
Politička kultura i međunacionalni odnosi u demokraciji

VLADIMIR VUJČIĆ*

Sažetak

U ovome se radu pokušalo pokazati kako međunacionalne odnose u demokraciji nije moguće rješavati samo pravnim, ekonomskim i institucionalnim sredstvima, već u tome okviru politička kultura, zapravo građanska demokratska politička kultura, može imati vrlo značajnu ulogu. Analiza je pokazala da ne postoji mogućnost izgradnje transnacionalnog demokratskog građanstva koje bi bilo oslobođeno svih askriptivnih kriterija i identiteta, kao što su religija, etnicitet, itd. U tome okviru je pokazano kako klasični liberalizam zapostavlja različite identitete (etničke, nacionalne, itd.), dok komunitarni liberalizam zapostavlja isključujuću snagu različitih identiteta. Pokazano je, također, da postoji više koncepcija građanskog identiteta (liberalne, komunitarne, te socijalno-grupne) i da svaka od tih koncepcija može imati različiti utjecaj na odnos građana i njegove političke zajednice. Na kraju je analiziran odnos između patriotizma i međunacionalnih odnosa u demokraciji. Pokazano je kako patriotizam u uvjetima sve veće društvene pluralizacije, unatoč procesima različitih političkih integracija, može imati značajnu ulogu u premošćivanju političkih i kulturalnih atomizacija i sukoba u društvu. On tu ulogu može izvršiti samo ako se konstituira u građanskom, a ne u sirovom (zafiksiranom) etničkom smislu, iako nacionalno određuje margine i smisao toga konstituiranja, tj. ako se razvija kao odanost prema domovini u okviru simultanog razvoja demokracije i ljudskih prava. U cjelini, ovaj rad je pokušao argumentirano pokazati kako je za razvoj stabilne političke zajednice nužno razvijati demokratsku političku kulturu, koja će pomoći u rješavanju složenih i osjetljivih odnosa između različitih etničkih i kulturalnih zajednica. A patriotizam u tome procesu ima i može imati značajnu ulogu. On osigurava margine i legitimitet svakom iole smislenom političkom diskursu i svakom ozbiljnom političkom subjektu.

Samo pravnim i ekonomskim pristupima i sredstvima nije moguće osigurati stabilni razvoj demokracije, pa tako ni civilizirane odnose između različitih etniciteta, između nacionalnih manjina i dominantne nacije. Za takvo nešto potrebna je građanska (demokratska) politička kultura. Kako se kultura općenito ne može nametnuti, već se mora učiti, tako se mora učiti

* *Vladimir Vujčić*, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetima Opća pedagogija, Didaktika i Metodika političkog obrazovanja.

i demokratska politička kultura. A da bi se ona mogla efikasno učiti, društvo mora organizirati građanski, odnosno demokratski politički odgoj svojih građana, osobito mladih naraštaja.

Problem odgoja demokratskog građanina (demokratskog građanstva) izlazi iz dviju političkih tradicija o građanstvu — iz republikanske tradicije koja građanina poima prije svega kao podanika, odnosno odanog javnom dobru, koji privatne interese podvrgava općim interesima. Liberalna, pak, tradicija naglašava individualna prava (ljudska prava) građana u demokratskoj republici, pa je primarni zadatak republike da ta prava štiti.

Kako biti odgovoran za opće dobro, zajedništvo i istovremeno imati individualna prava i slobode. To proturječje ne može se riješiti samo pravnim i ekonomskim sredstvima, nego prije svega načinom odgoja i socijalizacije građana. To je pitanje političke kulture, a ne samo političke strukture. Zato je nužan građanski odgoj, odnosno odgoj i obrazovanje za demokraciju. U jednoj, danas općepoznatoj, američkoj studiji o obrazovanju za demokraciju (“CIVITAS: A Framework for Civic Education”, 1991.), stoji da je prvi i osnovni razlog građanskom odgoju u konstitucionalnoj demokraciji u zahtjevu o “najšire mogućoj građanskoj participaciji ljudi u skladu sa javnim dobrom i zaštitom individualnih prava”¹. Građanin je čovjek koji individualna prava sagledava u svjetlu javnog dobra, kao što javno dobro reflektira u svjetlu individualnih prava.

Da bi građanin mogao biti takav, on mora usvojiti određene građanske vrline, iskazati lojalnost temeljnim principima demokracije, te temeljnim vrijednostima demokracije. Vrline obuhvaćaju sljedeće: civilnost (respekt za druge i javni diskurs), individualnu odgovornost, samodisciplinu, građansku promišljenost, otvorenost, kompromis, toleranciju različitosti, strpljivost i ustrajnost, samilost, velikodušnost, lojalnost naciji i njenim principima.

Principi konstitucionalne demokracije obuhvaćaju narodni suverenitet i konstitucionalnu vlast (vladavinu prava, separaciju vlasti, kontrolu i ravnotežu vlasti, manjinska prava, itd.).

Temeljne vrijednosti konstitucionalne demokracije, kako su navedene u CIVITASU, bile bi ove: poštivanje javnog dobra, individualna prava (pravo na život; osobnu, političku i ekonomsku slobodu; pravo na sreću; pravdu; političku, pravnu, socijalnu i ekonomsku jednakost; različitost; istinoljubivost; patriotizam).

Ovdje želimo naglasiti važnost patriotizma kao neizostavnog elementa u konstituciji ljudskih prava. Prava nacionalnih manjina ne mogu se ostvarivati izvan brige za opće dobro i izvan patriotizma. Svi oni koji misle na prava, a ne i na dužnosti, varaju se ako misle da mogu riješiti vlastitu

¹CIVITAS: A Framework for Civic Education, Edited by C. N. Quigley and C. F. Bahmueller, Center for Civic Education, Calabasas, CA, 1991., str. 3.

poziciju. Problem je, međutim, u tome što se patriotizam ne može iskazati kao obična dužnost. Kao puka dužnost on lako zakaže.

Što je patriotizam? U “CIVITASU” se kaže: “Patriotizam je ljubav prema vlastitoj zemlji i temeljnim vrijednostima i principima o kojima ovisi njezina sigurnost i dobrobit”². To je u biti točno, ali to zahtijeva i pobliža određenja. Patriotizam proizlazi iz čovjekove svijesti što znači biti doma, biti domaćin, svoj na svome, a što znači biti stranac. U tuđoj zemlji čovjek se uvijek osjeća strancem, a biti stranac znači osjećati se drugačijim, imati identitet koji se razlikuje od identiteta dotične zemlje, itd.

Patriotizam znači i senzibilnost prema etničkim i nacionalnim osjećajima i potrebama. Svima je poznato da su Hrvati stoljećima težili za svojom nacionalnom državom. Bio je to višestoljetni “hrvatski san”. Treba, međutim, pošteno reći da hrvatski Srbi nisu taj san razumjeli i podržali kad je to bilo od presudne važnosti³. I ne samo Srbi, iako se to prije svega odnosi na njih, nego i neke druge nacionalne manjine u Hrvatskoj, svoj patriotizam kao da interpretiraju instrumentalno (samointeresno), a ne emotivno, vrijednosno i moralno. Utisak je, a to se može potkrijepiti nizom činjenica, da se prema hrvatskom patriotizmu odnose, da tako kažem, na “računovodstven način”: stalno se brane vlastita prava i postavljaju novi zahtjevi. Nacionalne manjine u Hrvatskoj, osobito neke, malo rade na tome da pomognu hrvatskoj naciji u ostvarivanju potpunog suvereniteta, u procesima njezine integracije u Europu, u odbijanju kalkulantskih pristupa međunarodne zajednice prema Hrvatskoj i njezinom geopolitičkom prostoru, itd. Može se reći da je njihov pristup hrvatskom nacionalnom interesu prije svega etnocentričan. Zašto je tome tako? Jedini je racionalni odgovor u tome što se njihov nacionalizam⁴ iskazuje kao primarno etnički, a ne kao građanski nacionalizam⁵. Jedno kvalitetno istraživanje o građanskim identitetima i koncepcijama “ja” (self) također je pokazalo da nacionalne manjine u multikulturalnim društvima slabije prihvaćaju ulogu i koncept “građanina” kao dio svoga bitnog identiteta, te da više posjeduju koncepciju međuzavisnog “ja” identiteta nego koncepciju nezavisnog (individualizir-

²CIVITAS..., op. cit., str. 31.

³Napomena: U ovome radu čitatelj će uočiti i elemente političkog diskursa (tj. pozivanja na neke konkretne etnicitete, njihova konkretna ponašanja i sl.), kako analiza ne bi ostala izvan aktualnog političkog konteksta, ali i zato što je ovaj rad vezan za znanstveni skup povodom promocije knjige S. Tatalovića, *Manjinski narodi i manjine*, Prosvjeta, Zagreb, 1997.

⁴Napomena: nacionalizam se ovdje ne shvaća emfatički, već kao pojam koji se veže za pojam “narodnog suvereniteta” i konstitucionalno priznavanje u demokratskim procesima vladanja.

⁵Vidjeti o tome opširnije u R. Eatwell (Ed.), *European political cultures: Conflict or convergence?* Routledge, London, New York, 1997., str. 238.

ranog) “ja”⁶. Naravno da to ovisi i o njihovu ukupnom položaju u dotičnom društvu, ali i o načinu njihove političke socijalizacije.

To upućuje da će u ovome radu biti riječi o razvoju nacionalizma, nacionalnih i građanskih identiteta, o mogućnosti izgrađivanja transnacionalnog građanstva, o patriotizmu kao vrijednosti demokratske zajednice i spojnici između različitih kulturalnih identiteta u uvjetima svekolike i sve veće diferencijacije i pluralizacije društva. Pokušat ćemo pokazati kako je potrebna nova politička kultura, koja neće poništavati kulturalne i nacionalne identitete, ali koja će voditi računa i o socijalnoj koheziji i političkom zajedništvu u multietničkom i multikulturalnom društvu.

1. Nacionalizam, nacionalne manjine i demokracija

Ovdje je bitno odgovoriti na pitanje što je važnije za demokraciju — narodni suverenitet (vlast naroda ili narodna vlast kao takva), narodno jedinstvo (zajednica), osnovno demokratsko načelo (vlast većine), demokratski proceduralizam (redoviti izbori, mirna smjena vlasti, itd.), ili nešto drugo. U jednom izvrsnom radu o nacionalizmu i demokraciji L. Greenfeld (1993.) naglašava da generalni princip demokracije (narodni suverenitet) i formalne demokratske procedure (“demokratski proceduralizam”) “mogu koegzistirati s različitim političkim režimima (autoritarnim i liberalnim), te s različitim socijalnim i ekonomskim strukturama (egalitarnim nasuprot rigidno strukturiranim...), dok ideja o ljudskim pravima, za razliku o toga, upućuje, i stoga se povezuje s određenim tipom političke, socijalne i ekonomske strukture — liberalnom, egalitarnom i kapitalističkom”⁷ Dakle, iz ovoga proizlazi da je za demokraciju puno važnija ideja o ljudskim pravima (*human rights*), nego ideja o narodnom suverenitetu i demokratskom proceduralizmu, iako je jasno da je to sve međusobno povezano i kontingentno.

Ideja o ljudskim pravima implicira jednakost pred zakonom kojom se jamči korištenje određenih neotuđivih prava, a osobito prava na samoupravljanje (samoodređenje) ili slobodu. Međutim, ako se prihvati teza, koju zastupa i Greenfield, da je baš svim demokracijama zajednička jedna stvar, a to je nacionalizam, kako onda objasniti tezu da je pojam demokracije jedino ispravno upotrebljavati u smislu liberalnog i konstitucionalnog poretka, koji se upravo temelji na ideji ljudskih prava. Kako je, dakle, moguća veza između nacionalizma i demokracije kao realizacije ideje o

⁶Conover, P. J., Citizen Identities and Conceptions of the Self, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, br. 2, 1995., str. 158.

⁷Greenfeld, L., Nationalism and Democracy: The Nature of the Relationship and the Cases of England, France, and Russia, u: F. D. Weil (Eds.), *Research on Democracy and Society*, JAI press Inc, Vol. 1, 1993., str. 328-329.

ljudskim pravima. Ako se to može pokazati, onda se može pokazati i važnost patriotizma za regulaciju multietničkih i multinacionalnih odnosa.

Bez određenog oblika nacionalizma nema nacionalnog identiteta. A nacionalni identitet danas se smatra temeljnim identitetom u ukupnoj strukturi ljudskih (religioznih, klasnih, spolnih i dr.) identiteta. Upravo je nastanak nacionalizma omogućio nastanak nacionalnih identiteta, a nacionalni identitet je omogućio uspostavljanje posve određene vrste političkog identiteta ljudi i naroda. Kako je, međutim, nastao nacionalizam? L. Greenfeld je to vrlo seriozno opisao i pojasnio u već spomenutom radu. Nacionalizam se nije mogao pojaviti bez određene ideje, a jedina ideja koja je nastala “u srži nacionalizma, jest ideja “nacije”⁸. Zato se ovdje nacionalizam ne može promatrati kao samoljublje ili mržnja prema drugim nacijama.

Međutim, jasno je da je ideja “nacije” nastala iz ideje ili činjenice “naroda”. “Narod” je materijalna osnova ideje “nacije” i nacije kao takve. “Nacije” nastaju u nekom društvu (narodu) u onome povijesnom trenutku kad se “narod” sam pojavljuje kao politička elita, tj. kada sam (a ne više netko u ime njega, na primjer kralj) postaje suveren ili subjekt vlasti. Ti procesi ne teku jednako u svim narodima, pa zato i nacije, ili iz njih derivirani nacionalizmi ili nacionalni identiteti, nemaju isto značenje i istu podlogu. Zato je objektivno moguće govoriti o razvoju i tipovima nacionalizma.

L. Greenfeld smatra da je realno moguće govoriti o dva osnovna tipa nacionalizma na temelju procesa transformiranja naroda u nacije. On je to tabelarno prikazao ovako:

Tablica: Tipovi nacionalizma (i reprezentativni primjeri svakog tipa)

	Građanski	Etnički
Individualističko-libertarni	Tip I. (Engleska)	—
Kolektivističko-autoritarni	Tip II. (Francuska)	Tip III. (Rusija)

Iz tablice je, dakle, očito, da je moguće govoriti o individualističko-libertarnom i o kolektivističko-autoritarnom tipu nacionalizma. Osim toga, nacionalizam se može razlikovati prema kriteriju pripadanja nacionalnom kolektivitetu (naciji), a taj kriterij može biti građanski (“civic”) ili etnički (“ethnic”).

Vidimo, dakle, da građanski nacionalizam može biti dvojak, tj. kao individualističko-libertarni (liberalni) i kao kolektivističko-autoritarni, dok etnički nacionalizam može biti isključivo kolektivističko-autoritarni. Stvar je u tome promatra li se nacija kao jedan složeni kompozitni entitet, u čijoj

⁸Greenfeld, L., op. cit., str. 330.

osnovi stoji pojedinac, ili se promatra kao jedinstvo naroda (zajednica, kolektivitet).

Originalna ideja “nacije” nastala je u 16. st. u Engleskoj. Originalno ovdje se “nacija” shvaćala kao kompozitni entitet, a njezina je ideja bila individualistička. Zato se originalno “nacionalizam razvio kao liberalna demokracija; a gdje uvjeti takvog originalnog razvoja traju, identitet između ovo dvoje se održava”. Međutim, kako se nacionalizam razvija u različitim društvenim uvjetima i pod utjecajem različitih čimbenika (strukturnih, kulturalnih i psiholoških), naglasak u ideji nacije nije bio građanin (građanski pojedinac), a nije ni narodni suverenitet (vlast naroda), već se naglasak pomiče na jedinstvo suverenog naroda (na zajedništvo i kolektivitet), pa se tako originalna ekvivalencija između nacionalizma i demokracije (demokratskih principa) gubi.

U Engleskoj je definicija nacije bila identična s definicijom konstitucionalne demokracije, kaže Greenfeld, jer je originalno tamo narod transformiran u naciju kao kompozitni, a ne kolektivni entitet. Koncept nacije u Engleskoj bio je “osnovan na svijesti o respektu prema pojedincu, na dostojanstvu ljudskog bića”. Zato je i ljubav prema naciji (nacionalni patriotizam, ili kraće nacionalizam) tamo značila ponajprije “principijelni individualizam, odanost idealu ljudskih prava”⁹. Ovakvo poimanje ideje nacije u Engleskoj omogućilo je tamošnjem narodu, a pogotovo političkim elitama, da ostvari temeljitu promjenu u svojoj političkoj kulturi i time visok stupanj stabilnosti demokracije. Ovdje se nacionalizam kao ljubav prema naciji očitovao kao predanost ideji slobode, odnosno ljudskih prava. On je kao takav označio temeljitu promjenu u strukturi i dinamici političke kulture ljudi. Ta se kultura premetnula upravo na toj osnovi u ono što se danas zove građanska politička kultura.

Greenfeld posve ispravno razvija tezu da je stabilna liberalna demokracija nemoguća u “kolektivističkom građanskom nacionalizmu u kojemu prava nacije idu iznad ljudskih prava njenih članova, kao što je nemoguća u etničkom nacionalizmu čija priroda pretpostavlja odbacivanje pojedinca kao nezavisnog aktera, a time i ideje ljudskih prava”¹⁰. S ovom se tezom nije teško složiti, ali kako objasniti činjenicu da je današnja Francuska u punoj mjeri demokratska zemlja, iako je ona prema Greenfeldovoj tipologiji nacionalizma svrstana u kolektivističko-građansku kategoriju nacionalizma? Iako je Francuska razvijala kolektivističko-autoritarni nacionalizam, taj nacionalizam nije ostao etnički, već je postao građanski. Kako je to moguće? To je bilo moguće zbog specifičnosti razvoja francuskog nacionalnog identiteta. Francuski nacionalni identitet, naime, nije se konstituirao iz “naroda” kao takvog (sa svim njegovim strukturalnim nejednakostima), već se razvijao iz specifičnog razvoja i poimanja francuske “države”.

⁹Greenfeld, L., op. cit., str. 340.

¹⁰Greenfeld, L., op. cit., str. 336-337.

“Država” je dakle u Francuskoj izvorište suvremenog nacionalnog identiteta, a ne “narod” kao u Engleskoj. Francuski nacionalni identitet postojao je najprije kao religiozni identitet u smislu apsolutne lojalnosti kralju kao Božjem namjesniku na zemlji. Kasnije, kada je došlo do odvajanja lojalnosti “državi” kao posjedu kraljevske vlasti (kada su kralj i moja država bili jedno te isto, kad je “država” značila ostvarenje apsolutnog autoriteta) od lojalnosti “državi” kao posjedu narodne vlasti, došlo je do promjene u nacionalnom identitetu — religiozni ili rojalistički identiteti supstituirani su nacionalnim identitetom. Kralj i država više nisu bili jedno te isto. Država je umjesto toga definirana kao zajednica Francuza, francuskog naroda i njegova teritorija, kao francuska nacija. Ali je i pored toga “država”, zahvaljujući u velikoj mjeri upravo ovoj tradiciji (kulturi), označavala centralnu vlast. Francuska nacija je prihvatila (naslijedila) kvalitetu francuske države. Ona je u biti apstraktni entitet, unitaran, nedjeljiv i nužno autoritaran. Francuska nacija je zajednički, a ne kompozitni entitet ljudi, kao što je to (bio) slučaj u Engleskoj. Zato je tu riječ o kolektivističko-autoritarnoj koncepciji nacije i nacionalnog identiteta. Ovo može objasniti tezu francuskih povjesničara i politologa da su oni imali prije državu, pa tek onda naciju, tj. da je nacija nastala znatno nakon francuske države, te činjenicu da Francuska ne želi potpisati Europsku konvenciju o pravima nacionalnih manjina. To može objasniti i tezu nekih autora da i danas u političkoj kulturi Francuske na vrhu stoji republika, a ispod nje carstva. Sve to proizlazi iz činjenice da je, kako kaže J. F. McMillan, veza između Francuza i njegove države nesumnjivo bila specifična, iznad svega zbog utjecaja Francuske revolucije, koja je otvorila sukob između *les deux France* — između onih koji su se identificirali s revolucijom i onih koji su se protivili njezinim učincima¹¹. Taj sukob bio je stalni pratilac francuske političke kulture i oblika vladavine. Čini se da je taj sukob dobro opisao E. Balibar (1994.) kad je ustvrdio da je Deklaracija o pravima čovjeka i građanina sama enkodirala tenzije revolucionarnog projekta, uspostavljajući pojmove o slobodi, jednakosti i bratstvu koji su povezani s pojmovima zajednice, tako da “termin *nacija* mijenja svoje značenje: on više ne znači skup svih građana, već ideju o povijesnom pripadanju, usredotočenom na državu”¹².

Ako je, pak, francuski nacionalizam kolektivistički, a time nužno autoritaran (centralistički, hijerarhijski, kontrolorski), kako objasniti činjenicu da je on istovremeno i usprkos tome ipak i građanski? Iako je Francuska po definiciji demokratska zemlja, ona ipak svoj koncept liberalne demokracije nije, kako kaže Greenfeld, iznjedrila iz logike vlastitog unutrašnjeg razvoja. Sudbina liberalne demokracije u Francuskoj, za razliku od one u Engleskoj, ističe Greenfeld, nije ovisila o logici unutrašnjeg razvoja, nego o “in-

¹¹McMillan, J. F., France, u: R. Eatwell (Ed.), *European political cultures*, Routledge, 1997., str. 69-88.

¹²Balibar, E., *Masses, Classes, Ideas*, Routledge, London, 1994., str. 53.

ternacionalnoj situaciji”. A to pak znači da je sadržaj liberalne demokracije u Francusku prilično importiran. Možda je to paradoksalno s obzirom na domete Francuske revolucije.

Greenfeldova analiza je pokazala, da samo spomenemo, kako je ruska nacija u svome razvoju ostala etnička, pa se tamo može govoriti o ruskom nacionalnom identitetu kao isključivo etničkom ruskom identitetu. Zato je ruski patriotizam, odnosno nacionalizam, etnički i kolektivistički, a ne građanski. Prema argumentaciji ovoga autora, Rusija je sve dasad ostala autokratska, a to je zato “što je njezin nacionalni identitet određen kao etnički, te stoga nesumjerljiv s liberalnom demokracijom, a kao takav ostao je nepromijenjen sve od 1800”¹³. Na takvoj argumentaciji Greenfeld gradi značajnu, može se reći kulturološku, tezu o ruskoj “tranziciji u demokraciju”, a ta je teza za ovaj rad osobito značajna, i ona glasi da ova tranzicija u demokraciju u Rusiji “ovisi o redefiniranju Rusije kao same sebe u mnogo većem stupnju nego o uvođenju određenih procedura ili čak o uspjehu ekonomske reforme”¹⁴. Ova je teza izuzetno značajna za našu temu, jer upravo snažno pokazuje kako se put u demokraciju, pa tako i u rješavanje manjinskih prava, te ukupnih međunacionalnih odnosa, ne može odrediti samo inauguracijom demokracije (demokratskih načela i demokratskog proceduralizma), te ekonomskim reformama, već je za to potrebno i nešto više, a to je razvoj suvremene liberalno-demokratske (građanske) političke kulture.

Istu tezu, samo na nešto drukčiji način, postavio je i R. Brubaker (1993.) u svome radu o istočnoeuropskom, sovjetskom i postsovjetskom nacionalizmu. On je o ovome radu ustvrdio kako nacionalizam ima izgleda da ostane veliki politički problem sljedeće generacije u postsovjetskoj Euroaziji. Ustvrdio je da će politička lojalnost i politički identitet nacionalnih manjina u ovim zemljama postati glavno poprište nacionalnih borbi. Pokazao je kako u bivšim sovjetskim republikama (na primjer, u Ukrajini, Latviji, itd.) rješavanje nacionalnog i političkog identiteta teče dosta različito, ali i proturječno. O svemu tome ovdje ne može biti govora, ali je on, primjerice, uočio da čak i u relativno homogenim ruskim zajednicama u različitim državama, gdje je etnokulturalni identitet posve jasan, ne postoji jasnoća oko političkog identiteta. Politički su identiteti tamo vrlo fluidni i problematični. Zato će “politička lojalnost i identitet Rusa izvan Rusije biti jedan od glavnih interesa nove faze nacionalnih borbi u regiji;...”¹⁵. Ako je suditi prema dosadašnjoj analizi ovog problema, izgleda, međutim da će njegovo rješavanje značajno ovisiti o tome kako će se dotične države kretati u razvoju vlastitog nacionalizma (patriotizma) — kao

¹³Greenfeld, L., op. cit., str. 348.

¹⁴Greenfeld, L., op. cit., str. 348.

¹⁵Brubaker, R., East European, Soviet, and Post-Soviet Nationalisms: A Frame Work for Analysis, u: Weil, F., op. cit.

građanskog ili etničkog. Prema tome, posve je jasno da je opravdano govoriti o etničkom i građanskom nacionalizmu, kao o dva različita tipa nacionalizma (patriotizma). U etničkom nacionalizmu “krv, tlo i bratstvo” čine njegov glavni sadržaj, dok u građanskom nacionalizmu taj sadržaj čini prije svega ono što danas nazivamo ljudskim pravima (*human rights*).

Ova analiza može pomoći da se bolje shvate nacionalizmi na ovim našim prostorima i okruženjima. Može se postaviti teza da je hrvatski nacionalizam bio u svojoj biti prodržavljanski (državotvorni), jer je legitimno bio izraz vjekovne težnje za vlastitom nacionalnom državom, dok je srpski nacionalizam u Hrvatskoj bio etnički, iredentistički i državljanski. Zato je izbio rat. Naravno, sada nakon rata hrvatski Srbi moraju sami odlučiti u kojem će pravcu razvijati svoj politički i kulturalni identitet — u smjeru svoga rodoljublja ili u smjeru svoga domoljublja, ili u kombinaciji domoljublja i etničkog identiteta. Ako, pak, krenu isključivo ili odlučujuće u smjeru rodoljublja, bilo nacionalnog (vezanog za Srbiju) ili etničkog (kao nacionalna manjina u Hrvatskoj), riskiraju da budu ljudi bez patriotizma i da se kreću stazama političkog samoekskluzivizma. A to je teret koji se teško može podnositi. Taj problem ne može riješiti hrvatska država sama, jer to nije strukturalni, već najprije kulturalno-psihološki problem nacionalnog razvoja i nacionalizma. Stječe se dojam da ni faktor “međunarodne zajednice” na ovim prostorima ne uzima tu činjenicu dostatno u svojim tretiranjima Hrvatske u odnosu prema pitanju nacionalnih manjina, naročito srpske manjine. Taj faktor Srbi dobro uviđaju, čak neki i javno priznaju, pa ga i oni koriste za stalno “ucjenjivanje” radi ostvarivanja realnih prava, ali i za postavljanje zahtjeva koje realno nije moguće ispuniti.

2. *Mogućnost transnacionalnog građanstva ili problem (paradoks) liberalne demokracije*

I ova će analiza pokazati, kao i prethodna o razvoju nacije, nacionalizma i nacionalnog ili građanskog identiteta u različitim zemljama, kako se problem međuetničkih i međunacionalnih odnosa ne može riješiti samo pravno, ekonomski i institucionalno. Ponovo će se pokazati kako rješavanje tog problema ovisi u velikoj mjeri o političkoj kulturi nacija i etničkih zajednica. U jednom svome novijem radu V. Bader (1997.) raspravlja upravo o tom pitanju, odnosno o kulturalnim uvjetima transnacionalnog građanstva (*citizenship*) ili o interpenetraciji političkih i etničkih kultura. On polazi od sljedećeg pitanja: je li moguće demokratsko građanstvo (*democratic citizenship*), koje bi bilo oslobođeno od svih askriptivnih kriterija i identiteta, kao što su spol, etnicitet, religija, nacionalnost, pa čak i članstvo u određenoj državi. Bader na vrlo sustavan, zanimljiv i provokativan način traga za takvom mogućnošću.

On svoje izlaganje počinje kritičkim opažanjem jednog paradoksa: razvoj jačih oblika demokracije, koji su bili potrebni iz različitih razloga, povijesno

je bio vezan s rigoroznim politikama različitih manjinskih (pa tako i etničkih) isključivanja. Sjetimo se različitih varijanti asimilacijskih politika, kao što je *melting-pot*, itd. Kako riješiti ovaj problem a da se ne prekorači u politike isključivanja, tj. u neki oblik političkog ekskluzivizma? Kako povezati zahtjeve univerzalističke pravde i radikalne demokracije? Kako, zapravo, kombinirati “liberalizam” i “demokraciju” na nov način, da bi se spriječilo moralno nelegitimno isključivanje (zanemarivanje, diskriminiranje, asimiliranje itd.)?

Problem počinje razlikama između klasične liberalne i republikanske tradicije o tome što jest i kakvo bi trebalo biti demokratsko građanstvo u suvremenim demokracijama. Bader uočava da je tradicionalni liberalizam (“liberalizam” 1) podcijenio važnost zajednica i kultura, dok liberalno-demokratski komunitarizam ili komunitarni liberalizam (“liberalizam” 2) još uvijek nije u punoj mjeri proučio isključujuće efekte zajednica i kultura. Postavlja se, naime, pitanje je li moguć “demokratski građanin”, kako je zamišljen u klasičnoj liberalnoj školi, koji bi bio oslobođen svih askriptivnih kriterija i identiteta, a ako nije, kako onda shvatiti i razvijati građanina a da se ne zapostave isključujući učinci zajednica i kultura, zapravo različitih identiteta i kolektiviteta. Jer, ne treba zanemariti činjenicu da identiteti, a pogotovo etnički, djeluju htjeli mi to ili ne, o čemu povijest dokazano svjedoči — međusobno isključujuće. Pitanje je, naime, je li moguće građanstvo bez kulturalnih identiteta ili je građanstvo s identitetima naprosto nužnost (sociološka činjenica). Ako je građanstvo bez identiteta nemoguće, samo puka fikcija, kako je moguće uspostaviti građanstvo s identitetima, ako znamo da su identiteti, barem povijesno gledano, djelovali isključujuće? Taj problem nije moguće riješiti samo pravnim ili ekonomskim sredstvima, jer on prije svega pripada sferi kulture, iako prvo dvoje ne treba zanemariti. A politička kultura u tome ima i može imati vrlo važnu ulogu. Naravno, riječ je o demokratskoj političkoj kulturi. Problem je, međutim, i u tome što ta kultura ne nastaje lako i tek spontano — ona se stječe i uči iskustvom demokracije, ali i sustavnim naporima odgojne zajednice. U tome je problem.

Kako, dakle, riješiti problem demokratskog građanstva, kako ljude u društvu etablirati jedino kao građane, ako Baderova analiza dolazi do čvrstog zaključka koji glasi: “Svi politički mitovi i konstitucije, kao i građanstvo (*citizenship*), te građanska i politička kultura, neizbježno su povijesno i etnički obojeni”¹⁶. Ne postoji, dakle, održiv koncept političke kulture bez povijesti — sve građanske i demokratske političke kulture su neizbježno ugrađene u specifične etničko-nacionalne sadržaje povijesti. One su, dakle, nacionalno i etnički nužno obojene, a kao takve neminovno izazivaju jača ili blaža isključivanja. Kako riješiti postavljeni problem?

¹⁶Bader, V., The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures, *Political Theory*, Vol. 25, br. 6, 1997., str. 776.

Odgovor na ovo pitanje nije lako dati. Međutim, valja spomenuti da su se razvile vrlo kompleksne teorije o građanskom identitetu i identitetu uopće. Nas osobito zanimaju teorije o demokratskom građanstvu (tj. o demokratskom građanskom identitetu), u kojima se traži odgovor za rješavanje različitih političkih sukoba u društvu. Konceptije građanskih identiteta važne su za razumijevanje funkcioniranja suvremenih društava. Tako, primjerice, P. J. Conover (1995.) u jednom svom radu o građanskim identitetima i konceptima o “ja”, tvrdi da građanstvo (*citizenship*) određuje temeljni odnos pojedinca prema političkoj zajednici. Ona je uvjerenja da građanski identiteti “mogu oblikovati kvalitetu javnog života, ojačati civilno društvo, te uspjeh demokratskih institucija”¹⁷.

Postavlja se, pak, pitanje je li moguć građanski identitet u suvremenim kulturno pluralističkim društvima koji bi nadilazio kulturne razlike, te koji bi djelovao povezujuće, integrirajuće, a ne dezintegrirajuće u društvu. O tome postoje različiti teorijski pokušaji. Postoje barem tri osnovne skupine teorija ili koncepcija građanskih identiteta: 1. liberalne, 2. komunitarne i 3. socijalno-grupne (kulturalno-pluralističke ili grupno-diferencirajuće).

Dok liberalne teorije građanski identitet izvode iz temeljnih prava i interesa pojedinaca, komunitarne teorije taj identitet izvode iz svijesti pojedinaca o odnosima s drugim članovima društva preko zajedničkog interesa u općem dobru kao stvarno zajedničkom (a ne konvergentnom) dobru. Liberalni građanski identitet nastaje iz položaja pojedinca u društvu, što se ne shvaća u relacijskim terminima, već kao skup međusobno nepovezanih, nezavisnih i samointeresnih pojedinaca. Nasuprot tome, komunitarni građanski identitet nastaje iz položaja pojedinca u društvu kao člana zajednice, koji ima zajednički interes da sudjeluje u općem dobru (bilo u njegovu stvaranju, zaštiti ili korištenju) kao zajedničkom dobru. Socijalno-grupni (kulturalno-pluralistički ili grupno-diferencirajući) identitet, međutim, ne polazi ni od pojedinca ni od zajednice kao subjekta i objekta identificiranja, već od socijalnih grupa kojima pojedinac pripada, a koje imaju neka zajednička kulturalna ili afilativna obilježja. Ovdje nositelj identiteta nije pojedinac, već grupa kojoj on pripada. Stoga bi i priznavanje razlika u društvu trebalo temeljiti na “političkim grupnim razlikama”, a ne toliko na politički individualnih razlika i interesa¹⁸.

I. M. Young (1995.), pak smatra da je i J. Rawls u jednoj svojoj recentnijoj knjizi uočio slabosti koje je ranije zastupao u teoriji pravde, gdje je pravdu pokušao graditi u skladu s koncepcijom individualnih prava i konflikta interesa pojedinaca. Rawls je, prema njenom mišljenju, uočio da u društvu nije moguće zaobilaziti jake kulturalne veze i afilacije pojedinaca

¹⁷Conover, P. J., Citizen Identities and Conceptions of the Self, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, br. 2, 1995., str. 132.

¹⁸Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1990.

u različitim društvenim grupama. Zato je on u svojoj novijoj knjizi o političkom liberalizmu (1993.)¹⁹ nastojao izgraditi, kako tvrdi Young, koncepciju pravde koja definira okvire za kooperaciju među slobodnim i jednakim građanima koji imaju različite, čak i inkompatibilne grupne veze, privrženosti i lojalnosti. Dok je u teoriji pravde izvore socijalnog konflikta definirao kao konflikte interesa pojedinaca, u novoj studiji on konflikt definira centralnije — vezano za vjerovanja i odanosti (sustave vjerovanja i vrijednosti). Kako naći rješenje za ovaj konflikt? Postavlja se, naime, pitanje, kako rješavati ovaj konflikt, kako bi različite grupe s različitim vrijednostima mogle kooperirati zajedno u istoj zemlji, a da svaka od njih zadrži vlastitu specifičnu kulturu i grupnu lojalnost? Rawls rješenje traži u politici svojevrsnog “konsenzusa”, koji on određuje kao “*overlapping consensus*”. Ovaj bi “konsenzus” zapravo predstavljao jednu (iako ih ima na raspolaganju više, na primjer utilitarizam, kantijanizam, itd.) cjelovitu doktrinu (*comprehensive doctrine*), koja može odrediti ljudima što je opće dobro (dobar život), a da istovremeno ne potire njihove individualne i grupne razlike, veze i identitete. I. M. Young, međutim, smatra da je ideja o cjelovitoj doktrini, na kojoj počiva ovo objašnjenje političkog konsenzusa, previše tanak pojam da bi obuhvatio i na neki način “pomirio” socijalne realnosti multikulturalnog društva, te da je također previše totalizirajući²⁰.

I. M. Young rješenje traži u politici “priznavanja grupnih razlika” kao socioloških činjenica. Ona smatra da je “borba za priznavanje razlika” postala paradigmatični oblik političkog sukoba na kraju dvadesetog stoljeća, a to će biti još više u budućnosti. Sada “grupni identiteti” (etnički, nacionalni, religiozni, spolni, itd.) istiskuju klasni interes i ekonomske nejednakosti kao glavne medije političke borbe i mobilizacije. Kulturne dominacije istiskuju eksploataciju kao temeljnu nepravdu. Ona uočava da su teoretičari distributivne pravde (primjerice Rawls) sve donedavno ignorirali problem identiteta, dok su teoretičari “priznavanja razlike” ili priznavanja kulturalne razlike ignorirali problem socio-ekonomske nejednakosti ili problem redistribucije. Zato ona pokušava rješenje problema tražiti u povezivanju politike priznavanja s politikom distributivne pravde. N. Fraser uočava da I. Young u svojoj knjizi o pravdi i politici razlike nastoji eksplicirati “teoriju pravde koja obuhvaća zahtjeve distribucije i priznavanja, jednakosti i razlike, kulture i političke ekonomije²¹. Taj zadatak nije lako ostvariti, jer kako je pokazala N. Fraser, politika redistribucije jednostavno može poništiti namjere politike priznavanja. Ona, dakle, može poništiti upravo glavni cilj

¹⁹Rawls, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press, 1993.

²⁰Young, I. M., Rawls's Political Liberalism, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, br. 2, 1995., str. 181.

²¹Fraser, N., Debate: Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, br. 2, 1995., str. 167.

“politike priznavanja” — da se eliminiraju pritisci (opresije) na grupne identitete kao kulturalne osobine, tj. da “grupne razlike” ostanu “grupne razlike”. U tome je smislu, na primjer, razlika između profesionalnih radnika i raznih izvršnih zanimanja upravo takva da bi politika jednakosti (izjednačavanja) vodila do poništavanja razlike koja nastaje iz položaja kao društvene činjenice (podjele rada, sposobnosti, itd.).

N. Fraser s pravom uočava da se opresirani socijalni kolektiviteti u društvu razlikuju međusobno značajno — prema osnovi diferencijacije, ali i prema uzrocima njihova potiskivanja (opresiranja). Zato u nekim slučajevima politika redistribucije (pravde i jednakosti) omogućuje grupnu diferencijaciju (pravo na razliku), u drugim slučajevima to ne čini. Ovdje, kaže N. Fraser, “teškoće izlaze iz realnosti tenzija i sukoba koji nastaju kada netko pokušava simultano afirmirati i eliminirati razliku”²². Postoje različiti stavovi prema “razlikama”. Prvi se može definirati kao humanizam, jer su razlike koje članovi opresirane grupe pokazuju upravo posljedica oštećenja od neke opresije (eksploatacije, marginalizacije, omalovažavanja, kulturalnog imperijalizma ili čak nasilja). Razlika je, dakle, ovdje artefakt opresije, kao u slučaju sprječavanja razvoja osobnih kapaciteta. Ispravan politički odgovor jest u eliminaciji opresije kao izvora razlike. Druga pozicija o razlici zove se ponekad kulturalnim nacionalizmom — ovdje se traži priznavanje posebnih nacionalnih i kulturalnih identiteta. Kulturalni nacionalizam je zapravo u okviru “politike priznavanja” odgovor na kulturalni imperijalizam. Međutim, takva politika priznavanja (tj. kulturalnog nacionalizma) često vodi u politiku etničkog i nacionalnog izolacionizma ili arogancije. Srbi, primjerice, u Hrvatskoj svojom politikom “kulturalnog priznavanja” mogu lako sebe dovesti do pozicije kulturološke samo-getoizacije u odnosu prema hrvatskoj naciji, državi i kulturi.

Treći pogled na razliku ne vidi razlike ni kao superiorne ni kao inferiorne, već jednostavno kao takve. Razlike su ovdje jednostavno kulturalne varijacije — njih ne treba ni univerzalizirati ni eliminirati, već radije afirmirati kao takve. One su vrijedne, jer su izraz ljudske raznovrsnosti. Ovu poziciju o razlikama zastupa I. Young. Ali, vidjeli smo, “priznavanje razlike” može imati kontradiktorne efekte. Četvrta pozicija o razlikama izlazi iz teze o postojanju različitih vrsta razlika, ali i različitih vrsta opresija prema tim razlikama. Neke razlike, kaže N. Fraser koja zastupa ovaj četvrti pogled na razliku, treba eliminirati, neke univerzalizirati, a neke treće treba jednostavno uvažiti i uživati. Prema tome, ispravno smatra N. Fraser, opća politika razlike nije prihvatljiva. A to znači da se traži diferencirana politika razlike s obzirom na to da se same razlike razlikuju, tj. nemaju istu osnovu (neke su kulturološke, neke ekonomske, neke psihološke, itd.) i nemaju istu opresiju. N. Fraser se stoga zalaže za kritičku teoriju razlike,

²²Fraser, N., op. cit., str. 179.

odnosno za jednu diferenciranu politiku priznavanja razlika. Takva bi politika razlike “koherentno sinergizirala s politikom redistribucije”²³.

Dolazimo, dakle, do zaključka da za suvremeno pluralno društvo, opterećeno raznim “normalnim” i “nenormalnim” konfliktima, nije prihvatljiva ni jedna opća politika razlike, ni opća politika jednakosti. Čini se da bi ova kritička teorija razlike o kojoj govori Nensy Fraser, mogla biti primjereni odgovor. Možda bi ona bila odgovor na pitanje kako pomiriti socijalnu pravdu (socijalnu državu) i pravo na razliku. Možda tu treba tražiti i odgovor na pitanje koje je postavio, kao što smo vidjeli, V. Bader o mogućnosti kombiniranja “liberalizma” i “demokracije” na nov način, kako bi se spriječilo moralno nelegitimno isključivanje razlika (različitih identiteta) u društvu.

Ako zbog navedenih razloga nije moguće izgraditi liberalno građanstvo koje bi bilo oslobođeno svih razlika i kulturalnih varijacija, što je onda moguće? Rješenje nije u politici jednakosti, jer, kako kaže Bader, puna jednakost za “kulturalne manjine ne može se očekivati, postići ili zahtijevati”²⁴. On naglašava da jednakost nije jedini relevantan princip i mora biti balansirana s drugim principima. Osim toga, jednakost se mora interpretirati na kulturalno senzitivna način u različitim kontekstima. Ona se, dakle, mora kontekstualizirati. Činjenica jest da povijest neke države omeđuje njezin kapacitet za ostvarivanje pune jednakosti. Osim toga, dominantna etničko-politička kultura pojedine države također ograničava njezin kapacitet za punu jednakost. Jednako tako postoji i tenzija između jednakosti i identiteta, kao što kolektivni (dominantni) politički identitet jedne političke zajednice također ograničava kapacitet za jednakošću. Na primjer, biti Amerikanac ili ono što tvori zajednički američki identitet (američki protestantski individualizam) ometa kapacitet politike jednakosti različitih kulturalnih identiteta. To je naprosto činjenica. Ako su, dakle, to limitirajući faktori politike jednakosti u multikulturalnom, multietničkom i multinacionalnom društvu, a to nesumnjivo jesu, kao što je to slučaj i u nas u Hrvatskoj, kako onda rješavati problem?

Apstraktna ili generalna rješenja nisu moguća iz pozicije liberalnog univerzalizma zbog “neodređenosti liberalnih principa i liberalne demokracije”. Normativni principi liberalne demokracije, kao što su autonomija, sloboda, politička jednakost i politička participacija “nemušti” su u rješavanju političkog ekskluzivizma u društvu, prije svega u rješavanju manjinskih prava i prava nacionalnih manjina. Oni su, primjerice, nemušti oko pitanja nacionalnog suvereniteta, vanjskih granica i unutrašnjih podjela, oko unutrašnje organizacije i distribucije moći, oko politike jezika, obrazovanja, te distribucije resursa među etničkim i nacionalnim grupama. Oni o tome ne mogu ništa konkretno reći. Prema tome, pravda prema ovim pitanjima

²³Fraser, N., op. cit., str. 180.

²⁴Bader, V., op. cit., str. 796-797.

ne slijedi iz normativnih principa demokracije, ali ni iz univerzalnih ljudskih prava. Sumnjiva je, dakle, teza u kojoj se govori da politika prema nacionalnim manjinama mora biti usuglašena s univerzalno priznatim standardima ljudskih prava. To je, prema našem mišljenju, zato što ljudska prava (politička prava i građanske slobode) nisu norme, nego načela koja daju smjernice, a ne mjerila za odgovore. Ljudska prava nisu mjere, nego smjernice.

Čini se da su ovi zaključci, kako ih također vidi Bader, važni iz nekoliko razloga: 1. moralni principi demokracije su tihi (nemušti), a opći principi pravde i pravednosti (*fairness*) nisu dostatno informativni oko ovih visoko osjetljivih i divizivnih pitanja, premda je moguće definirati neke minimalne standarde, kao što su priznavanje pluralizma, nekog stupnja autonomije i federalizma ili regionalizma, te odrediti limite majorizma; postoji, dakle, dosta legitimnog prostora za etničku i nacionalnu različitost u okviru institucionalnih aranžmana liberalne demokracije; 2. ne postoji jednostavan odgovor i magična formula za rješavanje ovog pitanja. Iako, dakle, principi liberalne demokracije ostavljaju prostora za različitost, oni ipak ne daju odgovor za čitav niz problema, koji izazivaju isključivost. Bader uporno dokazuje da “apstraktna i potpuna etnička neutralnost liberalne demokratske države empirijski nije ostvariva”. Drugim riječima, liberalna demokracija kao takva “ne može biti etnički i kulturalno potpuno neutralna”²⁵. Pa ipak, smatra on, “moral, principi, institucije, kulture, navike, te vrline liberalne demokracije ostavljaju legitimni prostor za etničku i nacionalnu partikularnost”. Ističe, da mi ne moramo žaliti zato što apstraktni univerzalizam nije ostvariv, jer je on kao takav također moralno pogrešan.

Ako je, dakle, puna jednakost neostvariva, u čemu je rješenje? Bader svoj pogled na rješenje precizira ovako: “Ako je jednakost neostvariva, pravednost (*fairness*) i senzitivnost su krucijalni”²⁶. Svi drugi stavovi su, kaže on, potpuno u sukobu s duhom i izgledom multietničkog i multinacionalnog društva. Što, međutim, ovdje znači *fairness* i jednakost u smislu njihove interpretacije na kulturalno senzitivnan način u različitim kontekstima? Na neki način, *fairness* nije u smislu politike neutralnosti prema nacionalnim manjinama, nego u smislu, kako kaže J. Carens, “senzitivnog balansiranja natjecateljskih zahtijeva za priznavanjem i podrškom u stvarima kulture i identiteta”²⁷. *Fairness* ne znači apstrahiranje od partikularnosti, već njezino uvažavanje, ali na način koji je *fair* za sve različite posebnosti. Ali biti *fair* ne znači, kaže Carens, da će se svakome “kulturalnom zahtjevu i identitetu dati jednaka vrijednost, već prije da će se svakom dati

²⁵Bader, V., op. cit., str. 789.

²⁶Bader, V., op. cit., str. 796.

²⁷Carens, J. H. Two Conceptions of Fairness: A Response to Veit Bader, *Political Theory*, Vol. 25, br. 6, 1997., str. 818,

primjerena težina pod datim okolnostima i jednakog respekta za sve”²⁸. Ako se, pak, *fairness* tretira kao jednakost svih različitosti, tada će to voditi k negaciji identiteta, ili što je još gore — tada to može voditi do radikalnih isključivosti. U najmanju ruku to će, po svoj prilici, voditi do relativizacije i posvemašnje atomizacije društva. Svako društvo treba podržavati pluralizam i različitost, ali mora voditi računa i o problemu socijalne kohezije — o zajedništvu.

Problem je, dakle, kako ostvariti zajedništvo u multikulturalnom, multi-etničkom i multinacionalnom društvu? U svijetu (SAD, Francuska, itd.) korišteni su različiti modeli. Model integracije je najpoznatiji, ali H. von Hentig na jednom mjestu uočava kako ni taj model nije bio uspješan. Njegovo je zapažanje lucidno i poučno: “Naravno da je načelo integracije rijetko bilo uspješno, a uvođenjem demokracije (široj svijeta, barem glede naziva) nije olakšalo rješenje. Prije se događalo da su se zbog miješanja vertikalnog i horizontalnog problema (lojalnosti vlasti i sugrađanima — V. V.) oba problema zaoštrila. Etničke većinske skupine koriste prirodnu prednost svog jezika, svog obrazovanja koje se stječe u institucijama koje su napravljene prema njihovoj mjeri... i tako vladaju drugima — na posve 'demokratski način'. Etničke manjine vide svoju šansu u povezanosti i odvajanju, u svjesnom oživljavanju svojih kulturoloških posebnosti i nemaju povjerenja prema integraciji u poredak koji nije napravljen po njihovoj mjeri, nemaju povjerenja prema apstraktnoj novoj naciji. Amerika je danas dobar primjer za ono što se događa, ako se nastoji postići multikulturalnost preko demokratizacije: ona se raspada na militantne posebne kulturološke identitete pojedinih skupina Amerikanaca...”²⁹.

Ali to je cijena, kaže Bader, koju treba platiti za život u multietničkom i multikulturalnom društvu. On također ističe da politika asimilacije nije uspjela: “I čak politike koje pokušavaju asimilirati sve druge etničke i nacionalne kulture u jednu anglo-američku kulturu ne mogu spriječiti razvoj Euro-Amerike i multikulturalne Amerike. Ovo je cijena koju treba platiti za život u multietničkom i multikulturalnom društvu u svakom politički relevantnom smislu”³⁰. Dakle, proces atomizacije i razvoja kulturno obilježenih građanskih identiteta je nezadrživ. Zato Bader misli da je interpenetracija političke kulture i etničkih kultura nužnost. Za njega nije problem u multikulturalizmu, ali bi problem bio ako bi se ti multikulturalizmi ušančili i djelovali isključivo po principu razlike, a ne i po principu inkorporacije. Bader se zalaže za politiku neasimilatorne inkorporacije, a ne asimilatorne integracije, koja će dovesti do značajnih promjena u dominantnoj političkoj kulturi u svim njezinim dimenzijama. Treba, pak, reći da

²⁸Carens, J. H., op. cit., str. 818.

²⁹von Hentig, H., *Humana škola*, Educa, Zagreb, 1997., str. 84.

³⁰Bader, V., op. cit., str. 798.

će takva politika dovesti i do značajnih promjena u manjinskim političkim kulturama. Jedna od značajnih promjena očekuje se i u kulturi patriotizma.

Čini se da je ovu novu političku kulturu o kojoj govori Bader vrlo dobro opisao J. Tully (1995.) u jednom svome radu o kulturalnim zahtjevima za konstitucionalnim priznanjem. Ova teorija o kulturama, kulturalnim identitetima i konstitucionalnim priznanjima vrlo je složena. Tully za definiranje novog tipa politike kulturalnog i konstitucionalnog priznavanja koristi politološke i umjetničke radove mitološkog sadržaja o tzv. duhu Haida Gwaii (*The spirit of Haida Gwaii*)³¹. Prema duhu Haida Gwaii (metaforično prikazanim “harmoničnim” odnosima u životinjskom svijetu), međunarodne odnose u ljudskom društvu trebalo bi shvatiti ne kao unaprijed definirani metafizički odnos, nego kao trajni “konstitucionalni dijalog, ili multilog, radi uzajamnog priznavanja”. Nacije se “rječkaju i nadmeću za priznanje i položaj svake na njihov kulturalno različiti način postojanja”³². Tully iznosi tezu da ulazimo u stoljeće kulturalne raznovrsnosti, povećanih kulturalnih sukoba, koji se neće smanjivati nego povećavati. Kako na sve te zahtjeve za razlikama odgovoriti “politikom kulturalnog priznanja” svih razlika, a da se ipak ne dovede do isključivosti, sraza, pa čak i ratova? Što je zajednička osnova ovoga kulturalnog i konstitucionalnog priznavanja i uvažavanja? Tully odbacuje tezu o multikulturalizmu suvremenih društava, tj. tezu o kulturama kao separatnim, omeđenim i internalno homogenim entitetima. On zastupa tezu da je moderno doba “prije interkulturalno nego multikulturalno”³³. A to znači da moderne kulture nisu odvojene, zatvorene i internalno homogene.

Ako kulture nisu internalno homogene, onda se ni identitet neke kulture ne može promatrati na stari esencijalistički način. Kulture se kontinuirano nadmeću, osporavaju, izmišljaju i premišljaju, transformiraju, pregovaraju i ugovaraju, kako od njihovih članova tako i njihovom interakcijom s drugim kulturama. Zato je identitet svake kulture prije *aspektivan* (*aspectival*) nego esencijalan, a to znači da se, poput mnogih ljudskih fenomena, kao što su jezik i igre, njezin identitet i značenje mijenjaju kako različiti aspekti toga identiteta ulaze u vidik iz različitih pozicija promatranja. Kulturalna raznovrsnost je “zamršeni labirint zapletenih kulturalnih razlika i sličnosti, a ne jedan panoptikum fiksiranih, nezavisnih i neusmjer-

³¹J. Tully preko opisa umjetničke skulpture Billa Reida, koja predstavlja veliki kanu u kojem su na određeni način smještene razne životinje (medvjedi, vidra, sova, itd.) nastoji prikazati duh, kako on kaže, post-imperijalnog doba kulturalnih identiteta. Ime ove skulpture je “The spirit of Haida Gwaii”. “Haida Gwaii” označava “otok kao dom (ili mjesto) Haida”, a “Haida”, poput mnogih domorodačkih nacionalnih imena, označava “pučanstvo”, uključujući sva živa bića (životinje i ljude) koji žive na Haida Gwaii, pa je skulptura zapravo “duh obitavališta pučanstva” (podaci o izvoru u sljedećoj fusnoti).

³²Tully, J., Cultural Demands for Constitutional Recognition, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, No. 2, 1995., str. 128.

³³Tully, J., op. cit., str. 118.

ljivih svjetonazora u kojima smo mi ili zatočnici ili kozmopolitski promatrači u centralnom tornju”³⁴. Upravo ovaj zamršeni labirint kulturalnih glasova konstituira, kako kaže Tully, narodni suverenitet suvremenih društava. Upravo kao posljedica ukrštanja, interakcije i pregovaranja (*overlap, interaction and negotiation*) kultura, doživljaj kulturne razlike je *internalan* za jednu kulturu. Tully smatra kako je ovo aspekt novoga koncepta kulture koji je najteže shvatiti. Prema starijem, esencijalističkom pogledu, “drugo” i doživljaj drugosti bili su po definiciji povezani s drugom kulturom. Vlastita kultura osiguravala je identitet u obliku istovjetne pozadine ili vidika unutar kojeg svatko utvrđuje gdje stoji na temeljnim pitanjima (bilo da je ovaj identitet bio “britanski”, “moderni”, “spolni” ili neki drugi). Imati identitet značilo je biti orijentiran u ovom esencijalnom prostoru, gdje je gubitak takvog fiksiranog (čvrstog i ustaljenog) vidika bio isto što i nastanak “krize identiteta” ili gubitak svih vidika. Međutim, prema aspektivalnom pogledu, kulturalni vidici se mijenjaju kako se netko kreće okolo, baš poput prirodnih vidika. Doživljaj drugosti je *internalan* za nečiji vlastiti identitet, koji se sastoji u orijentiranju u aspektivalnom interkulturalnom prostoru sastavljenom od tri naprijed spomenuta obilježja (ukrštanja, interakcije i pregovaranja kultura). Ovo interkulturalno obilježje kulture nije lako definirati. Tully navodi mišljenje J. Derrida (1992.), koji je u jednoj kratkoj refleksiji o europskom jedinstvu ustvrdio da ono što je svojstveno jednoj kulturi nije identično njoj samoj, jer identitet nije istovojnost sa samim sobom. Kad bi identitet jedne kulture bio u identičnosti nje same sa sobom, onda bi takav identitet bio nemoguć. Identitet nastaje samo u razlici sa sobom. Zato je J. Derrida u pravu kad tvrdi da nema kulture ili kulturnog identiteta bez ove razlike sa sobom³⁵. Naravno, ova razlika sa sobom može se formirati na različitim osnovama — jedno je multikulturalni, a drugo interkulturalni pristup kulturama i kulturalnim identitetima.

Međutim, možda bi se moglo kazati da je za stari esencijalistički pogled kulturni identitet shvaćan kao jedan fiksiran kulturalni vidik iz kojeg se promatra sve oko sebe, dok se u aspektivalnom pogledu vidici mijenjaju. U prvom slučaju jedan kulturalni identitet vidi druge kao različite od sebe (“ja-prema-drugima”), dok sebe ne vidi nikada iz pozicije drugoga. Ali u drugom (aspektivalnom) slučaju kulturni identitet gleda na druge iz vlastite pozicije, ali promatra i sebe iz pozicije drugoga, te vidi sebe u drugome (“ja-u-drugome”). U ovom drugom slučaju kulturalni identiteti nisu fiksirani vidici, nego i vidici koji se mijenjaju u zamršenom interakcijskom interkulturalnom prostoru. Zato se politika kulturalnog i konstitucionalnog priznavanja može i treba odigravati na ovoj interkulturalnoj “zajedničkoj osnovi” (ukrštanju, interakciji i pregovaranju). Tako moderni kulturalni

³⁴Tully, J., op. cit. str. 118.

³⁵Derrida, J., *The Other Heading: Reflection on Today's Europe*, prema: Tully, op. cit., str. 120.

identitet postaje otvoreni proces koji neće ni relativizirati posebnosti svakog identiteta, ali neće ni univerzalizirati njihove razlike.

3. *Patriotizam i nacionalne manjine*

Patriotizam je dio političke kulture i temeljnih vrijednosti konstitucionalne demokracije. On zauzima značajno mjesto među vrijednostima demokracije, kao što su sloboda, jednakost, pravda, različitost, istinoljubivost, te opće dobro. U uvjetima sve veće pluralizacije društava u suvremenim liberalnim demokracijama patriotizam, prema svemu sudeći, može igrati značajnu spojnicu koja povezuje različite interese i identitete u jednu cjelinu — u političku zajednicu.

Patriotizam je zaista rijetka vrijednost koja može različite etnikume povezati u jednu političku cjelinu. Različitost u društvu, osim pozitivnih učinaka, može imati i često ima negativne, razorne posljedice. U literaturi već nalazimo termin “balkanizacija”, kojim se želi označiti razorna snaga različitih etničkih, religioznih i drugih skupina u društvu, koje ponajprije djeluju samointeresno, a ne interkulturalno. U već citiranom “CIVITASU” o tome se kaže: “Etnička i rasna raznovrsnost može 'balkanizirati' društvo. To jest, članovi rasnih i etničkih grupa mogu usvojiti ekskluzivnu lojalnost svojim grupama prije nego javnom dobru i principima pravde (*fairness*) i jednakosti svih građana, bez obzira na rasu, religiju i etnicitet. Oni mogu odbiti da prakticiraju duh toleriranja članova različitih grupa. U tom slučaju društvo treba gledati poput skupine mini-nacija, kad svaka sumnja i mrzi druge i spremna je lišiti ih jednakih pristupa društveno poželjnim ciljevima. Ovo je uvjet 'balkanizacije’”³⁶. Bez obzira na adekvatnost navedenog termina, njime se ipak želi naglasiti važnost zajedništva i političke zajednice za život ljudi u društvenom i kulturalnom pluralizmu.

Svako demokratsko društvo, dakle, treba podržavati pluralizam i različitost, ali mora voditi računa i o problemu socijalne kohezije. Iluzorno je misliti da se nju može postići samo pravnim i ekonomskim sredstvima. U demokraciji se ova socijalna kohezija može osiguravati prije svega stvarnom odanosti građana i elita vrijednostima liberalne demokracije, ljudskim pravima, te patriotizmu, kao posebnoj moralnoj vrlini. A. MacIntyre (1984.) u jednom izlaganju o patriotizmu iznosi čak tezu da je lojalnost zajednici preduvjet za moralnost uopće, te da je u tome smislu on sam po sebi centralna građanska, odnosno moralna vrlina³⁷. Ova lojalnost zajednici može biti supložna, na primjer, nacionalnoj državi i istovremeno transnacionalnoj integraciji.

³⁶CIVITAS..., op. cit., str. 256.

³⁷MacIntyre, A., *Is Patriotism A Virtue?*, The Lindey Lecture, The Univ. of Kansas, 1984., str. 11.

U jednom svome radu H. Ottmann (1995.) pokušava naći odgovor na pitanje, što znači biti građanin? Nakon analize različitih shvaćanja ovog pojma, on dolazi do zaključka da je upravo rodoljublje³⁸ ona vrijednost koja građanina čini građaninom. Liberalna društva ne mogu opstati bez rodoljublja, kaže on. “Rodoljubno poistovjećivanje sa zajedništvom odlučujući je izvor volje za slobodom i solidarnosti. Rodoljublje pretvara strance u građane. Ono stvara svezu koja prelazi moderne udaljenosti... Rodoljubima ne pada teško biti građanima... Rodoljub je onaj tko voli svoju zemlju i pušta druge da vole svoju”³⁹.

Treba, međutim, istaknuti da je pojam domoljublja primjereniji sa stajališta demokratskog građanstva i multietničkih zajednica.

Ovo što je rečeno o patriotizmu ne znači da je to vrijednost koja ne izaziva određena proturječja. Liberalno i komunitarno shvaćanje patriotizma nije identično. U liberalnoj koncepciji slobode i demokracije patriotizam se ne tretira baš pozitivno, već kao jedna partikularna vrijednost. A sve što je partikularno nije univerzalno, pa zato ne može ni biti objektivno i nepristrano. O tome A. MacIntyre u već spomenutom radu raspravlja vrlo detaljno i zanimljivo. Na jednom mjestu o tome kaže i ovo: “U modernim zajednicama u kojima se članstvo shvaća samo ili primarno u okvirima recipročnog samointeresa, samo su dva resursa općenito raspoloživa kada destruktivni konflikti interesa ugrožavaju takav reciprocitet. Jedan je arbitrarno nametanje neke solucije silom; drugi je poziv na neutralne, nepristrane i impersonalne standarde liberalnog morala”⁴⁰. On uočava da je problem u tome što se mora osigurati neka motivacija za odanost nepristranim i impersonalnim standardima liberalne moralnosti koji imaju racionalno opravdanje i mogu prevagnuti razloge što proizlaze iz samog interesa. Kad, međutim, reciprocitet na osnovi interesa ne može osigurati dostatnu motivaciju za rješavanje konflikata, onda nastaje problem. Pozivanje na apstraktne, nepristrane i impersonalne principe liberalnog morala tada više nije produktivno: “Apel na moralne agente *qua* racionalna bića da prihvate njihovu odanost impersonalnoj racionalnosti iznad odanosti njihovim interesima mora, baš zato što je apel na racionalnost, dati adekvatan razlog za to. I ovo je točka u kojoj su liberalno objašnjene moralnosti notorno ranjive...”⁴¹. Drugim riječima, apstraktni liberalni principi moralnosti nisu dostatni kad sukob interesa ugrožava reciprocitet na osnovi tih samointeresa. Oni kao takvi nemaju dostatno jake motivacijske snage, baš zato

³⁸Treba razlikovati pojam rodoljublje od pojma domoljublje. Čini se da je pojam domoljublje u multietničkim društvima primjereniji, ali i sa stajališta biti demokratskog građanina.

³⁹Ottman, H., Dostojanstvo čovjeka. Pitanja o neupitno priznatom pojmu, *Politička misao*, God. XXXIV, br. 4, 1997., str. 39.

⁴⁰MacIntyre, A., op. cit., 1984., str. 260.

⁴¹MacIntyre, A., op. cit., 1984., str. 17.

što su apstraktni, koje bi prevladale motive samointeresnog djelovanja. Ako je tako, što ih onda može zamijeniti? Čini se da MacIntyre misli kako tu funkciju može preuzeti patriotizam, baš zato što je on partikularna, socijalno-moralna vrlina, a ne apstraktno-impersonalna, jer je patriotizam uvijek ljubav prema konkretnoj domovini i konkretnoj političkoj zajednici. Ne postoji apstraktni patriotizam, kao što neće moći postojati ni apstraktni internacionalizam. Upravo zato kozmopolitizam nema identiteta — on je prazan. Na to upozorava i zapažanje R. Eatwella (1997.), kad uz tvrdnju da mi živimo u svijetu sve veće međuovisnosti i uniformnosti, zbog procesa globalizacije i integracije, dodaje da i pored toga što političke kulture europskih zemalja postaju sve više homogenima, ipak “glavne podjele nesumnjivo ostaju”⁴². Zato on smatra da je Europskoj uniji potreban novi identitet, a on mora naglasiti spremnost na otvorenost i na učenje od drugih. To je dakako put prema transnacionalnom identitetu, ali to nije put koji će razoriti posebne patriotske identitete, iako će ih sigurno interkulturalizirati (što je različito od multikulturaliziranja) na način kako je o tome bilo govora u prethodnom poglavlju. Sigurno je da se taj transnacionalni europski identitet neće moći razvijati na obnavljanju i potenciranju starih državljanskih oblika, tj. klasičnih etničkih patriotizama. On će naglašavati otvorenost i učenje od drugih, pa će se na toj osnovi i postojeći etnički patriotizmi transformirati u nove građanske patriotizme i novi europski interkulturalni internacionalizam.

Ovdje nema prostora za detaljniju elaboraciju problema patriotizma, a napose internacionalizma u uvjetima intenzivnih integracija. Međutim, posve je jasno da jedino patriotizam može osigurati vezivno tkivo u suvremenom demokratskom pluralizmu. Patriotizam može i treba premostiti političke, etničke i kulturalne razlike i interese. Paradoksalno je, pak, kako se to ističe u “CIVITASU”, da se i “raznovrsnost može osigurati samo u kontekstu zajedničkog identiteta”⁴³. Ovu tezu treba uzeti vrlo ozbiljno. Nema sumnje da je upravo patriotizam, kao “ljubav ili odanost vlastitoj zemlji i njenim temeljnim vrijednostima i principima o kojima ovisi njena sigurnost i dobrobit”, vrijednost koja može premošćivati samointeresne razlike i različite kulturalne identitete, te formirati svijest o zajedništvu, ne kao nečemu privremenom i instrumentalnom, nego o zajedništvu kao sudbini i načinu života. To ne znači da se ne otvara problem između patriotizma i internacionalizma ili odanosti nekoj nadnacionalnoj političkoj zajednici, kao što je primjerice Europska unija.

Naravno, postoji tanka granica između patriotizma i nacionalizma u smislu iracionalne vezanosti za svoju naciju i domovinu. Patriotizam, kako to ističe i MacIntyre, ne može obuhvatiti sve lojalnosti prema domovini. On smatra da ima samo jedan element koji u moralu patriotizma mora biti izuzet od kritike (racionalnog i kritičkog prosuđivanja). Taj je element

⁴²Eatwell, R. (edit.), *European political cultures*, Routledge, 1997., predgovor.

⁴³CIVITAS, op. cit., str. 257.

“nacija shvaćena kao *projekt*”⁴⁴, koja obuhvaća neku zajedničku prošlost i pravo te moralno distinktivne zajednice na političku autonomiju u njezinim raznovrsno organiziranim i institucionaliziranim oblicima. Nacionalne manjine u nekoj zajednici moraju imati razumijevanja za takav projekt dominantne nacije.

Ovdje je važno istaknuti naciju shvaćenu kao demokratski projekt, a taj projekt podrazumijeva suverenitet naroda (vladavinu naroda) i koncept ljudskih prava. P. J. Conover pokušava odgovoriti na pitanje što je to supstanca zajedničkog dobra u građansko-republikanskom shvaćanju tog dobra? Ona smatra da postoje dva osnovna elementa toga zajedničkog dobra: jedan je politički, koji označava praksu participatorne samo-vlasti (*self-rule*) u demokratskim političkim institucijama i zakonima, drugi je komunalni, koji označava specifično naseljenu zajednicu. Oba su elementa nužna za identifikaciju u zajedničkom dobru. Građani republike identificiraju se istovremeno s demokratskom konstitucijom države i specifičnom povijesnom zajednicom. Ovo, kaže ona, pretpostavlja u prvom slučaju patriotsku odanost principima participativne samo-vlasti, a u drugom slučaju vezanost za kulturu — običaje, tradicije, te povijesne prakse koje konstituiraju određenu zajednicu”⁴⁵. Iz ovoga nije teško zaključiti da u praksi karakter građanskog identiteta uvelike ovisi o supstantivnoj prirodi kulturne zajednice — o onome što veže građane zajedno u zajedničkom životu. Prema tome, jasno je da u suvremenom demokratskom društvu patriotizam može biti samo građanski, a ne etnički utemeljen, iako etničko ne gubi svoj smisao i svoje značenje u svemu tome, jer omogućuje kulturalnu raznovrsnost i posebnost. Građanski patriotizam nije ništa drugo nego ljubav prema domovini kao zajednici naroda koji svoje zajedništvo grade na načelima demokracije, zajedničkog teritorija, ljudskih prava i kulturalnih posebnosti. U tome smislu kulturalni i građanski identiteti nisu multikulturalni nego, kako bi to rekao J. Tully, upravo interkulturalni. Zato je posve prihvatljiva teza da kulturalni identiteti postoje u svim svojim posebnostima, ne zbog njihove nezavisnosti i odvojenosti, nego baš zbog njihove međuzavisnosti tijekom vremena i povijesti. Ova teza važi, kako za postojeće nacionalne države tako i za transnacionalnu političku zajednicu kao što je Europska unija.

U multietničkoj i multikulturalnoj državi domoljublje ne bi smjelo biti zamijenjeno rodoljubljem. Kad se to dogodi, patriotizam postaje sirovi nacionalizam. U takvim državama ono što ne bi smjelo biti upitno za sve njene građane, bez obzira na njihovu etničku pripadnost, jest zajednička država kao demokratski projekt. Kad se rodoljublje veže za matičnu nacionalnu državu, kao što je slučaj Srba u Hrvatskoj, koji svoje rodoljublje vežu za Srbiju, onda takvo rodoljublje postaje apstraktno i može se hraniti jedino na *ressentimentu* prema većinskoj naciji zemlje u kojoj žive.

⁴⁴MacIntyre, A., op. cit., 1984., str. 13.

⁴⁵Conover, P. J., op. cit., str. 134.

Međutim, ako se patriotizam pokušava zamijeniti rodoljubljem prema vlastitoj manjinskoj nacionalnoj zajednici, tada to nužno vodi u samo-izolaciju i getoizaciju, a ne u neasimilatornu integraciju u zajedničku domovinu i državu. U oba slučaja takvi ljudi i njihove narodne zajednice žive bez patriotizma, jer patriotizam ne može biti općenit, a živjeti bez patriotizma znači živjeti u frustraciji i vječnom nemiru.

Možda bi se ove teze o patriotizmu kao ostvarivanju “nacije kao projekta”, ili zajedničke države ili političke zajednice kao projekta, te o frustraciji i vječnom nemiru bez patriotskog osjećaja, mogle dosta dobro razumjeti u okviru teorije o naciji i nacionalizmu koju razvija i brani britanski politolog A. Finlayson (1998.). Ovdje ne možemo eksplicitirati u cjelini njegovu teoriju nacije i nacionalizma, ali treba reći da on kritizira tzv. modernizacijske teorije nacionalizma, pa tako i Gellnerovu kao najutjecaj-niju⁴⁶. On smatra da ne postoji jedna opća teorija nacionalizma, zato što su nacionalizmi uvijek partikularni. Zato on razvija, kako i sam kaže, partikularnu teoriju nacionalizma koja ima generalizabilne aplikacije. Njegova je teza da je svaka nacija specifična, te da je i svaki nacionalizam specifičan: “Nacionalizmi nisu partikularni primjeri univerzalnog oblika, već su univerzalni oblici partikularnog primjera”⁴⁷.

Finlayson razvija tezu o nacionalizmu kao diskurzivnoj političkoj pojavi. On, naime, smatra da je nacionalizam centralna politička kategorija, jer je uvijek aktualna i u funkciji je razvoja identiteta i identifikacije s određenom političkom strategijom, te političkom ideologijom. Nacionalizam je diskurzivna politička kategorija, koja ima za cilj razvoj zajednice ili nacije kao fiktivne zajednice koja integrira i briše (prekriva, itd.) sve razlike i raskole u društvu. Tako nacionalizam ima dvostruku funkciju: prvo, utječe na razvoj političke strategije i ostvarivanje nacije kao kohezivne političke zajednice; drugo, postavlja limite svakoj politici i bilo kojoj političkoj ideologiji. Nacija, kako kaže ovaj autor, postaje “limit političkom polju izvan kojega nijedan diskurs nije primjeren politički diskurs”⁴⁸. Prema tome, trebalo bi shvatiti da bi upravo patriotizam svih građana u jednoj multietničkoj i multikulturalnoj zajednici morao omogućiti smisleni (važan, značajan) politički diskurs o kojemu govori spomenuti autor. Ako nacija (nacionalna država) postavlja limite smislenom političkom diskursu, onda patriotizam te limite čini legitimnim za sve one koji sudjeluju u značajnom političkom procesu.

Finlayson odbija prigovore da je nacionalizam partikularistička ideologija i da ne uzima u obzir univerzalno, tj. da ne može rješavati odnose između partikularnih interesa i univerzalnih zahtjeva. On zastupa tezu da naci-

⁴⁶Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

⁴⁷Finlayson, A., Ideology, discourse and nationalism, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 3, br. 1, 1998., str. 104.

⁴⁸Finlayson, A., op. cit., str. 114.

onalizam “brani partikularnost u ime univerzalnih principa, zakona, i vrijednosti i on brani univerzalnost nacije protiv partikularnosti unutar nje. Drugim riječima, nacionalizam gradi univerzalnost iz partikularnosti”⁴⁹. Ovdje, zapravo vidimo namjeru ovog autora da pokaže kako nacionalizam brani rastakanje nacije i nacionalnih interesa u ime univerzalnih principa, te da je čimbenik kohezije unutar pluralističke političke zajednice. Nacionalizam nije forma bez sadržaja. Baš zato što se ovaj sadržaj nacionalizma kontinuirano mijenja, svaki značajni politički diskurs mora uvijek uočavati glavne “označitelje nacije”. A ovi “označitelji nacije” (“*signifier of nation*”, “*signifier of nationhood*”) nisu nikada slobodno-lebdeći. Oni su povijesno sedimentirani. Zato diskurs o naciji postavlja margine diskursu o političkim ideologijama. Ako je to točno, a čini se da jest, onda svaki diskurs, primjerice, o hrvatskoj naciji, koji izlazi izvan temeljnog interesa te nacije (njenih “označitelja” i nakana) nema šansu da bude prihvaćen i da postigne konstruktivne posljedice. To je, dakle, zato što “nacija oblikuje samo obzorje političkog diskursa”, koje se naravno i samo mijenja.

Finlayson čvrsto zastupa tezu da su nacije i nacionalizmi specifični i prevažni za oblikovanje modernih država i oblikovanje političkog diskursa unutar njih. On precizno ističe da je u “suvremenim društvima nacija primarni oblik ovoga diskursa”. Zato u teorijskim raspravama o naciji i nacionalizmu ne treba tragati za jednom univerzalnom teorijom, već treba istraživati načine na koji nacionalizmi funkcioniraju kao dio širih procesa konstituiranja i rekonstituiranja odnosa moći u suvremenim društvima, kao i to na koji način određene ideologije osiguravaju sebi naturalnu i univerzalnu pojavnost. U tome smislu, kaže Finlayson, nacionalizam nije stvar povijesti, sociologije ili filozofije, “već uvijek stvar politike”⁵⁰. I da zaključimo, ako je nacija centralna kategorija političkog diskursa, a nacionalizam način toga diskursa, te ako nacija i nacionalno određuju, ne samo smjer političke diskusije i akcije već i limite te diskusije i akcije, tada je patriotizam u multietničkoj, multinacionalnoj i multikulturalnoj zajednici važna kategorija koja osigurava legitimitet svima onima koji u takvom diskursu sudjeluju ili žele ostvariti relevantnu političku ulogu. Iz te činjenice nacionalne manjine i različite političke stranke, naročito one koje sebe percipiraju anacionalno, moraju izvući određene zaključke. Neće Hrvatska u Europu da bi se odrekla svoje partikularnosti, da bi se rastočila u amalgamu univerzalnog, već da bi svoju partikularnost podigla na razinu univerzalnih principa, zakona i vrijednosti i da bi ostvarila svoje unutrašnje političko jedinstvo, pa tako i stabilnost demokratskog reda i poretka. A što će i sama doživjeti bitne strukturalne i kulturalne promjene u svojoj partikularnosti, to samo po sebi ne mijenja bit izrečene tvrdnje. Partikularnost se time ne rastače u jednom višem transnacionalnom amalgamu, nego se podiže na višu razinu i počinje funkcionirati interkulturalno.

⁴⁹Finlayson, A., op. cit., str. 103.

⁵⁰Finlayson, A., op. cit., str. 117.

Vladimir Vujčić

*POLITICAL CULTURE AND INTER-ETHNIC RELATIONS
IN DEMOCRACY*

Summary

The author has tried to prove that interethnic relations in democracy cannot be handled solely by means of legal, economic and institutional means; political culture, i.e. civic democratic political culture can have a significant role. The analysis has shown that there is room for the build-up of a trans-national democratic citizenry, free from all ascriptive criteria and identities such as religion, ethnicity, etc. It has also revealed how classic liberalism neglects various identities (ethnic, national etc.) while communitarian liberalism overlooks the excluding force of various identities. It has also demonstrated that there are several concepts of civic identities (liberal, communitarian and social/group) and that each of these concepts can exert profound influence on the relationship between citizens and their political community. And finally, the relation between patriotism and inter-ethnic relations in democracy are reviewed. Patriotism, in the circumstances of growing social pluralisation, and despite a plethora of political integrations, can play a prominent role in bridging the political and cultural atomisations and conflicts in society. It can undertake this role only if constituted in the civic and not the crude (fixed) ethnic sense — though the national defines the limits and the meaning of this constitution — provided it evolves into the loyalty to one's homeland and going hand in hand with the development of democracy and human rights. In short, the purpose of this paper is to provide evidence that it is necessary to expand democratic political culture which might aid in resolving intricate and sensitive relations among various ethnic and cultural communities. Patriotism can assume a decisive role in this. It lays down the limits and legitimacy to each meaningful political discourse and to each genuine political subject.