

*Душан Достанић**

Институт за политичке студије, Београд

МОДЕРНА ДРЖАВА ПРЕД ИЗАЗОВИМА КОМУНИТАРИЗМА**

Сажетак

Предмет овог рада је комунитаристички изазов модерној држави. Аутор указује на разлику између либералног и комунитаристичког схватања државе. У првом делу рада наводе се основна питања са којима се суочава теорија државе на крају XX и почетку XXI века. Други део рада бави се либералним концептом неутралне државе. У трећем делу рада прво се разматра ширира комунитаристичка позиција. Након тога прелази се на централне тачке спорења између либерала и комунитарца. Тиме се указује и на њихове различите позиције када је у питању држава. Аутор у раду води рачуна о различитим облицима комунитаристичке мисли и њиховим међусобним размимоилажењима.

Кључне речи: држава, неутрална држава, институције, либерализам, комунитаризам, идентитет, сопство, заједница

Немачки правник и филозоф, Јозеф Изенезе, приметио је да, отако је држава постала предметом рефлексije, она се мора оправдати пред трибуналом ума, зашто је потребна, зашто поступа овако, а не другачије, зашто је устројена овако, а не онако и зашто уопште држава, а не анархија.¹⁾ Како се једном покренут процес критичког промишљања о држави више не може зауставити ни ти одгодити, ни сама држава није у стању да га добије и заврши у

* Истраживач приправник, Институт за политичке студије, Београд

** Рад је реализован у оквиру пројекта бр. 179009 Института за политичке студије Београд, а финансира га Министарство просвете и науке Републике Србије.

1) Josef Isensee, *Država, ustav, demokratija*, Politička kultura, Zagreb, 2004, str. 13.

своју корист, и у најбољем случају може га само издржати. Себе може оправдати само уколико се у свом деловању повинује захтевима ума и онолико колико их следи. Историја модерне државе која још од свог настанка, пре отприлике пет векова, пролази кроз сталне промене и метаморфозе као и историја политичких и теорија о држави, које показују развој мисли о држави као и одговоре на изазове времена, доказује да једном дато оправдање не може важити заувек. Тако национална држава деветнаестог века није имала исту структуру нити испуњавала исте задатке као држава на крају двадесетог века.

Већи број теоретичара истиче да држава прожима већи део наших живота, те да не постоји место на које се можемо од државе склонити. Упркос свим антидржавним утопијама, она је реалност која се не може игнорисати. Па ипак, може се чути да је двадесети век запоставио филозофију државе.²⁾ Почетком века плуралистичка теорија државе Ласкија, Бентлија и Кола одрицала је држави првенство у односу на друге групе истичући да је она суштински једнака са другим врстама удружења. Са друге стране правни позитивизам претворио је државу у скуп правних норми. Након Другог светског рата успон бихејвиоризма, новог плурализма, те појачано интересовање за друштвене покрете и цивилно друштво питања државе смешта на маргине политичке теорије. То ипак није значило и престанак критичког промишљања државе. Промене у свету крајем двадесетог века враћају појам државе у центар политичких дебата, а наше време намеће држави нове изазове и утиче на промену њене физиономије.

На крају XX века држава се налази на удару процеса глобализације којима се мора прилагодити. Постоје мишљења да су многе класичне концепције везане за државу озбиљно доведене у питање под дејством процеса глобализације, при чему се пре свега мисли на идеју суверености државе.³⁾ Процеси регионализације указују да се бројни проблеми савременог друштва више не могу решавати у оквиру националних држава, па долази до преношења традиционалних функција државе на међународне организације. У том смислу може се говорити о дубоком процесу десуверенизације. „Националну државу, истовремено, поткопавају и етнички артикулисане локалне самоуправе и регионалне аутономије, као и иностране и

2) Норман Бери, *Увод у модерну политичку теорију*, Службени гласник, Београд, 2007.

3) Вукашин Павловић, *Држава и друштво*, Чигоја штампа, 2011, стр. 299.

домаће, а најчешће повезане, невладине организације, интересне групе и групе притиска, те агенције за лобирање, које преузимају, намећу, контролишу, прозивају и утичу на послове који су одвајкада били у ексклузивној надлежности државних органа.⁴⁾ Са тим у вези је и изазов модерној држави који долази са стране екологије и који доводи у питање могућност суверених држава да саме решавају проблеме глобалног загађења. Велики изазови савременој држави долазе и из поља културе, као и од стране радикалног феминизма. Са друге стране распад Совјетског Савеза, Чехословачке и Југославије по линијама етничких подела вратио је на другачији начин на дневни ред питање националне државе, повећањам броја држава у свету и продубљењем наде национало-ослободилачких и сепаратистичких покрета у свету да ускоро могу имати своју државу.

На тренутак може изгледати да су досадашње основе оправдања државе потрошене и да не могу да се носе за захтевима времена. Ипак не треба брзоплето закључити да је реч о процесу нестанка државе. Још мање је познато каква би то нова форма организације могла заменити државу. Светска држава нити је близу остварења, нити постоје гаранције да би једна светска држава била боље решење од великог броја независних држава. Треба имати на уму и упозорење Карла Шмита да када би се некаква светска држава, која би обухватала читаву Земљу, односно човечанство и могла успоставити она нипошто не би била држава, будући да не би представљала политичко јединство.⁵⁾ Са друге стране, ако би нека наднационална творевина, као што је на пример Европска унија, поништила државност својих држава чланица и претворила се у евроспску савезну државу, она би и сама постала држава, могуће империјална, али ипак држава. Поништавање националних држава не би дакле укинуло државу као категорију. Ако и поред свих изазова данашњице алтернатива држави не постоји, то значи да се на нове изазове држави може одговорити само изградњом нових устанаова и променом институционалних аранжмана. Идеје и теорије увек су обликовале структуру и форму државних институција, па тако и комунитаристичка теорија има захтеве за промену и редизај-

4) Ненад Кецмановић, *Политика, држава и моћ*, Чигоја штампа, Београд, 2009, стр. 149-150.

5) Карл Шмит, „Појам политичког“ у Карл Шмит, *Норма и одлука: Карл Шмит и његови критичари*, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 38.

нирање институција. У нашем раду фокусираћемо се на приказивање изазова које пред модерну државу поставља комунитаризам.

НЕУТРАЛНА ДРЖАВА

Пре него што се посветимо комунитаристичком разматрању државе, неопходно је барем у основним цртама приказати модел неутралне државе са којим комунитаристи воде полемику, кратку историју развоја неутралне државе, као и основне аргументе њој у прилог.

Према Карлу Шмиту, већ од XIII века стварају се политичка јединства, која се не само у чињеничном него све више и у правном погледу, ускраћују *imperium*-у, у настојању да *autoritas sacerdotium*-а потисну само на духовне ствари, што је знак нестајања средњовековног хришћанског царства.⁶⁾ Међутим, након искуства верских грађанских ратова у Европи, држава одустаје од свог ореола светости, духовних задатака и бриге за спас душа својих грађана. Ратови у име вере и на њој заснованог поретка суштински су угрожавали ред и поредак уопште. У таквој ситуацији држава је морала доказати да је снажнија од религије те да она управља верским властима, а не обрнуто. Како се питањима вере бави црква, а не држава, религија се повлачи у домен приватног, а од хришћанске државе настаје секуларна држава одвојена од институције цркве. Током XVII и XVIII века европске државе вежбају верску толеранцију, а рађају се и претпоставке за стварање либералне државе. Када је религија постала приватна ствар, ореол светости добијају приватна сфера и приватно власништво.

Мајкл Волзер примећује да се неутрална држава мора формирати саобразно уметности раздвајања између јавне и приватне сфере.⁷⁾ Тако је начело религијске толеранције, у дуготрајном процесу, једноставно проширивано и на друга контроверзна питања. Неутрална држава је дакле производ либерализма, који је опет политичка теорија модернитета. Основне претпоставке на којима почива неутрална држава су истовремено и одлике модерног живота - постојање аутономног појединца који држи до слободе и при-

6) Карл Шмит, *Номос земље у међународном праву Ius Publicum Europaeum*, Федон, Београд, 2011, стр. 42.

7) Јанош Киш, *Неутралност државе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1996, стр. 83.

ватности, увећање богатства и стални ток инвенција и иновација, механизам власти који је за цивилни живот истовремено нужан и стална претња.⁸⁾ Ако је држава истовремено и неопходна и претња цивилном животу требало би омеђити њено деловање. Истовремено, у оним подручјима у којима држава делује она је дужна да своје грађане третира као једнако правне. Због тога држава према различитим групама настоји да задржи неутралан став, што значи једнак третман и немешање у међусобне спорове између различитих религија, култура и погледа на свет. Грађани се замишљају као рационални појединци, носиоци природних права, а не као чланови заједница које одређују њихове циљеве и вредности. Дакле, либерали истичу приоритет права над добрим. Ове принципе не оправдава то што се њима максимализује друштвено благостање, или на други начин промовишу неко добро, него што оснажују концепт права, моралну категорију која долази пре добра и независно је од њега. „Под овим се подразумева уверење да је оно што свака особа вреднује као нешто што доприноси животу лична одлука за коју се не може тражити помоћ у вредностима заједнице или било којој врсти колективизма.“⁹⁾ Ова „декултуризација“ политичког, чишћење јавне сфере од културних и етничких елемената и њихово задржавање у приватној сфери, сматра се кључном карактеристиком модерне државе. Позивајући се на Роланда Дворкина, Јанош Киш сматра да се у рационалној интерпретацији либерализма неутралност темељи на једнакости, а не обрнуто.¹⁰⁾ У идеји да су за државу сви њени поданици једнако вредни, без обзира на њихове посебности и разлике, је битан егалитарни супстрат сваке неутралне државе, будући да држава једанко поштује моралну личност сваког свог појединачног грађанина. Као личности - као свесни ствараоци властитог живота – ми смо *једнаки*.¹¹⁾ Грађани су такође једнако способни да преиспитују и мењају своје концепције добра на разложним и рационалним основама. Тако је поред егалитарног присутан и снажан индивидуалистички моменат и захтев за аутономијом. Ако право долази пре добра, то значи да права и слободе грађана нису повезана са његовим припадањем или неприпадањем неком колективу односно са прихватањем или неприхватањем неке концепције доброг живота. Грађанин је слободан да се одвоји

8) John Gray, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999, стр. 92.

9) Норман Бери, *наведено дело*, стр. 33.

10) Јанош Киш, *нав. дело*, стр. 44.

11) Јанош Киш, *нав. дело*, стр. 153.

од групе којој припада или да приђе некој другој групи, а да се то не одрази на његова права. Држава је дужна да свим грађанима обезбеди мир и сигурност, као и поштовање њихових основних људских права, а у случају социјалне државе, она је надлежна и за социјалну правду, тј. социјално старање. У остале ствари држава нема права да се меша, а сваки појединац је најбољи судија у стварима које га се лично тичу. „Мил је заступао једну верзију овог аргумента тврдећи да свака особа има јединствену личност чије је добро различито од добра било кога другог.“¹²⁾ Ако је тако онда држава треба да обезбеди најшири могући простор својим грађанима како би били у могућности да следе своје концепције доброг живота. Отуда и либерално интересовање за грађанске и личне слободе.

Поред моралне аутономије и самоодређења, начело једнаког достојанства подразумева да држава све своје акције мора оправдати пред грађанима, као пред равноправним партнерима у расправи и то аргументима које ни један разуман човек не може одбацити.¹³⁾ Тако држава своје поступке не може правдати позивајући се на традицију, религију, идеологију или посебан поглед на свет. Џон Ролс тврди да би неутралну државу „која своје деловање не оправдава на основу интринсичне супериорности или инфериорности схватања доброг живота и која не покушава да смишљено утиче на просуђивање људи о вредности другачијих схватања“¹⁴⁾ требало заступати са становишта самоодређења. Већ овде налаже се претпоставка о могућности одвајања чињеничких од вредносних судова, при чему се у правдању државних одлука смеју користити само чињенички судови. Такође, ту је присутна и просветитељска вера у људски разум и универзални, сваком нормалном човеку подједнако доступни *common sense*. Наравно, било је потребно доста времена да се ово начело једнаког достојанства изведе до својих крајњих последица, јер је остајало отворено питање, шта је заправо третман достојан човека. Примера ради, дуго се чекало на женско право гласа.

За ово разматрање битно је да држава не може фаворизовати ни једну културну или религијску скупину, нити наметати неки начин живота као пожељан, али такође она паралелно са тим не сме никога дискриминисати или својим грађанима ускраћивати нека-

12) Вил Кимлика, *Савремена политичка филозофија*, Нова српска политичка мисао, Београд, 2009, стр. 241.

13) Киш, *нав. дело*, стр. 32-44, 54.

14) Кимлика, *нав. дело*, стр. 243.

ква права и услуге због неких њихових приватних карактеристика¹⁵⁾. Иако држава нема права да одлучује уместо својих грађана она није неутрална према разним концепцијама живота, суштински једнако вредним, те она и не жели да процењује њихову вредност или безвредност. Ово одустајање од хијерархизовања стилова живота проширује се и на домен морала и културе. Ни у том домену држава ни не може интервенисати и забрањивати неку верску или културну праксу грађана само зато што је нека већина или мањина сматра неморалном или непримереном. Дакле, култура, културне чињенице и културне преференције грађана задржавају се у сфери приватног, што не значи да су увођење опште једнакости у друштву нити неутралност последица државних одлука. Тако Кимлика сматра да либерализам не захтева неутралност последица већ само неутрално оправдавање.¹⁶⁾ Стварна подела на „ниже“ и „више“, богатије и сиромашније, и даље опстаје, а једнакост међу грађанима је једнакост формално-правне природе.

„Када се полази од претпоставке да учлањење у политичку заједницу није условљено материјално-имовинским и културно-етничким критеријумима, онда се ова заједница не схвата као нешто што има своје супстанцијално утемељење, већ као нешто чија је суштина дата њеним *обликом* израженим у терминима *универзалних* правила игре.“¹⁷⁾ Држава се дакле више не може правдати вером, моралом, обичајима, него само становиштем универзалног разума. Утемељена на просветитељском универзалистичком рационализму, држава се њиме легитимише остављајући све културне и традицијске разлике небитим. Грађанин је човек који прихвата основна и за све важећа правила игре садржана у уставу. Индивидуална права претходе политичкој заједници, па грађани задржавају и право на отпор. Заједница, дакле, постоји због појединаца.

Овако постављена схема неутралне, либерално демократске државе све више се ставља пред знак питања и може се посматрати и као неостварљиви идеал. Држава својим активностима (свесно/несвесно, вољно/невољно) може једну групу фаворизовати наспрам друге, поготово ако је фаворизована група истовремено и већинска. У неким случајевима, чак и ако је остварљива, доследна

15) Киш, *нав. дело*, стр. 34.

16) Colin Farrelly, *Contemporary Political Theory*, Sage Publications, London, 2004, p. 110.

17) Слободан Дивјак, *Проблем идентитета: културно, етничко, национално и индивидуално*, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 18.

неутралност не мора бити пожељна. „Од државе се, наиме, очекује одржавање свагдашњег *statusa quo*, независно од тога да ли је *statusa quo* сам по себи прихватљив.“¹⁸⁾ Неутрала држава може се схватати као агностичка, без идеала, која одбацује сваки суд о моралним питањима и као таква, у моралном и епистемолошком смислу је скептична. С тим у вези Кимлика сугерише да „неутралност“ није најсрећније изабран термин будући да либерални егалитаризам није заснован на идеји моралне неутралности, већ је и сам у одређеној мери морална теорија заснована на начелима интринскичне моралне вредности појединаца, расне и родне једнакости, правде као непристрасности, једнакости могућности, индивидуалних права и одговорности итд.¹⁹⁾ На истом трагу је и Јанош Киш, поборник неутралне државе, који настоји да покаже да је она спојива са одређеном концепцијом политичког морала, те да неутрална држава која се држи својих начела, није и равнодушна држава.²⁰⁾ Ипак, сама промена термина не решава проблем, јер се неутралној држави и много другог ставља на терет. Хедонизам као и етичка несигурност модерних друштва приказује се као плод неутралне државе.

КОМУНИТАРИЗАМ

Након периода занемаривања културе од стране ортодоксних марксиста²¹⁾ и теоретичара рационалног избора, тема комунитаризма је у последње време поново ушла у жижу интересовања политиколога као и идеја заједнице која је након Другог светског рата испарилa из политичке теорије или је третирана као дериват слободе и једнакости.²²⁾ Термин *заједница* улази у политичку теорију на велика врата, а савремена политичка теорија спаја интересовања за питања културе, заједнице и државе. У том смислу Рејмонд Планта тврди: „С пропашћу религијских или чак митолошких основа политичке легитимности, дио задаће политичке филозофије је постао пружити универзалне разлоге за политичку легитимност. То је можда најјасније изражено у учењима о људским правима. По тим

18) Киш, *нав. дело*, стр. 48.

19) Кимлика, *нав. дело*, стр. 244.

20) Киш, *нав. дело*, стр. 90.

21) Насупрот овом ортодоксном марксизму који културу схвата као статичну „суперструктуру“ у оквиру марксизма настала је и доста утицајна Грамшијева теорија културне хегемоније.

22) Кимлика, *нав. дело*, стр. 233.

су учењима људска права схваћена као да се односе на све особе посвуда. У таквом свијетлу, политички поредак мора бити утемељен на захтјевима разума, а не на локалним и специфичним вриједностима појединих држава. Но, у прошлих се десетак година у политичкој теорији догодио препород покушаја теоретизирања не на опћи и свеобухватан начин, већ настојећи схватити вриједности политичких заједница. То комунитаристичко мишљење је експлицитно супротстављено тенденцијама универзализације које сам споменуо.²³⁾ Идеја апстрактне, безличне, правне и неутралне државе суочава се са теоријама које почивају на претпостављеном првенству заједнице, традиције, културе и статуса.

Који су разлози због којих су култура и заједница и њихова веза са државом стављени међу основна питања политичке теорије? Распад држава комунистичког блока одиграо се по линијама националних подела и покренуо талас етничког национализма и у источној Европи који је значајно утицао на процесе демократизације. Поред Европе, до повећања етничких конфликта дошло је и у другим деловима света. Паралелно са тврдњом да данас готово не постоје етнички хомогена друштва поједини истраживачи истичу да је скоро половина држава у свету у различитом степену захваћена етничким конфликтима.²⁴⁾ Стога је легитмно упитати се, ако је либерална држава заиста неутрална спрам културног плурализма, због чега је појединим нацијама толико битно да формирају своје посебне националне државе? Ово питање значајно је и за западна друштва у којима је велики прирлив имиграната из земаља трећег света довео до отварања бројних питања. Емигрантске заједнице истичу захтеве за признањем и жале се на системску дискриминацију њихових стилова живота. Тако, Французи пореклом из северне Африке или Немци турског порекла који представљају трећу генерацију имиграната често одбијају интеграцију у друштво и грчевито се држе свог етничког, културног и религијског идентитета. Са друге стране, староседеоци реагују дилемом да ли се њихов идентитет и начин живота доводи у питање. Западне демократије суочавају се и са сецесионизмом унутар својих граница. Шкоти, Каталонци и Фламандци сасвим јасно истичу захтеве за својим националним државама. У западној Европи чести су протести

23) Raymond Plant, *Suvremena politička misao*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2002. str. 46.

24) Вукашин Павловић, *Држава и друштво*, Чигоја штампа, 2011, стр. 397-398.

на којима се истичу захтеви по питањима идентитета, једнакости, правде и демократије.

У таквом конетексту, комунитаристички приступ истиче у први план вредност заједнице и њену посебност, па политички филозоф Адам Свифт примећује да је и заједница добила свој „изам“. Ова струја у политичкој филозофији настаје у XX веку и повезује се са Мајклом Санделом, Аластером Макинтајером, Мајклом Волзером, Данијелом Белом и Чарлсом Тејлором... Норман Бери сматра да комунитаризам представља разорнију и површно посматрано снажнију критику индивидуализма него што је то био случај са марксизмом будући да ово учење није оптерећено марксистичком метафизиком или њиховом анахроним политичком економијом.²⁵⁾ По комунитаристима вредности заједнице, традиције и општог добра нису довољно признате међу либералима, који чак и не разумеју њен стварни значај. Макинтајер на пример тврди да је читава либерална култура свесно антитрадицијски усмерена.²⁶⁾

Основа комунитарне мисли и није тако нова ако се има у виду широк круг теоретичара који су насупрот либералном индивидуализму, атомизму, субјективизму и пренаглашеном значају тржишта истицали идеал заједнице. Макинтајер је на пример инспирисан Аристотелом, Сандел Ханом Арент, док Петер Краус помиње Хердеров, Хумболтов и Хегелов утицај на комунитаристичка схватања Чарлса Тејлора.²⁷⁾ Истицање Хердера посебно је занимљиво будући да је управо овај немачки критичар просветитељства најдоследније истицао идеју укореењености. Комунитаристичка мисао много дугује и Хегелу, барем онолико колико либерална мисао дугује Канту. Хегелова критика природноправног индивидуализма, његово одбацивање егалитаризма Француске револуције, као и одбацивање уговора као модела за људске односе, те схватање државе као *communitas communitatum* инспирисали су данашње комунитаристе.

Ипак, комунитаризам чини један хетероген скуп теорија који се условно може третирати као јединствен. Тако Краус истиче да комунитаристи не чине систематске напоре на стварању нове фи-

25) Бери, *нав. дело*, стр. 38.

26) Andrew Pyle (ed), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, Routledge, London, 1999, p. 80.

27) Peter A. Kraus, „Komunitarismus“ in Claus Offe, Martin Hartman (hrsg.), *Politische Theorie und Politische Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München 2011, s. 30-31.

лозофске школе већ је реч о мање-више сродним, паралелним доприносима критици индивидуалистичког либерализма.²⁸⁾ За Свифта комунитаризам представља „папазјанију“ која је у поређењу са осталим „измима“, изузетно лоше дефинисан израз. Иако чак и водећи филозофи комунитаризма својим аргументима нападају различите мете, они постављају суштинска питања у домену филозофије.²⁹⁾ Занимљиво је да Макинтајер, који се сматра најдоследнијим и најсеобухватнијим од свих комунитаристичких критичара либерализма, упорно одбија да буде сврстан у ред комунитариста. Овој збрци доприноси и чињеница да је и сам појам заједнице вишезначан, односно да се може сматрати суштински спорним појмом. Уз то, поједини комунитаристи признају свој дуг либерализму, док један број либерала настоји да у своје концепције уврсти комунистариистичке елементе, а могу се чути и ставови да је спор између либерализма и комунитаризма заправо бура у чаши воде, односно спор у оквиру либерализма, а не између либерализма и његових критичара.³⁰⁾ То значи да комунитаристи критикују либерализам какав он заправо никада није био, те у том смислу постоје покушаји мирења либерализма и комунитаризма довођењем на заједничку основу. Реч је о Ролсовој концепцији политичког либерализма те Милеровој и Тамириној идеји либералног национализма.³¹⁾ По нашем мишљењу без обзира на све покушаје помирења либерализма и комунитаризма, потребно је имати у виду значајне разлике унутар самог комунитаризма и темељно различите позиције између појединих комунитариста и либерала.

КОМУНИТАРИСТИЧКЕ ПРИМЕДБЕ

Из комунитаристичке перспективе произлази да политичке установе, као на пример држава и право, израстају из једног етничког односно културног корена, захваљујући чему задобијају особени карактер. За Волзера државе су политички израз заједничког начина живота,³²⁾ што значи да политичке установе никада не могу

28) Kraus, „Komunitarismus“ in Claus Offe, Martin Hartman (hrsg.), *нав. дело*, s. 30.

29) Адам Свифт, *Политичка филозофија*, Clio, Београд 2008, стр. 157-160.

30) John S. Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips (ed), *Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 19.

31) Петар Матић, Миша Стојадиновић, „Либерални национализам: у потрази за изгубљеним идентитетом“, *Политичка ревија*, Институт за политичке студије, Београд, 1/2010.

32) Мајкл Волцер, *Подручја правде: одбрана плурализма и једнакости*, Филип Вишњић, Београд, 2000, стр. 74.

у строгом смислу бити неутралне, чак и онда када то желе и покушавају тако легитимизовати. Оне заправо теже очувању оног облика живота у коме су укоренење. Из комунитаристичке перспективе, концепција неутралне државе је немогућа и крајње сумњива. Сандел даје пример абортуса. Какву год одлуку држава донесе по питању абортуса она ће полазити од одређене моралне односно религијске концепције и стога неће бити неутрална, те је ово питање немогуће разрешити без западања у моралне и религијске контраверзе.³³⁾ Ако је већ тако, комунитарци сматрају да би неутралну државу требало напустити ради политике „општег добра“, при чему је оно за комунитаристичко друштво супстанцијална концепција доброг живота која дефинише „начин живота“ заједнице.³⁴⁾ Овакво схваћено опште добро представља стандард према коме се процењују избори појединачних грађана. Дакле, комунитаристичка држава треба да промовише оне концепције живота које су у складу са начином живота те заједнице (на пример породичне вредности или хетеросексуалне односе). Од ње се не може очекивати да по овим питањима буде неутрална или незаинтересована, као што не може остати незаинтересована за судбину својих сународника који живе и ван њених граница. Према томе, ако је држава политички израз заједничког начин живота она заслужује да буде критикована када одбија да репродукују одређене циљеве и modele живота „инхерентне политичком облику живота“. Државна власт се не може ограничавати помоћу апстрактних, а универзално важећих принципа и не може стајати ван постојећег политичког поретка утемељеног на одређеним културним претпоставкама и одређеном сету вредности. Тај поредак се не може процењивати и вредновати према вредностима које су му стране ма колико се тврдило да су „универзалне“.

Комунитаристи доводе у питање и саме темеље неутралне државе. Наиме, оправдања државе која пружа либерална теорија, а која зависе од њене економске ефикасности или степена поштовања људских права и сама су оптерећена претпоставкама о људској природи, о правди и моралу које извиру из одређене слике света за коју се, саму по себи, не може рећи да је боља или гора од неке друге слике света. У том смислу комунитаристи и постструктуралисти тврде да појединац схваћен на либералан начин није не-

33) Colin Farrelly, *Contemporary Political Theory*, Sage Publications, London, 2004, 109-110.

34) Кимлика, *нав. дело*, стр. 247.

утрална чињеница, него обична идолошка премиса која оставља значајне политичке последице при закључивању. Либерали можда претендују на универзаланост својих закључака, али те су њихове почетне позиције - свесно или несвесно, намерно или ненамерно - једнако идеолошки обојене као и било чије туђе. Ако је тако, онда и либерални закључци могу важити само у одређеном контексту и у одређеној традицији. На крају крајева, либерални модел државе схвата се као западни модел, настао у оквиру заподноевропског, или прецизније, енглеског културног контекста.

За комунитаристе, дакле, не постоји никакав „апстрактни човек“, „максимализатор користи“, са својим апстрактним правима и личним преференцијама, одвојен од своје заједнице, културе, традиције, историје... Данашњи комунитаристи апстрактно и атомистичко схватање појединца ишчитавају код либералних теоретичара. „На пример, Тејлор тврди да су многе либералне теорије засноване на ‘атомизму’, на ‘крајње површној моралној психологији’ по којој су појединци самодовољни изван друштва.“³⁵⁾ За човеково самоодређење неопходан је некакав контекст заједнице јер га је ван контекста друштвених односа и обичаја немогуће потпуно разумети. Комунитаристи прихватају Витгенштајново мишљење да су границе нашег језика границе нашег света. Скрутон тврди да рационално понашање у друштву долази кроз усвајање форми, обичаја и традиција које нико не може сам осмишљавати.³⁶⁾ Отуда затим следи комунитаристички одговор који гласи да појединац не претходи друштвеним уређењима, већ да је њима конституисан.³⁷⁾ Штавише, људи су уграђени у мреже друштвених односа и никада изоловани, а саморазумевање и саморефлексија се не одвија у друштвеном вакуму. Комунитаристи се позивају на Витгенштајна и његово схватање друштвеног карактера сопства. Мајкл Сандел тврди да су наша сопства бар делимично конституисана циљевима које не бирамо, него их откривамо јер смо срасли са неким заједничким друштвеним контекстом.³⁸⁾ Вредности заједнице којој припадамо добрим делом, али ипак не потпуно, одређују наш идентитет. Наш осећај идентитета и наше самопоштовање, уско су повезани са снагом нашег колективног идентитета. Људи своје ве-

35) Кимлика, *нав. дело*, стр. 276.

36) Andrew Pyle (ed), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, Routledge, London, 1999, p. 30.

37) Берри, *нав. дело*, стр. 41.

38) Кимлика, *нав. дело*, стр. 252.

заности и припадност заједници не могу да бирају, они их затичу, као што не могу бирати улоге у којима се налазе већ их само могу интерпретирати. То значи да појединац не може бирати да ли ће бити Србин, Хрват, православац или мухамеданац... Он само може тумачити шта значи бити Србин и православац. Неки, као на пример Скрутон, сматрају да однос између појединца и заједнице којој припада треба посматрати дијалектички.

Према комунитаристичком становишту, људи имају посебне врсте обавеза према својој политичкој заједници. Човек не бира сам од себе правила по којима живи, већ прима одређене вредности, норме и улоге које му омогућавају живот у заједници. Тиме комунитаризам упућује критику либералним концепцијама сопства и самоодређења.

Насупрот либералима који инсистирају на моралном приоритету појединца у односу на заједницу и на слободи да одлучују о властитој концепцији живота, комунитаристи спремно закључују да држава „поштује наше самоодређење не тако што нам омогућава да се повучемо из наших друштвених улога, него тако што нас подстиче да дубље продремо у њих и разумемо их, што и политика општег добра настоји да постигне.“³⁹⁾ Аутономија личности се не остварује некаквим ослобођењем од друштвених ограничења, бежањем из друштва, него управо потпунијим учешћем у грађанском поретку и дубљом интеграцијом у заједницу. Ради одржавања заједнице која грантује самоодређење потребна су нека ограничења индивидуалног самоодређења. У најбољем случају здрава заједница одржава равнотежу између индивидуалних избора појединца и заштите начина живота заједнице.

Вредности, норме и улоге разликују се од друштва до друштва и од културе до културе. За разлику од либерала по којима је заједница значајна само утолико уколико доприноси добробити појединца који је чине, комунитаристи сматрају да су заједнице стварне и утичу на животе својих чланова, те се не могу просто свести на скуп политичких аранжмана који у крајњој линији стоје у функцији приватних интереса. Волзер тврди да је заједница сама по себи добро, чак најважније добро које се може расподелити.⁴⁰⁾ Држава се, дакле, не може процењивати са становишта индивидуалне користи или степена поштовања права већ права и слободе могу има-

39) Кимлика, *нав. дело*, стр. 249.

40) Мајкл Волцер, *нав. дело*, стр. 57.

ти значење само у контексту одређене заједнице, те ни једно право не можемо имати насупрот заједници.

Добар део комунитаристичке критике либерализма усмерен је на то да покаже да либерали пренаглашавају права, а занемарују дужности појединаца према заједници. О каквим год правима да се ради она нису и не могу бити апсолутна. Макинтајер тврди да не постоје природна или људска права и да је веровање у њих једнако веровању у вештице и једнороге. Добро претходи праву и право само њиме може бити одређено. Даровање апстрактних права људима је занемаривање њихових заједничких вредности и схватња. Само позивањем на заједничку концепцију добра (а не на права) може се спречити друштвени сукоб појединаца и група. Макинтајер закључује да прихватањем либералног поимања слободе и људских права, а не прихватањем вредности заједнице као ауторитативног погледа на живот, заједници прети распад. Он у либерализму проналази морални нихилизам, јер су западна дрштва одбацивањем аристотеловске традиције и објективних стандарда доброг и лошег напустила истинску етику зарад задовољења личних преференција. „Оно што спрега филозофског и историјског аргумента открива јесте да *или* човек мора да следи своје амбиције и колапс различитих верзија просветитељског пројекта док на крају не остане само ничеовска дијагноза и ничеовска проблематика, *или* човек мора да мисли да просветитељски пројекат не само што је био погрешан него га на првом месту уопште није требало започињати. Нема треће алтернативе и, још одређеније, нема алтернативе коју пружају они мислиоци који се налазе на срцу савременог конвенционалног наставног програма из филозофије морала, а то су Хјум, Кант, и Мил. Није онда чудо да подучавање етике тако често има деструктивне и скептичне последице на свест ученика.“⁴¹⁾ Тако у западним друштвима царују анонимност и бесциљност, и нагриза се морал јер квазиегалитистички начин размишљања одваја личност од заједнице.⁴²⁾ Роџер Скрутон се залаже да прихватање аристотеловске позиције буде изведено до краја. Придржавати се Аристотела аргумент је за традиционалну сексуалну моралност,⁴³⁾ али се тиме не могу правдати сексуалне слободе и заговарати права хомосексуалаца.

41) Аластер Макинтајер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2008, стр. 155-156.

42) Бери, *нав. дело*, стр. 40.

43) Pyle, *нав. дело*, р. 31.

Добро које претходи правима у крајњој линији имплицира да држава има натуралистичку основу јер настаје природном еволуцијом, а не уговором међу појединцима који поседују природна права. Држава и јавно добро не могу се извести из друштвеног уговора јер би то значило извођење власти из „моралног вакума“. Свака заједница ствара свој особени морал и своје вредности, своју културу, и своје традиције, а из њих ничу институције те заједнице. „Пошто су политичке институције по овом схватању укорене не у вредностима одређене политичке заједнице и њене политичке културе, јасно је да је немогуће доследно одвајање између културе (која би припада приватној сфери) и политике (односно јавне сфере).“⁴⁴⁾ Немогућност раздвајања приватне и јавне сфере руши темељне претпоставке неутралне државе. Разлике у културном идентитету, по тој логици, стварају разлике у политичким идентитетима, односно политичким системима, а различите културе стварају различита политичка очекивања. У том смислу Волзер у својој књизи *Подручја правде* тврди да правда зависи од друштвених значења. Пребачен на терен политичких институција овакав став производи значајне последице. „Лојалност институцијама, вјеровање у њихову вриједност, не темељи се ни на чему другоме осим на чињеници да се оно, како тврди Рорти, поклапа с вјеровањем многих других чланова групе с којима се идентифицирамо ради моралног или политичког одлучивања и на чињеници да су та вјеровања, вриједности и лојалности дистинктивни за групу, те група на основи њих ствара своју слику о себи и осјећај за властиту вриједност.“⁴⁵⁾ Институције изникле из културних особености заједнице могу имати сопствену унутрашњу вредност те преко њих заједница ствара слику о себи. Заједница се схвата у хоризонталним и у вертикалном смислу будући да она ствара институције које се сматрају ауторитативним, а не спољашњим критеријумима моралне или политичке филозофије лојалност овим институцијама се не може правдати или оспоравати. Како се легитимност неке праксе тражи у њој самој, право на постојање имају једино оне институције кроз које се изражава национални идентитет. Комунитаристи оптужују либерализам да поткопава институције намећући им вештачке моралне критеријуме у чијем центру се налази појединац, а не заједница. Забринути за судбину наших институција спремни

44) Душан Достанић, „Значај проучавања културе за модерну политичку мисао“, *Политичка ревија*, Институт за политичке студије, Београд, 2/2011. стр. 279.

45) Raymond Plant, *Suvremena politička misao*, str. 436-7.

су да окриве политику либерала за срзавање угледа традиционалних институција (породице, цркве, школе, медија...) указујући да је либерализам поткопао традиционалне заједнице и створио „попустљиво друштво“ које више интересује остварење индивидуалних преференција него испуњење заједничких одговорности.

У вези са унутрашњом вредношћу институција конзервативни филозоф Роџер Скрутон чак захтева од грађана да према институцијама осећају пијетет, приврженост, лојалност и страхопоштовање, а од државе тражи да националну цркву тертира као цркву са специјалним правима и дужностима, да штити националне митове и тиме поништава идеју неутралне државе саркастично примећујући да су комунитарни либерали сентементалци који желе онолико заједнице колико може побољшати живот левичарских интелектуалаца неспремних да плате цену одржања заједнице: побожност, искључивање, заједнички морал, можда чак и заједничку религиозност, као и осећај да смисао живота зависи од покроности и будности према непријатељу.⁴⁶⁾ Из те перспективе, сви имигранти морају се прилагодити институцијама, идентитету и културним праксама држава у које су дошли или да их напусте. Нешто помирљивије речено, није неопходно да сви имамо иста веровања, да сви водимо исти породични живот, или учествујемо у истим прославама, али треба да делимо исто морално и правно наслеђе, језик и исти јавни простор.⁴⁷⁾

Либералнији комунитаристи од Скрутона, који високо цене друштвени плурализам, прилично су неповерљиви према либералном пројекту неутралне државе, верујући да она у крајњем случају поткопава плурализам. Ако су Скрутон и комунитаристи конзерватици окренути прошлости, онда широк круг комунитариста који своје ставове спајају са либералним национализмом и републиканизмом можемо назвати оним „окренутим будућности“. Тако неки леви комунитаристи виде мултикултурализам „као одговарајући начин заштите заједница од нагризајућих ефеката индивидуалне аутономије и афирмисања вредности заједнице. Такву заштиту заслужују пре свега енто-културне мањине, делимично и зато што су најугроженије, али и стога што још увек имају комунални начин

46) Дејвид Милер, „Националност и културни плурализам“, у Слободан Дивјак, (ур.) *Нација, култура и грађанство*, Службени лист Србије, Београд, 2002. стр. 277-278, Table, нав. дело, р. 467.

47) Roger Scruton, “Multiculturalism, R.I.P.” in *The American Spectator*, December 2010, January 2011, p. 50.

живота које је потребно заштитити. За разлику од већине, етно-културне мањине још увек нису подлегле либералном индивидуализму, па су тако очувале кохерентан колективни начин живота.⁴⁸⁾ Ови комунитаристи траже поштовање права мањина, преиспитује традиционалне праксе и афирмише засебне идентитете, те их је могуће спојити са феминизмом, мултикултурализмом и уопште политиком признања. Али и они доводе у питање неутралност државе јер од институција захтевају да поштујући групне посебности постану инклузивније и демократскије, а држави намећу обавезу заштите плурализма идентитета и спречавање маргинализације мањинске групе. У том смислу се рецимо захтева да језик не буде препрека за укључивање различитих културних мањина у доношење одлука. Ова струја сматра и да је у секуларном друштву конзервативна идеја заједнице застарела уз основну претпоставку да модерна друштва карактерише изразита разноврсност и културни плурализам. Ако се у прошлости ова шареноликост могла занемаривати или потискивати помоћу модела „нормалног“ живота, данас се захтева политика признавања различитих идентитета. Иако леви и десни комунитаристи деле сличне полазне позиције о ситуираности појединаца у социјалном и културном контексту, мултикултурни комунитаризам је изузетно критичан према десном комунитаризму и национализму, сматрајући их некохерентним, опресивним и искључујућим што је становиште које заступају Јангова, Бенхабиб и Парек. Они политику схватају средством преко кога се широк круг идентитета може изражавати, легитимизовати, па и изједначити, и залажу се за делиберативне форме демократије са захтевом за признавање имигрантских културних традиција. Тако су централна мета Парекове критике управо Скрутонове позиције.⁴⁹⁾ И овакав мултикултурни комунитаризам „окренут будућности“ једнако је скептичан према неутралној држави, као и конзервативна струја. По њима и либерална држава фаворизује „нормалност“ односно једне групе и њихове праксе насупрот другима. Неутралност државе често није довољна, будући да се многе групе (црнци, жене, домороци, етничке и верске мањине, хомосексуалци) и даље осећају маргинализованим или жигосаним упркос томе што имају заједничка права грађанства, и то не само због свог друштвено-економског статуса него и због друштвено-културног

48) Кимлика, *нав. дело*, стр. 371.

49) Adam James Tabbie, "Exclusion for Democracy", *Political Theory*, Vol. 34, No 4, Sage Publications, 2006, p. 467.

идентитета, односно различитости.⁵⁰⁾ Дакле, онај опсег права и институција које чине либералну грађанску државу постављен је тако да одговара једном културном кругу и одређеним групама, али не и другима. Међутим, либерални националисти управо у име културе и идентитета критикују мултикултурализам као самодеструктивни концепт.

На овом месту може се поставити и питање граница заједнице. Један број комунитариста међу којима Скрутон и Волзер сматрају да се границе заједнице и национале државе поклапају. „Комунитаристички је пројакат интерпретација и поновно успостављање смисла заједничких значења који су по речима Ненси Розенблум ‘латентни’ у националној држави.“⁵¹⁾ На национални идентитет се не гледа само као на посебно добро, већ и као на посебну политичку вредност која обезбеђује неполитичке услове правде. Волзер тврди да је политичка заједница вероватно најближи свет заједничких значења до кога можемо доћи. „Језик, историја и култура се удружују (присније овде, него игде друго) да би произвели колективну свест.“⁵²⁾ Али, но то није општи став, јер су комунитаристи који нагињу мултикултурализму скептични према концепту националне државе и одбацују идеју да треба да постоји јединствена и заједничка национална култура, користећи се аргументом да неке групе свесно одбијају да буду интегрисане у заједничку националну културу, односно да изражавају жеље за одвајањем из државе. И писци као што су Сандел и Макинтајер остају неповерљиви према држави јер је она сувише широк оквир за постизање консензуса о питањима доброг живота. Све државе у свету састоје се од великог броја различитих културних група и различитих заједница које баштине врло различите идеје доброг живота. То значи да је комунитаристичку политику могуће водити једино на локалном нивоу, док државна политика мора остати колико-толико либерална ако се жели избећи искључивање великог броја људи.⁵³⁾ Дакле, потребно је јачати локалне нивое власти и политике, радити на децентрализацији и федерализацији, а одустајати од националне државе кад год и колико год је то могуће. Облици заједништава лако могу трансцендирати националне државе, за шта је добар пример био

50) Кимлика, *нав. дело*, стр. 362-363.

51) Plant, *Suvremena politička misao*, стр. 459.

52) Волцер, *нав. дело*, стр. 56.

53) Кимлика, *нав. дело*, стр. 302-4.

ислам. Осећај идентитета лако се може повезати са заједничким значењима која прелазе национале границе.⁵⁴⁾ Како другачије објаснити велики број добровољаца из исламских земаља у ратовима у Босни и Херцеговини или Авганистану?

КРИТИКА КУЛТУРНОГ ТРЖИШТА

Комунитаристи су скептични и према деловању културног тржишта. Ако се културно тржиште препусти само себи, оно ће на крају поткопати културну структуру која подржава плурализам. Џозеф Раз каже да је подржавање вредних облика живота ствар друштва, а не појединца.⁵⁵⁾ Занимљиво је да Раз, иако либерал (комунитаристички), сматра да Ролсова неутралност није ни кохерентна опција ни пожељна стратегија⁵⁶⁾ и тврди да је и сам либерализам посебан начин живота који изражава одређену концепцију добра према којој либерална држава не може и не треба да буде неутралана. На њега нема утицаја комунитаристичка критика да преко неутралне позиције покушава да „прокријумчари“ одређену концепцију доброг живота (што и не крије). Надаље, либерализму се замера и то да културни плурализам и толерантну политичку културу узимају здраво за готово. Чарлс Тејлор наступа са сличне позиције уз аргумент да либерална неутралност не може одржати друштвене услове потребне за коришћење аутономије.⁵⁷⁾ По њему је самоодређење могуће у одређеној врсти друштва, са одређеном врстом друштвеног окружења. У важности културног идентитета лежи дужност државе је да осигура опстанак либералне националне културе. Неутрална држава која не штити одређено друштвено окружење и одређене институције не успева да очува услове у којима је самоодређење заправо једино могуће. Али, шта онда остаје од неутралности државе? Ако држава ипак оваплоћује одређени систем вредности, да ли је онда прича о неутралности само реторика? Универзална правила игре требала би да важе у сваком културном контексту ако су заиста универзална, а веза између тих правила и западне културе била би само историјски контингентна. Шта се дешава када институције значајне за формирање нашег идентитета, као што су породица, школа, црква, цивилно друштво

54) Plant, *Suvremena politička misao*, str. 460.

55) Кимлика, *нав. дело*, стр. 279.

56) Gray, *Liberalizam*, str. 111.

57) Кимлика, *нав. дело*, стр. 276-8.

итд. пропадају? Може ли се прихватити мишљење Хане Арент да неразвијено цивилно друштво води у тоталитаризам?

Неутрална држава намеће и проблема односа легалитета и легитимитета. Наиме и раније је широк круг писаца истицао да либерална држава пати од кризе легитимитета⁵⁸⁾ што су прихватили и неки модерни аутори, као Јирген Хабермас, који сматра да вередности капиталистичког индивидуализма, односно интрumentална рационалност и опортунизам подривају културну усаглашеност неопходну за функционисање и одржавање капиталистичког поретка, што доводи до смањења легитимности.⁵⁹⁾ Данашњи комунисти прихватају овакве ставове сматрајући да је за објашњење легитимитета и солидарности потребно више од заједничких начела правде, односно поштовање једног низа за све важних, апстрактних правила. „Друштво чији припадници брину не само о себи и својим породицама, већ и о независности свих својих суграђана, и који су спремни да остварење сопствених интереса ограниче у мери у којој то обавезе према њиховим суграђанима захтевају (...) јесте друштво које карактеришу солидарност, братство, заједништво.“⁶⁰⁾ Ради се заправо о питању шта је основа заједничке припадности и зашто поједници желе да наставе да живе заједно у оквиру једне државе, а не да створе нову или да се припоје другој земљи. Комунисти на питање шта је осим заједничких политичких правила неопходно за одржавање јединства одговарају да је то заједнички идентитет, односно заједнички начина живота. Да би људи били вољни да остваривање личних интереса ограниче у корист солидарности са суграђанима, морају имати дубљи осећај заједничког идентитета него што је припадност истој држави. Либерални концепт неутралне државе који се заснива само на сету општеприхваћених правила игре нема одговор на питање идентитета, те је недостатак тржишта у немогућности да створи солидарност и заједнички идентитет. За своје суграђане жртвујемо се зато што су нам блиски, што делимо заједничку традицију, културу, језик и историју, а не зато што имамо исто држављанство.

58) Карл Шмит, „Легалност и легитимност“, у *Норма и одлука: Карл Шмит и његови критичари*, Филип Вишњић, Београд, 2001.

59) Ендру Винсент, *Теорије државе*, Службени гласник, Београд, 2009, стр. 53.

60) Свифт, *наведено дело*, стр. 189.

НЕУТРАЛНА ДРЖАВА – ЗАСТАРЕЛА И ПРЕВАЗИЂЕНА

Део критике против неутралне државе своди се на то да је она просто застралела ствар. Ако је либерализам теорија модерног доба, у постмодерном времену либерализам и неутрална држава постају реликти прошлости. Ово мишљење заступа Џон Греј који се слаже са Макинтајером и комунитаристима да је просветитељски пројекат пропао, као и на њему утемељен пројекат либералне, неутралне државе. Греј тврди да самоурушавање совјетске империје не значи победу либералног модела него је тек увод у епоху пропасти Запада. То што поједини либерали не желе прихватити свој пораз не значи много. Проблем дефинисања услова мирног суживота различитих погледа на свет, актуелан је данас исто колико и у Хобсово време, али либерални одговор више не задовољава, те је потребно створити постлибералну политичку теорију. Тако се и Греј залаже за постизање привременог *modus vivendi* између различитих култура помоћу политичких нагодби. То подразумева стварање институција политичког и правног плурализма у којима базичне јединице не би били појединци већ заједнице.⁶¹⁾

На крају се може поставити и питање успеха читавог либералног пројекта и са њим повезане неутралне државе. Макинтајер сматра да је модерни свет остварио најгоре ноћне море шкотског просветитељства пре него његова надања. Са једне стране назале се масе културних пролетера, а са друге преклапајуће елите које контролишу политичку понуду, манипулишу економским организацијама, правном структуром и токовима информација.⁶²⁾

* * *

У овом излагању уочавају се главне линије разилажења између комунитариста и либерала. Суштинске разлике између ове две струје у политичкој мисли долазе до изражаја на питању државе. Док либерали заговарају концепт неутралне државе као једини праведан, или најмање лоше решење, дотле комунитаристи упућују значајне примедбе овом концепту. Ради се о широком кругу примедби на које либерална политичка теорија тешко налази одговоре. Како је и сам комунитаризам прилично широк, са уочљивим значајним разликама и размимоилажењима и примедбе упућене

61) Слободан Дивјак, *Проблем идентитета: културно, етничко, национално и индивидуално*, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 25-26.

62) Pyle, *нав. дело*, р. 80.

неутралној држави су некада темељне, а некада дозвољавају могућност помирења и проналажење средњег решења у оквиру политичког либарализма или либералног национализма. Па ипак основне линије напада указују да либерална мисао и неутрална држава не могу да сачувају заједницу, створе и одрже солидарност међу људима, изграде и одрже заједнички идентитет, те да се на тој бази не може одржати ни једна концепција општег добра. Фокусирањем на права појединаца тешко се може створити оквир за остварење заједничке концепције добра. То би значило да је неутрална држава заправо незаинтересована, равнодушна држава која стварајући попустљиво друштво састављено од аутономних и једнакоправних појединаца разара заједницу. Ако се питања доброг живота, вредности и културе оставе тржишту и личном избору, исход би могао бити поразан по саме либерале.

Комунтаристи тврде да је погрешна сама полазна тачка либералне теорије на којој се гради неутрална држава. Људи се не могу посматрати као апстрактни, изоловани појединци. Они су оно што су захваљујући чланству у неким заједницама унутар којих стичу идентитет. Тако и држава, право и све институције пројектоване за апстрактне појединце могу бити тиранске према људима од крви и меса. Вештачки пројектоване институције могу се са становишта морала, традиције и идентитета одређене заједнице сматрати нелегитимним, чак шетним и деструктивним. Комунтаристи зато обрћу либералну схему и сматрају да заједнице на основу своје традиције, идентитета, историје и морала морају саме из себе изнедрити своје институције и концепцију државе, а не да се прилагоде захтевима неутралне државе и институција које у основи репрдукују сасвим одређени либерални поглед на свет. Такође држава своје поступке не мора правдати само на основу свима доступних аргумената, који у крајњој линији апелују на свим људима заједнички *common sense*, већ су довољна оправдања која се позивају на заједнички начин живота. Ако се прихвати комунитаристичка критика мењају се и захтеви према држави. Наспрам неутралне државе поставља се активна држава која штити и промовише вредности одређених заједница. Она се према свима не односи на исти начин. Ако су култура и традиција оно што нас чини политичким онда се оне не могу сматрати одвојеном од државе и тражи се државна интервенција у тој области. На овом месту се и сами комунтаристи међусобно одвајају тиме што једна струја жели да очува идентитет већине, док је друга заинтересованија за добробит мањинских

заједница. Питање обима државне интервенције је такође спорно, али зајдничка тачка обе групе је супротстављање либералима и критика праксе неутралне државе.

Ипак, ма колико критиковали либерализам, већина комуниста није спремна да прихвати крајње консеквенце свог учења и показује интерес да сачува неке споне са либерализмом. У већини случајева не захтевају превелику државну интервенцију и оно што траже често је само више солидарности и више заједништва, односно снажније цивилно друштво, снажнија породица, активнија суседства и локалне заједнице, снажнији средњи нивои политике. Уместо нагласка на појединцу, они траже да држава заштити заједнице. Носталгија за прошлим временима замењује се потрагом за новим изворима заједништва, при чему се вољно или не вољно прихватају неки елементи либералне политике.

Dusan Dostanic

Modern State Under Communitarian Challenges

Summary

The subject of this paper is the communitarian challenge to the modern state. The author points out the difference between liberal and communitarian view upon the state. In the first part of the paper are outlined the main issues facing the theory of the state at the end of XX and the beginning of XXI century. The second part deals with the liberal concept of a neutral state. In the third part of the paper is first discussed the broader communitarian position. Then we move on to a central point of contention between liberals and communitarians. After that are pointed out their different positions when it comes to the state. The author takes into account the different forms of communitarian thinking and their mutual disagreements.

Key words: state, neutral state, institutions, liberalism, communitarianism, identity, self, community

ЛИТЕРАТУРА

- Бери, Норман, *Увод у модерну политичку теорију*, Службени гласник, Београд, 2007.
- Винсент, Ендрју, *Теорије државе*, Службени гласник, Београд, 2009.
- Волцер, Мајкл, *Подручја правде: одбрана плурализма и једнакости*, Филип Вишњић, Београд, 2000.
- Gray, John, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999.

- Дивјак, Слободан, *Проблем идентитета: културно, етничко, национално и индивидуално*, Службени гласник, Београд, 2006.
- Достанић, Душан, „Значај проучавања културе за модерну политичку мисао“, *Политичка ревија*, Институт за политичке студије, Београд, 2/2011.
- Dryzek, John S, Honig, Bonnie, Phillips, Anne, (ed), *Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Isensee, Josef, *Država, ustav, demokratija*, Politička kultura, Zagreb, 2004.
- Кецмановић, Ненад, *Политика, држава и моћ*, Чигоја штампа, Београд, 2009.
- Кимлика, Вил, *Савремена политичка филозофија*, Нова српска политичка мисао, Београд, 2009.
- Киш, Јанош, *Неутралност државе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1996.
- Kraus, Peter, „Komunitarismus“ in Offe, Claus, Hartman, Martin (hrsg.), *Politische Theorie und Politische Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München 2011.
- Макинтајер, Аластер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2008.
- Матић, Петар, Стојадиновић, Миша, „Либерални национализам: у потрази за изгубљеним идентитетом“, *Политичка ревија*, Институт за политичке студије, Београд, 1/2010.
- Милер, Дејвид, „Националност и културни плурализам“, у Слободан Дивјак, (ур.) *Нација, култура и грађанство*, Службени лист Србије, Београд, 2002.
- Павловић, Вукашин, *Држава и друштво*, Чигоја штампа, 2011.
- Pyle, Andrew (ed), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, Routledge, London, 1999.
- Plant, Raymond, *Suvremena politička misao*, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 2002.
- Свифт, Адам, *Политичка филозофија*, Clío, Београд, 2008.
- Scruton, Roger, „Multiculturalism, R.I.P.“ in *The American Spectator*, December 2010, January 2011.
- Стојановић, Ђорђе, „Концепт стратешке културе: случај ЕУ“, *Политичка ревија*, Институт за политичке студије, Београд, 3/2010.
- Tabble, Adam James, „Exclusion for Democracy“, *Political Theory*, Vol. 34, No 4, Sage Publications, 2006.
- Farrelly, Colin, *Contemporary Political Theory*, Sage Publications, London, 2004.
- Шмит Карл, „Легалност и легитимност“, у *Норма и одлука: Карл Шмит и његови критичари*, Филип Вишњић, Београд, 2001.
- Шмит, Карл, *Номос земље у међународном праву Ius Publicum Europaeum*, Федон, Београд, 2011.

- Шмит, Карл, „Појам политичког“ у Карл Шмит, *Норма и одлука: Карл Шмит и његови критичари*, Филип Вишњић, Београд, 2001.

Resume

In this article are observed the key differences between liberals and communitarians. The essential differences between these two streams of political thought can be seen at the question of the state. While liberals advocate the concept of a neutral state as the only just or at least “not so bad” solution, communitarians point out significant objections to this concept. On the other hand, communitarianism is a quite broad concept, with obvious internal differences and disagreements. It sometimes has essential complaints to the liberal concept of the neutral state, and sometimes allows the possibility of reconciliation and finding solutions somewhere in the middle which can be the political liberalism or liberal nationalism. Yet the basic line of the attack suggests that liberal thought and a neutral state cannot preserve community, create and maintain solidarity among people, build and maintain a common identity, and that on this basis concept of common good cannot be created. This would mean that the neutral state is actually indifferent, apathetic state that creates a permissive society composed of autonomous and equal individuals which destroys community. If the question of the good life, values and culture, is left to the market and personal choice, the outcome could be devastating for the Liberals.

Communitarians argue that the liberal theory upon which is neutral state build is wrong itself. People should not be viewed as abstract, isolated individuals. They are what they are due to membership in certain communities within which they acquire identity. So, state, law and all other institutions designed for abstract individuals can be oppressive for the people of flesh and blood. Communitarians therefore reverse the liberal scheme and believe that community based on their traditions, identity, history and morality must make their own institutions and the concept of a state, which means not to adapt to the demands of a neutral state and the institutions that basically reproduce quite a liberal view of the world. Also, state cannot justify its actions on the basis of “all available arguments”, which ultimately appeal to all people and their common sense. Quite opposite, justifications which refer to a common way of life are sufficient. Against the neutral state stands active state which protects and promotes the values of certain communities. It does not apply to everyone in

the same way. If the culture and tradition are things which make us political, then they cannot be considered separate from the state. So, it requests state intervention in this area. At this point communitarians take different paths. Some of them want to preserve the identity of the majority, while the others are more interested in the welfare of minority communities. The question of the scope of state intervention is also controversial, but both groups oppose the practice of liberals and neutral states.

However, no matter how critical of liberalism, most of communitarians are not ready to accept the ultimate consequences of their teachings and show interest to retain some ties with liberalism. In most cases they do not want too much government intervention and all they really want is often just more solidarity, more unity and a stronger civil society, stronger families, more active neighborhoods and local communities, a stronger mid-level policy. Instead of emphasis on the individual, they are asking the state to protect community. Nostalgia for the past times is replaced by the quest for new sources of community, with more or less willingness to accept some elements of liberal politics.