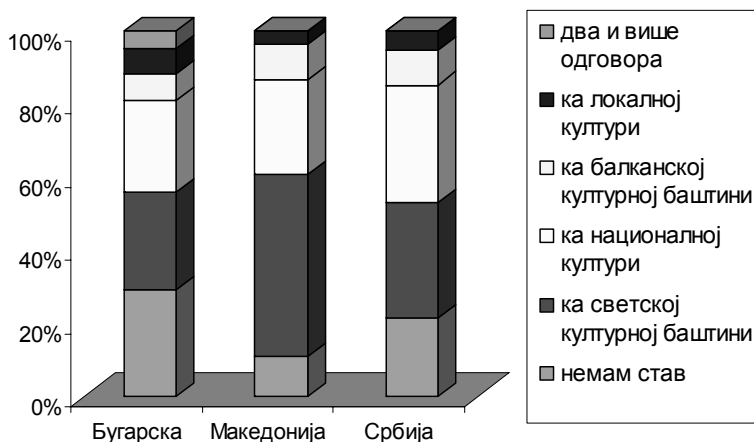
Графикон бр. 2. Три земље/ Културна политика требало би превасходно да буде оријентисана ка:



Државе Балкана које намеравају да постану пуноправни чланови Европске уније би требало да изграђују своје modele културне политике полазећи од националних културних традиција, али и да буду отворене за културне иновације, уз поштовање општих трендова европског културног развоја. Укратко, планска, континуирана и кадровски оспособљена културна политика (културни програмери, аниматори, менаџери) може бити стабилан и највећи гарант очувања целине културног бића Балкана и културних идентитета његових житеља. Реч је о политици утемељеној на уважавању културних и националних различитости балканских народа и на неговању свих изворних облика мултикултурног и интеркултурног живота, који ће доприносити стварању и јачању међусобног поверења и толеранције.

Посматрано појединачно (графикон бр. 3), оних који преферирају културну политику усмерену према космополитиској култури, највише је било у Македонији (49,8%), затим у Србији (31,7%) и, на крају, Бугарској (26,7%) – што је било донекле изненађујуће, с обзиром на тадашњу официјелну бугарску опредељеност да што пре уђе у Европску Унију а уз то је већ била и чланица НАТО савеза. На другом месту је избор *националног* модела политике у култури, који су у највећој мери подржали испитаници из Србије (32,1%), а подједнако (по 25,9%) испитаници из Бугарске и Македоније. *Балканској* културној баштини највећи значај придаје подједнак број анкетираних из све три државе (9%).

Графикон бр. 3. Три земље / Културна политика требало би превасходно да буде оријентисана: (%)



С обзиром на мултинационални сатав балканских држава, било је значајно утврдити и за који се модел политике у култури опредељују припадници *појединих нација* у њима (табела бр. 1). Доведемо ли, дакле, у везу моделе културне политике са националном припадношћу испитаника, независно од земље у којој живе, произилази да *космополитиски* модел политике у култури највише заступају припадници албанске нације (46,5% анкетираних)⁸², затим следе Македонци и Срби (у

⁸² Држимо да су овакви ставови код Албанаца били индуковани првенствено повољном политичком ситуацијом у којој се је ова нација нашла. Још увек живи политички догађаји, попут НАТО бомбардовања Србије из 1999. год. и каснији развој догађаја на Косову и Метохији, утицали су на (судећи према нашим резултатима, у доброј мери фиктивно) национално отварање Албанаца према космополитским вредностима, иако је ова нација још увек у знатној мери оптерећена традиционалистичким вредностима и јаком националном везаношћу. Да је Албанско одушевење светским вредностима проблематично, показују и неки други одговори које смо добили од припадника ове нације које овде не можемо понављати, јер су анализирани на другом месту (видети Стевановић 2006:131-175). Поменимо, ипак, да за већину испитаних Албанаца оно што пре свега одваја Балкан од Европе јесте – православље, да балкански народи међусобно нису слични, као што и, на пример, три пута чешће од Срба (некритички) изјављују да је Балкан “прва и права Европа”. Укупан проценат исказа Албанаца са југа Србије који Балкан већ ситуирају у Европу или га сматрају “правом Европом” износи 64,8. На основу ових података требало би очекивати да Албанци буду знатно резервисанији у односу на европеизацију и космополитизацију, али они то нису (разуме се, у својим анкетним исказима). Могуће је, дакако, да Албанци сматрају и да је њихова култура у тој мери постојана и кохерентна да јој никакви упливи са стране, укључујући и оне од стране космополитске културе, не могу угрозити њену

39,5% случајева), Роми (38%), Бугари (35,9%), Власи (24,4%) и, на крају, Турци (20,4%). *Национални* модел политике у култури највише прихватају Македонци (35,9%), потом Срби и Албанци (по 31%), Бугари (24,61%), Турци (15%), Роми (12,5%) и Власи (8,9%). *Балкански* модел политике у култури најпожељнијим сматра највише Турака (13,3%), па Срба (12,5%), онда Бугара (11,5%), па Македонца (9,9%), Албанаца (6,6%), Рома (6,2%) и Влаха (4,4%). За *локални* модел политике у култури се највише определило Влаха (13,3%), затим Турака (9,7%), Рома (6,3%), Албанаца (5,4%), Бугара (4,7%), Срба (4,5%) и Македонаца (4%). Нема став о најзначајнијем моделу политике у култури највише Влаха (48,9%), затим Рома (37%), Турака (33,6%), Бугара (20,8%), Срба (12,5%) Македонаца (10,8%), и Албанаца (у 10,5% случајева).

Табела бр. 1. Три земље / Национална припадност и избор културне политике

	ка светској културној баштини	ка балканској културној баштини	ка националној култури	ка локалној култури	немам став	два и више одговора
Албанац	46,5%	6,6%	31,0%	5,4%	10,5%	
Србин	39,5%	12,5%	31,0%	4,5%	12,5%	
Македонац	39,5%	9,9%	35,9%	4,0%	10,8%	
Ром	38,0%	6,2%	12,5%	6,3%	37,0%	
Бугарин	35,9%	11,5%	24,6%	4,7%	20,8%	2,5%
Влах	24,4%	4,4%	8,9%	13,3%	48,9%	
Турчин	20,4%	13,3%	15,0%	9,7%	33,6%	8,0%

Судећи по добијеним резултатима, становници *градова* више не предњаче у пледирању за космополитску културу (36%), јер су их у томе мало претекли насељени у приградским насељима (39,7%). Трећи по реду су, очекивано, становници балканских села (24,6%), који су се, заузврат, у највећем проценту определили за модел националне културне политике (34,4%). Свој одмерен приступ овој проблематици, становници приградских насеља су заправо испољили у односу на још две преференције, опредељујући се у најмањој мери за националну културу (23,5%), а у највећој мери од све три посматране категорије становништва за (посредничку) балканску културу (10,1%).

“културну окосницу”. Ми смо, ипак, склони закључку да је појачана пријемчивост за светске културне вредности од стране албанске заједнице произишла из актуелних политичким дешавања на тлу Балкана из којих је она највише профитирала, а на која су понајвише утицале моћне силе са Запада, пре свих САД а онда и водеће силе из Европе.

Очекивано, и *степен образовања* испитаника имао је утицаја на избор модела политике у култури. Анкетирани са високим и вишим образовањем највише су се опредељивали за планетарни модел културне баштине (43,5% од укупног броја), затим 39,3% испитаника са средњим образовањем, 32,8% са основним образовањем, 31,9% са незавршеном основном школом, 29,7% оних са трогодишњом стручном школом и, на крају, 25,1% испитаника који немају школе. За *националну усмереност* политике у култури, изјаснило се 36,5% са средњим образовањем 33,8% анкетираних са високим и вишим образовањем, 22,5% са основним итд. Политику у култури усмереној ка *балканској културној баштини* преферира релативно мали проценат испитаника, предвођених са 11,2% лица са основним образовањем, 10,8% оних са трогодишњим стручним образовањем, 9,8% са високим и вишим образовањем, 8,3% са средњим образовањем, итд. Без става о томе највише је међу онима без школе (39%), са незавршеном основном школом (36,8%), основним образовањем 25,8%, затим са средњим образовањем (14,7%), трогодишњом стручном школом и, на крају, оних са вишим и високим образовањем (7,1%). У вези са *годинама старости*, на питање у ком правцу би културна политика превасходно требало да буде оријентисана, највећи број најмлађих испитаника определио се за светску културну баштину (40,%), затим за националну културну баштину (26,4%), балканску културну баштину (8%) и локалну културну баштину (4,6%). Није имало став о томе 18,6%, а 2,4% испитаника је дало више одговора. У поређењу са осталим узрасним групама, према очекивањима, категорија анкетираних узраста 19-29 година предњачи (премда не и у великој мери) у оријентацији ка културној политици усмереној ка светској културној баштини.

За истраживаче у *Србији*, било је нарочито занимљиво проверити оријентисаност испитаника у погледу преферираног модела културне политике у зависности од *школске спреме*, старосног доба и места становања. Што се тиче оних без школе, највећи део њих (41,5%) о овом питању “нема став”, а од појединачних усмерења културне политике и они преферирају космополитски модел (28,7%). За балкански модел културне политике, највише су се изјаснили испитаници са завршеном основном школом (14,4%), што је ипак готово двоструко мање од процената тих истих испитаника који би, такође, радије да виде културну политику усмерену ка светској културној баштини (27,2%). У односу на све образовне групације, космополитска култура је најпожељнија код оних са завршеном вишом школом, факултетом или академијом

(35,5%), премда се ова група у погледу преферираних појединачних усмерења културне политике у највећем проценту определила за националну културу (36,6%).

Преференције модела културне политике у односу на *године старости* у Србији, изгледале су овако: од појединачних усмерења културне политике највише се цени оно ка светској културној баштини - у распону од 30,2 (они преко 60 година) до 34,8% (19-29 година), осим у случају оних између 50-59 година старости код којих је национална култура однела превагу (33,8%) у односу на претходну (26%). Уопште узев, главна конкурентска битка се водила између националног и космополитског модела, што је видљиво и у подацима који се односе на место становања испитаника. Опредељења за један или други модел културне политике, редовно заузимају негде око две трећине укупног броја изражених ставова. Преостала трећина је прилично неуједначено попуњена оним ставовима који се изјашњавају у прилог балканској или локалној културу, уз знатан проценат оних који по овом питању једноставно - "немају став".

У *Бугарској* су се године старости, образовање и место становања показали много јачим дискриминативним факторима но у Србији, иако не и свугде у једнакој мери. Усмерење културне политике ка светској културној баштини креће се у прилично великом распону од 17,3 (они преко 60 година) до 37% (19-29 година); национални модел културне политике најрадије се прихвата код испитаника између 50-59 година (37,2%) а најмање код оних између 30-39 година старости (16,9%). У прилог балканској и локалној култури највећи проценат гласова су дали испитаници између 40-49 година, опредељујући се у првом случају са 10, а у другом са 9%. Испитаници без школе у Бугарској у односу на оне у Србији, у много мањој мери размишљају о пожељном моделу културне политике јер у 54,2% случајева немају никакве ставове по овом питању. У исто време, они су једина образовна група која од појединачних усмерења преферира усмереност културне политике ка локалној култури (25%) у односу на националну (16,7%) и светску културу (свега 4,2%). Такав став, међутим, не деле и остале образовне структуре, јер се код свих њих светска и национална културна баштина далеко више цене од оне локалне. Очекивано, за испитанике са завршеном вишом школом, факултетом или академијом, најпожељнија је светска културна баштина (44%), из које следи опредељење за националну културу (36,6%) културне политике. За разлику од Србије, овде у пледирању за космополитску културу и даље предњаче становници градо-

ва (26,4%) у односу на становнике приградских (18,8%) и сеоских насеља (16,1%).

Помало неочекивано, у *Македонији* су највећи поклоници светске културне баштине били они стари између 50-59 година (58,2%), иза којих следе они између 30-39 година (50,8%), док су млади између 20-29 година тек на трећем месту (48,1%). Национално усмерену културну политику у највећем броју прижељкују они старији од 60 година (32%), једнако као што се и више од свих старосних група опредељују за балканску културну баштину (у 11,8% случајева). Слично као и у Србији, и овде се готово све образовне групације појединачно у највећем броју опредељују за космополитски модел културне политике у распону од 42,9% (они без школе) до 53,5% (они са завршеном средњом школом), уз изузетак испитаника са завршеном средњом стручном школом код којих је опредељење за националну културну баштину (41,5%) однело превагу над космополитским усмерењем културне политике (35,8%). За разлику од Бугарске а такође слично стању у Србији, и овде становници *приградских* насеља предњаче у пледирању за космополитску културу (62,7%) у односу на становнике градова (50,7%). Очекивано, становници македонских села су трећи на листи по овом избору са 27,5%, јер је њихов фаворит - усмереност културне политике ка националној култури - изражена у 50% испитаних случајева.

Претходна опредељења за моделе политике у култури могу се, макар делимично, објаснити уколико се доведу у непосреднију везу са *познавањем културне баштине* балканских народа од стране анкетираних. Наиме, од укупног броја, сматра да је у потпуности упознато са културном историјом балканских народа свега - 13,3%, делимично је упознато њих 53%, а није упознато 33,7% анкетираних. У групи оних који држе да су у потпуности упознати са културном историјом балканских народа највише је испитаника из Македоније (18,2%), онда из Србије (14,6%) и најмање из Бугарске (7,2%). Исти редослед је и код анкетираних који су делимично упознати са културном историјом балканских народа: 60,4% у Македонији, 59,9% у Србији и 38% у Бугарској. У категорији оних који истичу да нису упознати са културном историјом балканских народа највише је анкетираних из Бугарске 54,8%, из Србије 25,4% и најмање из Македоније 21,4%. Уопште узев, знатан је проценат оних испитаника који признају да нису упознати са културном историјом балканских народа – на нивоу све три испитиване земље он износи - 33,7%.

Једна трећина анкетираних која није упозната са културном историјом, упућује на закључак да су програмски садржаји о културној

историји балканских народа у образовним системима све три државе, једноставно, недовољно заступљени. Уколико више од 1/2 половине анкетираних из Бугарске није упозната са културном историјом балканских народа, као и 1/4 из Србије и нешто више од 1/5 из Македоније, оно што свакако предстоји је нека врста договарања и усаглашавања балканских држава око приближно једнаке заступљености културне историје балканских народа у наставним програмима њихових образовних установа. Притом, што једва да је потребно поменути, нарочиту пажњу ваља обратити на оне програмске садржаје који афирмишу заједничку културну основу балканских мултиетничких, мултиконфесионалних и мултикултурних друштава, а све у циљу приближавања, интензивније сарадње и разумевања балканских народа у њиховој различитости. У вези с тим, охрабрује податак (наравно, уколико је тачан) да је две трећине испитаника делимично или потпуно упознато са културном историјом балканских народа, па стога још има додатну потребу да упозна и светско културно наслеђе. Ово последње је свакако неопходно за укључивање балканских народа у европске и планетарне интеграције, у којима и сами испитаници виде могућност бржег развоја појединачних балканских друштава и региона у целини.

Знатан процент испитаника заинтересованих за светску културну баштину, међутим, може имати и једно алтернативно објашњење, а тице се помодног “прескакања Балкана” као посредујуће инстанце у процесу придруживања Европској унији. На основу целине резултата до којих смо дошли, наиме, стиче се утисак да извештај број испитаника жели што пре да “побегне” од Балкана, по свој прилици због свих оних негативних вредносних конотација које и сам термин *балканизација* носи са собом у колоквијалној употреби на Западу. Ко год се, међутим, опредељује за такву културну политику која ће се усмерити пре свега на светску културну баштину, а притом признаје да недовољно познаје културну историју Балкана, тај верује да је међусобно упознавање суседних народа и држава на Балкану, њихова мирна коегзистенција и поштовање различитости - или непотребно или немогуће - што представља једнако погрешне улоге да би се “купила карта за Европу”. Није јасно како би то неки народ или држава Балкана, могла да коегзистира са свим осталим (бројним и међусобно веома различитим) чланицама породице европских земаља, уколико то није у стању да уради са својим најближим суседима. Укратко, демократско уређење Балкана представља неопходан предуслов каснијег придруживања Европској унији свих балканских држава као стабилних мултикултурних заједница.

Интересантно је да су са балканским културним наслеђем понајвише упознати они најмлађи, што противречи увреженом мишљењу о младим људима као особама које живе “овде и сада” и као “незналицама историје”. Питање је, додуше, колико је то знање реално, али би се то исто такво питање могло, и то можда у још оштријем облику, поставити и у вези са односним знањем старијих генерација. Штавише, на основу свих других одговора из анкете коју смо овом приликом узели у обзир, оно што се може наслутити је заправо то да је знање оних старијих о Балкану не само недовољно, већ и оптерећено разним предрасудама. Стога је можда и боље немати било какво позитивно “знање”, него имати искривљену представу о нечему или некоме. Посматран сам по себи, претходан исказ, дакако, спада пре свега у домен интелектуалних расправа, али када се ради о предрасудама или неадекватном знању о читавим народима или културама, оне су у прошлости веома често имале за последицу и драматичне физичке обрачуна међу балканским живљем. Предрасуде које се приписују етничким групама у смислу супериорности/инфериорности си ирационалне и ненаучне, и представљају велику препреку настојањима за успостављањем мултикултурних, интеркултурних а све више и транскултурних друштава. На балканском простору, етничке предрасуде еманирају “сирови примитивизам модерног типа” (Божиловић 2010:78), па предрасуде о суседним етничким заједницама или државама за балканске народе данас представљају такву врсту интелектуалног и сваког другог “луксуза” које они себи више, једноставно, не би смеле допустити.

На крају, анализа резултата истраживања на које смо се позвали, упућује на закључак да се у популацији Балкана почетком 21. века, независно од етничке припадности, издвајају два основна културна усмерења која су важна са становишта изградње балканске културне политике са европском перспективом. Једно од њих је више *национално* и *традиционалистички*, а друго више *космополитски* и *реформски* обожено. Разуме се, ради се о усмерењима који се могу само појмовно супротставити и то стриктно у методолошке сврхе, јер између ових “идеалних типова” постоји и значајан међупростор. Њега испуњавају различити елементи и једног и другог типа, подложни честим флукуацијама под утицајем погоршавања или побољшања политичке и економске ситуације у некој балканској земљи или њеног положаја у међународној заједници

Национално-традиционалистички културно усмерење, карактеристично је за припаднике оних друштвених група у све три државе и у

међу свим посматраним народима, које се још увек нису у довољној мери ослободиле стега традиционалистичких вредности, а прати их и сразмерно низак друштвени положај. Поменути положај се, међутим, не односи толико на лош материјални статус, колико на генерално традиционалистичко усмерење и специфично неповерење према окружењу сопствене националне државе. Ова групација обухвата прилично хетероген састав становништва. Осим традиционално присутног селског и становништва приградских насеља, ту су још и сегменти састављени од разочараних верника у различите (велико)националне пројекте, као и ретрадиционализовани грађански слојеви чије актуелне културне вредности и социјално понашање у највећој мери представљају реакцију на идеолошко потискивање националног идентитета у претходном социјалистичком периоду.

Други тип културног усмерења, условно назван *космополитским* и реформским, изражава тенденцију припадника различитих социјалних категорија (а превасходно оних из којих обично долази будућа друштвена елита) ка широј, европској па и светској интеграцији. Овај тип усмерења означава одмак од традиционализма и национализма, тј. од уверења да национална држава представља вредност коме све остале вредности морају бити подређене. Најчешће је заступљен међу образованијим и млађим генерацијама - спремних да се брзо укључе у цивилизацијске токове данашњице. Њих карактерише јасна опредељеност ка коренитим друштвеним и културним реформама као и према модернизацији и општој демократизацији балканских друштава.

Оба ова типа усмерења су, поновимо то још једном, подложна осцилацијама и налазе се под снажним упливом промена у политичким или економским амбијентима појединих земаља Балкана или њиховог положаја у међународним односима. И један и други тип културног усмерења су, такође, производ дугогодишњих фрустрација, као и преке потребе за каквом-таквом обновом нарушеног културног идентитета. Чиме год да су конкретно мотивисани, и ма колико у датој ситуацији били нестабилни, међутим, културна усмерења ка Европи и свету, на супрот екстремима традиционалистичке и националистичке идентификације, воде јачању интегративних потенцијала балканске популације у целини.

IV 2. Балкански прелазнички идентитети

IV 2. 1. ПРОБЛЕМ ИДЕНТИТЕТА И БАЛКАН

Последњих деценија, питање “идентитета” је постало једно од прворазредних проблема у друштвеним и хуманистичким наукама. Разуме се, настанак “нових” појмова или обновљени интерес за оне старе, су друштвено условљени. “Појмови се јављају, шире и замиру, а жаргон епохалне свести обликује и речник науке: идентитет, конструкција, колективно памћење, потиснули су идеологију, класну свест и антагонизам.” (Куљић 2005:86) Основна претпоставка од које се полази у расправама о њему у савременој литератури, гласи да се идентитети који су досад обликовали социо-културни свет налазе у кризи - доприносећи пре свега фрагментацији модерног индивидуума. Тзв. “интегрисани субјект” модерне и просветитељства постаје подложен стварању неких нових “идентитета”, што је последица ширих друштвених процеса који су темељно уздрмали структуре модерних друштава а које су до скоро појединцима омогућавали извесност и оријентацију у социо-културном простору.

Суочимо ли, међутим, директно појмове идентитета и промене, наићи ћемо на немалу противуречност. Јер, сам по себи, појам идентитета (латински *identitas*, од *idem* – исти), подразумева *истост*, оно по чему је неко биће, појава, својство - једнако самом себи. Другачије, идентитет *per se* одбацује промену, док свака промена разара идентитет. Уз то, истост подразумева и *посебност* у односу на нека друга бића, појаве, својства. Извесно је да не постоје некакви “самоникли идентитети”, него само они који се конституишу у “односу са другима” и који су резултат тог односа. У том смислу истиче се “да је однос према другоме конститутивни елемент идентитета и да се тек у односу на другога/друге може доћи до свести о себи.” (Стојковић 1993:23) Идентитет имплицира скуп и континуитет својстава којима се неки ентитет одређује и дефинише наспрам других, чиме обезбеђује своју истоветност током времена. Релациона природа културног идентитета тј. чињеница да се културни идентитети конституишу само “у односу са другима”, упућује на дијалектичку природу идентитета. Ова дијалектичка природа огледа у чињеници да идентитет - “*идентификује и разликује*, јер једна индивидуа (или људска група) јесте идентична у односу на друге појединце (или групе) само уколико је различита од других појединаца (група).” (Стојковић 1993:25). Тако и Ћ. Шушњић, у погледу личног идентитета, истиче да постоји “једна нит” која се не прекида од колевке до гроба, а која даје основа да се говори о идентитету упркос спољашњим и унутрашњим променама:

“Мењају се околности и ми се понешто мењамо, али *језгро наше личности*, наше ја се не мења и даје нам осећање да смо то ми а не неко други. Тако задржавамо своје ја са свим сећањима на прошлост, са свим познавањем садашњости и са свим бригаама о будућности.” (Шушњић 1995:209)

Проблем се додатно компликује, имамо ли у виду *колективне идентитете*, тј. неке “заједничке црте” присутне код свих припадника неке друштвене групе. У социолошком смислу, идентитет неизоставно упућује на процес идентификације тј. поистовећивања појединца са одређеним друштвеним групама (од породице, преко локалне заједнице и регије, па све до човечанства), по основу прихватања погледа на свет, вредности или образаца понашања. Сваки припадник одређеног заједничког (колективног) идентитета гради своју личност у односу на оно што је заједничко, макар оно било састављено од различитих компоненти. Не само појединачни људи већ и друштвене групе дефинишу саме себе по оном што их чини другачијим од осталих, или, другачије - “људи свој идентитет одређују по ономе што нису”. (Хантингтон 2000:73) Код колективног идентитета ради се о томе да “ја” припадам неком “ми”, а то “ми” може бити класа, нација, генерација, партија, професија, регион, континент, па чак и цело човечанство.

Након ових увида, јасно је у чему се састоји главни проблем, односно противуречност. Она лежи у томе да је, ма колико трајан, идентитет ипак подложен и *променама*. Са принципијелног становишта, наравно, увек се може тврдити да идентитет и промена, једноставно, не иду једно уз друго. Тако поменути Шушњић тврди: “промена разара идентитет; идентитет одбацује промену. Оно што на мени и у мени подлеже промени, то није моје ја; оно што на мени и у мени остаје исто, то сам ја!” (Шушњић 1995:206) Упркос томе, у *реалном животу* нација и других друштвених група, етнички, национални, верски (конфесионални), културни, социјални, професионални, генерацијски и други идентитети се могу испољавати не само различито од других, већ и у односу на саме себе у одређеним друштвеним ситуацијама и временским интервалима. Ово је нарочито карактеристично у савременом свету, у коме долази до кризе па и својеврсног “губитка идентитета”, што ће рећи до преврата у системима вредности, до кризе смисла и настајања читавог низа нових питања у вези са идентитетом које је нарочито проблематизовао *постмодернизам* у друштвеној теорији.⁸³

⁸³ Свој поглед на де-центрирање субјекта, које је уз дислоцирање индивида из њиховог друштвеног и културног миљеа, конституисало актуелну “кризу идентитета”, изложили смо у: Стевановић 2007:45-62.

Када говоримо о Балкану, извесно је да је било какво истраживање међусобних односа народа који живе на његовом простору, мора бити праћено и проучавањем њихових културних, етничких, политичких и других *идентитета* (и њихових промена). По аналогiji са актуелним социо-културним и психолошким превирањима на Западу, и простор Балкана карактерише један нарочити вид *структурне промене* која је довела у питање сва досадашња значења колективних идентитета типа друштвених класа, рода, расе, националности, сексуалности etc, а која су до скоро житељима Балкана, као друштвеним индивидуама, пружала чврста симболичка упоришта. Свакако, у односу на шире европско окружење, Балкан је простор који поседује и одређене посебности, понајвише због истовременог присуства традиционалних и савремених форми идентификације. Негде на средини између традиционалних форми идентификације типа нације, вере и класе, и савремених форми – типа професије, интересних група и добровољних удружења цивилног друштва, житељи Балкана су принуђени свакодневно да усклађују ове форме.

Може ли се уз очување локалне или националне традиције, постати истовремено и Европљанин или “грађанин света”, питање је које се намеће само по себи. Наравно, поставља се и следеће питање – у којој мери овај процес води успостављању нових и кохерентних политичких и других идентитета, а у којој води идентитетској дезорганизацији људи на простору Балкана. Ради се о крупним социо-културним променама које неминовно мењају личне идентитете Балканаца. Оне можда и не доводе до подривања њиховог осећаја самих себе као интегрисаних субјеката, али свакако доводе до превредновања њихових друштвених и политичких позиција и улога, па и до извесног “измештања” индивидуа из њиховог досадашњег социо-културног миљеа. Јер, много тога што је у овим друштвима некад било фиксирано, кохерентно и стабилно, сада је подложно промени, укључујући и саме њихове житеље. Тако је вишевековно робовање Срба произвело међу њима велику приврженост идеалима националне еманципације и самоодређења. “Ови идеали су током тегобне историје углавном стављали изнад појединачних интереса, понекад чак и у искључивој форми ‘нација-држава је све, појединац је ништа’.” (Стевановић 2008г:36) Данас у Србији постоји снажно изражена друштвена потреба да се политички и културни идентитети, као облици колективног идентитета, усмере у правцу *отвореног, модерног, плуралистичког и грађанског* идентитета који је примерен 21. веку. Пут развоја Балкана мора бити усклађен са кретањима јединственог европског гео-политичког простора, што имплицира

пре свега удаљавање од традиционалних образаца идентификације, сатканих од митова, мистификација и фетишизације националне историје.

Колективне идентитете, попут многих других друштвених феномена, не одликује само континуитет већ и дисконтинуитет: они се могу поступно модификовати, сходно сталним друштвеним и политичким променама, док у случају крупнијих историјских обрта могу започети и свој квалитативно нови живот. И идентитети појединих нација се не формирају у некаквом безисторијском вакууму, већ у одређеном социјално-културном миљеу, који се и сам мења у протоку времена. У вези с претходним, житељи балканских земаља су у претходном веку доживели два крупна историјска прелома: први након Другог светског рата и “социјалистичке револуције” и други, након имплозије њихових социјалистичких држава. Када се стари социјално-политички системи сруше и правила игре драстично измене, ниједна наслеђена кристализација ставова, вредности, афинитета и др. не представља више ефикасно средство прилагођавања, па временом има све мањи друштвени значај. Ма колико упућивали на постојаност у времену, идентитети су, дакле, и резултат процеса развоја. А нове околности на Балкану траже нове идентитете који изнова дефинишу положај индивида у друштву, како би оне постале субјектима сопственог живота у садејству са колективним друштвеним актерима. “Постоји блиска веза између вредносних система и извесних типова политичких система, а посебно са демократијом која данас представља жељени циљ свих балканских држава.” (Стевановић (2006б:18) У новонасталим околностима, за очекивати је да ће ефекти непосредних друштвених и економских околности поступно превладавати учинке раније (претежно ауторитарне) политичке културе, тј. да ће се политичко понашање појединаца и друштвених група све више поводити за рационалним избором између понуђених алтернатива уместо за инерцијом сопствене политичке традиције. И за политичке идентитете и за политичку културу, важи оно што је изречено за културу саму:

“Културе нису статички феномен као закони природе; оне су људске творевине које подривају континуирани процес еволуције. Оне могу бити модификоване економским развојем, ратовима и другим националним траумама, имиграцијама и свесним избором.” (Фукујама 1997:238)

Сваки идентитет се развија на основу осећања припадности нечему, из емотивног набоја и вредносног значења који из те припадности произилазе, као што чини и основ самореспектовања појединаца. Иден-

тификација појединаца са неком социјалном групом у модерном добу, међутим, може да буде постојана само уколико у процесу међусобног саобраћања доприноси њиховом осећању самоафирмације или их барем битно не угрожава. Уколико то није случај, посебно у неком релативно дужем временском периоду, идентификација са датом групом јењава и појединцу се отварају могућности конституисања неког новог идентитета. Већ смо истакли да се сви идентитети граде у процесу *идентификације* са неким жељеним особинама или групама, али и у процесу *дистанцирања* од неких других особина или група. Тиме је дата могућност да, уз повољне услове, дође не само до појединачне већ и до шире друштвене или културне промене. Сличан процес промене групних идентификација у зависности од измењеног социјалног амбијента, могао се видети међу становништвом тзв. “друге Југославије” у последњој деценији прошлог века. Почетком 1990-тих година је, наиме, национална или *етничка група* постала главни основ поистовећивања међу припадницима из свих социјалних слојева друштва, иако се све до почетка грађанског рата није налазила на списку преферирајућих групних идентификација. Током читавог каснијег развоја догађаја, све до велике завршнице кризе у форми НАТО ваздушних удара по Србији 1999-те, дошло је до повећавања како обима тако и интензитета етничке идентификације.

IV 2. 2. ИДЕНТИТЕТ И МОДЕРНО/ДЕМОКРАТСКО ДРУШТВО

Теза од које у овом историјском тренутку мора поћи свако истраживање колективних идентитета на Балкану свакако гласи да текући процеси транзиције, европске интеграције и глобалне акултурације, условљавају потребу за трансформацијом и редефинисањем како појединачних садржаја тако и укупног карактера социјалних а нарочито политичких и културних идентитета балканских народа. Под *колективним идентитетом* ваља подразумевати један сложен систем вредности, уверења, симбола, образаца понашања и др, који се развија у процесима особене и дуготрајније кристализације колективних искустава припадника једне заједнице. Он је интегрални део социокултурне стварности који преко система вредности, афинитета људи, образаца понашања и ставова снажно делује на све токове друштвеног живота. Друштвени идентитет сведочи о припадности појединаца одређеном друштву, у коју се они не морају у потпуности асимилovati, али чије базичне карактеристике морају усвојити да би били њени интегрални делови. “Социјални идентитет који појединац стиче повезан је са његовом свешћу да припада одређеним социјалним групама и значају (у емо-

тивном и евалуативном смислу) који придаје тој припадности.” (Васовић 2007:69) Притом, ваља правити јасну разлику између идентитета и идентификације: *идентификација*, као процес прилагођавања културним нормама, није исто што и *идентитет*, већ представља прву од његових фаза. У процесу идентификације, особа (или група) врши самопроцену и одабира извесне карактеристике из сопственог репертоара да би конституисала сопствени идентитет (Голубовић, 1999)⁸⁴ Идентитет имплицира аутономно просуђивање о сопственим диспозицијама, индивидуално морално просуђивање које се изводи из иманентних персоналних склоности, а не из наметнутих културних правила. На тај начин, усвајање културног идентитета или друштвеног идентитета не подразумева губљење сопственог идентитета, већ га управо претпоставља.

Претходно поготово важи за процес формирања *демократског идентитета* који се достиже тек онда када је личност у стању да уочи разлику између традиционалних норми и оних норми које се оправдавају уз помоћ извесних принципа. “Изградњом сопственог идентитета, појединац постаје свестан онога што му се намеће од споља, и онога што може сâм да изабере на основу интернализованих принципа и вредности.” (Стевановић 2006:72) Супротно томе, појединци који остају у власти наслеђених образаца понашања, немају своје “ја”, па се увек приклањају неком ауторитету (у лику заштитничког оца, владара, или пак, државе, нације и сл.).

У традиционалној *заједници*⁸⁵ проблем идентитета у битном смислу није постојао, због тога што у њој појединци творе једно “јединство” које је изнад њих, а сама заједница се зачиње природним путем

⁸⁴ Загорка Голубовић, *Ја и други: Антрополошка истраживања индивидуалног и колективног идентитета*, Београд: Република, Доступно на:

<http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/6.html>

⁸⁵ Овде се има у виду позната дихотомија две основне врсте друштвених група, коју је у теорију експлиците увео Ф. Тенис, мада су о њој писала и друга позната имена друштвених наука. За поменутог Тениса, заједница (*Gemeinschaft*) јесте природна, спонтана и стихично настала друштвена група, заснована на осећањима љубави, обичајима, традицији, присности, поверењу, верности и унутрашњим снагама које је држе. За разлику од заједнице, која у највећој мери одговара примитивном, аграрном и задружном начину живота, друштво (*Gesellschaft*) је цивилизовани, градски, трговачко-индустријски облик удруживања, који се зачиње вештачким путем. Његов основ је акт размене, уговор између слободних, али и егоистичних људи, повезаних спољашњим санкцијама, а не обичајима и заједничком традицијом. Друштво је засновано на разуму, калкулацији, себичности и ствара се свесно, рационално, плански и организовано. Оно значи “просто постојање једних поред других једних од других независних лица”. Заједница је “трајно и право заједничко живљење, друштво - само пролазно и привидно”. Следствено томе - “заједница треба да буде схваћена као један жив организам, а друштво као механички агрегат и вештачка творевина.” (Тенис 1987:236)

на основу крвног сродства. “Везивно ткиво заједнице, базирано на сродничком систему у којем је место сваке индивидуе било унапред фиксирано, је било толико чврсто да су појединци услед недостатка слободе, трпели колективну судбину.” (Стевановић 2008а:322) Историјско појављивање “друштва” *per se*, а нарочито модерног друштва, је пак, поред категорија себичности и свеопште конкуренције, несумњиво пратила и појачана свест о индивидуалној слободи, па су питања која се тичу места и идентитета појединца у укупном друштвеном систему бивала све важнија. Друштво као “просто постојање једних поред других једних од других независних лица” је растворило заштитну љуску заједнице и заменило је ако не “механичким агрегатом” (Тенис), а оно много лабилнијом творевином. Појединци, отргнути од “крви и тла” и светости традиција, осетили су се усамљеним у једном рашчараном свету који им више није пружао снажно осећање сигурности које им је раније обезбеђивала природно поникла заједница. Док се у премодерним заједницама свет доживљавао и интерпретирао као “природан” и “једини могући”, у модерном друштву постојање различитих “светова” неминовно производи њихово сучељавање и критичко пропитивање. Модерност је битно обележена настајањем могућности избора који узрокује колебање идентитета, услед перманентне дилеме у погледу припадности. Хетерогеност перспектива у модерним временима, имплицира плуралитет интерпретација сходно променљивим околностима, па људи, гурнути у симболичку позицију славног “Буридановог магараца”⁸⁶, бивају суочени са проблемом дисолуције не само колективног већ и индивидуалног постојања.

Укратко, многострукоост, упитност и релативност савременог доба, узрокује наглашену индивидуалност идентитета који настоји да нађе ослонац у себи и својој субјективности. Отвореност и субјективност идентитета модерног човека огледа се понајпре у чињеници да он - иако фундиран током процеса примарне социјализације - заправо остаје суштински недовршен и након стицања “зрелости” и пунолетства. Ово је омогућено и тиме што у модерном друштву не само да постоје објективне могућности за промену идентитета током живота, већ их је појединац све време свестан и увелико их користи. Тако животни

⁸⁶ “Буриданов магарац, фил. чувени пример за немогућност слободне воље, који се приписује француском схоластичком филозофу Жану Буридану (1300-1358): гладан магарац који стоји између два потпуно једнака и подједнако од себе удаљена снопа сена мора неминовно скапати од глади, пошто се, због потпуне једнакости и равнотеже побуда не може одлучити да приђе ниједном од ова два снопа.” (Вујаклија 1975:137)

циклус појединца у модерном друштву личи на периодично освајање и напуштање различитих “животних светова”, уз перманентну сумњу у привремено створено “јединство” сопственог персоналног идентитета. Ради се о идентитету који је карактеристичан за “хетерогено друштво хетерогене структуре” (*Htht*), како модерно, грађанско друштво назива З. Бауман, објашњавајући егзистенцијалну ситуацију његових припадника.⁸⁷ У модерном плуралистичком друштву, дакле, долази до умножавања идентитета, услед чега се јавља темељни проблем – како помирити настале противуречности између појединачног и плуралног идентитета, како на индивидуалном тако и на колективном плану.

Проблем идентитета добија на нарочитој важности у демократским друштвима, заснованим на неотуђивим људским и грађанским правима и аутономији личности. Могло би се основано тврдити чак да је феномен идентитета управо оно што суштински недостаје свим недемократским режимима, јер они настоје да потру како личну тако и групну аутономију, претварајући све субјекте друштва у објекте своје манипулације, утапајући их у апстрактно, најчешће идеолошко јединство. “Потреба и трагање за сопственим идентитетом, *ipso facto* подразумева немирење са постојећим, трансендирање тзв. ‘реалности’, што је једна од основних вредносних претпоставки развоја модерног, демократског плуралистичког друштва, будући да ово имплицира самосвесност независних актера и неспутани размах њихових креативних могућности.” (Стевановић 2006:74) Притом, како истиче Арентова, корени овог поступања налазе се у самом субјекту, у људском делању као таквом, а њега одликује – слобода.⁸⁸

Формирање индивидуалитета као - “феномена *sui generis*, поставља се не само пред појединце, већ и пред сваки народ који исто тако мора

⁸⁷ “Кад не постоји систем понашања, кохерентни животни процес личности ... дели се на међусобно независне фрагменте од којих сваки мора да буде посебно разматран и одвојено решаван. Уместо животног процеса добијамо хаотичан збир ситуација. Ситуације престају да буду једнозначне; оне могу бити разматране у различитим системима дистрибуције и у сваком имају различито значење; ова значења могу бити чак узајамно емоционално и морално супротна; јавља се конфликт који личност мора да разреши својим снагама, доносећи одлуку и вршећи избор.” (Бауман 1984:145)

⁸⁸ “Слободни смо да свет мењамо и да у њему започињемо нешто ново. Без духовне слободе да прихватимо или одбацимо оно што је стварно, да кажемо “да” или “не” - не само исказима или предлозима, како бисмо показали своје саглашавање или одбијање, него и стварима, онако како се нуде нашим чулима и сазнајним органима с оне стране саглашавања или одбијања - без те духовне слободе, делање не би било могуће.” (Арент 1994:69-70)

да уобличи сопствени идентитет да би означио своју културну специфичност, али не зато да би се по сваку цену дистанцирао од других народа, већ да би са њима комуницирао.” (Стевановић 2008а:324) Простор савремене културе, чак и оквирима једнонационалне државе, сигурно није прост израз јединственог “националног духа” на одређеној територији, већ и простор комуникације, поље у којем се размењују готова културна добра, али и стварају нова. Културолози су још одавно приметили да, у просеку, већ обликоване културе немају више од десет процената својих изворних елемената, док су сви остали из других култура. (Кале 1982:131) Културни елементи од којих се састоји свака појединачна култура, су путовали (и још увек путују) кроз време и простор, тако да се оно што се данас сматра “националном” или неком другом “аутохтоном културом” само мање или више успешна комбинација ових претходних.

На друштвени идентитет појединих нација понајпре утичу опште цивилизацијске околности у којима су се развијале а нарочито број, врста и тежина сукоба у којима су учествовале у току своје историјске прошлости. У оним народима који су имали честе и тешке ратове и социјалне револуције, наглашенија је слободарска црта у облику тзв. “позитивне слободе”, за разлику од оних нација или држава које су имале мирне и еволутивне промене друштвеног и политичког живота, које показују склоности ка “негативној слободи”, односно независности појединаца и група. Већ је истакнуто да културу *per se* не одликује само континуитет већ и дисконтинуитет и да се она поступно модификује сходно сталним друштвеним и политичким променама, док у случају крупнијих историјских обрта може започети и свој квалитативно нови живот. Исто важи и за политичке идентитете. Када се стари системи сруше и “правила игре” драстично измене, наслеђе наталожено у старим идентитетима не представља више ефикасно средство прилагођавања, па је реално претпоставити да ће оно на Балкану, протоком времена, имати све мању политичку тежину.

Говоримо ли о *грађанском* и/ли *демократском идентитету*, пажња истраживача се првенствено усредсређује на ужу политичку сферу у којој су главни појмови демократија и грађанство. Проблем је, међутим, знатно комплекснији, јер “демократија није само питање одређеног типа владавине већ се односи на целокупан начин живота.” (Стевановић 2008а:326) Уколико прихватамо одређење демократије блиско њеном класичном појму, под њом треба подразумевати не само управљање државом већ и доношење одлука у различитим друштвеним гру-

пама (локална самоуправа, удружења грађана, синдикати, културне и спортске организације, па чак и неке економске јединице, затим породица, група пријатеља etc.), тј. појам демократије ваља проширити на све облике партиципативног управљања и групног доношења одлука. И као што демократија имплицира различите врсте односа и комуникација између различитих политичких и других субјеката, на основу прихваћених вредности које чине основни оквир животних оријентација индивида и друштвених група, тако и грађански/демократски идентитет подразумева промену људских односа у свим сферама живота, а не само у политици и политичким акцијама.

Централно питање које ће још задуго бити у жижи интересовања свих истраживача балканских друштава, по свој прилици, гласи: *које то социо-културне специфичности везане за идентитете грађана балканских друштава, онемогућавају простору Балкана брже интегрисање у Европу кроз остваривање економских, политичких и других програма заснованих на вредностима грађанског универзализма*. Јер, демократизација, модернизација и интеграција на балканским просторима, није могућа без реинтерпретације старих и креирања нових идентитета (типа *грађанског идентитета*) примерених демократским друштвима, унутар којих би се оживотворавали постулирани универзалистички и хуманистички принципи. Уколико су постојећи културни идентитети про-демократски оријентисани – они представљају повољан предуслов за стабилно функционисање савремене вишестраначке демократије. Уколико, међутим, постојећи идентитети и даље садрже у знатној мери елементе традиционализма, ауторитаризма, национализма, популизма или догматизма и сл, било какав покушај изградње демократског система и међудржавног интегрисања, завршиће сигурним неуспехом. “Вредности, саме по себи, представљају главни референтни оквир за целокупно људско мишљење и понашање, укључујући и оне ‘културне’ изворе и узроке које представљају темељ за доношење политичких одлука.” (Стевановић 2006б:18) У базичним вредносним оријентацијама, које чине окосницу културног идентитета грађана, налазе се основни подстицаји њиховог друштвеног и политичког деловања (или неделовања), у чему се огледа њихов непроцењив значај за укупне друштвене и политичке процесе.

Непосредно искуство земаља Централне и Источне Европе, показује да је културно-вредносно наслеђе имало најважнију улогу у актуелном процесу транзиције који је карактеристичан за готово сва балканска друштва. Онде где су у прошлости били присутнији цивили-

зацијски упливи са Запада (у виду политичке демократије, правне државе, економске мотивације и сл.), поменута друштвена трансформација изведена је знатно брже и безболније. У оним, пак, земљама у којима ауторитарност, колективизам и специфична затвореност, представљају неке од базичних одлика “друштвеног” или “националног карактера”, те карактеристике се намећу и као највеће препреке успешној транзицији.

У вези са неповерењем према Европској унији, ваља подсетити да се улазак Србије у процес транзиције одвијао под изразито неповољним међународним околностима, тј. након насилног распада “друге Југославије”, економских санкција Уједињених нација и, најзад, бомбардовања од стране НАТО-а. Серија етничких конфликта на тлу некадашње СФРЈ, искоришћена је и за задовољење геостратешких интереса преосталих великих сила које су својом, најчешће робустном, политиком “штапа и шаргарепе” и саме допринеле продубљивању постојеће политичке кризе и њеном крвавом разрешењу. На крају су етничка трвења довела не само до разградње претходне заједничке државе, већ и до промене геополитичког положаја Балкана у стратешким односима актера на глобалној политичкој сцени. Све у свему, у Србији су за период од 1990 до 2000. године карактеристични пад производње и животног стандарда, уз истовремени раст незапослености, социјалног раслојавања, као и ширење поља друштвених сукоба, аномија и криза вредносног система. То је истовремено и период у коме се социјална интеграција друштва одвијала посредством етничке хомогенизације и национализма. На истом таласу одвијали су се и процеси политичке мобилизације становништва, тј. бројни видови политичке манипулације становништва са укупним трагичним последицама.

На ширем простору, имплозија социјалистичких режима у неким балканским државама, произвела је неку врсту “моралног вакуума” који још увек представља сталну претњу за успостављање демократских односа. “У извесним случајевима, заговарачи ауторитарне политичке културе користе демагошке пароле да промовишу старе вредности и изазову страх код људи, уместо да их охрабре да учествују у мирољубивој интеграцији у Европу.” (Стевановић 2006б:18) Дакако, ове и многе друге тешкоће везане за сам процес транзиције, како у Србији тако и у другим земљама у окружењу, не морају да значе да је сваки покушај друштвене трансформације осуђен на неуспех. Најпре, корените промене на које упућује транзиција, немају реалне историјске алтернативе – све оне државе у којима се процес друштвене реформе

буде намерно заустављао, неизоставно ће се у блиској будућности суочити са неразрешивим социјалним проблемима, а то може водити рестаурацији недемократских режима, међународној изолацији и економској рецесији. У исто време, Европска унија осмишљеном политиком ради на уједињавању свих делова континента по принципу “регион по регион”, укључујући и подручје Балкана односно Југоисточне Европе. Да би се то постигло морају бити испуњени бројни стриктни услови који важе у земљама Уније, премда се њихова примена у значајном сегменту становника Балкана често доживљава и као недопустиво “мешање у унутрашње ствари њихових суверених држава”. Притом, слична реакција изостаје када се ради о донацијама, економској помоћи и инвестицијама које редовно пристижу из Уније и осталих земаља Запада.

IV 2. 3. ИСКУШЕЊА КОЛЕКТИВНИХ ИДЕНТИТЕТА *PER SE*

Проучавање *колективних идентитета* увек је социолошки релевантно, јер се на концепту идентификације људи као чланова друштвених група заснива основна поставка социологије о њиховом бивствовању као чланова колективних ентитета: породице, племена, нације, класе, расе, странке, вероисповести. Не сме се пренебрегнути чињеница да човек не живи непосредно у природи, већ у “вештачкој природи” или у социо-културној средини у којој тек задобија своја специфично људска својства (пре свега језик али и друштвене норме, вредности, и сл.). У том смислу, сваки људски идентитет је у исто време и социјални идентитет, јер у процесу прилагођавања и идентификације базичну улогу имају управо заједничке друштвене вредности које се морају интернализovati као основни регулатор заједничког живота. Иако персонални идентитет имплицира развијање диспозиција за селективно прихватање онога што је уобличено као друштвена норма, колективни идентитет, као резултат императивног процеса прилагођавања, представља неопходан предуслов за било какво учешће индивидуа у друштвеном животу. У форми “историјског сећања”, међутим, колективни идентитет се неизоставно протеже и на нова покољења, чиме се реинтегрише заједница путем обезбеђивања историјског континуитета и субјективног осећања да сви њени чланови деле заједничку судбину.

“Колективна меморија народа” садржи искуства трајније природе - историјске јунаке, “велике” датуме, сећања на ратове, поделе, страдања, сеобе, освајања, али и памћење мира, победа, просперитета и “општег благостања” ситуираног у блиску или даљу прошлост. У тим

искуствима прошлост се приказује као мање или више хомогена и разумљива “прича” која, по правилу, не описује *шта* се десило, већ објашњава *зашто* се нешто морало десити. Измишљена или прерађена прошлост, у принципу, прилагођава конститутивну причу новим социо-политичким условима и тиме, на неки начин, одржава заједницу у вечито “будном” стању. У социолошком смислу, како истиче Т. Куљић, “организовано друштвено памћење” није голо складиштење искуства из прошлости, већ је његова функција - структурирање резултата активности општења којима група одређује сопствени однос према свету и самој себи. Памћење уклапа селективно неке садржаје из прошлости у један “смисаони поредак”, успоставља склад у прихватању и тумачењу света, како чувањем одређених садржаја, тако и заборавом других. (Куљић 2006:8) Речју, она обухвата све оне догађаје и актере који су били од значаја за физички опстанак и формирање *идентитета* појединог народа.

Већ на први поглед, јасно је да се садржаји овакве природе усвајају мање-више спонтано и несвесно, тј. без потребног критичког преиспитивања. Они спадају у категорију “идентификатора” који представљају основу за настанак стереотипа - “поједностављених и вредносно обојених представа - које друштвене групе успостављају како о себи тако и о другим групама.” (Стојковић 1993:29) Дакако, улога ових садржаја не исцрпљује се само у стварању стереотипа. Они имају далеко значајнију и обухватнију функцију у конституисању самих *друштвених идентитета*. Јер док лични идентитет означава доследност, постојаност, самосвест и самореализацију, колективни идентитет подразумева узајамно поистовећивање људи, што ће рећи једнакост или истоветност са осталим члановима неког колектива. Да би се стекла свест о једнакости унутар једне групе, неопходна је свест о оним појединцима који јој “изворно” не припадају, што повлачи извесно разграничавање себе од другог, једне групе од друге, “домаћег” од странца. Ово потврђивање идентитета и искључење “другога”, остварује се и различитим облицима колективног памћења и заборава. Није, дакле, тешко докучити зашто је друштвеним групама неопходна заједничка и кохерентна прошлост, односно “судбина”. Уколико ње нема, не би било могуће створити сâм колективни идентитет, ни у њему неопходну солидарност. “Заједничка прошлост ствара континуитет и јединство у искуству који су нужни за интеграцију групе. Нема идентитета без континуитета.” (Куљић 2006:209) Хомогена прошлост групе манифестује се у фиктивној али и складној наративи која креира кохерентну вредносну

основу постојања групе. Прича о прошлости неке групе, ствара осећај “трајне везе” између њених бивших и садашњих припадника, као што објашњава садашњост и служи као основа за трасирање будућности. Из тог разлога, колективно памћење не подразумева некакво “истинито виђење прошлости”, већ је претежно друштвено-интегративно и функционално; оно је селективно структурирање догађаја из прошлости које помаже кохезији и одржању групе. Колективно сећање је део самовиђења и идентитета чланова групе, па је као такво, ексклузивно и дискриминативно.

Овде се ради о нечему чега људи нису свесни, о чињеницама живота које се узимају “здро за готово”, у смислу хабитуса⁸⁹, а то обичајно понашање представља управо оно специфично својство колективног идентитета које га разликује од персоналног идентитета, јер се овај други обликује тек уз самосвест о сопственој егзистенцији (З. Голубовић). Идентитет друштвених група (укључујући у њих и народе и државе) је пре свега утемељен у оним симболима, сазнањима и вредностима које је *несвесно* и *спонтано* усвојио сваки њихов припадник, живећи у њима од свог најранијег детињства. Како на једном месту каже Џ. Лок - “Са државама је као и са појединцима - оне обично не познају властито рођење и детињство; и уколико нешто знају о своме пореклу, то је захваљујући случајним сведочанствима која су други сачували.” (Locke 1978:59) Колективно искуство народа које се формирало током историјског развоја, заправо има превасходно митски и имагинарни карактер, па се “меморије предака” често граниче и са ирационалношћу за коју нема никаквог (разумног) оправдања. Како истиче М. Диверже:

“Као што човек сваког тренутка обнавља своју прошлост, бира извесне, а заборавља друге чињенице, повећавајући стварни удео

⁸⁹ Овај латински израз је у социологију први увео Марсел Мос (Mauss), али је за његову ширу употребу, не само у социологији, у новије време најзаслужнији Пјер Бурдије. Под *хабитусом*, Бурдије подразумева систем трајних, преносивих диспозиција које су генеративна основа пракси. Он се стиче социјализацијом у одређеном друштвеном положају и повлачи субјективно прилагођавање том положају. Састоји се од “матрица опажања, вредновања и деловања” који практично усмеравају делање и успостављају везу између друштвених структура и личне историје. Хабитус је историја која је учињена природом, или квази-природа, или пак друга природа, која чини да у сваком од нас лежи “јучерашњи човек” из дуге прошлости током које смо се формирали. (Бурдије 1999:162) Ивана Спасић још истиче да се ове матрице налазе испод нивоа свести, језика и вољне контроле; структуре хабитуса се утискују у тело преко готово неприметних сугестија које су бремените значењем и представљају запознати, опомене и претње. Једном кад их усвојимо у детињству, оне настављају да делују у нама, с ону страну свести, чак и када се против њих бунимо. (Спасић 2004:292-293)

једних и умањујући удео других, тако и народи конструишу себи вештачку историју, која дубоко утиче на њихово понашање и њихове институције.” (Диверже 1966:73)

Разуме се, претходну констатацију не треба узети “здро за готово”, јер би се тиме опасно приближили фаталистичком тумачењу једног Шелинга (Schelling) по коме, рецимо, историја не одређује митологију једног народа, већ обратно, митологија одређује његову историју и поставља се као судбина тог народа – “или, штавише, митологија не одређује, него сама *јесте* судбина тога народа, коб која га је од почетка задесила” – како његове теоријске намере тумачи Е. Касирер. (Касирер 1985:19) Под колективним идентитетом, ипак, ваља подразумевати нешто знатно више и комплексније од пуке традиције – он се (дијалектички) мора схватити и као могућност индивидуалних варијација у односу на оно “опште” (искуство) садржано у меморији једног народа. Од грађанских револуција наовамо, колективни идентитет је и арена испољавања темељног сукоба између индивидуалног и општег, који постоји на нивоу глобалног модерног, плуралистичког, демократског друштва. Ова динамичност и променљивост групних идентитета и идентификација, најчешће у зависности од промењеног социјалног амбијента, мада не и искључиво од њега, упућују на значај “грађанског тренинга” и социјализације који би више одговарали “принципу субјективности” и индивидуалној самосталности карактеристичним за модерно цивилно друштво. На трагу таквог размишљања, још је филозоф И. Кант је истицао да су нас (људе) наука и уметност у великој мери култивисале, односно цивилизовале, али да још много недостаје да бисмо били *морализовани*. Стога је потребно да - “свака политичка заједница темељито и дуго ради на унутрашњем образовању својих чланова, јер култура према првим начелима васпитања за човека и грађанина још није започела, а камоли завршена.” (Кант 1974:36)⁹⁰

⁹⁰ Потребу за “грађанским тренингом”, истицали су и многи други мислиоци. Тако Монтескје вели да - “није свеједно хоће ли народ бити просвећен. ... У доба неукости не сумња се ни у шта, чак и када се чине највећа зла; у доба просвећености дрхти се чак и када се чине највећа добра.” (Монтескје 1989:6)

IV 2. 4. ГРАЂАНСКИ ИДЕНТИТЕТ, ПОЛИТИЧКА КУЛТУРА И ДЕМОКРАТИЈА

Имајући у виду све претходне напомене, полазимо од генералне хипотезе да се (увек постулирани) *грађански* или *демократски културни идентитет* као елемент шире схваћене демократске политичке културе, и сама *демократија* налазе у урочно-последичној вези и функционалној међузависности. Наиме, демократија и њене културне претпоставке, се само теоријски могу разлучивати, јер у стварности чине целину; на пр. цивилно друштво, култура дијалога и политичка толеранција су, колико последице, толико и услови, хипотетички замишљене “праве демократије”. Демократију, исто тако, није могуће замислити без самосвесних, слободних појединаца и њихових грађанских врлина објективираних у одговарајућем политичком идентитету. Међузависности културе и институција су постали свесни и сви они државници и политичари који су, у покушају да “инсталирају” демократију, највећу пажњу обратили на неке њене формалне услове (устав, институције, партије), заборављајући она не зависи само од сопствене структуре, већ и од вредносних карактеристика *политичког идентитета* њених грађана, као саставног дела шире *политичке културе*. Политичка култура је саставни део једног ширег процеса у друштву, чија је основна улога да детектује жеље и интересе грађана и артикулише их у одговарајуће политичке захтеве. “Она је интегрална целина политичких ставова, вредности, традиције, социјализације, институција, материјалних претпоставки, као и свих других културних феномена који се тичу политичких односа и механизма освајања и остваривања власти.” (Стевановић 2006:82) И, као што општа култура није тек неки “сектор” друштва међу осталима, тако и политичка култура прожима својим духом целокупну сферу политике, не одвајајући њену “садржајну” од “процедуралне” или пак, “материјалне” стране.⁹¹

Подједнако широк контекст за разматрање грађанског и демократског идентитета представља и *грађанско друштво* које означава сферу јавног деловања изван компетенција државе. Класични појам ци-

⁹¹ У сложеном “универзуму” политичке културе, нема неважних фактора, о чему говори једно целовито одређење политичке културе: “Појам ‘политичке културе’ је релативно нов и представља најширу основу за анализу и објашњење друштвених и политичких појава, пошто обухвата и повезује многе политички релевантне сегменте културе: *традицију, обичаје, митове, симболе, обрасце понашања, ставове, уверења, филозофију историје и предрасуде*; дакле, све оно што се у *имплицитној* и *експлицитној* култури једног друштва односи на политичке установе и политички живот у најширем смислу речи.” (Требјешанин 1995:102-103)

вилног друштва центриран је око институције приватног власништва, док је у фокусу пажње савременог грађанског друштва – човек као *грађанин*, тј. активно друштвено биће. Појединци у грађанском друштву остварују своје интересе и потврђују свој идентитет, но, исто тако, и поспешују групну акцију и раде на добробит читаве заједнице уколико се баве колективно релевантним проблемима. Цивилно друштво првенствено делује као “хоризонтална социјална мрежа”, коју карактеришу: непосредна комуникација, међусуседска и локална солидарност и узајамна подршка, спонтаност и самониклост, грађанска иницијатива и не-политички и некласно заснована колективна акција. (Павловић 1995:30, Павловић 2006:57) Речју, грађанско друштво представља сложени простор укрштања и међусобног повезивања индивидуалних и групних диспозиција и карактеристика. Оно укључује оне активности грађана које произлазе из њиховог спонтаног и слободног организовања ради решавања неког јавног проблема и утицаја на политички *establishment* да би се извршиле неке друштвене промене. Партиципирајући у таквим активностима, индивидуе обликују свој грађански идентитет који имплицира плуралитет идентитета, тј. могућност избора различитих облика активности, циљева, потреба и интереса. Како су идентитети у модерним друштвима поливалентни, индивидуе се налазе у прилици да морају да врше избор, чиме се постиже снажење осећања самоидентитета.

Учинимо ли опет осврт на појмове - грађански и политички идентитет – треба истаћи да демократија пре свега подразумева такву владавину која штити грађане од злоупотребе власти и гарантује њихова индивидуална и колективна права и слободе. Данас се под *грађанином*, подразумева више различитих значења али његово најопштије, и уједно, најбитније одређење, је да је то човек са одређеним правима и дужностима у оквиру неке шире друштвено-политичке заједнице којој трајно припада. (Матић и Подунавац 1994:233) У појму грађанина, огледа се и уједно врхуни динамика вековних друштвених и политичких преображаја обележених еманципацијом појединаца и њиховим освајањем демократије. Као правни субјект, грађанин је израз оних неотуђивих “природних” права, која, начелно, егзистирају пре свих осталих права; принцип грађанства, у суштини, јесте само друго име за идеју друштвеног уговора, тј. акта којим се на један принципијелан начин дефинишу односи између појединаца и политичке заједнице. Под *грађанским правима*, ваља подразумевати корпус права која су нужна да би се установила аутономија грађана, која, по Хелду, пре свега, обухватају право на слободу личности, говора, мисли и веровања, право на

својину и склапање уговора, и право на једнакост пред законом. (Хелд 1997: 86-87). У свом класичном облику, она се састоје од: 1. канона личних права (тајности преписке, неповредивости стана и правне заштите), 2. политичких слобода (удруживања, окупљања, штампе и тајности избора) и 3. економских слобода, тј. слободе трговине, стицања и уговарања. (Тадић 1988: 285)

У савременој демократској теорији, која не крије своје либерално порекло, грађанска права представљају онај лимит који држава не сме да прекорачи, уколико жели да одржи легитимитет сопствене власти. Права и слободе грађана су *regula artis* демократског поретка, односно, “мета-правни оквир према којем своје деловање мора подесити свака демократска власт.” (Стевановић 2008а:72) Најважнији теоријски извор грађанских права, налази се у теоријама тзв. природног права, по којима човек већ самим својим рођењем стиче извешан правно-политички субјективитет, коме припадају основна и неотуђива људска права. По овим теоријама, у чему су сагласне са теоријама друштвеног уговора, држава и власт и постоје зато да би та неотуђива људска права била сигурније заштићена, а не да би се она поништавала у неком од облика апстрактних колективитета. Држава и њена власт не сматрају се извориштем права нити самог живота, што значи да оне не смеју арбитрарно ограничавати људска права, јер би тиме саме себе довеле у питање. Могло би се са сигурношћу тврдити, да је једна од суштинских карактеристика модерног доба, управо извешан прогрес на плану људских права, која раније епохе, изузимајући спорадичне епизоде у античкој Грчкој и републиканском Риму, нису довољно познавале и признавале.

Већ поменути Хелд прецизира да демократија мора да заштити једнак интерес људи за *аутономијом*, која чини *differentia specifica* демократског процеса. Сама грађанска и политичка права не могу да створе “заједничку структуру политичког делања”, тј. једнаку аутономију за све учеснике у политичком животу. Зато демократски процес обухвата више, тј. свих седам (7) права и обавеза, који се налазе у органском јединству, а то су: 1. *здравствена*, 2. *социјална*, 3. *културна*, 4. *грађанска*, 5. *економска*, 6. *пацифистичка* и 7. *политичка* права (Хелд 1997:225). У сличном тону, Г. Шван (Schwan) наглашава шта се подразумева под “грађанским етосом”, укључивши у њега, поред слободе и спремност и способност за одговорност, за толерисање плуралитета и достојанство грађана, смисао за правду, отвореност, поверење и кооперацију и емпатију. (Schwan 1998:120) Иста ауторка одређује грађан-

ски/демократски политички идентитет као преплитање грађанског етоса са одговарајућим психичким диспозицијама, и идентификације грађана са основним нормативним консензусом; тј. као “језгровито стање етичких мотивација и психичких диспозиција ради признавања и обезбеђивања слободе и достојанства свих грађана.” (Schwan 1998:120,123). У чему се огледа грађански/демократски идентитет, понајбоље се види када се упореде политички идентитети људи у диктаторским и демократским системима. “За разлику од диктатуре, живот у демократији јесте живот у несигурности али уз осећање одговорности за сопствене поступке, из чега проистиче и осећање слободе и личног достојанства.” (Стевановић 2006:85)

У демократији постоји напетост између слободе и ауторитета, она подразумева ризик јер је повезана са избором и осећањем одговорности за сопствене одлуке. Насупрот томе, диктатура ослобађа човека од одговорности, јер је, у принципу, за све “одговорна” држава. У демократијама је чак и човек без икакве имовине, слободнији него што би икада био у једном тоталитарном, недемократском или “затвореном друштву” у коме држава поседује сва средства за производњу и обезбеђује какав-такав социјални мир. У том смислу, конституисање демократског идентитета значи прелазак из неодговорности и потчињености неконтролисаној моћи у одговорност и способност за одлучивање, док зазнање о сопственој одговорности представља само језгро демократске политичке културе.

Опредељење за демократију је у вези са најбитнијим атрибутима човека, у ономе што чини - “*differentia specifica* човека као човека, а то је пре свега, његово *достојанство* – жеља за признањем, из које се, у крајњем, могу извести све остале његове манифестације.” (Стевановић 2008а:336) Како је истицао још Кант, човек је биће обдарено слободом, па не би смело да се задовољава тиме да ужива у “пријатности живота” коју може да му пружи влада; њему треба да је важнији *принцип* по коме би сам себи могао прибавити то благостање (Кант 1974:186). Како резимира Фукујама, нема демократије без - “демократског човека који жели и обликује демократију, као што она обликује њега.” (Фукујама 1997:155) Речју, само човек који држи до свог сопственог достојанства, човек чија се вредност састоји у нечем далеко вишем од склопа нагона од којих је саткано његово биолошко биће - једино такав човек је спреман да остварује демократске циљеве и за њих плаћа увек превисоку цену социјалне, политичке и сваке друге несигурности.

IV 2. 5. ВАСПИТАЊЕ ЗА ДЕМОКРАТИЈУ

Претходни закључак је од значаја за културне идентитете (пост-социјалистичких) друштава на Балкану, док својеврсно “васпитање за демократију” избија у први план. Шта би, међутим, могло да представља некакав конкретни психо-културни садржај “демократског културног идентитета”, још увек није довољно концептуализовано, а и оно што јесте - налази се широко разасуто у многим научним (социолошким, социјално-психолошким, психолошким и политиколошким) дисциплинама које се у свом истраживању дотичу ове проблематике. Чини се, можда, да демократски идентитет или “демократски карактер” (или “демократску личност”), не би ни требало нормирати, јер је управо плуралитет идентитета (заснован на начелу самоодређења) одлика демократског идентитета, тј. живот у демократији подразумева отвореност различитих могућности, вредносни плурализам као и слободу избора. Ипак, постоје бројни аутори који се труде око могућег списка карактеристика “демократског карактера”. Један од њих, наш аутор - Кузмановић, у особине које поспешују демократско понашање, убраја следеће карактеристике: 1. толерантност, 2. спремност на дијалог, кооперативност, прихватање компромиса, 3. спремност на ризик и прихватање одговорности за донете одлуке и 4. спремност за ангажовање.⁹² У сличном покушају, међутим, Требјешанин за демократску личност, резервише чак осамнаест “потреба, црта или вредности”.⁹³

О томе колико нам оваква набрајања пожељних људских особина могу приближити “демократску личност”, тешко је изрећи неки коначан суд. Јер, овај списак може се бесконачно мењати, додавањем или одузимањем неких особина, како се то иначе, често и чини.⁹⁴ Можда је

⁹² У негативне карактеристике пак, спадају: 1. ауторитарност, 2. конформизам, 3. нетолерантност, 4. ригидност, 5. фатализам, и 6. ирационално схваћен сопствени интерес. (Кузмановић 1997: 147-148)

⁹³ То су: 1. толерантност, 2. способност децентрације, 3. еластичност у мишљењу, 4. добар увид у себе, 5. успешно опажање реалности, 6. интелектуална и морална кураж, 7. саосећање, 8. алтруизам, 9. критички однос према недемократској власти и самовољи моћних, 10. етичка принципијелност и усклађеност средстава и циљева, 11. спонтаност, 12. способност за уживање, 13. доброћудни смисао за танани хумор, 14. способност за самоиронију, 15. способност за љубав и стваралаштво, 16. развијен лични идентитет, 17. неконформизам и 18. емоционална стабилност. (Требјешанин 1995: 107-109)

⁹⁴ Тако на пример Јоксимовић, под “демократском оријентацијом”, поима следеће вредности: 1. независност, 2. критичност, 3. толеранцију, 4. хуманитаризам, и 5. неконформизам, помињући и неке иностране ауторе који “психолошко језгро” демокра-

због поменутих тешкоћа у литератури много више пажње посвећено оним карактеристикама које су одговорне за недемократско понашање и ставове, уместо за демократске обрасце одлучивања. Како било, за недемократски тип личности, који се формира првенствено под утицајем ауторитарне породице, важи да је подложнија репресији и фрустрацијама које изазивају агресију и извесну схизоидност, тј. подељеност између “ја” и “ми”. Демократски тип личности, пак, по З. Голубовић, карактерише: “целовитост личности, одсуство нарцисоидности или опседнутости сопственом личношћу, способност употребе властитих вредности, развој индивидуалних способности и одговорности, способност да каже “не” (бунтовничка способност), рационалност, превладавање отуђености и мржње, и задовољавање потребе за идентитетом.” (Голубовић 1999:27)

Све у свему, не може се оспоравати значај “васпитања за демократију”, тј. процеса формирања демократског идентитета: демократија рачуна како са аутономијом грађана и њиховим слободним изјашњавањем, тако и на њихову спремност да поштују заједничка “правила игре”, тј. демократску процедуру доношења политичких одлука. Чак иако демократију схватимо само у смислу огољене борбе различитих партија за власт, грађанин мора бити добро обавештен о предностима и ограничењима политичких странака као и о њиховим програмима. И ту је политика - уметност могућег (Блох/Bloch), па је потребан не само одређени ниво образовања, већ и опште културе као и способности за критичко мишљење - у циљу заузимања извесне дистанце према програмима који се нуде као најоптималнији.⁹⁵ Укратко, грађанин, мора имати јасну свест о сопственом идентитету и усвојити одређене критеријуме за вредновање и избор између понуђених политичких алтернатива. Да би се уопште слободно бирало, између тога што се бира не сме бити повлашћених становишта, као што се и мора знати шта се све може бирати. Демократија, такође, претпоставља једнакост, а та једнакост може бити само једнакост компетентних људи. Како тврди Бабић - “циљ образовања у демократији отуда мора да буде *аутономија лично-*

тије виде у: отворености духа, самопоштовању, оријентацији на реалност, неоптерећености у статусним разликама, праведности, пријатељству, etc. (Јоксимовић 1997:163-164)

⁹⁵ Како сумира Арон, грађани “уставно-плуралистичких” режима, треба да имају три квалитета: 1. морају да поштују законе (посебно уставна правила, јер она омогућавају и сукобе и јединство), 2. морају да формулишу захтеве, да имају властита мишљења (чак партијске страсти да би анимирали режим и спречили успаваност у једнобразности) и 3. морају да имају осећај за компромис, тј. не треба да подстичу партијске страсти до тачке у којој нестаје могућност споразума. (Арон 1997:176)

сти, онај вид зрелости који је претпоставка или потка политичке слободе у којој сви на релевантан начин учествују у одлучивању.” (Бабић 1997:28) Демократија, исто тако, представља владавину већине, а већину чине они којих је највише, тј. тзв. “обични људи”, док је оно о чему се одлучује на изборима - конкретни циљеви и начини њиховог остваривања. Какви ће ти циљеви бити, међутим, зависиће од тога шта ти “обични” конкретни људи желе или мисле да желе. Према томе, квалитет демократских одлука зависи од компетенције оних који одлучују, а ова од степена и квалитета њиховог образовања, тј. од овладавања грађанства способношћу да мисли аутономно, својом главом - “способношћу да се уверљивост било које тврдње тестира *разлозима* а не било којом врстом *условљавања*.” (Бабић 1997: 34)

Да би се демократско друштво “као такво” могло остварити, дакле, један значајан део свих потребних услова налази се у *структури личности* његових чланова, посебно у њиховом *вредносном систему*, али и у *понашању* које мора бити надахнуто вредностима као што су слобода, правда, једнакост и сл. Демократска личност требало би да поштује свачију слободу изражавања и да се бори за слободу избора сваког грађанина. У вези с тим, треба рећи да демократија не одбацује сваку врсту групне хомогенизације већ само одбацује неговање нетолерантности према другим различитим групама. Она је нарочито осетљива на све облике “идеолошке правоверности”, што не значи и да је демократа аутоматски пацифистички настројен или страшљив - јер се он може и одлучно борити за своја уверења. Но, та борба не сме да води физичком уништавању неистомисљеника, сем можда у случају нужне одбране, тј. кад они први прибегавају смртоносној сили. (Стевановић 2008а:339) Отуд је и неговање дијалога односно разговора који је “најбоља политика” (Шушњић 1997:169), један од нужних елемената васпитања за демократију. Речју, људе од малена треба култивисати за живот у плуралистичкој заједници, каква је савремена демократија: у њеним оквирима ће увек постојати и извесне разлике у вредностима, уверењима, потребама, итд, које се морају прихватити, с обзиром на то да без њих демократија није могућа.

IV 2. 6. КА БАЛКАНСКОМ ГРАЂАНСКОМ ИДЕНТИТЕТУ

Како год садржајно одредили грађански/демократски идентитет, може се рећи да се његова суштинска карактеристика огледа у способности грађана за самоодређење и аутономију као и за одговорност, а све у циљу активног учествовања индивидуа и друштвених група у јавним пословима и контроли власти. Истовремено, демократски идентитет није само

уже-политички идентитет већ и “грађански у ширем смислу” (Голубовић 1999:25) укључујући и сâм културни идентитет који грађанима предодређује избор циљева и активности у којима ће партиципирати. Грађански/демократски идентитет имплицира промену људских односа у свим сегментима живота, а не само у политици, па је њега немогуће стећи пуким учлањивањем у неку од постојећих политичких партија. За то је потребно да се грађани саживе са њима одговарајућом (демократском) политичком културом, коју, опет, ваља стално неговати и унапређивати.

Креирање грађанског идентитета је посебно значајно за земље у транзицији, у које спада већина држава Балкана. Демократску трансформацију на Балкану није могуће спровести “до краја” без демократизације политичке културе и изградње новог политичког идентитета грађана. Досадашње искуство показује да се у балканским друштвима не може једноставно “пресадити” либерални тип демократије, већ се мора радити на креирању особеног типа демократије који би одговарао традицији и актуелном духовно-културном стању њихових становника. Конституисање балканске демократске политичке културе имплицира нову политичкој социјализацију млађих нараштаја као и ресоцијализацију одраслих, и то у периоду од најмање неколико деценија. У том процесу, народи Балкана морају да створе нове облике политичке културе и политичког идентитета који израстају из цивилног друштва, удружења грађана и њихових асоцијација, невладиних организација, etc. Како ће се претпостављена трансформација одвијати у сваком од конкретних балканских друштава, разуме се, тек остаје да се види - чему ваља да допринесу и емпиријска истраживања - попут оног чијим ћемо резултатима посветити наредне странице нашег излагања.

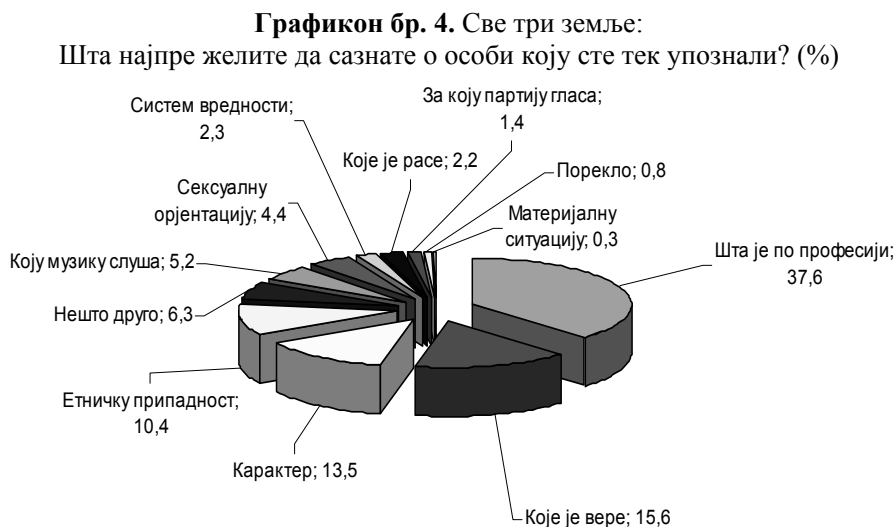
Генерално, предмет нашег истраживања које смо спровели у оквиру потпројекта *Идентитети у Србији и на Балкану у процесима евроинтеграције** односи се на питање - да ли су формирани идентитети у вези са политиком комплементарни и конгруентни са процесом евроинтеграције? Дакако, ваљало је поћи од верске и етничке идентификације на балканским просторима, утврдити њену распрострањеност и довести је у везу са другим врстама идентитета као што су грађански и “европски”. Анализом политичких идентитета грађана Балкана, њиховог конституисања и промена у ери глобализације (која у исто време

*Потпројекат је рађен у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014D), који је изведен од стране Центра за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а подржан од Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије.

води ка већој локалној разноликости али и хомогености), могуће је проверити тезу да идентитети нису дати једном за свагда, већ да се и они могу мењати под утицајем глобалних друштвених кретања и промена. У исто време, сами по себи, политички идентитети формирану заједничким искуством, сећањима и митовима, у некаквој хаотичној транзицији могу бити и веома моћни фактори ретрадиционализације и остајања у водама *status quo*-а.

IV 2. 7. БАЛКАНСКО СВОЂЕЊЕ НЕПОЗНАТОГ НА ПОЗНАТО

Без сумње, политички идентитети на Балкану се налазе у транзицији, а многи би желели да се они крећу у правцу демократског и грађанског идентитета. Преостаје, наравно, посао провере таквог тренда. Прву потврду потражили смо у одговору на питање: “Шта најпре желите да сазнате о особи коју сте тек упознали?”. Резултати су били прилично охрабрујући: највећи део Балканаца, односно грађана мултиетничких држава Бугарске, Македоније и Србије, сматра да је то *професија*, а најмањи да је то - *материјални статус*. Графички и табеларни прикази резултата, могу се видети на графикону бр. 4 и табели бр. 2.



Што се тиче *верске припадности*, која је друга по редоследу на нивоу све три земље, највећа заслуга за то припада одговорима испитаника у Македонији, где је заправо ова категорија на првом месту (са 33,9%). Како је у Бугарској и Србији вера на четвртном, односно седмом месту, било је интересно сазнати које категорије становништва у

Македонији, и под дејством којих фактора, понајвише преферирају конфесију. Испоставило се да они у тешкој материјалној ситуацији у двоструко већој мери истичу веру као знак распознавања саговорника (47,8%) у односу на испитанике који “имају довољно новаца за удобан живот” (23,5%). Обратно, онима са “дубљим” и “средњим џепом” три пута је важнија професија (33,3%) од оних који једва “састављају крај са крајем” (12,3%). Има, дакле, основа и надаље говорити о конзервативизму и традиционализму сиромашнијих слојева становништва. Ваља се подсетити да традиционалистичка вредносна оријентација конструише “тврђе” идентитетске категорије оптерећене судбином и унапред дефинисаним обрасцима понашања. Традиционални образац већ у процесу примарне политичке социјализације, конструише идентитет који карактеришу затвореност, страх, искључивост и ксенофобичност, и који стога има великих проблема да прихвати тенденције модерног евро-интеграцијског развоја (и његове карактеристике: индивидуализам, либерално тржиште, плурализам и сл.). Од нација у Македонији, Албанци су ти који понајвише истичу веру као знак распознавања (45,9%), а затим следе Роми (40%), док Бугари, Срби и Македонци потенцирају конфесију у распону од 33,3 – 29,4%. Заузврат, Срби цене професију у 60% случајева, а за њима следе Бугари (50%) и Македонци (34,3%), док Албанци знатно заостају у преферирању овог важног показатеља (и сегмента) грађанског идентитета, са свега 20,5%.

Табела 2. Све три земље:

Шта најпре желите да сазнате о особи коју сте тек упознали?(%)

		Бугарска	Македонија	Србија	Просек за све три земље
1	Шта је по професији	47,4	28,1	37,5	37,6
2	Које је вере	8,5	33,9	4,4	15,6
3	Карактер	/	15,4	25,0	13,5
4	Етничку припадност	15,6	9,1	6,5	10,4
5	Нешто друго	11,8	0,2	7,0	6,3
6	Коју музику слуша	7,1	2,8	5,7	5,2
7	Сексуалну оријентацију	2,2	8,7	2,2	4,4
8	Систем вредности	/	/	6,8	2,3
9	Које је расе	4,7	1,1	0,9	2,2
10	За коју партију гласа	2,7	0,4	1,1	1,4
11	Порекло	/	/	2,4	0,8
12	Материјалну ситуацију	/	0,4	0,4	0,3
	Тотал	100,0	100,0	100,0	100,0

Интересовање за верску припадност непознатог а потенцијалног саговорника у Македонији, такође, расте са годинама. Тако само 28,7% младих старости од 18-29 година сматра веру значајном, док то исто сматра 43,9% људи од преко 60 година. Овим последњим је, опет, професија саговорника битна у свега 12,1%, за разлику од младих између 18-29 година који држе до професије у 29,9% случајева. И степен школовања се показао релативно снажним дискриминативним фактором. Они са непотпуном основном школом истичу веру у 60,7% случајева, што је скоро три пута више од оних са вишом или високом школом (21%). Вера се високо котира и код оних са основном школом (51,8%), док већ код испитаника са завршеном средњом школом њен „рејтинг“ почиње видно да опада (31,8%). Наравно, за претпоставити је било и да ће професија код оних са најмањим образовањем бити ниско котирана (непотпуна основна школа - свега 3,6%, основна школа – 9,4%), за разлику од испитаника са завршеном средњом (31,8%) и вишком/високом школом (36,1%).

Поменути детерминишући фактори на делу су и у Бугарској и Србији, али је тамо интересовање за професију саговорника далеко премашило интересовање за његову верску припадност. Нешто мање од половине испитаника у *Бугарској* (47,4%) сматра професију саговорника значајном, док се само 8,5% истих интересује за конфесију којој овај припада. Како било, они који “често немају довољно ни за потребе као што је храна и стан” и у Бугарској више цене веру саговорника (у 11,3% случајева) од оних који “успевају да задовоље основне потребе” (6,1%) или “имају довољно новаца за удобан живот” (2,4%). Ипак, ови проценти су знатно нижи у односу на Македонију, што говори о генералном узмаку овог (верског) фактора у улози идентификатора. Заузврат, релативно је висок “рејтинг” професије: код оних са најплићим џепом он износи респектабилних 37,7%, код оних у нешто бољој материјалној ситуацији – 49,8%, док је код имућних људи он чак – 58,5%. Од нација у Бугарској, професију најмање цене припадници Турске мањине (9,4%), а највише већински Бугари (51,6%). Између њих су припадници Албанске (50%) и Ромске (45,5%) мањине, као и они који су се изјаснили као “нешто друго” (33,3%). Истовремено, Турци у Бугарској су истакли веру потенцијалног саговорника као значајну у много већој мери (46,9%) од Рома (9,1%) и Бугара (4,4%). За разлику од Македоније, у Бугарској интересовање за професионалну припадност непознатог потенцијалног саговорника не опада већ расте са годинама - све до оних старијих од 60 година. Тако млади старости од 18-29 година и

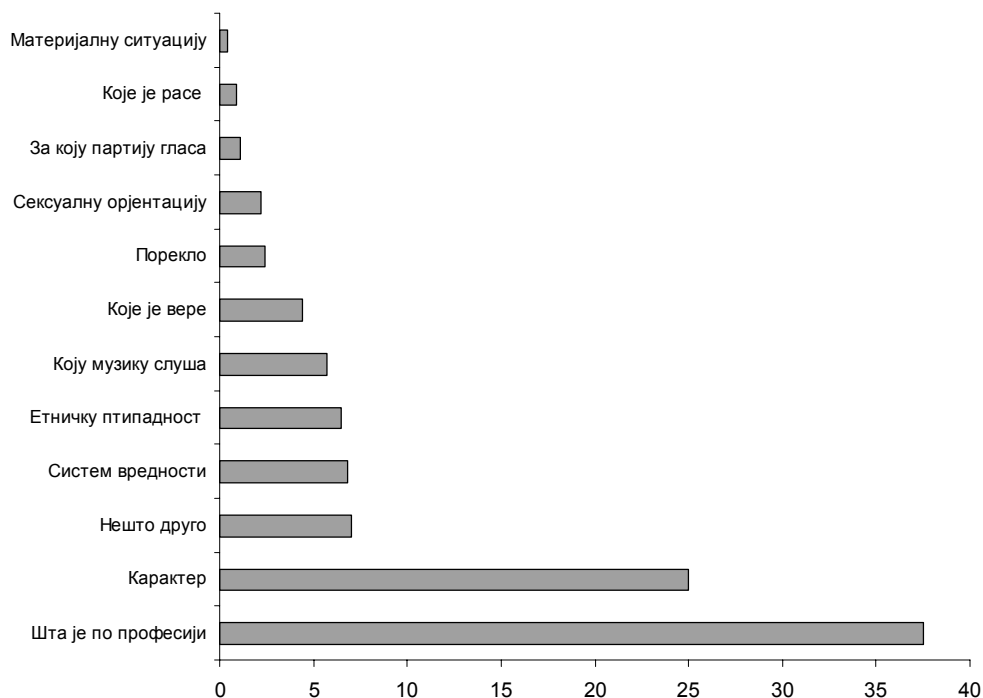
људи од преко 60 година готово подједнако опредељују професију као значајну карактеристику особе коју први пут упознају (41,9%, односно 40,9%), док то исто сматра чак 53,8% испитаника између 40-49 година и 57,8% испитаника између 50-59 година. Овим последњим је, пак, вера саговорника битна у свега 6,3%, док код младих тај проценат износи 5,0. Само они у распону од 40-49 година су показали нешто значајније интересовање за верску припадност непознате особе (13,8%). Ваља поновити да се у Бугарској карактеристика “вера” налази тек на четвртом месту по степену интересовања (иза професије, етничке припадности и “нечег другог”). Они са непотпуном основном школом, уствари, истичу и веру и етничку припадност у идентичном постотку (47,1%), што је знатно више од оних са вишом или високом школом (6,3 и 1,4%). Вера се не котира претерано високо код оних са основном школом (12,9%), али је интересантно да код оних са завршеном средњом школом њена важност расте на 20,7%. Наравно, и овде се показало да је карактеристика “професија” код оних са најмањим образовањем ниско котирана (непотпуна основна школа - свега 5,9%, основна школа – 25,8%), за разлику од испитаника са завршеном средњом (43,9%) и вишком/високом школом (63,2%).

У Србији је интересовање за професију саговорника, на нивоу просека за све три земље, док се интересовање за његову верску припадност нашло на (ниском) седмом месту, са свега 4,4%. Испред њега су карактеристике “професија”, “карактер”, “нешто друго”, “систем вредности”, “етничка припадност”, па чак и одредба “коју музику слуша”. То је добар знак са становишта процеса изградње демократског идентитета грађана Србије, утолико пре што се и категорија “етничка припадност” исказала у свега 6,5%. Специфичност које се грађани Србије изгледа не одричу је психо-морална категорија “карактер” - за коју чак $\frac{1}{4}$ испитаника сматра да је важна особина њиховог потенцијалног саговорника (у Македонији тај број износи 15,4%, док у Бугарској ова категорија није евидентирана).⁹⁶

⁹⁶ Уколико се иза овога крије исконска жеља грађана Србије да поред себе имају особу са “топлом душом” склону алтруизму, емпатији и искрености, онда су они неправљиви идеалисти за које има све мање места у модерном друштву које је, у својој основи, уговорно фундирано и интересно организовано. Ако, пак, под “карактером” подразумевају рационалног човека који се поводи за својим интересима али и мисли својом главом, руковођен неким интернализованим моралним принципима, онда је “демократски оријентисан грађанин” у Србији много ближе но што се претпоставља.

Графикон бр. 5: Србија

Шта најпре желите да сазнате о особи коју сте тек упознали? (%)



Већ смо приметили да је у Србији интересовање за професију непознатог саговорника на нивоу балканског просека (37,5%), док за његову религију не прелази 4,4%. Интересовање за веру саговорника је веома ниско код свих нација и креће се од 7,4% (код испитаних Рома), преко 6,7% Бугара и 3,4% Срба. До професије пак, највише држи 66,7% Албанаца, а за њима следе Срби (43,2%) и Бугари (38,3%) и, знатно слабије, Роми (16%). Уз то, само 5,7% испитаника са најплићим џепом сматра веру битном, као и 4,7% оних који успевају да задовоље само основне животне потребе, док они који живе удобним животом веру уопште нису ни идентификовали као значајну. Разуме се, и у Србији имућни и средње имућни људи држе много више до професије (први у 38,9%, а други у 44% случајева) од оних које свакодневно муче egzистенцијални проблеми (18,9% испитаника).

Интересовање за професију потенцијалног саговорника у Србији нагло опада након навршене 50-те године живота. Тако млади старости од 18-29 година виде професију као значајну карактеристику особе коју први пут упознају у 42,1% случајева. Популација између 30-49 го-

дина то исто сматра у (нешто већих) 44,3% случајева, након чега следи пад: 34% испитаника у добу од 50-59 година и само 24,8% испитаника преко 60 година се интересује за професију свог саговорника. Овим последњим је, пак, вера саговорника битна у свега 4,8%, слично као и код најмлађих код којих проценат износи 5,0. Они у распону од 50-59 година су показали незнатно веће интересовање за верску припадност непознате особе (6%), док је код генерација између 30-49 година интересовање за веру изразито ниско (3,1%). Што се степена образовања тиче, нешто веће интересовање за веру показују испитаници са завршеном основном школом (8,5%) у односу на испитанике са непотпуном основном школом (3,8%), средњом (4,8%) и вишом/високом школом (2,2%). Разуме се, као и у случају претходних држава, испоставља се и да је одређење “професија“ код оних са најмањим образовањем ниже котирано (непотпуна основна школа – 22,6%, основна школа – 22,5%), уколико је упоредимо са испитаницима са завршеном средњом (42,1%) и вишком/високом школом (44,8%).

Ваља поновити да се у Србији карактеристика “вера” налази тек на седмом месту по степену интересовања, а да након професије (која је прва) следи већ поменута одредба “карактер”. Што се карактера тиче, степен образовања није утицао пресудно на његово вредновање. Само испитаници са завршеном основном школом истичу ову карактеристику у нешто већем проценту (38%), док је тај проценат код осталих степена образовања око 23% (чак и код оних са непотпуном основном школом). Другачије је кад у анализу укључимо и материјалну ситуацију, када се испоставља да ову карактеристику код особе коју први пут упознају, више желе да знају они који једва преживљавају (у 34,4% случајева), у односу на испитанике средњег (у 23,3% случајева) и дубљег цепа (у 16,7% случајева). Од нација у Србији, “карактер” потенцијалног саговорника желе да познају сви испитани Македонци и Турци, као и 33,9% Албанаца, 30,9% Рома, 25% Бугара и 22,8% Срба. У вези са годинама, млађи људи су знатно резервисанији према категорији “карактер” од оних старијих. Интерес за познавање карактера (непознатог саговорника) наизменично опада и расте са годинама: код испитаника између 18-29 година он износи 18,2%, код оних између 30-39 година износи 24,7%; код оних између 40-49 година пада на 18,6% - након чега почиње да расте па код испитаника између 60-59 година он износи 24,8%, а код оних изнад 60 година – 39%.

IV 2. 8. Грађанско “ЈА” и/ли НАЦИЈА

Следећа карактеристика коју смо сматрали важним за процес изградње демократског идентитета, тицао се односа према *нацији*, тј, важности коју испитаници придају сопственој националној припадности (табела бр. 3). Очито је да се стабилна демократија у вишенационалним заједницама (а такве су све државе на Балкану) не може изградити на принципима једнонационалне државе и једнонационалне културе. Са становишта теорије, савремена демократска држава има “десупстанцијализовани идентитет” који одбацује идеју заједничког добра израженог у идеолошким, моралним, религиозним, етничким и сл. терминима. Грађане демократског друштва више не држи на окупу некакво “супстанцијално јединство” засновано на некој посебној концепцији правде и октроисано од стране државе или већинске нације, већ “заједничка правила игре”. Ради се о универзалним и чисто формалним правилима, која су - “равнодушна према сваком посебном садржају и утолико отворена за идеолошке, религиозне, моралне, обичајносне итд. разлике.” (Дивјак 2006:72) Одвојен од увек партикуларног културно-етничког идентитета, државно-правни или *грађански идентитет* је апстрактан и бесадржајан, па стога и недискриминаторан и инклузиван. Претходно не значи да се грађански идентитет може градити само на рачун оног националног, па ипак, уколико један демократски поредак жели да траје у времену, његови припадници морају да прихвате претпоставку да постоји једно заједничко “опште добро” које је независно од етничких, религијских, породичних и других вредности, као што морају да поштују и непосредна правила његовог функционисања. Што се тиче *принципа грађанства*, они не само да морају бити раздвојени од различитих културних партикуларитета, већ морају однети превласт у односу на њих. Према томе, као што поштовање правне државе или уставног патриотизма није усагласиво са свим културним традицијама, оно такође није усагласиво ни са поштовањем само једне етно-културне традиције.

Упадљиво је да је грађанима Македоније много важније “ком народу припадају” (у 73,3% случајева) у односу на грађане Бугарске (59,9%), а нарочито на грађане Србије (45,5%). Да ли је у Србији на делу извесно отрешење у односу на овај облик колективне идентификације (који је током 1990-тих однео превагу), тешко је децидно рећи, али у сваком случају присуствујемо извесном процесу релаксације од “националног синдрома”. У исто време, претерана везаност за нацију није добар улог у демократској игри, па и Бугарској и Македонији

(овој другој у нешто већој мери) прети опасност да на путу изградње модерног демократског друштва можда претрпе и озбиљне застоје. Поготово ако се актуелне поларизације у политичким и другим вредносним ставовима одвијају претежно на националној основи.

Табела бр. 3. Три земље:

Колико је за Вас важно да људи о Вама знају ком народу припадате? (%)

	Македонија	Бугарска	Србија
Битно ми је	73,3	59,9	45,5
Равнодушан/на сам	16,2	18,4	13,3
Није ми битно	7,9	16,1	38,9
Нисам размишљао/ла о томе	2,6	5,7	2,2
Тотал	100,0	100,0	100,0

У Бугарској, преко 60% оних који кубуре у решавању свакодневних егзистенцијалних проблема, али и оних са средњим и дубоким џепом, исказују блиску везу између припадности својој нацији и сопствене личности. Извесна разлика огледа се у одговору “није ми битно” (да људи знају ком народу припадам), што као опцију бира 23,1% оних који имају довољно новца за удобан живот, у односу на егзистенцијално угрожене испитанике (16%) и оне који успевају да задовоље само основне потребе (15,3%). Сама по себи, идентификација са нацијом није штетна по демократски процес, штетно је уколико се читава држава поистовети са (већинском) нацијом и посегне за етничким ексклузивизмом. Подаци за Бугарску говоре да већински Бугари не предњаче у истицању своје блиске везаности за нацију: на првом месту су Турци (њих 76,9%), затим Роми и Албанци (по 66,7% њих), па тек потом Бугари (њих 58,5%). Што се тиче година старости, истицање важности припадања одређеној нацији континуирано расте са годинама, па тако само 48,3% младих од 18-29 година каже да им је битно да се зна ком народу припадају, у поређењу са чак 69,2% испитаника који су старији од 60 година. Степен образовања се показао нешто снажнијим дискриминативним фактором. Они са непотпуном основном школом истичу нацију у 75% случајева, што је приметно више од оних са вишом или високом школом (55,3%). Нација се још више котира код оних са основном школом (80,8%), док већ код испитаника са завршеном средњом школом везаност за њу почиње нагло да опада (57,3%).

Што се тиче Македоније, као и у Бугарској, нема битније разлике у степену поистовећивања сопствене личности са нацијом између ра-

зличитих друштвених слојева. Укупно 78% оних који често немају ни за храну, истиче да им је веома битно да се зна ком народу припадају, баш као и 72% оних са средњим џепом и 72,5% оних који удобно живе. У погледу различитих нација у Македонији, у поистовећивању са својом нацијом предњаче Турци (њих 100%), за којима следе Албанци (82%), Македонци (72%), Роми (71%), Власи (70%), Бугари (66,7%) и, на крају Срби (50%). Што се тиче година старости, и овде важност припадања одређеној нацији расте са годинама, премда не толико колико и у Бугарској: 70,4% младих од 18-29 година каже да им је битно да се зна ком народу припадају, у поређењу са 83,8% испитаника старијих од 60 година. Степен образовања као фактор поларизације ни овде није заказао: они са непотпуном основном школом истичу нацију у (високих) 92,9% случајева, што је знатно више од оних са вишом или високом школом (68,9%). Нација се нешто слабије котира код оних са основном школом (80,5%), док код испитаника са завршеном средњом школом везаност за њу почиње благо да опада (71,1%).

У *Србији* је, према подацима, важност тога “коме се народу припада” - најмања и износи свега 45,5%, што охрабрује. У односу на претходне две државе, постоји и извесна разлика у степену поистовећивања сопствене личности са нацијом између различитих друштвених слојева. Преко 52% оних који кубуре у решавању егзистенцијалних проблема, насупрот 43% оних са средњим и дубоким џепом - исказују блиску везу између припадности нацији и сопствене личности. Интересантна је и разлика која се огледа у одговору “није ми битно” (да људи знају ком народу припадам), што је као опцију одабрало 41,6% оних који успевају да задовоље само основне потребе, у односу на оне који имају довољно новца за удобан живот (33,3%) као и на оне испитанике који су егзистенцијално угрожени (34,7%). По питању појединачних нација у Србији, у поистовећивању са својом нацијом предњаче Роми (59,1%), за којима следе Бугари (53,3%), Срби (41,7%) и Албанци (33,3%). Држимо да је веома индикативно да Срби као већински народ у Србији у нашем истраживању у 43% случајева изјављују да им није битно да се зна којој нацији припадају. Уз одговоре “равнодушан/на сам”, и “нисам размишљао/ла о томе”, испада да је већинско мишљење Срба у Србији (у 58,4% случајева) да своју личност битно *не везују* за припадност српској нацији. Све то може да говори о извесном реактивном “отрежњењу” свести Срба као пандану ретрадиционализацији с почетка 90-тих година прошлог века. Ради се о објашњивом психолошком одговору на вишегодишњи третман српског народа као “ремедијалног фактора” на балканском простору. Изгледа да припадницима

народа који је све време сукоба на бившем југословенском простору био оптуживан као “главни кривац” за недаће и био изолован од једног дела међународне заједнице, није преостало ништа друго до да потраже нове углове самопосматрања и групне идентификације. За разлику од Македоније и Бугарске, у Србији истицање важности припадања одређеној нацији не зависи у тој мери од година старости испитаника. Важност припадања одређеној нацији додуше и овде благо и линеарно расте са годинама, достижући врхунац код оних између 60-59 година (52,5%), а затим опада код оних преко 60 година (44,4%). Притом, 42,1% младих од 18-29 година каже да им није битно да се зна ком народу припадају - што уопште није далеко од 44,4% испитаника старијих од 60 година који су дали идентичан одговор. Ни степен образовања се није показао као значајан одређујући фактор. Они са непотпуном основном школом истичу нацију у 52,8% случајева, што није много више од оних са вишом или високом школом (47,4%). Нација се нешто више вреднује код оних са основном школом (63,4%), да би код испитаника са завршеном средњом школом везаност за нацију рапидно опала (38%). Ови последњи, уједно, у највећем проценту (43,8%) изјављују да им није битно да се зна коме народу припадају.

IV 2. 9. ЗА И ПРОТИВ ПОЛИТИЧКЕ ИДЕНТИФИКАЦИЈЕ

Идентитет људи у савременом друштву неодвојив је од њиховог политичког идентитета, од њихових политичких опредељења и вредности. Тзв. “обични људи” тога могу и да не буду свесни, али то нимало не умањује чињеницу да су они, као чланови конкретних друштава, и субјекти и објекти политике, да су увек у некој “политици”, да о њима неко одлучује, по правилу чак и без њиховог непосредног ангажовања. Није оригинално, али је истинито рећи: и само окретање леђа политици јесте некакава политика – она која дозвољава неким другим људима да одлучују о онима који су “окренули леђа политици”. Уз то, претпостављени управљачи неће престати у својим покушајима да креирају мишљење грађана само зато што им је неко намерно “окренуо леђа” и решио да живи “аполитичним” животом. Најчешће, а таква је ситуација и на Балкану, грађани имају неко своје политичко мишљење и опредељење (било наметнуто манипулацијом или аутохтоно) иако нису непосредно политичко-страначки организовани и ангажовани. Политичко опредељење код обичних људи свакако није нешто што до изражаја долази сваки дан, али представља једну од њихових важних карактеристика. Није свеједно у ком ће правцу кренути балканска друштва и

којим темпом, а политичка опредељења, ма колико била подложна променама, могу олакшати или отежати то кретање. Поставља се питање у којој мери грађани три посматране земље на Балкану држе до свог политичког профила, до својих политичких преференција, до свог манифестног политичког идентитета? Одговор смо потражили питајући испитанике колико је за њих важно да људи знају њихово политичко опредељење, а резултати су приказани у табели бр. 4.

Табела бр. 4. Три земље:

Колико је за Вас важно да људи о Вама знају Ваше политичко опредељење? (%)

	Бугарска	Македонија	Србија
Битно ми је	7,9	13,5	10,8
Равнодушан/на сам	29,7	29,0	15,6
Није ми битно	54,3	49,6	70,7
Нисам размишљао/ла о томе	8,1	7,8	2,9
Тотал	100,0	100,0	100,0

Резултати евидентно показују да грађани Бугарске, Македоније и Србије не држе много до свог манифестног политичког опредељења (оног којег желе приказати и другим људима). Бројни су разлози томе. Овде ваља узети у обзир не само стандардне социо-демографске карактеристике (које ћемо нешто касније размотрити), већ и све оно што се на простору Балкана дешавало претходне две деценије, од када се започело са демократским променама. Општи резултат који је пред нама је – једно велико *разочарење у (страначку) политику* која се показала у исто време и неспособном и променљивом (превртљивом), па чак на моменте и опасном – да би се обични људи могли и надаље ослањати на њу као на некакав поуздан оријентир или основ идентификације. Тзв. “голубови прелетачи”, како су људе који су често мењали политичке странке називали у Србији, само су један од узрока (и уједно илустрација) поменутог разочарења. За њим иду и саме политичке партије које су за кратко време успевале да промене своје темељне политичке принципе и циљеве, да колаборирају са својим “љутим неистомишљеницима”, остављајући своје бираче у немалој збуњености. Најснажнији утицај је дошао из саме друштвене стварности, у којој су етничким сукобима, пљачки друштвене/државне имовине током приватизације, општој друштвеној нестабилности и мого чему другом а лошем - увелико кумовала политика. Тако се политички живот, посебно у Србији, данас одликује специфичном врстом балканског *нецивизма*, сличном традиционалном француском “нецивизму” који је

својевремено проучавао Л. Вили (Wyllie). Поменути аутор је француски нецивизам описивао високим степеном *неповерења* према непосредним носиоцима политичке власти, као и *одсуством кооперације* и заједништва грађана у политичким акцијама.⁹⁷ До сличних налаза дошао је и Е. Бенфилд (Banfield) истражујући политичку културу у јужној Италији средином претходног века. Најбитнија обележја ове политичке културе, коју аутор назива *аморалним фамилизмом*, су *одсуство социјалног поверења* и кооперације као и политичка *апатија*.⁹⁸

Поменуто разочарење је толико велико да утиче чак и на неке структурне друштвене разлоге који у развијеном демократском свету доводе до сигнификантних подела у политичком опредељивању грађана. Изборно опредељење бирача и уопште политички идентитет грађана, што су потврдила бројна истраживања на овом пољу, пре свега, зависе од њиховог класног и професионалног положаја, образовног нивоа, етничке припадности (у вишенационалним заједницама), конфесионалног опредељења, пола, генерацијске припадности и резиденцијалног статуса (живота у градским или сеоским срединама). Тако је, на пример, амерички аутор, С. Липсет, само по питању учесталости изласка на изборе, дошао до закључака да *више (чеиће) гласају*: мушкарци од жена, боље образовани од мање образованих, становници градова

⁹⁷ Одсуство социјалног поверења у основним друштвеним односима, по овом аутору, доводи до политичког цинизма на који наводи *породица* као најзначајнија “референтна група” у политичкој социјализацији Француза. Битно обележје политичке социјализације у француској породици је наглашавање неповерења према свима изван породице, посебно према политичарима, јер - “одрасли означавају политику и људе који се боре за места у њој као извор зла.” (Wyllie 1964:208)

⁹⁸ Њене последице се огледају у томе да: 1. Нико није заинтересован за ангажовање изван породице, осим ако му то не налаже приватни материјални интерес, 2. Јавна сфера је резервисана за плаћене политичаре, док се интерес обичних људи за политику квалификује као неморалан, 3. Постоје само минималне кочнице (одбрамбени механизми) друштва у односу на политичаре и то оне које се тичу делатности других носилаца јавних функција, 4. Политичко организовање је отежано због недостатка елементарног узајамног поверења и лојалности према организацији уопште, 5. Код политичара нема идентификације са организацијом, јер се функције посматрају у функцији остваривања приватних интереса што доводи до легализације мита и корупције, 6. Захтеви личности и институција инспирисани евентуалним јавним интересом уместо приватним, сматрају се обманом, 7. Нема повезаности између апстрактних политичких принципа и идеала и свакодневног политичког понашања, 8. Нема ни лидера ни следбеника, већ сваку иницијативу и вођство група одбија са неповерењем и 9. У политичком одлучивању и опредељивању пресудан је утицај непосредних, ужих интереса, најчешће породичних. (Banfield 1959:7)

од сељана, они између 35 и 55 година старости од млађих или старијих, ожењени или удате од неожењених или неудатих, они са вишим друштвеним статусом од оних са нижим, чланови организација од оних који то нису. (Липсет 1969:225)

Упркос претходним искуствима са Запада, по питању значаја који грађани придају свом политичком опредељењу у *Бугарској* нема готово никаквих разлика између различитих друштвених слојева. Грађани који се боре са свакодневним егзистенцијалним проблемима изјављују у 52,1% случајева како им није важно да људи знају њихово политичко опредељење, што тврди и 55,5% испитаника који су задовољили основне животне потребе, као и 50% испитаника који живе у материјалном изобиљу. Обратно, само 11,5% људи који имају удобан живот изјављује да им је битно да људи знају њихово политичко опредељење, што је скоро дупло више од оних који су задовољили основне животне потребе (6,6%), али зато и готово идентично онима који су на ивици егзистенције (11%). Од нација у Бугарској, одрицање значаја сопственом политичком опредељењу најизраженије је код Турака (76%), а затим следе Албанци (66,7%) и Бугари (53,4%), док су на зачељу Роми (18,2%). Што се тиче животног доба, нешто већи значај свом политичком опредељењу придају они старији од 60 година (11,3%), као и они између 40-49 године сатрости (9,3%), док млади између 18-29 година сматрају битним своје политичко опредељење само у 4,9% случајева. Што се тиче степена образовања, ни он се није показао као значајан опредељујући фактор. Они са непотпуном основном школом истичу да им је сопствено политичко опредељење важно у 15% случајева, што није много више од оних са вишом или високом школом (10,7%). Нешто мање важним своје политичко опредељење сматрају они са основном школом (7,7%), да би код испитаника са завршеном средњом школом значај политичког опредељења опао на 5,6%. Последњепоменути, такође, у највећем проценту (34,2%) изјављују да су равнодушни по питању да ли им је важно да људи знају њихово политичко опредељење.

Резултати у остале две земље (Македонији и Србији) у погледу односа између материјалне ситуације, степена школовања, година старости и важности јавног декларисања сопственог политичког опредељења, су до те мере слични (и притом указују на одсуство везе) да нема потребе да их овде у пуном обиму презентујемо. Пажњу можда заслужују једино разликовања између појединих нација унутар ових држава, па ћемо једино њих и поменути. Од нација у Македонији, одрицање значаја сопственом политичком опредељењу најизраженије је код

већинских Македонаца (55%), а затим следе Бугари и Турци (по 50%), Албанци (45,5%), Роми (39,8%) и Срби (30%), док су на самом крају Власи (20%). У Србији, Албанци предњаче у истицању важности свог политичког опредељења са релативно високих 33,3%, након којих следе Бугари (са 16,7%), Роми (15,1%) и, на крају, већински Срби (8,6%).

У прилог чињеници да грађани Балкана не сматрају значајним своје декларативно политичко опредељење, стоји и друга чињеница а она гласи да они релативно ретко трпе неке “пенале” у вези с њим. Резултати истраживања (приказани у табели бр. 5) показују да је свега у 6,3% случајева (на нивоу све три посматране земље) неко био одбачен из средине у којој живи због преференција у вези са неком политичком странком. Сам по себи, поменут број није занемарљив, поготово ако се има у виду да се ради о пуком просеку. Јер, у Србији је чак 9,3% испитаника изјавило да је неко био изопштен из своје животне средине због блискости са неком странком, што је податак који узнемирава чак и статистичког становишта. Ради се ипак о људима и њиховим животима, па је и само један једини случај - превелик, тј. недопустив, нарочито када се ради о демократском поретку - у коме је слобода политичког организовања и неслагања са већином и законски санкционисана. За утеху, реално је претпоставити да због свог политичког опредељења *per se* (без повезивања са неком политичком странком), заиста мало ко трпи последице у посматраним земљама – што би био велики помак у односу на ситуацију од пре свега неколико деценија, када је у тим истим земљама постојала чак и категорија - “политички затвореници”.

Табела бр. 5. Да ли се у Вашој средини дешавало да неко ко је близак некој политичкој странци, због тога буде одбачен у средини у којој живи? (%)

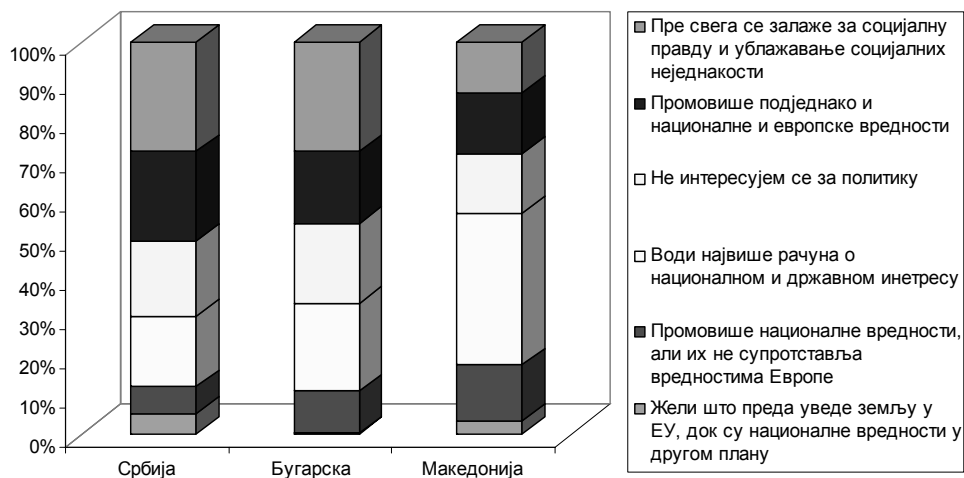
	Србија	Македонија	Бугарска:	Све три земље (просек)
Не	90,7	92,6	97,6	93,7
Да	9,3	7,4	2,4	6,3
Тотал	100,0	100,0	100,0	100,0

IV 2. 10. ЗА КАКВУ ПАРТИЈУ ГЛАСАТИ?

Изјашњавање грађана три посматране земље о томе којој би политичкој партији пружили подршку, веома је индикативно (графикон бр. 6). У Србији и Бугарској појединачно предњаче партије које се, пре свега, залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости”, док је у Македонији на листи прва она партија која “највише

рачуна води о националном и државном интересу”. Иако не противрече неким ранијим испитивањима јавног мњења, подаци у *Србији* на први поглед показују да је тема националних интереса и државних граница (која је због статуса Косова и Метохије још увек актуелна), ипак некако отишла у “други план”. За овакве закључке је, међутим, потребно подробно анализовати све оно што се добило као резултат анкетања. Резултати показују да су се по питању каквој партији поклонити повеће, грађани Србије заправо поделили у пет јасно профилисаних “блокова мишљења”. У први блок спадају они испитаници који би волели да се партија за коју гласају залаже за подједнако промовисање и националних и европских вредности (22,9%), као и они испитаници који воде рачуна о националним вредностима, али их не супротстављају вредностима Европе (6,8%) – што укупно чини 29,7% анкетираних. У другу групу спадају они испитаници који се залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” (њих 27,9%), док трећу групу сачињавају они који се “не интересују за политику” (19,3%). На четвртном и петом месту се налазе дијаметрално супротстављене позиције оних који преферирају партију која највише рачуна води о националном и државном интересу (17,8%) и оних који желе партију која ће “што пре увести земљу у ЕУ, док су јој националне вредности у другом плану” (5,3%).

Графикон бр. 6: Све три земље:
Политичка партија којој би најпре пружио подршку (%):



Резултати у *Бугарској* су слични онима у Србији, уз нешто већу уздржаност према Европи и свету. Појединачно предњаче оне партије

које се залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” (28%), међутим, највећи блок и овде (као и у Србији) сачињавају они испитаници који би волели да се партија за коју гласају залаже за подједнако промовисање и националних и европских вредности (18,3%), као и они испитаници који воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (10,7%) – што укупно чини 29% анкетираних. Затим следе оне партије које “највише рачуна воде о националном и државном интересу” (22,5%), и блок оних који се “не интересују за политику” (20,4%). Сасвим на зачељу, са свега 0,2%, таворе они испитаници и партије које желе “што пре увести земљу у ЕУ, док су им националне вредности у другом плану”. У Бугарској је, очито, на делу својеврсно “отрежњење од опијености” Европском Унијом, односно време када се укупна “социјална цена транзиције” дошла на наплату.

У *Македонији*, и појединачно и групно, предњаче оне партије које “највише рачуна воде о националном и државном интересу” (38,7%) – што се прилично разликује од ситуације у Србији и Бугарској. Други, али не и највећи блок (какав је случај у Србији и Бугарској) сачињавају они испитаници који би волели да се партија за коју гласају залаже за подједнако промовисање и националних и европских вредности (15,4%), као и они испитаници који воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (14,3%) – што заједно чини 29,7% анкетираних. Следе они који се “не интересују за политику” (15,2%), затим оне партије које се залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” (13%) и, на крају, они испитаници и партије које желе “што пре увести земљу у ЕУ, док су им националне вредности у другом плану” (са свега 3,3%). Одговори у *Македонији*, у најмању руку, зачуђују, јер снажно противрече официјелном настојању македонске државе да се што пре прикључи “евроатланским интеграцијама”. Строго посматрано, само је (релативно мали) проценат оних партија које се залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” (13%) у конзистенцији са овим настојањем, које, иначе подразумева велике социјалне ломове и губитак многих бенефиција које су упамћене из претходног социјалистичког периода. Сви остали параметри одударају, неки мање неки више – понајвише (висок) проценат преференције оних партија које “највише рачуна води о националном и државном интересу” (38,7%), као и готово занемарљив постотак “еврофилских партија”, тј. оних партија које желе “што пре увести земљу у ЕУ, док су им националне вредности у другом плану” (само 3,3%).

IV 2. 11. Ко би за какву партију да гласа

Из добијених података произилази да је тренутно Србија понајмање “евроскептична”, иако овоме мало шта иде на руку (од још увек живог памћења санкција УН-а и бомбардовања од стране НАТО-а, па све до предугог условљавања за приступање ЕУ). Наравно, кад год се наиђе на овако (противречно) резултате, јавља се потреба за диференцираним испитивањем, тј. за одговором на питање у којој мери различита материјална ситуација, степен школовања, старосна доб и националност утичу на опредељивање за одређену политичку партију и њену програмску усмереност.

У *Бугарској*, што је и разумљиво, највећу подршку партијама “социјалног блока” дају они најсиромашнији (њих 36,1%), али је релативно висок проценат и оних који успевају да задовоље основне животне потребе (27,7%) и оних у материјалном изобиљу (њих 25,5%) који прижељкују партију која се залаже за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости”. Они у материјалној оскудици, такође, предњаче и у пружању подршке странци која “највише рачуна води о националном и државном интересу” (29,2%), премда не толико у односу на богате (27,5%) колико у односу на оне који су успели да обезбеде егзистенцијални минимум (21,8%). Што се тиче оних који живе удобним животом, међу њима је најмање оних који се “не интересују за политику” (7,8%, у поређењу са 24% оних који су задовољили само основне потребе и 18,1% оних који често немају ни за храну и стан). Богатији појединачно преферирају странку која води рачуна о националном интересу (27,5%), али само незнатно више од “социјално-оријентисане странке” (25,5%). И у овом случају, укупну превагу су однеле партије које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (23,5%), као и оне које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (15,7%) – за које се определило 38,7% анкетираних. Тако нешто се није догодило код најсиромашнијих, код којих ова групација чини само 16,6% испитаних. Далеко боље ове странке стоје код оних који су задовољили основне потребе (заједно 26,1%), готово једнако странкама које се залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” (27,7%) а које су прве на листи преференција.

У вези са националностима, “социјалну партију” у највећем проценту прижељкују припадници националних мањина (Роми – 54,5%, Турци – 51,4%, Албанци – 33,3%), а тек потом, и знатно мање, већински Бугари (25,7%). Код ових последњих, превласт имају “избаланси-

ране” партије које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (19,2%), као и оне које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (11,8%) – за које се заједно определио 31% анкетираних. Следе “социјална партија” и она која изражава првенствено националне интересе (23,5%) – за коју се определило и 18,2% Рома и 11,4% Турака.

Што се тиче узраста, висок проценат младих између 18-29 година (34,4%) је изјавио да се “не интересује за политику”. Насупрот томе, најмањи постотак незаинтересованих за политику налази се у доби од 50-59 година (свега 12,4%). Од оних који се интересују за политику, млади између 18-29 година преферирају “избалансиране” партије које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (18,1%), односно оне које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (9,4%) – што заједно чини 27,5% анкетираних. Следи партија која се залаже за социјалну правду (21,1%) и она која пре свега води рачуна о националном интересу (16,4%). Код оних најстаријих (преко 60 год.), ситуација је другачија: појединачну превласт има “социјална странка” (33,6%) што је више од збира које су оствариле две “умерене странке” - које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (15,9%), односно воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (13,3%) – а који износи укупно 29,2%. Код политички најзаинтересованијих (оних између 50-59 година), појединачно предњачи опредељење за странку која понајвише води рачуна о националним и државним интересима (34,8%), за којом следи “социјална странка” (25,8%), али од које више заједничких присталица (26,9%) ипак имају странке које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (20,2%), тј. воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (6,7%).

Што се тиче степена школске спреме, највеће поверење “социјалној странци” су поклонили они са непотпуном и свршеном основном школом (52,6% и 45,7%), што је скоро двоструко више од испитаника који су завршили средњу (24,3%), односно вишу/високу школу (27,2%). Разуме се, и овде се потврдило да се знатно већи број оних са непотпуном и свршеном основном школом “не интересују за политику” (31,6% и 23,9%), у односу на оне са завршеном вишом/високом школом (12,6%). Групаација која се највише изнутра издиференцирала у односу на одговор, је она са завршеном средњом школом: на врху њихове листе је

странка која води највише рачуна о националном и државном интересу (25,1%), коју прати у стопу одговор “не интересујем се за политику” (25,1%) и залагање за странку која се пре свега залаже за социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости (24,3%). На крају, ту је групација “умерених партија” чији је укупан “скор” тек – 25,5%. Ове умерене странке су, иначе, однеле заједничку победу само у случају испитаника који су завршили вишу/високу школу (са укупним збиром од 40,3%, што је далеко више од испитаника са завршеном средњом школом (код којих се такође ради о победи али са предношћу од неуверљивих 0,4%) и основном школом (10,9%), а да не говоримо о онима са непотпуном основном школом - код којих нико није заокружио одговоре: “Промовише подједнако и националне и европске вредности” и “Промовише националне вредности, али их не супротставља вредностима Европе”.

У *Македонији*, у којој је, понављамо, појединачну превласт однела партија која “највише рачуна води о националном и државном интересу”, нешто већу (али значајно мању у односу на Бугарску) подршку “социјалној партији” дали су они који су задовољили основне потребе (15,4%). Интересантно је да су и они имућнији дали већу подршку партији која се залаже за социјалну правду (у 12% случајева) од оних најсиромашнијих (свега 8,8%). Они у материјалној оскудици (38% њих) и они који успевају да задовоље основне потребе (39,7% њих) пружају готово подједнаку подршку странци која “највише рачуна води о националном и државном интересу” као и они који живе у удобности (њих 40%). Што се тиче оних имућнијих, међу њима је најмање оних који се “не интересују за политику” (8% - у поређењу са 12,9% оних који су задовољили само основне потребе и 21,9% оних који често немају ни за храну и стан). Богатији појединачно преферирају странку која води рачуна о националном интересу (40%), што је за четвртину више од удружених постотака “умерених партија” које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (10%), тј. воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (20%). Могли бисмо рећи да се је и у Македонији искристалисало најмање пет јасно одељених блокова мишљења у вези са вредносним преференцијама политичких странака. У први блок спадају они испитаници који преферирају партију која највише рачуна води о националном и државном интересу (39,3%), у други они који би волели да се партија за коју гласају залаже за подједнако промовисање и националних и европских вредности (14,5%), као и они испитаници који во-

де рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (14,8%) – што укупно чини 29,3% анкетираних. У трећу групу спадају они испитаници који се “не интересују за политику” (14,8%), а у четврту оне партије које се залажу за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” (13,3%). На последњем, петом месту се налазе они који желе партију која ће “што пре увести земљу у ЕУ, док су јој националне вредности у другом плану” (3,3%). Очито, основа политичког диференцирања у Македонији је далеко од одговора на питање како пребродити период транзиције, већ су главна политичка питања она у вези са националним и државним интересима.

У вези са националностима, у Македонији “социјалну партију” у нешто већем проценту прижељкују припадници већинског Македонског (17,8%) и Бугарског народа (16,7%), а следе Срби (10%), Албанци (7,6%) и Роми (2,5%). Главна “битка” водила се око партије која ће првенствено штитити националне и државне интересе, за коју су се понајвише определили Македонци (46,4%), затим Срби (40%), Албанци (31,1%) и Роми (28,8%). Партије које смо назвали “избалансираним” тј. оне које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности, као и оне које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе, се високо котирају код Влаха (у 90% случајева) и Бугара (83,3%), а мање код Турака (50%), Рома (38,8%), Албанаца (32,8%), Срба (30%) и Македонаца (23%),

Што се тиче узраста, у Македонији је за разлику од Бугарске, релативно мали проценат младих између 18-29 година (13,9%) изјавио да се “не интересује за политику” (насупротив томе, највећи постотак незаинтересованих за политику налази се у доби од преко 60 година - 20,9%). Не разликујући се од осталих старосних група, млади између 18-29 година понајвише преферирају странку која првенствено води рачуна о националним и државним интересима (41,1%). Следећа странка код популарности код најмлађих је она која промовише подједнако и националне и европске вредности (18,4%) и она која промовише националне вредности али их не супротставља вредностима Европе (13,9%) – што укупно чини 22,3% заинтересованих за “избалансиране” партије. Следе “незаинтересовани за политику” (њих 13,9%), партија која се залаже за социјалну правду (9,5%) и, на крају, она која жели што пре да уведе земљу у ЕУ док су јој националне вредности у другом плану (3,2%). Код оних најстаријих (преко 60 год.), ситуација је различита, утолико што су проценти нешто равномерније распоређени: појединачну превласт и овде има странка која првенствено води рачуна о

националним и државним интересима (29,9%), а за њом следе “умерене партије” у укупном скору од 25,4%, па “социјална странка” и “незаинтересовани за политику” (по 20,9%), док је на самом зачељу странка која жури да уведе земљу у ЕУ, док су јој националне вредности мање важне (3,2%).

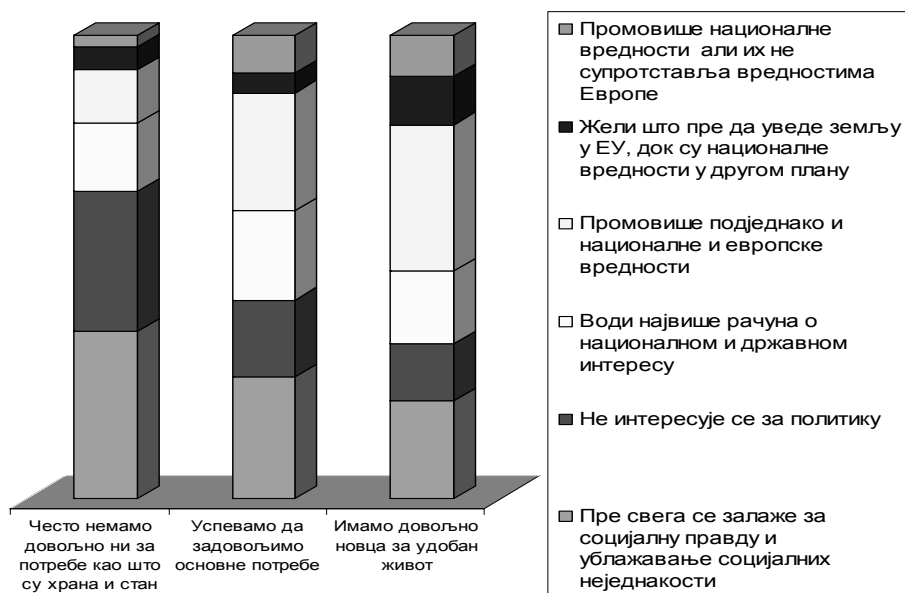
У вези са степеном образовања, највеће поверење “социјалној странци” су поклонили они са свршеном средњом школом (15,2%), након којих следе испитаници који су завршили вишу/високу школу (12,6%) и они са свршеном основном школом (9,8%). Дакако, и у Македонији су они са непотпуном и свршеном основном школом у већем проценту “незинтересовани за политику” (у 39,3% односно 34,1% случајева), у односу на оне са завршеном средњом (11,4%) и вишом/високом школом (5,9%). На врху листе најсиромашнијих испитаника је групација “умерених партија” чији је укупан скор – 35,7%, након којих следи “национална партија” (са 17,9%) и на крају странка која жури да уведе земљу у ЕУ, остављајући националне вредности по страни (7,1%). Код следећа два образовна степена (испитаници са завршеном основном и средњом школом) наклоност ка “националној странци” претеже у односу на “избалансиране партије”. Тако испитаници са средњом школом желе странку која би штитила националне интересе у 46,1% случајева, што је двоструко више од изражене жеље за странком која се залаже за подједнако промовисање и националних и европских вредности (у 11,4% случајева) и партијом која води рачуна о националним вредностима, али их не супротставља вредностима Европе (у 12,5% случајева, укупно са првом - 23,9%). Код испитаника са завршеном вишом/високом школом, ентузијазам за странком која би штитила националне и државне интересе нагло сплашњава, па је на листи прва она странка која промовише подједнако и националне и европске вредности са 31,9% (заједно са странком која промовише националне вредности али их не супротставља вредностима Европе тај скор износи 45,9%) а не “национална странка” - за коју се изјаснило њих 29,4%. Следи странка која тежи ублажавању социјалних неједнакости (12,6%), а за њом и “еврофилска странка” са скромних 4,2%.

У Србији (графикон бр 7), у којој су резултати слични оним у Бугарској, дакако, највећу подршку партији која се залаже за “социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости” дају они најсиромашнији (њих 36,1%), али је релативно висок проценат и оних који успевају да задовоље основне животне потребе (26,2%) и оних у материјалном изобиљу (њих 21,5%). Они у материјалној оскудици, међутим, предњаче у

томе да су “незаинтересовани за политику” – изјављујући то у 30,3% случајева - што је нешто више од оних који су средње имућни (16,6%) и знатно више од оних који живе удобним животом (12,3%). Богатији преферирају партије које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности - у 31,6% случајева, што уз оне партије које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (8,8%) чини укупно 40,4% анкетираних. Око 15,8% имућних људи у Србији преферира странку која ће првенствено водити рачуна о националним и државним интересима, док је у исто време њих 10,5% спремно да пожуре у Европу унију, остављајући националне вредности по страни. Тако нешто није карактеристично за сиромашније, код којих потенцијална “еврофилска” странка не прелази 4,9% (код оних који “често немају ни за храну и стан”), односно 4,4% (код оних који су успели да “задовоље само основне потребе”).

Графикон бр. 7: Србија:

Материјални статус/Политичка партија којој би најпре пружио подршку



У вези са националностима, и у Србији “социјалну партију” у највећем проценту прижељкују припадници националних мањина, посебно Турци - 100%, затим испитаници који нису желели национално да се изјасне (50%), па Роми – 38,7% и Албанци – 33,3%, а тек потом већински Срби (26,7%) и Бугари (16,7%). Код Срба, превагу имају “из-

балансиране” партије које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (26,7%), као и оне које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (8,1%) – за које се заједно определило 34,8% анкетираних. Следе “социјална партија” и она која изражава првенствено националне интересе (19,1%) – за коју се определило и 50% Македонаца, 25% национално неопредељених, 20% Бугара и 10,8% Рома.

Што се тиче узраста, релативно висок проценат младих између 18-29 година (27,7%) тврди да се “не интересује за политику”. С друге стране, најмањи постотак незаинтересованих за политику налази се у доби од 50-59 година (свега 12,1%). Од оних који се занимају за политику, млади између 18-29 година преферирају “умерене” партије које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (26,1%), односно оне које воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (4,2%) – што заједно чини 30,3% анкетираних. Следи партија која се залаже за социјалну правду (27,7%) и она која пре свега води рачуна о националном интересу (13,4%). Код оних најстаријих (преко 60 год.), ситуација је знатно другачија: појединачну превласт има “социјална странка” (30,8%) а за њом следи странка која води највише рачуна о националном и државном интересу (29%), што је у оба случаја више од скора које су заједно оствариле две “умерене странке” – оне које се залажу за подједнако промовисање и националних и европских вредности (18,7%), односно воде рачуна о националним вредностима али их не супротстављају вредностима Европе (4,7%) – а који износи укупно 23,4%. У свим осталим старосним групама (у распону од 19-59 година), те две умерене странке превалирају над једном “националном”.

У вези са степеном образовања, највеће поверење “социјалној странци” су поклонили они са свршеном и непотпуном основном школом (45,1% и 34%), што је приметно више од испитаника који су завршили средњу (25,5%), а знатно више од испитаника са вишом/високом школом (22,8%). И у случају Србије, знатно већи број оних са непотпуном и свршеном основном школом се “не интересује за политику” (39,6% и 25,4%), у односу на оне са завршеном вишом/високом школом (8,8%). По овом питању изнутра су се понајвише поделили испитаници са завршеном средњом школом: на врху листе њихових партијских преференција (са по 25,5%) су заправо две странке – она која се пре свега залаже за социјалну правду и ублажавање социјалних неједнакости и она која промовисе подједнако и националне и европске вредно-

сти. Следи странка која води највише рачуна о националном и државном интересу (20,4%) као и одговор “не интересујем се за политику” (18,2%). На крају, ту је партија која “промовише националне вредности али их не супротставља вредностима Европе” са 5,8%. Ипак, кад се саберу одговори који инклинирају “умереним партијама”, произилази да су партије које промовишу подједнако и националне и европске вредности и оне које промовишу националне вредности не супротстављајући их европским вредностима, однеле заједничку победу са 31,3%.

IV 2. 12. (ПРЕ)ВРЕДНОВАЊЕ ДЕМОКРАТИЈЕ

О демократији су предложене многе дефиниције и изречене многе језгровите мисли, каткад само у чисто афористичком облику. О овом, како истиче К. фон Бајме (С. von Beume) - “синониму за добро, лепо и истинито у једном друштву” (Von Beume 1977:199) - имали су шта да кажу, поред политичких писаца и државника и безбројни “велики” и “обични” људи, мудраци, уметници, краљеви и поданици, војсковође и редови, тлачитељи и потлачени, богати и сиромашни и тако у недоглед. Нимало случајно, данас се теоријске контраверзе око значења демократије, често завршавају њеним виђењем као једне опште регулативне идеје, а не као потпуно дефинисан облик друштвеног уређења. Намере да се у пракси реализују бар нека од основних начела демократије, условиле су потребу за нарочитим акцентуирањем њене *процедуралне стране*, односно оних правила “политичке игре” којима би се, евентуално, накнадно могло стићи до њеног *супстанцијалног одређења* као “владавине народа” или пак, већине. Тако Н. Бобио под демократским режимом подразумева, пре свега - “скуп процедуралних правила при обликовању колективних одлука, који омогућава што шире учешће заинтересованих.” (Бобио 1990:8)⁹⁹ Контрола власти од стране народа, односно већине као критеријум демократичности једног друштва, међутим, делимично је доведена у питање још у класичној теорији либерализма, по којој постулати демократије важе за сваког појединца, па и

⁹⁹ Истоветан став по овом питању, нагнао је и К. Попера да за демократију каже следеће: “Под демократијом не мислим на нешто тако неодређено као што је ‘владавина народа’ или ‘владавина већине’, него на скуп установа (између осталог на опште изборе, то јест право људи да распусте своју владу), које би допустиле јавну контролу владара и њихово отпуштање од стране оних којима се влада и које би потчињенима омогућиле да добију реформе без употребе насиља, чак и против воље владара.” (Попер 1993:184)

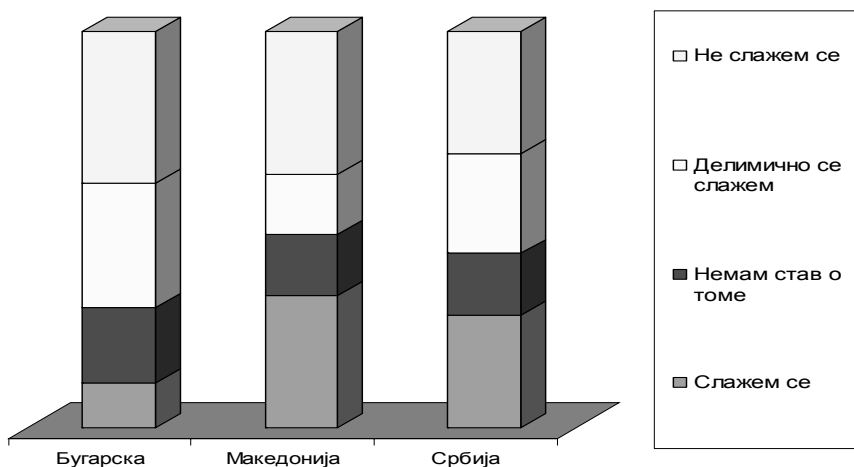
за све мањине које живе у друштву. Историја нам је понудила безброј примера у којима је тзв. “тиранија већине” била чак знатно гора од тиранија различитих олигархија, па стога слобода већине, сама по себи, није једини гарант демократије¹⁰⁰, већ је то и “могућност пуног самопотврђивања појединаца у сфери политике, која неће поништавати њихове индивидуалне разлике.” (Стевановић 2008б:31) Демократски идеали, стога, не би смели да буду у колизији са фактичким разликама у карактеру и интелигенцији појединаца, јер се ове, уосталом, и могу манифестовати само ако су друштвени услови њиховог испољавања слични или једнаки, а не суштински другачији.

Како год одредили демократију, већ смо истакли да је опредељење за њу у вези са оним што чини *differentia specifica* човека као човека, а то је пре свега, његово *достојанство* из којег се, у крајњем, могу извести све остале његове манифестације. Опредељење за демократију је слободан људски чин који, саме по себи, не могу гарантовати ни економија ни индустријализација ни урбанизација, нити било који други чинилац демократије посматран понаособ, већ само њихова целина уз постојање демократски настројених *личности* једног друштва. Демократија, међутим, није идеални облик друштва, макар у оној мери у којој ни људи нису савршена бића. Уколико је, на пример, индустријски раст *per se*, првенствени циљ неке земље, далеко боље резултате од било какве демократије даје комбинација либералне економије и ауторитарне политике. Искуство земаља које бележе највиши привредни раст последњих деценија (Јапан, Јужна Кореја, Тајван, Сингапур), показује да је у њима на делу својеврсни “тржишно-оријентисани ауторитаризам” као пракса бирократско-ауторитарне државе. (Фукујама 1997:144) Демократске државе, будући да изражавају интересе бројних друштвених група, показују знатно мањи степен економске ефикасности. Оне су склоније томе да потроше више на социјална давања и заштите мање успешне у економској конкуренцији и, по правилу, имају већу стопу инфлације, као и буџетски дефицит. Поставља се, онда, питање – колико су грађани Балкана “верни” демократији и онда када ова закаже - имајући у виду да њен главни циљ није економски бољитак као такав, нити некаква неодређена “ефикасност” - већ људска слобода и

¹⁰⁰ О специфичној “тиранији већине” у демократијама А. де Токвил (Tocqueville) истиче следеће: “Демократске републике нуде удворички дух мноштву и шире га по свим класама истовремено. То је једна од најкрупнијих замерки која им се може изрећи.” (А. де Токвил 1990:224.)

могућност индивидуалне самореализације. Понудили смо испитаницима да се одреде у односу на став: “У којој мери се слажете са ставом да је понекад недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског”, а одговори које смо добили, приказани су на графикону бр. 8. Наравно, далеко од тога да су сви који су на претходну тврдњу одговорили позитивно - некакве убеђене не-демократе, али значи да нису у потпуности раскрстили са сопственим ауторитарним наслеђем и да још увек демократију не посматрају као циљ по себи, већ као нешто чему је потребно неко спољашње (индустријско, економско) оправдање или индикатор успешности.

Графикон бр. 8: Три земље: У којој мери се слажете са следећим ставом: Понекад је недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског?



Подаци за све три посматране земље показују да још увек има основа говорити о недемократичности и ауторитаризму сиромашнијих друштвених слојева, вероватно свуда по свету, па и на Балкану. Више од пола века у некадашњим социјалистичким друштвима се буквално робовало мишљењу да је радничка класа “најпрогресивнија” друштвена снага и да је власт радничке класе, онај спасоносни историјски образац неопходан за досезање “стварне” демократије. Историја је, међутим, на свој начин показала да су различити екстремистички покрети (нацизам, стаљинизам, перонизам, etc.) своју социјалну базу најчешће налазили управо у радништву и другим нижим друштвеним слојевима. Демитологизација “историјске улоге” и “непогрешивости” радничке класе, је, заправо, нешто што у битном смислу тек предстоји као зада-

так за “пост-социјалистичку” и “транзиторну” друштвену мисао, мада се истине ради мора рећи да се с њом започело и знатно пре фактичке разградње социјалистичких режима.

Истражујући, својевремено, неке од културних аспеката “само-управљања” у југословенским предузећима, хрватски аутор Ј. Жупанов је, на пример, дошао до резултата да је владајући нормативно-вредносни комплекс југословенског радништва, заправо, “егалитарни синдром” или “уравниловка”. *Егалитаризам*, који је познат и под именом “теорије једнаких стомака”, не представља ништа друго до колективну представу о потреби једнаке алокације или дистрибуције “друштвених награда” без обзира на природне способности појединаца и њихов положај у економској, друштвеној и политичкој структури.¹⁰¹ Ни сва идеолошка “фризирања” и прикривања података о “култури радника”, који су официјелно проглашавани за једине и праве носиоце власти, нису успевала да порекну, да тај друштвени слој уствари има најниже образовање, најмање чита, готово и не иде у позориште, слуша углавном фолк музику, у свакодневном животу се придржава традиционалних и патријархалних вредности, док притом, око 70% младих радника, обухваћених у једном истраживању, мање-више редовно иде у - кафану. (Илић, Ђокић, Стојковић 1986:155)

Аутор кога смо већ помињали - С. Липсет указује на још једну карактеристику радничке класе, која се само изузетно могла наћи у марксистичким радовима, а то је њен - *ауторитаризам*. (Липсет 1969:123-

¹⁰¹ Поменути аутор је у егалитарном синдрому издвојио неколико његових структурних компоненти: 1. *перспектива “ограниченог добра”*, тј. неоснована когнитивна представа да је количина економских и свих других добара ограничена, па се постојећа количина може само делити и расподељивати, 2. *“редистрибутивна етика”*, тј. етика која налаже да су они који имају (вишак) хране у обавези да је дају онима који је немају или је немају довољно, 3. *норма егалитарне расподеле* која прописује да појединац не само да не сме добити “превелику” зараду, него је чак не сме ни желети, 4. *“опсесија о приватнику”*, или схватање да је приватник непрестана претња и опасност за социјализам, па га стога рестриктивним прописима ваља сатерати у неку врсту “резервата” где ће таворити своје дане док не буде у потпуности ликвидан (ова компонента у себи садржи три издиференцирана колективна става: а. *фобију богаћења* (или природну аверзију коју изазива богаћење), б. *“државно-власнички комплекс”* (или идејну опсесију по којој је само онај рад “социјалистички” који се налази под контролом државе) и ц. *антипредузетнички менталитет*). 5. *антипрофесионализам*, тј. негативан став према професионалном знању и аутономним професионалним нормама и, најзад, 6. *“интелектуална уравниловка”*, или оличење духа осредњости са барем три колективна става: *антипредузетништвом, антиноваторством и антикреативношћу*. (Жупанов 1987:45-76)

163) Резултати бројних истраживања на које се овај аутор позива, упућују на генерални закључак да су имућнији - либералнији а сиромашнији - нетолерантнији, односно - “да су ниже класе много мање одане демократији као политичком систему него градска средња и виша класа.” (Липсет 1969:129) Разуме се, оно што на неки начин предиспонира ниже и сиромашне друштвене слојеве да на политику гледају манихистички (црно-бело), као и да у већем проценту него остале друштвене групе пристају уз екстремистичке покрете који нуде лако и брзо решавање друштвених проблема и заступају ригидна политичка становишта, лежи не у њиховим биолошким својствима већ, пре свега, у њиховој укупној животној, односно, *друштвеној ситуацији*. Постоји читав комплекс елемената животне и друштвене ситуације нижих класа који доприноси стварању њихових ауторитарних тенденција: “Ниско образовање, низак степен учешћа у политичким и добровољним организацијама било које врсте, чињеница да мало читају, бављење занимањима која изолирају, економска несигурност и ауторитарни тип породице, спадају у најважније такве елементе.” (Липсет 1969:137)

Друштвена ситуација оних са ниским друштвеним статусом, једноставно речено, обесхрабрује у сваком погледу. Економска потлаченост повлачи са собом и културну и психолошку потлаченост поспешену навиком потчињавања започетом још у породици, слабијом способношћу вербалног изражавања и недовољном информисаношћу. Недостатак економске и психолошке сигурности доводи то тензија које се често олакшавају искаљивањем беса на бројним друштвеним “жртвеним јарцима” које детектују различите екстремистичке групе и политички покрети. Истраживачи психолошких и културних аспеката живота радничке класе, које прати Липсет, указали су на њихове, врло поједностављене перспективе, као што су већа *сугестибилност* (недостатак опште перспективе, тј. оквира референце и њихова крутост, фиксираност), одсуство продужене *временске* перспективе (живи се у сталној садашњици), неспособност заузимања *сложених* становишта, веће тешкоће у *уопштавању* конкретног искуства (акценат на конкретно, непосредно, чулно, појединачно, лично) и недостатак *маште*. (Липсет 1969:145-150) Сва ова обележја доприносе стварању ауторитарних појединаца који, углавном, мада не и искључиво, сачињавају радничку класу, односно ниже слојеве друштва. Ова обележја, која радништву фактички онемогућавају да стекне комплекснији увид у друштвену структуру и интернализује неопходне норме политичке толеранције дакако, указују и на меру стварне одвојености радничке класе од свих активности и борби које везујемо за демократско друштво.

У прилог свему претходном иду и подаци задобијени нашим истраживањем: у *Бугарској* 26,3% оних који свакодневно кубуре са егзистенцијалним проблемима изјављује да се слаже са ставом да је понекад и недемократски поредак “ефикаснији” од демократског. Овом проценту ваља додати и 26,3% оних који се са тврдњом “делимично слажу” као и 23,7% оних који о њој “немају став” (што се може тумачити на разне начине, али ниједан од њих не може бити потврда било каквог резолутног убеђења у оправданост демократског поретка по себи). Све у свему, само 23,7% оних најсиромашнијих чврсто одбија помисао да недемократски поредак може бити “ефикаснији” од демократског, што је чињеница која се мора узети у обзир приликом сваког пројектовања будућих демократских процеса у Бугарској и шире на Балкану. Насупрот онима који “често немају ни за храну ни стан”, они са “средњим џепом” само у 9,8% случајева изјављују да се слажу са ставом да је понекад и недемократски поредак “ефикаснији” од демократског, док они најбогатији то чине у готово занемаривих 3,8% случајева. Обратно, 63,5% имућних чврсто стоји на становишту да недемократски поредак не може бити бољи и ефикаснији од демократског, макар и “понекад”, као и 39,3% оних који су задовољили основне потребе. Што се тиче ових последњих, њихови ставови се заправо само донекле разликују од ставова људи са свакодневним егзистенцијалним проблемима. И овде се прилично велики проценат испитаника “делимично слаже” или “слаже” са ставом да је понекад и недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског. Додамо ли њему о проценат оних који о овоме нису размишљали, добијамо чак 60,7% испитаника који су задовољили основне животне потребе а који, у најмању руку – нису убеђени у оправданост демократског поретка *per se*.

Што се различитих националности тиче, у Бугарској, 66,7% Албанаца “нема став” о томе да ли понекад и недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, као и 33,3% национално неопредељених, 26,3% Турака, 18,2% Бугара и 9,1% Рома - док се 33% Албанаца са претходном тврдњом не слаже - чему се придружује и 66,7% национално неопредељених, 39,7% Бугара, 27% Рома и 23,7% Турака. Од оних који се слажу са тврдњом највише је Турака (18,4%) и Рома (18,2%), за којим следе Бугари (10,8%). Све у свему, само око 1/3 припадника посматраних нација у Бугарској (искључујући оне који нису хтели национално да се изјасне) резолутно изјављује да се не слаже са ставом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског. Обратно, око 2/3 испитаника припадника различитих

нација у Бугарској (опет, искључујући оне који нису хтели национално да се изјасне) није у потпуности раскрестило с тим да ли је демократски поредак бољи и ефикаснији од недемократског – што је чињеница коју није потребно даље коментарисати.

Подаци о годинама испитаника, пак, сведоче о свему, само не у прилог брзоплетом закључивању у корист демократичности младе генерације. Наиме, они најмлађи (узраста 18-29 год.) заиста у нешто мањем проценту од оних најстаријих (преко 60 год.) прихватају тезу да понекад и недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског (однос је 12,1% према 17,8%). Али, у исто време, док се они најстарији *не слажу* са поменутом тврдњом у 43,2% случајева, они најмлађи се не слажу у само 33,3% случајева. Чврст став о демократији као бољем режиму од недемократског, најзаступљенији је ког испитаника између 50-59 година (48,4%), док се најмање оних који се слажу са тврдњом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, налази у популацији између 40-49 година старости (5,2%). Како било, изгледа да демократска настројеност испитаника благо расте са годинама све до извесног скока у педесетим годинама живота, након чега, опет, почиње поступно да опада. Речју, млади у Бугарској тиме што су млади нису *ipso facto* и више наклоњени демократији.

Увереност у демократску сврсисходност, очито, зависи много више од неких других фактора и околности. Један од њих је и степен образовања који се показао респектибилним дискриминаторним чиниоцем. Наиме, чак и мала повећања у степену школовања повољно утичу на демократску настројеност и јачање поверења у демократију. Тако у Бугарској чак 31,6% оних са непотпуном основном школом изјављује да се слаже са ставом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, што је знатно више (и до три пута) у односу на испитанике са завршеном основном (13,5%), средњом (10,9%) и вишом/високом школом (9,1%). Најчвршћи став о демократији као бољем режиму од недемократског, најзаступљенији је код испитаника са завршеном вишом/високом школом (47,5%), код којих се и најмањи број испитаника определио за став да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског (свега 9,1%). Укратко, подаци упућују на закључак да су школованији много више одани демократији као политичком систему неголи они са мало или нимало квалитетног образовања. Највећи скок у поверењу у демократију настаје између средњег и вишег/високог образовања. Док средњошколци и факултетски образовани испитаници имају готово једнаку дистрибуцију одгово-

ра “слажем се” и “делимично се слажем”, већ код категорије “не слажем се” - превагу односе испитаници са вишом/високом школом (47,5% према 34,8%); код категорије “немам став о томе”, разлика се додатно повећава јер 23,6% испитаника са завршеном средњом школом “нема став” о томе да ли недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског - насупрот свега 11,1% академских грађана.

Сличне правилности уочили смо и на примеру *Македоније*. Овде се чак 48,9% (у Бугарској је то 26,3%) оних који свакодневно боре са егзистенцијалним проблемима саглашава са ставом да је понекад и недемократски поредак “ефикаснији” од демократског. Овом проценту ваља додати и 10,9% оних који се са поменутом тврдњом “делимично слажу”, као и 23,4% оних који о њој “немају став” - и добити 83,2% испитаника за које тешко можемо рећи да су убеђене демократе. Како било, само 16,8% оних најсиромашнијих чврсто одбија помисао да недемократски поредак може бити “ефикаснији” од демократског, што је чињеница која се, као и у Бугарској, не сме пренебрегнути приликом очекивања будућих демократских процеса на Балкану. За разлику од оних који “често немају ни за храну ни стан”, они са “средњим џепом” само у 28,3% случајева изјављују да се слажу са ставом да је понекад недемократски поредак “ефикаснији” од демократског, док они најбогатији то чине у још мањих 14,6% случајева. И, *vice versa*, 56,3% имућних чврсто стоји на становишту да недемократски поредак не може бити бољи и ефикаснији од демократског, макар и “понекад”, као и 43,2% оних који су задовољили основне потребе. Што се тиче последње поменутих, њихови ставови се унеколико (али не и суштински) разликују од ставова људи са свакодневним егзистенцијалним проблемима. Овде нема толико великог процента испитаника који се “делимично слажу” или “слажу” са ставом да је понекад недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског (ради се о 16,8% и 28,3% испитаника), али уз проценат оних који о претходном ставу нису размишљали (11,7%), и у Македонији добијамо релативно висок проценат (56,8%) испитаника који су задовољили основне животне потребе а који, најблаже речено – нису сасвим уверени у сврсисходност демократског поретка по себи.

Што се различитих националности тиче, у Македонији, 30,2% Албанаца “нема став” о томе да ли понекад недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, као и 30% Срба, 25,3% Рома, 10% Влаха и 7,4% Македонаца - док се 23,3% Албанаца са претходном тврдњом не слаже – са чиме се саглашава и 100% Турака,

50% национално неопредељених, 43,1% Македонаца, 40% Влаха, 32% Рома и 30% Срба. Од оних који се слажу са тврдњом да понекад недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, највише је Бугара (100%) и национално неопредељених (по 100%), за којим следе Роми (41,3%), Албанци (40,5%), Македонци (27,4%), Срби (20%) и Власи (10%). Како било, и овде се показало да је напросто - недовољан постотак у посматраним нацијама (искључујући оне који нису хтели национално да се изјасне) оних који одлучно изјављују да се не слажу са ставом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског. И обратно, високе фреквенције одговора “немам став”, “делимично се слажем” и “слажем се” по питању да ли је понекад недемократски поредак “бољи и ефикаснији” од демократског, показује да се у Македонији већински није у потпуности раскрестило с тим да ли је демократски поредак пожељан друштвени и политички циљ – што је чињеница коју такође није потребно додатно коментарисати.

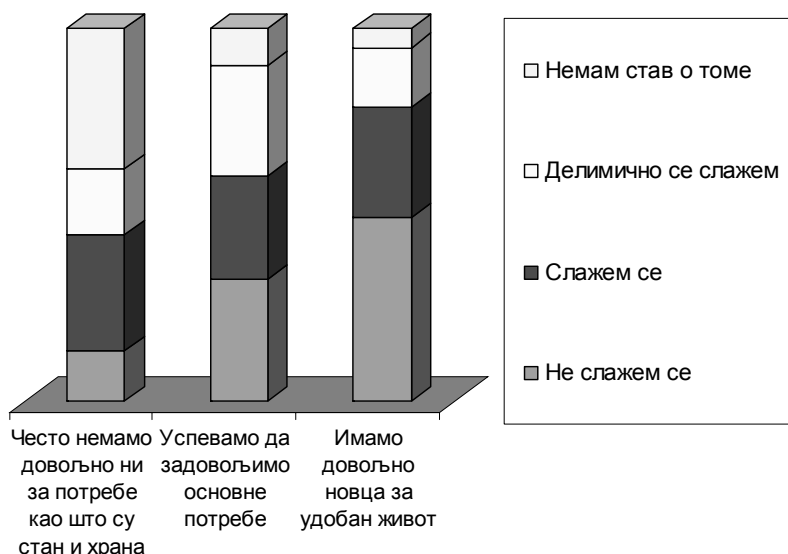
За разлику од Бугарске, подаци о годинама испитаника у Македонији поуздано сведоче о већој демократској усмерености млађих нараштаја. Они најмлађи (узраста 18-29 год.) у нешто мањем проценту од оних најстаријих (преко 60 год.) прихватају тезу да понекад и недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског (однос је 27,3% према 33,9%). У исто време, међутим, док се они најстарији не слажу са поменутом тврдњом у 24,2% случајева, они најмлађи се не слажу у двоструко већем броју случајева (48,1%). Релативно чврст став о демократији као бољем режиму од недемократског, заступљен је и код испитаника између 40-49 година старости (37,2%), док се највише оних који се слажу са тврдњом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, налази у популацији између 30-39 година старости (40,5%). Који су конкретни разлози овог “разочарења у демократију” код поменуте генерације, тешко је рећи без доброг познавања македонских друштвених и политичких прилика, али у њих свакако спадају беспесективност, незапосленост, ниска примања и сл, и то оне генерације која се налази у добу када би требало да је најпродуктивнија у сваком погледу. Како било, демократска настројеност испитаника у Македонији у односу на старосну доб “иде у циклус” – до 30-те године расте, када почиње да опада све до 40-те, онда опет благо расте до између 50-59-те, када опет почиње благо али постојано да опада. Речју, слично као и у Бугарској, у Македонији нису само млади тиме што су млади - наклоњени демократији, већ су то и нешто старији испитаници који се занимају за политику из разних разлога.

Пожељност демократије, како показало се и на примеру Македоније, зависи у великој мери од степена образовања. Виши степен школовања повлачи за собом већу демократску настројеност и јачање поверења у демократију. Одлучујући скок настаје између основне и средње школе. Тако у Македонији чак 42,2% оних са непотпуном основном школом изјављује да се слаже са ставом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, што је знатно више у односу на испитанике са завршеном средњом (34,3%) и вишом/високом школом (23,5%). Најчвршћи став о демократији као бољем режиму од недемократског, испољен је ког испитаника са завршеном вишом/високом школом (46,5%), код којих је и најмањи број испитаника одговорио са “немам став о томе” (свега 7,9%). Укратко, подаци упућују на закључак да су и овде школованији много више одани демократији као политичком систему, неголи они са мало или нимало квалитетног образовања.

Што се тиче резултата у *Србији* (графикон бр. 9), у њој 30,8% оних који свакодневно воде битку са егзистенцијалним проблемима изјављује да се слаже са ставом да је понекад недемократски поредак “бољи и ефикаснији” од демократског. Овом проценту ваља додати и 17,9% оних који се са тврдњом “делимично слажу”, као и 37,6% оних који о њој “немају став” (што и овде може да значи једино то да изостаје одлучно убеђење у оправданост демократског поретка по себи). Све у свему, само 13,7% оних најсиромашнијих, резолутно одбија исказ да недемократски поредак може бити бољи од демократског, што је чињеница која се и овде мора имати на уму. И на примеру Србије, такође, потврђује се општи закључак да су имућнији - либералнији а сиромашнији – мање демократски настројени, тј. да су слабије плаћени друштвени слојеви много мање одани демократији као политичком систему него средњи и виши друштвени слојеви. У вези са одговором “слажем се”, заправо, нема великих разлика између слојева. Насупрот онима који “често немају ни за храну ни стан” (30,8%), они који су задовољили основне животне потребе у 27,6% случајева изјављују да се слажу са ставом да је понекад и недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског, док они најбогатији то чине у (једнако високих) 29,8% случајева. Када се ради о одговору “не слажем се”, ситуација је, ипак, битно другачија - 49,1% имућних чврсто стоји на становишту да недемократски поредак не може бити бољи и ефикаснији од демократског, као и 32,9% оних који су задовољили основне потребе (у поређењу са 13,7% оних са нерешеним егзистенцијалним проблемима). Што

се тиче људи са “средњим џепом” и међу њима се прилично велики проценат “делимично слаже” (29,5%) или једноставно “слаже” (27,6%) са ставом да је понекад недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског. Додамо ли оване и проценат оних који о овоме нису размишљали (10%) – произилази да чак 67,1% испитаника средњег имовног стања није дефинитивно убеђено у оправданост демократског поретка *per se*.

Графикон бр. 9: Србија/Материјални статус: У којој мери се слажете са следећим ставом: Понекад је недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског



Што се различитих националности у Србији тиче, 53,9% Рома “нема став” о томе да ли понекад недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, као и 33,3% Албанаца, 10,3% Бугара и 7,6% Срба - док се 100% Македонаца са претходном тврдњом не слаже – којима се придружује 50% национално неопредељених, 39,7% Бугара, 33,3% Албанаца, 33,2% Срба и 12,4% Рома. Од оних који се слажу са тврдњом, највише је Срба (31,6%) и национално неопредељених (25%), за којима следе Бугари (22,4%) и Роми (20,2%). Све у свему, уколико искључимо оне који нису хтели национално да се изјасне и Македонце (којих је у истраживању било мали број), недовољан је број припадника различитих нација у Србији који се децидно не слажу са ставом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског. Обратно, у проценте укључимо и одговоре “не-

мам став о томе”, “слажем се” и “делимично се слажем”, испада да око 2/3 испитаника (опет, искључујући оне који нису хтели национално да се изјасне и Македонце) није у потпуности убеђено у делотворност и оправданост демократског поретка – што је чињеница коју ни на овом месту није потребно даље коментарисати.

Подаци о годинама испитаника у Србији, потврђују да они најмлађи (узраста 18-29 год.) у нешто мањем обиму од оних најстаријих (преко 60 год.) прихватају тезу да понекад недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског (однос је 27,8% према 34%). Ипак, истовремено, док се они најстарији не слажу са поменутом тврдњом у 34% случајева, они најмлађи се не слажу у само - 26,1% случајева, што још једном говори у прилог томе да популарна теза “млађи су демократичнији” није прихватљива без извесних ограда. Најчвршћи став о демократији као бољем режиму од недемократског, заступљен је заправо ког испитаника између 40-49 година (36,4%), међу којима се уједно налази и најмање оних који се слажу са тврдњом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског (24,2%). Како било, судећи по одговорима из Србије, изгледа да демократска настројеност испитаника благо расте и после 30-те године живота - достижући свој максимум између 40-49 године, након чега почиње наизменично да опада (у периоду између 50-59 године и расте (после 60-те године). Укратко, као и у Бугарској и Македонији, мањак година не имплицира нужно већу наклоњеност демократији, већ ова много више зависи од неких других “посредујућих фактора”. У првом реду, од степена образовања који се и у Србији показао значајнијим детерминишућем чиниоцем. Интересантно је да ни овде не можемо говорити о некој строгој корелацији, јер, на пример, са ставом да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског, слаже се само 15,7% оних са непотпуном основном школом, али и 33,8% оних са свршеном основном школом (!), затим 30,5% оних са завршеном средњом школом (!), и, на крају, 25,7% оних са завршеном вишом/високом школом! По овим фреквенцијама одговора, произилази да некакав “индекс недемократичности” чак може и да расте (премда неуједначено) са степеном образовања. Ипак, друге понуђене опције говоре да најчвршћи став о демократији као бољем режиму од недемократског, имају испитаници са завршеном вишом/високом школом (37,5%), код којих се и најмањи број определио за став да недемократски поредак може бити бољи и ефикаснији од демократског (свега 9,8%). И у Србији највећи скок у поверењу у демократију настаје између основног

и средњег образовања. Док испитаници са завршеном основном школом само у 16,9% случајева изјављују да се не слажу са тврдњом да недемократски поредак може бити бољи од демократског, тај проценат код средњошколаца је дуплиран и износи 34,9%. Код категорије “немам став о томе”, разлика се продубљује, јер само 8,1% испитаника са завршеном средњом школом “нема став” о постулираној тврдњи, на супрот 29,6% испитаника са свршеном основном школом.

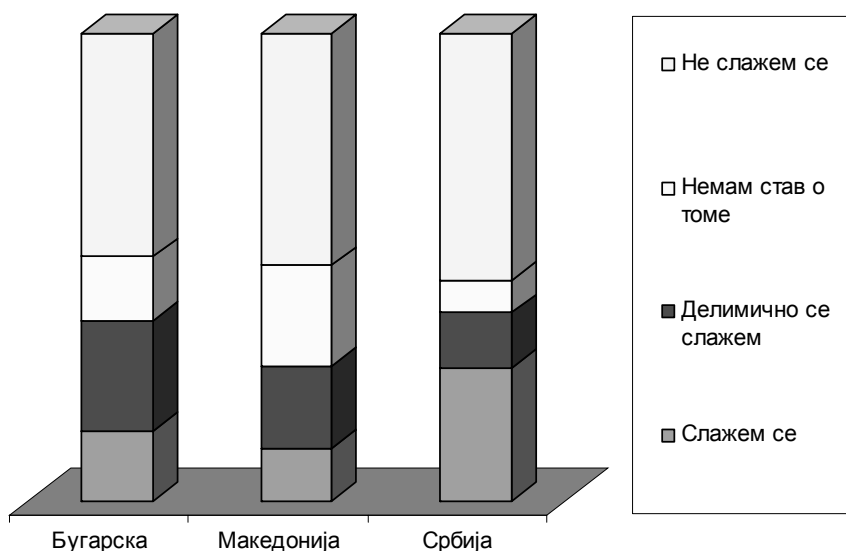
IV 2. 13. КОГА СЕ ТИЧЕ ДЕМОКРАТИЈА?

Већ смо неколико пута истакли да је опредељење за демократију у вези са најбитнијим атрибутима човека, у првом реду са његовим *достојанством*. Да би демократија успешно функционисала, потребно је да грађани развију особену политичку (демократску) културу и понос због свог политичког система и укупног начина живота. Они морају да изграде сопствени демократски идентитет, да воле демократију и да на њене вредности не гледају као на средства за постизање неког, демократији спољашњег, циља. Демократска личност не би смела да захтева за себе било какве политичке привилегије већ би требало да се бори против сваке дискриминације појединаца по националној, класној, верској, расној, професионалној, полној или генерацијској основи. “Демократска личност требало би да поштује свачију слободу изражавања, да буде толерантна према ‘другом’ и његовом мишљењу, да се бори за слободу избора сваког грађанина, чак и у случају да се не слаже са тим избором.” (Стевановић 2008а:339) Из претходног произилази да правом демократи не може бити свеједно у каквом друштву и политичком поретку живи. Живети као убеђени демократа неспојиво је са хладним и “реалистичким” посматрањем, већ значи имати осећај (и око) за могуће неправде и злоупотребе у друштву, као што подразумева и активно заузимање става по разним питањима. Демократски облици политичке организације траже и претпостављају развијање *рационалистичко-активистичке* политичке културе. Ова подразумева да грађани буду добро информисани и активни субјекти у политици, утицајни актери у доношењу политичких одлука.

У којој мери грађани Балкана присвајају претходно виђење демократског идентитета и цивилне културе, покушали смо да сазнамо на следећи начин - питали смо испитанике да се одреде према ставу: “За људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе” (графикон бр. 10). Уколико би се испитаници позитивно опредељивали у

односу на постулирану тврдњу, то би значило битно одступање од демократског идентитета. На тај начин грађани би били сведени на улогу Ж. П. Сартровог (Sartre) ковача из Другог светског рата - “кога је фашизам могао да погоди у његовом личном животу, али не безусловно и у његовом послу.” (Сартр 1981:51) Ако је неко демократа, међутим, фашизам или неки други недемократски поредак ће га погодити и у личном животу и у његовом послу, јер ниједна професија не може часно да се обавља у систему у коме не постоји (грађанска) слобода. Слобода је недељива, па се професионална, лична и грађанска слобода узајамно условљавају и имају смисла само у демократији - у којој су сви њени грађани по дефиницији активни и ангажовани, били они свесни тога или не.

Графикон бр. 10. Три земље: У којој мери се слажете са следећим ставом:
За људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе (%)



Резултати који су добијени на нивоу појединачних земаља, прилично су уједначени. Охрабрује чињеница да око половина грађана у свим посматраним земљама јасно изјављује да јој није свеједно у каквом политичком поретку живи. Оно што је нејасно је то да ли је та половина довољна да би друштво одлучније кренуло у правцу јачања грађанског активизма и компетентности. Даље утврђивање веза и односа које постоје између неких битних социо-демографских карактеристика грађана и процеса изградње демократске политичке културе и

грађанског политичког идентитета, ће нам свакако помоћи у одговору на то питање. Како било, иако је активистичко-партиципативни однос грађана према политичком систему *conditio sine qua non* успешне демократије, истраживања реалног политичког понашања грађана у демократијама редовно показују да је он веома дефицитаран у стварности. Осим у случајевима изнуђене опште *политизације* друштва, грађани углавном одбијају да преузму на себе неку већу одговорност за политичке акције, односно нису ни активни нити конструктивни учесници у политичким процесима. Управо супротно, могло би се генерално рећи да су слабо заинтересовани за политику и лоше информисани, док је њихова партиципација у политици резултат пре ирационалне него рационалне процене политичких понуда. Све то, међутим, како тврде Г. Алмонд и С. Верба, не би смело да доведе у сумњу “демократски мит” о компететности грађана: иако актуелне демократије пре свега претпостављају постојање слободне и ефикасне политичке елите која није увек под директном пресијом грађанства, народ јој, у крајњем, одређује правила политичке игре. (Almond, Verba 2000:352)

Што се тиче *Бугарске*, а посматрано у односу на материјалну ситуацију испитаника, највећи број оних који се *не* слажу са тврдњом да им је свеједно у каквом политичком поретку живе – долази из редова имућних људи (72%). Далеко иза њих су они који су задовољили основне потребе (46%) и они који често кубуре са егзистенцијалним проблемима (41,3%). Људи који заиста не живе у материјалном изобиљу, међутим, заслужују и извесно признање, јер се само 16,2% оних који су задовољили основне потребе и 18,7% “полугладних” испитаника определило за одговор “за људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе”. С друге стране, ако преостала два понуђена одговора – “делимично се слажем” и “немам став о томе” – издвојимо као нешто што је битно различито од резолутног одбијања да се живи у “било каквом” политичком поретку, онда произилази да преко половине људи нижег и ниског имовинског статуса још увек није начисто с тим шта значи бити активан грађанин и припадник демократског друштва. Како било, док год “сартровски” ковачи и бравари, тесари и други радници не схвате да не могу бити добри у свом послу уколико живе у недемократском друштву (јер би тиме били поништени као људи и грађани), грађански идентитет ће бити само један од неостварених снова или недостижан идеал, а не, макар делимична, емпиријска реалност.

У вези са различитим националностима у Бугарској, Роми са 80% својих припадника предњаче у одбијању да живе у “било каквом” по-

литичком поретку, а за њима следе Бугари (47,7%), Турци (39,5%) и Албанци (33,3%). Слагање са постулираном тезом испољили су Турци (у 23,7% случајева) и Бугари (14,8%). Што се тиче година старости, показало се да су најстарији људи у Бугарској нешто отпорнији на (малодушни) став: “За људе попут мене свеједно је у каквом поретку живе”. Они између 50-59 и преко 60 година старости подржавају претходни став у 11,1% случајева, за разлику од оних најмлађих код којих тај постотак износи 18,6%. Овде се, дакако, ради о малодушности и резигнацији и случају младих и старијих људи. За разлику од млађих нараштаја, међутим, код оних старијих је још увек живо и сећање и на онај претходни, социјалистички поредак. Стога, кад они старији кажу да им није свеједно у каквом поретку живе, то може да има и призвук носталгије, а не само осећања да их је друштво заборавило и оставило да таворе у приватности својих малих живота препуних неиспуњених очекивања – што је вероватно случај када се ради о одговорима младих. Сама по себи, чињеница да се само 34,3% младих људи експлицитно не слаже са ставом да им је свеједно у каквом поретку живе – звони на узбуну, поготово кад у исто време такво неслагање изражава чак 60,4% оних између 50-59 година и 62,4% оних преко 60 година старости.

Који су разлози ове резигнације омладине, тешко је рећи, јер не познајемо довољно добро економске и унутарполитичке прилике у Бугарској. Део разлога вероватно лежи и у својеврсној “револуцији растућих очекивања” која је карактеристична за земље које се убрзано економски модернизују. Такве земље, како истиче Фукујама, “показују тенденцију да буду најмање политички стабилне зато што сам раст промовише нова очекивања и захтеве. Људи упоређују своју ситуацију не са оном традиционалних друштава већ са оном богатих земаља и, као резултат тога, гнев расте.” (Фукујама 1997:192-193) Насупрот томе, у савременом свету само најсиромашније и најбогатије земље тендирају ка томе да буду стабилне. Наравно, ово је само једно од могућих објашњења или пак део неког већег објашњења, које би обухватило и многе конкретне околности бугарског прикључења ЕУ, и то време актуелне глобалне економске кризе. Део разлога вероватно лежи и у “пословичној” мањој заинтересованости омладине да учествује у политици – која се доживљава као страна младалачком духу, тј. као исувише “озбиљна” ствар којом се, по правилу, баве старији људи. Како било, није добро да млади перципирају сами себе у оштрој одвојености од политичког поретка у којем живе, јер то води у пасивизам и отвара пут неодговорности политичких елита – чиме се посредно уздрмавају и сами темељи демократије.

За очекивати је било да степен образовања направи приличан јаз између испитаника по питању да ли је људима у Бугарској свеједно у каквом политичком поретку живе (као у претходним питањима), али - није било тако. Тек незнатно мањи проценат високо школованих људи (12,7%) се слаже са ставом да је политички поредак ирелевантан за њихов живот, у односу на оне који нису завршили ни основну школу (16,7%). Обратно, 57,4% високо школованих испитаника се децидно не слаже са претходним ставом, насупрот 50% оних са - непотпуном основном школом. Највећа разлика се, заправо, испољила између ставова оних са средњом и вишом/високом школом, јер је непристајање на став “за људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе” изразило само 41,2% свршених средњошколаца, што је мање и од оних испитаника који су завршили само основну школу (46,2%).

И у *Македонији*, имамо ли у виду материјалну ситуацију испитаника, највећи број оних који се *не* слажу са тврдњом да им је свеједно у каквом политичком поретку живе – долази из редова имућних људи (56,3%, за разлику од Бугарске где је то било 72%). Знатно иза њих су они који су задовољили само основне потребе (43,2%), а посебно они који “често немају ни за храну и стан” (16,8%). У односу на Бугарску, људи у Македонији који се свакодневно боре са егзистенцијалним проблемима, су знатно критичнији према актуалном поретку у коме живе, јер се чак 48,9% испитаника у најгорем материјалном положају определило за пасивистички одговор “за људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе”. Дупло мању подршку овом ставу су дали испитаници који су успели да задовоље основне потребе (28,3%), што је, додуше, још увек дупло више од подршке коју су овом ставу дали они који живе удобним животом (14,6%). Све у свему, велики број одговора типа “делимично се слажем” и “немам став о томе”, говори да људи нижег и веома ниског имовинског статуса и у Македонији не увиђају у довољној мери суштинске односе који постоје између њихове личности и политичког поретка у коме живе. Свакако да се не може очекивати од свих њих да буду активни грађани демократског друштва. Али и овде, као и свуда на Балкану, припадници радничке класе (и сви други слабије плаћени запосленици као и они незапослени), морају да схвате да живот у демократији, иако пун ризика и несигурности, подразумева одговорност за сопствене поступке, из кога произилази осећање слободе и личног достојанства. За разлику од ње, како смо већ рекли, диктатура значи ослобађање човека од одговорности, али је онда за све одговорна - држава. Оно што даје диктатура је “сигурност” под

којом страдају иницијатива и самостална активност индивидуа - а то је управо оно што је потребно државама Балкана данас: конституисање *демократског идентитета* и прелазак из потчињености неконтролиса-ној моћи партије и државе - у одговорност и способност за аутономно одлучивање.

У вези са различитим националностима у Македонији, Турци са 100% својих припадника предњаче у одбијању да живе у „било каквом“ политичком поретку, а за њима следе Македонци (61,8%), Срби (60%), Власи и Бугари (по 33,3%) Турци (39,5%) и Албанци (33,3%), Роми (32,5%) и Албанци (29,2%). Слагање са постулираном тезом испољили су Бугари (66,7%), национално неопредељени (50%), Роми (21,3%) и Албанци (7,3%). Што се тиче година старости, насупротив налазима у Бугарској, у Македонији су млађи људи отпорнији на дефетистички став: “За људе попут мене свеједно је у каквом поретку живе”. Они између 50-59 и преко 60 година старости подржавају претходни став у 14,9% случајева, за разлику од оних најмлађих код којих тај постотак износи 12,7%. Сличан однос је успостављен и приликом дистрибуције одговора “не слажем се”. Преко половине младих у узрасту од 18-29 година (54%) се не слаже са ставом да им је свеједно у каквом поретку живе, док у исто време такво неслагање изражава 40,3% оних преко 60 година старости. Интересантно је да се у истом проценту (54,8%) са поменутом тезом не слажу и они између 50-59 година, а да “кривуља неслагања” у односу на године старости иде “у цик-цак”: након раста до 30-те године, код оних између 30-39 година она пада на 48,8% да би код генерације између 40-49 г. наставила да пада на чак 44,4%; код узраста између 50-59 година она опет почине да расте (54,8%), а након 60-те године поново да опада (40,3%).

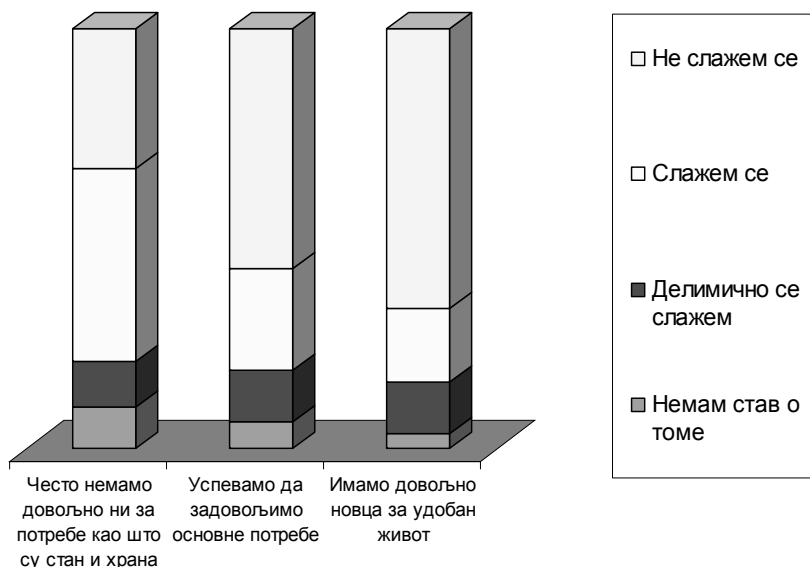
Степен образовања се по питању да ли је људима у Македонији свеједно у каквом политичком поретку живе, потврдио као значајан дискриминативни фактор. Главна оса дисоцијације испољила се у односу на опцију “немам став о томе”, коју је изабрало 60,7% оних без завршене и 51,2% оних са завршеном основном школом – за разлику од 14% оних са средњом и 9,6% испитаника са вишом/високом школом. У исто време, знатно већи проценат високо школованих испитаника (53%) се децидно *не* слаже са претходним ставом, насупротив 25% оних са непотпуном основном школом. Интересантно је да су се високошколовани људи у већем проценту (13%) определили за став “слажем се” (са ставом: “за људе попут мене свеједно је у каквом поретку живе”) у односу на средњошколце (9,6%) и оне без основне школе (3,6%). Они су

се, такође, више него било која друга образовна група определили за став “делимично се слажем” (у 24% случајева), а што се тиче резолутног одбијања постулираног става, заостају за средњошколцима (средњошколци – 58,2%, виша/висока школа – 53%). Произилази да су понајвише “грађански” став по питању релеватности политичког поретка у коме живе, у Македонији испољили управо испитаници са завршеном средњом школом - што се прилично разликује од ставова исте образовне групације у Бугарској. Тамо је, наиме, неслагање са ставом “за људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе” изразило само 41,2% свршених средњошколаца, што је било мање чак и од оних испитаника који су завршили само основну школу (46,2%).

Попут Бугарске и Македоније, и у *Србији*, посматрано кроз призму материјалног статуса испитаника, највећи број оних који се *не* слажу са тврдњом да им је свеједно у каквом политичком поретку живе – долази из редова људи који живе удобним животом (66,7%). Степеницу испод су они који су задовољили основне потребе (57,1%), а затим, две степенице ниже, и они који често кубуре са егзистенцијалним проблемима (33,3%). Људи који се сваки дан боре да преживе су у случају Србије (слично Македонији, а различито од Бугарске) критичнији према (номинално демократском) поретку у коме тренутно живе, јер се чак 45,8% њих определило за став “за људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе”. Прикључимо ли поменутом ставу и преостала два понуђена одговора – “делимично се слажем” и “немам став о томе”, произилази да и у Србији више од половине испитаника нижег и ниског имовинског статуса још увек није раскрстило с тиме шта значи бити активан припадник демократског друштва. Зато и овде важи исти закључак као и код две претходне земље: бравари, тесари и други припадници сиромашнијих слојева друштва морају да прихвате да не могу бити добри ни као личности нити у свом послу, уколико живе у недемократском друштву (јер би тиме управо били поништени као људи и грађани). Кад се то деси, грађански идентитет ће и у Србији имати знатно веће шансе да се спусти са нивоа идеала у емпиријску реалност.

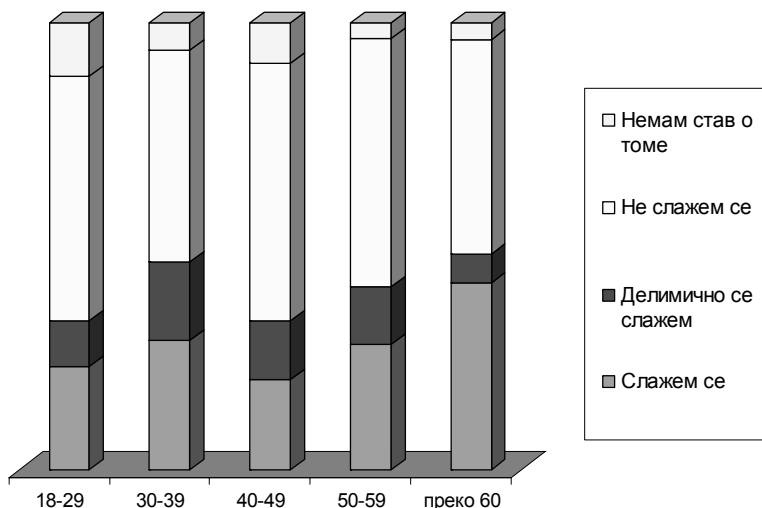
У вези са различитим националностима у Србији, Македонци са 100% својих припадника предњаче у одбијању да живе у “било каквом” политичком поретку, а за њима следе национално неопредељени (50%), Бугари (39,7%), Албанци (33,3%) и већински Срби (33,2%). Највеће слагање са постулираном тезом, испољили су Срби (31,6%), национално неопредељени (25%), Бугари (22,4%) и Роми - у 20,2% случајева.

Графикон бр. 11: Србија/материјални стаус: У којој мери се слажете са следећим ставом: За људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе

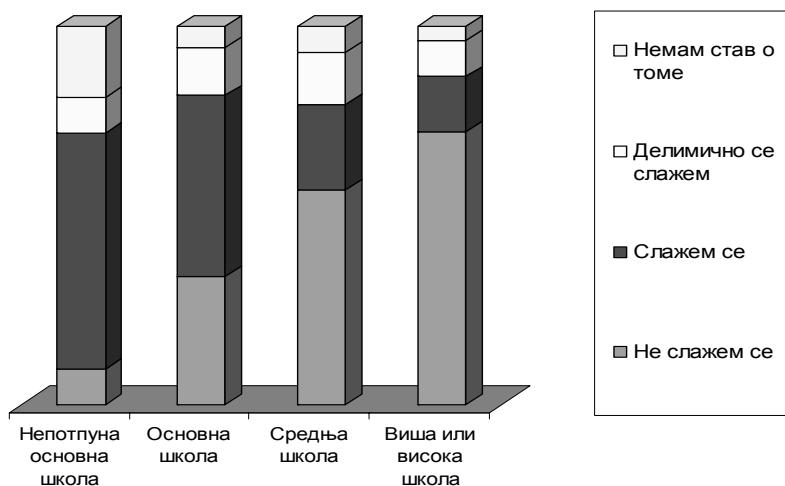


Што се тиче година старости (на супрот налазима у Бугарској а слично подацима за Македонију), у Србији су се млађи људи показали резистентнијим у односу на пасивистички став: “За људе попут мене свеједно је у каквом поретку живе”. Они преко 60 година старости подржавају претходни став у 41,7% случајева, за разлику од оних најмлађих (узраста од 18-29 г.) код којих тај постотак износи 23,1%. Знатно мања разлика између ове две старосне категорије се испојила приликом дистрибуције одговора “не слажем се”. Преко половине (54,7%) младих од 18-29 година се не слаже са ставом да им је свеједно у каквом поретку живе, али у исто време такво неслагање изражава и 48,1% оних преко 60 година старости. Интересантно је да је највећи степен непристајања на ирелевантност политичког поретка у коме се живи, испојила генерација испитаника између 40-49 година, код које је и проценат слагања са постулираном тезом најнижи – 20,2%. “Кривуља неслагања” и овде, у односу на године старости, иде “у цик-цак”: код оних између 30-39 година она пада на 47,4%, код генерације између 40-49 године расте на 57,6%, да би код узраста 50-59 г. опет почела благо да пада (на 55,6%), достижући након пређене 60-те године - 48,1%.

Графикон бр. 12: Србија/године старости: У којој мери се слажете са следећим ставом: За људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе



Графикон бр. 13: Србија/школска спрема: У којој мери се слажете са следећим ставом: За људе попут мене свеједно је у каквом политичком поретку живе



У случају Србије, степен образовања се по питању да ли је људима свеједно у каквом политичком поретку живе, потврдио као значајан разграничавајући фактор. Знатно већи проценат високошколованих испитаника (72,1%) се резолутно *не* слаже са ставом “за људе попут мене свеједно је у каквом поретку живе”, наспрот 9,4% оних са непотпуном основном школом. Високообразовани људи су се, такође,

мање него било која друга образовна група определили за опцију “слажем се” (само у 14,7% случајева), за разлику од оних са непотпуном основном школом, који се са постулираном тезом слажу у високих 62,3% случајева. Што се тиче испитаника за завршеном основном и средњом школом, проценти њихових одговора се налазе распоређени на средини између поменутих крајњих вредности.

IV 2. 14. ЗАВРШНО РАЗМАТРАЊЕ: ПРИЗИВАЊЕ ЦИВИЛНЕ КУЛТУРЕ

Завршна анализа актуелних *политичких идентитета* на Балкану могла би да крене у барем два различита правца. Први правац би био онај који би на основу изабраних одговора испитаника, пожурio да да некакав тренутни “пресек стања” у ставовима и вредностима који одликују грађане Бугарске, Македоније и Србије. Нема сумње, такав приступ морао би да посведочи да се грађани Балкана још увек налазе у немалој *вредносној конфузији* у вези са демократијом на пословично “трусном” Балканском подручју. Одоговори које смо овом приликом узели у обзир, као и велики број анкетних одговора које овом приликом нисмо могли да разматрамо (јер су се тиме бавили истраживачи у оквиру других потпројеката, а и због обима овог текста) а који су се много више него ми бавили конкретним питањима колико су балкански народи склони сукобима, а колико спремни на толеранцију и међусобне и европске интеграције – говори да грађани Србије, Македоније и Бугарске заправо још увек гаје готово традиционалну ксенофобију према “другоме”, док с друге стране имају осећај прикраћености због нечега на шта “имају право”. Такође, изражена је вера у сопствену (културну и националну) ексклузивност, а широко је присутна и предрасуда која гласи: “Ми смо жртве”. Истраживање је показало да испитаници у све три земље већински верују да су за сукобе на Балкану у последње две деценије понајвише криве велике силе или “други балкански народи” (а никад сопствена нација). Овакав став искључује било какав критички однос према сопственом понашању, мада логички происходи из става који глорификује нацију: ако се нека нација *истиче* у односу на друге, онда она не може да буде одговорна за било шта, јер јој сопствена ексклузивност и “изабраност” даје за право да чини што хоће у име њених “легитимних интереса” и “светих циљева”. Ексклузивност је најчешће повезана са прошлим “страдалништвом” и ресантиманом према другим нацијама, што нагони на акцију, на “исправљање историјских неправди”, па и на сукобе са другима. Када народи осећају да су ускраћени у нечему што им законито припада, нормалан осе-

Њај националне припадности се лако трансформише у национализам, понекад и у “спремност да се жртвује за интерес и достојанство своје нације”. Са овим последњим се, иначе, потпуно или делимично слаже чак 76,4% испитаника у Србији, као и 70,2% грађана Бугарске и 53,7% грађана Македоније. Истовремено, 91% грађана Бугарске се слаже или делимично слаже да је “веома везано за своју нацију”, што мисли и 84% испитаника у Србији и 79,2% у Македонији. Од директних конкурената демократском/грађанском идентитету, на Балкану је, дакако, на-широко присутан и религијски идентитет, и то у смислу племенског везивања религије за нацију, па и на потпуну идентификацију с њом. Тако на питање - да ли религијска нетрпељивост угрожава мир на Балкану, чак 82,6% испитаника у Србији одговора са “да” и “да, донекле” - што чини и 79,5% испитаника у Македонији и 72,9% у Бугарској. Разуме се, и овде већина сматра да су за сукобе одговорне - туђе религије, а никако - “своја”.

Све у свему, ако кренемо овим путем, јасно је да су грађани Балкана још увек прилично удаљени од демократске трансформације, од међусобног помирења и мирног саживота, од демократског политичког идентитета. Уз некритичност према себи, нереална очекивања и конфузију у вредносним ставовима, не може да се гради политика интеграција и добросуседских односа на Балкану. На Балкану је данас много тога на пола пута, у прелазу – приликом напуштања ретроградних облика идентификације, прихватања демократије, одабира политичких партија идр.

Могуће је, међутим, кренути и *другим путем* и, попут каквог не-поправљивог оптимисте, видети ову полупразну балканску чашу као – полупуну. Сви искази испитаника су искуствени а не апсолутни, што ће рећи да говоре о нечему што је динамично, развојно и процесуално и да стога може бити и промењено у позитивном правцу. Зато сваку од постојећих “одлика” политичког идентитета грађана Балкана ваља узети само условно, тј. као нешто о чему није исказана “последња реч” и што с разлогом и може и мора бити трансформисано, уколико није у складу са демократским нормама на које су грађани Балкана, као и сви остали народи Европе - цивилизацијски упућени. Упркос чињеници да се балканске земље још увек налазе на својеврсној историјској раскрсници од које зависи да ли ће овај регион бити подручје подела или простор сарадње, Балкан као засебан регион није без демократске и развојне перспективе. Можда по први пут у својој историји, балканске земље се на унутрашњем плану залажу за заједничке вредности – вредности парламентарне демократије и имају исти стратешки циљ, а он је - прикључење Европској унији.

Већ смо истакли да постоји снажна друштвена потреба, за коју су се грађани Балкана већински определили, да се сви балкански идентитети, као облици колективног идентитета, усмере у правцу отвореног, модерног, плуралистичког, грађанског/демократског идентитета који је примерен 21. веку. Балканским државама је потребно да развију својеврстан “понос на демократију” и интегришу демократске вредности у самосвест својих грађана, а то је - “управо оно што се подразумева кад се говори о стварању *демократске* или *грађанске културе* и њему одговарајућег *демократског идентитета*.” (Стевановић 2006:78) И за Балкан важи да пут његовог развоја мора бити усклађен са кретањима јединственог европског гео-политичког простора и глобалног друштва у настајању. Дакако, подразумева се напуштање ретроградних образаца идентитета, састављених од митова, мистификација и фетишизације сопствене историје. У том смислу, изградња нових идентитета, укључујући и онај политички, тј. демократски на Балкану у процесима евроинтеграције, јесте не само актуелни изазов већ и неодложан задатак свих политичких актера – од државе до многобројних асоцијација цивилног друштва. Овај циљ мора бити остварен у склопу интегрисања овог простора у оквир модерног, грађанског, демократског друштва. “У непосредној изградњи балканске демократске политичке културе, биће неопходно радити како на демократској политичкој социјализацији млађих нараштаја тако и на ресоцијализацији одраслих грађана, и то у релативно дугом временском периоду од најмање неколико деценија.” (Стевановић 2006:90) Нове социо-економске околности неизоставно траже и измењене политичке идентитете који ће редефинисати положај индивидуе у друштву и учинити је активнијим субјектом сопственог живота, у садејству са осталим индивидуалним и колективним друштвеним актерима. У расцепу између старог и новог, управо је политичком идентитету Балканаца дато у задатак да измирује старе и нове форме идентификације, кроз поштовање традиције али и кроз изградњу цивилног друштва и развој грађанског идентитета.

То није лак али ни немогућ задатак, разуме се, уколико не идеализујемо суштинске карактеристике грађанског идентитета, и његову улогу у активном учествовању индивидуа у јавним пословима и контроли власти.

Јер, како су тврдили још први истраживачи *цивилне културе*, Г. Алмонд и С. Верба, “грађанин” *per se* је посебна мешавина партиципаторних, поданичких и пароксијалних оријентација, а цивилна култура посебна мешавина грађана, поданика и пароксијалаца. (Almond, Verba

2000:24-25) Цивилна култура је, такође, посебна мешавина политичке партиципације, пасивности, поверења и поштовања према власти. Из тог разлога, партиципативни грађанин није оријентисан само према активном учествовању у политици, већ је подвргнут и закону и ауторитету, тј. припадник је неких већих примарних група. Аналогно, политички системи партиципативних култура имају и поданичке и парохијалне карактеристике, док “парохијалци” настављају да постоје чак и у “високим” поданичким културама. Исти аутори су истицали да је демократском друштву потребна једна “уравнотежена политичка култура” у којој су политичко деловање, укљученост и рационалност у равнотежи са пасивношћу, традиционализмом и преданошћу парохијалним вредностима. У цивилној култури су, дакле, партиципаторне оријентације комбиноване са поданичким и парохијалним оријентацијама, премда их уједно и надомештају. Појединци учествују у политичком процесу, али не одбацују у потпуности своје оријентације као поданици или парохијалци. Поданичке и парохијалне оријентације, међутим, мора да су и у сагласју са партиципаторним политичким оријентацијама - и то је нешто на чему на балканском простору свакако још увек треба постојано радити.

Резултати истраживања у Македонији, Србији и Македонији показују да нове околности несумњиво доводе до извесне конфузије у главама људи, али и да поступно превладавају учинке раније, претежно ауторитарне политичке културе. Политичке вредности и ставови појединаца нису више у тој мери под утицајем инерције сопствене традиције као раније, што је корак у правцу изградње грађанског/демократског идентитета. Наравно, анализа резултата истраживања и овог пута упућује на генералан закључак да се у популацији Балкана почетком 21. века (дејством различитих социо-културних детерминизама и фактора), независно од етничке припадности, могу издвојити два главна политичко-културна усмерења и политичка идентитета која су важна са становишта изградње демократске балканске политике са европским предзнаком. Кажемо и овог пута, јер смо до сличног резултата дошли више пута истражујући вредносне преференције житеља Балкана, па и приликом претходног “теренског истраживања” у вези са карактеристикама пожељне културне политике на Балкану (видети претходно поглавље овој књизи). И тамо и овде на основу резултата стоји да је једно вредносно усмерење/идентитет више *национално* и *традиционално*, а друго више *космополитски* и *реформски* обојено. Разуме се, ради се о идентитетима који се могу само појмовно супротставити, јер из-

међу ових “идеалних типова” постоји и значајан међупростор подложан честим флукуацијама, под утицајем непосредне политичке и економске ситуације у некој балканској земљи или њеног положаја у широј међународној заједници.

Национални или традиционалистички политички идентитет, карактеристичан је за припаднике оних друштвених група у све три државе и у међу свим посматраним народима, које се још увек нису у довољној мери ослободиле стега традиционалистичких вредности, а прати их и релативно низак друштвени положај. Ова групација обухвата осим традиционално присутног сеоског и становништва приградских насеља и разочаране вернике у различите (велико)националне пројекте, као и део ретрадиционализованих грађанских слојева чије политичке преференције у највећој мери представљају реакцију на идеолошко потискивање националног идентитета у претходном социјалистичком периоду.

Други тип политичког идентитета, условно назван *космополитским* и *реформским*, изражава тенденцију припадника различитих социјалних категорија (а превасходно оних из којих обично долази будућа друштвена елита) ка широј, европској па и светској интеграцији. Овај тип је понајвише заступљен међу материјално боље стојећим, образованијим становницима и млађим генерацијама - спремних да се брзо укључе у цивилизацијске токове данашњице. Њих карактерише опредељеност ка кореним друштвеним и културним реформама као и према модернизацији и општој демократизацији балканских друштава.

Није згорег поновити да су оба ова типа политичког идентитета подложна осцилацијама и да се налазе под снажним упливом свакодневних промена у политичким или економским амбијентима појединих земаља Балкана или њиховог положаја у међународним односима. И један и други тип су, такође, производ дугогодишњих фрустрација (за време социјализма и још увек трајуће транзиције), као и преке потребе за каквом-таквом обновом вишеструко уздрманог културног и политичког идентитета. Чиме год да су конкретно мотивисани, и ма колико у датој ситуацији били нестабилни, разуме се, политички идентитети и политичко-културна усмерења ка Европи и свету, насупрот екстремима традиционалистичке и националистичке идентификације, воде јачању интегративних потенцијала балканске популације у целини. Уколико ови идентитети однесу одлучну превагу над својим конкурентима, интеграција Балкана у Европу дешаваће се уз интерну трансформацију вредности и међусобни дијалог између народа на овом простору, а не само “одозго”, тј. политичком одлуком од стране врхова и лидера ЕУ.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Adorno T. (1978) *Žargon autentičnosti*. Beograd: Nolit
- Adorno T., Horkheimer M. (1980) *Sociološke studije*. Zagreb: Školska knjiga
- Adorno T. (1987) *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*. Sarajevo: Veselin Masleša
- Almond A. G., Verba S. (2000) *Civilna kultura; Politički stavovi i demokracija u pet zemalja*. Zagreb: Politička kultura – Nakladno izdavački zavod
- Andrić I. (1983) *Sveske. Znakovi pored puta*. Beograd: Rad
- Archer M. (1990) "Theory, Culture and Postindustrial Society", in: M. Featherstone (ed.) *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications
- Arent H. (1994) *Istina i laž u politici*. Beograd: Filip Višnjić
- Arent H. (1998) *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća
- Aristotel (1984) *Politika*. Beograd: BIGZ
- Арон П. (1997) *Демократија и тоталитаризам*. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- Banfield E. (1958) *The Moral Basis of Backword Society*. Glencoe
- Bauman Z. (1984) *Kultura i društvo*. Beograd: Prosveta
- Bauman Z. (1997) *Postmodernity and its discontents*. Cambridge: Polity Press
- Bart R. (1979) *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit
- Bahtin M. (1980) *Marksizam i filozofija jezika*. Beograd: Nolit.
- Bell D. (1976a). *The coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Bell D. (1976b). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Benhabib Sh. (1986) "Epistemologije postmodernizma: Jedan odgovor Jean-Francois Lyotardu". U *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Benjamin W. (1986) *Estetički ogledi*. Zagreb: Školska knjiga.
- Berman A. R. (1986) "Moderna umetnost i desublimacija". *Marksizam u svetu* br. 4-5.
- Berman M. (1986) "Sve što je čvrsto i ustaljeno pretvara se u dim: Marx, modernizam i modernizacija". *Marksizam u svetu*. br. 4-5
- Бернс. С. Д. (1993) *Политички идеали*. Ниш: Градина
- Beume von K. (1977) *Suvremene političke teorije*. Zagreb: Stvarnost
- Bloch E. (1981) *Princip nada*. Zagreb: Naprijed
- Bürger P. (1987) "Postmoderna: svakidašnjica, alegorija i avangarda". *Kulturni radnik* br. 2

- Бабић Ј. (1997) “Демократија и образовање”. У *Демократија, васпитање, личност (зборник)*. Београд: Институт за педагошка истраживања
- Berberović J. (1980) “Problem jezika u filozofiji Ludwiga Wittgensteina”. U Vitgenštajn L. *Filozofska istraživanja*. Beograd: Nolit
- Berlin I. (1992) *Četiri ogleda o slobodi*. Beograd: Nolit
- Bernštajn B. (1979) *Jezik i društvene klase*. Beograd: BIGZ
- Библија или Свето писмо старога и новог завјета. (1981) Београд: Британско и инострано библијско друштво (прев. Ћ. Даничић и В. Стеф. Караџић).
- Birger P. (1986) “Križa moderne umetnosti”. *Treći program RTB*. 69(II)
- Bobio N. (1990) *Budućnost demokratije, Odbrana pravila igre*. Beograd: Filip Višnjić
- Bodrijar Ž. (1991a) *Simbolička razmena i smrt*. Gornji Milanovac: Dečje novine
- Bodrijar Ž. (1991b) *Simulakrumi i simulacija*. Novi Sad: Svetovi.
- Božilović N. (1996) *Filmska komunikacija*. Beograd/Pirot: Grafika
- Božilović N. (2002) *Kič, Studija o čoveku i pseudokulturi*. Niš: Zograf
- Božilović N. (2004) *Rok kultura*. Niš: Studentski kulturni centar
- Božilović N. (2007) *Kultura i identiteti na Balkanu*. Niš: Filozofski fakultet, Centar za sociološka istraživanja
- Božilović N. (2008) *Umetnost, kreacija, komunikacija*. Niš: Filozofski fakultet
- Božilović N. (2010) *Sva lica kulture: studije i ogledi iz antroposociologije*. Niš: Filozofski fakultet
- Božović R. (1981) “Pojam i osnovni elementi kulture”, U *Osnovi nauke o društvu (zbornik radova)*. Beograd: Rad
- Božović R. (1984) *Lavirinti kulture*. Beograd: Radnička štampa
- Bugarski R. (1999) “Govor mržnje i jezičke manipulacije”. U *Zbornik predavanja Škole za demokratiju*. Niš: Odbor za građansku inicijativu
- Burdije P. (1967) “Škola kao zaštitnik nejednakosti”. *Gledišta* br. 2
- Burdije P. (1990) *Nacrt za jednu teoriju prakse, tri studije o kabilskoj etnologiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Бутиган В. (1994) *Увод у културу политике*. Пирот: Графика
- Бутиган В. (2000) *Политичка култура на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет
- Vajt L. (1966) *Nauka o kulturi*. Beograd: Kultura
- Васовић В. (1997) “Проблеми дефинисања и моделирања демократије”, У *Демократија, васпитање, личност (зборник)*. Београд: Институт за педагошка истраживања
- Vasović M. (2007) *U predvorju politike*. Beograd: Službeni glasnik
- Vattimo G. (1985) “Dijalektika, različitost, slaba misao”. *Republika*, br. 10-12
- Vatimo Đ. (1991). *Kraj moderne*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo
- Вебер М. (1976) *Привреда и друштво*, 2 том, Београд: Просвета

- Weber M. (1988) "Politika kao poziv", U *Kritika kolektivizma*. Beograd: Filip Višnjić
- Weber M. (1989) *Metodologija društvenih nauka*. Globus: Zagreb
- Weber M. (1989b) *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost
- Wellmer A. (1986) "Umetnost i industrijska proizvodnja, prilog dijalektici moderne i postmoderne umetnosti". *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Velmer A. (1987). *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo
- Велш В. (2000) *Наука постмодерна модерна*. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића – Будућност
- Wyllie L. (1964) *Village in Vauchase*. New York
- Vidojević Z. (1997) *Tranzicija, restauracija i neototalitarizam*. Beograd: CZSI, IDN
- Вујаклија М. (1975) *Лексикон страних речи и израза*. Београд: Просвета
- Virno P. (1996) "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, P. Virno, M. Hardt (eds.), University of Minnesota Press, Minneapolis
- Weininger O. (1986) *Pol i karakter*. Beograd: Književne novine
- Wolin R. (1986) "Modernizam protiv postmodernizma". Beograd: *Marksizam u svetu*, 4-5
- Gaillard F. (1988) "Novo začaravanje svijeta", U *Postmoderna, nova epoha ili zablude* (zbornik). Zagreb: Naprijed
- Giddens A. (1992) *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford: Polity Press.
- Gidens E. (1998) *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
- Golubović Z. (1999) *Ja i drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Republika, Dostupno na: <http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/6.html>
- Granai G. (1966) "Problemi sociologije govora". U *Sociologija II* (prir. Georges Gurvitch). Zagreb: Naprijed
- Gorc A. (1982) *Zbogom proletarijatu*. Beograd: Radnička štampa
- Grej Dž. (1999) *Liberalizam*. Podgorica: CID
- Dal R. (1994) *Dileme pluralističke demokratije*. Beograd: BIGZ
- Dal R. (1997) *Poliarhija*. Beograd: Filip Višnjić
- Dal R. (1999) *Demokratija i njeni kritičari*. Podgorica: CID
- Diverže M. (1966) *Uvod u politiku*. Beograd: Savremena administracija
- Дивјак С. (2006) *Проблем идентитета: културно, етничко, национално и индивидуално*. Београд: Службени гласник
- Диркем Е. (1972) *О подели друштвеног рада*. Београд: Просвета
- Dragičević Šešić M., Stojković B. (1996) *Kultura – menadžment, animacija, marketing*. Beograd: Clio
- Dugandžija N. (1980) *Svjatovna religija*. Beograd: Mladost

- De Duve Th. (1990) "Kant nakon Duchampa". Beograd: *Delo* br. 11-12
- Dyer-Witheford, N. (2005) "Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor". *Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri*, M. S. Timothy, M. Abdul-Karim (eds.). London: Pluto Press
- Dordano K. (2001) *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*. Beograd: Biblioteka XX vek
- Dorđević T. (1979) *Teorija informacija, teorija masovnih komunikacija*. Beograd: OOUR IPD, Ljubljana: Partizanska knjiga
- Đukić-Dojčinović V. (2002) *Kulturpa politka Srbije 1989/2001*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd (www.zaprokul.org.yu)
- Đurić M. (1989) *Mit, nauka, ideologija. Nacrt filozofije kulture*. Beograd: BIGZ
- Eisenstadt Sh. (1986) "Metamorfoze političkog radikalizma". *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Engels F. (1979a) "Govor na grobu Karla Marxa". U *Glavni radovi Marxa i Engelsa*. Zagreb: Stvarnost.
- Engels F. 1979b. "Pisma Blochu i Starkenburgu". U *Glavni radovi Marxa i Engelsa*. Zagreb: Stvarnost.
- Etzioni A. (1968) *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*. New York: Free Press
- Erjavec A. (1989) "Filozofija kritičke teorije i postmodernizam". Delo ("Postmoderna aura II")
- Žunić D. (1988) *Estetički humanizam*. Niš: Gradina
- Žunić D. (1995). *Sociologija umetnosti*. Niš: Filozofski fakultet/Grafika Galeb
- Županov J. (1987) *Sociologija i samoupravljanje*. Zagreb: Školska knjiga
- Zavadski S. (1975) *Država blagostanja*. Beograd: Radnička štampa
- Иглтон Т. (1997) *Илузије постмодернизма*. Нови сад: Светови
- Илић В., Ђокић Р., Стојковић Б. (1986) *Култура младих радника* (истраживање). Београд: ИИЦ ССО Србије
- Плић И. (1985) *Pravo na zajedništvo*. Beograd: Rad
- Плић М. (1987) *Sociologija kulture i umetnosti*. Beograd: Naučna knjiga
- Infantino L. (1996) "Marks protiv moderne". *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Jaus H. R. (1978) *Estetika recepcije*. Beograd: Nolit
- Jezi F. (1973) "Mit i jezik kolektivnosti" U *Mit, tradicija, savremenost* (zbornik). Beograd: Nolit
- Јоксимовић С. (1997) "Развој демократских вредности у школи", У *Демократија, васпитање, личност* (зборник). Београд: Институт за педагошка истраживања
- Jung K. G. (1996) *Čovek i njegovi simboli*. Beograd: Narodna knjiga/Alfa
- Kale E. (1982) *Uvod u znanost o kulturi*. Zagreb: Školska knjiga
- Kant I. (1974) *Um i sloboda, Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Beograd: Ideje
- Kasirer E. (1972) *Mit o državi*. Beograd: Nolit

- Kasirer E. (1985) *Filozofija simboličkih oblika. Prvi deo – Jezik*. Novi Sad: Dnevnik i Književna zajednica Novog Sada
- Keane J. (1998) *Civil Society, Old Images, New Visions*, Cambridge Polity Press
- Kin Dž. (1995) *Mediji i demokratija*. Beograd: Filip Višnjić
- Kielmansegg G. P. (1991) "Koliko pluralizma podno demokratija?" *Gledišta* br. 3-4
- Kloskovska A. (1985) *Masovna kultura, kritika i odbrana*. Novi Sad: Matica srpska
- Кузмановић Б. (1997) "Личност и демократско понашање", У *Демократија, васпитање, личност* (зборник). Београд: Институт за педагошка истраживања.
- Кулић Т. (2005) "Идентитет - домаћај и слабости једног помодног појма". У *Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана*. Ниш: Филозофски факултет, Институт за социологију.
- Kuljić T. (2006) *Kultura sećanja, Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*, Beograd: Čigoja štampa
- Лаш К. (1996) *Побуна елита*. Нови Сад: Светови.
- Laclau, E (1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso.
- Lasch Ch. (1986) *Narcistička kultura*. Zagreb: Naprijed.
- Lash C. (1990) *Cociology of Postmodernism*. London and New York: Routledge.
- Lazzarato M. (1996) "Immaterial Labor". in: P. Virno and M. Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Locke J. (1978) *Dve rasprave o vladi*, knjiga II. Beograd: NIP Mladost, Ideje
- Lenjin I. V. (1983) *Država i revolucija*. Beograd: Prosveta
- Linc H., Stepan. A. (1998) *Demokratska tranzicija i konsolidacija*. Beograd: Filip Višnjić
- Liotar Ž. F. (1988) *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo
- Liotard J.F. (1985) "Odgovor na pitanje: što je postmoderna?". *Kulturni radnik* br. 3
- Liotard J. F. (1985b) "Nesvodiva razlika". *Republika*. br. 10-12
- Liotard J.F. (1989) "Apel koji nas prevazilazi". *Delo* br. 9-12 ("Postmoderna aura 3")
- Liotar Ž. F. (1991) *Raskol*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Z. Stojanovića
- Lip V., Tenbruk H. F. (1980) "O novom početku sociologije kulture", *Kultura* 50
- Lipovecki Ž. (1987) *Doba praznine, ogledi o savremenom individualizmu*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada

- Lipset M. S. (1969) *Politički čovek*. Beograd: Rad
- Lipset C. (1986) "Revolt protiv modernizacije". *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Lukić R. (1982) "Uvod u sociologiju, metodi za normativne i činjenične nauke". U M. Pečujlić *Metodologija društvenih nauka*. Beograd: Savremena administracija
- Makijaveli N. (1982) *Vladalac*. Beograd: Rad
- Максимовић И. (1993) "Својина". У *Енциклопедија политичке културе*. Београд: Савремена администрација
- Manhajm K. (1978) *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit
- Mannheim K. (s.a.) *Eseji o sociologiji kulture*. Zagreb: Stvarnost
- Марковић М. (1997) "Култивисање за демократију". У *Демократија, васпитање, личност*. Београд: Институт за педагошка истраживања
- Marks K., Engels F. (1950) *Izabrana dela, Kritika Gotskog programa*. Beograd: Kultura
- Marx K. (1973a) "Prilog kritici Hegelove filozofije prava". U Marx K., Engels F. *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed, Beograd: Sloboda
- Marx K. (1973b) "Privatno vlasništvo i komunizam", U Marx K., Engels F. *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed, Beograd: Sloboda
- Marx K., Engels F. (1973c) "Nemačka ideologija", U Marx K., Engels F. *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed, Beograd: Sloboda
- Marx K. (1979a) "Kritika Hegelove filozofije državnog prava". U *Glavni radovi Marksa i Engelsa*. Zagreb: Stvarnost
- Marx K. (1979b) "Predgovor za 'Prilog kritici političke ekonomije'". U *Glavni radovi Marxa i Engelsa*. Zagreb: Stvarnost
- Marcuse H. (1981) *Estetska dimenzija*. Zagreb: Školska knjiga
- Marcuse H. (1989) *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša
- Martinić T. (1986) *Kultura kao samoodređenje*, CEKADE, Zagreb
- Matić M. (1984) *Mit i politika*. Beograd: Radnička štampa
- Matić M. (1993) "Demokratija". U *Enciklopedija političke kulture*. Beograd: Savremena administracija
- Matić, M., Podunavac M. (1994) *Politički sistem*. Beograd: Institut za političke studije
- Milović M. (1986) "Argumentativne pretpostavke spora između moderne i postmoderne". *Theoria* бр. 3-4
- Милосављевић Љ. (2008) *Под/стицање слободе: нововековна мисао о друштву*. Ниш: Филозофски факултет
- Mils R. (1964) *Sociološka imaginacija*. Beograd: Savremena škola
- Milutinović, Z. (1992). "Predlog za leksikografsku odrednicu - postmodernizam". *Delo* br. 1-2 ("Tekst 2a")
- Митровић Љ. (2007) "Стваралачке метаморфозе Алена Турена – пут ка конституисању и редефинисању научне парадигме". *Годишњак за социологију*. Ниш: Филозофски факултет
- Mol A. (1973) *Kič - umetnost sreće*. Niš: Gradina

- Montesque Š. (1989) *O duhu zakona*, tom 1. Beograd: Filip Višnjić
- Moren E. (1979) *Duh vremena I*. Beograd: BIGZ
- McCarthy T. (1992) "Politika neizrecivog: Deridina dekonstrukcija". *Delo*, br. 3-4 ("Tekst 2b")
- Melucci A. (1987) "Novi društveni pokreti - teorijski pristup", U *Obnova utopijskih energija* (prir. Vukašin Pavlović). Beograd: IIC SSO Srbije i CDID PK SSO Jugoslavije.
- Mouffe Ch. (2005) "Radical Democracy: Modern or Postmodern?" in: Ch. Mouffe *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics; The Return of the Political*, London/New York: Verso
- Mouffe Ch. (2005) *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics; The Return of the Political*, London/New York: Verso
- Naumann F. (1974) *Demokratska i autoritarna država*. Zagreb: Naprijed
- Newman Ch. (1989) "Čin fikcije u doba inflacije (2)", *Delo* ("Postmoderna aura 2")
- Неш К. (2006) *Савремена политичка социологија, Глобализација, политика и моћ*. Београд: Службени гласник
- Ниче Ф. (1976) *Воља за моћ*. Београд: Просвета
- Ниће F. (1988) *Sumrak idola*. Beograd: Grafos
- Нови завет господина нашега Исуса Христа*. (1981) Београд: Британско и инострано библијско друштво. (прев. В. Стеф. Караџић)
- Obrenović Z. (1992) *Srbija i novi poredak*. Niš: Gradina/ Institut za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu
- Olalkiaga S. (2008) "Prolog za megalopolis". U *Studije kulture* (prir. Jelena Đorđević). Beograd: Službeni glasnik
- Offe C. (1987) "Novi društveni pokreti - izazov granicama institucionalne politike". U *Obnova utopijskih energija* (prir. Vukašin Pavlović). Beograd: IIC SSO Srbije i CDID PK SSO Jugoslavije.
- Pavlović V. (1995) "Civilno društvo i mogućnosti demokratskih promena ka otvorenom društvu", U *Potisnuto civilno društvo* (prir. Vukašin Pavlović). Beograd: Eko centar.
- Pavlović V. (2006) *Civilno društvo i demokratija*. Beograd: Službeni glasnik
- Pakard V. (1994) *Skriveni ubeđivači, psihologija reklame*. Beograd: PS Grmeč - AD Privredni pregled
- Palmer E. R. (1989) "Postmodernost i hermeneutika". *Delo* br. 1-3 ("Postmoderna aura I")
- Paskal B. (1980) *Misli 1*. Beograd: BIGZ
- Petrović S. (1984) *Estetika i sociologija*. Beograd: Privredni pregled
- Petrović S. (1975) *Retorika*. Niš: Gradina
- Pečujlić M. (1994) "Novi svetski poredak i Jugoslavija", U Pečujlić M., Milić V. *Demokratija i autoritarizam*. Beograd: Srempublik, Pravni fakultet i Institut za političke studije

- Podunavac M. (1984) *Politička kultura i politički odnosi*. Beograd: Radnička štampa.
- Poper R. K. (1993b) *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji, Plima proročanstva: Hegel, Marks i posledice*, Tom II, Beograd: BIGZ
- Palmer E. R. (1989) "Postmodernost i hermeneutika". *Delo* br. 1-3 ("Postmoderna aura 1")
- Petzold H. (1988) "Simptomi postmodernoga i dijalektika moderne", *Postmoderna - nova epoha ili zabluda* (zbornik). Zagreb: Naprijed
- Powell G. B. Jr. (1982) *Contemporary Democracy*. Harvard University Press
- Pusteto M. B. (1996) *Politički marketing*. Beograd: Clio
- Putnam R. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster
- Прва књига Мојсијева (1981) У Библија или Свето писмо старогa и новогa завета, (превели Ђ. Даничић и В. Стеф. Караџић). Београд: Британско и инострано библијско друштво
- Prnjat B. (1986) *Kulturna politika i kulturni razvoj*. Beograd: Savremena administracija
- Przeworski A. (2004) "Democracy and Economic Development", in: E. D. Mansfield and R. Cisson (eds.), *Political Science and the Public Interest* (Columbus: Ohio State University Press) sa: <http://politics.as.nyu.edu/docs/IO/2800/sisson.pdf> (pristupljeno 26.01. 2013)
- Radovanović M. (1986) *Sociolingvistika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada -Dnevnik
- Ranković M. (1974) *Kultura i nekultura*. Beograd: Vuk Karadžić
- Rodin D. (1978) "Adornova kritika ideološke funkcije govora (predgovor)". U Adorno T. *Žargon autentičnosti*. Beograd: Nolit
- Ролс Џ. (1998) *Политички либерализам*. Београд: Филип Вишњић
- Rosi-Landi F. (1981) *Jezik kao rad i kao tržište*. Beograd: Rad
- Rot N. (1982) *Znakovi i značenja*. Beograd: Nolit
- Rouz Dž. (1991) "Ka građanskoj privredi". *Treći program* br. 90-91
- Raulet G. (1986) "Iz jednosmerne ulice modernosti u čorsokak postmodernosti". *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Rorty R. (1986) "Nauka kao solidarnost". *Theoria*. br. 3-4
- Roszak T. (1978) *Kontrakultura*. Zagreb: Naprijed
- Russett M. B. (1965) *Trends in World Politics*. New York: Macmillan
- Ruso Ž. Ž. (1993) *Društveni ugovor*. Beograd: Filip Višnjić
- Savić M. (2004) *Politika filozofskog diskursa*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Sapir E. (1984) *Ogledi iz kulturne antropologije*. Beograd: Prosveta
- Sartori Đ. (2001) *Demokratija. Šta je to?* Podgorica: CID
- Sartre Ž.P. (1981) "Šta je književnost", *Izabrana dela*, 6. Beograd: Nolit

- Sekulić V. (1999) "Jezik politike". U *Zbornik predavanja Škole za demokratiju*. Niš: Odbor za građansku inicijativu
- Simović S. (1986) "Pragmatizam u doba postmodernizma". *Theoria*. br. 3-4
- Smiljković R. (1991) *Pluralizam i politička apatija*. Beograd: Privredni pregled
- Sokolov V. E. (1976) *Kultura i ličnost*. Beograd: Prosveta
- Sosir F. de. (1969) *Opšta lingvistika*. Beograd: Nolit
- Spasić I. (2004) *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Stanovčić V. (1995) "Civilno društvo i vladavina prava u višenacionalnim zajednicama". U *Potisnuto civilno društvo* (prir. V. Pavlović). Beograd: Eko centar
- Stanovčić, V. (1993) "Politička kultura i politički život". U *Enciklopedija političke kulture*. Beograd: Savremena administracija
- Стевановић Б (1996) "Културна политика у (пост)модерним условима", *Теме*, бр, 1-4
- Стевановић Б. (2000) "Социо-културне границе постмодерне епистемологије". *Теме* бр. 1-2
- Stevanović B. (2004) "Kulturna politika i politička kultura na Balkanu: između primordijalizma i interkulturalizma". U *Modeli kulturne politike u uslovima multikulturnih društava na Balkanu i evrointegracijskih procesa*. Niš: Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta
- Stevanović B. (2005) "Osnovni teorijsko-vrednosni pristupi i dileme kulturne politike tranzicionih društava na Balkanu". U *Strategije regionalne kulturne politike i saradnje na Balkanu*. Niš: Filozofski fakultet u Nišu - Institut za sociologiju
- Stevanović B. (2005b) Theoretical and Valuable Foundations of the Right to Civil Disobedience. *Facta Universitatis – series Philosophy, Cociology, and Psychology*, Vol. 4, N° 1
- Стевановић Б. (2006) "Грађански културни идентитет у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције". *Годишњак за социологију*, Филозофски факултет у Нишу, бр. 2
- Stevanović B. (2006b) "Come Characteristics of Value Systems in Three Balkan Ctates". *Facta Universitatis – series Philosophy, Cociology, and Psychology*, 06, 5(1)
- Стевановић Б. (2007) "(Пост)модернизам и идентитет". *Годишњак за социологију*. Филозофски факултет у Нишу, бр. 3
- Стевановић Б. (2008а) *Демократски принципи и политичко-културне вредности*. Ниш: Филозофски факултет
- Стевановић Б. (2008б) *Политичка култура и културни идентитети у Србији и на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет
- Стевановић Б. (2008в) "Својина, политичка слобода и демократија". *Годишњак за социологију*. Филозофски факултет у Нишу, бр 4.

- Stevanović B. (2008г) "From Archaic to Modern (Political) Myth: the Causes, Functions and Consequences". *Facta Universitatis – series Philosophy, Sociology, and Psychology*, Vol. 7, No 1
- Стевановић Б. (2009) "Слободно тржиште и политичка слобода: међуодноси и зависности". *Годишњак за социологију*, Филозофски факултет у Нишу, бр. 5
- Stevanović B. (2010) "Ка грађанском идентитету житеља Балкана: случај Бугарске". У *Balkan u procesu evroatintegracije - unutarregionalni odnosi*, Ниш: Центар за социолошка истраживања.
- Stevanović (2012) B. "Сociјална ограничења демократске комуникације". У *Језик, књижевност, комуникација – језичка истраживања*, Ниш: Филозофски факултет
- Stojanović S. (1991) "Округли сто *Drama sociјalizma* (govor)". У *Teme* br. 1-2
- Stojković B. (1993) *Европски културни идентитет*. Ниш: Просвета/Београд: Завод за проучавање културног развоја
- Stojković B. (1995) *Културна политика европске интеграције*. Београд: Институт за европске студије
- Cchmidt B. (1986) "Postmoderne - strategije zaborava, Predstavljanje jedne knjige". У *Posmoderna - nova epoha ili zabluda* (zbornik). Загреб: Naprijed
- Cchmidt, B. (1988) *Postmoderna - strategije zaborava*. Загреб: Школска књига
- Cchumpeter A. J. (1998) *Капитализам, социјализам и демократија*. Београд: Plato
- Cchwan G. (1998) "Како се конституише демократски политички идентитет", У *Филозофија и друштво* br. XIII
- Sen-Žan-Polen K. (1999) *Kontrakultura. Sjedinjene Američke Države, šezdesete godine: rađanje novih utopija*. Београд: Clio
- Tadić B. (1996) *Sociologija politike*. Подгорца: Unireks
- Tenis F. (1987) "Зajедница и друштво". У *Formalizam u sociologiji* (prir. Radomir D. Lukić). Загреб: Naprijed
- Tojnbi A. (2002) *Проучавање историје*. Подгорца: CID
- Tokvil de A. (1990) *О демократији у Америци*. Сремски Карловци: Издавачка књижевница Зорана Стојановића/Титоград: CID
- Trebješanin Ž. (1995) *Душа и политика: психопатологија неsvakidasnjeg живота*. Београд: Време књиге
- Тркуља Ј. (1997) "Ненаучене лекције о демократији". У *Демократија, васпитање, личност* (зборник). Београд: Институт за педагошка истраживања
- Touraine A. (1980) *Postindustrijsko друштво*. Загреб: Globus
- Turen A. (1983) *Sociologija društvenih pokreta*. Београд: Радничка штампа
- Touraine A. (1987) "Увод у проучавање друштвених покрета". У *Обнова утопијских енергија* (prir. Vukašin Pavlović). Београд: ИС ССО Србије и CDID PK ССО Југославије
- Touraine A. (2007) *Kritika modernosti*. Загреб: Политичка култура.

- Touraine A. (2005) *Un nouveau paradigme - Pour comprendre le monde aujourd'hui*. Librairie Artheme Fayard
- Torres F. (1988) "Post? Oblici i suština novog spora starih i modernih". *Postmoderna - nova epoha ili zabluda* (zbornik). Zagreb: Naprijed
- Ugričić S. (1989) "Ka romantizmu zrele postmoderne". *Delo* br. 4-5 ("Postmoderna aura 2")
- Фери Л. (1994) *Homo aestheticus. Откриће укуса у демократском добу*. Нови Сад/Сремски Карловци: Издавачка књижарница З. Стојановића
- Fire F. (1996) *Prošlost jedne iluzije, Komunizam u XX veku*. Beograd: Paideia
- Франк М. (1995) *Conditio moderna*. Нови Сад: Светови
- From E. (1980) *Revolucija nade*. Beograd: Grafos
- Fromm E. (1984) *Imati ili biti*. Zagreb: Naprijed/August Cesarec – Beograd: Nolit.
- Fukujama F. (1997) *Kraj istorije i poslednji čovek*. Podgorica: CID
- Fukujama F. (2007) *Građenje države, Upravljanje i svetski poredak u dvadesetprvom veku*. Beograd: Filip Višnjić
- Fiedler A. L. (1989) "Novi mutanti". *Delo* ("Postmoderna aura II")
- Friedman M. (1997) *Kapitalizam i sloboda*. Novi Sad: Global Book.
- Habermas J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus
- Habermas J. (1988b) "Modernost – jedan necelovit projekat". U *Umetnost i progres*. Beograd: Književne novine
- Hajdeger M. (1982) *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit
- Hayek A. F. (1997) *Put u ropstvo*. Novi Sad: Global book
- Hayek A. F. (1998b) *Kobna ideja*. Podgorica: CID
- Hayek A. F. (1998) *Poredak slobode*. Novi Sad: Global book
- Hantington S. (2000) *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, Podgorica: CID/Romanov: Banja Luka
- Haug F. V. (1984) *Kritika robne estetike*. Beograd: IIC SSO Srbije.
- Häberle P. (2000) "Ustav kao kultura". *Politička misao*. Vol XXXVII (3)
- Hall C. (1996) "The question of cultural identity", in: C. Hall, D. Held, D. Hubert, K. Thompson (eds.) *Modernity: An introduction to modern societies*. Blackwell
- Hardt, M., Negri A. (2003) *Postmodernizacija, ili informatizacija proizvodnje, Imperij*. Zagreb: Arkzin
- Harvey D. (1996) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blacwell Publishing Limited
- Hauser A. (1986) *Sociologija umjetnosti 2*. Zagreb: Školska knjiga
- Held D. (1997) *Demokratija i globalni poredak*. Beograd: Filip Višnjić
- Hegel G. W. F (1989) *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost
- Horkheimer M., Adorno T. (1989) *Dijalektika prosvetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost

- Huyssen A. (1986) "Tokovi postmoderne". *Treći program* br. 69-II
- Huserl E. (1991) *Kriza evropskih nauka i transedentalna fenomenologija*.
Gornji Milanovac: Dečje novine
- Ciklin G. (1986) "Komune kontrakulture - sociološka perspektiva".
Potkulture 2, IIC SSO Srbije.
- Cohen J. (1987) "Strategija ili identitet - nove teorijske paradigme i savremeni društveni pokreti". U *Obnova utopijskih energija* (prir. Vukašin Pavlović). Beograd: IIC SSO Srbije i CDID PK SSO Jugoslavije
- Crespi F. (1989) "Odsustvo fundamentalnosti i društvenog planiranja". *Delo* br. 1-2 ("*Postmoderna aura 1*")
- Čolović I. (1997) *Politika simbola*. Beograd: Radio B92
- Džejmson F. (1984) *Političko nesvesno. Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*. Beograd: Rad
- Džekobi R. (2002) *Kraj utopije: politika i kultura u doba apatije*. Beograd: Beogradski krug
- Jameson F. (1986) "Politika teorije: ideološka stanovišta u sporu oko postmodernizma". *Marksizam u svetu* br. 4-5
- Jameson F. (1988). "Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma". U *Postmoderna, nova epoha ili zabluda* (zbornik). Zagreb: Naprijed.
- Dženks Č. (1985) *Jezik postmoderne arhitekture*. Beograd: Kultura
- Jencks Ch. (1990) "Vrednosti postmodernizma", *Delo* br. 5-7 ("*Postmoderna aura 4*")
- Šušnjić Đ. (1995) *Cvetovi i tla*. Beograd: Čigoja štampa
- Šušnjić Đ. (1997) *Dijalog i tolerancija*. Beograd: Čigoja štampa

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.334.3
316.7

СТЕВАНОВИЋ, Бранислав, 1962-
Политичко-културне интерференције :
социолошки огледи о политици и култури /
Бранислав Стевановић. - 1. изд. - Ниш :
Студентски културни центар, 2013 (Ниш :
Калиграф медиа). - 342 стр. : граф. прикази,
табеле ; 24 cm

Тираж 100. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија: стр.
331-342.

ISBN 978-86-7757-205-1

а) Социологија политике б) Социологија
културе с) Политичка култура - Социолошки
аспект
COBISS.SR-ID 196836364

ISBN 978-86-7757-205-1