
Nacionalne manjine i europske integracije

Izlaganje sa znanstvenog skupa
321.01

Novi putovi legitimacije političke zajednice*

DAVOR RODIN**

Sažetak

Autor analizira dvije poznate kritike građanske države: prvo, Marxovu tezu o odumiranju države kao aparata sile ekonomski vladajuće građanske klase koja, s pomoću kvazi neutralne države kao više treće instancije, kontrolira klasne suprotnosti čijim će nestankom i država kao represivni aparat postati suvišna; drugo, tezu Carla Schmitta, koji kraj države vidi u svijetu u kojem više nema neprijatelja nego samo zločinaca protiv humanizma i ljudskih prava.

I.

Autor postavlja pitanje, je li teritorijalno ograničena nacionalna država zaista posljednja riječ institucionalno-političkog potencijala europskog građanstva, ili naprotiv, građanstvo još uopće nije pronašlo odgovarajuću političku formu sukladnu svojoj inovativnoj prirodi?

Autor analizira dvije poznate kritike građanske države: *prvo*, Marxovu tezu o odumiranju države kao aparata sile ekonomski vladajuće građanske klase koja s pomoću kvazineutralne države kao više treće instancije kontrolira klasne suprotnosti, čijim će nestankom i država kao represivni aparat građanske klase postati suvišna; *drugo*, teza Carla Schmitta koji u svijetu u kojem više nema neprijatelja, nego samo *zločinaca* protiv humanizma i ljudskih prava vidi kraj države¹. Tamo gdje država više ne može igrati pomirujuću ulogu treće instancije među zavađenim stranama u religijskom ili ma kojem drugom ratu, nego još samo ulogu zaštitnice univerzalnih ljudskih prava kojima se i legitimira u takvom svijetu država zadržava još samo ovlaštenja za proganjanje zločinaca protiv ljudskih prava.

* Izlaganje sa znanstvenog skupa "Nacionalne manjine i europske integracije", Vrbovsko, 12. svibnja 2000.

** *Davor Rodin*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Metodologija socijalnih znanosti.

¹ "Epoha državnosti sada završava. O tome ne treba gubiti više ni riječi". Carl Schmitt, *Begriff des Politischen*, Duncker/Humblot, Berlin, 1963., str. 10.

Razlika između obiju pozicija više je stvar uvjerenja, nego načela. Ono što Marx očekuje u budućnosti, naime beskonfliktno čovječanstvo kojem država nije potrebna, protiv toga se bori Schmitt argumentima ratoborne prošlosti, u kojoj je bilo sukoba prijatelja i dušmanina pa je stoga bila potrebna neutralizirajuća uloga države. Marx je *utopist*, a Schmitt rezignirani *ideolog*.

U suvremenim raspravama o pojmu *globalizma* djeluju Marxove teze *za*, a Schmittove *protiv* odumiranja novovjekovne nacionalne države.

Marx kao *utopist* misli sadašnjost s obzirom na njezine propuštene mogućnosti koje je uz pomoć *koraka naprijed*, naime ozbiljenjem njegova plana izgradnje besklasnog društva još uvijek moguće nadoknaditi. Schmitt kao *ideolog* promatra sadašnjost kao ozbiljenje nepoželjnih egalitarističkih potencijala građanske revolucije, koje je *korakom natrag* u početnu fazu novovjekovne krize još uvijek moguće decizionistički rekonstruirati. Obojica su zbog različitih predrasuda protugrađanski nastrojena i postavlja se pitanje zašto je građanin još uvijek omražena stilizacija europskog čovjeka? Možda stoga što kao povijesna vrsta čovječnosti građanin još nije prispio do pune zrelosti i moći pa zato pored sebe još uvijek ima konkurentne prošle i buduće stilizacije ljudske vrste, naime, *aristokrata* i *apstraktnog čovjeka bez svojstava* koji ga ugrožavaju i s kojima kao fikcijama može samo moralno, ali ne i politički obračunati². Tko su ti aristokrati moći i ti nemoćni komunistički ljudi slični jedni drugima poput jajeta, koji ugrožavaju građanina? Samo *fikcije* novovjekovne političke filozofije koje se poput *sablasti*³ uvijek nanovo uvlače u tijela živih građana, kako bi u njima stvarale nemir i tjeskobu. Ali, zašto te aveti tjeraju građanima strah u kosti? Samo zato što on sam nije načisto kako da u uvjetima novovjekovnih političkih pretpostavki opće slobode i jednakosti svih građana vlada sam sobom, a da time ne uglavinja u iskušenje egalitarizma kojem je moć suvišna⁴ ili u neko novo razlikovanje građana prvoga i drugog reda ma što bila svojstva prvoga, a što drugog ranga: *boja kože, vjera, narodnost, vlasništvo, skrivljena ili ne skrivljena većina ili manjina*.

Budućnost postojeće nacionalne građanske pravne države opterećena je takvim napetostima. Svima je poznato da je egalitarizam, kao i podjela ljudi na aristokrate i podanike progledana i time neponovljiva, ali u međuvremenu smo suočeni s realnošću drukčijih razlikovanja i drukčijih identiteta i postavlja se pitanje, je li ograničena nacionalna država odgovarajuća institucija za političko i demokratsko rješavanje novih razlikovanja i novih identiteta, ili je ona odslužila svoje vrijeme?

Jedni, poput Böckenfördea ili Lübbea smatraju da postojeća država odgovara potrebama vremena, *drugi* su, poput Habermasa, Luhmanna ili Giddensa, naprotiv skeptični. Lübbe, da ga citiramo, misli s uvjerljivom strogošću na sljedeći način: "Narod ... koji u

² "Moralne doktrine kao stvarne nasljednice religije usmjerile su se svjesno prema ovostranosti, ali su ostale izvan okvira apsolutističke države. Čovjek kao čovjek bio je namjerno isključen iz države, državna je svojstva posjedovao samo kao podanik. Prosvjetiteljstvo je uzrokovalo da se to rastavljanje čovjeka i podanika nije više razumjelo. Čovjek kao čovjek trebao se ozbiljiti u državi, a to je imalo za posljedicu propast apsolutističke države." Koselleck, Reinhard, *Kritik und Krise*, Suhrkamp, 1973., str. 31.

³ Usporedi, Derrida, Jacques, *Marx Gespenster*, Fischer Verlag, 1996.

⁴ Koselleck, R., *ibidem*, str. 156.

demokracijama predstavlja subjekt ustavotvorne vlasti, ne polučuje svoj identitet tek ustavom koji donosi. Taj je identitet naprotiv predustavna povijesna činjenica: posve slučajna, ali nipošto proizvoljna, već naprotiv neraspoločiva za one koji se zateknu kao pripadnici nekoga naroda⁵. Stav parafrazira poznato Schmittovo određenje *političkog*: “Pojmu države prethodi pojam političkog⁶, samo što Lübbe predustavno stanje ne misli kao odnos prijatelj-dušmanin, nego kao povijesnu činjenicu. Postavlja se pitanje, što je historijska činjenica? Odgovor glasi *fikcija* koju zatičemo prvenstveno u govornoj i pisanoj formi, iako dakako i krajobraz u koji smo rođeni može biti značajan negovorni označitelj našeg identiteta: gorštak, ribar, ratar. Za sjedilačke je narode njihov životni prostor bio predorganizacijski fakt njihova identiteta, za nomade je, pak, njihovo sjećanje koje se moglo proizvoljno interpretirati skrbilo o njihovom identitetu. U odnosu prema živoj sadašnjosti govorno prikazani identitet nekoga naroda prisutan je uvijek u *perfektu*, a to znači da uvijek nanovo moramo naučiti što smo, budući da se se od novorođenog djeteta može odgojiti dobar Nijemac, kao i dobar Židov, ili dapače dobra mješavina: njemačko-židovski koktel, čovjek kakav je zaista i postojao. Zaboravlja se da je Guttenberg više od apstraktnog predustavnog povijesnog fakta, o kojem govori Lübbe, pridonio oblikovanju europskih nacija. On je omogućio uzdizanje bezbrojnih dijalekata u isprva mrtvi pisani govor koji je kasnije uskrsnuo u formi svima razumljivog narodnog govora kao važnog obilježja narodnog identiteta.

Želi li netko ustav objasniti iz predustavnih povijesnih činjenica tada se upušta u konzervativni ideološki pothvat kojim sadašnjicu želi izvesti i legitimirati iz prošlosti. Takav teoretičar sve novo izvodi iz staroga i zato ne može sebi predočiti niti multikulturalnu nacionalnu državu, a da o naddržavnoj strukturi Europe i ne govorimo, jer za njega *ono što povijesno nikada nije bilo ne može iz povijesti ni nastati*.

Dakako, Lübbeova, Böckenfördeova i Koselleckova strategija usmjerena je protiv ahistorijske transcendentalno-ontološke ili apriorističke konstrukcije ustava. Prema Rousseauu i Kantu trebali bi adresati prava kao apstraktna umna bića *bez ikakvih svojstava* biti shvaćeni i kao njegovi autori. Ta je nesadržajna univerzalistička i kozmopolitska polazna točka slobodnog djelovanja s praktičkim usmjerenjem bila uskoro nakon prosvjetiteljstva, dakle u romantici, popunjena pojmom narodne svijesti. Univerzalistička jednakost svih ljudi kao umnih atoma bez ikakvih svojstava bila je time opremljena nacionalnim, tj. povijesnim svojstvima pa je time i demokracija bila shvaćena mnogo uže od univerzalnog uma, naime kao ekskluzivno načelo jednakosti i homogenosti nacionalnih istovrsnika. Samo svojim povijesnim porijeklom međusobno jednaki ili istovrsni ljudi mogu istovremeno biti i adresati i autori prava.

Otuda slijedi pitanje: Po čemu se razlikuje odozgo racionalno konstruirani ustav države od ustava koji je izrastao iz predustavnog historijskog fakticiteta? Mi odgovoramo: *jedva!* Jer, na pitanje koje je postavio Christian Maier, naime koliko heterogenosti može demokracija izdržati, slijedi odgovor: Najviše do minimalne apsolutne većine neke povijesno zatečene skupine istovrsnika. Ispod tog minimuma većine nastaje demokratski deficit za *tu* skupinu, a neka druga zadobiva većinu koja je prema jednoj i

⁵ Lübbe, Hermann, *Abschied vom Superstaat*, Berlin, 1994., str. 38.

⁶ Schmitt, Carl, *Begriff des Politischen*, str. 20.

drugoj koncepciji neophodni temelj, kako za legitimaciju ustava tako i za zaštitu ljudskih i manjinskih prava. Teoretičari smatraju da je razlika između racionalno konstruirane i kulturno-historijskog nastale države sadržana u razlici *demosa* i *etnosa* kao *različitih vrsti demokratske homogenizacije* pa se tom razlikom objašnjava i spor između Lübbea i Habermasa.

Ovu razliku treba razumjeti u kontekstu propadanja europskog feudalizma. Etnicitet nije predpolitička datost u onom smislu kako Habermas interpretira Lübbea. Etnos pripada srednjovjekovnoj političkoj kulturi *plave krvi* kao politizirane zajednice krvnog srodstva koja je bila karakterizirana paternalizmom, majoratom, nasljednim pravom na službe i dobra. Lübbe ne zastupa takvu interpretaciju povijesnog fakticiteta. Novovjekovno načelo umne ili demokratske jednakosti svih članova teritorijalno ograničene državne zajednice nastalo je u opreci prema srednjovjekovnom hijerarhijskom društvu koje je razlikovalo gospodare, podanike i kmetove. Demokracija je u tom smislu ishod ukinutog feudalnog hijerarhijskog društva. Demokracija ili takozvana politička emancipacija depolitizirala je načelo krvnog srodstva, ali time nisu ukinute sve druge razlike među građanima. Lübbe ne zastupa teoriju prema kojoj je etnos u smislu zajednice krvnog srodstva predustavni povijesni fakt koji konstituira ustav države, on narod razumije kao predustavnu kulturnu zajednicu, a iz te perspektive nema razlika između kulturno-povijesno formirane države i političko-demokratski konstruirane države principijelno značenje⁷. Ustavi koje su *aprioristički* konstruirali apsolutistički vladari, kao i teoretičari ranih ugovornih teorija, prešutno su računali s jednakošću svih građana unutar ograničenog državnog područja s onu stranu feudalne rodoslovne hijerarhije, a ne s apstraktnom univerzalističkom jednakošću svih umnih bića. Feudalna rodoslovna hijerarhija nije bila povijesno, već genealoški legitimirana i ne smije se zbog polemike s Lübbeom miješati *genealogiju* i *historiju*. Stari Židovi i Grci nisu bili povijesni, već genealoški narodi. U Ateni je tek peto koljeno pridošlica stjecalo pravo građanstva. Kritizirana *jus sanguinis germanica* predstavlja historicističku ideologiju te nipošto nije državotvorno načelo moderne njemačke države. Poznato je kako je nestanak latinskog jezika iz javne komunikacije pridonio tome da su se ljudi preko noći počeli osjećati ravnopravnim i slobodnim osobama. Može se kazati da je razlika staroga i novog doba dobro izražena razlikom genealogije i historije, kao oblika legitimacije političkog poretka.

Demokratska teritorijalno ograničena država bila je nasuprot staroga feudalnog političkog poretka nova politička *paradigma*. Pa ipak, ta je paradigma do danas opterećena dvjema sablastima: Onom transcendentalno-ontološkom, prema kojoj su svi *građani jednaki* kao umna bića, i onom historicističkom teorijom koja *građane razlikuje* prema povijesnom porijeklu, te tako položaj različitih skrivljenih i neskrivljenih manjina u teritorijalno ograničenoj demokratskoj, tj. nacionalnoj državi ustavno regulira i zaštićuje. Na *jednoj* strani imamo tako novovjekovni model državne mašine koja različite građane tretira na isti način i tako istovremeno djeluje nepravedno, jer nejednako tretira na

⁷ Drukčije mišljenje zastupa u novije vrijeme Münchenski politolog Heinrich Scholler u svom članku *Geteilte Souveränität in einem europäischen Bundesstaat aus der Sicht der deutschen Revolution 1848*, u *L'Europa dopo le Sovvenita, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999*.

jednaki način, a na *drugoj* strani imamo povijesno legitimiranu državu koja nejednake građane tolerira i ustavno zaštićuje od različitih većinskih prepada.

II.

Uvodno je postavljeno pitanje: Je li novovjekovna teritorijalno zatvorena nacionalna država u povijesnom i sistematskom smislu dovršena, i odslužena, ili joj predstoji daljnji razvitak?

Promatramo li današnju Europu, tada vidimo da zatvorene nacionalne države još uvijek bitno određuju i ograničavaju život svojih građana. Prema transcendentno-ontološki formuliranoj tezi, današnja je država još nedovoljno građanska, jer još nije dovoljno ljudska, naime bezlična, budući da još uvijek razlikuje građane prema različitim svojstvima. Prema historicističkoj tezi, ta bi država trebala dalje postojati u granicama svojih nacionalnih svojstava i postojećem teritoriju kao jedini demokratski jamac sigurnosti i onih građana koji ne posjeduju svojstva većine. U oba slučaja demokracija fungira kao odgovor na genealošku hijerarhiju starog feudalnog režima i postavlja se pitanje, kako treba glasiti današnji odgovor na pitanje demokratskog odlučivanja u Europskoj uniji? Naime, treba li manjine podvrgnuti općim ustavnim pravilima koja važe za sve jednako i bez iznimaka, ili ih treba štiti posebnim ustavnim odredbama? Europa je sastavljena od mnogo država koje su podjednako suverene kao i međusobno mnogostruko povezane, te nalikuje starom feudalnom poretku: *Nedostaje joj demokracija!* Suočeni s tim nedostatkom *jedni* teoretičari su skloni predložiti postupak postupne demokratizacije Europe, dok *drugi*, poput Jean-Marie- Guehenna⁸, misle na *postdemokratsku* Europu. Demokracija je izvorno bila usmjerena protiv feudalnih političkih *ne jednakosti* među ljudima, danas ona paradoksalno mora štiti nacionalne, kulturne, govorne, religijske, imovinske *razlike* i istovremeno sprječavati da iz tih razlika niknu nove nejednakosti. Postavlja se pitanje je li ona dorašla toj protuslovnoj zadaći, ili je odslužila svoje? Je li naime zadaća demokracije da postojeće postfeudalne razlike među povijesno oblikovanim ljudskim vrstama ublaži pa i ukine, ili na posljetku, postojeće predustavne razlike među ljudima uopće nisu nedostatak, već nepropitljivi fakticitet⁹ kojega nije ni moguće, ni potrebno, demokratski, ili makako drukčije odstraniti. Da bi se odgovorilo na ovo pitanje, potrebno je demokraciju misliti ne samo kao sredstvo uklanjanja razlika i nejednakosti među ljudima kako bi oni, prema Lübbeu i Böckenfördeu¹⁰, kao jedinstveni politički narod bili sposobni za ustavotvorne odluke, nego i kao instrument zaštite svih razlika među ljudima koji svoje pravo na razliku, tako važnu u inovacijskom društvu, imaju i demokratski i ustavno zajamčenu. *Kako je i je li moguća ova dvostruka funkcija demokracije kao istovremeno homogenizirajuće i*

⁸ Usporedi Guehenno, Jean-Marie, *Das Ende der Demokratie*, Winkle Verlag, München/Zürich, 1994.

⁹ Rawls polazi od pluralizma kao nepropitljivog fakticiteta naše ljudskosti. Usporedi *Die Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, 1994.

¹⁰ Blijeda seminarska misao ustavni patriotizam ne može zamijeniti zdravu nacionalnu svijest: Ta koncepcija ... visi u zraku ... Povratak naciji i u njoj sadržanoj emocionalno homogenizirajućoj kolektivnoj svijesti ne može se stoga zaobići". Böckenförde, E.W., *Die Nation*, u *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 30. 9. 1995. Citirano prema Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen* Suhrkamp, 1997., str. 157.

diferencirajuće moći? Ne zvuči li to odviše staromodno i dijalektički, jer razlika između ustava koji je proglašen i legitimiran od jedinstvenoga povijesnoga naroda i ustava koji se legitimira univerzalnim ljudskim pravima nije tako velika kako se čini. U *prvom* slučaju jamči jedinstveni povijesni narod za ustav koji sa svoje strane pravno štiti i podnosi razlike i manjine, u *drugom* slučaju ustav jamči za političko jedinstvo diferenciranog građanstva. U prvom slučaju govori se o *narodnom duhu* i njegovoj *političkoj kulturi*¹¹ kao pretpostavci stabilne pluralističke demokratske ustavne države; u drugom slučaju o istoj toj pluralističkoj demokratskoj državi legitimiranoj ljudskim pravima. Jedanput povijesni narod, a drugi put ljudska prava legitimiraju državu i njezin ustav. Moguće je da je razlika između povijesno legitimirane ustavne države i ljudskim pravima legitimirane države za neke teoretičare velika, jer demokraciju kao vladavinu naroda ne misle samo kao političko sredstvo ukidanja nejednakosti među ljudima već i kao sredstvo njihova podčinjavanja pod volju povijesno ili ma kako drukčije homogenizirane većine. Ovo dvostruko lice demokracije kao sredstva oslobađanja od nejednakosti i sredstva podčinjavanja manjina homogeniziranoj većini prouzročilo je njezino preispitivanje i kao oblika odlučivanja i kao oblika legitimiranja teritorijalno i temporalno (historijski) ograničene demokratske države unutar koje je demokracija od doba velikih revolucija najbolje uspijevala. Navedimo na kraju dva rezultata toga preispitivanja i dvije strategije ophođenja sa suvremenim *demokratskim paradoksom*: onaj Benjamina Barbera i Johna Rawlsa.

III.

Naslijeđene teorije novovjekovne demokratske države pretežno su *konstruktivističke* ili *deskriptivne*. Jedne žele državu utemeljiti i legitimirati s promjenljivim *apriorističkim* ideološkim, socijalnim, etičkim, pravnim, povijesnim, juridičkim, nacionalnim atributima, *druge* je nastoje samo opisati.

Benjamin Barber i John Rawls idu drugim putovima. Obojica bez polaganja eksplicitnih objašnjenja pokušavaju zaobići naslijeđene političke teorije kao *fikcije* s namjerom da dopru do *nove političke neposrednosti*, koja bi politiku vratila u sadašnjost kao njezin izvorni medij. Rawls to čini svojim pojmom uzajamne *neinformiranosti* u političke procese uključenih slobodnih građana, a Barber svojom *jakom demokracijom* koja ne počiva na pisanim teorijama i njihovoj aplikaciji, već na *neposrednom govoru*: “Bez govora ne može biti demokracije. Bilo na tržnici, javnom trgu (poput grčke *agore*), u seoskom dućanu, kod brijača, u školskom odboru ili na skupu građana, demokracija mora imati svoj forum, svoj parlament susjeda. Pritom cilj nije prakticiranje moći ili politike, nego stvaranje preduvjeta za praksu moći, dakle, riječ je o buđenju sposobnosti da se bude aktivan građanin”¹².

Isključivanje svih zapisanih političkih teorija iz političkog diskursa počiva na prešutnoj pretpostavci, da je svaka pisana politička teorija, dakle, ili ideologija ili utopija pretkonstruirana gramatičkom temporalizacijom sadašnjosti i da se iz te gramatičke

¹¹ Na pitanje što je politička kultura, Rawls odgovara: Povijesno uigrana zapadnjačka kultura.

¹² Barber, Benjamin, *Starke Demokratie*, Rotbuch Verlag, Hamburg, 1994., str. 241.

konstrukcije u politiku, kao djelatnost koja se zbiva u prezentu, uvlače *nepolitička* prošlost ili budućnost. Postoji, naime u političkom diskursu konkretni identitet građanina koji ništa ne duguje nekoj teoriji, posve u smislu poznatog čuđenja Hohenzollernovaca kad im je bilo rečeno da su Nijemci. U konkretnom razgovoru izriče svatko vlastitu svijest o svom identitetu i to, prema Barberu, stvara onu neposrednu političku situaciju koja je nadmoćna svakoj, ma kako posredovanoj demokraciji. Predstavnička demokracija s kojom polemizira smeta ga, jer građanina kao pojedinca isključuje iz neposrednog političkog diskursa. Otud njegova deviza: “Taktička odluka koja djeluje u svim ovdje predloženim reformama sastoji se u tome da dodatne institucije moraju imati prednost nad onima koje zamjenjuju (zastupaju) druge”¹³. Barber se ne zalaže za plebiscitarnu demokraciju ovdje i sada, nego predlaže: “Jaka demokracija slijedi strategiju dopuna, ona pridodaje ne oduzimajući, ona predlaže nove smjernice i pritom ništa ne izvrće”¹⁴. Ukratko, protiv općega pravnog reguliranja politike, koje je na djelu otkad u Europi postoje pisani ustavi, te protiv svih proceduralnih zastupanja politike, Barber želi *korakom unatrag* oživjeti usmene običaje prednovovjekovnih skupština s nakanom da u svim pravnim regulacijama i u svim posredovanjima politike potraži nove prostore za djelotvorne ljudske razgovore. Skupovi susjeda od tisuću do pet tisuća građana¹⁵ trebali bi, prema Barberu, biti lijek za konkretno neposredno svladavanje novih nejednakosti među građanima. Na kraju odzvanja u Barbera još i čista egzistencijalna zabrinutost za naše krhko ljudsko *zajedništvo* (Mitsein): “Ako je riječ o istini, tada su dovoljni filozofi kao kraljevi. Ali demokracija započinje tamo gdje istina, izvjesnost i konačna rješenja nestaju u mutnim neizvjesnostima ljudske egzistencije, ona je stoga svojim temperamentom nužno razboritija i nadmoćna. Platon je s pravom tvrdio da su suzdržljivost i umjerenost neophodni za dobru vladavinu u jednog naroda, ali on se varao kad je smatrao da umjerenost proizlazi iz podčinjavanja istini, ili onima koji je navodno posjeduju”¹⁶. U skladu s ovom rehabilitacijom razgovora, kao situacijski uvjetovanog direktnog odnosa među građanima, slijedi egzistencijalističko određenje demokracije za koju važi da joj *ništa nije zbiljskije od ničega*. Nitko do građana, naime, ne zna za namjere drugoga, a može ih doznati jedino u neposrednom odnosu s njim. Teorija nije sposobna neposredno progledati tuđu “dušu”, jer je zbog gramatičkog medija kojim je određena uvijek orijentirana prema prošlosti i budućnosti i stoga je *selektivno slijepa* za sadašnjost. To ne znači da su djelovanja oslobođena utjecaja prošlosti i budućnosti, nego da budućnost i prošlost postaju vidljive samo u živoj sadašnjosti kontingentnih intersubjektivnih djelovanja, dakle u razgovoru. Budućnost i prošlost postaju tek u sadašnjosti manifestne i mogu tada na političkoj razini biti razriješene, tj. ne naprosto nasilno poput gotovog plana aplicirane.

Isto stajalište zastupa i Rawls u svojoj sažetoj izjavi: “Javna koncepcija pravednosti mora biti politička, a ne metafizička”¹⁷. Taj stav moramo razumjeti iz konteksta *ne-*

¹³ Barber, *ibidem*, str. 292.

¹⁴ Barber, *ibidem*, str. 293.

¹⁵ Barber, *ibidem*, str. 290.

¹⁶ Barber, *ibidem*, str. 297.

¹⁷ Rawls, John, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, Bd. 1123, 1994.

sumjerljivosti teorije i prakse, tj. *teorija se niti može niti smije kauzalno ili teleološki primijeniti u praksi*. Praksa je samosvojni medij ljudskog djelovanja. U političkoj se praksi ljudi neposredno govorno odnose. Njihov međusobni govorni odnos karakteriziran je *neizvjesnošću, neistinom, nepredvidivošću, slučajnošću, rizikom*. Svaka naknadna teorija te prakse deskripcija je *drugoga reda*¹⁸, koja opisuje propuštene mogućnosti te prakse. Ona samo *post eventum* može semantički iritirati djelatne osobe. Ako se, međutim, neka teorija pravednosti ili neko uvjerenje, vjera ili ideologija hoće poput čvrstog plana u praksi ozbiljiti, ako se, naime, uz pomoć tih verbalnih tvorbi građane želi homogenizirati da bi ih se učinilo sposobnima za unaprijed željeno djelovanje, tada se ulijeće u opasnost zlostavljanja građana koji ne dijele ista uvjerenja u dobre ili loše svrhe¹⁹.

S Barberom, Luhmannom, Rawlsom ... revidirana je politička teorija građanske demokratske države pa je time i uloga demokracije dospjela u drukčije osvetljenje. Time je i pitanje, može li Europa, i kako, biti demokratski upravljana i legitimirana, prebačeno na drugi kolosijek. Ako Europa treba postati *političko jedinstvo*, a ne samo metafizička, teoretska, kulturna, ekonomska, ideološka *fikcija*, tada se njezino rođenje ne može očekivati iz tih govorno sačuvanih i pismom fiksiranih pretpostavki, ili iz nekoga pretkonstruiranog pisanog ustava kao supstituta za nedostajuću demokraciju koja, kako se do danas smatralo, uspijeva samo u granicama teritorijalnih nacionalnih država. Demokracija kao vladavina naroda (demos, etnos) bila je isprva sredstvo oslobađanja naroda od vladavine hijerarhijski strukturiranih staleža u teritorijalno ograničenim feudalnim domenama; danas ona mora građane ograničenih suverenih narodnih država osloboditi od zadnjeg državnog monopola, naime od *državnog monopola na odluku tko je građanin države*. To je bitni monopol današnje države, a ne energija, novac, ekologija, tehnika, kapital i tome slično, jer ti resursi u razdoblju globalizma postupno isparavaju iz državne kontrole. Da bi se taj monopol doveo u pitanje, moraju Europljani svoje političke probleme naučiti rješavati u neposrednom političkom djelovanju bez posredničkih usluga nacionalnih država. To nipošto ne znači da moraju usvojiti neku već gotovu naddržavnu ideju, ideologiju, ustav kao točku homogenizacije pa je onda primijeniti, već naprotiv, u neposrednom političkom djelovanju riskirati suočenje s onim *nepoznaticama* s kojima se svaki čovjek u procesu svoje individualizacije unutar neke socijalne zajednice²⁰ susreće kao s najrealnijom “zbiljom”. Teoretska promatranja i pisani prikazi takve političke prakse, tj. čitava metafizička i kulturna tradicija Europe može ovdje služiti samo kao uvid u *propuštene prilike* političkog djelovanja, a ne kao prednacrta, ili tehnološka uputa za djelovanje.

¹⁸ “... svijet mogućega je pronalazak drugog reda, koji promatraču iz prvog reda ostaje nužno latentan”. Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Bd. 1303, 1997., str. 104.

¹⁹ Habermas je otvoreni protivnik primjene teorije u praksi kad se slaže s Adornom: “Adorno je u posthegelovskom nagonu za praktičkom primjenom teorije otkrio totalitarističko jezgro instrumentalnog uma. Međutim, Habermas se ne slaže ni s Luhmannovim pojmom teorije kao “... samoreferentnog zatvorenog funkcionalnog sustava”. Što onda zastupa javni angažman filozofa u javnosti: “... Filozofi u ulozi intelektualaca koji sudjeluju u javnim procesima samorazumijevanja modernog društva imaju historijski veće mogućnosti utjecaja od eksperata i posrednika smisla”. Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, 1999., str. 324. i 330.

²⁰ “Osobe se općenito individualiziraju u procesu podružvljenja.” Habermas, J., *ibidem*, str. 333.

Novovjekovna građanska teritorijalno zatvorena demokratska država nije još bila posve građanska stoga što je svoju najveću povijesnu tekovinu, zaštitu univerzalnih ljudskih i građanskih prava, a time i odluku o tome tko je i pod kojim uvjetima građanin države – monopolizirala. Postavlja se pitanje, je li demokratska država kao forma vladavine naroda spremna odreći se toga važnog monopola i zaštitu ljudskih prava prepustiti nadržavnim institucijama? Kako je zamislivo to demokratsko ukidanje demokracije u granicama demokratske države? Samo onda ako se novovjekovna država i njezini oblici povijesnog pojavljivanja: nacionalna, socijalna, tehnička, pravna, ustavna država ili država legitimirana ljudskim pravima promisli s *kvalitativno* šireg stajališta. Sporno je, naime, može li se građanska država uopće legitimirati garancijom ljudskih prava, ili možda ljudska prava zahtijevaju drukčiju strategiju svoje zaštite s onu stranu građanske demokratske države, budući da svaka državna zaštita ljudskih prava upućuje na opasnosti koje tim pravima prijete i od same države. Samo stoga što današnja liberalno-demokratska država svojim monopolom na zaštitu ljudskih i građanskih prava ta ista prava i ugrožava, mora ih ona pod uvjetima svoga monopola i štiti. Ili, da navedemo mudrog Lockea: “Ne treba ljude smatrati takvim budalama koje se doduše nastoje obraniti od šteta koje im nanose tvorovi i lisice, ali se smatraju sretnim i sigurnim kad ih proguta lav”²¹.

Rawls i Barber pokušavaju izvanjsku državno-pravnu zaštitu ljudskih prava ponutriti i time moralizirati, ili bolje reći, politički kultivirati: Barber time što sa svojom neposrednom jakom demokracijom želi provjeriti je li ljudski rod zaista jedinstven, pripadaju li naime, Otelo i Desdemona istoj ljudskoj vrsti, ili su posve različita živa bića koja treba jedno od drugoga štiti pravnim sredstvima. Njihov neposredni ljubavni odnos svjedoči da pripadaju istoj vrsti i da se usprkos svim razlikama međusobno dobro slažu. Rawls, koji je mnogo iskusniji poznavalac opake ljudske prirode, mora dobre odnose među građanima osigurati tako da ih *dezinformira* i *oslijepi* kako ne bi vidjeli ni znali za svoja različita svojstva. Jedino pod *velom neznanja* mogu, prema Rawlsu, biti osigurani preduvjeti poštenog pravnog tretmana građana u njihovim međusobnim sporovima i time omogućena nerepresivna zajednica slobodnih i ravnopravnih građana. Veo neznanja je novootkriveno sredstvo političke i moralne homogenizacije građana, jer iza njega su sve krave crne. Veo neznanja ima dvostruku funkciju: S jedne strane, on osljepljuje građane za inače *vidljive* razlike među njima; s druge strane, on ih upozorava na ono što je zaista *nevidljivo*, naime, fakticitet naše ljudske prirode koji nas svojom netransparentnošću sve podjednako ugrožava. Naravno, vidljive i nevidljive osobine građana države ne smije se misliti u starom transcendentnom klišeju uvjet-uvjetovano, ili forma-materija. Danas znamo da je težnja svakog transcendentalizma da neko stanje stvari na posljetku vidi s *obje strane* neostvariva, dapače besmislena. Rawlsov fingirani i realni veo neznanja otvara nam “oči” za našu prirodenu *selektivnu sljepoću* koja nam omogućuje da vidimo barem nešto. Ono nevidljivo nije dakle *stvar po sebi* o kojoj se ne moramo niti možemo brinuti, nego *najrealnija zbilja* koja nas suodređuje, iako unaprijed ne znamo kada i kako. Odnos između države i građana, između građana samih nije providan. O tome se osvjedočujemo kad naknadno promatramo povijesni razvitak novovjekovne demokratski legitimirane države i njezine različite pojavne oblike. Taj razvitak države i demokracije nije puko očitovanje neke unaprijed dane biti

²¹ Usporedi Locke, John, *The Second treatise of Government*, ili *Über die Regierung*, Rowohlt, 1966.

(potencije) države i demokracije, ili pak građanskog tipa čovjeka, nego hrvanje s nepredvidivim međusobnim prijetnjama građana, kao i ugrožavanjem njihovog identiteta od strane jednako nepredvidive države. Tu činjenicu ne ublažava okolnost da su građani sami utemeljili državu kao garanta međusobnog mira. Neprovidnosti koje ugrožavaju i današnju, ljudskim pravima legitimiranu državu, suodređuju i središnje pitanje naših dana: *Kakva je budućnost demokratske države?* Budućnost je, kako već znamo, gramatička fikcija ili utopija. Kad je pokušamo ozbiljiti poput kakva nacrtu ili plana sudaramo se s neočekivanim iznenađenjima, jer iz sadašnjosti se budućnost ne može dobro vidjeti. Ako, međutim, budućnost ignoriramo i ostavimo u tamnoj neodređenosti, tada se izlažemo opasnosti da nas te fikcije pometu. Luhmann u toj situaciji kao moguću preventivu predlaže *ekologiju neznanja* i u tom smislu razlikuje različite slojeve *znanog neznanja*, od onoga neznanja koje “*ne postoji*” jer je *neoznačeno*. To neoznačeno neznanje koje nas suodređuje krajnje je opasno: “Evolucija je oduvijek u velikoj mjeri djelovala destruktivno”²². Izjava se odnosi na tezu Thomasa Kuhna o tamnim diskontinuitetima evolucije: “Nekad aktualne mentalitete možemo rekonstruirati samo pomoću veoma artificijelnih fikcija, ili nikako”²³. S tog stajališta “diskontinuiteta evolucije” ne možemo na pitanje o budućnosti države odgovoriti ni transcendentalno, ni pozitivistički, naime tako da uvjete budućnosti države odgonetnemo u sadašnjosti kao da je sadašnjost sjeme budućnosti i plod prošlosti. Plod i sjeme su jedno te isto. Njihova je razlika samo u njihovoj funkciji. Onaj koji ih funkcionalizira nema garancije da će oni izvršiti jednu ili drugu funkciju; to zna svaki seljak koji na njivi ima u šaci taj egzistentni paradoks *sjeme-plod*. Umjesto da se pitamo za razloge i svrhe budućnosti države moramo se, prema Luhmannu, pitati kako da se odnosimo prema neznanju²⁴ u oba njegova oblika: *u znanom i neznanom neznanju*. To znači da iz naše hermeneutičke situacije vidimo uvijek samo jednu stranu problema, dok druga ostaje *neoznačena*, a upravo ta nemarkirana strana problema nas svojom anonimnošću suodređuje. Neoznačeno mjesto nije, dakako, istoznačno s neznanjem u Sokratovom smislu: znam da ništa ne znam. Neznanje je samo znana druga strana znanja. *Neoznačeno mjesto* je, međutim, nedostupno za modus znanje/neznanje²⁵. Kad se danas u političkoj teoriji susrećemo s terminima poput: *intersubjektivnost, alter ego, uključenje drugoga, responzivna etika, veo neznanja, neoznačeni prostor, neoznačenost, riziko*, tada se već nalazimo na tlu ekologije neznanja.

Budućnost i porijeklo države jest također *egzistentni paradoks* o kojem svaki građanin i državnik mora voditi računa, jer budućnost države se ne skriva u fikcijama koje se zovu budućnost ili prošlost, nego u našoj sposobnosti ophođenja s tim fikcijama. Puko teoretizirajuće manipuliranje s gotovim planovima, željama, interesima i izmišljenim strategijama legitimacije zavodi u slijepu ulicu, naime u rastavljanje od ekologije neznanja i neoznačenog mjesta koje nas suodređuje. Naša se sudbina ne razlikuje od sudbina drugih civilizacija: “Samorazumljivostima i kulturnim oblicima ‘svijeta života’

²² Luhmann, Niklas, *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, 1992., str. 149.

²³ Luhmann, N., *ibidem*, str. 149.

²⁴ Luhmann, N., *ibidem*, str. 154.

²⁵ Luhmann, N., *ibidem*, str. 159.

našeg današnjeg društva dogodit će se ono isto što se dogodilo kulturama prošlosti. U to nitko ne može ozbiljno sumnjati²⁶. I naš će svijet proći kao i svi prijašnji. Tu pouku ne bismo trebali ignorirati u našim planovima za budućnost.

IV.

Ustavna država legitimirana ljudskim pravima, koja se ustalila u zapadnom svijetu, zadržala je monopol na odluku: *Tko je građanin države*. Ta je odluka tako važna stoga što se u današnjem mobilnom svijetu novih seoba naroda građani države i te kako međusobno razlikuju kao pripadnici različitih tradicija i svakom od njih još uvijek odzvanja u ušima riječ Remigiusa od Firence: *Et si non est civis non est homo!*

Kako je pokazano, Rawls, Barber i Luhmann su autori koji su na ovo staro pitanje predložili novi odgovor. Država koja je legitimirana ljudskim pravima jest po definiciji otvorena država, jer lista ljudskih prava nije, niti može biti, zaključena; ona je načelno otvorena. Svatko na temelju ljudskih prava može biti, tj. postati građanin države, jer država više ne određuje tko je čovjek, nego obrnuto, čovjek određuje kakva će biti država. Kako razumjeti ovu *otvorenost* začetu već početkom novovjekovlja i kako pomoću nje legitimirati političku zajednicu, ako ne s pukim frazama o humanizmu, ili pak s represivnom pravnom zaštitom svih tako ratobornih tradicija jedne od druge? Ova je *otvorenost* nakon pada svih poznatih preduvjeta mogućnosti legitimiranja političke zajednice određena novim uvidom: "Nevidljivošću ljudskih prava čija netransparentnost može biti produktivna"²⁷. O legitimacijskoj uporabljivosti *netransparentnosti* slažu se ne samo teoretičari *intersubjektivnosti*, *responzivne etike*, *teorije uključivanja drugoga*, nego i Barber i Rawls: Barber svojom *jakom demokracijom* za koju važi da se netransparentnost intersubjektivnih odnosa i različitih kulturnih tradicija može ublažiti i normalizirati samo u direktnom političkom kontaktu različitih građanskih tradicija; Rawls, pak, obrnuto se svojim *velom neznanja* konstruira netransparentnost kao preduvjet mogućnosti prevladavanja različitih tradicija u *fair* pravnom postupku. Naravno, Rawlsov pojam netransparentnosti treba proširiti preko praga Cusanusove *docte ignorantie*, kako bi se doprlo u otvorenost *neoznačenog prostora* koji sve građane podjednako suodređuje i ugrožava i tako djeluje integrativno ne ignorirajući niti ukidajući razlike među njima.

Kako bi se bolje razumjelo legitimacijski potencijal *neprovidnosti*, potrebno je pogledati njezinu drugu vidljivu stranu, a to je *inovacija*. Suvremenu novovjekovnu teritorijalno ograničenu državu i njezine naslijeđene atribucije kao religijska, socijalna, narodna, tehnička, kulturna, država blagostanja i slično, antikvirala je "država" koja se legitimira inovacijama ljudskih prava. Politička zajednica koja se legitimira inovacijama ljudskih prava nije više obuhvatljiva tradicionalnim pojmom građanske teritorijalno i temporalno zatvorene države. Država koja se više ne može legitimirati s nekom postojećom datošću, a inovacije su nepredvidive i stoga izvan njezine kontrole, prestaje biti adekvatna forma političkog zajedništva kakvo smo poznavali. Pred našim očima

²⁶ Luhmann, N., ibidem, str. 149.

²⁷ Luhmann, N., ibidem, str. 220.

nastaje neka *amorfn*a zajednica koja inovaciju razumije kao neuvjetovanu pretpostavku svoga opstanka. Možda je njezino ime *globalizam*, ali globalizam *nije* forma političke zajednice, već još *neoznačeni životni izvor*. Ovo stanje stvari prvi je s kritičkom ironijom opisao Carl Schmitt, koji je u poslijeratnom predgovoru svoga spisa *Pojam političkoga* rezignirano proricao kraj nacionalne države. U pogovoru svoje *Političke teologije II* on ovoj prognozi pridodaje spektakularno pojačanje: “Novi čovjek nije novi Adam, a niti novi pre-adamit, još manje neki Krist-Adam, nego ne-pretkonstruirani proizvod kao takav ... koji u proces-progresu ne proizvodi samo novoga čovjeka nego i preduvjete mogućnosti vlastite nove-obnovljivosti; to znači, on je suprotnost stvaranju iz ničega, naime stvaranje *ničega* kao preduvjeta mogućnosti samo-stvaranja stalno nove zbilje”²⁸.

Literatura

Barber, B., *Starke Demokratie*

Böckenförde, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*

Habermas, J., Faktizität und Geltung, *Einbeziehung des Anderen, Wahrheit und Rechtfertigung*

Höffe, O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*

Koselleck, R., *Kritik und Krise*

Locke, J., *Über die Regierung*

Luhmann, N., *Die Wirtschaft der Gesellschaft, Beobachtungen der Moderne, Die Kunst der Gesellschaft*

Schmitt, C., *Begriff des Politischen, Politische Theologie II*

²⁸ Schmitt, Carl, *Politische Theologie II*, Duncker/Humboldt, Berlin, 1970., str. 125.

Davor Rodin

LEGITIMATION OF POLITICAL COMMUNITY: NEW WAYS

Summary

The author analyzes two famous critiques of the bourgeois state: Marx's thesis on the withering away of the state as an instrument of force of the economically dominant bourgeois class which, by means of the quasi-neutral state as the higher third instance controls the class antagonisms whose disappearance will make the state as an instrument of repression obsolete; and Carl Schmitt's thesis that the state will become unnecessary in the world in which there are no longer any enemies, only offenders who violate humanistic norms and human rights.