

Slobodan VUKIĆEVIĆ*

DRŽAVA: IZMEĐU POJEDINCA I DRUŠTVA

1. ONTOLOŠKA IRACIONALNOST ČOVJEKA I DRUŠTVA

Ontologija čovjeka i njegove zajednice je nezamisliva bez *potrebe* za mirom i sigurnošću. Zašto onda pojedinac narušava mir i sigurnost sebi i drugima? Zar mu onda nije neka unutrašnja potreba i nemir i nesigurnost? Kažem neka, znači ne znamo koja, ali ona ima za čovjeka značaj, značenje, čak i smisao. Znači ona postoji iako njen postojanje ne možemo da dokažemo, ali „i ono što ne postoji može imati najveći stepen važnosti te tako, ipak, postojati” (Simunović 2007, 1). Da li je u pitanju ontološka iracionalnost svakog pojedinca ili su uzroci nesigurnosti pojedinca samo egzogenog karaktera? Prihvatimo uticaj i endogenih i egzogenih faktora, pri čemu se u okviru egzogenih faktora ne mogu isključiti pojedinci, jedan u odnosu na drugog. Nepobitna je činjenica da pojedinci, proizvodeći nesigurnost drugih, svjesno ili nesvjesno, narušavaju i svoj mir i sigurnost. Takođe je nepobitna činjenica da pojedinac, ili pojedinci, ne mogu bez posrednika rješavati ovaj ontološki nesporazum.

Država se javlja kao nezamenljiva institucija sa funkcijom obezbjeđivanja mira i sigurnosti pojedincu i pojedincima. Znači, čovjeku je potrebna država, a on je istovremeno neprestano protiv države. Taj antagonizam čovjeka i države prati čitavu njihovu povijest. Čovjek je prisiljen da u okviru prava suvereniteta, čak i svoje izvorno pravo na život, prenese na suverenu vlast.

Zašto dolazi do ove *inverzije* u kojoj život kao izvor suverenih prava dobija podređenu ulogu? Svaka faza povijesti odgovara na ovo pita-

* Prof. dr Slobodan Vukićević, Univerzitet Crne Gore

nje na specifičan način, jer su se mijenjali i razvijali i čovjek i država i društvo.

Zbog toga je danas neophodno novo razumijevanje države kao posrednika između pojedinca i društva.

Za sociologiju je to neprestani epistemološki izazov.

Zašto je država potrebna čovjeku i njegovoj zajednici u izgradnji društva dostojnog čovjeka?

Koju „istinu” o državi narod prihvata, jeste neprestano pitanje koje traži sociološki odgovor.

Države nema bez *prepolitičkog-predržavnog*, ali ni bez *postdržavnog, odnosno transdržavnog*. Čovjek i njegova zajednica su i predržavni i transdržavni činioci.

Jedino sa ovim dimenzijama obuhvatamo cjelinu čovjeka-pojedinca i cjelinu društva kao čovjekove zajednice i njihovu dinamiku. To je uvihek nova stvarnost koju stvaraju novi ljudi (samosvijest-pogląd na svijet, međusobno povjerenje, međusobno poznavanje, moralna autonomija i dr., te značaj, značenje i smisao koji ovi elementi dobijaju u novim okolnostima) i za sociologiju nov predmet razumijevanja, tumačenja i objašnjenja. U tom kontekstu se mora sagledavati *potreba za državom*.

Šta je nova stvarnost samog čovjeka kao društvenog bića? Šta je sa samom ljudskom prirodom? Zašto antropolozi zabrinuto konstatuju da više nije u pitanju kakva je ljudska priroda, nego je sada osnovno pitanje da li nam je ljudska priroda uopšte potrebna? Čovjek je sam doveo u pitanje svoju vlastitu prirodu, a to znači i *karakter potrebe* za državom „Čovek je sada u stanju da pravi ljude, da ih takoreći produkuje u epruveti za reagense. Čovek postaje proizvod, a time se iz osnova menja odnos čoveka prema samom sebi. On nije više dar prirode ili Boga stvoritelja; on je svoj sopstveni proizvod. Čovek je sašao u duboko grotlo moći, na izvorištu svoje sopstvene egzistencije” (Racinger u: Habermas, Rackinger 2006, 38/39). Na djelu je suštinska promjena karaktera čovjekove *društvene moći*, a ona je uvijek u direktnoj korelaciji sa *karakterom države*. Čovjek je dospio do:

– moći proizvodnje samog sebe kao što proizvodi druge stvari, tako da nije više proizvod Boga ili Prirode;

– moći razaranja veće od moći stvaranja, jer može da uništi i sama sebe;

– moći razaranja koja je u posjedu svih: bogatih i siromašnih, razumnih i nerazumnih, racionalnih i iracionalnih, više i manje učenih itd.

Ne radi se ovdje samo o promjeni odnosa čovjeka prema samom sebi, nego se iz osnova mijenja čovjekovo biće i bivstvovanje, njegov odnos prema prirodi, religiji, prema društvu i kultivisanju vlastite prirode: konačno promjena *pogleda na svijet*.

Radi se o veoma složenom pitanju: Šta se u stvari zbiva? Da li treba žaliti zbog „odlaska čovjeka” i iščezavanja njegove ljudske prirode? „Ima stvarnih razloga za ovakve konstatacije, ali ih nema i za jauke pošto se, ako se bolje pogleda, vidi da odlazi čovjek čiji odlazak nije za žaljenje i kojeg, pored dubinske psihologije, istina nekad i pod njenim uticajima, raskrinkavaju i odnose i druga avantgardna strujanja kakva smo vidjeli u dvadesetom vijeku i čije izdanke gledamo i u dvadeset prvom” (Simumović, 2007, 4). Uostalom, ako samokritički posmotrimo sebe, lako ćemo konstatovati da bismo se rado oslobodili nekih komponenti svoje ličnosti, ali u isto vrijeme nekih ne bismo. Ili, još detaljnije, u dinamici svog bivstvovanja nekad želimo da ispoljimo neke komponente soga bića, a nekad druge.

Život je takav da u isto vrijeme ne možemo ispoljiti sve komponente svog složenog bića. A životni princip je jači od svih dugih. Životni princip univerzalnost čovjekovog bića konkretizuje diferenciranom dinamikom ispoljavanja pojedinih komponenti i time „čuva” njihovu izvornost i autonomnost.

Apriornost i aposteriornost etičkog u toj dinamici obezbjeđuje ljudsku dimenziju našeg bivstvovanja.

Šta je u svemu tome napredak? Da li je tek sad nastao pravi čovjek – „nezavisan” od prirode i od Boga? Da li sada čovjeka možemo „ostaviti na miru” da sam rješava svoju životnu sudbinu? Šta znači atomizacija društva u kojoj čovjek pojedinac gubi svoj prirodni oslonac u porodici, institucijama društva – državi, crkvi, školi, lokalnoj zajednici, profesionalnom udruženju itd.? Čime država uspostavlja monopol? Koje su to sada stvarne, istinske potrebe čovjeka koje su u funkciji progrusa čovjeka i društva istovremeno? Ko je taj ko odlučuje o potrebama, interesima, željama i ciljevima pojedinaca – sami pojedinci ili neko drugi? Da li stavljanje Prirode i Boga pod moći svakog pojedinca, s obzirom na njihove kognitivne i motivacione ograničenosti, osvojeni stepen in-

trapsihičke cenzure i samospoznaje, jeste ljudski progres? Koje su posljedice fenomena intimnosti u savremenom društvu u tom kontekstu?

2. TVORAC, PRAKTIČNI UM I DRŽAVA

Kakvu ulogu i moć dobija država u toj situaciji?

Za objašnjenje ove stvarnosti Habermas uzima *praktični um, nemetafizičkog, sekularnog mišljenja*, a Racinger *stvarnost čovjeka kao stvorenja koje potiče od svog Tvorca, a koja prethodi svakom zajedničkom racionalnom određenju* (Habermas, Racinger, 2006).

Kakva je potreba čovjeka za državom sa stanovišta Habermasa, a kakva sa stanovišta Racingera?

I u jednom i u drugom slučaju čovjek stvara svoju stvarnost sa esencijalnim pretpostavkama koje prethode i neprestano prate njegovo stvaranje. Racingerovo stanovište je da čovjek esencijalnost dobija od Boga, to jest svog Tvorca, a Habermasovo da čovjek svoju esencijalnost dobija od *praktičnog uma, nemetafizičkog, sekularnog mišljenja*.

Postavlja se pitanje: Da li je država potrebna i Tvorcu i praktičnom umu, odnosno da li bi Tvorac i praktični um mogli bez države uređivati odnos pojedinca i društva, to jest njegove zajednice? Pri tom, moramo imati u vidu nesporну činjenicu da čovjek nije mogao nastati, niti može opstati bez svoje zajednice.

Kongruencija Habermasovog i Racingerovog stanovišta, to jest praktičnog uma i Tvorca, je u tome što čovjek i njegova zajednica ne mogu, ni bez jednog ni bez drugog, zasnivati smisao svog postojanja, pogotovo svoj *etički stav* prema sebi, i prema zajednici, i prema prirodi. Njegoš je tu vezu Tvorca i praktičnog uma izrazio stavom da je čovjeku „svijeca božja pred očima”, ali čovjek „ima oči da razbira bijelu svjetinu i ne drži crno za bijelo”.

Sociološko razumijevanje današnjeg i budućeg svijeta i položaja čovjeka u njemu mora imati u vidu argumente i filozofa i teologa.

Zasnivanje „etičkog držanja”, kao operativnog područja ljudskog bivstvovanja, zadatak je religije, filozofije, nauke i naučnih institucija. Ono je bitno i kod formulisanja prava i kod konstituisanja „motivacionog humusa”. To znači da se nijedan momenat esencijalnosti društva, pa ni etičko, ne smije apsolutizovati, iako svaki od njih ima svoju autohtonost i autonomiju. Svi se oni moraju nalaziti u odnosu interferenci-

je koja prepostavlja njihovu autonomiju, ali i neprestano kvalitativno posredovanje.

3. ONTOLOŠKA IRACIONALNOST SAME DRŽAVE

Svoju raspravu o prepolitičkim osnovama demokratske pravne države Habermas započinje Bekenferdovim pitanjem: „Da li slobodarska, sekularizovana država živi od normativnih prepostavki koje ona sama ne može da garantuje” (Habermas u: Habermas, Rachinger, 2006, 15).

Prepostavke su u savkom slučaju bitan momenat: za pojedinca, društvo (zajednicu), pa naravno, i za demokratiju, odnosno demokratsku državu. Kakav je karakter tih prepostavki i zašto čovjek i njegova zajednica stvaraju državu kao instituciju koja ne može da ispunji normativne prepostavke koje su u osnovi njenog stvaranja?

Pojedinci po svojim kognitivnim i motivacionim mogućnostima nisu spremni da prate i kontrolisu poslove i aktivnosti koje daju u nadležnost države. Društvo, takođe, ne može pratiti svakog svog člana, a ni državu u pogledu pravovremene i pune kontrole njenih aktivnosti. Uostalom, i pojedinac i društvo su nemoćni da stvore državu koja može garantovati normativne prepostavke koje sama daje.

Danas ovo pitanje dobija na aktualnosti, s obzirom na to da sva sredina društva imaju multinacionalnu, polietničku i multikulturalnu strukturu u kojima je na sceni pluralizam potreba i interesa, a to znači *pluralizam sloboda*.

Prema tome, dolazimo do težeg pitanja nego što je Bekenferdovo: *Šta bi za čovjeka i društvo značilo da država može ispuniti sve normativne prepostavke na kojima se zasniva?*

Ukoliko bi se desilo uspostavljanje države koja bi mogla da ispunji sve normativne prepostavke, ona bi dobila trajno *monopolsku* poziciju, ona bi trajno „*zarobila*” i pojedinca i društvo. To bi bilo protivno slobodi građanina i društva.

Imamo još jednu ontološku iracionalnost, ovog puta iracionalnost slobodarske i sekularizovane države.

Koje prepostavke demokratska ustavna država može da obezbijedi iz vlastitih resursa na racionalan način?

Koji racionalan odnos može da se uspostavi koji će uvažavati sve posebne racionalnosti multikulturalne strukture društva i očuvanje etno-kulturnih identiteta te strukture?

U vezi sa ovim Habermas ističe sljedeće dileme:

1. da li na osnovu pozitivnog (pozitiviranja) prava možemo pristupiti sekularnom opravdavanju političke vlasti;

2. iako se prihvati jedna ovakva legitimacija, ostaje u motivacionom pogledu sumnja da li se jedna, što se pogleda na svijet tiče, pluralistička država može normativno stabilizovati tako što će se prepostaviti da je negdje u pozadini postignut u najboljem slučaju formalan, na procedure i principu ograničen sporazum;

3. iako se ova sumnja može odstraniti, ostaje činjenica da su liberalni poreci upućeni na solidarnost njihovih državljana – čiji izvori bi mogli potpuno da presahnu usled sekularizacije društva koja je „iskliznula iz kolosijeka” (Habermas, Racinger, 2006).

U traženju odgovora na ova otvorena pitanja Habermas ističe: „Umjesto toga, predložiću da se kulturna i društvena sekularizacija shvate kao dvostruki proces učenja koji tradicije prosvjetiteljstva, isto kao i religijska učenja poziva na refleksiju o njihovim granicama” (Habermas u: Habermas, Racinger, 2006, 16).

Za postsekularna društva, po Habermasu, „postavlja se, konačno, pitanje koje kognitivne stavove i koja normativna očekivanja liberalna država mora zahtevati od vernika i od građana koji to nisu u njihovom međusobnom ophodenju” (Habermas u: Habermas, Racinger 2006, 16).

Nesporno je, zaista, da moramo imati u vidu *granice*: religije, filozofije, nauke, prava, prosvjetiteljstva, sekularizacije.

4. ETIKA I PROGRES

Međutim, još je značajnije pitanje za postsekularna društva gdje njihove granice treba da se susretnu?

Postsekularna društva se nalaze u stanju „povratka” religije, ali to ne otvara vrata samo religiji, nego i filozofiji, nauci i etici na sasvim drugi način u odnosu na sekularno društvo. *Progres* društva može se ostvarivati ako se svi domeni ljudskog duha religija, filozofija, nauka, kultura, politika susreću u *etici*. Jedino im to može obezbijediti prevladavanje sopstvenih granica na ljudski način, ali i samu *etiku neprestano držati otvorenom*, nedogmatizovanom, neapsolutizovanom. O progresivnom spoju esencije i egzistencije možemo zaključivati na osnovu etike.

U zasnivanju sekularne ustavne države iz izvora praktičnog uma Habermas polazi od centralne teze: „Politički liberalizam (koji ja bra-

nim u specijalnom obliku kantovskog republikanizma) shvata sebe kao nereligijsko i postmetafizičko opravdanje normativnih osnova demokratske ustavne države" (Habermas u: Habermas, Racinger, 2006, 17). Ovu tezu Habermas temelji na tradiciji *umskog prava*, koje se odriče „tvrdih kosmoloških ili iz povesti spasenja izvedenih kosmoloških pretpostavki klasičnih i religijskih učenja o *prirodnom pravu*“. Habermas ovdje naglašava da „tek mnogo kasnije savlađuju teologija i crkva duhovne izazove revolucionarne ustavne države“ i da „s katoličke strane, međutim, koja gaji opušten odnos prema *lumen naturale* (čovjeku urođena moć saznanja-S. V.), autonomnom (od istina otkrovenja nezavisnom) zasnivanju morala i prava ne stoji, ako dobro razumem, načelno nošta na putu“ (Habermas u: Habermas, Racinger 2006, 17).

Autonomiju umskog prava moramo posmatrati u sklopu autonomije i drugih esencijalnih komponenti čovjeka i društva, a to znači i autonomije religije. Sekularizacija nije mogla religiju izbaciti iz čovjeka i društva bez obzira na svu snagu prava, politike, države, jer je ona u biti ontologije društva i ontike čovjeka.

Prema tome, ukidanje religije ne samo da je neostvarivo nego je i nezamislivo, ali tome se takođe mora dodati da je *autarhično zasnivanje morala i prava nezamislivo s obzirom na cjelinu esencijalnosti i egzistencijalnosti čovjeka i njegove zajednice*. To ne znači da treba zanemariti negativne posljedice religije. „Ako se terorizam hrani i religioznim fanatizmom, a hrani se, je li onda religija moć isceljujuća i spasonosna ili pre arhaična i opasna, moć koja daje pogrešne univerzalizme i time navodi na netolerantnost i teror? Ne mora li religija da se stavi pod starateljstvo uma i da bude brižljivo ograničena?“ (Racinger u: Habermas, Racinger 2006, 38).

Međutim, mnogi proizvodi i posljedice *uma* su suprotstavljeni progresivnom razvoju čovjeka i njegove zajednice tako da se ne možemo osloniti samo na umsku osnovanost našeg bivstvovanja i naše budućnosti, to jest na autarhičnom zasnivanju morala i prava. Da li je rješenje u tome da bi „možda religija i um trebalo da se uzajamno ograničavaju i da jedno drugo upućuju na njihove granice i izvode ih na njihov pozitivan put?“ (Racinger u: Habermas, Racinger 2006, 39).

Upućivanje na *granice* religije i uma, filozofije, nauke postavlja pitanje pretpostavki tih granica koje nijesu sadržane u njima, već u *etici*.

Etika povezuje esenciju i egzistenciju i time i samu sebe, kao što smo već naglasili, drži neprestano otvorenom.

5. UMSKO PRAVO KAO PRIRODNO PRAVO

Neutralnost i neangažovanost bilo koje od ovih sfera ljudskog duha jednostavno ne postoji, a bila bi i besmislena. Njihova angažovanost je nesporna, ali su nesporne i njihove granice u pogledu ostvarivanja progres-a, a to znači i u pogledu zloupotrebe njihovih rezultata, od njih samih ili od nekog drugog. Nijedna od njih ne može biti sama sebi sudija i moralni kontrolor, jer moral prevazilazi njihove granice, moral je prepostavka za njihovo uključivanje u istorijske tendencije koje znače ljudski progres. Moral kao prepostavka sadrži istovremeno i odgovornost za posljedice koju ne može pojedinačno preuzeti religija, filozofija, nauka, pogotovo ne politika.

Etika poziva na odgovornost sve subjekte društva u pogledu odgovornosti za progres ljudskog društva, položaj pojedinca u njemu i, naravno, odnos prema prirodi, a time i samu sebe neprestano drži na pijedestalu odgovornosti.

U njoj se sublimira moralni sud posljedica za: čovjeka, društvo, prirodu, um, religiju, filozofiju, nauku, bogatstvo, siromaštvo, racionalnosti, pravo-pozitivno pravo, iracionalnosti, terorizam, emotivnosti, afektivnosti, strasti, interese, međuljudske odnose.

Ovaj proces etičkog sublimiranja neprestano ukazuje na karakter prava. „Svakako se isplati baciti jedan pogled na to kako je Grčka zna-la za svoje prosvjetiteljstvo, da je pravo koje se zasnivalo u Bogu izgubi-lo svoju evidenciju i da se moralo postaviti pitanje o dubokim temeljima prava. Tako je nastala misao: nasuprot propisanom pravu, koje može biti nepravo, ipak mora postojati neko pravo koje proishodi iz prirode, iz čovjekovog bivstvovanja samog. Ovo se pravo mora naći i ono onda čini korektiv pozitivnom pravu” (Racinger u: Habermas, Ringer 2006, 40). Poznato je da je svako otkriće: nove zemlje, novih naroda i njihovih pozitivnih prava, novih prirodnih fenomena, uslovjavalo i uslovljava, promjenu postojećeg-pozitivnog prava, odnosno određenog pozitivnog prava. Prirodno pravo mora neprestano biti korektiv pozitivnom pravu, jer se u prirodnom pravu otkrivaju osnove pozitivnog prava. Prirodno pravo kao umsko pravo vezano je za generičku suštinu čovjeka i njegove zajednice. Prirodno pravo ne može bez uma, ali ni bez Prirode, jer uko-liko zapostavi Prirodu i njen razvitak, postaje neumsko. Prirodno pravo svojom otvorenošću prema prirodi, pa i prema ljudskoj prirodi, uvažava

otvorenost Prirode i ljudske prirode, ostavljujući sebi u zadatku neprestanost umskog traganja i otkrivanja njihove dinamike.

Ograničenost umskog prava kao prirodnog prava proizvodi njegovu odgovornost prema Prirodi, drugim pogledima na svijet i kulturama, uvažavanje pretpostavke da u svima njima takođe postoji istina, sadržana u njihovom pozitivnom pravu, koju treba poštovati.

Ovo je posebno važno za savremeno društvo koje je multikulturalno na svim nivoima i konstituisanim državama.

Kao centralno pitanje se izdvaja pitanje *etike interkulturalizma*: individualnog i kolektivnog. Nemoralno je u svom samorazumijevanju sebe nametati drugima kao univerzalni vid kulturnog ispoljavanja. Nemoralno je ne priznati svoju djelimičnost i time ostaviti prostor drugim kulturnim ispoljavanjima. Tako je sekularna kultura proglašavala sebe dominantnom i jedino adekvatnom racionalnom odnosu čovjeka prema svijetu i prema sebi, isključujući religijsku kulturu kao vid otuđenja čovjeka i njegove zajednice. „Između ova dva pola postoji različit stepen bliskosti ili napetosti, uzajamna spremnost da se uči ili manje-više odlučno odbijanje... Šta sledi iz svega toga? Najpre, tako mi izgleda, faktičko nepostojanje univerzalnosti dve velike kulture Zapada, kulture hrišćanske vere kao i kulture sekularne racionalnosti, ma koliko obe, svaka na svoj način, su uticale na to kako će izgledati ceo svet i sve kulture” (Racinger u: Habermas, Racinger 2006, 44/45).

Zato je Popper u pravu kad racionalizam definiše kao interpersonalnu teoriju, jer je naša racionalnost omogućena racionalnošću drugih, ali i ograničena racionalnošću drugih. U tom kontekstu možemo reći da je ekonomskom, tehničko-tehnološkom i političkom globalizmu, *alterglobalizam* očuvanje etnokulturnih identiteta kao vid ontološke sigurnosti ljudi i njegovih zajednica. „Drugim rečima, racionalna ili etička ili religijska formula sveta, oko koje bi se svi ujedinili i koja bi onda mogla da nosi celinu – ne postoji. Stoga i takozvani svetski etos ostaje apstrakcija” (Racinger u: Habermas, Racinger 2006, 46).

Razvoj religije, filozofije, nauke, prava, kulture, etike i u njima različitih pogleda na svijet, kao vid esencijalnog obogaćivanja društva, otkriva izvore prirodnog prava, a time i uzroke odstupanja pozitivnog prava od prirodnog prava. Na tome se razvija *ius gentium*-međunarodno pravo, ono pravo bez kojeg je danas nemoguće zamisliti savremeno društvo i odnose među ljudima i državama u njemu.

6. ETIČKA IRACIONALNOST SVIJETA

Na svim nivoima i u svim sferama etički principi se javljaju kao pretpostavka ostvarivanja progresa. Činjenica da je etički princip u savremenom društvu oslabio ne može biti argument da se na njega ne oslanjamo. Zadatak religije, filozofije, nauke, prava, kulture i, naravno etike, jeste objašnjenje zbog čega je etički princip oslabio.

Gdje je nastao raskid esencije i egzistencije društva sa stanovišta moralnosti?

Čiji je zadatak i ko su društvene snage spremne i sposobne da etički principi zauzmu adekvatno mjesto u spoju esencije i egzistencije društva, jer i ovdje sociologija mora razvijati teorijsko-metodološki pristup izučavanja društveno-strukturnih promjena i djelovanja društvenih aktera?

Da li onda politički liberalizam u svom opravdanju normativnih osnova demokratske ustavne države može izbaciti religiju i metafiziku i ostati na nereligijsnom i nemetafizičkom opravdanju normativnih osnova demokratske ustavne države?

Naravno, ne!

Sama činjenica da pojedinac i društvo ne mogu stvoriti državu koja može garantovati normativne pretpostavke koje sama daje potvrđuje prethodno dat odrečan odgovor. Ali to ne negira činjenicu da *sama država* istovremeno postaje *pretpostavka* i pojedincu i društvu.

Pretpostavke pojedinca, društva i države su nužne za njihovo razumjevanje i umsku operacionalizaciju, ali su u neprestanom umskom preispitivanju, i samo u tom kontekstu sposobne da prate neprestanu dinamiku društvenog života. To je osnova demokratskog procesa koji znači legitimnost uspostavljanja pravnog poretku. Legitimnost demokratskog procesa je sadržana u neprestanom ukrštanju normi i „normativne činjenice“.

Situaciona logika neprestano proizvodi ustav „koji udruženi građani daju sami sebi“. U tako konstituisanoj ustavnoj državi „ne postoje subjekt vlasti koji bi živeo od neke supstance koja bi prethodila pravu“ (Habermas u: Habermas, Racibger, 2006, 19). *Ali ne smije postojati ni onaj subjekt koji može zabraniti, onemogućiti, promjeni prava demokratskim putem jer bi to značilo apsolutizaciju samog prava koje bi nužno povlačilo i apsolutizaciju posebnih subjekata u postojećem pravu.*

To je ona situaciona logika koja označava postojanje „aktivnog društva“. Situaciona logika koja neprestano drži na vezi esencijalnu i egzi-

stencijalnu komponentu društva u procesu uspostavljanja prava i nje-
gove izmjene. Sve esencijalne komponente: religija, moral, filozofija, na-
uka, pravo, kultura, bitne za koncept ljudskih prava, ispoljavaju svo-
je unutrašnje mogućnosti i na probi su egzistencijalnih iskazivanja po-
jedinaca i društva. To se neprestano zbiva, u *pretkonstitucionalnom* i u
postkonstitucionalnom stanju društva. Uspostavljeni pravni poredak na
ovaj način održava svoju *legitimnost* sa adekvatnom dijalektikom svih
bitnih komponenti društvene strukture. *Pravne procedure* preispituju
svoje prepostavke koje nijesu vezane samo za karakter *praktičnog uma*,
već i za *metafizičke, religiozne i etičke* komponente bivstvovanja čovje-
ka i njegove zajednice. „Moralnost” se uvijek mora naći kao supstanca
koja „veže” legitimnost i legalnost, pogotovo ako liberalno društvo po-
čiva i na solidarnosti svojih građana.

Uloga društva kao *etičke zajednice* mora imati svoju punu autonomiju i kao takva uticaj na sve sfere društva, pa i na sferu pozitiviziranja prava, a to znači i pravni osnov svog uticaja. Pri tom se obezbeđuje dvosmjeran, a ne jednosmjeran odnos legitimnosti i legalnosti (znači, ne samo metod stvaranja legitimnosti iz legalnosti).

Uključivanje svih ovih komponenti (metafizičkih, religioznih, etičkih) u proceduralističko shvatanje države ne znači negiranje, gubitak osnova za sve „građane racionalno prihvatljivog zasnivanja ustavnih načela”. Sve naznačene komponente u demokratskoj proceduri bivaju racionalno i moralno „prevrednovane” i na taj način usmjeravaju djelovanje i ponašanje građana. Etičko se ovdje izdvaja kao osnovni *esencijalni kanal* društva kroz koji teku *istorijske tendencije* proistekle iz najdublje ontologije društva i ontike čovjeka i kao graničnik prema *tendenциjskim streljenjima* koje predstavljaju otuđenje ljudske prirode i prirode ljudske zajednice. Građanin ne gubi izvornost svog religijskog, etničkog identiteta, već ih upotrebljava na građanski način. Jedino na taj način možemo uvažavati *Logos* jedne zajenice i njegovu vezu sa njenom *Istorijom* jer „patriotizam prema ustavu” znači da „građani ne usvajaju principe ustava samo u njihovom apstraktnom sadržaju, nego konkretno, iz istoriskog konteksta njihove sopstvene nacionalne istorije” (Habermas u: Habermas, Rachinger, 2006, 22).

U ovom kontekstu legitimnost ustavne države ne možemo bazirati samo na „argumentacionoj ekonomiji koja je nezavisna od religioznih ili metafizičkih tradicija” kako tvrde liberali, niti prihvatići stav da je liberalna država sposobna da „svoje motivacione prepostavke reprodu-

kuje iz sopstvenih sekularnih zaliha". Sekularno ima svoje granice koje moraju biti otvorene za kvalitativno posredovanje sa drugim oblastima društvene stvarnosti. Radi se jednostavno o uvažavanju nesporne činjenice da pojedinac u načinu života svoj integritet i svoju autentičnost crpi i iz religijskih i drugih uvjerenja, a ne samo iz „argumentacione ekonomije” zasnovane na profesionalnom znanju eksperata. Ako se sekularno javlja kao apsolutističko, zatvoreno, negatorsko svega drugog, onda ono ne može biti dovoljno kao izvor motivacionih pretpostavki za reprodukovanje društvene cjeline i cjeline čovjekovog bića.

Dosadašnja društvena praksa ubjedljivo pokazuje da sekularna država, ni u kognitivnom, ni u motivacionom pogledu ne obezbjeđuje postojanu i trajnu autostabilizaciju.

Prema tome, liberalna država se ne može zasnivati samo na garanciji slobode pojedinca, jer se sloboda pojedinca ne može zamisliti bez „ujedinjujuće veze” koja jeste neophodna pretpostavka te slobode. Ta *ujedinjujuća veza* jeste bitna sociološka činjenica bez koje nije moguće shvatiti liberalno društvo niti slobodu pojedinca u njemu. Ma koliko da ona ima apstraktni karakter, ujedinjujuća veza sa svojim principima pravednosti, solidarnosti, etičnosti konkretizuje se u svakom društvu kroz sistem vrijednosti i postaje vrijednost sama po sebi. Tako se operacionalizuje apstraktnost „svjetskog društva” i dovodi na nivo prihvatljiv kognitivnim i motivacionim moćima pojedinaca i njihovih zajednica. *Ne gubi se u tom slučaju univerzalnost generičke suštine čovjeka i njegove zajednice, već ona dobija svojevrstan izraz u pojedinačnim i etno-kulturnim identitetima.* Univerzalnost dobija životnu snagu, snagu tvoračkog principa utemeljenog na bazičnom iskustvu. Univerzalnost gubi strahotnu odoru uniformnosti koja je sušta suprotnost ljudskoj prirodi, koja poništava ljudsku prirodu i prirodu ljudske zajednice.

Tendencijska stremljenja u savremenom društvu imaju karakter „zmajevih kočija” u kojima se nalazi savremeni čovjek, ali bez mogućnosti da im odredi, ni smjer ni brzinu (Gidens). U takvoj situaciji nastaje *svjetsko društvo* koje otvara mnoge dileme:

- kakva međuzavisnost nastaje ubrzanim povezivanjem političkog, privrednog i kulturnog faktora koje karakteriše svjetsko društvo;
- da li pojedinac može, kognitivno i motivaciono, naći smisao svog postojanja na nivou svjetskog društva;
- da li nastajanje svjetskog društva znači gubljenje smisla svih zajednica ispod nivoa svjetskog društva – od porodice pa dalje;

– u kakav odnos stupaju „svjetski etos” i „lokalni etos”, to jest da li „svjetski etos” znači asimilaciju „lokalnog etosa” ili njihov odnos treba da se uspostavlja na bazi kvalitativnog posredovanja;

– kakva je pozicija „etičke izvjesnosti” u relacijama „svjetskog etosa” i „lokalnih etosa”, to jest šta je dobro sa stanovišta „svjetskog etosa”, a šta sa stanovišta „lokalnih etosa”;

– čovjekove mogućnosti da stvara zadržavajuće su uvećane, ali i moći razaranja, s tim što su sredstva razaranja zastrašujuće dostupna svima;

– pitanje moralne kontrole izbjegava u prvi plan, pogotovo ako imamo u vidu da nosioci moći razaranja lako pribjegavaju svakoj društvenoj kontroli, čak često dobijaju moralno opravdanje;

– sublimirano: „Otud, hitan odgovor iziskuje pitanje kako kulture koje se susreću mogu naći etičke osnove koje će njihovo zajedničko postojanje moći da odvedu na pravi put i da izrade zajednički zakonski, na odgovornosti zasnovan oblik ovlađavanja moći i njenog uređivanja” (Racinger u: Habermas, Racinger, 2006, 33);

– konačno, kako možemo prevazilaziti očigledne *protivrječnosti* ljudskog postojanja i u njima „*etičku iracionalnost svijeta*”.

Ko može dati odgovor na ovo pitanje: čovjek; zajednica-svjetska, lokalna; religija; filozofija, nauka, pravo, politika; privreda; svakodnevni život. Najubjedljiviji je odgovor: niko posebno, treba zajednički tragati za odgovorom.

Nauka mora neprestano preispitivati sebe u nastojanju da dâ svoj doprinos i preuzima svoju odgovornost u pogledu obnavljanja etičke svijesti uopšte i posebno na nivou lokalnih zajednica. Pri tom, nauka mora pihvati dio odgovornosti za slamanje starih moralnih izvjesnosti koje je proizašlo iz rastućih naučnih saznanja, zapitati se šta je učinila u stvaranju novih moralnih izvjesnosti, ali i u stvaranju novih moralnih neizvjesnosti. „Utoliko bez sumnje postoji odgovornost nauke za čovjeka kao čovjeka, a pogotovo odgovornost filozofije da kritički prati razvoj pojedinih nauka, da kritički osvetljava prebrze zaključke o tome šta je čovek, odakle dolazi i zbog čega postoji, ili, drugačije rečeno, da izluči nenaučni elemenat iz naučnih rezultata, sa kojima se ovaj često brka, i da tako drži otvorenim pogled na celinu, na šire dimenzije stvarnosti ljudskog bivstvovanja, od kojeg se u nauci uvek mogu pokazati samo delimični aspekti” (Racinger u: Habermas, Racinger, 2006, 34).

Posebno se izdvaja problem zakonskog vida ovlađavanja moći u funkciji ostvarivanja slobode, jer je sloboda bez prava anarhija. U to-

me se konkretizuje „zadatak politike da, konkretno, podredi moć mjeri prava, i da tako uredi njenu smislenu upotrebu” (Racinger u: Habermas, Racinger, 2006, 35). Karakter odnosa prava i slobode se ispoljava u „normativnoj činjenici” kroz koju sagledavamo kako nastaje pravo, kavka svojstva ono mora da ima da bi bilo sredstvo za postizanje pravednosti i slobode, a ne povlastica onih koji imaju moć da pravo stvaraju.

7. DEMOKRATIJA I „NORMATIVNA ČINJENICA”

Demokratija je, prema tome, u „normativnoj činjenici”, a ne samo u pravu.

Demokratija je iznad prava, jer ona obuhvata položaj i moć subjekata koji stvaraju pravo i vrše izmjene prava kao i onih koji nemaju mogućnosti da participiraju u stvaranju prava.

Sociološko razumijevanje „normativne činjenice” pokreće interesantna pitanja:

- sudjelovanje svih subjekata u nastajanju prava;
- da li je sudjelovanjem svih subjekata unesena njihova stvarna potreba;
- da li su pojedini subjekti svjesni svoje suštinske potrebe;
- kakav je status religije, filozofije, nauke, etike;
- kakav je status i uloga pojedinih institucija: crkve, države, naučnih institucija;
- karakter interferencije normi;
- šta ostaje izvan prava, jer uvijek ostaje nešto što nikad ne može postati pravo (Vukićević 2005, 190–202).

Savremeno društvo karakteriše nova logika situacije: „U međuvremenu nas ne zastrašuje toliko strah od velikog rata, nego strah od sveprisutnog terora, koji može da izbije i postane delotvoran na svakom mestu” (Racinger u: Habermas, Racingwer 2006, 37). Ali, strah od velikog rata nije prošao iz etičkih razloga – zbog brige za drugog, već zbog straha za vlastito preživljavanje (pronalazak atomske bombe i njenih upotreba).

Posljedice terora proizvode društveni fenomen multiplikacione strukture koja ima univerzalno dejstvo iako se ispoljava lokaciono.

Suštinska novost je u činjenici što, ne samo moćni, nego i pojedinci, grupe i organizacije koje nemaju značajnu društvenu moć, imaju mogućnosti da ovladaju najmoćnijim sredstvima razaranja, a to znači da

primijene silu, izazivaju nemir i strah na bilo kojem prostoru ekume-ne. Time je teror prisutan neprestano, ili u stvarnosti ili „u vazduhu”.

Zbog toga sam teroristički napad na Ameriku 2001. godine ozna-čio kao stvarni prelaz milenijuma (Vukićević, 2003, 302). Terorizam zahvata kompletну ontologiju društva i ontiku čovjeka: političko i iz-vanpolitičko; arkansku sferu i njene anonimne sile; raznorazne intere-se i strasti, čak i moralnu sferu zloupotrebljavajući je u odbranu tero-ra. Na specifičan način se ovdje susreću „svjetski etos” i „lokalni etos” pri čemu „lokalni etosi” pokazuju svu postojanost i čvrstinu u odbra-ni svog identiteta.

8. KOMPLEMENTARNI PRISTUP DŽONA PLAMENCA LIBERALIZMU I UTILITARIZMU

Izdvajamo samo neke aspekte odnosa čovjek, društvo, država u raz-matranjima Džona Plamenca, koji su značajni za razumijevanje konstitui-sanja savremene države. Možda je za tu svrhu najprimjerenije uzeti kom-parativnu analizu pretpostavki *liberalizma i utilitarizma* sa epistemolo-škim ciljem otkrivanja *društvene stvarnosti* koja nastaje na bazi odnosa pojedinca, društva i države u specifičnom kontekstu savremenog doba.

Nije dovoljno reći da je Plamenac liberal, treba konkretnije razmo-triti kako je shvatao položaj pojedinca u odnosu prema društvu i drža-vi. Posebno se ovdje izdvaja *karakter potrebe* pojedinca i njegove zajed-nice za državom i sa kojim *pretpostavkama* prilaze konstituisanju drža-ve. Sve to sociološkom pristupu daje gnoseološku cjelovitost koja pod-razumijeva filozofske pretpostavke, teorijska saznanja, rezultate empi-rijskih istraživanja i provjeru u praksi. Ovim pristupom se obuhvata ne samo funkcionisanje države nego i sama svrha njenog nastajanja, po-stojanja i njenog istorijskog preoblikovanja.

Složenost i dinamičnost potrebe čovjeka i društva za multinacional-nom i polietničkom državom, i sve to u kontekstu konsocijativne demo-kratije, danas sve više aktualizuje ovaj pristup.

Za razumijevanje ove potrebe, teorijski i metodološki, veoma je in-spirativno Plamenčevo izvođenje argumenata za ono što državu čini *legitimnom*, a posebno argumenta za ono što je čini *efikasnom*. Plamenac posmatra državu na ovoj relaciji potrebe čovjeka i njegove zajednice, ka-kao sa stanovišta legitimnosti tako i sa stanovišta efikasnosti. Funkcije države su vezane i za pojedinca i za društvo, za interes pojedinca i za

interese društva. Time Plamenac prevladava ograničene pristupe državi. Pitanje je kako država treba da bude organizovana da bi svoje funkcije obavljala na racionalan i demokratski način?

Odgovor na ovo pitanje Plamenac traži *komplementarnim* pristupom *liberalizmu* i *utilitarizmu*, ističući da se ekonomističko-utilitariističkim argumentima ne može temeljiti demokratska organizacija društva. Sociološki je posebno značajno što Plamenac kao liberal ne zanemaruje *društvene grupe*, već djelovanje društvenih grupa ističe kao bitan elemenat funkcionisanja predstavničke demokratije.

Društvene grupe imaju nezamjenljivu ulogu u formulisanju potreba pojedinaca, pojedinih slojeva društva, institucija i organizacija i posebno u vršenju uticaja na državu da se te potrebe zadovoljavaju. Demokratska procedura pretpostavlja sinhronizovanu dijalektiku *aktivne pozicije građana* i *kreativne pozicije državnih institucija* sa finalizacijom *donošenja odluka u centru*. Odluke centra treba da otkrivaju nove šanse i mogućnosti građana države, smatra Plamenac. To obezbjeđuje neophodnu autonomiju i građana i države.

Čiji su interesi u savremenoj državi u kauzalnoj vezi sa legitimnošću, a čiji sa efikasnošću? Odgovor se mora potražiti u svakoj državi kao istorijskoj zajednici u kojoj je na specifičan način došlo do spoja Logosa i Istorije. U istorijskom procesu sublimacije svi „objektivni” činioци (institucionalna konstitucija, teritorija, jezik, kultura) dobijaju svoje posebno, autohtonu, značenje, značaj i smisao za određenu zajednicu. Naravno, to ne znači da spoljne determinante (globalna društvena kretanja) nemaju svoj uticaj. U ovom kontekstu *hegelovsko konkretno-univerzalno* dobija puni smisao, i ako Plamenac to ne priznaje. *Konkretno-univerzalno* upravo znači da univerzalnost ima svoju osnovu u dubini identiteta, pojedinačnog i kolektivnog, odakle potiče i gdje se vraća. Njegoš filozofski i pjesnički to definiše na sljedeći način: „*Sveti tvorac veličanstvom sjaje, u iskrama kako u suncama*”. To veličanstvo je u pojedincu i njegovom ispoljavanju kroz svoje posebne komponente (slobode, pravde, racionalnosti, senzibilnosti), to veličanstvo je u svakoj konkretnoj zajednici (u njenom spoju Logosa i Istorije, slobode, kulture, humanizma i demokratije).

9. SAVREMENA DRŽAVA

Osnovno pitanje danas jeste kakva je država potrebna pojedincu-građaninu i njegovoj zajednici-društvu, a ne da li je država uopšte po-

trebna. Koje dimenzije državnosti treba ustanoviti i razvijati u savremenim društvima koje bi bile u funkciji zadovoljavanja potreba građana i njihovih zajednica?

Sama priroda čovjeka i njegove zajednice je takva, makar još uvijek, da država mora imati *moć prinude* koja joj omogućava da vrši funkcije za *dobro* (red, bezbjednost, svojinska i vlasnička prava, ekonomski, kulturni i socijalni razvoj, progres) građana i njegove zajednice. Međutim, to prati i uspostavljanje monopolskih pozicija i zloupotrebljavanje prava svojih građana, to jest monopol na legitimnu upotrebu sile na unutrašnjem i međunarodnom planu.

„Zadatak moderne politike bio je da se ukroti moć države i da se njene aktivnosti usmere ka ciljevima koje ljudi, kojima država služi, smatraju legitimnim, kao i to da vladavina prava ograniči to korišćenje moći“ (Fukujama, 2007, 12).

Sa ovog stanovišta treba vrednovati pojedine koncepte države.

Izdvajaju se dva centralna pitanja:

1. kako identifikovati ciljeve koje ljudi smatraju legitimnim s obzirom na složenost multikulturalne, multietničke, multikonfesionalne i socijalne strukture društva;

2. kako uspostaviti vladavinu prava koja se odnosi ne samo na normu, nego i na „normativnu činjenicu“, odnosno cjelina vladavine prava se upravo nalazi u „normativnoj činjenici“.

Da li na ova pitanja imamo univerzalne odgovore?

Kombinacija materijalnog prosperiteta tržišne ekonomije sa političkom i kulturološkom slobodom liberalne demokratije, koju Zapad afirmaše na unutrašnjem planu, ali nudi i kao izvozni „artikal“ je privlačna. Međutim, stoji činjenica da Zapad nije:

1. razriješio svoje unutrašnje protivrječnosti (bogati-bogatiji, siromašni-siromašniji, multinacionalna i polietnička-imigraciona prava, evidentni porast društvene patologije);

2. koliko institucije i vrijednosti Zapada odgovaraju nezapadnim kulturama, vrijednostima i stilovima života.

Nije više pitanje da li je država liberalistička, desničarska, ljevičarska, već je osnovno pitanje kako imati *jaku državu, sposobnu* da izvršava one funkcije koje su potrebne građaninu i njegovoj zajednici. U pitanju je kvalitativno, a ne kvantitativno (mikro ili makro) određenje države. Jer ako država neminovno zahvata pitanja zaštite slobode, svojine, normi, onda je jasno da ona mora biti definisana kvalitetom tih su-

štinskih komponenti čovjekovog bivstvovanja. Ako su ovo minimalni domeni države, šta bi onda bili maksimalni?

Odgovor na ovo pitanje, kako smo već konstatovali, Plamenac traži u spoju legitimnosti i efikasnosti države sa finalizacijom donošenja odлуke u centru.

Sociološki posmatrano, dimenzije državnosti se ne mogu redukovati na pitanja ekonomskog razvoja već se one moraju cjelovito koncipirati u odnosu na sve strukturne elemente društvene cjeline: pojedinka, grupe, organizacije, institucije i društvo kao cjelinu. U tom kontekstu ćemo uspostaviti neophodnu razliku po pitanju:

1. nepotrebnog uplitanja države u ekonomski poslove;
2. neophodnog stvaranja ravnopravnih uslova i mogućnosti pojedincima, poslovnim timovima, institucijama i organizacijama da se bave ekonomskim aktivnostima.

Optimalni put je „smanjenje djelokruga države i povećanje njene snage” (Fukujama 2007, 26). Opet kvalitet, a ne kvantitet.

U smislu cjelovitog pristupa dimenzijama državnosti neophodan je kritički odnos prema stavu da „vlada izvršava naloge svojih podanika” koji zastupa Plamenac. Da li sve potrebe i interes država možemo redukovati na potrebe i interes podanika, i to u onom vidu kako ih oni u određenom momentu izražavaju? Sociološko razumijevanje vremena u svim njegovim dimenzijama prošlosti, sadašnjosti i budućnosti i u dijalektici ovih dimenzija identifikovanje potreba i interesa ljudi i njihovih zajednica, ne može prihvati ovakvo stanovište. Ljudska prava se ne smiju redukovati na nivo prezentizma koji ima u vidu trenutne interese pojedinaca, aktuelnih generacija i sl.

U tom smislu sama *potreba za dobrim institucijama* se izdvaja kao poseban fenomen. „U stvarnosti dobre ekonomski institucije ne stvaraju uvijek svoju potražnju (Fukujama 2007, 44/45). Nedovoljna domaća potražnja za institucijama i reformama koje prate tu potražnju spada među najkrupnije probleme razvoja postsocijalističkih zemalja. Čak, iako u društvu kao cjelini koriste dobre institucije, svaki novi institucionalni aranžman stvara pobjednike i gubitnike. Očigledna raslojenost postsocijalističkog društva (socijalna, generacijska i sl.) upućuje na ovaj problem. Problem može biti kognitivne prirode, to jest nerazumiјevanje dugoročne efikasnosti određenih institucija, a može imati interesnu komponentu time što će gubitnici nastojati da blokiraju promje-

ne ili da svoju monopolsku poziciju konvertuju u novi oblik takođe monopolskog karaktera.

Svakako, danas nema dileme da su lični interesi pojedinaca i interesi organizacije dva posebna realiteta koje kako iz teorijskih tako i iz praktičnih razloga moramo imati u vidu. Etika ubjeđenja i etika odgovornosti nauke u pogledu predviđanja posljedica ovdje posebno dolazi do izražaja. Prema tome, mora se ovaj fenomen sociološki izučiti u svojoj cjelini kako bi se na bazi profesionalnog znanja stvarala domaća potražnja za dobrim institucijama i adekvatnim političkim reformama. Zato je potrebno *precizno definisanje funkcije države i na bazi toga konstituisanje jakih institucija*.

Funkcija države se ne može redukovati samo na ulogu izvršioca naloga koji joj daju njeni podanici. *Institucije države imaju kreativnu ulogu u otkrivanju razvojnih potreba, novih šansi građana i društva kao cjeline*. Pri tom, država se javlja kao zaštitnik javnih interesa, ali to ne znači da ona ima monopol u definisanju javnih interesa. One stvaraju neophodne organizacione prepostavke za djelovanje pojedinaca, društvenih grupa i organizacija i „ujedinjujuće veze” bez čega nema društva. Zbog toga se s pravom ukazuje na opasnosti liberalizacije u odsustvu institucija.” Zainteresovanost za moć države, koja se označava i terminima tipa ‚sposobnost upravljanja‘, ‚kapacitet države‘ i ‚kvalitet institucija‘ bila je oduvek prisutna u zemljama u razvoju pod različitim imenima” (Fukujama 2007, 32).

Građenje države kroz razvoj institucija zauzima ključno mjesto u razvoju društva”. Era nakon hladnog rata započeta je pod intelektualnom dominacijom ekonomista, koji su se snažno zalagali za liberalizaciju i minimalniju državu. Deset godina kasnije, mnogi ekonomisti su zaključili da neke od najvažnijih varijabli koje utiču na razvoj nisu ekonomskog karaktera, već se tiču institucija i politike” (Fukujama 2007, 33).

Međutim najbitnija je činjenica da se ekonomski, a pogotovo društveni, razvoj ne može zasnovati na pojedinoj oblasti ili pojedinom faktoru, ma koliko on imao značaja. Zbog toga se razvoj društva mora temeljiti na međuzavisnosti više faktora i više oblasti i njihovim usmjeravanjem u pravcu ostvarivanja fundamentalnih ljudskih vrijednosti.

Kada je u pitanju građenje državnosti, nije dovoljno reći da su institucije najbitniji faktor. Moramo imati jasno opredjeljenje koje su institucije posebno značajne, kako ih projektovati i koje su *bitne kvalitativ-*

ne pretpostavke (političke, antropološke, socijalno-psihološke, ekonom-ske i kulturološke) u konkretnim uslovima za njihovo uspješno funk-cionisanje. „Postoje četiri međusobno povezana aspekta državnosti koji-ma moramo da posvetimo pažnju:

1. koncepcija organizacija i menadžmenta;
2. projektovanje političkog sistema;
3. osnova legitimnosti;
4. kulturološki i strukturalni faktori” (Fukujama 2007, 34).

Kroz sve ove aspekte provijava ekonomska, društvena i sveukupna optimizacija cilja društvenog razvoja u progresivnom smislu (štедnja, investicije, integriranost u svjetske tokove, pokretljivost ljudskih resursa, povezanost ljudskih i prirodnih resursa, održivi razvoj).

Suština organizacija i menadžmenta je sadržana u složenom dru-štvenom procesu timskog donošenja i sprovođenja odluka koje usmje-ravaju djelovanje i razvoj pojedinih oblasti društvenog života i rada ili pojedinih subjekata, odnosno više njih i na kraju i društva u cjelini.

To znači da se pristup institucijama ne smije redukovati na politič-ki i zakonski obuhvat, već se mora imati cijelovit sociološki pristup koji polazi od genetičko-strukturalističkog razumijevanja institucije sa stanovišta onih *dobara i socijalnog kapitala* (subpolitički aspekt koji za-hvata norme, vrijednosti, kulturu, senzibilitet) koja ona treba da dono-si građanima i društvu.

10. MONOPOL DISCIPLINARNE I REGULACIONE VLASTI

Do odgovora na pitanje da li je država usmjerena na ostvarivanje onih dobara i socijalnog kapitala koje ona treba da donosi građanima i društvu, doći ćemo identifikovanjem karaktera „*mehanizama tehnike i tehnologije vlasti*“.

Sociološko identifikovanje ovih mehanizama otkriva suštinu dubljih društvenih procesa i promjena i njihovu logiku utemeljenu na sve većoj težnji društva za racionalizacijom i uspostavljanjem ekonomske vlasti”. Bile su to takođe tehnike racionalizacije i stroge ekonomije vlasti koju je trebalo vršiti na najmanje moguće skup način, kroz sistem nadgledanja, hijerarhije, inspekcije, vođenja knjiga i pisanja izvještaja: svu tu tehnolo-giju možemo nazvati *disciplinarna tehnologija rada* (podvlačenje S. V.). Ona se uvodi već krajem XVII i tokom XVIII veka” (Fuko, 1998, 293).

U drugoj polovini XVIII vijeka, po mišljenju Fukoa, pojavljuje se *nedisciplinarna tehnologija vlasti*, koja nije zamjena za disciplinarnu tehnologiju vlasti, već je ona „tehnika drugog nivoa, drugačijih razmjera, ima drugu površinu na koju se oslanja i potpomaže se sasvim drugačijim instrumentima” (Fuko 1998, 294).

Disciplinarna tehnologija vlasti se odnosi na čovjeka-pojedinca, nedisciplinarna na čovjeka-vrstu. U drugom slučaju je u pitanju biopolitika ljudske vrste – cjelina procesa rađanja, umiranja, nivoa reprodukcije, plodnost populacije, dužine života, a u vezi sa ekonomskim i političkim problemima i državnom kontrolom u vezi s tim. Dolazi do „izbacivanja pojedinca izvan procesa”, važni su fenomeni ukupnih društvenih kretanja.

Dolazi do univerzalizma koji „zaboravlja” brige pojedinaca.

Nauka takođe „zaboravlja” pojedinca: stvara znanje o natalitetu, ali nema znanja o konkretnim problemima porodica i nataliteta u vezi s tim.

Biopolitika u centar stavlja novi subjekt-*populaciju*, pojedinac i društvo postaju suvišni. Populacija se javlja kao „politički problem, kao istovremeno naučni i politički problem, kao biološki i kao problem vlasti” (Fuko 1998, 298). Populacija se tretira sasvim izolovano u društvu i njegovim planovima i programima razvoja, čime ona gubi prirodnu vezu i sa pojedincem i sa društvom kao cjelovitom zajednicom. Populaciona politika nije integralni dio ukupne politike društvenog razvoja, makroekonomske politike, investicione politike, prostorne politike, urbane i ruralne, lokalne i regionalne politike. Prema tome, „pojedinka uopšte ne treba posmatrati na nivou detalja, već, nasuprot tome, delovati globalnim mehanizmima da bi se postiglo globalno stanje ravnoteže i regularnosti; ukratko, treba voditi računa o životu, biološkim procesima čoveka-vrste i nad njima osigurati ne disciplinu, već regulaciju” (Fuko 1998, 299).

Vlast regulacije uspostavlja monopol nad životom i time, naravno, onemogućava njegov prirodni tok. „Dakle, ispod te velike absolutne vlasti, dramatične i mračne, kakva je vlast suvereniteta i koja se sastojala u moći da se ubije, evo kako se sada, sa tehnologijom bio-moći, tehnologijom nad „određenom“ populacijom kao takvom, nad čovekom kao živim bićem, pojavljuje jedna stalna, naučna vlast, koja je vlast što „daje život“. Suverena vlast je ubijala i puštala ljude da žive. Sada se pojavljuje *vlast regulacije* (podvlačenje S. V.), koja se, nasuprot tome, sastoji u davanju života i puštanju ljudi da umru” (Fuko 1998, 299).

U situaciji kad vlast daje život, kraj života postaje i kraj vlasti tako da vlast ne interesuje smrt. Smrt oslobođa vlast brige za zaposlenje, za bolest, za školovanje, za penzije i druge obaveze. (U tom stilu je regulaciona izjava našeg funkcionera ministarstva socijalnog staranja da im je najveći problem što penzioneri dugo žive.)

Očigledno, vlast hoće kontrolu nad najvažnijim procesima u društvu, usmjerava se na kontrolu mase, jer joj nije dovoljna kontrola nad pojedincima. To, naravno, nije slučaj samo sa demografskim kretanjima, već sa svim društvenim fenomenima.

Integracioni procesi u savremenom društvu postaju osnovni faktor ukupne društvene dinamike, pa vlast preko kontrole mase i kolektivnih društvenih fenomena obezbjeđuje monopolsku poziciju u kontroli nad svim nivoima društva i tako ostvaruje lične interese. Kretanje kapitala u raznim oblicima se odvija daleko od individualnih pogleda i moći kontrole. Konstituisanje određenih institucija koje to prate i njihovo povezivanje takođe. Koordinacija i centralizacija tih institucija je poseban fenomen van moći kontrole pojedinaca.

Sociološki gledano, uspostavljaju se ovdje dva niza društvenih procesa:

- jedan se odnosi na sistem uključivanja pojedinaca;
- drugi na sistem društvene predmetnosti regulacionih mehanizama koji produkuju kolektivne društvene fenomene.

Oba niza imaju značajne sociološke aspekte sa stanovišta veza koje se uspostavljaju na liniji pojedinac-društvo, a posebno na liniji država i posebne ustanove (medicinske ustanove, osiguranja, fondovi pomoći i dr.). Disciplinarni i regulacioni mehanizmi djeluju na različitim nivoima, ali su međusobno usklaćeni. To se može pratiti na: djelovanje na populaciju; urbane probleme; radnička naselja, sistem zdravstvenog i penzionog osiguranja, zdravlje populacije (medicina znanje-vlast; disciplinarne i regulacione posljedice); djelovanje na seksualnost (ona je na raskršću tijela i populacije, zavisi i od discipline i od regulacije), rađanje, higijenu porodice; brigu posvećenu djeci, školovanje i sl. Bitno je utvrditi kako se disciplinarne i regulacione norme susreću i kako vlast na taj način zahvata i kontroliše cjelinu društvene zbilje, od pojedinca do populacije.

Ovaj sistem rađa „višak biovlasti“ koji životu uopšte ne treba. „Taj višak biovlasti se pojavljuje kada je čoveku tehnički i politički data mogućnost ne samo da uređuje život, već da izazove umnožavanje života, da proizvodi život, da proizvodi čudovišta, da – u krajnjem sluča-

ju – proizvodi viruse koje je nemoguće kontrolisati i koji će biti univerzalna propast. To je strahovito širenje biovlasti koje će, nasuprot onome što sam malopre govorio za atomsku vlast, prevazići svaki ljudski suverenitet” (Fuko 1998, 308).

Da li to znači da su mehanizmi tehnologije vlasti, disciplinarni i regulacioni, suprotni osnovnim principima evolucije, favorizujući smrt koja znači prekid evolucije – prekid između onoga što treba da živi i onoga što treba da umre. Uvodi se logika cenzure koja je suprotnost logike života, time i logike morala. Posebno što to omogućava uvođenje logike rasizma kao prateće pojave biovlasti.

U ovakvoj situaciji institucije društva (od porodice pa dalje) ne mogu imati autonomiju, a ona je neophodna svakoj instituciji kako bi one mogle da ispoljavaju svoje mogućnosti i sposobnosti, ali i svoju otvorenost u smislu kvalitativnog posredovanja sa drugim institucijama i društvom u cjelini. „Ista institucija može promovisati ili usporavati ekonomski rast zavisno od toga da li postoje komplementarne institucije koje promovišu njenu funkcionalnost” (Fukujama 2007, 36). Uzimanje u obzir konteksta u ovom smislu je dobro, ali ono ne smije koncepciju institucija da zatvori u domen postojećeg stanja. *Koncepcija institucija mora da predviđa i otkriva razvojne šanse i mogućnosti i u tom smislu da bude kreativna.* Prema tome, koncepciju institucija ne možemo zasnivati samo na utilitarnim interesima pojedinaca i njihovom susretanju na tržištu.

Stabilnost institucija na svim nivoima zasniva se na njihovoj legitimnosti, a legitimnost ima svoj najdublji izvor u konsocijativnoj demokratiji koja afirmaže *kvalitet* (a to znači znanje i sposobnosti) i *solidarnost* u društvu na svim nivoima. U tom kontekstu demokratija ima funkcionalnu ulogu u razvoju društva, a ne ostaje na dogmatskoj ravni demokratije radi demokratije.

Komunikacija pojedinac-društvo preko države time dobija potrebnu dinamiku i adekvatnu identifikaciju potreba i interesa, socijalnog planiranja i socijalnog razvoja na svim nivoima, a to znači zahvata i formalnu i neformalnu komponentu institucija. Socijalni kapital prožima organizacije i od suštinske je važnosti za njihovo pravilno funkcionisanje.

11. DISKRECIONO PRAVO

Centralno pitanje moderne organizacije jeste precizno definisanje *diskpcionog prava* koje obezbjeđuje svakom nivou vlasti da donosi od-

luke koje su dovoljne za izvršavanje funkcije koja mu je organizacijom dodijeljena u nadležnost. Znači, u prvom planu je funkcija, a ne hijerarhija. Tako diskreciono pravo obezbjeđuje funkcionalnu, a ne hijerarhizovanu-birokratsku povezanost pojedinaca i time veću uspješnost. Diskreciono pravo je jedna od najvažnijih odluka koja se može donijeti prilikom projektovanja institucije. *To je suština projektovanja države u cjelini, jer odatle ide projektovanje svih drugih institucija na svim nivoima, a to je jedina prihvatljiva osnova vladavine prava.* Delegiranje diskrecionog prava na niže nivoe ne smije značiti: prenošenje centralizacije na niže nivoe i time birokratski sistem organizacije; korišćenje dobijenog autoriteta od strane podređenih jedinica za izazivanje negativnih posljedica poslovanja za više nivoe i uspjeh poslovanja većih cjelina; dovođenje u pitanje osnovnih principa i prava na kojima počiva društvo kao cjelina (princip jednakosti, slobode, demokratije, prava manjina i sl.).

Vladavina prava nije statička forma organizacije društva, već neprestano iznalaženje kompromisa. „Sve zavisi od konteksta, protekle istorije, identiteta aktera u organizaciji i mnoštva drugih nezavisnih varijabli” (Fukujama 2007, 90). Vladavina prava zahvata cjelokupnu dijalektiku društvene zbilje u kojoj su činioци makroekonomije i tržišta i mikroekonomije i organizacije u njoj bitno različiti, a to znači da svim ovim fenomenima moramo imati različit teorijski i metodološki pristup i razumijevanje. Pojedinac je u toj dijalektici društveno biće u kojem se projektuje i lični interes i interes organizacije i interes društva.

Na ovaj način jedino možemo pratiti životni ciklus pojedinca, preduzeća, države i društva i adekvatno postupati u skladu sa logikom pojedinih faza njihovog razvoja.

U tom smislu možemo uzeti upozorenje Isaija Berlina: „Zbog toga oni što polažu nade u neku pojavu koja bi mogla preobraziti svet, poput konačne pobede razuma ili proleterske revolucije, moraju verovati da bi se time svi politički i moralni problemi pretvorili u tehnološke” (Berlin, 1992, 200). Znamo da je tehnologija sadržana u pravilima kojima ljudi moraju da se pokoravaju, zanemarujući svoj vlastiti život ili makar stavljući svoj vlastiti život u drugi plan. Opet dolazimo do disciplinarne tehnologije vlasti i regulacione tehnologije vlasti koje se interferiraju u nastajanju da uspostave što jači monopol nad pojedincem i nad društvom. Glavni proizvod ove interferencije je „višak bio-vlasti” koji životu uopšte ne treba!

LITERATURA

- [1] Imanuel, Valerštajn (2005), *Posle liberalizma*, Beograd, Službeni glasnik.
- [2] Jirgen Habermas, Jozef Racinger (2006), *Dijalektika sekularizacije*, Beograd, Dosije.
- [3] Frensis Fukojama (2007), *Gradjenje države*, Beograd, Filip Višnjić.
- [4] Vil Kimlika (2004), *Multikulturalizam*, Podgorica, CID.
- [5] Vojislav Stanović (2003), *Vlast i sloboda*, Beograd, Politea.
- [6] Mišel Fuko (1998), *Treba braniti društvo*, Novi Sad, Svetovi.
- [7] Mladen Lazić (2005), *Promene i otpori*, Beograd, Filip Višnjić.
- [8] Bek, U. (2001), *Rizično društvo*, Beograd, Filip Višnjić.
- [9] Dal, R. (1997), *Poliarhija: participacija i opozicija*, Beograd, Filip Višnjić.
- [10] Elijas, N. (2001), *Procesi civilizacije*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- [11] Galbrajt, J. K. (1970), *Nova industrijska država*, Zagreb, Naprijed.
- [12] Gelner, E. (1997), *Nacija i nacionalizam*, Novi Sad, Matica srpska
- [13] Hantington, S. (2004), *Treći talas, Demokratizacija na izmaku dvadesetog veka*, Zagreb-Podgorica, Politička kultura i CID.
- [14] Held, D. (1997), *Demokratija i moderni poredak*, Beograd, Filip Višnjić.
- [15] Inaldžik, H. (2003), *Osmansko carstvo*, Beograd, Utopija.
- [16] Mladen, Lazić (1994), *Razaranje društva*, Beograd, Filip Višnjić.
- [17] Parsons, T. (1992), *Moderna društva*, Niš, Gradina.
- [18] Smit, A., *Nacionalni identitet*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- [19] Tamir, J. (2002), *Liberalni nacionalizam*, Beograd, Filip Višnjić.
- [20] Amartja, Sen (2002), *Razvoj kao sloboda*, Beograd, Filip Višnjić.
- [21] Walter, Hollitscher (1985), *Natur und Mensch im Weltbild der Wissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag.
- [22] Janko, Radulović (2006), Procesi globalizacije i „welfare state”, Podgorica, Mediteran.
- [23] R, Sharpe, D. Lewis (1990), *Faktor uspjeha*, Zagreb.
- [24] Grupa autora (2003), *Vrijeme i progres*, Podgorica, CANU.
- [25] Sandra, Harding (2005), *Multikulturalnost i nauka*, Podgorica, CID.
- [26] Aurelije Augustin (2004), *Država božja*, Podgorica, CID.
- [27] Džon, Plamenac (2006), *Čovjek i društvo I i II*, Podgorica, CID.
- [28] Georg Zimel (1994), *Problemi filozofije istorije*, Sremski Karlovci, izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- [29] Miodrag Ranković (1998), *Sociologija i futurologija*, Beograd, Institut za sociologiju.
- [30] Maks Weber, *Privreda i društvo, Nuka i politika, Protestantska etika i duh kapitalizma*.
- [31] Mihailo Đurić (1987), *Sociologija Maksa Webera*, Zagreb, Naprijed.
- [32] Žan Oijaže (1979), *Epistemologija nauka o čovjeku*, Beograd, Nolit.
- [33] Dominik Šnaper (1996), *Zajednica građana*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- [34] Isaija Berlin (1992), *Četiri ogleda o slobodi*, Beograd, Nolit.
- [35] Slobodan Vukićević (2003), *Crna Gora na prelazu milenijuma*, Cetinje, Centralna narodna biblioteka.
- [36] Urs Altermat (1997), *Etnonacionalizmi u Evropi*, Sarajevo, Jež.
- [37] Arent hana (1991), *O revoluciji*, Beograd, Filip Višnjić.
- [38] Mišel Fuko (1996), *Zašto proučavati moć*, Podgorica, Ovdje.
- [39] Gidens Entoni (1998), *Posledice modernosti*, Beograd, Filip Višnjić.
- [40] Hajdeger Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb, Naprijed.
- [41] Liotar, J. E. (1988), *Postmoderno stanje*, Novi Sad, Bratstvo jedinstvo.
- [42] Mirošima mičio (1986), *Zašto je Japan uspeo*, Beograd Rad.
- [43] Herbert, Markuze (1968), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- [44] Elias, Norbert (2001), *Proces civilizacije*, Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- [45] Andrija Gams (1995), *Nagon i norma*, Beograd, Filip Višnjić.
- [46] Erih From (1989), *Bekstvo od slobode*, Zagreb, Naprijed.
- [47] Heler Agneš (1978), *Svakodnevni život*, Beograd, Nolit.
- [48] Heler Agneš (1994), *Teorija istorije*, Beograd.
- [49] Albert Hiršman (1999), *Strasti i interesi*, Beograd, Filip Višnjić.
- [50] Karl Marks (1974), *Temelji slobode*, Zagreb, Naprijed.

Slobodan VUKIĆEVIĆ

STATE: BETWEEN INDIVIDUAL AND SOCIETY

Summary

State as the most important institution is being taught from the point of individual need on one hand, and need of society on the other hand. Need of individual and society for state is determined not only by rational but also by irrationality contents of the whole of their existent. That follows ontological irrationality of the state itself. This social institution exists of normativ assumption for which she can't guarantee itself. In this is contained one of the moments of irrationality of state. If institute of the state which could fulfill all normativ assumptions would happen it would get permanent monopoly position, it would permanently „capture” individual and society. It would be to the contrary of citizens and society freedom. The state would „deal out”: freedom, property, norms-religious, habitual, moral and all other, not only legal. Questions of domination of this ontological irrationalities: individual, society and state stays permanent task of human existence.