
O Habermasovim *Esejima o Europi*

KREŠIMIR PETKOVIĆ

Jürgen Habermas, *Eseji o Europi*. S prilogima Dietera Grimma i Hansa Vorländera
Školska knjiga – Biblioteka *Globalizacija i identitet*, Zagreb, 2008, 343 str.

Dobro je poznato da društvene znanosti, unatoč čestim oprečnim proklamacijama, nikad nisu uspjele biti vrijednosno neutralnima. Društveno-znanstvene teorije i istraživanja unutar svojih različitih disciplina i poddisciplina i danas su usko povezana s različitim, često neizrečenim, a ponekad i mudro skrivenim, vrijednostima i političkim orijentacijama. S tim u vezi, recentna teorijska razmatranja istaknutoga njemačkog sociologa Ulricha Becka implicitno pokazuju najmanje dvije stvari, koje je u ovom prikazu Habermasovih eseja iz propedeutičkih razloga važno odmah na početku napomenuti. Prvo, govoreći o “metodologijskom nacionalizmu” što ga zamjera suvremenim društvenim znanostima, Beck implicira da društvene znanosti ni načelno ne mogu, niti smiju biti vrijednosno neutralnima. Dok traje borba za oblikovanje pravednog, u njegovoj viziji globalnog, političkog poretka u “ljudskim stvarima”, ne može biti neutralnih (pa je u tom smislu i nepristojno lažno se predstavljati). Za to je stajalište ilustrativna parafraza Beckove ponavljane radikalne krilatice da je šutnja društveno-znanstvenih pojmova o suvremenim globalnim nejednakostima i nepravdama skandalozna. S druge strane, Beck također pokazuje da sukob različitih političkih pozicija unutar društveno-znanstvene teorijske produkcije nije nužno onaj rudimentarni i očekivani, između “ljevice” i “desnice”. On se može voditi i unutar same “ljevice” što, primjerice, omogućuje Becku da kritizira Bourdieuova poznata istraživanja distinkcije stilova i kulturnog kapitala društvenih skupina u Francuskoj kao nereflektirana i nacionalno-državno pristrana.¹

¹ “Govor o ‘finim razlikama’ (Bourdieu) i ‘mikroskopska’ sociologija nejednakosti filigranske stilizacije i diferencijacije stila života, koja mu se priključila sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća, istražuje nereflektirano u svjetlu metodološkog nacionalizma. Nije teško proreći da će on, sa stajališta kozmopolitski obnovljene sociologije nejednakosti, u empirijskom osvrtu i na temelju njegove normativne nacionalnodržavne pristranosti, doživjeti oštru kritiku” (Ulrich Beck, *Moć protiv moći u doba globalizacije*, Školska knjiga, Zagreb, 2004, str. 61). Usp. i: “Šutnja socioloških pojmova o globalnim nejednakostima jest skandal” (*ibid.*, 60).

Naznačena razmatranja Beck je sustavno iznio u knjizi *Moć protiv moći u doba globalizacije* (2004). Ona je ujedno prvo od dosad ukupno četiri objavljena izdanja u biblioteci *Globalizacija i identitet*, koju je pokrenuo ugledni izdavač Školska knjiga. Drugo izdanje u biblioteci bila je knjiga *Europski san* (2006), američkog publicista i političkog konzultanta Jeremyja Rifkina, koja afirmira europske kulturne specifičnosti u kontrastu s onima američke ideologije. Njezin podnaslov *Kako europska vizija budućnosti polako zasjenjuje američki san* dovoljno govori sam za sebe. Treće je izdanje u biblioteci ponovno bilo Beckovo, ovoga puta u suautorstvu s njemačkim politologom Edgarom Grandeom. Riječ je o knjizi *Kozmopolitska Europa* (2006), u kojoj autori pokušavaju izgraditi viziju politički jake i globalno otvorene Europe, koja prihvaća različitosti jezika, kultura i vjera, ali i afirmira zajedničke europske socijalne i političke vrijednosti, uklapajući se kao jak globalni akter u Beckovu koncepciju svjetske unutarnje politike, zacrtanu u prvoj knjizi. Četvrto i zasad posljednje izdanje biblioteke Habermasova je knjiga *Eseji o Europi*, u kojoj su autorovim esejima pridodani tekstovi o problematici europskog ustava istaknutog njemačkog pravника Dietera Grimma i također njemačkog političkog teoretičara Hansa Vorländera. Habermasova razmatranja, u kojima argumentira u korist jačeg političkog integriranja Europe, uklapaju se u kontekst dosad očitovane euro-optimistične orijentacije biblioteke. Habermas je, nema nikakve dvojbe, strastven zagovornik nastavka europskoga političkog projekta. Također, njegova metodološka pozicija odgovara Beckovoj, što dodatno učvršćuje konzistenciju tog izdanja s onima prethodno objavljenim u biblioteci. To se eksplicitno može vidjeti u jednom od eseja, u kojem Habermas evocira klasičnu knjigu Siegfrieda Landshuta iz 1929. *Kritika sociologije*, koja polazi od postavke da “sociologija putem određene perspektive tek stvara svoj predmet”. Premda, kako Habermas upozorava, društvene znanosti danas taje svoju “normativnu profilaksu”, “bez koje ‘društvo’ razlikovano od ‘države’ uopće ne bi moglo biti prikazano kao ukupnost odrednica nejednakosti i potlačenosti”, njihovo “motrište” u osnovi uvijek sadržava određeni “emancipatorski horizont očekivanja” (33). Na sličan se način u Habermasovim esejima konstruira globalno društvo, koje se prikazuje kao prostor nejednakosti i nepravdi u svjetlu horizonta globalne emancipacijske politike, koja je prilično bliska Beckovoj viziji svjetske unutarnje politike.

Time je uvodno skiciran metodološki temelj za tumačenje Habermasove knjige. Iz njega se, prvo, može zaključiti da, nasuprot uvidima jednog od službenih recenzenata, koji su citirani na koricama izdanja, Habermasovi tekstovi na određen način ipak imaju “karakter političke publicistike”, no također i da to uopće nije u sukobu s njihovim društveno-znanstvenim karakterom ili njihovom neospornom teorijskom ozbiljnošću. Ukratko, Habermasovi eseji su teorijski utemeljen politički pledoaje za jačanje EU-a i određenu varijantu poustavljenja međunarodnog prava kroz postojeće institucije UN-a, koja treba pratiti političku organizaciju

svjetskog društva u “postnacionalnoj konstelaciji”. Kao takvi, ti eseji najvjerojatnije neće uvjeriti euroskeptike i antiglobaliste da promijene svoju poziciju. Drugo, u kontekstu druge uvodne napomene, o “prijeporu na ljevici”, može se reći i to da se Habermasova globalna politička i pravna koncepcija, barem što se tiče sadašnjeg povijesnog trenutka, nalazi nešto “desnije” u širokom registru ideolojske ljevice, podrazumijevajući višerazinsko upravljanje i kvazifederalne multilateralne aranžmane suradnje kapitalističkih država i regija kao model svjetske politike, nasuprot kojima je uspostava kozmopolitske republike građana svijeta radikalna utopijska zamisao. Stoga će oni koji zastupaju radikalnije lijeve pozicije vjerojatno odbaciti Habermasove eseje kao “ishlapjeli” politički kompromis autora koji je nekoć oštrije pisao o “legitimacijskoj krizi” kapitalizma. Međutim ono što nipošto nije sporno jest teorijsko bogatstvo, zanimljivost i kvaliteta Habermasovih eseja, koje bez obzira na političku orijentaciju neosporno vrijedi pročitati. U prikazu što slijedi najprije ću nešto reći o autoru i dati osnovne bibliografsko-formalne i tematsko-sadržajne podatke o knjizi. Zatim ću se posvetiti pojedinim esejima, uključujući Grimmove i Vorländerov. Na kraju ću iznijeti nekoliko kritičkih opaski te dati zaključnu ocjenu izdanja.

* * *

Jürgena Habermasa ne treba detaljno predstavljati čitateljstvu. Jedan od nekolicine preostalih živućih velikana socijalne i političke teorije druge polovice 20. st. dobro je poznat kao mlađi pripadnik Frankfurtske škole i kao jedan od vodećih predstavnika kritičke teorije u društvenim znanostima, ali jednako tako i kao autor kapitalnih teorijskih radova pisanih nakon vlastita lingvističkog i diskurzivnog zaokreta. Od njih su najpoznatiji dvotomna *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teorija komunikacijskog djelovanja, 1981), u kojoj je Habermas ponudio opću teoriju društva i društvenog djelovanja, te *Faktizität und Geltung* (Faktičnost i važenje, 1992), knjiga u kojoj je razradio diskurzivnu teoriju prava, politike i deliberacijske demokracije.

Da ne bude nesporazuma, *Eseji o Europi* nisu Habermasovo novo kapitalno teorijsko djelo. Za razliku od netom spomenutih naslova oni ne nude nove fundamentalne teorijske uvide ili sustavnu razradu i zaokruživanje postojećih. Riječ je o zbirci recentnih političkih eseja, predavanja i intervjua u kojima Habermas reflektira o suvremenoj socijalnoj i političkoj situaciji u Europi i svijetu. Tekstovi datiraju uglavnom iz vremena nakon 2000, a probrani su iz četiri Suhrkampova izdanja Habermasovih političkih spisa. Prva dva teksta preuzeta su iz *Die postnationale Konstellation* (Postnacionalna konstelacija, 1998), a treći i četvrti iz *Zeit der Übergänge* (Vrijeme prijelaza, 2004). Četiri teksta (5, 6, 7. i 9. – dva eseja, jedno javno pismo i jedan intervju) preuzeta su iz *Der gespaltene Westen* (Podijeljeni Zapad, 2004). Naposljetku, osmi i deseti esej preuzeti su iz *Zwischen Naturalismus und Religion*

(Između naturalizma i religije, 2005). Tekstove je, uz Habermasovu “prijateljsku pomoć i savjete” (328), izabrao akademik Zvonko Posavec, koji je napisao i pogovor izdanju. Također, Habermas je za ovo izdanje napisao i poseban predgovor. Habermasove eseje s njemačkog je preveo Andy Jelčić, a priloge Grimma i Vorländera Tamara Marčetić.

Habermas se u esejima bavi brojnim međusobno povezanim temama koje su važne za suvremenu političku teoriju, kao što su povijesni nastanak i današnji položaj nacionalne države, suverenost i ustav, kolektivni identitet i europski politički identitet, globalizacija, dijalog laika i vjernika u postsekularnoj državi, liberalizam i pluralizam, međunarodno pravo i njegovo poustavljenje. Glavnu liniju argumentacije, koja povezuje eseje u smislenu cjelinu, Habermas izgrađuje na osnovi triju glavnih povezanih problemskih cjelina – globalizacije, europske integracije i europskog identiteta, te promjena u međunarodnim odnosima i međunarodnom pravu. Ta glavna linija argumentacije, koju Habermas u predgovoru za hrvatsko izdanje ističe kao “temeljnu misao koja se provlači kroz eseje” (7), izgleda otprilike kako slijedi. Prva premisa govori o globalnim socijalnim procesima koji su stvorili svjetsku ekonomiju i društvo. Posljedica je tih procesa, tako glasi druga premisa, smanjenje moći nekad istinski suverenih nacionalnih država. Zaključak je da globalizacija tjera nacionalne države na nadnacionalnu integraciju i multilateralne političke aranžmane koji relativiziraju klasični pojam suverenosti, za što je krunski primjer Europska Unija. U toj, postnacionalnoj konstelaciji, nastali su/nastaju/mogu nastati/trebaju nastati – ta razlika u Habermasovu diskursu nije uvijek jasna, o čemu će biti riječi na kraju – novi kolektivni identiteti i političke vezanosti građana, koje transcendiraju granice nacionalnih država i otvaraju regionalnu mogućnost za daljnju izgradnju politički jake Europske Unije, ali i globalnu mogućnost poustavljenja međunarodnog prava koje za svoje subjekte ima ne samo države nego i građane svijeta. Pojedine tekstove, znatno bogatije zanimljivim sadržajima koji se kreću unutar naznačenih okvira, ali i izlaze izvan njih, u dijelu što slijedi ukratko ću posebno prikazati, odnosno, ako su manje važni i ponavljaju ono već rečeno, barem skicirati njihovu osnovnu poruku ili dati elementarne napomene o njima.

1. Prvi tekst *Što je narod?* Habermasovo je predavanje što ga je održao u povodu stogodišnjice Sveučilišta Johann Wolfgang Goethe u Frankfurtu na Majni. U njemu Habermas raspravlja o skupu njemačkih lingvista, povjesničara i pravnika održanom u Frankfurtu 1846. te povezuje problematiku koja je na njemu jasno definirana sa suvremenim problemima procesa europskog integriranja. Habermasova naracija pokazuje kako frankfurtski skup nije bio samo akademski, nego i politički čin. Ona, također, pokazuje kako se na tom devetnaestostoljetnom skupu već izrazila i danas aktualna napetost između građanskog i etničkog shvaćanja nacije kao političke zajednice. Naime dominantna politička podloga koja je dolazila do izražaja u izlaganjima i raspravama bilo je shvaćanje nacije kao organske zajednice jezika,

povijesti, duha i kulture. S njom je bila povezana i ideografska koncepcija duhovnih znanosti, suprotstavljena nomotetici prirodnih znanosti, o čemu je na skupu izlagao filolog Jacob Grimm. U Grimmovoj romantičnoj perspektivi hermeneutika kao metoda duhovnih znanosti nije samo razumska operacija, nego i emocionalna, pa i politička operacija konkretnih pripadnika (njemačke) nacije, što dobro ocrtava njegova rečenica koju navodi Habermas: “Kemijski kotlić ključa na *svakoj* vatri, a novootkrivena biljka, okrštena hladnim latinskim nazivom, na *istoj* se klimatskoj visini očekuje *posvuda*; mi se, međutim, nestalaj, pa iskopanoj njemačkoj riječi radujemo više nego *stranoj*, zato što je ponovno možemo pridružiti svojoj zemlji te mislimo da svako otkriće unutar nacionalne povijesti neposredno obogaćuje domovinu” (15; naglasci u izvorniku). Ne samo jezikoslovlje nego i duhovne znanosti općenito na frankfurtskom skupu bile su definirane kao dio zajedničkog napora pripadnika njemačke nacije koji se, kao pripadnici homogene cjeline jezika, kulture i povijesti, međusobno mogu najbolje razumjeti, te na toj hermeneutičkoj osnovi osigurati vlastiti kulturni prosperitet i političku snagu.

Međutim Habermas naglašava kako je takvo romantično shvaćanje nacije došlo u sukob s također prisutnom liberalnom koncepcijom nacije kao zajednice građana jednakih prava i političkog statusa, bez obzira na etničke i kulturne razlike među njima. Habermas također upozorava na fikcijski karakter organicističke koncepcije nacije, ističući činjenicu da je književni jezik, pomoću kojeg se pripadnici nacije identificiraju, kreiran i proširen administrativnim putem, uz pomoć upravne države i njezinih aparata. U posebnoj su se nevolji našli njemački pravници, koji su se suočili s “nadmoći” dogmatski izgrađenoga rimskog prava nad germanskim pravnim institutima koje su bili skloni romantizirati, te njihovim neskladom s onovremenim gospodarskim odnosima i građanskim slobodama ustavne države. Kao model razrješenja shizofrenije građanskog i etničkog shvaćanja političke zajednice Habermas za uzor uzima radove Juliusa Fröbela, koji je pisao u vrijeme frankfurtskog skupa. Fröbel upućuje na otvorenost kulturnog procesa u kojem nacije, rodovi i jezici nastaju i nestaju te dospijevaju unutar različitih država ili čak ostaju bez ikakve političke zajednice. Kako je za Fröbela kulturna nacija prolazna pojava, za njega “republikanska sloboda ima normativnu prednost pred jedinstvom nacije”. Njegova stajališta Habermas smatra instruktivnima i za probleme europske integracije danas, kada se europske države nalaze “na pragu postnacionalnog oblika političkog uzajedničavanja” (25). [N. B., u devetom eseju Habermas piše kako je, nakon povratka iz revolucionarnog egzila u SAD-u, Fröbel odbacio svoje prethodne univerzalističke republikanske pozicije iz dvotomne *System der socialen Politik* iz 1847. te pristao na hegelovsku poziciju apsolutizacije (nacionalne) države. “Univerzalna država” na kraju je za Fröbela postala samo “zabluda moralnog suda” (192).]

Premda nešto starijeg datuma i dobrim dijelom tematski posvećen povijesti humanističkih znanosti, upravo prvi esej zauzima ključno mjesto u knjizi jer u njemu

Habermas iznosi i obrazlaže jednu od važnih, a možda i temeljnu premisu svojih eseja koja mu omogućuje optimizam u pogledu procesa europske integracije. Posrijedi je konstruktivistička teorija nacije i kolektivnog identiteta uopće. Habermas je u vezi s tim pitanjem kategoričan: “kolektivni identiteti se u većini slučajeva stvaraju, a ne nalaze” (26). On inzistira da nacija nastaje političkim putem, od strane države, odbacujući tako organicističku teoriju prethodno zadane nacije kao nacionalističku mistifikaciju. Potonje se shvaćanje nacije, i s njim povezane koncepcije, u njegovim esejima na različite načine negativno označuje, najčešće kao “nepolitičko”, ali i kao “zastarjelo”, “antiprosvjeteljsko” i sl. (17). Čitatelja se ovdje može podsjetiti da su, primjerice, u dijametralno suprotnoj Schmittovoj teoriji politike te koncepcije *par excellence* političke jer otvaraju mogućnost egzistencijalnog sukoba nacionalnih kolektiva.

2. *Postnacionalna konstelacija i budućnost demokracije* naziv je drugog eseja, u kojem Habermas izlaže nacrt svojeg shvaćanja politike u socijalnom okružju postnacionalne konstelacije. Esaj počinje Habermasovim opisom nacionalne države kao epohalnog tipa političke organizacije u moderni, koji se sastoji od četiri bitna povijesna momenta. Nacionalna je država tako *upravna država*, koja se diferencira od društva, kao pravna i porezna država; *teritorijalna država*, koja ima jasno definirane granice unutar kojih kontrolira stanovništvo; *nacija-država*, kulturno integrirana cjelina koja omogućuje građansku solidarnost; *demokratska ustavna i socijalna država*, u kojoj građanstvo ima politička prava i kontrolira političku vlast koja se brine o tome da u kapitalističkoj ekonomiji bude osigurana socijalna osnova građanske autonomije (37-40).

Ta tipska politička formacija, uglavnom u priličnoj čistoći ostvarena u poslijeratnoj zapadnoj Europi, dovedena je u pitanje globalizacijom. Habermas smatra da je globalizacija relativizirala sigurnost i regulacijsku učinkovitost koje je nacionalna država tradicionalno osiguravala (npr. černobilska katastrofa, ozonske rupe i globalno zatopljenje, transnacionalni organizirani kriminal, odlazak kapitala u druge zemlje). Ekonomska i socijalna međuovisnost obesmisle su klasičnu suverenost, a diferencijacija, hibridizacija i širenje globalne kulture “omekšali” su “homogene životne oblike” (47). Te su promjene ugrozile demokratsku legitimnost režima nacionalne države. Habermas ukazuje na to da legitimnost političkog režima podrazumijeva da on socijalnom politikom zadovolji ekonomske, socijalne i kulturne potrebe građana, a ta njegova sposobnost danas je došla u pitanje. Slično Becku, on pokušaj zatvaranja pred globalizacijom ocjenjuje kao “regresivnu utopiju” (62). U tom kontekstu podsjeća i na katastrofalne posljedice zatvaranja nakon Prvog svjetskog rata, spominjući *Veliku preobrazbu* Karla Polanyja iz 1944, koja je fašizam interpretirala kao “zakasnjelu reakciju na propast režima slobodne trgovine” (58). Umjesto zatvaranja nacionalnih država pred globalizacijom Habermas zagovara razvijanje novih

nadnacionalnih demokratskih oblika upravljanja sve više globalnim društvom. Europska Unija za njega je poželjan regionalni odgovor na skicirane probleme. Ona omogućuje političko oblikovanje postindustrijskog društva na nadnacionalnoj razini, a nije nužno ograničena na neoliberalnu ekonomsku politiku, koju Habermas odbacuje jer operira neuvjerljivom “*normativno umanjenom* koncepcijom osobe” (66), koja u krajnjoj liniji može biti i socijalno destruktivna. Također, na europskoj je razini moguće formiranje europskog kolektivnog identiteta koji će dati legitimnost europskim institucijama. Habermas je svjestan kako europske institucije još uvijek nemaju potrebnu legitimnost te upozorava kako njihovo funkcioniranje zahtijeva osjećaj zajedništva koji još uvijek nedostaje: “Građanska solidarnost, do sada svedena na nacionalnu državu, mora se na građane Unije protegnuti u tolikoj mjeri da, primjerice, Šveđani i Portugalci postanu spremni poduprijeti *jedni druge*” (72).

No sadašnje nepostojanje takvog identiteta za njega nipošto ne znači da je njegova uspostava isključena. Na tragu razmatranja u prvom tekstu, argument o nepostojanju europskog naroda kojim se u pitanje dovodi nastavak europskog projekta Habermas u ovome eseju odbacuje kao deplasiran organicizam, koji pogrešno pretpostavlja mističnu “pripadnost pretpolitičkoj sudbinskoj zajednici” kao nužnu osnovicu kolektivnog identiteta (73). Ako su se europske nacije kreirale politički i diskurzivno, to je moguće i s postnacionalnom demokracijom, u kojoj se poduzima novi apstrakcijski korak, analogan onome “apstrahiranja s lokalne i dinastičke na nacionalnu i demokratsku svijest” (74). Europsku “saveznu državu” Habermas ne opravdava samo njezinom sposobnošću da ostvari bolje rezultate u globalnoj ekonomskoj utakmici, nego je smješta unutar okvira reformiranih Ujedinjenih naroda te sugerira nastanak svjetske unutarnje politike koja dokida deregulacijsku neoliberalnu *race to the bottom* (77). U uspostavi takvog poretka on polaže nadu u svjetsku javnost i moralni univerzalizam građana svijeta, dok politiku u užem smislu ostavlja “manje zahtjevnoj legitimacijskoj osnovi”, koja se odnosi na “nedržavne organizacijske oblike međunarodnih pregovaračkih sustava” (81).

3. Treći esej, *Euroskepsa, tržišna Europa ili Europa građana (svijeta)*, u osnovi rekapitulira naraciju prethodnoga. U njemu se ukratko ponavlja argument o četiri momenta oblikovanja nacionalne države i o njezinu gubitku autonomije i sposobnosti učinkovitog političkog djelovanja u postnacionalnoj konstelaciji. Zatim se skiciraju mogući odgovori na krizu nacionalne države: globalni neoliberalizam, protekcionističko zatvaranje nacionalnih država te gidensovska socijaldemokratska politika “trećeg puta”, koja se javlja u nacionalnoj, ali i nadnacionalnoj varijanti. Habermas favorizira posljednju opciju, izdvajajući EU kao institucionalni aranžman u kojem je ona ostvariva. On ponavlja argument o tome kako nacionalni identiteti i nepostojanje europskog identiteta nisu nepremostiv problem za takav politički pothvat, jer ni nacionalni identitet koji se danas reificira nije bio zadan, nego je proizveden “tek

postupno, uz pomoć nacionalne povijesti, masovne komunikacije i vojne obveze” (99). Analogno tome u novoj se epohi može proizvesti i europski identitet, koji će omogućiti solidarnost potrebnu za legitimiranje europskih javnih politika.

4. U četvrtom eseju *Je li Europi potreban ustav?* Habermas se i eksplicitno deklarira kao “eurofederalist” (109). U njemu ponovno polemizira s tezom o nepostojanju europskog demosa, ističući kako efikasna i legitimna politička struktura nije nužno vezana za zajednicu govornika jezika i nositelja iste kulture, na kojima počiva nacionalna svijest: “Čak i ako su zajednički jezik i način života olakšali taj proces stvaranja svijesti, iz okolnosti da su se demokracija i nacionalna država razvijali istodobno ne može se izvesti zaključak o prioritetu naroda pred republikom”. Nacionalne države tako nisu samo izraz sudbinske politizacije etničkih nacija. Nacije za Habermasa imaju “voluntaristički karakter nacije građana, čiji kolektivni identitet ne postoji prije demokratskog procesa iz kojega proizlazi, a ni neovisno o njemu” (112). On ne vidi bitnu prepreku da se građanska solidarnost, koja omogućuje političko funkcioniranje nacionalnih država, uspostavi na nadnacionalnoj razini, na osnovi europskoga građanskog društva, europske političke javnosti i zajedničke političke kulture Europljana. Habermas polaže nade u pluralističko sučeljavanje interesa i ideologija na razini EU-a, mimo zacrtanih nacionalnih granica i nacionalnih političkih arena. U eseju spominje i u vrijeme pisanja eseja aktualan koncept Europe s više brzina, koji je danas već pomalo zaboravljen, te u uspostavi europskog identiteta polaže nade u suprotstavljanje Europe SAD-u, čiji bi religioznim rječnikom obojen rat protiv terorizma trebao izazvati zgražanje u civiliziranoj sekularnoj Europi. U osnovi je njegov argument sličan onome koji iznosi Claus Offe u kod nas prevedenoj knjizi *Tocqueville, Weber i Adorno u Americi* (Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 2004). Na kraju eseja Habermas daje potvrđan odgovor na pitanje iz njegova naslova, podržavajući nastavak reformi koji zahtijeva uspostavu određene ustavnopravne discipline, apstrakciju i pojednostavnjenje dosadašnjeg režima europskih ugovora, te uvažavanje načela supsidijarnosti i povezivanje nacionalnih parlamenata itd. (118-121).

5. Peti tekst, *15. veljače ili što povezuje Europljane?*, kratko je javno pismo objavljeno u brojnim europskim novinama. S Habermasom ga je supotpisao njegov teorijski oponent, ali europski politički istomišljenik Jacques Derrida. U njemu Habermas romantizira demonstracije u europskim metropolama 15. veljače 2003, koje su bile usmjerene protiv američke vanjske politike i invazije na Irak, tumačeći ih kao snagu europske javnosti u nastajanju. I u tom tekstu Habermas zajedničke crte europskog identiteta traži u kontrastu sa SAD-om, ukazujući, primjerice, na sekularizaciju nasuprot američkom političkom diskursu “Božjeg poslanja” (128) te na nisku toleranciju prema nasilju kao specifičnosti europske kulture nasuprot američkoj. Također, u pismu Habermas kulturne razlike, koje se obično tretiraju kao pro-

blem za integrirano političko djelovanje, pokušava prikazati kao prednost za Europu: "I priznavanje razlika – međusobno priznavanje drugoga u njegovoj drugosti – može postati obilježje zajedničkog identiteta" (127).

6. Intervju od 13 pitanja *Jezgra Europe kao protusila?* najkraći je prilog u knjizi. U njemu ponovno dolazi do izražaja Habermasov pokušaj konstrukcije europskog identiteta u suprotstavljanju sa SAD-om. U tekstu se kao europske specifičnosti ističu, primjerice, sekularizacija, solidarnost i mirotvorstvo, a kritizira se prije Bushove administracije nezamisliva pojava općeg "domoljubnog konformizma" u SAD-u. Kritika SAD-a i konstruiranje europskog identiteta nasuprot američkom lajtmotiv je koji povezuje 4, 5. i 6. tekst u knjizi.

7. Sedmi, također kratak prilog *Je li stvaranje europskog identiteta nužno i moguće?* sažima Habermasova razmatranja u europskom identitetu. Ona su izražena u odgovorima na dva pitanja o tome identitetu – je li on potreban (za europsko integriranje) i, zatim, je li on uopće moguć, ako je već potreban? Na oba pitanja Habermas odgovara potvrdno. Prvo, funkcionalistički program integracije putem "prelijevanja" više nije dovoljan za učinkovito funkcioniranje EU-a. Postojeće institucije napete su gospodarskom integracijom, proširenjem na nove članice i novim odnosima u svjetskoj politici. Za jačanje tog političkog projekta potrebna je građanska solidarnost, a za nju je potreban europski identitet. Drugo, europski je identitet moguć. Habermas ponavlja prethodno iznesene argumente, odbacujući spomenutu *no demos thesis*. Novost je što on sasvim eksplicitno priznaje normativni karakter svojih pokušaja: "Doduše, na pitanje postoji li nešto poput europskog identiteta danas se mora odgovoriti negativno. No u ovom je obliku pitanje i pogriješno postavljeno" (144). Habermas smatra da se taj identitet može stvoriti, a proces njegove uspostave ne može se bitno ubrzati. Kako je za stvaranje nacionalnog identiteta bilo potrebno cijelo stoljeće, nova europska građanska solidarnost također ne može nastati preko noći. Međutim Habermas odbacuje bilo koji oblik elitističkih zahvata kao metodu uspostave europskog identiteta. Elitistička je metoda istrošena kao metoda europske integracije; europsku integraciju trebaju nastaviti njezini građani. Čini se stoga da se europski identitet i europska građanska solidarnost (npr. Portugalca i Šveđana, Nijemaca i Poljaka itd.) trebaju dogoditi sami od sebe. Taj esej jasno pokazuje da je europski identitet svojevrsni *deus ex machina* Habermasove političke teorije europske integracije.

8. *Pretpolitička osnova demokratske pravne države* osmi je esej u zbirci, koji tematikom ponešto odstupa od ostatka zbirke. U njemu se Habermas bavi paradoksom, koji je formulirao njemački pravni teoretičar Ernst Wolfgang Böckenförde, izraženim u rečenici: "živi li slobodarska, svjetovna država od normativnih pretpostavki koje ne može sama zajamčiti?" (149). Rečenica sugerira postojanje bitnog problema legitimiranja državnog poretka i teret dokaza stavlja na one koji tvrde

da ga ona ne mora crpsti iz nekog izvandržavnog izvora legitimnosti, primjerice vjerskog, etničkog ili sl. Drugim riječima, postavlja se pitanje je li država samo ničeanska “hladna neman”, i ako jest, na čemu se bazira solidarnost građana koja omogućuje funkcioniranje političkog poretka? Habermas u tekstu zastupa varijantu kantovskog republikanizma, prema kojem liberalna država nije ovisna o vjerskim ili metafizičkim osnovama. Političke vrline na kojima poredak počiva građani u toj koncepciji stječu političkom socijalizacijom. Te su vrline konkretne; one su dio kulture, a ne apstraktna načela (Habermas u intervjuu pod 6 eksplicitno odbacuje shvaćanje ustavnog domoljublja kao “obožavanja apstraktnih načela”: to je “tendenciozno ... nerazumijevanje njegovih protivnika, kojima bi draže bilo nešto čvrsto nacionalno”, 134). Takav model, kako Habermas pokušava pokazati, može riješiti Rawlsov problem suživota zastupnika različitih obuhvatnih doktrina u pluralističkom društvu. U njemu vjernici i ateisti mogu uspostaviti suživot. Habermas smatra da od sekularne države ne treba odustati. Aktualna čežnja za izgubljenom transcendentijom za njega je opasan simptom: “To podsjeća na raspoloženje Weimarske Republike, na Carla Schmitta, Heideggera ili Lea Straussa” (154). S druge strane, i ateisti moraju poštovati vjernike, što znači da, primjerice, “ne smiju u osnovi odricati istinosni potencijal vjerskom poimanju svijeta, a ni građanima-vjernicima pravo da jezikom vjere daju doprinos javnim raspravama” (159).

9. Deveti esej, *Ima li poustavljenje međunarodnog prava još ikakvu šansu?*, koji obuhvaća 66 stranica, najopsežniji je u knjizi. U njemu Habermas raspravlja o Kantovoj ideji vječnog mira i njezinoj primjenjivosti u postnacionalnoj konstelaciji. Esej je pisan u kontekstu američkog napada na Irak i Bushove politike rata protiv terorizma, koji su doveli u pitanje neke tekovine međunarodnog prava. Dakako, Habermasov odgovor na pitanje “ima li Kantov projekt još uvijek neku budućnost” (163), ujedno i odgovor na naslovno pitanje eseja, jest, unatoč tim mračnim godinama za međunarodno pravo, potvrđan.

Značajan dio eseja posvećen je egzegezi Kantova spisa *Prema vječnom miru*. Taj je Kantov esej kod nas objavljen unutar zbirke Kantovih političkih eseja *Pravno-politički spisi* (Politička kultura, Zagreb, 2000), koje je preveo i uredio Zvonko Posavec, urednik ovog izdanja. Za Habermasa je Kantova kozmopolitska ideja republike republikā “prerana konkretizacija opće ideje ‘ustavne zajednice država’” (167). Kantovo optiranje za svjetski savez država umjesto za svjetsku državu naroda Habermas objašnjava njegovim epohalno ograničenim shvaćanjem države kao centralističke političke formacije, ustrojene po modelu revolucionarne francuske republike. Umjesto klasičnog republikanizma Habermas za suvremeno poustavljenje međunarodnog prava prikladnijim smatra liberalne, federalističke i pluralističke koncepcije (184). Kako na svjetskoj razini ne postoji “pretpolitička zapovjedna vlast”, nego samo funkcionalno ograničene svjetske organizacije, analogija s izla-

skom iz prirodnog stanja i uspostavom centralističke svjetske države ne može biti valjana.

Habermas smatra da poustavljenje međunarodnog prava treba tražiti u okviru sustava Ujedinjenih naroda. Dok je Liga naroda, uspostavljena nakon Prvoga svjetskog rata, bila neuspješna, Organizaciju ujedinjenih naroda, uspostavljenu nakon Drugog svjetskog rata koji je donio “masovnu trivijalizaciju bezdana zla” (196), još uvijek ne treba otpisati. Habermas smatra da je Hladni rat donio samo “politički zastoj” u uspostavi novog međunarodnog prava. Slično vrijedi i za američku vanjsku politiku za vrijeme Busha. Premda joj niječe dugotrajnu održivost, Habermas je smatra ozbiljnom prijetnjom svjetskom poretku međunarodnog prava, pa joj posvećuje više prostora. Bushovu politiku Habermas shvaća kao “nečuven prekid s pravnom tradicijom koju do tada nijedna američka vlada nije dovela u pitanje” (217). Ona se, sa svojim pojmovima “preemptivnog” napada i “rata protiv terorizma”, prije može uklopiti u šmitovski obrazac nego u Kantov. Stoga osim Kantovim spisima Habermas završni dio eseja posvećuje interpretaciji Schmittove pozicije. Premda je Schmittov pojam političkoga “atraktivan današnjem duhu vremena” (226), Habermas ga ipak odbacuje jer je u dubokom sukobu s modernom. Šmitovsko međunarodno pravo, skrojeno za velike sile koje u svojim sferama utjecaja kroje kulturu i način života danas nije prihvatljivo, a Schmittov pojam političkoga Habermas odbacuje kao “fantaziju o nasilju” koja nije potkrijepljena uvjerljivim filozofijskim razlozima (224). Također, hegemonijalni liberalizam, kojim se onovremena američka vizija globalnog poretka pokušavala racionalizirati, za Habermasa je empirijski i normativno neodrživ.

Unatoč svim problemima, kojih je savršeno svjestan (“otrježnjujuća računica”, 207-209), Habermas još uvijek polaže nade u sustav UN-a. Njegovom uspostavom, te poslijeratnim suđenjima za ratne zločine u Nürnbergu i Tokiju, naznačen je “početak kraja međunarodnog prava kao prava država” (197). Po Habermasovu mišljenju, Povelja UN-a donijela je bitne novine u odnosu na dotadašnje međunarodnopravne aranžmane. Ona je učinila pojedince subjektima međunarodnog prava, dala je nadnacionalnom tijelu – Vijeću sigurnosti, pravo određivanja sankcija i ustanovljavanja međunarodnih kaznenih sudova, a inkluzivno članstvo UN-a (gotovo su sve svjetske države članice organizacije) omogućuje internalizaciju državnih sukoba. Ukratko, “Povelja UN-a okvir je u kojemu se države članice više ne *moraju* shvaćati samo kao subjekti međunarodnopravnih ugovora; zajedno sa svojim građanima mogu se prepoznati kao konstituirajući nositelji politički ustrojenog svjetskog društva” (198-199). U konačnici se čini da bi uspješna reforma UN-a za Habermasa bila ekvivalent uspješnom poustavljenju međunarodnog prava.

10. Posljednji esej, *Politički ustav za pluralističko svjetsko društvo*, također je većeg opsega. U njemu Habermas zaokružuje svoju kantovsku koncepciju među-

narodnog ustavnog poretka i svjetske unutarnje politike, čiji su subjekti, uz države, “građani politički ustrojenog svjetskog društva” (229). On smatra da se pluralistički i funkcionalistički revidirana Kantova koncepcija, koja operira pojmom podijeljene suverenosti, može povezati sa suvremenom političkom realnošću. Habermas to pokušava pokazati uz pomoć razlikovanja triju razina svjetske politike i s njom povezanih arena, koje su idealizirane, ali nisu radikalno udaljene od funkcioniranja svjetskog poretka. Prva je nadnacionalna arena u kojoj UN ima specifične kompetencije održanja mira i zaštite ljudskih prava, a s njom je povezana univerzalistička svjetska javnost koju mobiliziraju kršenja ljudskih prava. Na razini između globalnog poretka i nacionalnih država uspostavljaju se nadnacionalne mreže koordinacije političkih aktera i regulacije, a na trećoj razini nalaze se nacionalne države, koje trebaju “preuzeti ulogu kolektivnih nositelja svjetske unutarnje politike”, u režimima poput EU-a (238). Habermas u tome eseju ponavlja misao da se ustav danas mora odvojiti od nacionalne države koja se ne može nositi s pritiscima globalizacije. Također, kao u prethodnom eseju, Habermas se bavi reformom UN-a. On ponavlja prednosti povelje UN-a – povezivanje mira i ljudskih prava, subjektiviranje pojedinca u međunarodnom pravu, inkluzivnost država i relativizacija suverenosti (246-247), te analizira UN-ov dokument *Threats, Challenges and Change* (TCC) iz Annan-ova mandata. U eseju se ponovno romantizira i svjetska javnost: u “jednozvučju moralnog zgražanja” Habermas prepoznaje “dašak svjetske građanske solidarnosti” (254), a finale eseja posvećeno je kritici neoliberalne globalne politike koja bi u potpunosti dokinula političku autonomiju i time politički zakinula buduće generacije.

Naposljetku, treba nešto reći o dva Grimmova i Vorlandërovu eseju. Grimmov prvi esej, *Integracija putem ustava*, raspravlja o ustavu kao faktoru socijalne i političke integracije te izražava skepsu prema projektu europskog ustava. Ustav se može promatrati kroz prizmu njegove integracijske snage. Vajmarski ustav Grimm uzima kao primjer neuspjeha integracijske funkcije, a američki ustav kao primjer velike integracijske snage ustava. Međutim Grimm ustav shvaća ponajprije kao pravni dokument već postojećeg društva, “koje se odlučilo za političku cjelinu” (264). On nije integracijski agens, nego pravna norma, za koju uopće nije sigurno da će pokrenuti ili na bilo koji način jamčiti priželjkivano odvijanje određenih socijalnih ili političkih procesa. U tom kontekstu Grimm ukazuje da “ima ... integracijskih faktora kao što su nacija, religija, povijest, kultura, ugroženost zajedničkim neprijateljem – koji djeluju pouzdanije od normativnog ustava te ga time rasterećuju od izvanpravnih očekivanja” (266).

Ako se govori o tada aktualnom prijedlogu europskog ustava, za Grimma nema spora. Riječ je samo o metaforičkoj uporabi pojma za međudržavne ugovore europskih država. Također, jednom kad bi se taj ustav donio, integracija putem tog “ustava” mogla bi, ali i ne bi morala nastupiti. Grimm upozorava kako “činjenica da

ustav pravno funkcionira još uvijek ne garantira njegovu integrativnu snagu” (269). On u eseju općenito raspravlja o tome što može pridonijeti, a što može ograničiti integracijsku snagu ustava. Primjerice, integracijskoj snazi ustava SAD-a pomoglo je to što je SAD bio useljeničko društvo. Nije bilo prethodno postojeće nacije, a aktivistički nastrojena sudbena vlast osigurala je veliku političku važnost američkom ustavu (272). Prema “integracijskim mogućnostima” europskog ustava Grimm je krajnje skeptičan. Europskom ustavu nedostaje “ustavni trenutak”, a verzija o kojoj se glasovalo i koja je na kraju odbačena bila je “glomazna”. Odbijeni je europski ustav imao 465 članaka, pet protokola i tri izjave; bio je “detaljan, a osim toga i vrlo tehničke prirode” (277). Grimm u eseju na više mjesta ponavlja kako europski ustav, na kraju krajeva, i nije ustav, nego on “po svojoj pravnoj snazi ostaje ugovor i ne postaje ustav”. S obzirom na to da države imaju pravo na njegove izmjene, on je u konačnici “stvar država članica” (278).

Drugi Grimmov esej, *Treba li Europi ustav?*, također izražava skepsu prema konstitucionalizaciji europskog poretka. Ustav je za Grimma pravna konstrukcija vezana za nacionalnu državu. Dok se u ranijoj političkoj povijesti pojam upotrebljavao za označavanje nekog empirijskog političkog poretka, u smislu *leges fundamentales*, u 18. st. on postaje normativna pravna veličina za ograničavanje apsolutizma, u kojoj se izražava društveni konsenzus. Taj pojam ne može se povezati s Europskom Unijom kakva je ona danas, a vjerojatno ni u doglednoj budućnosti. Grimm se suprotstavlja eurooptimizmu pristupa koji govori o europskom konstitucionalizmu. Taj se pristup obično temelji na argumentaciji stručnjaka za europsko pravo J. H. H. Weilera, koji je upozorio na “prikrivenu” konstitucionalizaciju europskog pravnog poretka kroz judikaturu Europskog suda pravde u Luxemburgu (ECJ). Taj pristup ističe kako je ECJ svojom sudačkom politikom uspostavio europsko pravo, koje je nadređeno nacionalnom pravu i koje ima izravan učinak na europske građane kao svoje adresate. Nasuprot tom pristupu, koji se često nekritički propovijeda s katedri za europsko pravo, Grimm skeptično upozorava da su svi akti zajednice, uključujući presude ECJ-a, ipak sekundarno pravo, a primarno pravo međunarodnim ugovorima još uvijek mijenjaju države. Iz toga proizlazi da je EU *ultima linea* još uvijek samo kompliciran međunarodni ugovor: “primarno pravo Zajednice mogu putem ugovora promijeniti samo države članice kojima ono zahvaljuje svoj nastanak” (293). Grimm smatra da oni koji govore o europskom ustavu operiraju “reduciranim pojmom ustava” (294).

Grimm u eseju inzistira na tome da u Uniji nedostaje prikladna politička realnost na koju bi ustav bio primjenjiv. On odbacuje argument kritičara koji ga prozivaju za kritiziranje stvarnosti pomoću idealiziranog modela, ukazujući kako politički proces u EU-u zaostaje čak i za političkom stvarnošću nacionalnih država koje, neosporno, i same umnogome odstupaju od demokratskog ideala. U njoj, po

Grimmovu mišljenju, nedostaje demokracija kao složena tvorba političke volje, a nema ni političke zajednice koja bi je omogućila. U Europi ne postoje stranke, nego samo frakcije u europskom parlamentu. U njoj nema istinskih europskih udruga ni pokreta, a nema ni europskih medija (298). U Europi ne postoji javnost s ujednačenim jezičnim kompetencijama. U Europi nema europskog jezika. Grimm smatra da “izgledi za europeizaciju komunikacijskog sustava uopće ne postoje” (299). On odbacuje prigovor da, prema njegovu mišljenju, osnova europske integracije mora biti “homogena narodna zajednica” (302): za njega nije bitno na kojem supstratu svijest o političkom zajedništvu počiva, nego samo upozorava da bez tog zajedništva nema demokratske države, pa tako ni ustava. Ustav je vezan za državu, a demokratska država mora imati socijalnu i političku supstanciju o kojoj Grimm piše, na kojoj se gradi demokratski politički proces. Te supstancije, po njegovu mišljenju, u EU-u nema niti se ustavom može stvoriti *ex nihilo*.

Da bi bolje razumio europski poredak u nastajanju, Vorländer u eseju *Višestruki konstitucionalizmi Europe* konstruira apstraktne konstitucionalne tipove, vezane za pojedine povijesne nacionalne tradicije. On upozorava da postoje različita shvaćanja ustava i različite ustavne kulture te u tom kontekstu postavlja pitanje: “može li, s obzirom na mnogostruke konstitucionalizme u Europi, uopće postojati pravi europski konstitucionalizam” (310)? Vorländer razlikuje tri povijesna oblika konstitucionalizma. Prvi je britanski konstitucionalizam. On se oslanja na *common law* tradiciju. Riječ je o pragmatičnom poimanju prava koje blisko prati postupnu evoluciju tradicijskog političkog poretka. Tome tipu Vorländer suprotstavlja francuski konstitucionalizam, prema kojem je nacija “važnija od ustava”. Ona nije konstituirana ustavom, nego donosi zakone koji su izraz njezine općenite volje. Prema tom shvaćanju, “narodni suverenitet politički se izražava u zakonu; on, dakle, ostaje u biti nevezan i nije ograničen ustavom” (313). Treća je konstitucionalna paradigma američki konstitucionalizam. Riječ je o koncepciji ustavno ograničene demokracije koja uspostavlja političku zajednicu posredstvom prava i sloboda koje jamči svojim građanima.

Na osnovi triju spomenutih povijesnih iskustava Vorländer konstruira apstraktne ustavne tipove. Prvi naziva povijesno-evolucionarnim, drugi racionalno-voluntarističkim, a treći racionalno-juridičkim. Posljednji koncept, karakterističan za SAD i Saveznu Republiku Njemačku, danas prevladava u Europi, potiskujući druga dva tipa konstitucionalizma. Oni, ipak, još uvijek nose važne lekcije za EU. Prema Vorländeru, poanta prvog tipa za europsko integriranje jest da “gdje nema povijesno izgrađenog identiteta ni političkog jedinstva, nema ni ustava” (315), a drugog tipa da ustav kao voljni akt donosi prethodno postojeća politička zajednica, koja na razini EU-a još uvijek ne postoji. S obzirom na to da racionalno-juridički tip prevladava (primjerice, u Ujedinjenom Kraljevstvu relativizira se vlast parlamenta, a u Francuskoj jača Ustavno vijeće) i da se u njemu, “kako izgleda, iskristalizirala op-

će europska kultura”, za Vorländera lekcije koje nose prva dva tipa, čini se, na kraju nisu prevelik problem za konstitucionalizaciju EU-a. Štoviše, u završnom dijelu eseja, naslovljenom *Europski ustav kao emergentni poredak*, on zaključuje kako se za europski poredak, *European constitutional settlement*, “može smatrati primjerenim podrediti ga pojmu ustav” (327).

* * *

Zaključno, Habermasovi *Eseji o Europi* veoma su kvalitetna knjiga. U njima Habermas političko-teorijski raspravlja o povezanim problemima globalizacije, kolektivnog identiteta, europskog integriranja i međunarodnog prava. *Eseji o Europi* svakako su preporučljivi politolozima, sociolozima, filozofima koji se bave političkom filozofijom te pravnicima koji se bave europskim i ustavnim pravom. Ona je također dobra lektira studentima svih društveno-znanstvenih disciplina, a može se preporučiti i široj javnosti koju zanimaju problemi globalne politike, prava i europskog integriranja (ili barem onom njezinu dijelu koji nije “zgrožen” nešto sofisticiranijim, teorijski zasićenim diskursom o društvu i politici).

Nije sporno da će mnogi u Habermasovoj argumentaciji naći određene propuste. Za kraj prikaza izdvojit ću tri vlastita kritička prigovora. Prvo, posebno mi je neuvjerljiva bila Habermasova obrada teme europskog političkog identiteta. Radikalni konstruktivizam omogućuje Habermasu da previše olako zaključi kako ipak neće biti bitnih problema u uspostavi nadnacionalnog europskog identiteta, na kojem će počivati europska građanska solidarnost i koji će omogućiti jaču političku integraciju Europe. Usto, za Habermasa je manipulacijsko djelovanje političkih elita u tom procesu isključeno (“To stvaranje svijesti izmiče elitističkom zahvatu odozgo...”, 148). Problem je onda u tome što čak i ako prihvatimo dvojbeni radikalni konstruktivizam, te ustvrdimo da je europski kolektivni identitet moguće uspostaviti političkim zahvatom, onda nas Habermasova politika pukog samodogađanja identiteta u komunikacijskim procesima javnosti ponovno vodi u slijepu ulicu jer isključuje upotrebu političkih sredstava koja su kreatori identiteta imali u prošlim nimalo politički korektnim vremenima ratova i revolucija. U konačnici, čini mi se da je europski identitet jednostavno nedovoljno obrazložen *deus ex machina* Habermasove teorije, koji mu omogućuje da se cijeli problem europske politike razriješi takoreći sam od sebe. No ako se sve događa samo od sebe, zašto se još uvijek ništa ne događa, nego se europski ustav(n)i (ugovori) odbacuju, a aktualna ekonomska kriza zaoštrava rasprave o nacionalističkom ekonomskom protekcionizmu europskih država? U tom je smislu Habermasov kontrafaktički diskurs ponekad teško pratiti. U njegovim esejima europski identitet već nastaje, nastat će ili tek treba nastati. U nedostatku obrazloženja teško je razumljivo zašto Habermas preskače iz indikativa u imperativ i vraća se natrag, čineći na taj način prečesto zloglasnu Humeovu naturalističku pogrešku.

Drugo, Habermasovo uvodno razlikovanje, prema kojem nove i buduće europske članice pružaju otpor integraciji zbog političkih i kulturnih razloga, a stare zbog ekonomskih razloga, izgleda mi kao neokolonijalistička simplifikacija. Prilično je jasno da su i ekonomski razlozi veoma važni upravo u tranzicijskim zemljama, a da su “politički, kulturni i povijesni” također aktualni i u staroj Europi (9). Habermasov predgovor hrvatskom izdanju ima i pomalo odbojan paternalistički ton, kojim “stara Europa” nastupa prema “novoj”, što vjerojatno neće pogodovati njegovim eurointegracijskim stremljenjima (“... Hrvatska će uskoro postati najmlađom članicom Unije ... ponos na teško izborenu suverenost ... ograničavanje nacionalne suverenosti ... u Hrvatskoj nailazi na jači mentalni otpor...”, 7).

Naposljetku, kao i s drugim radovima u žanru globalizacijskog diskursa, poput primjerice Giddensova i Beckova, u Habermasovoj argumentaciji javlja se određena kružnost. Govori se naime da je globalizacija socijalni proces koji je nemoguće zaustaviti i s kojim se nacionalne države trebaju suočiti tako da ga prihvate i integriraju se u veće političke cjeline. Također se istovremeno inzistira na tome da je sadašnja globalizacija ishod određene politike, a to se mjestimice i eksplicitno kaže. To znači da je potreban politički odgovor za ono što je već politika (a ne viša sila nepromjenjivoga globalnog društva), tj. ustvari se traži nastavak globalizacijske politike tom istom politikom, samo s određenim (socijaldemokratskim) modifikacijama. U tom kontekstu, kada Habermas piše: “Čak i kad bi svaka nacija ‘svjesno i demokratski odlučila da prije bude ‘država utakmice’ nego ‘socijalna država’, ta bi demokratska odluka morala uništiti svoje vlastite osnove ako vodi do organizacije društva u kojoj je nemoguće samu tu odluku poništiti demokratskim putem” (260), ne trebamo li se pitati vrijedi li to što se Habermas pita o neoliberalizmu također i za Habermasovu vlastitu (globalizacijsku) poziciju?

Potragu za možebitnim odgovorima na te tri završno skicirane kritike u Habermasovim esejima prepuštam zainteresiranom čitatelju. Čak i ako ih prihvatimo kao nešto više od polemičke provokacije, one nipošto nisu prigovor izdanju. Za one kojima to već odgovara, Habermasovoj eurooptimističnoj argumentaciji kao protuteža je suprotstavljen Grimmov euroskepticizam, što pomaže da se problem nadnacionalne političke integracije i njezina pravnog uređenja sagleda iz suprotstavljenih perspektiva. Usto, Vorländerov tekst pruža dodatnu perspektivu komparativnog konstitucionalizma, koji nudi nešto šire shvaćanje ustava od Grimmova konzervativnog, što dodatno uravnotežuje zbirku i čini je još poticajnijom za promišljanje aktualnih problema prava, politike i identiteta u kontekstu procesa europske integracije i globalizacije.

 Recenzija

Quentin Skinner Hobbes and Republican Liberty

Cambridge University Press, Cambridge, 2008,
245 str.

Radovi koje je profesor Skinner objavio u posljednjih desetak godina, a koji su rezultat više od četiri desetljeća sustavnog bavljenja poviješću moderne političke teorije, nezaobilazan su oslonac svakom istraživaču Hobbesova političkog mišljenja. U skladu s načelima škole povijesti političkih ideja iz Cambridgea, na utemeljenje i razvoj koje je, uz Johna Dunna i Johna Pococka, odlučujuće utjecao upravo Skinner, njegov doprinos očituje se u vrsnim analizama ključnih pojmova Hobbesove *philosophiae civilis* koje se u povijesnom ključu čitaju kao djela kojima se autor otkriva kao aktivan sudionik ideoloških konflikata svoga vremena. U knjizi *Hobbes and Republican Liberty* nalazimo upravo takvu analizu Hobbesova shvaćanja slobode. Riječ je o nastavku ranijih Skinnerovih istraživanja istog problema čiji su rezultati objavljeni u eseju *Liberty before Liberalism* i članku *Hobbes on the proper signification of liberty*.

Problemu Hobbesova poimanja slobode Skinner pristupa na specifičan način. Iako genealogiju pojma prati kroz tri sukcesivne formulacije znanosti o politici (*Elements of Law*, *De Cive*, *Levijatan*) i s obzirom na logičke prinude pojmovnog polja te znanosti, težište je Skinnerova tumačenja na objašnjenju razvoja pojma rekon-

strukcijom Hobbesove polemičke intervencije u raspravu o ustrojstvu engleskog *common-wealtha* sredinom 17. stoljeća. Naime temeljna je Skinnerova teza da je Hobbesovo određenje slobode konstruirano kao izravan odgovor na *republikansko* shvaćanje slobode koje su dijelili različiti radikalno-demokratski autori i zastupnici u parlamentu u razdoblju koje je obilježio engleski građanski rat. Riječ je o shvaćanju, nastalom u klasičnoj antičkoj misli, koje je odredilo rimsku republikansku tradiciju javnog života kao i onu talijanskih renesansnih gradova-republika, a kodificirano je u *Digesti* rimskog prava. U njegovu je središtu ideja da je sloboda u političkom tijelu izgubljena samom prisutnošću arbitrarne moći koja članovima tog tijela oduzima status slobodnih građana i pretvara ih u robove (ix-x). Skinnerova je namjera suprotstaviti upravo te “dvije rivalske teorije o prirodi čovjekove slobode” (ix).

Skinnerovo tumačenje obogaćeno je veoma zanimljivom analizom ilustriranih naslovnica Hobbesovih djela kojima se on priključio tada snažnoj “humanističkoj tradiciji vizualne elokvencije” (11). Jedini među političkim teoretičarima svoga vremena, Hobbes je posegnuo za likovnim predočavanjem svojih političkih ideja pomoću simbola uvriježenih u zasebnom žanru knjiga-amblema. Skinnerov rad pokazuje da proučavanje načina na koji su usklađene riječi i slike može bitno pridonijeti preciznijem utvrđivanju smisla složenih problemskih sklopova Hobbesove znanosti o politici.

Nasuprot tumačenjima prema kojima se razlike u poimanju slobode u tri formulacije Hobbesove znanosti o politici očituju tek u stupnju jasnoće određenja pojma, Skinner pokazuje da one ipak postoje i da

su, štoviše, supstancijalne naravi. U *Elements of Law* (1640) Hobbes pojam slobode problematizira na dva mjesta, ali ga ne definira. Najprije vezano uz raspravu o procesu odlučivanja kojom se Hobbes suprotstavlja tradiciji, tvrdeći da je i ono djelovanje koje je izvršeno pod pritiskom slobodno, voljno djelovanje. Ta tvrdnja počiva na polemičkim premisama prema kojima volja nije zasebna sposobnost ljudskog duha, već posljednja strast kojom se okončava proces odlučivanja, a izvor cjelokupnog ljudskog djelovanja nije razum već su to strasti. Zahvaljujući njima Hobbes može kontraintuitivno zaključiti da sloboda ne nestaje kada je djelovanje izvršeno pod utjecajem strasti, neovisno o tome je li riječ o želji ili odbojnosti, strahu. Problem slobode javlja se drugi put u okviru rasprave o prirodnom stanju, gdje je riječ o prirodnoj slobodi prirodnog čovjeka, shvaćenoj kao sloboda da se čovjek služi vlastitim prirodnim moćima i sposobnostima. Budući da ta prirodna sloboda, izjednačena s prirodnim pravom, onemogućuje miran suživot ljudi u prirodnom stanju, potrebno ju je ograničiti. Pravni instrument kojim se to ostvaruje jest društveni sporazum. Budući da sva sloboda koju podanici u političkom tijelu uživaju u konačnici ovisi o arbitrarnoj odluci suverena, riječ je, zapravo, o ugovoru o pokoravanju. Njime se uspostavlja odnos apsolutne podčinjenosti podanika suverenu koji nad njima vlada jednako kao što gospodar upravlja robovima.

Takva koncepcija suverenosti koja implicira potpuno pokoravanje podanika bila je usmjerena protiv različitih struja konstitucionalističkog mišljenja koje su nastojale pokazati da podvrgavanje vladavini ne mora nužno uključivati drastičan gubitak

slobode podanika. Hobbesova je namjera u *Elements of Law* bila prokazati kontradiktoran karakter ideje da je moguće istovremeno biti i podanik i slobodan čovjek (*free-man*). Sloboda je stanje onoga koji *nije* podanik, u državi nitko ne može uživati slobodu jer su svi jednako podvrgnuti suverenoj vlasti. Oni koji govore o slobodi u državi zapravo ne razumiju što sloboda jest i stoga ne vide da je preduvjet uspostave države upravo radikalno ograničavanje čovjekove prirodne slobode.

Za razliku od *Elements of Law* Hobbes u *De Cive* (1642) daje obuhvatnu definiciju slobode koja se odnosi kako na slobodu prirodnih tijela tako i na slobodu čovjeka koji odlučuje i slobodu koju on uživa u prirodnom stanju. Sloboda nije ništa drugo do *izostanak prepreka kretanju*. Značenje uvođenja te definicije u raspravu o slobodi Skinner ocjenjuje epohalnim: pomoću nje će Hobbes, naposljetku, biti u stanju dovesti u pitanje tada prevladavajuće pravno određenje slobode, kao i s tim određenjem povezano shvaćanje statusa slobodnog čovjeka i roba. Štoviše, takvim određenjem slobode Hobbes je zajamčio jedinstvo svoga materijalističkoga filozofijskog sustava u okviru kojega je ljudska sloboda samo “podvrsta općenitije ideje neometanog kretanja” materije (109).

Skinner nam skreće pozornost na to da Hobbes u *De Cive* razlikuje dvije vrste prepreka kretanju koje mogu ograničiti slobodu. Prvu skupinu čine izvanjske i apsolutne prepreke koje fizički onemogućuju kretanje i na taj način oduzimaju slobodu. Drugu skupinu čine arbitrarne prepreke koje kretanje onemogućuju iznutra, na osnovi našeg vlastitog izbora. Riječ je o strastima koje su dovoljno snažne da spriječe neko voljno djelovanje iako je ono u okviru naše moći.

Zahvaljujući novoj definiciji slobode Hobbes sada može tvrditi da podanici u državi, i nakon čina podvrgavanja, zadržavaju određenu razinu slobode koju naziva građanskom slobodom. Tri su sastavnice te slobode. Prije svega, s obzirom na to da je svaka sloboda u osnovi uvijek neki vid slobode kretanja, podanici u državi slobodni su u mjeri u kojoj im nije onemogućeno slobodno kretanje. Nadalje, drugi element *libertas civilis* proizlazi iz poništavajućeg djelovanja koje prirodna nužnost ima na djelotvornost arbitrarnih prepreka kao što je strah od kazne zbog nepoštovanja zakona. Podanici uvijek uživaju slobodu djelovanja kada je u pitanju očuvanje njihova vlastitog života zato što je strah od smrti jači od bilo koje druge strasti. Konačno, građanskim zakonom nije, niti može biti, propisana ukupnost djelovanja podanika koji stoga zadržavaju svoju slobodu u onim stvarima koje nisu regulirane zakonom. Pritom je ta sloboda prisutna u svakom obliku države. Razlog je tome što su u svakoj državi podanici jednako podvrgnuti građanskom zakonu i istovremeno uživaju onu slobodu koju im taj zakon ostavlja. Stoga se građanima (*cives*) koji uživaju *libertas civilis* mogu smatrati ne samo oni koji žive u demokracijama ili slobodnim državama (*free states*) već podjednako i oni koji su podvrgnuti apsolutnom suverenu.

Za razliku od prethodnih formulacija Hobbesove znanosti o politici pojmu slobode u *Levijatanu* (1651) posvećeno je zasebno poglavlje. Skinner naglašava da upravo ono skriva “jednu od najznačajnijih promjena u njegovoj građanskoj filozofiji” (127). Riječ je o definiciji slobode koja se sada, u izravnoj suprotnosti spram *De Cive*, određuje kao izostanak isključivo

izvanjskih prepreka kretanju. Hobbes odbacuje koncept arbitrarnih prepreka i slobodu definira kao tjelesnu slobodu, “slobodu tijela da se kreću bez izvanjske fizičke smetnje” (128). Iz čega slijedi da je ljudska sloboda izgubljena samo onda kada fizičke prepreke kretanju onemogućuju čovjeka da djeluje u skladu s vlastitom voljom.

Skinner pokazuje da je ta izmjena u definiciji slobode dijelom bila potaknuta potrebom za unutarnjom koherencijom sustava. Tek je zahvaljujući razlikovanju između arbitrarnih i izvanjskih prepreka Hobbes mogao provesti precizno razlikovanje između moći i slobode djelatnika. Dok izvanjske prepreke djelatniku oduzimaju slobodu, arbitrarne mu oduzimaju samo moć. Nadalje, Hobbes je mogao konačno povući razliku, inkorporiranu u njegovu političku teoriju tek u latinskom izdanju *Levijatana* (1688), između djelatnika koji je slobodan i djela koje je slobodno izvedeno. Djelatnici su slobodni ukoliko nisu fizički spriječeni u djelovanju, a djela su izvedena slobodno ukoliko su izvedena u skladu s voljom djelatnika. Konačno, Hobbes je doveo u smislen odnos dva različita objašnjenja granica slobode. S jedne strane, čovjek se smatra slobodnim dok god odlučuje, a, s druge, ukoliko nije fizički spriječen u djelovanju. Hobbes sada može reći da je čovjek koji je donio odluku o vlastitom djelovanju doista izgubio slobodu odlučivanja, ali je to učinio djelujući slobodno ako u trenutku kada je odlučio djelovati nije bio fizički spriječen u činjenju onoga za što je imao volju.

Međutim Skinner nastoji pokazati da je nova definicija slobode u *Levijatanu* prije svega bila iznuđena potrebom za suprotstavljanjem novim protivnicima apsolutizma koji su u Engleskoj ojačali nakon

objavljivanja *De Cive* (139). Riječ je, prije svega, o dvije skupine: zavjereničko svećenstvo (prezbiterijanske ili papističke orijentacije) i pobornici demokracije. Hobbes nastoji osporiti shvaćanje slobode tih demokratskih autora, izvedeno iz klasičnog antičkog određenja slobode i njegove humanističke recepcije, prema kojem je sloboda moguća samo u uvjetima odsutnosti arbitrarne moći. Što, u krajnjoj liniji, znači da slobodne ljude možemo naći samo u slobodnim državama – republikama, dok u apsolutnim monarhijama nalazimo tek robove.

Obračun s republikanskim teoretičarima slobode Hobbes izvodi na njihovu terenu – redefinicijom značenja onoga što *liber homo* jest. “Protiv čitave tradicije rimskog i republikanskog mišljenja” (154) Hobbes, potpuno svjestan toga što čini, dokazuje da biti slobodan čovjek ne znači biti slobodan od ovisnosti o nekoj izvanjskoj volji, već jednostavno biti slobodan od izvanjskih, fizičkih prepreka voljnom djelovanju. Po Skinnerovu sudu, Hobbes je prvi koji je dao “eksplicitnu definiciju onoga što znači biti slobodan čovjek u izravnom rivalstvu s definicijom koju se ponudili autori o republikanskoj slobodi i njihovi klasični autoriteti” (157). Drugim riječima, jednako je slobodan i građanin republike i podanik apsolutne monarhije. Takav izrazito polemički zaključak Hobbes temelji na svojoj definiciji slobode u skladu s kojom nema napetosti između straha i slobode. Naime ako građanski zakon ograničava ljudsko djelovanje, on to čini posredstvom straha od kazne. Budući da je strah arbitrarne prepreka, nijedan zakon ne može ugroziti prirodnu slobodu podanika jer je ona, u ispravnom značenju riječi, određena kao izostanak vanjskih prepreka kretanju. Ka-

ko nitko nije fizički prisiljen na poslušnost zakonu, svatko je slobodan pokoriti se ili odbiti poslušnost. Iz toga slijedi da podanici u svakom obliku države u potpunosti zadržavaju svoju prirodnu slobodu. Pored prirodne podanici zadržavaju i široku lepezu građanskih sloboda. S jedne strane, to su one slobode koje podanici zadržavaju zato što neka prava (primjerice, pravo na samoodržanje) nisu prenosiva ugovorom. S druge, to su one slobode koje su podanicima ostavljene u onim područjima djelovanja koja nisu podvrgnuta zakonskoj regulaciji. Konačno, i sam republikanski ideal slobodne države počiva na pogrešnoj definiciji slobode. Kao i njihovi podanici sve su države podjednako slobodne jer su slobodne djelovati u skladu s vlastitom voljom. Hobbes zaključuje da u pogledu slobode, bilo podanika bilo države, nema nikakve razlike između demokracije i monarhije.

Raspravljajući o odnosu slobode i političke obveze kod Hobbesa, Skinner u posljednjem poglavlju knjige pokazuje da je zahvaljujući novoj definiciji slobode Hobbes uspio odgovoriti na pitanje zašto novouspostavljeni engleski *common-wealth*, proizašao iz građanskog rata, može s pravom zahtijevati pokornost od bivših podanika Krune. U raspravi o legitimnosti novog političkog poretka protivnici i zastupnici parlamentarne vlasti sporili su se oko toga je li osvajanje valjana osnova političkog autoriteta. Hobbes se slaže s protivnicima parlamenta utoliko što tvrdi da samo osvajanje nije dostatno za uspostavu takvog autoriteta, već je potreban i pristanak. No istovremeno tvrdi da su poraženi doista i pristali pokoriti se novoj vlasti. Kako su strah i sloboda konzistentni, oni koji su se iz straha za vlastiti život pokorili

novoj vlasti to su učinili slobodno. I stoga toj vlasti duguju poslušnost.

Imajući uvijek na umu i praktične svrhe povijesnog istraživanja, Skinner raspravu o pojmu slobode koja se vodila u Engleskoj sedamnaestog stoljeća tumači i s obzirom na potrebe sadašnjeg vremena. Naime ako Hobbesovo shvaćanje i nije naišlo na prihvaćanje njegovih suvremenika, ono je ipak na presudan način utjecalo na oblikovanje suvremenog liberalnog poimanja slobode. Premda je Hobbesova definicija u načelu odbačena kao previše restriktivna jer ne uzima u obzir prisilu izvršenu nad voljom djelatnika, njezin je smisao prihvaćen. Da bi se moglo govoriti o ograničenju slobode, nije dovoljno identificirati postojanje neke moći koja *potencijalno* može ugroziti slobodu djelovanja, već se mora moći ukazati na neki oblik izvanjskog upletanja. Time je Hobbesov napad na republikansko shvaćanje slobode, izveden redukcijom u poimanju prepreka koje ograničavaju slobodu, postao dijelom liberalne tradicije političkog mišljenja. Tradicije koju Skinner želi preispitati oživljavanjem republikanskog političkog nasljeđa.

Skinnerovo republikansko čitanje Hobbesa iznimno je osjetljivo na ona mjesta u tekstu koja otkrivaju polemičku namjeru autora s obzirom na ideologijske uloge rasprave. Zahvaljujući tako precizno određenoj interpretativnoj intenciji pred nama je rad koji otkriva neobično mnogo o utjecaju povijesnog konteksta na razvoj Hobbesova mišljenja. No čini se da je to istovremeno utjecalo i na sužavanje istraživačkog fokusa, čime su iz vida izgubljeni važni elementi Hobbesova određenja slobode. Skinnerovo tumačenje usredotočeno je gotovo isključivo na Hobbesovu

definiciju prirodne slobode kao tjelesne slobode koju uživaju podjednako i ljudi i živa i neživa priroda. Međutim to je samo jedan aspekt čovjekove slobode, kojim se Hobbes bavi u XXI. poglavlju *Leviatana*, posvećenom pojmu slobode. Pored *slobode u pravom smislu riječi* Hobbesa daleko više zanima *sloboda podanika*, koja je atribut čovjeka kao pravne osobe u državi.

Jednako kao i prirodna sloboda, sloboda podanika je sloboda kretanja. No više nije riječ o kretanju tijela u prirodnom svijetu, već o kretanju pravnih osoba u umjetnom, na pravu utemeljenom svijetu države. Riječ je o pravima podanika koja su izvedena iz prirodnog prava što su ga uživali u prirodnom stanju. Ta sloboda nije ograničena fizičkim preprekama, već *pravnim obvezama* koje preuzimaju ljudi kao pravne osobe. Temeljna je obveza podanika ona spram suverena, definirana društvenim sporazumom, a kojom se autoriziraju sva suverenova djelovanja i kao takva se pripisuju svakom od podanika kao njegova vlastita. Iz čega slijedi da je osnovni mehanizam ograničavanja slobode podanika donošenje zakona koji kao iskazi suverenove volje reguliraju njihova djelovanja.

Primjereno tumačenje Hobbesova shvaćanja slobode stoga pretpostavlja utvrđivanje njegova mjesta ne samo u povijesnom kontekstu ideoloških rasprava nego i naspram određenja ostalih pojmova koji čine okosnicu njegove znanosti o politici, osobito prirodnog prava, prirodnog zakona, društvenog sporazuma, teorije autorizacije te prava i dužnosti suverena. Tek tada bismo valjano mogli prosuditi u kojem odnosu njegovo poimanje slobode doista stoji naspram republikanske tradicije. A

svaki rad koji će stremiti takvom obuhvatnom tumačenju nužno će se morati referirati na Skinnerovo majstorsko kotiranje povijesnog prostora u kojemu se Hobbesova misao kretala.

Luka Ribarević

Prikaz

Erich Fromm

Bit ćete kao Bog: radikalna interpretacija Starog zavjeta i njegove predaje

Izvori, Zagreb, 2008, 231 str.

Značenje religije za ljudsku egzistenciju i čovjekovu budućnost Eric Fromm promišlja u svojoj knjizi *Bit ćete kao Bog: Radikalna interpretacija Starog zavjeta i njegove predaje*, koja je kod nas prevedena četrdeset i dvije godine nakon što je objavljena. Knjiga sadrži *Predgovor*, devet poglavlja (*Uvod*, *Pojam Boga*, *Pojam čovjeka*, *Pojam povijesti*, *Pojam grijeha i pokajanja*, *Put: Halaha*, *Psalmi*, *Epilog*, *Psalam 22 i Muka*) te bilješku o autoru.

Erich Fromm (1900-1980) glasoviti je kritičar suvremenog društva, psiholog, filozof i jedan od istaknutih zagovornika humanističke perspektive u svojim socijalnim i političkim analizama. Njemačkog je podrijetla, a studij je završio u Frankfurtu, Heidelbergu i Berlinu. Pod utjecajem Marxa, Freuda, frankfurtskoga marksističkog kruga te svojih učitelja, dvaju značajnih rabina, u ovoj nam se knjizi pred-

stavlja kao originalan kritički interpretator specifičnih religijskih tema.

Iz svoje historijsko-filozofijske perspektive Fromm razvija ideju Starog zavjeta kao procesa između Boga i čovjeka, odnosno razvoja u kojem čovjek treba težiti neovisnosti i punoj svijesti o stvarnosti. Hebrejska Biblija koju Fromm reinterpreтира zbirka je tekstova pisanih između 1200. i 100. g. pr. n. e. Sastoji se od dvadeset i četiri knjige, a evolucija Starog zavjeta nastavljena je u Novom zavjetu i u židovskoj "usmenoj predaji". Fromm u uvodu knjige obrazlaže da i Stari i Novi zavjet sadrže proturječnosti koje u cjelini treba uzeti u obzir. Radi se o utjecaju helenističke kulture na Hebreje, ali "proturječnosti ne proizlaze iz evolucije arhajskog u civilizirani način života, one više leže u stalnom rascjepu između suprotnih pravaca koji se javljaju tijekom cijele židovske povijesti, od razaranja Hrama do uništenja židovske kulture za vrijeme Hitlera" (15).

Kao mladić studirao je kod utjecajnih rabina. Naime njegov djed i pradjed s očeve strane bili su rabini, a ujak poznati izučavatelj Talmuda. Po mišljenju nekih interpretatora, u Frommovim prvim radovima osjetan je utjecaj ortodoksnog judaizma, koji se iščitava u njegovim djelima o Talmudu, koji navodi kao jedan od bitnih izvora teza koje prikazujemo. Fromm tumači biblijsku i postbiblijsku predaju s pozicija radikalnog humanizma pod kojim razumijeva "globalnu filozofiju, koja naglašava jedinstvo ljudske rase, mogućnost čovjeka da razvije vlastite sposobnosti i postigne unutrašnji sklad, te da ostvari miroljubivi svijet" (18).

Autor smatra da u današnje doba revolucija "najstarija knjiga zapadne kulture" nudi norme i principe iz kojih se iščita-

va vizija borbe za život i slobodu, te da se zato može razumjeti bolje nego ikada. Inzistiranje na vjeri u jednog i bezimenog Boga koji ujedinjuje sve ljude i jamči potpunu slobodu čovjeka te ne trpi idole daje još uvijek proročansku viziju pravednog i miroljubivog čovječanstva.

Pojam Boga u početnoj fazi proročkog tumačenja Fromm tumači kao povijesno uvjetovan izraz unutarnjeg iskustva. Smatra da je "Bog" izraz za jednu od najviših vrijednosti humanizma, a svoj stav opisuje kao "neteistički misticizam". Ako se pojam Boga odijeli od iskustva, on gubi realnost i pretvara se u zabludu koja se na kraju transformira u ideologiju te guši povijest stvarnih ljudi. Do takvih zabluda dolazi jer pojam ne može u potpunosti izraziti iskustvo na koje se odnosi te zato što ljudska misao pretenciozno teži sistematičnosti i potpunosti koju ne može ostvariti. Povijest religioznih pojmova pokazuje takvu tendenciju u stvaranju fiktivnih dodataka u fragmentiranim ljudskim mislima, kojima su u prvom tisućljeću prije nove ere nadjenuli imena Tao, Brahma, Nirvana. Dvanaest stoljeća se pojam i riječ Bog neprestano mijenjao u iskustvu, ali zajednička je ideja primitivnih poglavica, Abrahama, univerzalističkih mislilaca... da postoji samo JEDAN. Primarno shvaćanje Boga kao univerzalnog svemoćnog vladara i čovjeka koji je kažnjen od Boga jer se pobunio protiv njegove moći po autorovu je mišljenju proturječno. Fromm pokazuje da je čovjek potencijalni izazov za Boga i da "cjelokupni razvoj pojma Boga umanjuje ulogu Boga kao čovjekova vlasnika" (28).

Bog koji je u prvoj fazi zao iskupljuje se savezom s Noom, oslobađajući tako čovjeka te odajući poštovanje njemu i cijelom ljudskom rodu. Taj čin autor vidi kao specifično partnerstvo Boga s čovjekom, a

samim time podvrgavanje Svevišnjeg zakonitu. Na tome mjestu Fromm vidi prve naznake univerzalizama koje se očituju u Božjem savezu s cijelim čovječanstvom, a ne samo s Hebrejima. Tim savezom između Boga i čovjeka potonji prestaje biti rob, a norme i principi nalaze se iznad svih. Otkrivenjem Mojsiju kao Bezimeni uspostavljena je jasna distinkcija između Boga i idola koji imaju ime te naglašena uloga Boga povijesti, a ne samo prirode. Služeći se citatima iz Biblije, autor taj čin tumači kao kraj židovske teologije. Fenomen nepostojanja židovske teologije Fromm izvodi i iz učenja Maimonida, najvažnijeg židovskog srednjovjekovnog filozofa i teologa, koji je razvio "negativnu teologiju". Maimonid tvrdi da se ne smiju upotrebljavati pozitivne osobine pri opisivanju Boga, dijelom i zato što je priznavanje Boga u osnovi negacija idola. Cijeli je Stari zavjet borba protiv idolatrije, protiv mnoštva idola suprotstavljenih jednom Bogu. "Idol je predmet čovjekove glavne strasti, želje da se vrati majci zemlji, žudnja za svojinom, moći, slavom" (43). Prenošenjem vlastitih osobina na idole čovjek se zapravo klanja samom sebi u ograničenom totalitetu, gubeći tako svoju bit. Takva otuđena ljudska moć ne može ostvariti ljudsku slobodu i nezavisnost kao što može živući Bog. Za razliku od Boga idoli imaju imena i o njima se može govoriti, bilo to drvo ili životinja u hebrejskoj predaji ili idoli današnjice kao što su država, slava ili potrošnja. Potonji idoli nisu otvoreno predmet obožavanja jer je Bog, ili kako autor precizira, "pojam Boga" postao službeni predmet obožavanja. Štovanje bezimenog Boga kao ustavnog monarha u toj fazi, zaključuje autor u drugom poglavlju, služi prvenstveno negaciji idolatrije, ali još uvijek nema punog iskustva o Bogu.

Pojam čovjeka koji je načinjen po uzoru na Boga i posljedice koje takvo shvaćanje ima za židovski narod Fromm objašnjava u trećem poglavlju knjige. Čovjek je uz Boga i spoznaje ga ako oponaša njegove glavne osobine poput ljubavi i pravednosti te ako poštuje zakone koje im je dao. Prema biblijskom i kasnijem židovskom tumačenju, nakon što se oslobodi incestuoznih veza krvi (roditelji) i tla (obećana zemlja), čovjek postaje slobodan da se neograničeno razvija i oslobađa prošlosti, prirode i idola. U ovom poglavlju Fromm pomoću psihoanalize objašnjava pojmove incesta, fiksacije, poslušnosti i autoriteta. U Bibliji pronalazi odgovore o mogućnosti postupnog ostvarenja čovjekove nezavisnosti u poslušnosti Bogu koja isključuje fiksacije prema obitelji, državi, časti, drugom čovjeku itd. Poglavlje zaključuje suprotstavljajući univerzalizam židovstva predrasudama o židovskom narodu kao nacionalističkom. On tvrdi da je nacionalizam samo jedan mali segment u povijesti razvoja tog naroda, proizašao iz neprestanog ugnjetavanja, proganjanja i ubijanja, koji je na kraju ustupio mjesto ideji o jedinstvu ljudske rase i pravednosti te židovskim misliocima koji su među bitnim zagovaračima internacionalizma i humanizma. U židovskoj su povijesti postojali preduvjeti za nastanak "humanističke religije": narod koji je veći dio svoje povijesti bio žrtva onih koji su posjedovali silu mogao je stvoriti tradiciju humanizma, autonomne "humanističke" savjesti kao biti te tradicije.

Četvrto poglavlje Fromm je posvetio pojmu povijesti za koju smatra da počinje Adamovim "padom" iz sklada u sukobe egzistencijalnog karaktera. Krećući se naprijed, čovjek svojim izborom otvara put k svojoj slobodi i ulazi u razdoblje koje, navodi Fromm, proroci zovu "mesijansko

doba". Ono se odnosi na društvenu revoluciju (Fromm naglašava razliku spram nacionalne revolucije) kojom su se Hebreji vođeni Mojsijem oslobodili egipatskog ropstva. Fromm pronalazi biblijsko objašnjenje ljudskog oslobođenja u sposobnosti čovjeka da pati te u ujedinjenju kroz zajedničku patnju. Revolucija može uspjeti samo postupno u vremenu bez intervencije Boga. Pojam proroka koji djeluje u ovom svijetu kao politički vođa mijenja se na način da prorok postaje revolucionar kad čovjek krene krivim putem. Prema Frommu, nužna je implikacija tog stava političku akciju vidjeti kao religioznu akciju. Fromm kaže da povijest ima vlastite zakone, bez intervencije Boga, što zaključuje na temelju biblijskih tekstova koji pokazuju kako je čovjek sam odgovoran za svoje izbore. Ideja o mesijanskom dobu imala je velik utjecaj na razvoj židovske povijesti u kršćanstvu, u svjetovnom obliku, te u socijalizmu i iskrivljenim vizijama spomenutih povijesnih razdoblja. Autor zaključuje da židovski narod nije bio spreman na slobodu, štoviše, bojao se slobode, čime potvrđuje svoju tezu da biblijski tekstovi tumače najosnovnija pravila ljudskog ponašanja koja vrijede i danas.

Pod biblijskom idejom o mesijanskom dobu Fromm razumijeva stanje mira, sklada i jedinstva među ljudima koje je najvidljivije u proročkim mesijanskim učenjima. To doba označava kraj svakog uništavanja, ponovno zbližavanje čovjeka s prirodom, gubljenje bitnih razlika među narodima, što je za Fromma univerzalistički aspekt mesijanskog doba. Postbiblijski razvoj mesijanske misli razvija ciljeve koji se uvelike razlikuju od onih u prijašnjim fazama. Proroci apokaliptički iznose viziju idealnog nad-svijeta kao horizontalnu

os židovskog svijeta, dok je u kršćanstvu ta os okomita. Različita su gledišta o tome kako će doći novi svijet, neki tvrde da će doći poslije katastrofe, drugi da će doći čovjek spasitelj, sin Davidov, ili pak da će novi svijet doživjeti samo generacija koja je pravedna ili sasvim zla. U tom razdoblju lažnih mesija, koje je trajalo od "uništenja Hrama do osamnaestog stoljeća", progoni Židova neprestano su se ponavljali, što, po Frommovu mišljenju, objašnjava njihovu nestrpljivost u iščekivanju mesije. On uočava paradoks da pasivno i nestrpljivo iščekivanje mesije ili mirenje s činjenicom da on nikad neće doći ima jednaku vrijednost u stavu Židova.

Pojam grijeha i pokajanja Fromm, u petom poglavlju, objašnjava etimološki. Navodi da se Adamov čin u Bibliji ne naziva grijehom, nego se samo spominje da čovjek može posjedovati težnju za zlim, koja se javlja samo onda kad postoji mišljenje svojstveno samo ljudskom biću. Prema židovskom shvaćanju, čovjek može griješiti, ali se isto tako može sam iskupiti, bez Božje milosti. Prorocima je glavni zadatak pomoći u moralnim pitanjima ljudima koji biraju između dobra i zla. Termin *tata* u hebrejskom odgovara terminu "kajanje", što Fromm naziva mazohističkim egom Židova koji nemaju razloga za samooptužbu, ali to je samo jedan od termina koji se upotrebljava za pojam grijeha. Stav prema grijehu i kajanju autor povezuje s humanizmom, u smislu da su svi ljudi jednako spremni na pljačku, krađu ili neku drugu vrstu "zla". Oponašanjem Boga postiže se ispravan način življenja, što je u Bibliji označeno kao *halaha*. Takav vid ljudskog djelovanja autor objašnjava u šestom poglavlju knjige. Poznavanje za-

kona je teologija, a prakticiranje zakona je religioznost. Shvaćanje zakona koji su ujedno i zapovijed i dužnost različito je od zapadnog poimanja koje se odnosi na zločine ili ugovore. Zakoni za ispravan način življenja odnose se primjerice na sabat ili na ravnotežu između čovjeka i prirode. Vrijeme stalnog sabata anticipacija je mesijanskog doba, objašnjava Fromm, koja čovjekovu praksu dovodi u stanje sklada i mira. Biblijski sabat pobjeda je nad vremenom i pobjeda života.

Za razliku od prethodnih poglavlja, koja se bave različitim pojmovima iz Biblije i usmene predaje, u sedmom poglavlju Fromm se bavi biblijskom knjigom koja je napisana oko 400-200. g. pr. n. e. Radi se o psalmima, jer su oni imali važnu ulogu u religioznom životu Židova, služeći im kao najznačajnije molitvene knjige nakon uništenja Hrama. Fromm daje klasifikaciju psalama te primjere različitih psalama i raspoloženja koja vladaju u njima.

U epilogu autor daje sažet prikaz svog djela i ukazuje na nova pitanja na koja bi njegova knjiga mogla odgovoriti, primjerice "je li Bog mrtav?". Zatim to pitanje preformulira u pitanje "je li čovjek mrtav?", referirajući se na industrijsko društvo, prijetnju nuklearnim oružjem te na niz prijetnji humanizmu. Pita se što će zaživjeti umjesto neophodnih iskustvenih stvarnosti koje se kriju iza pojma Boga.

Zadnje, deveto poglavlje ili Dodatak pod nazivom *Psalam 22 i Muka*, Frommu je poslužilo da objasni značenje Psalma 22 što ga je Isus izgovarao dok su ga razapinjali, a koji završava oduševljenjem, a ne očajem, kako se to često tumači. Na kraju knjige nalazi se i kratka bilješka o autoru.

 Prikaz

Joseph A. Tainter

Kolaps kompleksnih društava

Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008, 395 str.

Premda je nastanak kompleksnih društava privukao puno više znanstvene pozornosti nego njihov kolaps, objašnjenja za potonju pojavu ne manjka. Štoviše, postoji bezbrojna literatura s najrazličitijim odgovorima na tu zagonetnu i uvijek intrigantnu temu. Međutim problem je s tim objašnjenjima što se ona obično daju *ad hoc* i što se odnose na pojedino društvo ili na tek nekoliko njih, dok opći pogled izostaje. Upravo taj nedostatak pouzdanog i univerzalnog tumačenja koje bi nam pomoglo da shvatimo sve ili većinu slučajeva kolapsa potakao je Taintera da u svojoj knjizi pokuša dati opće objašnjenje kolapsa koje bi bilo primjenjivo u različitim kontekstima i sa suvremenim implikacijama. Vodeći se postavljenim ciljem, knjiga kombinira spoznaje iz sociologije, povijesti, arheologije, politologije i ekonomije.

Za početak bitno je definirati sam pojam kolapsa, koji je ovdje shvaćen prvenstveno kao politički proces. Dakle kolaps može imati, kao što je to često slučaj, posljedice za područja kao što su privreda, umjetnost i književnost, međutim on se prije svega odnosi na sociopolitičku sferu. Prema Tainteru, "Društvo je doživjelo kolaps kad pokazuje brz, značajan gubitak utvrđene razine sociopolitičke kompleksnosti" (18). Takva definicija naglašava kolaps kao opću

i povijesno ponovljivu pojavu koja nije ograničena na određeni tip društva ili razinu njegove složenosti, već podrazumijeva nagli gubitak utvrđene kompleksnosti koji se mora promotriti u odnosu na društvo u kojem se zbiva. Tako autor na nizu povijesnih primjera kolapsa u društvima različitih razina složenosti, zemljopisnih rasprostranjenosti i razdoblja ukazuje na njihove zajedničke elemente te na temelju toga pokušava dati sliku tog vremenski neograničenog i globalno rasprostranjenog procesa. Obrađeni slučajevi odnose se na kolaps Zapadnog Carstva Chou, civilizacije Harapa, Mezopotamije, Egipatskog Starog Carstva, Hetitskog Carstva, minojske civilizacije, mikenske civilizacije, Zapadnog Rimskog Carstva, civilizacije Olmeka, klasičnog razdoblja Maja, srednjoameričke visoravni, Casas Grandes, naroda Chaco, naroda Hohokam, naroda sjevernoameričkih istočnih šuma, naroda Kachin te naroda Ik.

Nakon detaljne ilustracije pojma kolapsa drugo poglavlje pokušava odgovoriti na pitanje što uopće kolaps pogađa, drugim riječima, što je kompleksnost? Autor objašnjenju tog pojma pristupa analizirajući tri njegove razine. Na prvoj razini bavi se pitanjem prirode kompleksnosti, zatim debatira o tome je li kompleksnost kontinuum ili je pak karakteriziraju diskretni stupnjevi te na kraju daje pregled glavnih stavova prema pojavi kompleksnih društava.

Kad je riječ o prirodi kompleksnosti, bitno je reći da se ona odnosi na veličinu društva, broj i raznolikost njegovih segmenata, raznolikost specijaliziranih društvenih uloga koje ono uključuje, broj društvenih faktora te na raznolikost mehanizma kojima se sve to organizira u koherentnu cjelinu, a najbitniji pojmovi za razumijevanje

kompleksnosti su nejednakost i heterogenost. Tako definirana kompleksnost ukazuje na zanimljivu činjenicu. Naime prema procjeni Roberta Carneira suvremena kompleksna društva zapravo su anomalija povijesti, jer su u 99,8 posto ljudske povijesti dominirale male autonomne zajednice, a tek se u posljednjih šest tisuća godina pojavljuje "nešto neobično": hijerarhijske, organizirane i neovisne države. Imajući na umu da su upravo takve složene društvene zajednice referenca našeg političkog shvaćanja te da stoga većinu ljudskog iskustva doživljavamo kao nešto strano, ne iznenađuje tolik strah od kolapsa.

U razmatranju razina kompleksnosti postoje dva osnovna pristupa. Na jednoj je strani tipološki pristup, prema kojem se kompleksnost društva povećava skokovito, od jedne strukturne razine do druge, a na drugoj alternativni, koji pobija prvi pristup i prema kojem se kompleksnost društva povećava na kontinuiranoj ljestvici, pa je stoga odvojene, stabilne "razine" teško definirati, a možda i ne postoje. Pozivajući se na klasifikacije nekoliko antropologa i sociologa, autor se priklanja stajalištu prema kojem je kompleksnost kontinuirana varijabla.

Kad je riječ o nastanku kompleksnih društava, postojeća raznolika objašnjenja autor svrstava u dvije dominantne doktrine: teoriju konflikta i teoriju integracije. Tainter vidi nedostatke i jednog i drugog pristupa, te najpoželjnijom opcijom smatra njihovu sintezu. Ipak se više priklanja integracijskoj teoriji jer smatra da teorija konflikta pati od psihološkog redukcionizma koji je nepremostiva prepreka pri pronalaženju univerzalnog odgovora. Međutim ta dva pristupa imaju i zajedničku točku, naime oba kompleksno društvo do-

življavaju kao organizaciju namijenjenu rješavanju problema, što je ujedno i polazna točka u shvaćanju razloga kolapsa.

Nakon što je definirao temeljne pojmove, autor u trećem poglavlju donosi pregled postojećih teorija kolapsa, koje zatim pojedinačno analizira, te na kraju daje ocjenu njihove primjenjivosti u pokušaju objašnjenja konkretnih povijesnih slučajeva. Tako navodi jedanaest glavnih teza u tumačenju kolapsa: iscrpljenje ili prestanak dotoka nekog vitalnog resursa ili resursa o kojima društvo ovisi, uspostava nove baze resursa, pojava neke nesavladive poteškoće, neadekvatan odgovor na okolnosti, druga kompleksna društva, osvajači, klasni sukob, društvena proturječja, elita koja loše upravlja ili se loše ponaša, društvena disfunkcija, mistični faktori, slučajan slijed događaja i ekonomski faktori. Općenito, glavni je Tainterov prigovor postojećim objašnjenjima kolapsa da daju odgovor na pojedino društvo ili na tek nekoliko društava te da se cijela rasprava svodi na povijesnu vjerodostojnost iznesenih činjenica, dok je logika same argumentacije zanemarena. Tainterov je pristup obrnut: ako je sama logika argumentacije pogrešna, onda je rasprava o činjenicama nepotrebna. Sve teorije, izuzev mističnih tumačenja kojima autor odriče svaku znanstvenu vjerodostojnost, ukazuju na relevantne varijable i procese, no nijedna ne daje generalno tumačenje kolapsa. Najbliže je tom cilju, sudeći po logici argumentacije, ekonomsko tumačenje. Naime ono ide najdalje u pojašnjenju, iznoseći precizna obilježja društva podložna kolapsu, definirajući njegove kontrolne mehanizme te ukazujući na kauzalni niz između kontrolnih mehanizama i ishoda.

Detaljnijoj analizi te teze, koja zauzima središnje mjesto u knjizi, posvećeno

je četvrto poglavlje. Njezino je polazište da prinos od ulaganja u kompleksnost varira, a to variranje slijedi karakterističnu krivulju. Dakle ako imamo na umu definiciju kompleksnih društava kao organizacija namijenjenih rješavanju problema koje karakterizira porast kompleksnosti, pretpostavlja se da u mnogim ključnim područjima kontinuirano ulaganje u sociopolitičku kompleksnost vodi do točke u kojoj korist od takva ulaganja počinje opadati, prvo postupno, zatim sve brže. Stanovništvo mora ulagati sve veću količinu resursa u održavanje društva koje se razvija, a nakon određene točke veće količine uloženog urodit će manjim povećanjima prinosa. Tezu o opadajućem prinosu kao stalnom aspektu sociopolitičke evolucije i ulaganja u kompleksnost autor dokazuje statističkim grafovima koji svjedoče o opadajućim prinosima sastavnih dijelova kompleksnosti na primjerima različitih društava kroz duži period. Obrađeni dijelovi kompleksnosti odnose se na područje poljoprivrede i proizvodnje resursa, obrade informacija, sociopolitičke kontrole te cjelokupne ekonomske produktivnosti. U situaciji pada graničnog prinosa kompleksnost kao način rješavanja problema gubi prednost pred jeftinijim društvenim oblicima, drugim riječima, kolaps ne znači nužno katastrofu, već je proces ekonomiziranja i povratka u normalno ljudsko stanje!

Posljednja evaluacija odnosa kompleksnosti i graničnog prinosa dana je u petom poglavlju u prikazu triju kompleksnih društava koja su doživjela kolaps. Cilj nije bio kvantitativno provjeriti teorijske okvire, jer bi to bilo nemoguće, već definirati pomažu li navedeni okviri u razumijevanju povijesno i arheološki poznatih slučajeva kolapsa. U tu svrhu odabrani su primjeri

koji predstavljaju različite razine kompleksnosti, a odnose se na Zapadno Rimsko Carstvo, civilizaciju Maja klasičnog razdoblja te na chacoansko društvo s jugozapada Amerike. Rezultat proučavanja potvrdio je postavljenu tezu: kolaps sva tri slučaja može se shvatiti kao odgovor na opadanje graničnog prinosa od ulaganja u kompleksnost.

Izložena analiza kolapsa otvara brojna pitanja i daljnje rasprave o implikacijama za suvremena društva. Najčešće spominjani scenariji suvremenog kolapsa uključivali bi: nuklearni rat, povećanje atmosferskog zagađenja i nestanak ozona, iscrpljenje ključnih industrijskih resursa te opći ekonomski slom. Uzmemo li se u obzir podaci koji svjedoče o padu graničnog prinosa nekih industrijskih društava u područjima kao što su primjerice poljoprivreda, istraživanje i razvoj, obrazovanje ili ulaganje u zdravstvo, jasno je da ova tema privlači pozornost na najrazličitijim razinama. Postoje dva suprotna smjera odgovora na takve trendove. S jedne su strane brojni ekonomisti koji svoja uvjerenja zasnivaju na načelu beskonačne nadomjestivosti, odnosno na ideji da preusmjerenjem resursa u istraživanje i razvoj možemo pronaći alternativne izvore energije i sirovina koji nam nedostaju. Suprotno stajalište najčešće zastupaju predstavnici zaštite okoliša, koje upozoravaju da je sadašnje blagostanje kupljeno na račun budućih generacija i da bi daljnje ulaganje u istraživanje i razvoj samo ubrzalo neizbježan slom. Rješenje koje se nameće iz navedenoga gledišta podrazumijevalo bi povratak u jednostavnija vremena koja karakterizira manje trošenje i lokalna samodostatnost. Prema Tainteru, oba stajališta imaju nekoliko nedostataka. Za početak, načelo

beskonačne nadomjestivosti ne može se u potpunosti primijeniti na svu organizacijsku kompleksnost, a kako pokazuju podaci izneseni u četvrtom poglavlju o opadanju graničnog prinosa na području istraživanja i razvoja, upitno je hoće li tehničke inovacije biti u stanju rješavati probleme kao u prošlosti. Međutim autor dijagnosticira da kolaps danas nije ni mogućnost ni neposredna prijetnja. Takav stav bolje ćemo razumjeti ako promotrimo suvremena društva u povijesnom kontekstu. Naime kako svjedoče povijesno i arheološki utemeljeni slučajevi kolapsa obrađeni na stranicama ove knjige, kolaps drevnih društava događao se ili se mogao dogoditi samo u vakuumu moći. Preciznije, morala je postojati situacija gdje je neko kompleksno društvo (ili skup ravnopravnih društava) bilo ili izolirano ili okruženo manje kompleksnim susjedima. Danas, kada je svaka nacija povezana sa susjedima i velikim silama koje na nju utječu, takva situacija nije moguća. Štoviše, društva ravnopravnih država zapetljana su u spiralu konkurencije koja onemogućava unilateralan kolaps, ali s druge strane otvara mogućnost globalnog raspada svjetske civilizacije kao cjeline.

Danas kad svjedočimo kolapsu nekih od temeljnih simbola modernog industrijskog društva, kada se postavljaju pitanja daljnje transformacije ili mogućeg kraja ustroja modernog društva kakvo poznajemo, Tainterov *Kolaps kompleksnih društava*, kombinacijom spoznaja iz antropologije, povijesti, sociologije i ekonomije, pruža koristan okvir za bolje razumijevanje uzroka i za objašnjenje sadašnje situacije te predviđa koje bismo scenarije mogli očekivati u budućnosti.

Zorica Siročić

Prikaz

Jacques Rancière
Mržnja demokracije

Naklada Ljevak, Zagreb, 2008, 117 str.

Na samom početku dvadeset i prvog stoljeća, u doba kada i prosječno informiran čovjek samo čitajući dnevne aktualnosti može sebe mučiti pitanjem o tome što se sa svijetom kakvim ga danas poznajemo događa, postoji poluglasna skupina intelektualaca koji u takvom stanju prepoznaju znak za uzbunu. Godine 2005. u Francuskoj je objavljena knjiga koja je pokušala odgovoriti na neka pitanja o stanju sistema u kojem živimo i koji uzimamo zdravo za gotovo. Taj sistem koji sam sebi sve više stvara frontu protivnika jest demokracija. Riječ je o Jacquesu Rancièreu, jednom od najznačajnijih francuskih i svjetskih mislilaca koji se bavi političkom filozofijom i filozofijom umjetnosti. Naslov knjige sam je po sebi provokativan – *Mržnja demokracije* (*La Haine de la démocratie*) – postoji li ona uopće, a nakon što ju je identificirao, autor pokušava pronaći njezine korijene, razloge i posljedice. Osim što se bavi mržnjom (spram) demokracije, Rancière nudi pouzdan pregled misli autora koji su se bavili sličnim temama i u dijalogu s njima analitički tematizira današnji dominantan odnos spram demokracije.

Knjiga započinje nabranjem situacija (adolescenti koji odbijaju skinuti veo u školi, nedostatak društvene sigurnosti, vjenčanja homoseksualaca, umjetna oplod-

nja itd.) koje Rancière naziva simptomima specifične bolesti, beskrajnim željama pojedinaca modernog, masovnog društva – bolesti koja se zove demokracija. Ipak, iako je danas možda malo jasnije vidimo, mržnja spram demokracije nije nipošto nešto novo, ona je stara koliko i sama demokracija. Ona je ostala izraz mržnje svima onima koji su mislili da moć pojedincima treba pripadati po rođenju, prema kompetencijama ili prema božanskom legitimitetu. Iako je, kao što vidimo, ta mržnja stara koliko i sam pojam demokracije, nasilje koje ona proizvodi vrlo je aktualno. Kroz povijest je kritika demokracije poprimala razne oblike, ali ovaj današnji oblik nije dio starijih modela, njezini autori nisu izvan sustava, upravo suprotno, oni žive i djeluju u zemljama koje se nazivaju demokracijama. Današnja kritika ne kreće od toga da je demokracija oblik loše vladavine, za te kritičare demokracija je kriza civilizacije koja pogađa ne samo državu nego i čitavo društvo. Zanimljivo je da autor ističe kako čitav govor o demokraciji najčešće poprima dvostruk, često i vrlo paradoksalan oblik. Ta specifična, nova mržnja spram demokracije može se sažeti autorovom jednostavnom tezom: “Samo je jedna dobra demokracija, ona koja se bori protiv katastrofe demokratske civilizacije” (10).

Prvo od četiri poglavlja ove knjige ima provokativan naslov: *Od pobjedonosne do zločinačke demokracije* i započinje kritikom proglašenja novog žarišta demokracije na Srednjem istoku. Iako je demokraciju uvela druga zemlja, i to oružanim putem, i iako se takva demokracija mora odvojiti od utopije o vladavini naroda, autor ističe kako uvođenje demokracije ne znači samo uspostavljanje institucija, nego i uvođenje ne-reda i slobode lošeg ponašanja. Autor

zamjećuje i problem *krize demokracije* koji se očituje u novim izazovima demokraciji kroz velik porast zahtjeva javnosti spram vlade, u padu autoriteta itd. Dakle demokracija se bori na dvjema frontama: s jedne strane bori se sa samovoljnom vladavinom (tiranijom, diktaturom ili totalitarizmom), dok je s druge strane suočena s dubljom i teže zamjetljivom opasnošću koja se jednostavno može nazvati intenzivnošću demokratskog života. Rješenje intenzivnosti demokratskog života trebalo bi biti usmjeravanje energije nemira prema drugim ciljevima, ali čini se kako u svakom slučaju dolazimo do zida, što je autor ovako sažeo: “Dobra demokracija bi trebala biti oblik vladanja i društvenog života koji bi mogao ovladati dvostrukim ekscesom kolektivne aktivnosti ili povlačenja u individualnost koji su inherentni demokratskom životu” (15).

Autor dalje iznosi neke teorije koje smatra relevantnima za razvoj misli o demokraciji, nadovezujući na njih svoja razmatranja i zaključke. Započinje teorijom Jean-Claudea Milnera (francuski lingvist i filozof) koja se suprotstavlja uvriježenom viđenju opreke između demokracije i totalitarizma. Temeljna je ideja Milnerove knjige *Zločinačke sklonosti demokratske Europe* u tzv. teoriji imena u kojoj on spaja dvije teze: prva kao suprotnosti postavlja radikalnu opreku između riječi Židov i demokracija, što dovodi i do druge teze koja iz prve opreke izvodi podjelu na dvije čovječnosti: na onu koja se temelji na srodstvu i prenošenju (koja je karakteristična za Židove) i na onu koja je zaboravila na to načelo. Izrael i Židovi, prema Milneru, sada predstavljaju sve ono što je nekad karakteriziralo totalitarizam, a demokracija je postala načelo modernosti, i to na svjet-

skoj razini. Tomu se suprotstavljaju samo Židovi, tako da ova teorija ide usporedo s Huntingtonovim *sukobom civilizacija* koji sukobljava kršćanstvo i islam. Milner pak na jednu stranu sukoba stavlja demokraciju, kršćanstvo i islam nasuprot židovskoj iznimci.

Autor zatim ističe poznate analize François Fureta, koji smatra kako totalitarizam i demokracija nisu dvije suprotstavljene tendencije, nego upravo suprotno, na neki se način nastavljaju jedna na drugu. Furet se u svojoj analizi poziva na Claude Leforta, koji demokraciju prepoznaje kao moć rastjelovljenja.

Prema autoru, trenutak koji je posebno bitan u razvitku misli o demokraciji jest promjena paradigme, koja nastupa nakon pada sovjetskog carstva događajem koji je slavljen kao pobjeda demokracije i individualnih prava. Međutim na dubljoj dimenziji javljala su se nova pitanja koja su zadirala u samu bit novog poretka, naime kritika samih ljudskih prava i propitivanje koliko su ona ili iluzorna ili karakteristika samo sebičnih pojedinaca, nezasićenih potrošača i u krajnju ruku demokratskog čovjeka za kojega se tvrdi da ujedinjuje sve te značajke. Čini se kako je demokratski čovjek sve vrijednosti pretvorio u razmjensku vrijednost i sveo ih na tržišnu računnicu, što dovodi do takvog stanja demokracije koje D. Schnapper (*La Démocratie providentielle*) naziva *providnom demokracijom*. Takvu demokraciju karakterizira uređivanje odnosa prema modelu fundamentalnog egalitarizma među pojedincima koji se međusobno odnose kao davatelj usluga i njegov klijent. Na istu perverziju je sto pedeset godina prije upozoravao i Marx. Poklapanje sociologije i ekonomije Rancièrea dovodi

do Tocquevillea, do demokracije kao jednakosti uvjeta, do teme koja je doživjela ponovni procvat u suvremenom neotokvizizmu. S Baudrillardom i kritikom potrošačkog društva, koja je nastupila 60-ih i 70-ih godina, dolazi do radikalizacije na marksistički način unutar nove sociologije: u potrošnji se uočava lažna jednakost koja prikriva odsutnost demokracije i nepostojanje jednakosti. Kritika tada ustvrđuje da demokracija znači puko carstvo potrošača, da je u potpunosti prilagođena tržišnim zahtjevima, pri čemu se potrošnja izjednačava s demokracijom. Ipak, u jesen 1995, u vrijeme štrajkova i demonstracija, došlo je do vala literature koja je pozivala na vraćanje idealima demokracije o zajedničkom životu i slavlju javnog života koji je bio okaljan sebičnim interesima, a taj bi se ideal, prema autoru, gradio osloncem na političke teorije Aristotela, Hanne Arendt i Lea Straussa. U tadašnjoj burnoj raspravi o važnosti i ulozi školstva u kojoj su se sukobili filozofi i sociolozi došlo se do pesimističnih zaključaka o budućnosti civilizacije i demokracije, o neukim mladima kojima se prenosi univerzalno znanje i tako ih se čini jednakima, o civilizacijskoj katastrofi u kojoj su potrošnja, jednakost, demokracija i nezrelost istoznačnice. Autor smatra da takav vid demokracije dovodi do novog vida totalitarizma i samoubojstva čovječanstva. Takav "kaos" i opći nered vrijednosti i znanja dovodi prevladavajući intelektualni diskurs na trag cenzusne elite 19. stoljeća: "Individualnost je dobra za elite, a postaje civilizacijska katastrofa kada postane svima pristupačna" (39). Prema vladajućem diskursu, u modi je suprotstavljavanje demokratskoj izopačenosti i demokratskom zločinu, pri čemu se zaziva uspostavljanje dobre vladavine

(koja se nekad nazivala republikom ili, još ranije, pastoralnim vladanjem) kojom bi se uklonila *bijeda demokratskih individua*.

Drugo poglavlje, *Politika ili izgubljeni pastir*, povijesno se detaljnije bavi izopačivanjem demokracije još od Platonova doba i pokušava prodrijeti u samu bit politike. Rancière pažljivo razmatra kako je politika utjecala na razvoj demokracije, s obzirom na to da se ona definira upravo u odvajanju od modela pastira koji autor ističe kao poželjan. Već je Platon demokraciju zamjerao to što je carstvo apstraktnih zakona koji imaju tendenciju da vrijede u svim slučajevima i koji opet pokušavaju stvoriti univerzalnoga građanina iza kojeg se krije stvarni čovjek, “sebični pojedinac demokratskog društva” (45). Nadovezujući se na Platona, Rancière daje zanimljive formulacije kojima definira demokraciju kao stil života, sajam ustroja koji se suprotstavlja svakom uređenom vladanju zajednicom, kao preokret svih odnosa koji strukturiraju ljudsko društvo... Za njega je demokracija carstvo ekscesa.

U sljedećem poglavlju, *Demokracija, republika, zastupanje*, autor pokušava sagledati *demokratski skandal* (“otkrice da iza imena politike nikada neće stajati načelo zajednice koje legitimira djelovanje vlasti polazeći od zakona inherentnog cjelini ljudskih zajednica”, str. 63) iz pozicije političke zajednice, razlike između izravne i zastupničke demokracije i izbora koji bi trebali biti kanal putem kojeg se čuje glas naroda. Naime Rancière poriče demokraciji status oblika vladavine, nazivajući je “fantazijskom slikarijom” koja je namijenjena podršci u tom trenutku aktualnom načelu dobre vladavine. Zaključuje da je demokratska vlast, bez obzira na to kako je definiramo, uvijek vlast manjine nad veći-

nom. Još većom zabludom naziva zastupničku demokraciju, drži je oligarhijskim oblikom jer samo predstavnici manjine u njoj dobivaju pravo da se bave zajedničkim poslovima. Ne samo to, čini se da se zastupništvo suprotstavlja demokraciji, pri čemu se autor poziva na Rousseaua i njegove učenike koji su jasno istaknuli da se općenita volja ne dijeli i da zastupnici predstavljaju samo naciju općenito. Sljedeća institucija kojoj autor poriče demokratski karakter su izbori, koji su, po njegovu mišljenju, od početka izraz suglasnosti koju viša sila zahtijeva od političkih subjekata, čovjeka i/ili građanina. Tokom rasprave o demokratskom procesu koji preoblikuje podjelu privatnog i javnog, univerzalnog i partikularnog autor ističe da ako i postoji neka njegova “neograničenost” – ona se očituje u kretanju koje je svojstveno demokraciji, kretanju koje premješta granice javnog i privatnog, političkog i društvenog. Republikanska ideologija čini upravo suprotno, ona zahtijeva strogo odvajanje političkih i društvenih sfera na temelju zakona koji su indiferentni prema partikularnostima. Međutim i sam republikanski projekt sadrži unutarnje napetosti i na posljetku je doveo do podrške odlukama vlasti koje su 90-ih godina otvarale vrata neograničenosti kapitala, što u konačnici autor vidi kao pretvaranje demokracije u veliku prožduru katastrofu kojom čovječanstvo uništava samo sebe.

Konačno, nakon povijesnog pregleda deformacija demokracije Rancière se vraća početnom problemu u poglavlju *Razlozi jedne mržnje*. Temeljno je pitanje zašto intelektualci naizgled najvitalnijih demokracija za sva ljudska zla optužuju isključivo demokraciju? Autor smatra da se pravilima koja čine minimum da bismo neki sustav

proglasili demokratskim možemo samo nasmijati jer ih praksa u cijelosti opovrgava, jer u zbiljskom životu država i uprava funkcioniraju upravo obrnuto. Svjetskim sustavom dominira čvrst savez državne i gospodarske oligarhije, a ne demokracija. Iako je dakle upitno koliko živimo u demokraciji kakvom je zamišljamo, bitno je da poznajemo prednosti i granice današnje države. Povlačeći paralelu s oligarhijom, autor "demokraciju" karakterizira upravo kao oligarhiju koja demokraciji daje dosta prostora da gaji svoje strasti. Nažalost, sve dobre stvari imaju svoju lošu stranu, a to je mnoštvo vođeno svojim privatnim i sebičnim interesima koje ideju "suverenog naroda" čini fikcijom i koje je potencirano najsnažnijom od svih stvarnosti, a to je ekonomija ili neograničena moć bogatstva. Nadalje, u pitanje dovodi kritičare globalizacije i kapitalističkog sistema jer smatra da je upravo on taj nezasićeni demokratski potrošač. Sve te neprilike i poteškoće demokracije pomažu u razumijevanju antidemokratskog bijesa koji je posebno karakterističan za Francusku nakon 1968. Nova mržnja demokracije stvara sloj ljudi koji smatraju da se protiv demokracije treba boriti jer ona znači totalitarizam, ali ni sama ta mržnja nije posve jasna jer unosi pojmovnu zbrku. Ona je danas radikalnija nego ikada jer bogatstvo više ne tolerira nikakve zapreke svom rastu, ona kao da štiti od demokratske perversije.

Da bi se razriješila ideološka zbrka, potrebno je pronaći novu snagu demokracije. Autor smatra da treba ponovno otkriti osobitosti demokracije, koja nije nikakva nužnost, nego se ipak pokazala kao najmanje loš od poredaka iz prošlosti, ali i sadaš-

njosti. Iako demokracija izaziva mržnju i strah, autor u svojim nadahnutim posljednjim rečenicama u njoj ipak vidi i snagu koja može donijeti i hrabrost i radost.

Jacques Rancière hrabro i provokativno iznosi svoje kritičke teze koje u najmanju ruku intelektualno uznemiruju i pozivaju na daljnja promišljanja, ponajprije tvrdeći da demokracija koju mi danas poznajemo i živimo uopće nije demokracija, kao što ni ljudska prava na koja se tako često pozivamo nisu ljudska prava. Cijela ova rasprava svjedoči o lucidnom i argumentiranom nastojanju da se ponovno promisli lažni i nemisaoni konsenzus o demokraciji kao napokon riješenoj zagonetki povijesti. Pozorno izbjegavajući opasnosti ideologizacije i svrstavanja, autor iznosi mnoge valjane razloge zašto postojeća demokracija ne osigurava zadovoljstvo ni u socijalnom ni u ekonomskom smislu. Njegovo polemičko zagovaranje demokracije, suočene sa samom sobom i svojim mrzilačkim protivnicima, zapravo je zagovaranje pune afirmacije političkoga u njegovoj nesvodljivoj emancipacijskoj dimenziji.

Utoliko je ovo djelo, kao i glavna djela ovog iznimnoga političkog teoretičara, osobito zanimljivo i za politologe i za našu širu politički osviještenu javnost. Skrećemo pozornost na cijelu ediciju *Naklade Ljevak* (urednik je Kristijan Vujičić), koja zaslužuje priznanje jer je 2008/2009. objavljen cijeli niz političkoteorijski i filozofijski relevantnih knjiga, primjerice: Slavoj Žižek, *O nasilju*; Noam Chomsky, *Promašene države*; Richard Koch i Chris Smith, *Samo-ubojstvo Zapada*; Jean Baudrillard, *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti* itd.

 Recenzija

Tarik Kulenović

Politički islam

V.B.Z., Zagreb, 2008, 216 str.

John L. Esposito

Nesveti rat – teror u ime islama

Šahinpašić, Sarajevo/Zagreb, 2008, 157 str.

Islam je važna tema društvenih znanosti. Nerijetko se međutim o njemu raspravlja iz kuta gledanja koji sugerira ekskluzivnu povezanost muslimana s terorizmom, a bez pokušaja prikaza kompleksnih povijesnih događaja koji su doveli do toga. Muslimani se stereotipno prikazuju kao bradonje s turbanima, vatrenim oružjem, bombama i vjerskim fanatizmom koji je posve nerazumljiv (post)modernom čovjeku zapadnih društava 21. stoljeća ili zapadne civilizacije. Bojimo se tih zaludenih ljudi čija se vjera zasniva na pustinjским fantazmama jednog epileptičara, tih nazadnjačkih, netolerantnih, mizoginih manijaka. No jesu li Oni zaista tako opasni, jesu li vođeni čistom ludošću koja se generira iz nama, više-manje, nepoznatog sustava vjerovanja te, u konačnici, trebamo li se bojati islama?

Tarik Kulenović i John L. Esposito, čije ćemo knjige *Politički islam – Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta* i *Nesveti rat – teror u ime islama* pokušati predstaviti – ne isključivo znanstvenoj zajednici – smatraju da je strah neopravdan i da je uvjetovan našim nepoznavanjem islama. Želja za spoznajom odvela je Kulenovića i Esposito

u borbu za očuvanje naše jedinstvene ljudske civilizacije, a takva angažiranost, u postmodernom kontekstu, može djelovati donkihотовski. Islam se upotrebljava kao instrument zapadne politike, ali isto tako i politike muslimanskih ekstremista, no znači li to da bismo jednostavno trebali odbaciti sve islamsko?

Poslužimo li se poznatom Shakespeareovom tragedijom kao metaforom, islam možemo promatrati kao novu, neukorijenjenu sablast u kojoj ne prepoznajemo duh oca koji se javlja Hamletu. Islam je demon, najgora noćna mora koje se plašimo. Kulenović je Hamlet sablasti islamizma, jer preispituje, provjerava, analizira i argumentira u ime duha islama, prepoznavši nepravdu u prevladavajućoj negativnoj percepciji fenomena vezanih uz islam. Ostali su, poput Marcela i Bernarda, časnika na straži, uplašeni. Esposito, profesor religije i islamskih studija na Sveučilištu Georgetown u Washingtonu i direktoru Centra za islamsko-kršćansko razumijevanje, jednom od vodećih američkih autoriteta o islamu, pristaje uloga Horacija. Nekoliko crtica iz života tih autora rasvijetlit će nam motive njihova rada. John L. Esposito rođen je u Brooklynu (New York), u talijanskoj katoličkoj obitelji, i rano je uočio etničke i vjerske predrasude, koje su ga pratile tijekom čitave sveučilišne karijere u SAD-u. On ne pripada tzv. WASP-ovcima (White Anglo-Saxon Protestant), već katolicima, na koje se, prema njegovu svjedočenju, gleda kao na fizičke radnike, ali ne i kao buduće studente uglednih sveučilišta i direktore kompanija. U knjizi koja je predmet ove recenzije prisjeća se jedne večere na kojoj je ispričana gomila viceva o Talijanima, pretpostavljam nekorrektnih, i na kojoj se nagađalo je li jedan

od imućnih susjeda u četvrti zapravo mafijaš. Vidjevši da je, uvjetno rečeno, uvrijeđen, prijatelj mu je rekao: *Shvati Johnne, za razliku od njih, ti nisi Talijan, ti si doktor nauka* (Esposito, 2008: 105). Što biste vi odgovorili prijatelju? Shvati, prijatelju kako, unatoč svom obrazovanju ne uvažavaš kulturne i socijalne razlike, nepovjerljiv si i ne poštuješ druge, nesposoban si za uživljavanje u probleme drugih i potičeš stereotipe jer odustaješ od kritičke analize. Čak i kad smo sami pripadnici etničke ili vjerske skupine koja je predmetom šale ili poruge, šutimo.

Tarik Kulenović bavi se istraživanjem različitih pojavnosti islama u modernom dobu. On piše iz atipične pozicije na sceni društvenih znanosti u Hrvatskoj, pozicije europskog muslimana, te napominje kako bikulturalnost smatra prednošću u analizi kompleksne pojave islamizma, koji je u knjizi predstavljen, između ostalog, i kao politička ideologija čiji je osnovni cilj modernizacija muslimanskih društava. Jedan od razloga za nastanak knjige *Politički islam* osobne je prirode. Kulenović za sebe kaže da je rođeni Zagrepčanin, član obitelji s dugom i dokumentiranom europskom poviješću, tradicijom i religijom islama, te kako su biti Europljanin, biti moderan i biti musliman za njega činjenice koje ne potiru jedna drugu. Zna da se nema čega bojati i smatra da uspješno izvršava muslimansku obavezu ilma. Ilm označava težnju za znanjem, učenošću – u islamu je to predstavljeno kao obaveza, jer muslimani smatraju da je društvo utemeljeno na znanju pravedno društvo. Za znanjem treba tragati ponizno s ciljem promicanja pravde, dostojanstva i slobode. Da se ne bi pogrešno shvatilo, Kulenovićeva učenost nikako se ne može svesti isključivo

na religijsko, teološko znanje. *Politički islam* je, u najvećoj mjeri, sociološko djelo u kojem se Kulenović predstavlja kao znanstvenik, sociolog.

No vratimo se načas Hamletu. Konstatirali smo da bi Espositu pristajala uloga Horacija, ali nismo to razjasnili. Prisjetimo se: nakon prvog susreta s duhom i njegova privremenog iščeznuća Horacije kaže: *Ja ne znam, koju misao da slijedim al ako sve ih priberem u jednu, neobičan se neki potres to navješćuje za našu državu* (Shakespeare). Espositova višegodišnja profesorska karijera posvećena izučavanju islama bitna je za društvo u kojem živi. On neprestanim poučavanjem pokušava razbiti predrasude jer shvaća da one oslabljuju demokratske potencijale njegove zemlje, one su u biti potres koji prijeti njegovoj zemlji. U SAD-u su nedavno održani predsjednički izbori tijekom kojih su se u kampanji, ne prvi put, kandidati služili metodama negativne kampanje. To samo po sebi nije neuobičajeno. Međutim zanimljiv je jedan fenomen: demokratskog predsjedničkog kandidata, a sada predsjednika SAD-a Baracka Obama se putem točnih biografskih crtica, ali i bezumnih glasina (pohađao je medresu u Indoneziji, srednje ime mu je Hussein, kod kuće nosi turban...), povezivalo s islamom, što je trebalo biti presudno u namjeri da se diskreditira kao predsjednički kandidat. Obama je dobio izbore, a indirektno je ulogu u tome imao i Esposito jer je njegov intervju, predavanje ili izjava mogla pomoći američkim glasačima da ne odluče o budućnosti svoje zemlje na osnovi predrasuda i glasina. On je, suprotno literarnom junaku s kojim ga uspoređujemo, odlučio razglasiti što je vidio u sablasti islama, a vidio je želju za političkom participacijom i slo-

bodom, ekonomskim napretkom i prosperitetom, ali i strah muslimana od svjetovnog liberalizma ili, dopustit ću si slobodu, neoliberalnog kapitalističkog moloha koji ugrožava religiju u njihovim društvima.

Tarik Kulenović smatra, za razliku od Alija Shariatija (1933-1977), jednog od mislilaca suvremenih islamističkih pokreta prikazanih u knjizi *Politički islam*, kako je metodologija zapadne sociologije sa svojim analitičkim aparatom nesumnjivo podobna za ispitivanje svakog društva, daleko i islamskih društava i fenomena koji ih prate, a prvenstveno islamizma. Služeći se modelima i pojmovnim instrumentarijem funkcionalizma Talcota Parsonsa, autor prikazuje kako su siloviti događaji i promjene u muslimanskim društvima dokazi procesa društvene evolucije, a ne revolucija, kako se parcijalnim gledanjem obično tumači. Kulenović najprije daje svojevrsan povijesni uvod u islam, na što jasno upućuju naslovi poglavlja: *Islam – nastanak i širenje Objave, Uspon islamske države, Tradicionalna muslimanska društva, Društveno okruženje – odnos prema Drugom*. No daleko od toga da nudi suhoparne povijesno-sociološke analize. Naprotiv, *Politički islam* obiluje aktualnim temama i nudi odgovore na osjetljiva pitanja poligamije, nošenja marame (hidžab), uloge žene u islamskom društvu, europskih muslimana i nereda u Francuskoj 2006. U poglavlju *Moderno društvo i muslimanka* Kulenović prikazuje nošenje marame kao javni simbol društvenog identiteta muslimanki, a ne simbol potlačenosti, razlikujući pritom muslimanska društva na Zapadu od društava poput Afganistana iz vremena sovjetske okupacije. Na Zapadu je nošenje marame manifestacija ne samo identiteta već i političkog stava: *One* (muslimanke

op. a.) *ne žele tradicionalni identitet oživotvjeti kao suprotnost modernom sekularnom društvu u kojemu žive, već svoj moderno artikulirani muslimanski identitet postavljaju kao jednakopravan drugim modernim identitetima s kojima se susreću u svakodnevnom životu društva u kojem žive* (Kulenović, 2008: 180).

Bitna je teza djela da islamistički pokreti nisu otpor modernosti, već njezin proizvod, te da je njihova pojava uvjetovana različitim faktorima. Prethodno isključene društvene grupe uključuju se u maticu društva. Nemuslimani islamističke pokrete percipiraju kao javno iskazivanje tradicionalnog identiteta iako se radi o modernom oblikovanom identitetima.

Suvremeni islamistički pokreti ne nastaju *ex nihilo*. U 19. stoljeću javljaju se, u knjizi predstavljeni, mislioci koji su stvorili ideološke korijene političkog islama Jamal al-Din al-Afgani, Muhammed Abduhu, Rašid Rida i Hasan al-Banna. Prvu trojicu autor smatra predmodernim filozofskim elitistima koji nisu uspjeli osigurati masovnu potporu svojim idejama. Tek je Hasan al-Banna (1906-1949), osnovavši Društvo muslimanske braće, uspio, prvenstveno obrazovanjem, proširiti ideje u masama, a njegov program i danas djeluje inspirativno. Za razliku od Esposito – koji, na primjer, opisuje islamski misaoni revivalizam i uključivanje u politički aktivizam, usporedo predstavlja Hasana al-Banu i Mawlana Mawdudija – Kulenović razlikuje autore koji su stvorili ideološke korijene političkog islama od autora modernih islamističkih ideologija: Sejida Qutuba u Egiptu, Mawlana Mawdudija u Pakistanu, Alija Shariatija i Ruhollaha Homeinija u Iranu. *Politički islam* obiluje korisnim tipologijama i razlikovanjima, a sadrži i

pojmovnik islamske terminologije, tablice država sa značajnijom muslimanskom populacijom te impresivnu bibliografiju, što (ne)posredno utječe na bolje razumijevanje islamizma.

Kulenović prepoznaje specifičnosti modernizacije islamskih društava. Ona su primila i usvojila tehnologiju i načine organizacije, društveno obrazovanje i ekonomiju prema zapadnom modelu modernog društva. Tada su novoformirane elite (vojnici, pripadnici nove upravne elite i industrijske buržoazije, ekonomskih krugova formiranih u razdoblju kolonijalizma) bile agencije društvene promjene, a političke elite tradicionalnih muslimanskih društava (plemstvo, trgovačka buržoazija i uleme) razvlaštene su i udaljene iz sfere odlučivanja. U procesima kopiranja zapadnog modernizacijskog modela velik dio muslimanske populacije nije sudjelovao, a istovremeno je ostao bez tradicionalnih identiteta. Kraj dekolonizacijskih procesa pridonio je stvaranju modernih nezapadnih islamističkih identiteta. Modernizacija se u muslimanskim društvima može promatrati kroz dva modela: modernizacija protiv religije i modernizacija za religiju.

U prvom se modelu elite odlučuju za oponašanje Zapada, nadajući se da će cjelokupni modernizacijski procesi dovesti do izumiranja muslimanskog identiteta. Primjer za taj model modernizacije nalazimo u Turskoj (kemalizam).

U drugom se modelu novonastale elite, koje smatraju da je uzrok zaostajanja muslimanskih društava u odustajanju od religije, odlučuju za suradnju s tradicionalnim elitama jer time potvrđuju legitimitet tradicijom.

Prvi je modernizacijski model tražio razbijanje univerzalnog okvira islama, koji je

shvaćen kao uzrok zaostalosti, i prihvaćanje modernizacijske paradigme Zapada. Tehnologija je nesumnjivo prihvaćena, ali ne i sekularno društvo i njegove vrijednosti. Novonastale vladajuće elite nisu ponudile adekvatnu vrijednosnu paradigmu za odbacivanje islama, a čak i kad je to bio slučaj – islam je od samih početaka urbana i trgovačka religija, religija čije su bogomolje (džamije) od velikog političkog i društvenog značaja, kako je opisano u poglavlju *Tradicionalna muslimanska društva* – mase to nisu prihvaćale.

Pojednostavljeno, puko oponašanje Zapada, nakon stvaranja nacija-država, pokazuje se neučinkovitim, o čemu svjedoči poraz u Trećem izraelsko-arapskom ratu 1967. Stoga se Izraelu može zahvaliti za pokrete otpora na tim okupiranim teritorijima (Hamas i Islamski džihad).

Kulenović uz taj poraz akceptira *promašaje socijalizma, arapskog nacionalizma i novostvorenih nacija-država, te rastuću korupciju koju su vidjeli svuda oko sebe* kao uzroke traženja novog ideala, a koji je pronađen u islamu. Posljedično, pokrenuta je nezaustavljiva reislamizacija arapskih društava.

Knjiga *Nesveti rat – teror u ime islama* Johna L. Esposito podijeljena je na četiri dijela. U prvom dijelu intrigantnog naslova *Kako se formira suvremeni terorist* Esposito nudi prikaz evolucije Osame Bin Ladena, najpoznatijeg svjetskog terorista, od pripadnika saudijske elite preko mudžahedina i junaka afganistanskog rata do krajnje radikalizacije njegova djelovanja. Talibane i njihovu politiku osuđuju muslimanski vjerski vođe diljem svijeta i smatraju da se radi o zastranjenju. Ipak, čini se da Osama Bin Laden ima monopol na globalni identitet islama. Esposito smatra

kako je 1967, odnosno Arapsko-izraelski rat, prijelomna godina u biografiji Osame Bin Ladena i Ejmana al-Zavahirija. Trauma zbog poraza i razočaranje u arapski svjetovni nacionalizam i socijalizam okrenuo ih je političkom islamu.

Obojica autora u više navrata naglašavaju značaj svojevrsnog mehanizma autoreferencije u islamu, itdžihada, pojma koji znači unutarnje usavršavanje, autoreferenciju, interpretaciju kanona islamske religije u skladu s vremenom i stvarnim potrebama vjernika. Važno je akceptirati itdžihat (idžtihad), jer radi se o bitnom pojmu islamske terminologije, koji, srećom, kod nemuslimana ne pobuđuje negativan značenjski podražaj kakav pobuđuju primjerice džihad, mudžahedin, vahabizam i sl. John L. Esposito prepoznaje važnost tog pojma jer je on usko povezan s pitanjem *Kuda idemo odavde?*, kojim je naslovio četvrti dio svoje knjige. Itdžihad označava načelo promjene, omogućava inovativnost, dinamičnost, razvoj i napredak, a istovremeno sprečava "okoštavanje" islamske misli. Idžtihad, točnije, islamska doktrina i pravo zloupotrijebljeni su u cilju legitimiranja terorizma.

Jedan od silno zloupotrijebljenih pojmova je džihad, poznatiji i pod sintagmom sveti rat. Džihad zapravo znači stalnu ciljanu i usmjerenu borbu za pravdu u raznim oblicima, znači borbu u službi duhovnog uzdizanje društva, a u konačnici može imati oblik fizičke borbe protiv ugnjetavanja i agresije. Džihad ne smije biti osvajački rat ili rat u službi nametanja određenog političkog poretka. Ako se javi u obliku fizičke borbe, onda je isključivo obrambeni rat s postavljenim pravilima – ne nauditi nedužnima, ženama, djeci, civilima, ne uništavati tuđu imovinu, okoliš i

bogomolje drugih vjera, ne otimati civile – koje muslimani moraju poštovati. Drugi dio knjige, *Džihad i borba za islam*, Esposito posvećuje pregledu razvoja tog pojma (izvorni Muhamedov džihad, sunitsko i ši-jitsko poimanje džihada, uloga džihada u stvaranju svjetske ume, biografije pionira islamske revolucije itd.), u kojem pokazuje kako danas ne postoji jedinstvena doktrina džihada i kako se radi o višeznačnom pojmu, ali i to da SAD prosuđuje džihad prema ciljevima i ponašanju – tj. prema tome bore li se protiv neprijatelja Amerike u Hladnom ratu ili protiv američkog saveznika, iranskog šaha. Zanimljiv popkulturalni primjer za to je američki akcijski film *Rambo III*, koji je svojevremeno ušao u Guinnessovu knjigu rekorda kao najnasilniji film ikad snimljen, čiju režiju potpisuje Peter MacDonald i u kojem glavni junak (Sylvester Stallone) pomaže afganistanskim pobunjenicima, mudžahedinima, u borbi protiv zločestih Sovjeta. Sami promišljajte o tadašnjem političkom kontekstu filma. On je, nakon američkog napada na Afganistan, potpuno subverzivan.

U trećem dijelu knjige, *Božije Armije*, Esposito objašnjava povijesni nastanak nepovjerenja muslimana prema Zapadu: *Historijska sjećanja na križarske ratove i evropski kolonijalizam, stvaranje izraelske države, hladni rat i američki neokolonijalizam – sve djela militantnog kršćanskog Zapada – priključuju se tekućim događajima: drugoj palestinskoj intifadi, prisustvu američkih trupa u Zalivu, pogubnom utjecaju sankcija na djecu u Iraku, džihadima otpora i oslobođenja u Kašmiru i Čečeniji. Ta sjećanja pothranjuju ozlojeđenost, izazivaju gnjev i produbljuju antiamerikanizam, ne samo među teroristima već i u širem muslimanskom svijetu* (Esposito, 2008: 61).

Možda se iz tih citata najbolje očituje ono pogubno u promišljanju i analizi fenomena vezanih uz islam. Složeni odnosi čovječanstva prikazuju se kroz borbu čiji su supstancijalni nosioci, po mom sudu, prilično apsurdni: Zapad protiv Istoka, vrijednosti prosvjetiteljstva protiv nazadnjačkog, netolerantnog, mizoginog i ne-relevantnog tradicionalnog islama i muslimanskih društava koja se ne uspijevaju modernizirati. Što je s neintencionalnim procesima, sporednim posljedicama, individualnim akcijama ili, veberovski rečeno, “etičkom iracionalnošću svijeta”? Može li analitička jedinica biti muslimansko društvo, ili čak civilizacija? Radi li se o suprotstavljanju nesumjerljivih vrijednosti?

U četvrtom dijelu Espositoove knjige, naslovljenom *Kuda idemo odavde?*, naglašena je zajednička vjerska baština kršćana, židova i muslimana. On apelira na upoznavanje s ukupnošću islamske vjere, a ne na procjenjivanje islama i fenomena vezanih uz njega na osnovi vjerovanja i djelovanja radikalne nekolicine, ali i na to da islam ne prosuđujemo dvostrukim aršinom. Tako primjerice većina ljudi lako uočava razlike između onih koji su istinsko oličenje svoje vjere i onih koji je zlorabe. Kulenović je mnogo izravniji i plastičnije to objašnjava kada kaže kako se fundamentalističke tendencije javljaju u svim religijama, no to ne znači da je cijela religija fundamentalistička.

Esposito smatra da se muslimani suočavaju s problemima modernosti, ali da imaju manje vremena za prilagodbu, te da je zbog toga njihova religija poprimila i ekstremne forme.

Knjiga *Nesveti rat* dotiče se poznate Huntingtonove paradigme o sukobu civilizacija. Esposito je mišljenja kako

“sukob civilizacija” stereotipizira islam, prikazuje ga monolitnim, te zbog toga ne može doći do složenih uzroka terorizma: *Muslimanski svijet, a ni Zapad nisu monolitni. Zajednički izvori identiteta (jezik, vjera, historija, kultura) gube svoju snagu kada nacionalni ili regionalni interes dođu u pitanje* (Esposito, 2008: 109). Tu tezu podupire primjerima nesposobnosti arapskog nacionalizma/socijalizma i saudijsko-arabijskog panislamizma da ujedine i mobiliziraju arapski i muslimanski svijet.

Vratit ću se načas Kulenoviću kako bih konstatirao da je knjiga *Politički islam* odličan uvod u ono političko u islamu. Posebno su zanimljive analize suvremenih islamističkih pokreta i njihovih vođa (Mawdudia, Qutba, Shariatia i Homeinia), uz koje je svoje mjesto našao Alija Izetbegović, prvi predsjednik neovisne Republike Bosne i Hercegovine. Autor interpretira njegov lik i djelo iz tzv. “bosanske perspektive”, no tu ću zanimljivu interpretaciju ostaviti čitateljima za otkrivanje.

Značaj tema i fenomena koji su obuhvaćeni ovim knjigama tjera nas da kritički zaključak zamijenimo panegiričkim. Kulenovićevo djelo odlikuje se načelom tolerancije i dobrom namjerom. On se ovom knjigom nametnuo kao nezaobilazan autor i autoritet za politički islam. Njegova knjiga zaslužuje – imajući u vidu aktualnost islama, slabu rasvijetljenost islamističkih pokreta i njihova djelovanja te muslimanske percepcije procesa globalizacije – punu pozornost politološke znanstvene zajednice. Usput budi rečeno, knjiga *Politički islam i transformacija muslimanskih društava* koju je Kulenović obranio na Fakultetu političkih znanosti.

Esposito zahvaća dosta tema i ne libi se iznijeti nepristranu analizu osobne evolucije najpoznatijih svjetskih terorista (Osama Bin Ladena i Ejmana la-Zavahirija), objasniti “nepopularne” pojmove islamske terminologije (džihad), dovesti u pitanje sukob civilizacija, istaknuti glasove reforme i dijaloga (Anvar Ibrahim, Muhamed Hatami, Abdurahman Vahid) novog islamizma, ukazati na razvoj snažnoga građanskog društva koje potiče, u islamskom društvu, veću demokratizaciju odozdo i, što je zapravo najvažnije, promišljati politike SAD-a, koje su, uz bombastično medijsko posredovanje, barem donekle odgovorne za jačanje militantnog islamizma, antiamerikanizma i terorizma u svijetu.

Ponovit ću: islam se upotrebljava kao instrument zapadne politike, ali isto tako i politike muslimanskih ekstremista. Predstavljena djela nastoje objasniti kako je do toga došlo, što je fenomen islamizma, što bi još moglo biti i, u konačnici, trebamo li jednostavno odbaciti sve islamsko? Daka-ko da ne trebamo. Kulenovićev *Politički islam* i Espositov *Nesveti rat* islam uvjerljivo i poučno predstavljaju kao dinamičnu, progresivnu i samoreferentnu (itdžihad) religiju koja se “rastvara” u velikom broju islamističkih pokreta. One su vrijedan obol odbacivanju stereotipa i prepoznavanju ekstremizma, ne samo u islamiističkim pokretima, i ne samo u glavama Drugih.

Enes Sedić

Prikaz

Andrej Rahten
**Savezništva i diobe.
 Razvoj slovensko-hrvatskih
 političkih odnosa u Habsburškoj
 Monarhiji 1848.-1918.**

Golden Marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2008.

Knjiga istaknutog slovenskog povjesničara mlađe generacije govori o odnosima slovenskih i hrvatskih političkih snaga u razdoblju od narodnih buđenja u oba naroda do formiranja zajedničke države nakon propasti Monarhije. Sadrži šesnaest poglavlja i epilog koji nas uvodi u problematiku slovensko-hrvatskih odnosa nakon ujedinjenja. Poglavlja kronološki obrađuju odnose hrvatskih i slovenskih političara te njihova češća savezništva nego diobe u zamršenim i neizvjesnim okolnostima Dvojne Monarhije. Rahten je mnogo prostora posvetio pojašnjavanju općih političkih prilika u Austro-Ugarskoj kao nužnom preduvjetu za razumijevanje okvira u kojemu se razvijaju slovensko-hrvatski odnosi.

Naziru se dva temeljna pitanja koja u određenim razdobljima čine središte zanimanja hrvatskih i slovenskih političara i oko kojih se stvaraju savezništva, odnosno diobe. Od vremena narodnih preporoda pa najkasnije do kraja sedamdesetih godina raspravlja se o pitanju imaju li Hrvati, odnosno Slovenci uopće narodnu samobitnost, jesu li oni “jedan bratski narod” te se stvaraju različite predodžbe svake naci-

je o samoj sebi i o onoj drugoj. Od osamdesetih godina pa do stvaranja zajedničke države, kada su već i Slovenci i Hrvati kakav-takav afirmiran čimbenik u Monarhiji, vode se rasprave, stvaraju savezništva i diobe oko preustroja Monarhije, odnosno rješavanja južnoslavenskog pitanja.

U vrijeme nacionalnih buđenja do revolucije 1848. vođe obaju naroda shvatili su važnost stvaranja jedinstvenog jezika. Gaj je preuzeo Vitezovićevu tezu o Slovincima kao "planinskim Hrvatima" i pod utjecajem panslavističkih ideja nastojao stvoriti jedinstven jezik svih Južnih Slavena pod ilirskim imenom. Ilirska ideja naišla je na slab odaziv slovenskih intelektualaca. Pjesnik Stanko Vraz bio je jedan od rijetkih koji je prihvatio ilirsko ime i time za Slovence zapravo postao hrvatski pjesnik. Najžešći protivnik ilirizma bio je Jernej Kopitar, koji je preuzeo Karadžićevu tezu da su svi štokavci Srbi, a svi kajkavci Slovenci.

Dok se hrvatski nacionalni pokret pozivao na hrvatsko državno pravo koje je proisteklo iz bogate hrvatske državnopravne tradicije, Slovenci su se kao tipičan narod bez države i nacionalno osviještene aristokracije bili prisiljeni pozivati na pravo naroda na samoodređenje. Revolucionarna 1848. tako je u Hrvatskoj donijela zahtjev za ujedinjenje svih hrvatskih povijesnih zemalja, uključujući i teritorije koji etnički nisu bili hrvatski. Slovenski zahtjev za stvaranje Ujedinjene Slovenije kao kraljevine unutar Monarhije obuhvaćao je ujedinjenje svih teritorija na kojima žive Slovenci – Kranjske, Koruške, Štajerske, Istre i Trsta.

Za neoapsolutizma vođe slovenskog i hrvatskog narodnog pokreta vraćaju se djelovanju u sferi kulture. Uz određen broj novina i kulturnih udruga bitnu ulogu u

jačanju jugoslavenske ideje među Slovincima ojačalo je *Društvo za jugoslavensku povjestnicu i starine* koje je vodio Ivan Kukuljević. S povratkom ustavnog života 1860. suradnja je sve više jačala, a u njoj su prednjačile narodnjačke stranke u oba naroda. Vođa slovenskih narodnjaka Janez Bleiweis definitivno se odlučio osloniti na Hrvate u ostvarivanju narodnih želja. Konačna prekretnica, prema Rahtenu, označena je 1866. sudjelovanjem slovenskih narodnjaka u obilježavanju tristote godišnjice pogibije Zrinskog i Frankopana kao boraca protiv bečkog apsolutizma. Strossmayer i Bleiweis uspostavili su dobru suradnju, koja je nastavljena među mlađim narodnjačkim snagama. Promatrajući ujedinjenje Njemačke, razvijali su koncept ujedinjenja hrvatskih i slovenskih zemalja koje bi se približile Ugarskoj u realnoj uniji.

U političkoj misli Ante Starčevića Slovenci su "planinski Hrvati" i dio hrvatskoga političkog naroda. Pravaši su tražili i povrat Žumberka i općine Marindol kao povijesno hrvatskih teritorija koji su tada pripadali Kranjskoj. Narodnjaci u Hrvatskoj na čelu sa Strossmayerom smatrali su da su se Slovenci već formirali kao samostalan narod i da pravaške teze škode odnosima dvaju naroda i jugoslavenskoj ideji. Vodeći slovenski političari odbacivali su Starčevićevu misao, dijelom i stoga što su htjeli očuvati dobre odnose sa Srbima, kojima je Starčević nijekao nacionalnu posebnost. Međutim nakon Starčevićeve smrti, kada je već bilo nedvojbeno da su Slovenci poseban narod, termin "planinski Hrvati" izgubio je svoje prvotno značenje i razvili su se novi oblici savezništva.

Kranjski liberali okupljeni oko Narodne napredne stranke pod vodstvom Ivana Tavčara i Ivana Hribara dali su osamdesetih

godina nov podstrek jačanju savezništva s Hrvatima. U petom poglavlju, koje Rahten naziva “Doba zdravica”, opisuju se posjeti te dvojice političara Hrvatskoj prigodom kojih bi se držale brojne zdravice pune hvale i zakletvi u slavensku uzajamnost. Dok je Hribar bio blizak Strossmayeru, Tavčar je bio “veći pravaš od samih pravaša” i neprestano nazdravljao približavanju Slovenije Trojedinj Kraljevini.

Među slovenskim katoličkim narodnjacima devedesetih godina dogodio se obrat. Na čelo Katoličke stranke uspinjali su se Ivan Šusteršič i Janez Krek, koji su nadišli rasprave o Žumberku, razočarali se u politiku njemačkih kršćanskih socijala i iako su bili svjesni liberalnih osnova pravaške ideologije, počeli su tražiti saveznike među pravašima u Hrvatskoj. Istovremeno se među pravašima dogodio raskol na “domovinaše” i Frankovu Čistu stranku prava. Šusteršič i Krek, na koje je u Beču utjecao antisemitizam Karla Luegera, odlučili su se za približavanje “domovinašima” prije negoli za konvertiranog Židova Franka. U tom savezništvu Krek je želio ostvariti svoj mladenački san – sjedinjenje Hrvata i Slovenaca. Da bi se takvo što ostvarilo, bilo je potrebno djelovati u dva pravca – prema stanovništvu i pridobiti za to politiku vladajućih krugova u Monarhiji. Dvojno uređenje Monarhije iz 1867. imalo je snažna uporišta među njemačkim i mađarskim političarima. Stiješnjena između Njemačke, Italije i Rusije, jedini put širenja Austro-Ugarske mogao je biti Balkan i u toj činjenici nazirala se mogućnost da središta moći odluče urediti odnose sa Slavenima na jugu da bi ojačala pozicije Monarhije među Slavenima i prema Srbiji. Posebno je toj ideji bio sklon tzv. Velikoaustrijski krug okupljen oko prijesto-

lonasljednika Franje Ferdinanda u kojega su slovenski i hrvatski političari polagali svoje nade u preuređenje Monarhije. Taj krug činila je uglavnom konzervativna aristokracija koja je Hrvate vidjela kao narod najodaniji Kruni. Bila je spremna podržati ujedinjenje Južnih Slavena u “Veliku Hrvatsku”, računajući da bi tako ojačala moć Krune u tom dijelu Monarhije. Šusteršič i Krek prepoznali su te namjere, nastojali vezati Slovence uz Hrvate i tako osigurati narodnu samobitnost. Kroatizacija je za njih bila manje zlo od germanizacije.

U Carevinskom vijeću hrvatske i slovenske političare povezivalo je protivljenje dualizmu. Posebno su istarski Hrvati i Slovenci razvili savezništvo u borbi protiv talijanske dominacije u Istri. Tom je savezništvu išlo na ruku to što Istra povijesno nije pripadala Trojedinj Kraljevini, pa su istarski Hrvati bili bliže ideji samoodređenja naroda jer nisu mogli računati na hrvatsko povijesno državno pravo. Isto tako, djelatnost i popularnost krčkog biskupa Antuna Mahničā, Slovenca, ideologa političkog katolicizma, također su djelovale na savezništvo. U devetom poglavlju knjige Rahten opisuje zamršene političke odnose u Carevinskom vijeću, gdje su slovenski i hrvatski zastupnici najčešće djelovali zajednički unutar različitih varijanti parlamentarnih saveza. Ivan Šusteršič, kao najutjecajnija osoba u tom savezništvu, nastojao je stvoriti snažan blok slavenskih konzervativnih zastupnika kojima bi se priključili njemački kršćanski socijali. Odlučio se za politiku “čekanja”, nadajući se da će vanjskopolitičke prilike i iščekivana smjena na prijestolju donijeti mogućnost za ujedinjenje Južnih Slavena. Šusteršič je ujedno bio duhovni otac “trijalizma” po kojemu bi se unutar Monarhije ujedinile slo-

venske zemlje, Trojedna Kraljevina, Bosna i Hercegovina i Vojvodina u jedno državno-pravno tijelo sa središtem u Zagrebu. Taj je prijedlog bio blizak i slovenskim liberalnim krugovima, a u Hrvatskoj su najveći zagovornici "trijalizma" bili frankovci. Potpora se očekivala od prijestolonasljednika. Istovremeno, u Hrvatskoj se razvila tzv. *politika novog kursa* koja je velikoaustrijske krugove vidjela kao opasnost i koja je u savezništvu sa Srbima vodila pro-mađarsku politiku. Iz te politike proizašla Hrvatsko-srpska koalicija nije vodila puno računa o Slovencima, smatrajući ih gotovo izgubljenima između Nijemaca i Talijana.

Pristaše trijalizma zbijale su svoje redove. U Ljubljani je 1912. održan "Prvi hrvatsko-slovenski narodni Sabor" kojemu su predsjedali Šusteršič i Mile Starčević u ime tek ujedinjenih pravaških frakcija. Izražena je lojalnost Kruni i Monarhiji te želja za preuređenjem na trijalističkim osnovama. Istovremeno je jačao katolički pokret u oba naroda pod utjecajem Krekova učenja. Osim podrške trijalističkim koncepcijama Slovenska pučka stranka, pod velikim Mahničevim utjecajem, nastojala je u novoj državnoj jedinici osigurati katoličku prevlast i kranjski način vladanja na temeljima kršćanskih socijala. Među Hrvatima saveznike su tražili u pravašima, a posebno im je blizak bio sarajevski nadbiskup Stadler.

U XIV. poglavlju, "Slom trijalističkog savezništva", Rahten opisuje razloge žestokog opiranja trijalizmu. Trijalizam je imao brojne protivnike: bili su to njemački liberali (prije svega zbog pristupa Trstu), gotovo cijela mađarska elita (Rijeka), u Hrvatskoj Hrvatsko-srpska koalicija koja je gradila pozicije u Budimpešti, a nisu mu bili skloni ni Česi i Poljaci. Slovenski so-

cijaldemokrati smatrali su trijalistički koncept "klerikalnim", a čuli su se i glasovi da je svejedno hoće li Slovenci postati Hrvati ili Nijemci jer ih ni u prvome ni u drugom slučaju više neće biti. Pravaši su sve više bili svjesni nerealnosti "Velike Hrvatske". Za vrijeme Prvog balkanskog rata krug oko Kreka otvoreno je podupirao Srbiju, što je izazvalo sumnje u lojalnost Monarhiji. To je pravaše dodatno okrenulo od trijalističkog savezništva i oni se, uključujući i Stadlera, okreću od trijalističkog k subdualističkom rješenju, u kojem bi Hrvatska obuhvatila Trojednu Kraljevinu i BiH, izostavljajući pritom Slovence i prepuštajući ih Nijemcima.

Ubojstvo Franje Ferdinanda zavilo je u crno slovenske i hrvatske pobornike trijalizma. Krek je nastojao naći nove saveznike u vojnim krugovima, što nije bilo bez osnove, a i još uvijek je gledao "tamo na jug, gdje maslina cvate, gdje je naša (slovenska) budućnost". Kada je prijestolje 1916. preuzeo mladi car Karlo, bio je svjestan da je rješavanje statusa Južnih Slavena jedno od ključnih pitanja za opstanak Monarhije. Činio je neke manje ustupke Slavenima, ali u tome ga je kočila i vezanost za Njemačku. Nakon mnogih razilaženja među južnoslavenskim političarima, u svibnju 1917. napokon je u Beču formiran klub svih južnoslavenskih zastupnika kojemu je na čelu bio Anton Korošec, koji je nakon Krekove smrti postao najutjecajniji slovenski političar. On je pročitao glasovitu *Svibanjsku deklaraciju* u kojoj se tražilo trenutačno ujedinjenje pod habsburškom krunom svih krajeva u kojima žive Slovenci, Hrvati i Srbi. Ta široka koalicija vjerovala je da će ratne okolnosti prisiliti cara Karla da prihvati zahtjeve deklaracije. U Hrvatskoj su Starčevićevi

pravaši pozdravili deklaraciju, dok ju je Frankova struja sa Stadlerom i Pilarom odbacivala. Problem je bio priznavanje postojanja srpskog naroda na teritoriju Hrvatske. Monarhiji ultraloyaljan Šusteršič, koji je caru neprestano naglašavao važnost pitanja statusa Južnih Slavena za sam opstanak Monarhije, bio je spreman na stvaranje "Ilirije", jedinice koja bi obuhvatila južnoslavenske dijelove Cislajtanijske. Na takvo rješenje nepokolebljivi Korošec više nije htio pristati i odlučio se za "sve ili ništa". Zahtijevao je državnopravnu jedinicu koja bi obuhvaćala sve južnoslavenske teritorije Monarhije, uključujući i Trst, i nije bio spreman ni na kakvo odstupanje. Car Karlo tek je sredinom listopada popustio i ponudio trijalističku koncepciju s izuzetkom Trsta. Bilo je prekasno i car u raspadaućem carstvu više nije mogao utjecati na tijek događaja. Država Slovenaca, Hrvata i Srba proglašena je 29. listopada na ruševinama Austro-Ugarske i suočena sa srpskim i talijanskim pretenzijama na svoj teritorij. Rahten zaključuje da su otad hrvatski i slovenski političari počeli tražiti neka nova savezništva.

Vladimir Filipović

Prikaz

Marko Zajc
**Gdje slovensko prestaje,
 a hrvatsko počinje.
 Slovensko-hrvatska granica
 u 19. i na početku 20. stoljeća**

Srednja Europa, Zagreb, 2008, 420 str.

Marko Zajc, slovenski povjesničar mlađe generacije (1975), pristupa problematici i definiciji slovensko-hrvatskog razgraničenja na vrlo specifičan način. Naime granicu između tih dviju država pokušava iscrtati na filološkoj osnovi. Analizom dokumenata, posebice onih koji se odnose na jezik i jezičnu osnovu, ali i književnih i ostalih djela velikih autora (ne) uspijeva doći do kriterija za teritorijalno razgraničenje Hrvata i Slovenaca u različitim razdobljima. Ova je knjiga zapravo doručena doktorska disertacija Marka Zajca, obranjena pod naslovom *Slovensko-hrvatski odnosi s posebnim obzirom na slovensko-hrvatsku granicu 1830-1918*. Knjiga obuhvaća i opsežno poglavlje o žumberačkom pitanju, za koje autor u uvodu navodi da je dio njegova magistarskog rada. Evidentno je da autor pitanju granice pristupa iz povijesnog aspekta i etničkih temelja. U slovensko-hrvatskim odnosima zanimljivim smatra to da je svojedobna neodređenost granica između hrvatskog i slovenskog etnikuma bila poželjna, dok je danas nepoželjna. Kao konstanta je ostalo to "da se još uvijek ne zna gdje slovensko započinje i hrvatsko prestaje iako slovenski vođe danas nisu time toliko oduševljeni". Autor

se kroz prizmu slovensko-hrvatskih odnosa osvrće i na ideju jugoslavenstva te na njezino prihvaćanje i utemeljenje u obje zemlje.

Prvo poglavlje, *Kraljevstvo slave*, sastoji se od teza i stavova slavističkih autoriteta prema granici između Hrvata i Slovenaca. Iako rad Marka Zajca započinje s 1830. godinom, on navodi autoritete i autore koji su djelovali i prije tog razdoblja (npr. Herder). Upravo je u djelima tih ranijih autora (Herder, Schlötzer, Dobrovský) jezik najvažniji kriterij naroda. Autor navodi i brojne razmirice autora iz tog razdoblja o tome koji je narod (Hrvati ili Slovenci) jezgra slavizma, odnosno karantanizma. Karantansko-panonska teorija razvila se u tom razdoblju na temelju etničke podjele Južnih Slavena. Ona se, osim na znanstvenim, bazirala i na kulturno-političkim čimbenicima. Prema toj teoriji, oko 863. godine jedno je slavensko narječje postalo opći književni jezik svih Slavena. Za to je razdoblje, prema autorovu mišljenju, iznimno značajan Pavel Josef Šafárik, koji prvi iznosi kulturnu sliku cijeloga slavenskog svijeta. Iako Marko Zajc posebno ističe njegove zasluge, zanimljivo je da Šafárik slavenski jug dijeli na samo dva naroda: Slovence i Srbe. Hrvate spominje u kontekstu gradišćanskih Hrvata te ne pronalazi razliku između njih i Slovenaca. Šafárikovo razgraničenje slovenskog i srpskog narječja, koje citira Zajc, počinje od "... Pokleka iza Breganice, obilazi Žumberački okrug i uz Dragu 'ulazi' u Kranjsku. Odatle teče po hrptu Žumberčkog gorja, ide kroz Semič i nastavlja se mimo 'Hočevera' prema jugozapadu do donjega Loga, a potom se po hrptu penje uz tamošnje njemačke zaseoke koji na sjeveru okružuju dolinu Kupe te ide iznad Kostela

i mimo Kočevske Reke do Osilnice koja leži na sutoku Kupe i Čabranke. Granična crta se po koritu Čabranke nastavlja gotovo do njezinih izvora te se, dok teče po staroj granici između Kranjske i Zagrebačke županije, Istre i Čičarijske visoravni, okreće južno, sjeverozapadno i jugozapadno. Potom zavija kroz Kocijančiče prema jugozapadu i teče po dolini rijeke Dragonje do piranskih solana" (41). Zanimljivo je da autora "bode u oči" priključivanje Bele Krajine i Istre južno od Dragonje srpskom plemenu. Ako uzmemo u obzir da su za Šafárika štokavski Hrvati zapravo katolički Slavosrbi, možemo zaključiti da autor smatra spornim začetke razgraničenja Hrvatske i Slovenije na rijeci Dragonji.

Drugo poglavlje, pod naslovom *Ilirizam*, bavi se hrvatsko-slovenskim razgraničenjem kroz prizmu ideja ilirizma. Slavistima spomenutim u prethodnom poglavlju uglavnom je bilo zajedničko zane-marivanje hrvatskog imena. Ilirci zamjećuju trojedinstvo hrvatskog jezika, koje su pratile i političke prilike toga vremena. Upravo zbog toga napori za ujedinjenjem hrvatskih narječja odvijali su se pod plaštem ilirizma. Autor u ovom poglavlju ističe polemiku o pripadnosti slovenskih graničnih područja i pokrajina Kranjske, Štajerske i Koruške ilirskim krajevima. Iz toga se može iščitati kako granica između Slovenaca i Hrvata opet, ni u jezičnom pogledu, nije bila u potpunosti jasna. Ljudevit Gaj je iz spomenutih razloga težio ujedinjenju i prepoznavanju hrvatskoga kao zasebnog i odvojenog od slovenskog ili srpskog. Autor zaključuje kako Gaj svoje teze temelji na Kollarovim radovima, koji su mu bili prihvatljiviji stoga što je Kollar jedini razvio sustav koji Hrvate nije dijelio na Slovence i Srbe. Iako je Gaj u svo-

jim ranijim radovima razlikovao Hrvate i Slovence, u kasnijem razdoblju stvaralaštva Slovence uključuje u hrvatsku cjelinu kojoj pripadaju i Kranjska, Koruška te Štajerska (Ober-Kroaten). S druge strane, Stanko Vraz, prihvaćajući ideje ilirizma, ali i zalažući se za posebnost slovenskog jezika, također ne povlači jasnu jezičnu granicu između Hrvata i Slovenaca. Ta dva primjera, uz još nekoliko u drugom poglavlju, navode na zaključak kako su se unutar ilirskih ideja skrivala različita razmišljanja, neka i sasvim oprečna. Važno je da ni u tom razdoblju geografsko razgraničenje, na temelju jezičnih osnova, između Hrvatske i Slovenije ne postoji.

U trećem poglavlju, *Slovensko-hrvatski odnosi i granica u razdoblju 1848/49.*, autor naglašava kako su se u tom razdoblju odnosi između dvaju naroda uzdigli na političku razinu. Nakon revolucije 1848. postojala je čitava plejada građanskih i inih inicijativa za ujedinjenjem Hrvatske i Slovenije. Ta je nova želja za jedinstvom pitanje granice između hrvatskih i slovenskih zemalja učinila beznačajnim.

Četvrto poglavlje, *Slovensko-hrvatska granica u doba Bachova apsolutizma*, bavi se pitanjem granice u razdoblju za koje autor tvrdi da je politički mrtvo, ali ključno za sagledavanje hrvatsko-slovenskih odnosa. U tom su razdoblju djelovali etnografi Karl Czoering, Peter Kozler i Adolf Ficker, od kojih Zajc Petera Kozlera smatra najznačajnijim autorom za razumijevanje razgraničenja u spomenutom razdoblju. Kozler, zagovarač ujedinjenja Slovenije s Hrvatskom (prema njegovu prijedlogu podjele crkvenih kotara na nacionalnoj osnovi, sve slovenske biskupije, iako neke teritorijalno i nisu slovenske, pripadaju Zagrebačkoj nadbiskupiji), us-

pio je iscrtati etničku granicu u Koruškoj i Štajerskoj (uz Muršecovu pomoć). Kozler je poznat po tome da je prvi izradio zemljovid koji prikazuje sve slovenske zemlje na jednome mjestu. Njegov zemljovid iz 1861, kao i raniji rad iz 1854, ovako opisuju slovensko-hrvatsku granicu: "Kod Pirana počinje granica slovenskoga i hrvatskog narječja i proteže se dolinom Dragonje ili Rukava prema brdima i selima ..." Od desetak sela, koje autor u ovom citatu dalje navodi, samo se dva danas nalaze u Republici Hrvatskoj. Također, Kozlerova etnička granica u Istri ide sjevernije od današnje državne granice. Zanimljivost koju autor navodi, a što je za Kozlera navodno bila dilema, dokaz je kako je etničko-lingvistički pristup razgraničenju zapravo vrlo polemičan i problematičan. Naime Kozlera je zbuñivalo to što se u nekim mjestima koja su nedvojbeno na hrvatskom teritoriju (Skrad, Ravna Gora, Delnice) bolje govori slovensko-kranjski nego na području Bijelih Kranjaca. Druga zanimljivost, koja se izravno nastavlja na prvu, također potvrđuje kako su lingvistički kriteriji kao baza razgraničenja upitni: Kozler Bijelim Kranjcima naziva Kostelce i Belokranjce "koji govore slovensko-hrvatskim narječjem". Pitanja koja se pritom logički nameću glase: kakvo je to kombinirano narječje dvaju naroda koji se pokušavaju razgraničiti upravo na jezičnoj osnovi te kojem jeziku to kombinirano narječje pripada? Czoering pak, slažući se s Kozlerom oko dijelova granice između Hrvatske i Slovenije, primjećuje kako postoje područja i s jedne i s druge strane granice koja ukazuju na obostrane jezične utjecaje. Kasniji pokušaji srpskih autora iz toga razdoblja da odrede granice srpskog jezika ponovno su otvorili polemiku o granici između Hrvatske i

Slovenije. Svi dosad spomenuti etnografi bavili su se istim geografskim područjima, u prvom redu Istrom i pripadnošću tamošnjeg narječja slovenskim ili ilirskim korijenima, a zatim Belom Krajinom. Naime zbog jačanja velikosrpske ideje identitet tog područja tražio se između slovenskih, ilirskih i srpskih korijena.

U petom poglavlju, *Slovensko-hrvatski odnosi i granica šezdesetih godina 19. stoljeća*, autor uvodi pojam historijskog prava pri konstituciji država, navodeći kako simbiozu prirodnog i historijskog prava u Hrvatskoj u tom razdoblju zagovaraju Strossmayer, Rački i Mrazović, koji tvrde kako se pojam naroda u stvarnosti javlja u kontekstu dviju povezanih kategorija: posebnosti (utemeljene na jeziku, običajima i načinu razmišljanja) i historijsko-političke posebnosti (oblikovane tijekom povijesti). Autor pokušava osporiti takav pristup, koji se temelji na *dobrovoljnosti* hrvatskog naroda u pogledu vladanja stranih vladara (ne bi li se potvrdila teza o povijesnom kontinuitetu) i ukazuje na hrvatske pretenzije na slovenski teritorij: "... Franjo Rački je, ... pokušao i znanstveno opravdati težnju za širenjem državnih granica velikim dijelom slovenskoga etničkoga prostora". Prema autorovu mišljenju, pravaška ideologija, koja se javlja u isto vrijeme, također ugrožava slovenske nacionalne interese tezama o hrvatstvu Slovenaca i Srba. Iako nešto sramežljivije, Zajc zamjećuje prisutnost historijskog načela i među slovenskim autorima toga razdoblja koji, kako tvrdi, to načelo prihvaćaju u borbi protiv njemačkog centralizma. Iako filološki koncepti toga razdoblja prate pojavu i razvoj historijskog načela, priča završava dualizmom kada državopravna politika s obje strane doživi propast.

Šesto poglavlje, *Slovensko-hrvatski odnosi i granica u sedamdesetim i osamdesetim godinama 19. stoljeća*, započinje zaključcima Jugoslavenskog sastanka u Ljubljani 1870. Iako smatra da je značenje tog susreta precijenjeno, Zajc navodi kako je on dokaz ovisnosti slovensko-hrvatske uzajamnosti o vanjskopolitičkim odnosima. Tvrđi da tretiranje kajkavskih Hrvata kao genetskih Slovenaca nije sa slovenske strane imalo političke implikacije i pretenzije na hrvatski teritorij, već upravo suprotno, pridonijelo je tezama o uzajamnosti Hrvata i Slovenaca. Kako god bilo, cjelokupna polemika o pripadnosti i uzajamnosti tih dvaju naroda ponovno ne pomaže u jednoznačnom definiranju granice između njih. Osim toga autor se u ovom poglavlju dotiče i nekih mitski utemeljenih pojmova i njihovih implikacija, što ga u svakom slučaju čini zanimljivim za čitanje.

Sedmo (*Teze o kajkavskim Hrvatima kao "Slovincima" 1870–1890. godine*) i osmo (*"Alpsko Hrvatstvo" od 80-ih godina 19. stoljeća do Prvog svjetskog rata*) poglavlje bave se dvjema stranama istog fenomena – etničkog svojatanja dijela naroda preko granice. Autor smatra kako su dva najvažnija fenomena za razumijevanje slovensko-hrvatske granice od kraja 19. stoljeća pa do početka Prvog svjetskog rata upravo "alpsko hrvatstvo" i neoilirizam, kojim se bavi u sljedećem poglavlju.

Deveto poglavlje nosi naslov *Neoilirizam*. Iako autor neoilirizam ne shvaća kao izoliranu pojavu, već kao kontinuitet koji je u određenim razdobljima bio istaknutiji, začuđuje ga njegova pojava u vrijeme kad je slovenska književnost bila u procvatu. Paradoksalnom smatra težnju za ujedinjenjem jezika u okviru jugoslavenske ideje

u svrhu njegova očuvanja. Pod tim razumijeva prihvaćanje susjednog, srodnog jezičnog standarda ne bi li se na taj način očuvao vlastiti jezik, a time i identitet. Tezu o nedefiniranosti granica potvrđuje i ovo razdoblje u kojem je, prema autorovu mišljenju, zapravo cjelokupan slovenski teritorij bio svojevrsna granica prema neprijateljskom germanskom i romanskom svijetu. "U takvim okolnostima na području slovenskoga ideološkog razgraničavanja slovensko-hrvatska granica zbog jezične sličnosti, iste vjeroispovijesti i, ne na posljednjem mjestu, čestih političkih savezništava, nije tražila točnije određivanje." Taj zaključak o čitavoj Sloveniji kao nekom obliku *frontiera* prema *drugima* iz hrvatske se perspektive čini itekako prihvatljivim i nekim najdesnijim političkim opcijama, jer potvrđuje Hrvatsku kao jezgru u takvom konceptu razmišljanja.

Deseto poglavlje, *Problem slovensko-hrvatske granice u vrijeme Prvoga svjetskog rata*, istražuje zaoštrene prilike u tom razdoblju. To nije bilo vrijeme u kojem bi se raspravljalo o granici između Slovenaca i Hrvata, ali su itekako bile prisutne i aktualne ideje o savezništvu. Te ideje, koje su zaživjele i živjele u razdobljima nakon toga, opet su Slovence i Hrvate ujedinjavale, a ne razdvajale, ne ostavljajući mnogo prostora za fizičko definiranje granice i polemiku o njoj između tih dvaju naroda. To je ujedno i posljednje poglavlje koje slijedi dosadašnji tijek knjige. Što se tiče posljednjih dvaju poglavlja, stječe se dojam kako su ovdje samo da ne bi pala u zaborav, poput *bonus tracks* kakvoga glazbenog CD-a. Iako je autor u uvodu priznao kako je posljednje poglavlje njegov magistrski rad, ni pretposljednje poglavlje ne slijedi kronologiju knjige, te se bavi fenomenom života u pograničnoj zoni.

Jedanaesto poglavlje, pod naslovom *Život uz granicu i migracije*, prikazuje fenomen iseljavanja Slovenaca u Hrvatsku za vrijeme Habsburške Monarhije. Autor granicu određuje prema tezama norveškog antropologa Fredrika Bartha prema kojima granicu između skupina ne definira zatvorenost prema susjednoj skupini, već upravo obratno: povezanost s njom. U tom smislu Zajc Rijeku i Zagreb smatra sastavnim dijelovima graničnog pojasa zbog česte migracije slovenskog stanovništva prema njima zbog, kako kaže, geografske blizine i privlačnosti. Nakon ukidanja carinskih granica, u čitavoj Monarhiji uvedeni su novi carinski zakoni (za duhan, sol i barut). U tom je razdoblju granicu bilo moguće razabrati iz djelovanja žandarmrije prema krijumčarima. Iako su priče koje autor prepričava zabavne, ipak se radi prvenstveno o narodnim mitovima u čitavom pograničnom području, nevezanim uz striktnu graničnu liniju. Čvršći režim na granicama provođen je za vrijeme epidemija i bolesti koje bi se pojavile u određenim razdobljima. Autor zaključuje ovo poglavlje tvrdnjom kako je migracija (sezonska i trajna) bila puno snažnija iz Slovenije prema Hrvatskoj nego obrnuto.

Dvanaesto, posljednje poglavlje, obrađuje problematiku žumberačkog pitanja kronološki, po razdobljima po kojima je obrađeno i pitanje hrvatsko-slovenske granice. U njemu autor pokušava utvrditi u kojem bi slučaju Žumberak mogao pripasti Republici Sloveniji. Uočava kako je žumberačko pitanje bilo problem u Dvojnoj Monarhiji, ali nedovoljno bitan da bi se vladar poduhvatio njegova rješavanje. Ono se, prema autorovu mišljenju, samo riješilo 1918, kada se zajedno s Monarhijom srušio i koncept dualizma, a time i koncept historijskog prava na koji su se

oslanjali slovenski zahtjevi. Time autor implicira kako je pitanje Žumberka zapravo riješeno.

Knjiga obiluje izvornim citatima, kojima se autor često služi i za naslove pojedinih poglavlja. Osim doze poetičnosti zamjetno je i nepostojanje neke forme završetka knjige, poput zaključka ili pogovora. Nakon pročitanih četiristotinjak stranica s mnoštvom datuma, godina, naslova djela, autora i njihovih teza čitatelj ne može a da se ne upita koja je poanta? Što je ovaj autor, koji je izvršio izvrsnu katalogizaciju hrvatsko-slovenskog razgraničenja kroz čitavo jedno stoljeće na temelju jezičnih osnova, zapravo želio poručiti svojim čitateljima? Smatra li da je temelj razgraničenja jezik? Može li na temelju prikazanih izvornih dokumenata predložiti graničnu liniju u područjima u kojima je ona i danas nedefinirana? Upravo zbog osjećaja nedovršenosti svaki čitatelj ima slobodu sam donijeti zaključke, što je možda autor i htio... Čitajući knjigu, nameće se nekoliko pitanja. Iako je autorov pristup graničnom pitanju (lingvističko-etnički) u zadnje vrijeme prilično eksponiran u slovenskim znanstvenim krugovima, on je, ustvari, u međunarodnim odnosima prilično neuobičajen. Pristup utemeljen na postavkama međunarodnog prava mnogo je češći prilikom polemika o razgraničenju. Iako se ne čini da je autorov cilj bio baviti se suvremenim pitanjem razgraničenja Hrvatske i Slovenije na političkoj razini, uspio je dokazati kako takvo razgraničenje na povijesno-etničkim temeljima nije moguće. Ovo je djelo vrlo važno jer dokazuje da jezični temelj kao jedan od pristupa

razgraničenju ne može biti prihvatljiv. Također, povijesni prikazi promjena fizičke granice, do kojih je često dolazilo, pokazuju kako je i povijesna metoda rješavanja suvremenog pitanja razgraničenja visoko polemična. Naime upravo zbog dinamičnosti promjena graničnih linija na ovom prostoru postavlja se pitanje koje razdoblje ili trenutak u povijesti uzeti kao referentnu točku takvog pristupa. Akademik Rudolf često zna napomenuti kako je, kad je riječ o razgraničenju, povijesno načelo *Pandorina kutija*, pa je tako, da se malo vratimo temi same knjige, i jezični temelj kao pretpostavka za razgraničenje jedna vrsta Pandorine kutije. Primjerice, kad bismo kao kriterij razgraničenja uzeli jezik, mnoge bi europske zemlje prekrajale svoje granice. Osim toga upravo je autor uspio minorizirati jezičnu osnovu kao temelj razgraničenja u hrvatsko-slovenskom slučaju, dokazavši u svome radu, prikazom kroz razna razdoblja, da geografsku granicu između Hrvatske i Slovenije nije bilo moguće odrediti i da se ona preklapala na različite načine. Naravno, jasno je da u obrađenim razdobljima nije ni bilo fizičke granice između Hrvatske i Slovenije i da se ona mogla određivati jedino prema etničkim i jezičnim kriterijima, međutim oni nikada nisu bili, niti mogu biti, polazište za razgraničenje. Autor je definitivno potvrdio tezu iz uvoda kako granica između Hrvatske i Slovenije nikada nije bila jasna, ali je nedvojbeno i potvrdio kako jezična osnova ili etnički temelji kao pristup u suvremenim odnosima i pitanju razgraničenja tih dviju država ne bi imali nikakvog smisla.