

# MALOGRAĐANIN, GRAĐANIN I DEMOKRATIJA

**Vesna Stanković Pejnović**

The author emphasizes the importance of abandoning the provincial spirit which is connected with exclusiveness, narrow-mindedness, and nationalism. If one wants to get out of tribal consciousness, he has to find courage to use his own mind and reach civil and general self consciousness. Provincial spirit will disappear when citizens reject fear and become educated free participants with active role in the process of decision making.

*Stvarnost s kojom smo suočeni valja posmatrati pažljivo...  
pa joj, ako treba, i odoljeti, bez obzira kakva je ona,  
ili kakva je mogla biti.*

Hannah Arendt

Pažljivim sagledavanjem stvarnosti teško je ne zapitati se nije li naše iskustvo i dalje palanačko ili malograđansko ili smo spremni kao građani postati slobodni i odgovorni, te postati subjekat demokratskog društva? Posjedujemo li dovoljno individuane slobode ili smo okrenuti tradicionalizmu i uz njega vezanim nacionalizmima i kolektivizmima? Sudionici političkog djelovanja i oblikovanja društva i političkog procesa izgradnje demokracije moraju biti slobodni i moralno odgovorni građani sa individualnim slobodama. Na prostoru Balkana lebdi duh palanke ili

malograđanstava i njegov najjači izraz ogleda se upravo u vraćanju tradicionalizmu. Sloboda koja se ovdje sanja je sloboda od racionalizma, konstantno se ističe vizija o „malom čovjeku“ malog života pri čemu se nastoje izbrisati svi atributi individualnosti, uz naglašavanje dobrobiti, sigurnosti i izgradnje kolektiviteta. Potencira se rodovsko – plemenska svijest koja još nije individualizirana te kao takva nije uspjela dosegnuti (građansku, ali i općenitu) samosvjest. Bez razvijene samosvjesti nije moguća izgradnja vrlina dobrog građanina koji će aktivno uzeti ulogu u izgradnji demokratskog društva, a čovjek opstaje samo podanik koji čeka odluke „odozgo“, pokoravajući im se i slijepo ih izvršavajući.

Slijedeći misao Hanne Arendt u našem vremenu je upravo najalarmantniji neuspjeh pokušaja mišljenja, te izjednačavanje mišljenja i pameti sa tehnološkom dovitljivošću i instrumentalnom racionalnošću, a sve pod izgovorom izgradnje države kao kolektiviteta te izjednačavanje sfere države i društva. Međutim, često se dešava da zajedništvo nije nešto u čemu ljudi iskreno sudjeluju, već je silom nametnuto, dolazeći do projekcije jednog lažnog „mi“. Weber je još 1906. ukazao da se sloboda i demokracija mogu ostvariti samo tamo gdje postoji uvijek živa i odlučna volja naroda da ne dozvoli da njime vladaju kao stadom. Jesmo li u tome uspjeli?

### *Duh palanke ili malograđanstva*

Konstantinović je tvrdio da nam je iskustvo palanačko, a duh varira između plemenskog, kao idealno jedinstvenog, i univerzalnog, univerzalno otvorenog. (Konstantinović, 2004:3) Nema zemlje u kojoj taj duh nije moguć jer je to jedan lutajući duh koji se ne može materijalizirati, pa je kao takava idealnog oličenja. I upravo zato jer nema svog svijeta, on i jeste duh, tamo gdje pre-staje mogućnost svijeta postaje mogućnost duha. Duh palanke

teži zatvaranju u svoj svijet svjesnog konzervativizma koji se zasniva na kritici „svijeta“ uz naglašen osjećaj kolektiviteta. Važnije je držati se običaja nego biti ličnost. Sve lično i individualno je nepoželjno. Promatrajući duh palanke kao preživljavanje uopćavanja, poništenje pojedinačnosti, nemajući svijest o vremenu i svijest o pojedinačnom, on je izrazito plemenski duh. On je norma, a ne stvarnost.

Pojedinac, izvrnut na milost i nemilost ovom duhu uopćavanja i podsmjeha svemu što je izrazito pojedinačno, sa beskrajnom mržnjom prema svakoj različitosti, teži poistovjećivanju sa samim duhom palanke, izjednačavanju sa kolektivitetom. On također teži da bude njegovo čisto oličenje upravo progonoštvom svega pojedinačno-izuzetnog, a sve u cilju postajanja subjekta palanke, a spašavanja od sudbine njezinog objekta. Zbog toga je u sferi duha palanke svaki objekt također i subjekt.

Ukoliko je veća nužnost zatvaranja bez čega nema duha palanke, utoliko je veća i moć pamfletizma, i samim tim, utoliko je načelo javnosti, kao osnovno načelo duha palanke, utoliko je jača moć pamfletizma kao zadovoljavanja ovog načela „javnosti“. Pamfletizam je tragedija u apsolutnoj sferi racionalnog. Pamfletizam shvaćen kao objektivacija sopstvenog zla (nasilja prema zahtjevima egzistencije) u ovom odbijanju filozofskog duha kao da nema granica. (Konstantinović, 2004:32)

Moć pamfletizma primjetio je i Lenjin. On je uvidio da je jedan od načina onemogućavanja nezavisnog mišljenja pretvaranje mnoštva u poslušnu masu koju na okupu drži vojnička disciplina i niz neprekidno ponavljanih fraza, a to je i moguće jer su ljude češće pokretala iracionalna od racionalnih rješenja, a mase su bile suviše zaslijepljenje da bi im se dozvolilo postupanje rukovodeći se vlastitim izborima. (Berlin, 1992:92)

Isključivost filozofije palanke može se shvatiti kao filozofija zatvorenog kruga koji nigdje ni u čemu ne dopušta otpadništvo, građenje subjekta u njemu samom, težeći uvijek liniji negacije onoga

što jeste. Usađeno je mišljenje da se svako izlaženje iz plemena, pa i iz svijeta palanke u pravcu novije (gradske i građanske) kulture i civilizacije, odlikuje velikim „osjećanjem“ smrti.

Individualizam je, nađen u protivljenju osnovnom idealu duha palanke, i u pokušaju oslobođenja od njega, na ovaj način jedinstveno sredstvo samoga duha, sredstvo kojim on sebe uspostavlja prije svega: kao duh zatvorenosti i kao duh sigurnosti. Svijest u svijetu duha palanke uvijek je svijest o zlu, svijest o našoj nemoći da išta promijenimo, pa čak i da zaista živimo. (Konstantinović, 2004:53)

Sloboda koja se ovdje sanja je sloboda od racionalizma, od svijeta zaleđenog racionalizma, jer ova sloboda nije sloboda za nešto, već samo sloboda od nečega, tako da je ova sloboda upućivanje u prazninu kao u samo ništavilo ovog subjekta. Vladavina ovakvog duha je moguća jer je još Volter rekao da su ljudi „vrlo rijetko ovlašćeni da vladaju sobom“, (Spektorski, 1997: 242) ili Lockovim objašnjenjem: „Netko može i poznavati zakon i živjeti po pravilima, a opet *nikad ne biti u stanju da postane slobodan čovjek*, već i dalje ostaje pod tutorstvom drugih... Tako duševni bolesnici i idioti nikada ne izlaze iz vlasti svojih roditelja“ (Locke, 1970: 325-326)

Ako je palanka između plemenske kulture i kulture grada (ni selo ni grad) ne otkriva li se ona kao znak jednog razvoja koji je započeo ali je iznenada zaustavljen, prekinut? Palanka je jedan zaboravljen svijet, jedan svijet čiji je razvoj okružen zaboravom. Istorija je produžila putem koji ne prolazi kroz palanku, napuštivši palanku u trenutku njene neopredjeljenosti između plemenskog svijeta i svjetskog grada, između duha plemenski-zatvorenog i duha svjetski otvorenog. (Konstantinović, 2004:140)

Vjernost plemenskoj prošlosti, koja je odlika palanačkog duha, nije i ne može biti vjernost historiji. Naprotiv, to je pokušaj vjernosti vanhistorijskom: prošlost je „konačna“ prošlost, ne dakle samo prošlo vrijeme u odnosu na sadašnjost, već prošlost

u odnosu na vrijeme uopće, nešto što vremenu ne pripada. Duh palanke hoće prošlost jer neće vrijeme i jer neće historiju; on zato hoće prošlost jer neće prošlost, i njegova najveća patnja se ogleda upravo u tradicionalizmu kao izrazu njegove nemoći da uđe u ovu kvazi-prošlost kao čistu vanvremenost. (Konstantinović, 2004:141)

Bezumni političke strasti svijeta palanke potiču iz bez-strasnosti (doživljajne nemoći kao moći ništavila, dosade zatvorenosti), ali koja bez-strasnost je načelno neprihvatljiva idealna ravnodušnost (ili samo ništavilo). Politika ovog svijeta je politika prevare jer je sama politika zasnovana na pokušaju prevare egzistencije kao na pokušaju prevare historije njenom degradacijom od historije traženja smisla na historiju događaja unaprijed datog smisla, i to smisla lišenog svakog utopizma. (Isto, 154)

Razumijeti i prevladati duh palanke moguće je ako se shvati na način kao jednu suštinu koja kroz promjenjive oblike stiže do određenih oblika, ali ne završava sa njima. To je duh skrušenosti i tvorac vizije o „malom čovjeku“ malog života, kao polu-života polu-volje, on je duh potiskivanja, odricanja, skromnosti, ali i upravo zato duh eksplozije barbarstva. Kao takav nužno mora odvesti beskrajnoj gladi za moć, vulkanskom provaljivanju potisnutih sila bića. Filozofija može objasniti i slijediti takav duh kao jednu vlastitu mogućnost, kao jedan duh trajnog provincijalizma. Nije li ovaj trajni provincijaizam bit samog duha palanke?

Palanka nije u svijetu, ona je u duhu, svud je moguća jer je nemoguća kao apsolutna stvarnost, ali je moguća u svijetu koji nikada ne može biti beskrajna otvorenost, nepregled i ne-red. U stvarnosti palanke nema palanke, kao što u svijetu nema svijeta. Svijet je kolebanje duha između palanke i svijeta, između apsolutno racionalnog i apsolutno-iracionalnog koji, u svojoj apsolutnosti i „čistoći“, idealno razdvojeni, postoje samo u ovome duhu. Konstantinović, 2004:164)

Kantova poruka da je potrebno da „svaka politička zajednica temeljito i dugo radi na unutarnjem obrazovanju svojih članova, jer kultura prema prvim načelima obrazovanja za čovjeka i građanina još nije započeta, a daleko od toga da je završena“ nije ništa izgubila na značenju u suvremenim vladarskim sistemima. (Kant, 1970:57)

Duh palanke moguće je naći i u Krležinim *Baladama Petrice Kerempuha*, u kojem on opisuje taj duh poslušnosti, podređenosti, kmetski posebno spram tuđe, pod kojima su Hrvati stoljećima bili, ali i svoje vlasti. A vlast je svagda „tuđinska“, pa i ova „naša“ koja ti ne da živjeti ljudski dostojan život, te se konstantno očituje pomanjkanje ljudskog dostojanstva. (Kangrga, 170)

Sve je to usmjereno na zatamljivanje demokracije koja je otvorenost spram samog sebe i svega drugoga, a to je ono čega se ruralci najviše boje. Prema Kangrgi hrvatski narod još nije stupio realno na društvenu scenu kao odlučujući faktor cjelokupnog života jer je još uvijek dominantna tzv. rodovsko – plemenska svijest koja još nije individualizirana te kao takva nije uspjela dosegnuti (građansku, ali i općenitu) samosvjest. Teško se danas može govoriti o Kantovoj krilatici „*sapere aude*“ tj. imaj hrabrosti da iskažeš svoj vlastiti stav koji ćeš braniti, i budi čovjek. Nemoguće je da čovjek poštuje drugog čovjeka ako ne poštuje sebe. Moralni i liberalni napredak podrazumjeva proširenje našeg smisla za saosjećanje prema ljudskim bićima koja pate i koja su institucionalno ponižena.

### *Nacionalizam kao antiduh slobode građana*

Širenje duha palanke pogodno je za nacionaliste i populiste koji su rodovsko plemensko konstruirani, te je ovdje moguće naći izvor svih svih nesreća i zala. Nacionalizam je bio i ostao jedan od najopasnijih tumora na tijelu svakog suvremenog naroda, a svojim je „pogledom na svijet“ u svojoj biti antiljudski.

Hegel bi rekao „gaženje humaniteta nogama“ jer se temelji na jednom poluživotinjskom osjećaju nepriznavanja drugog koji misli drugačije od drugog.

Alexis de Tocqueville je još 1840. godine napisao da naši suvremenici zamišljaju jedinstvenu zaštitničku, svemoguću vlast koju su građani izabrali, maštajući o centralizaciji i narodnom suverenitetu. To im pruža malo oduška. Tješe se činjenicom što su pod skrbništvom, misleći da su sami izabrali vlastite skrbnike... u takvom sustavu građani za trenutak izlaze iz ovisnosti, kako bi odredili gospodare, a zatim se vraćaju u ovisnost. (Bobio, 1992: 47)

Nacionalizam je antiduh jer svoju nacionalnu posebnost odnosno svoj partikularitet podiže na novo principa (dakle na općost). Prema klasičnoj njemačkoj filozofiji koja je tragala za korjenom zla, prava bit zla se odnosi na podizanje partikulariteta na nivo principa. Nacionalizam ne spaja, već razdvaja ljude jer negira u pravoj biti – ljudskosti. (Kangrga, 2002: 164)

Nacionalizam koji priznaje samo svoje rodovsko – plemenske sunarodnjake dijametralno je suprotan samoj biti moderne građanske demokracije. On nije isključivo politička kategorija već zadire u samu srž ljudskog bića.

Hannah Arendt smatra da se nacionalizam hrani „proširenom plemenskom sviješću“ i podržava mistiku nacionalne duše koja je težila objedinjavanju rasutog stanovništvo bez ikakve zajedničke historije. Taj „tribalizam“, uništio je pred sobom ideju jedinstvenog ljudskog roda čiji su članovi jednaki u pravima, stvorio klimu iracionalizma i fatalizma i proizveo ideologiju u čijoj se osnovi nalazi zakon jačeg. (Arendt, 1996:46)

Nacionalist je nezreo čovjek, a Kant je to nazvao „samoskrivljena nezrelost“. Nezrelost tog tipa (i u Kantovom smislu) ostaje i dalje nedirnuta u svojoj „prirodnoj nevinosti“, samo što je tada teško živjeti i kao čovjek preživjeti u nezreleu narodu. I tu leži najteži problem. Čovjek je jedno konačno i ograničeno biće

koje u svojoj nesavršenosti i nezrelosti tek treba postati čovjekom, kao biće koje prekoračuje i prevladava svojim djelovanjem vlastitu ograničenost i nesavršenost. To je nešto što mu nije dato, za to se treba izboriti. Isto tako nije dovoljno roditi se kao Hrvat, pa time unaprijed sve riješiti, treba se odvažiti na putu postojanja čovjekom, a što nije bez rizika. (Kangrga, 2001:266)

Kao antiduh koji svoj partikularitet podiže na novo principa, Kangrga nacionalizam vidi kao ideologiju domaćih eksploatatora koja je usklađena s nacionalizmom starog zavojevača (Kangrga, 2002:276)

Nacionalizam naročito dolazi do izražaja u periodima dezintegracija pojedinih (političkih, ekonomskih, socijalnih, ideoloških, religijskih, vrednosnih) sistema, kada se kod njihovih subjekata naglo javlja potreba za novim identitetom. U teorijskom smislu, on gotovo uvijek opstojava na tezi da samo nacija ima sva ona svojstva i kvalitete unutar kojih, i pomoću kojih, čovjek može da ostvari svoje životne ciljeve i interese. Iskazan na djelu, nacionalizam uvijek i svuda znači eroziju svega humanog, demokratskog i progresivnog u društvenoj akciji i organizaciji. Otuda, osim mitova o posebnim svojstvima nacije čije tobožnje interese izražava, on najčešće nosi u sebi i takve filozofsko-etičke i socijalno-političke sadržaje. Isaiah Berlin nacionalizam shvaća kao stanje duha, pri tome misleći na uzdizanje do svjetsnog učenja koje je proizvod, artikulacija i sinteza stanja svijesti, koje promatrači društva priznaju kao silu i oružje. Za njega je nacionalizam uvjerenje da ljudi pripadaju određenoj ljudskoj grupi i da se način života grupe razlikuje od načina života drugih. (Berlin, 1994:358) Pojam kreativne sposobnosti koja djeluje u pojedincima kao i drugim društvima, zamjenio je pojam vanvremenskih objektivnih istina, vječnih modela koje čovjek treba slijediti kako bi osigurao sreću, vrlinu, pravdu ili ostvarenje svoje prirode u bilo kom pravnom obliku. Koncept politi-



čkog života nacija kao izraza ove kolektivne volje, suština je političkog romantizma, tj. nacionalizma.

Nacionalizam daleko izlazi izvan granica onoga što se smatra normalnom i dozvoljenom ambicijom svake nacije. (Kiš, 2002: 201) i predstavlja jednu od vjerovatno najmoćnijih političkih sila savremenog svijeta. Carl Friedrich problem nacionalizma opreznije opservira, pa kaže: „Opće je poznato da je nacionalizam vjerovatno najmoćnija politička sila savremenog svijeta“ (Friedrich, 1968:30)

On nema razumijevanja za filozofemu da su pojedinac, grupe, društvo, čovječanstvo „međusobno jednake vrijednosti u tom smislu što se vrijednost jednoga ne može potvrditi podređivanjem i uništavanjem drugoga“.(Morin, 1983: 244) ili kako bi From rekao, oblik ludila. „Baš kao što ljubav prema jednoj ličnosti, koja isključuje ljubav prema drugima, nije ljubav, tako i ljubav prema sopstvenoj zemlji, koja nije deo ljubavi prema čovječanstvu, nije ljubav, već idolopokloničko obožavanje.“ (From, 1980:78) Dakako, jednako na sopstvenu štetu, kao i na štetu drugih. Jer, cjelokupno istorijsko iskustvo s nacionalizmom potvrđuje da je Marks bio u pravu kada je rekao da „narod koji podjarmljuje drugi narod kuje svoje vlastite okove“, (Marks, 1951:123) budući da se „sila koja mu je potrebna za ugnjetavanje drugih okreće, na kraju krajeva, uvijek protiv njega samoga“.(Marks, Lenjin, 1974: 134) Nastojanje nacije da bude samostalna i suverena „u ekskluzivnoj domovini sa jasnim i nepromjenljivim granicama“, normalno je i dozvoljivo. Sve iznad toga ugrožavanje je interesa drugih (Kiš, 2002: 201)

Kroz period 19. i 20. stoljeća područje Balkana suočilo se s fenomenom koji je mađarski filozof Istvan Bibo nazvao „patološkim odsustvom kontinuiteta teritorijalnog statusa“ što je prouzročilo „egzistencijalni strah za zajednicu“ (Bibo, 1996: 51). U takvom strahu nacionalizam je mogao sebe nametnuti kao ideologiju zaštite i ujedinjenja. Nacionalizam inzistira na kolektivitetu,

demokracija se temelji na građaninu – pojedincu koji je ujedno osnova svake moderne suverenosti građansko demokratskog poretka. Nije li buržoazija u 20. stoljeću suprotstavljala svugdje „nacionalne fronte“ s istom formalnom verbalnom demagogijom, „pučkim frontama“ kroz koje je stvarno progovarao potlačeni puk. (Supek, 1992: 156) Tako se i u pojmu nacionalnog osjećaja krije ova realna dvosmislenost. Autonomni građanin – pojedinac sa svojim slobodama i pravima i ujedno dužnostima kao državljanima ili dio nacionalnog kolektivnog bića, bez zaštite za pripadnike druge nacionalnosti, vjeroispovjesti i manjina – to je odluka određenog kvaliteta života današnjeg Hrvata.

### *Retradicionalizacija društva*

Miroslav Krleža u *Deset krvavih godina* opisuje malograđansku zaljubljenost Hrvata u sebe. Malograđanin je izoliran od široke narodne hrvatske mase, životareći sam za sebe. Taj pojam je uvjetovan prilikama, tako reći izazvan okolnostima, te kao takav postao glavni inspirator narodne svijesti koja se ne podudara sa interesima naroda, trajno im prijeteći. Nove prilike, raspada Jugoslavije ponovo stvaraju preduvjete za oblikovanje nestvarnog stanja svijesti okrenutog tradicionalnim vrijednostima, mitovima iz prošlosti, religiji, kolektivitetu. Društvo je pretvoreno u zajednicu. Međutim, za razliku od rodovsko plemenske zajednice, narod je, a time i nacija, klasno raslojen, te je pojam društva proturječan pojmu zajednice upravo svojim realnim procesom. Zajednica se pretvara u društvo suprotstavljenih grupnih i pojedinačnih interesa.

Sama riječ, a time i značenje riječi zajednica, etimološki je vezan za biti jedno, pri čemu se jedno ne nasljeđuje rođenjem već se zajedničkim trudom i naporom historijski uspostavlja jedno, a tek kasnije izboreno jedno od svih postaje idejna, duhovna i zajednička osnova društva koja nije prosto dana jednom

zauvijek i u kojoj je individua posve spojena sa svojim kolektivom. Kada u društvu nestaje idejni temelj, ono se raspada ili dolazi u stanje kaosa koji najčešće zovemo kriza. Krizno stanje je simptomatično za unutrašnji raspad idejne povezanosti posebnih elemenata društva koji čine neophodno i konstitutivno biti za jedno. To je stanje iščezavanja duha, vakum duha, bezidejnosti i bezizražajnosti. Potrebno je pretvaranje Hrvata u građanina i čovjeka kao ljudsko osamostaljeno biće tako da mu ne bi bila osamostaljena samo i jedino njegova država, kao sila nad njim samim. Nacionalizam upravo to poriče i bori se protiv toga. (Kangrga, 2002:215)

Specifičnost jugoslovenske srednje građanske klase u njenom pravom usponu nakon Drugog svjetskog rata očituje se u tome što je morala startati sa njoj, u biti suprotnom tuđom neprijateljskom ideologijom marksističkog socijalizma, kao i u tome što nije sprovela revoluciju ni kontrarevoluciju. Pravi zadatak revolucionarna je mjenjanje „objektivne“ situacije, a oni u tome nisu uspjeli. Upravo na toj slabosti, nacionalizam i palanački duh su mogli zaustaviti krhko napredovanje građanske klase i nametnuti model organskog jedinstva društva i države.

Prema Gramschijevoj tipologiji političke kulture sve balkanske države pripadaju tipu političke kulturne zajednice (model organskog jedinstva društva i države) (Gramsci, 1971). U srcu je ovog ideala koji podjednako „prekriva“ i (civilno) društvo i političku državu, zajednica utemeljena na povezanosti naroda za tlo („zemlja“) i ideja o apsolutnoj važnosti ove veze za očuvanje naroda. Dominacija koncepta organske zajednice unutar ovog tradicijskog polja rezultira da civilno društvo, razumijevano ili u značenju liberalne tradicije (društvo slobodnih i autonomnih individua uz puno poštovanje civilnih i političkih prava) ili, pak u tradicionalnijem, marksističkom značenju (građansko društvo sa oznakama privatnog vlasništva, osiguranog ugovora i slobodnog društva) u ovom tipu političke kulture nije nikada do kraja recipirano.

Ovo organsko i tradicionalno društvo daje temelje za stvaranje različitih tipova autoritarnosti i konzervatizma, što na neki način utječe na „bijeg od modernizacije.“ Organski ideal političke zajednice uvijek je praćen jednim tipom paternalističke političke obligacije koji se temelji na ideji da je država glavni depozitar ljudskih sloboda, prava i imovine. Građani sve očekuju „odozgo“, a forme civilno-društvenih autonomija i samoorganiziranja su slabe i rudimentarne. Prema Tocquevillu i Kantu paternalizam počiva na atomiziranoj i bespomoćnoj masi, tj. na nepunoljetstvu čovjeka i nepoštivanju njegovih sloboda. Zajednica je uvijek snažnija od poretka, vlast je „negdje drugdje“, a ne u ključnim političkim institucijama.

Slika organskog ideala zajednice upotpunjuje se idejom slobode. Prema B. Constanu sloboda se stječe i osvaja zajedničkim sudjelovanjem ljudi u javnom životu zajednice i u procesu oblikovanja njenog javnog dobra. Za razliku od političkih društava koja su utemeljena na liberalnim političkim idejama i pretpostavljenoj antinomiji civilnog društva i države označavaju negativnu (individualnu ili unutrašnju) slobodu kao ključno dobro moderne. Takve političke kulture karakterizira asimetrija između pozitivne (kolektivne) i negativne (individualne) slobode; kao i koncept stalnog korigiranja individualne slobode sa idealom organske zajednice. (Podunavac, 1998: 34) Negativna ili „juriistička“ sloboda shvaćena kao odsustvo prinude i kao pravna sloboda slijedeći Hobbesa, Locka, Montesqueiua i Kanta u samom svom pojmu je jednostrana, te stoga neprimjerena. Bit demokracije sastoji su u stvaranju velikih društvenih promjena koje maksimaliziraju čovjekovu slobodu, a još je Mill primjetio da je sloboda ugroženija od društva nego od države. Zbog toga svi naponi usmjereni ka poboljšanju političke kulture organske zajednice moraju biti usmjereni na postizanje simetrije između pozitivne i negativne slobode, tj. slobode kao odsustva prinude i slobode kao mogućnosti djelovanja.

Prema Almondovoj kvalifikaciji parohijalnu (tradicionalnu) zajednicu karakteriziraju nespecifične orijentacije ka sustavu, ukorjenjenost u religiozne obrasce, afektivna lojalnost, relativno odsustvo kognitivnih sadržaja, neizdiferenciranost političkih stavova. (Almond, Sidney, 2000)

Jedan od bitnih problema na prostoru Balkana je i rezistentnost ovdašnjeg društva na promjene, kao i česti neuspjesi pokušaja reformi i procesa modernizacije i demokratizacije u posljednja 2 stoljeća. (Pantić, 1998:39)

Cvijić zaključuje da je jedno od glavnih obilježja nacionalnog karaktera Južnih Slavena podložnost „kolektivnoj groznici“. (Cvijić, 1987: 325-517) Kasnija istraživanja su pokazala da su pojedini Cvijićeve zaključci potvrđeni kroz ponašanje ljudi u narednih sto godina.

Paradoksalno, većina pripadnika niže klase zaštitu i nadu tražila je upravo kod onih koji su za postojeće stanje najodgovorniji. Time je osnažena ne samo podanička kultura, već i tradicionalno parohijalna kultura. Ovaj začarani krug nemoguće je prevazići jer su pristalice građanskog društva malobrojne, a alternativne političke opcije fragmentirane i marginalizirane.

Politička kultura se ne prenosi samo sa generaciju na generaciju, već se i postepeno mijenja u skladu sa socijalnim, gospodarskim i političkim okolnostima prilagođavajući se promjenama u društvu, a u slučaju dramatičnih okolnosti političkog diskontinuiteta, sasvim se iznova stvara. „Historijski politički diskontinuitet“ već dva puta u 20. stoljeću, obilježje je većine zemalja na jugoistoku Evrope. (Vasović, 1998:91)

Kada je stari ideološki i politički sustav u potpunosti diskreditiran, postojeći politički režim iznenada srušen, vladajuća elita naglo uklonjena sa vlasti, mjenjaju se zakoni i pravila politike, a prethodno iskustvo više ne predstavlja pogodno sredstvo socijalne adaptacije i stoga gubi na značaju. Političke elite su uložile velike napore da svjesno i ciljano preobrazu političku kulturu

svojih društava u skladu sa novom ideologijom, političkim sustavom i režimom.

Kada je na vrhuncu društvene i moralne krize, došlo do radikalnog preispitivanja vladajuće ideološke paradigme i socijalističkog projekta u cjelini, došlo je do erozije samoupravljanja uz istovremeno naglo jačanje njegovog antipoda, tradicionalizma. U težnji za „pravom“ demokracijom i „konačnim ostvarenjem svojih demokratskih prava“, pojedinci i čitave društvene grupe se okreću prošlosti, „svojim korjenima“ i oživljavaju pojedine tradicionalne vrijednosti. Prenaglašavanje neotradicionalnih vrijednosti (izražavanje nacionalne svijesti i simbolike, etničkog i konfesionalnog identiteta, obnova „vjere svojih predaka“, afirmacijom nacionalne prošlosti, tradicionalnih kulturnih i religijskih običaja) pod plaštom borbe za demokraciju, predstavljalo je uvod u etničke i vjerske sukobe.

Tradicionalizam se naziva i nekritički odnos prema tradiciji, inzistiranje ne samo na kontinuitetu kulture nego i na poštivanju tradicionalnih normi i običaja u izvornom obliku usprkos što su se društveno historijske okolnosti promjenile. Tada tradicionalizam dobija značenje konzervatizma jer podrazumjeva zalaganje za nepromjenjivost nasljeđenih kulturnih obrazaca, glorifikaciju prošlosti i protivljenje novim, modernim idejama.

U srpskoj kulturi tradicionalizam se pretežno javlja kao patrijarhalizam, pri čemu je patrijarhalni sustav vrijednosti izgrađen na seljačkoj kulturi. (Kuzmanović, 1998, 261) Poštivanje religije, religijskih običaja i kult predaka zauzimaju središnje mjesto u tradicionalnoj kulturi Srba. Prema Čajkanoviću, cijela srpska religija svodi se na kult predaka. (Čajkanović, 1975: 259)

U tradicionalnom sustavu vrijednosti srpskog naroda nacionalni identitet i nacionalna sloboda predstavljaju temelj svih drugih vrijednosti i moralnih zahtjeva. I prije nego se moglo govoriti o naciji u modernom smislu, ona je kod Srba postojala kao vrsta

duhovne zajednice, kao svijest o etničkom srodstvu (zajedničkom porijeklu) i grupno sjećanje na nekadašnju srpsku državu. Mada govori o izmjenama i razvoju mentaliteta, Cvijić u svojim opisima ne ostavlja sumnju da su se osnovni tradicionalni obrasci mišljenja i ponašanja (patrijarhalna porodica, religijski običaji, tradicionalne norme) ipak i dalje održali. Kao nekada ateizam, sada javno pokazivanje religijskih uvjerenja može biti neka vrsta pomodnog ponašanja.

Gredeljevo istraživanje je dokazalo da najveći dio opće populacije (54%) pretežno ispoljava tradicionalističku poziciju (Gredelj, 1994), a iz čega je moguće zaključiti da se neotradicionalizam javlja prije svega u sferi koja je podržavala socijalističku ideologiju. U novim okolnostima ta ideologija je zamjenjena novom (zapravo) starom ideologijom i duhom vremena (sferom kulturnih i religijskih običaja, nacionalne svijesti i sl.)

Početak 90-ih Srbija je bila zaokupljena „prvobitnom političkom konstitucijom“ (država, granice, nacionalno jedinstvo, rat, mir), a ne modernizacijom i razvojem. Zaoštavanjem jugoslovenske krize produbljuju se već postojeće razlike, doprinoseći akumulaciji konfliktnog potencijala na temelju kojih je nacionalistička politika težila maksimalističkim ciljevima, pojačavajući razlike i stvarajući atmosferu netolerancije. Umjesto demokratskog, rađao se „nacionalni pluralizam koji je priznavao samo izvannacionalne razlike, a zahtijevao homogenizaciju unutar vlastite nacije.“ (Golubović, 1995:147)

Osnovni problem zemalja „mlade demokracije“ je prihvaćanje demokracije kao modela čije bi institucije, norme i procedure trebalo da se primjenjuju u zatečenom društvenom okviru. Promjena najvažnijih elemenata političke kulture zahtijeva mnogo godina. (Inglehart, 1991: 18-19)

## *Sloboda kao preduvjet razvoja građana*

Sloboda, s kojom se čovjek susreće u demokratskom procesu, nije njegovo prirodno nasljeđe. Očigledno, mnogo je lakše zavisiti od drugih nego misliti, rasuđivati i odlučivati sam za sebe. To objašnjava činjenicu da se i u individualnom i u političkom životu sloboda mnogo više smatra za teret nego za povlasticu. (Kasirer, 1972:280) Proizilazi, dakle, da vlasti koje na sebe preuzimaju odgovornost odlučivanja, „potiskuju i uništavaju i sam smisao slobode, ali oslobađaju čovjeka svake lične odgovornosti“. (Kasirer, 298)

Težiti slobodi znači težiti uklanjanju prepreka, boriti se za ličnu slobodu znači ne dozvoliti da nas sprječavaju, da nas iskoristavaju ili porobljavaju drugi ljudi čiji su ciljevi drugačiji od naših. Sloboda, shvaćena bar u političkom značenju bazira se na odsustvu pritiska i nadređene volje.

Constant, Mill, Tocqueville smatrali su da se društvo može nazvati slobodnim samo ako njime vladaju bar uzajamno povezana načela: apsolutnom se ne može smatrati nikakva moć, već samo prava, tako da svi ljudi, tko god njima vladao imaju apsolutno pravo odbiti ponašati se neljudski; i drugo, da postoje granice nepovredivosti čovjeka koje se određuju pomoću pravila koja tako dugo važe da su postala dio samog pojma normalnog ljudskog bića.

Još je Marx, slijedeći Hegelovu filozofiju, ukazivao da je za slobodu čovjeka potreban slobodan svijet, (Hegel, 1981:216) te je kao kategorički imperativ slobode isticao zahtjev „da se sruše svi odnosi u kojima je čovek poniženo, prezreno, porobljeno i napušteno biće“. (Marks-Engels, 1979: 156) Nestalnost čovjekove prirode Spinoza obrazlaže riječima da je „čovjek podložan afektima, nije svoj gospodar, nego je potčinjen sudbini, u čijoj se vlasti tako nalazi, da je često primoran da ide za onim što je gore, iako vidi ono što je bolje“ (Spinoza, 1959: 167).



Igoova misao da je ljudski duh „taj koji je od početka historije preobražavao društva i vlade prema zakonu sve prihvatljivijem za razum, taj koji je bio teokratija, aristokracija, monarhija, i koji je danas demokracija“ (Igo, 1985:24), može se dopuniti polazištem njemačke klasične filozofije koja je odredila čovjeka kao samosvjesno biće u svojoj biti. Onaj tko nije samosvjestan (slobodno i samodjelno biće) on još nije čovjek, te je ostao samo prirodno biće. Ako nisi u sebi imao dodatne snage da postaješ čovjekom (jer je to mukotrpan proces koji traje čitav život) jer je dospjet k sebi kao čovjeku jedini istinski zadatak, onda si ostao puko ništa. (Kangrga, 2001: 257)

Veliki značaj u oblikovanju političkih vrijednosti i vrlina građana, Amy Gutmann vidi u sustavu obrazovanja. Njezina glavna poruka je da „narod kojim se vlada samo pomoću vlasti i običaja nije sposoban da uspostavi društvo suverenih građana (Gutmann, 1987,51). Njezina misao je bliska Rousseau koji je u pravu kada kaže: „Stvoriti vladavinu za narod svakako je korisna stvar, ali znam za korisniju - odgojiti narod za vladavinu.“ (Matić, 1993: 831)

Taj zahtjev je utoliko nužniji što demokratska vlast, kako Tokvil ističe, „uvijek pretpostavlja postojanje veoma civilizovanog i veoma obrazovanog društva“. (Tocqueville, 1995:182) Samo onaj tko je spreman da se suoči za izazovima demokracije i da preuzme odgovornost za njezin razvoj može imati poziciju čovjeka koji niti drugome priznaje pravo „da na njemu nešto poboljšava i mijenja, i da se miješa u njegove maksime“, niti sebi daje pravo „da drugima osporava pravo da budu kakvi jesu i kakvi hoće da budu, dobri ili loši“. (Hegel, 1982: 158)

Da bi u demokratskom procesu ostvario svoju ulogu čovjek treba da bude autonoman. On to svojstvo, međutim, ne stiče automatski, odnosno ne daje mu ga priroda. Želi li da ga ima, sam ga mora stvoriti. Za autonomiju, jednako kao i za druga svojstva koja ga čine ličnošću, čovjek treba da je zahvalan sebi.

Ili, kako Kant kaže: „Priroda nije dala čoveku svu savršenost za koju je sposoban, on sam treba da je razvije. Čoveka ne razvija priroda nego sloboda. Za humanost on treba da je zahvalan sam sebi. On je po prirodi sirov, a ako takav ostane i posle kulturnog razvitka, on je zao.“ (Kant, 1974: 204)

Zato se i kaže da se čovjek rađa dva puta: „jednom kao prirodno biće ili *jedinka*, a drugi put kulturno biće ili *ličnost*“.  
(Šušnjić, 1982: 207)

Za određenje ličnosti bitan je takođe i osjećaj identiteta, odnosno potrebe za očuvanjem svojeg *ja*, što podrazumijeva ne samo volju da se odluke donose samostalno, već i spremnost da se preuzme odgovornost za njih. Potreba čovjeka da se od jedinke, odnosno individuuma izdigne do nivoa ličnosti, data je i zadata. (Adorno, Horkhajmer, 1980:48)

Ta potreba je data jer čovjek, kako bi Kant rekao, stalno osjeća potrebu da se drugima *razotkrije*. I to nezavisno od toga da li se tim razotkrivanjem nešto namjerava ili ne. No, čak i onda kada nije motivirana ničim posebnim, potreba razotkrivanja drugima nosi u sebi svijest o kakvoći onoga što se razotkriva. Otuda su sasvim rijetki ljudi kojima nije stalo kako će sebe razotkriti (predstaviti se) drugima, i kakav će biti sud (i odnos) drugih o njima.

I kao što je korisno, sve dok je čovječanstvo nesavršno, da postoje različita mišljenja, tako je isto korisno da postoje različiti načini života, da se omogućí slobodan izbor različitim kriterijima, pod uvjetom da se ne povrede drugi ljudi i da valjanost različitih načina života treba dokazati u praksi kad god neko misli da je sposoban da ih oproba. (Mill, 1988: 88) U tom procesu, šanse su na strani onoga ko je kadar da ga razumije i mijenja. Razumjeti ga može onda kad stvarnost vidi onakvom kakva jeste, a „videti stvarnost onakvom kakva jeste znači, pre svega, razbiti mitove i iluzije koje nas *primoravaju* da posmatramo sebe, stvari i situacije *tuđim* očima“. (Kosik, 1983: 122) Pri tome, vlastito viđenje svijeta ne isključuje, nego podrazumijeva

upoređivanje i kritičko vrednovanje svoje istine o svijetu sa odnosnim istinama drugih. (Jaspers, 1989:13) Mijenjati taj svijet može samo čovjek koji je slobodan, i to u izvornom hegelovskom smislu, gdje sloboda ne znači „biti u konačnosti, već u samostalnosti koja ne može biti napadnuta“.67 (Hegel, 1962:82) Izdizanje individue do nivoa ličnosti, koja treba da bude subjekat demokratskog procesa, bitno zavisi od mjere njene moralnosti.

Pejn upozorava da se mora praviti oštra razlika između vlade i društva. Razloge za to on nalazi u sljedećem: „Društvo je jedna zajednica, radi saradnje i međusobne povezanosti, a zasnovana je na pravdi i osjećanjima. Vlada je instrument represije. Društvo je blagodet, a vlada, čak i kad je najboljeg oblika, samo je nužno zlo radi ograničavanja čovjekovih zloćudnih nagona.“ (Paine, 1987) Hegel civilno (građansko) društvo posmatra kao sferu moralnog života u kojoj se povezuju porodica i država.

Mill je još precizniji u zahtjevu za uspostavljanjem granice između individualne nezavisnosti i društvene (državne) kontrole. Milov temeljni stav, u tom pogledu, jeste da „nema razloga da sva ljudska iskustva budu izgrađena po istom modelu“, budući da svako ko ima razuma može sam najbolje rješavati svoje probleme.(Mil, 1988: 130) Umjesto insistiranja na šablonima iza kojih stoji autoritet centralne vlasti, građanima treba dozvoliti da upravljaju lokalnim ustanovama i udruženjima. Da bi oni to uspješno radili, potrebno je „jedno posebno obučavanje građana“, jedan „praktični dio političkog obrazovanja slobodnih ljudi koji ih izvlači iz uskog kruga lične i porodične sebičnosti, navikava na razumijevanje zajedničkih interesa i uči da djeluju iz javnih i polujavnih motiva i da se u svojim postupcima rukovode ciljevima koji ih ujedinjuju, umjesto da ih izoluju“. (Mil, 1988: 134)

Ovo tim prije što „jedina sloboda koja zalužuje to ime, jeste sloboda da tražimo sopstveno dobro na svoj način“. (Mill, 1975: 18) Potreba za takvim reguliranjem odnosa na relaciji

društvo - pojedinac odnosi se ne samo na ekonomsku sferu već i na političku sferu i sferu čovjekovog duhovnog života u cjelini.

Slijedeći Kantovu težnju o „svjetsko građanskoj namjeri“, naše djelovanje treba biti vođeno željom za unapređenjem svjetskog građanskog društva. Ukoliko mi stvarno želimo slobodu u kojoj se jedino mogu razviti naše mogućnosti, Kant nas upozorava da uvijek moramo imati za cilj „na pravu zasnovanog sveopćeg građanskog društva“ za sve ljude. Dahrendorf ovu Kantovu misao shvaća kao nedjeljivost slobode. Sloboda je najviši cilj – „vita activa“ – javnog djelovanja. Stoga ona ostaje nepotpuna ako je privilegij. (Dahrendorf, 2005: 126)

Demokracija, kao oblik društvene zajednice u kojoj se kvalitet života ocjenjuje prema slobodi pojedinaca, a ne prema slobodi grupa i organizacija, nespojiva je s prepotencijom, karijerizmom, demagogijom, apsolutizacijom sopstvenih i neuvažavanjem interesa drugih, netolerancijom i isključivostima bilo koje vrste. Osoba bez tih “osobina” oduzima mogućnosti iskazivanja demokratičnosti.

Nasuprot tome, građanske vrline (samodisciplina, tolerancija, spremnost na dijalog uz poštovanje dostojanstva drugih i različitosti u stavovima, usmjerenost na ravnotežu između ličnog interesa i dobrobiti svih, umijeće pregovaranja i upravljanja konfliktima na miran i pravedan način) sastavni su dio i bitno svojstvo čovjekovog demokratskog bitka i bića.

Demokracija znači odgovarati na želje i zahtjeve građana. Locke i Mill su naglašavali značaj građanskih vrlina za politički poredak, a naročito je Mill isticao da javna participacija građanina ima uvijek i obrazovnu funkciju i da oblikuje javne vrline građana i da podstiče njihovu odgovornost za opće dobro i toleranciju prema drugim građanima.

Politički procesi koji se odvijaju pod potpunom kontrolom nekog od nosilaca apsolutne moći (svejedno da li je to službena državna vlast ili neki “anonimni centar”), ili se temelje na neporecivim

kolektivnim identitetima i vrijednostima (nacionalnim, klasnim, vjerskim, ideološkim), više pogoduju nastanku raznih fundamentalizama i diktatura nego razvoju demokratije. To što takvi procesi, dok traju, uvijek imaju masovne pristalice ne mijenja njihovu prirodu i krajnji ishod. Na tu zakonitost podsjeća i Hannah Arendt, kada kaže da „totalitarni režimi, dok su na vlasti, i totalitarne vođe dok su živi, do samoga kraja ’iziskuju i počivaju na masovnoj podršci’“ (Arendt, 1996:31) Politički procesi unutar civilnog društva, kao autentičnog oblika povezivanja i organizovanja nezavisnih građana i njihovog slobodnog djelovanja prema javnoj vlasti i uopšte, drugačiji su i imaju drugačiji ishod jer čovjeku omogućavaju da, umjesto apstraktnih *viših*, preferira svoje realne životne ciljeve, i tako sopstvenu viziju društvenog interesa pretpostavi raznim organističkim i holističkim projekcijama *opšteg dobra*.

Mil kaže: „Kad samo društvo postane tiranin... onda ono praktikuje društveno veću tiraniju nego što to čine mnogi vidovi političkog pritiska, jer... daje manje mogućnosti za bjekstvo od njega, pošto dublje ulazi u intimu života i okiva i samu dušu.“ (Sartori, 2001: 146) „Društvo obuzeto beznađem i strahom, zahvaćeno panikom, može da potraži rešenje u tiraniji koja pojedince, uključujući i one koji je podržavaju, lišava individualnih prava“. (Kolakovski, 1988:5) Sioran kaže da se i tiranija „može zavoleti, jer se čoveku događa da više voli živeti u strahu nego da se suoči sa strepnjom što je oseća pred zahtevom da bude slobodna ličnost“ (Sioran, 1987:53)

Ima li se sve to u vidu, nije teško saglasiti se sa Milom, kad kaže: „Prava i interesi svih i svakoga sigurni su od ugrožavanja samo ako je zainteresovana osoba sposobna i riješena da se za njih sama izbori. Ljudska bića sigurna su od zla koje im mogu nanijeti drugi u mjeri u kojoj raspolažu snagom da sama sebe štite“. (Mill, 1958:43) Ova Milova misao, mada nastala u kontekstu objašnjenja pozicije građanina u društvu tzv. liberalne

orijentacije, ima važnost aksioma za poziciju čovjeka (građanina) u demokratskom procesu uopšte

### *Građanin kao subjekt demokratskog društva*

Pojam građanina leži u temelju modernog građanskog svijeta u cjelini, a posebno za njemu primjeren karakter. Pojam građanin ima korjen u riječi grad odakle potiče i građansko društvo. Sam pojam građanina dvostruko se shvaća; misli se na građanina kao *bourgeois* (privatno, egoističko, na svoj interes usmjereno biće i građanina kao *citoyen* (kao političko, opće društveno biće ili javni društveno politički djelatnik koji se na društvenom planu bori za svoje posebne i pojedinačne interese, usklađujući svoje interese sa drugim različitim interesima). Iz ovoga je vidljivo da je pojam građanina proturječan, pa je unutar jednog naroda kao državljana i pojedinaca pripadnika naroda jedne države uvijek neprestan sukob interesa. Država mora biti organizacija za održanje, njegovanje i osiguranje općih interesa građana državljana uz garantiranje prava i sloboda, ali i interesa svakog pojedinca. Nasuprot plemensko rodovskom sustavu života ovdje je važno naglasiti da pojedinac prethodi kolektivu, te da se tako uređenoj zajednici očituje duh modernog vremena, a što je i osnovni princip novovjekovnog građanskog društveno – političkog uređenja jedne demokratske konstitutivne zemlje i što je bit europskog duha.

Slijedeći Hegelovu misao da je država u modernom građanskom društvu garant čovjekovih sloboda, osnovni politički zadatak suvremene demokratske konstituirane države je usklađivanje interesa građanina kao *bourgeois*-a s interesima građana kao *citoyen*-a. Ako ona to ne čini onda je ta država kreatura moderne europske države. Rousseau razlikuje volju svih i opću volju zaključivši da se na temelju volje svih ne može doći do konstitucije političkog života kao takvog jer svaki pojedinac

vuče na svoju stranu. Bitne probleme zajednice moguće je razriješiti samo na nivou opće volje građana kao subjekta koji čine „političko tijelo“. Osnovna ideja Kantove filozofije prava istaknuta je u ideji savršenog građanskog uređenja u kome je sloboda svakoga moguća zajedno sa slobodom svih. Građanin je po svojoj biti određen kao političko biće pa samim tim i nezaobilazni faktor samog ustrojstva države.

Najčešće se, pod građaninom, podrazumijeva lice sa određenim pravima i dužnostima u okviru društveno-političke zajednice za koju je vezano relativno trajnim pripadanjem. Riječ je, dakle, o čovjeku kao političkom subjektu, koji se nalazi u aktivnom odnosu prema drugim članovima društvene zajednice, odnosno državi. No, kazati samo da je građanin *homo politicus* nije dovoljno. Otuda se tragovi razlika između *civisa* i *civicusa*, tj. aktivnog i punopravnog građanina i nepotpunog građanina ili podanika, mogu naći i kod Hegela i kod drugih pisaca koji pišu na prelazu iz srednjeg u novi vijek. Pritom, ne treba smetnuti s uma da je Hegel smatrao da sloboda postoji „samo onde gde samostalan pojedinac ima beskonačnu vrednost“. (Hegel, 1951: 34)

*Deklaracija prava čovjeka i građanina* (1789) afirmira prirodna građanska i politička prava, kojima treba da bude potčinjena i konstitucija i uprava. „Ljudi se“, piše u *Deklaraciji*, „rađaju i cijelog života ostaju slobodni i jednaki u pravima“, a jedine društvene razlike koje se mogu opravdati jesu one što nastaju „radi opšte koristi“. Zbog toga cilj svakog političkog udruživanja treba biti očuvanje čovjekovih prirodnih i nezastarivih prava: slobode, svojine i sigurnosti. Sloboda se, prema *Deklaraciji*, sastoji „u tome što svako može da čini ono što drugome ne škodi“. (Vešović, 215)

Građaninom se danas smatra pravno slobodna, ekonomski nezavisna i socijalno zbrinuta ličnost, koja ima inicijativu u obimnom mehanizmu političkih i pravnih odnosa i odgovorna je za karakter njegovog funkcionisanja i učinke. Atribucije tako

shvaćenog građanskog subjektiviteta znatno prevazilaze okvire aksiomatskih čovjekovih prava i sloboda, koje se smatraju pretpostavkama same njegove egzistencije i koje on posjeduje još u tzv. prirodnom stanju, prije pojave politike i političkog poretka (pravo na život, pravo na svojinu, pravo na slobodu, pravo na traženje sreće i izbor uvjerenja). U te atribucije, osim navedenih prava, spadaju i demokracija, tolerancija, kultura komunikacije, odgovornost, uzajamnost i etika, ali i znanje, kompetentnost, pouzdanost, spremnost da se odlučuje samo na osnovu informacija i argumenata, te vladanje odgovarajućim vještinama sudjelovanja u predlaganju mjera javne politike i vršenju vlasti. Riječ je o svojstvima i sposobnostima koje čovjeku nisu unaprijed date, već ih stječe postepeno i zavisno od „priprema za život“, odnosno iskustava i iskušenja koja mu život donosi.

Uzroci iskušenja građanina u ostvarivanju uloge subjekta demokratskog procesa višestruki su: dati su u njemu samom, u njegovoj *ljudskoj prirodi*; izviru iz složenosti uspostavljanja ravnoteže na relaciji individualno - kolektivno; nameće ih *unutrašnja priroda* posla kojim se u tom procesu bavi.

U prvom redu „skloni da stalno priznaju centralnoj vlasti nova prava ili da je puštaju da ih sama uzme, jer im se čini da jedino ona ima interes i mogućnosti da ih brani od anarhije braneći sebe“. Da bi pojačao taj argument, Tocqueville dodaje da građanima „ne preostaje ni energije ni vremena za politički život“, ni zbog toga što im je privatni život u demokracijama „tako pun djelatnosti..., tako živ, pun želja i poslova“ (Tocqueville, 1995: 616) Uz to, malo je građana koji su unaprijed pripremljeni i obrazovani za poslove uspješnog usmjerenja demokratskog procesa. Najviše je onih građana nosilaca (aktera) demokratskog procesa koji pripadaju onom *politički neupućenom i slabom tijelu* (svojih etnika), „gotovo nepriступačnom za ideje koje bi mogle oplemeniti djelovanje“ (Arendt, 1996: 38)



No, ni građaninovo političko *ja*, tj. ono što građanin politički jeste, i kako jeste, nije unaprijed dato kao nešto posve jasno i dovršeno, već je i ono „u stalnom oblikovanju izborom djelovanja“. (Dewey, 1963: 469)

Hegel bi rekao: „Čovjek je tako mnogostran da se od njega sve može napraviti; raznoliko istkano tkanje njegovih osjećanja ima toliko krajeva da se na njih - ako ne na jedan, onda na drugi - može nadovezati sve. Zato je on bio sposoban za najbudalastija sujevjerja, za najveće historijsko i političko robovanje.“ (Hegel, 1982: 23)

Prema Galstonu vrline idealnog dobrog građanina su a) opće vrline (hrabrost, poštivanje zakona, lojalnost), b) socijalne vrline (nezavisnost, otvorenost), c) ekonomske vrline (radna etika, adaptacija na ekonomske i tehnološke promjene) d) političke vrline (sposobnost respektiranja prava drugih ljudi, sposobnost ocjenjivanja i vrednovanja onih koji upravljaju državom, spremnost sudjelovanja u javnim debatama zajednice) (Galston, 1991: 221-24) Osobinu „javne odgovornost“ naročito naglašava Macedo (Macedo, 1990)

I kod Rawlsa nalazimo ideal demokratskog građanina. Građane demokratskog društva promišlja kao slobodne i kao jednake osobe koje su slobodne jer posjeduju moralne moći (sposobnost za osjećaj pravednosti i za neku koncepciju dobra) i umske moći (sudeње, mišljenje i zaključivanje). Građani su jednaki jer posjeduju te moći u minimalnom stupnju, ali stupnju koji je potreban da bi oni bili u potpunost kooperirajući članovi društva. Sposobnost za osjećaj pravednosti, prema Rawlsu, osigurava razumijevanje javne koncepcije pravednosti. Taj osjećaj iskazuje spremnost, ali i želju, da se prema drugima djeluje pod uvjetima koje drugi također mogu javno prihvatiti. Druga moralna moć, sposobnost za neku koncepciju dobra, pruža svakoj osobi mogućnost revidiranja i preoblikovanja svoje koncepcije dobra na razložnim i racionalnim osnovama.

Pokušaja da se utvrdi idealan tip građanina kao subjekta demokratije i demokratskog ima i danas. Tako bi savremeni *uzor* u tom pogledu trebao sadržavati sedam bitnih svojstava. To su: odgovarajuće znanje; kompetentnost; pouzdanost; posvećenost građanskom društvu; vjerovanje u građanske vrline; vještine za građansko učešće; odlučivanje na osnovu argumenata i informacija. Građaninu koji hoće da bude subjekat demokratskog procesa potrebno je: da je ličnost, da ima odgovarajući moralni dignitet te da posjeduje potrebna stručna znanja i vještine. (Rowls, 1972)

Čovjeku nikada nije teško da svoje nerazumne i amoralne radnje opravda, tj. da sebi i drugima dokaže da su njegovi postupci razumni, čak i jedino mogući. Njemu, „nije teško da se ponaša iracionalno, ali mu je gotovo nemoguće da svojim akcijama ne da izgled razumne motivisanosti“. (From, 1980: 83)

Najzad, pomenuta svojstva građanina uslovljena su i činjenicom da se suština i kvalitet demokratskog ocjenjuje, pored ostalog, prema slobodi pojedinca, odnosno prema stepenu njegove relativne nezavisnosti u izboru puteva i sredstava kojima će ostvarivati sopstveno dobro i dobro drugih. Iznalaženje „prave mjere“, i jednog i drugog, suptilan je i vrlo osjetljiv proces, koji traži izuzetan smisao za vaganje odnosa između pojedinačnog i opšteg. Ili, kako bi Hegel rekao, „pravo na nezavisnost sastoji se ujedno u jedinstvu i prožimanju individualnosti i opštosti, jer opštost dobija konkretni realitet isto tako tek na osnovu pojedinačnoga, kao što pojedinačan i poseban subjekt tek u opštem nalazi nepokolebljivu bazu i pravu sadržinu svoje stvarnosti“. (Hegel, 1970: 180)

Demokracija se, pored ostalog, definira i kao politički sistem u kome obični ljudi kontroliraju elitu na vlasti. Od običnog čovjeka se, dakle, očekuje da ima aktivnu ulogu u poslovima vlasti. Zbog toga Dahl i smatra da se demokracija može definirati kao društvo u kojem „obični građani imaju visok stupanj

kontrole svojih vođa“. (Dahl, 1956, 3) Almond i Verba iznose suprotno mišljenje jer smatraju da u gotovo svim suvremenim društvima važne odluke donosi vrlo mali broj ljudi. U njima, „ni običan građanin, ni 'javno mnjenje' ne određuju politiku“. (Almond, Verba, 2000: 136)

Slična su i Tocquevillova razmišljanja o fenomenu samoisključivanja građana iz demokratskog procesa. Tokvil, naime, smatra da je to posljedica dvaju njihovih suprotnih, ali podjednako kobnih stanovišta: „Jedni u jednakosti opažaju samo anarhične težnje koje se iz nje rađaju. Boje se svoje slobodne volje; boje se sami sebe. Drugi, malobrojniji, ali upućeniji, drugačijeg su gledišta. Pored puta koji, polazeći od jednakosti, vodi anarhiji, otkrili su najzad i put koji se čini da ljude neodoljivo vodi potčinjenosti. Oni se u duši unaprijed mire s tom nužnom potčinjenošću, pa izgubivši nadu da će ostati slobodni, već u dnu srca obožavaju gospodara koji uskoro treba da dođe. Prvi se odriču slobode zato što cijene da je opasna; drugi zato što sude da je nemoguća.“ (Tocqueville, 1995:643)

Tokvil, uz to, apostrofira i „jedan vrlo prirodan i vrlo opasan nagon demokratskih naroda“, a to je „da preziru individualna prava i da o njima vode malo računa.“ On o tome kaže: „Ljudi obično drže do nekog prava i pokazuju poštovanje prema njemu u zavisnosti od njegove važnosti i od dugotrajnog njegovog korišćenja. Individualna prava koja se sreću u demokratskih naroda obično su malog značaja, vrlo nedavna i veoma nepostojana; zbog toga se ona često veoma lako žrtvuju i skoro uvijek krše bez griže savjesti.“ Da paradoks bude veći, „ljudi bivaju sve manje privrženi pravima pojedinaca baš u vrijeme kad bi bilo najnužnije sačuvati i braniti ono malo što od njih još ostaje“. (Kasirer. 1972: 641)

„Tocqueville iznad ljudi vidi ogromnu starateljsku vlast, koja se sama stara da im osigurava zadovoljstva i da bdi nad njihovom sudbinom. Ona je apsolutna, sveobuhvatna do sitnica, uređena

propisima, dalekovida i blaga. Ličila bi na očinsku vlast, kad bi joj, kao ovoj, svrha bila da ljude pripremi za muževni uzrast; ali ona, naprotiv, teži samo tome da ih nepromjenljivo zadrži u djetinjstvu; voli da se građani vesele, samo da ne misle na drugo što do na veselje. Rado ona radi na njihovoj sreći, ali hoće da im je jedino ona pruža i sama o njoj sudi; stara se o njihovoj bezbjednosti, predviđa i zadovoljava njihove potrebe, olakšava im uživanja, vodi njihove glavne poslove, upravlja njihovom djelatnošću, uređuje nasljeđivanje, raspodjeljuje nasljedstva; što li ne može i sasvim da ih oslobodi muke da misle i truda da žive”?

U takvim okolnostima, potčinjenost građana vlasti opća je i obuhvaća sve. „Ona ih ne baca u očajanje, ali ih neprestano ometa i navodi ih da odustanu od korišćenja svoje volje. Ona im malo po malo guši duh i slabi dušu, dok ovakva pokornost koja se nameće samo u malom broju vrlo važnih okolnosti, ali rijetkih, objelodanjuje potčinjenost tek s vremena na vrijeme i pritiskuje samo izvjesne ljude. Zalud ćete tim istim građanima, koje ste učinili tako zavisnim od centralne vlasti, povjeriti da s vremena na vrijeme biraju predstavnike te vlasti; to tako značajno, ali tako kratko i tako rijetko korišćenje njihove slobodne volje neće spriječiti da oni malo pomalo izgube sposobnost da misle, osjećaju i djelaju po svojoj volji i da tako postepeno padnu ispod nivoa ljudskoga“. (Kasirer, 289)

Tamo gdje bude mogućnosti da se ove potrebe slobodno iskazuju i realizuju, biće i građanin. I to ne kao frustrirana, bezlična i amorfnja jedinka, već onakav kakvog ga portretira H. Laswell: kao ličnost sa toplim i prijemčivim stavom prema drugim ljudima, sposobna da im vjeruje i sa njima dijeli sudbinu, više vrijednosno orijentirana i nesputana osjećanjem bilo koje tjeskobe. (Laswell, 1946:148) Gellner, o tome, kaže: „Ljudi se rađaju i žive u postojećim institucijama i kulturi svoga društva, koje često uzimaju kao samorazumljive, otprilike onako kako govore. Kultura u kojoj žive oblikuje ih, ne dolaze u nju posve gotovi i

zatim 'biraju' društvo koje im se sviđa. Kultura je unaprijed uređen sustav. Društvene institucije i kulture rijetko se biraju: one su naša sudbina, ne naš izbor" (Gellner, 2001)

### *Zaključak*

Ako se u kriznim vremenima ljudi okreću tradicionalizmu, kolektivitetu, često i nacionalizmu, to znači da je Hobbes bio u pravu, a ne Locke: ljudi ne teže niti sreći, ni slobodi, ni pravdi, već iznad svega sigurnosti. U takvim okolnostima može se dokazati i ispravnost Aristotelovog mišljenja koji je tvrdio da su mnogi ljudi po prirodi robovi, a kad se oslobode okova oni nemaju moralnih i intelektualnih potencijala suočiti se s odgovornošću, mogućnosti odabira, već gubeći jednu vrstu okova teže drugoj ili sami stvaraju nove.

Za retradicionalizam je karakteristično da je povezan sa jačanjem etnocentističkog nacionalizma jer to jeste bio karakterističan način vraćanja tradicionalizmu i njegov bitan sadržaj. Nacionalizam je odgovor na društvenu krizu i urušavanje ideološkog projekta, ali ne kao spontana reakcija, već je potican od strane političkih i intelektualnih elita. Politički rukovodioci su se borili za politički opstanak i tragali za novim temeljem legitimiteta, a dio tradicionalno usmjerene intelektualne elite na području cijele bivše Jugoslavije romantičarski opsjednut značenjem svoje nacije i vođenjem idejnog i političkog bilansa o dobitku ili gubitku u Jugoslaviji. S druge strane, većina građana je bila frustrirana ukupnom društvenom krizom i osjećala je potrebu za izlaskom iz stanja psihološke konfuzije i anomalije. Iako je 80-ih godina 20. stoljeća nacionalizam jačao, on nije prodro u široki dio populacije. Kada je političko rukovodstvo došlo na čelo tok pokreta, društveni procesi su dobili tok koji je teško zaustaviti, a nacionalizam je postao sudbina ljudi ovih prostora. Nacija se doživljavala kao primordijalna i vječna

zajednica, etnicitet dobio prednost pred političkim; nacionalni identitet je postao važniji od drugih socijalnih identiteta, a sve simbole su potisnuli tradicionalno-nacionalni. Jačanje etnocentričkog shvaćanja nacije vodilo je obnavljanju starih mitova, opsesiji tradicionalnim i novim neprijateljima i viđenju vlastite nacije kao vječite žrtve. Društvena zajednica se vidi kao nacionalna i naglašava se iskustvo predaka, u prvom redu patnja, stradanja i žrtvovanja za narod (naciju).

Ovaj konfuzni spoj stare i nove ideologije, istovremeno je izraz konfuzije u društvu i vladajućem političkom vrhu i činilac koji pomaže održavanju te konfuzije u glavama novih generacija. Proces retradicionalizacije je kaotičan, nekonzistentan i konfuzan. Liberalni analitičari koji oštro i podrugljivo kritiziraju povratak tradicionalizmu često odbijaju vidjeti i razumjeti da je tradicionalni vrijednosni sustav nastao na logičan način pod određenim društveno-historijskim okolnostima, a da se retradicionalizacija svijesti događa zato što se obnavljaju neki obrasci društvenih odnosa i sukobljavanja, koji nužno obnavljaju i njima odgovarajuću svijest i vrijednosni sustav. Radikalna kritika etničkog, pa često i svakog socijalnog identiteta i kolektivismu kao vida zarobljavanja individue previđa da pojedinac razne vrste socijalnog identiteta doživljava kao proširenje vlastitog ega i da mu vezanost za kolektiv pomaže u lakšem podnošenju teških životnih trenutaka. Iz tog razloga društvene kataklizme često dovode do oživljavanja nekog kolektivnog duha. A čak i kada je sasvim jasno da neki elementi tradicionalizma igraju više negativnu nego pozitivnu ulogu, nije dovoljna oštra kritika anahrone svijesti već je potrebno promijeniti okolnosti koji su takvu svijest oživjeli i učinili je bar prividno smislenom, tj. funkcionalnom.

Na primjeru Srbije i Hrvatske vidi se da je u početku liberalna retorika otvarala vrata nacionalističkoj politici i pribavljala joj slobodarski legitimitet da bi kasnije čisto nacionalistička politika postala dominantna.

Kakve su šanse da se u ovim prostorima u sklopu matrice tranzicijskih procesa sada i ovdje oblikuju građanske nacije na temelju čisto političkog koncepta, ali sada bez nacionalizma? Politički procesi unutar civilnog društva trebaju biti shvaćeni kao autentični oblika povezivanja i organizovanja nezavisnih građana i njihovog slobodnog djelovanja prema javnoj vlasti i uopće. Građanin je po svojoj biti određen kao političko biće pa samim tim i nezaobilazni faktor samog ustrojstva države.

Mišljenje je glavno oružje u borbi protiv tiranskih birokratskih sila društva („društvo nikoga“, „vlasti nikoga“) u borbi za stvarnu slobodu. Mora se naučiti misliti na nov način kako bi se moglo oduprijeti posljedicama uspona društva u modernom dobu koje je osvojilo „javnu sferu“ i isključuje mogućnost djelovanja. Umjesto djelovanja društvo od svojih članova očekuje određenu vrstu ponašanja, namećući bezbrojna pravila koja imaju za cilj „normalizaciju“ svojih članova, prisiljavajući ih na poslušnost koja isključuje spontano djelovanje ili izvanredna dostignuća. Društveni mentalitet koji se usmjeren samo na „administriranje“, isključiv je i čak poguban za *djelovanje* i istinski politički život. Ako čovjek živi u svijetu u kome se *ponaša* i u kome je *normaliziran*, to znači da živi u svijetu koji je mrtav za govor i djelovanje. Potrebno je osloboditi se Poporovim riječnikom rečeno „mita o okviru“, mita da smo svi mi zatvorenici uhvaćeni u okvir naših teorija, naših očekivanja, naših ranijih iskustava, našeg jezika. Život se neprekidno mijenja te stalno postoje stvari o kojima treba razgovarati. Među ljudima koji žive zajedno uvijek će biti poslova koji su dio javne sfere, ili drugačije rečeno poslova koji zaslužuju da se o njima govori javno, s tim što treba naglasiti da je ono što postaje javno u svakom datom trenutku različito.

## BIBLIGRAFIJA:

1. Adorno, Theodor/Horkhajmer, Max (1980) *Sociološke studije*, Zagreb.
2. Almond, Gabriel/Sidney, Verba (2000) *Civilna kultura*, Zagreb, Politička kultura.
3. Arendt, Hannah (1996) *Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura
4. Belin, Isaiah (1992) *Četiri ogleda o slobodi*, Beograd: Filip Višnjić.
5. Bibo, Istvan (1996). *Beda malih istočnoevropskih država*, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci
6. Bobio, Norberto(1992) *Liberalizam i demokracija*, Biblioteka Erazmus, Novi liber, Zagreb.
7. Cvijić, Jovan (1987) *Balkansko poluostrvo*, SANU, Beograd
8. Čajkanović, Veselin (1973) *Nekolike opšte pojave u srpskoj religiji u „Mit i religija u Srba“*, Srpska književna zadruga, Beograd
9. Dahl, Rober (1956) *A Preface to Democratic Theory*, Chicago.
10. Dahrendorf, Ralf (2005) *U potrazi za novim poretkom*, Zagreb: Delakont.
11. Dewey, John (1963) *Democrazia e educazione*, Firenca
12. Friedrich, Carl (1968) *Trends of Federalism in Theory and Practice*, New York
13. From, Erih (1980) *Zdravo društvo*, Beograd.
14. Galston, William A. (1991) *Liberal purposes: Goods, virtues, and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press, Cambridge and New York
15. Gellner, Ernest (2001) *Uvjeti slobode, Civilno društvo i njegovi suparnici*, Zagreb: Politička kultura
16. Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.
17. Gredelj Stjepan „Dominantne vrednosne orijentacije“ u Lazić, Mladen (ur) *Razaranje društva*, Filip Višnjić, Beograd
18. Golubović, Zagorka (1995) „Nacionalizam kao dominantan društveni odnos i kao dispozicija karaktera“ u Golubović Z, Kuzmanović,



B., Vasović, M, *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, Beograd

19. Gutmann, Amy (1987) *Democratic Education*, Princeptone.

20. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1951) *Filozofija povijesti*, Zagreb, 1951.

21. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1970) *Estetika*, Beograd, knj. I.

22. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1981) *Pravni i politički spisi*, Beograd

23. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1982) *Rani spisi*. Sarajevo: Veselin Masleša.

24. Igo, Viktor (1985) *Govor o slobodi štampe*, Ljubljana, „Delo“, 5/1985.

25. Inglehart, Ronald (1991) *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press

26. Jaspers, Karl (1989) *Filozofija*, Sremski Karlovci

27. Kangrga, Milan (2001) *Švrceri vlastitog života*, Beograd: Republika

28. Kangrga, Milan (2002) *Nacionalizam ili demokracija*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

29. Kant, Imanuel (1970) *Um i sloboda*, Beograd.

30. Kasirer, Ernest (1972) *Mit o državi*, Beograd.

31. Kiš, Janoš (2002) *Građenje nacije i iza toga*, u: Opalski, Magda, Kymlicka Will, (ur) *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beograd

32. Kosik, Karel (1983) *Dijalektika krize*, Beograd.

33. Konstantinović Radomir (2004) *Filozofija palanke*, Otkrovenje, Beograd, 2004.

34. Kolakovski, Lešek *Idolatrija politike*, Beograd, “Književne novine”, br. 756/1988.

35. Kuzmanović Bora (1998) *Retradicionalizacija političke kulture* u zborniku *Fragmenti političke kulture*, Beograd, Institut društvenih nauka.

36. Lasswell, Harel (1946) *Power and Personality*, New York.

37. Locke, John (1970) *Two Treatises of Government*, Cambridge

38. Macedo, Stephen (1990) *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press

- 
39. Matić, Milan (1993) *Politička kultura*. u: Matić Milan, Stanovčić Vojislav (ur.) Enciklopedija političke kulture, Beograd: Savremena administracija
  40. Marks-Engels-Lenjin (1975) *Nacionalno pitanje*, Sarajevo.
  41. Marks, Karl (1951) *Pisma Kugelmanu*, Beograd
  42. Marks-Engels (1979) *Dela*, Beograd.
  43. Morin, Edgar (1983) *Kako izaći iz XX stoljeća*, Zagreb.
  44. Mill, John Stuart (1958) *Considerations on Representative Government*, Indianapolis.
  45. Mill, John Stuart (1975) *Three Essays, On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, London.
  46. Mil, Džon Stjuart (1988) *O slobodi*, Beograd.
  47. Paine, Thomas (1987) *Rasprava o temeljnim načelima vladavine*, Zagreb: Informator
  48. Pantić, Dragomir (1998) „Politička kultura i vrednosti“, u zborniku radova *Fragmenti političke kulture*, Beograd, Institut društvenih nauka,
  49. Podunavac, Milan (1998) „Politička kultura i političke ustanove“, u zborniku radova *Fragmenti političke kulture*, Beograd, Institut društvenih nauka.
  50. Rawls. John (1972) *Theory of Justice*, Clarendon, Oxford.
  51. Sartori, Đovani (2001) *Demokratija šta je to?*, CID, Podgorica.
  52. Sioran, Emil (1987) *Istorija i utopija*, Čačak
  53. Spektorski, Evgenije (1997) *Istorija socijalne filozofije*, Beograd-Podgorica.
  54. Spinoza, Baruh (1959) *Etika*, Beograd.
  55. Supek, Rudi (1992) *Društvene predrasude i nacionalizam*, Zagreb, Nakladni zavod Globus
  56. Šušnjić, Đuro (1982) *Cvetovi i tla*, Beograd.
  57. Tocqueville, de Alexis (1995) *O demokraciji u Americi*, Informator, Zagreb, Fakultet političkih znanosti, Zagreb
  58. Vasović Mirjana (1998) „Politička socijalizacija i promjene političke kulture“, *Fragmenti političke kulture*, Beograd, Institut društvenih nauka.
  59. Vešović, Milan (priř.) *Zbirka dokumenata o ljudskim pravima i slobodama*.