

Regionalizam i otvoreno društvo

①	Politički odgovor na složenost sveta	11
②	Zatvoreno društvo — arhetip i sinteze	12
③	Totalitarizam	14
④	Otvoreno društvo — filozofske pretpostavke	17
⑤	Otvoreno društvo — političke pretpostavke	20
⑥	Dogma suvereniteta	21
⑦	Regionalizam	26
⑧	Etos autonomije	28
⑨	Regionalizam i otvoreno društvo — načela	30

1. Politički odgovor na složenost sveta

Kako politički izraziti složenost sveta?

Pokušaj da se imanentna kompleksnost društava etatizuje i unitarno organizuje pokazao se kao neuspešan. Model države kao saveza vladavine koji ima oblik ustanove i uspešno kruniše svoju težnju da na određenoj teritoriji monopoliše legitimnu primenu sile¹ dosegao je u prvoj polovini XX veka ekstremne vidove i doveden je do kraja. Istovremeno, pokazalo se da su normativne formule liberalizma i demokratije, ne samo zbog toga što su delom istrošene a delom kompromitovane, nedovoljne za opis društvenih sadržaja i interesa, a pogotovo za stabilizaciju heterogenih težnji bez diskriminacije i tlačenja.

1 Veber M., „Politika kao poziv“, u Gligorov V. (ur.), *Kritika kolektivismu*, Beograd, 1988, str. 59—60.

Složenost sveta nije moguće rešiti u bilo kakvoj, indiferentnoj komplementarnosti identiteta. Odbaciti negativni stav pomoću koga su države sopstveni identitet gradile uz nametnutu ili samopodsticanu potporu naspramnih i neprijateljskih sadržaja onoga politički, etnični ili verski drugoga, moguće je samo uz stvaranje nekih novih, aktivnih i afirmativnih formi komplementarnosti.² Jedna od takvih je političko stratifikovanje³ i strukturiranje društva kroz *regionalizam*. Druga je ostvarenje tzv. *otvorenog društva*. Dovedeni u međusobnu kauzalnu vezu ovi fenomeni mogu izazvati nedoumice.

Kako može nešto što teži atomizovanju, deljenju, uposebljavanju, što je, dakle, po definiciji u okviru aktivnosti odvajanja, biti deo funkcije onoga što zovemo otvorenim? Nije li globalni karakter otvorenog društva suprotan lokalnom karakteru geopolitičkih zajednica? Postoji li spona između raznolikosti društava i nivelisanja koje im nameću državno-politički interesi s jedne, a globalna sudbina s druge strane? Šta uopšte znači komotni, nekodifikovani, gotovo metaforički idiom „otvoreno društvo“? Nije li i on jedan od onih izraza za koje se kaže da više pevaju nego što govore?

Ali, upravo u prividnoj protivrečnosti i faktičkoj kauzalnosti ovih fenomena krije se i odgovor na naša pitanja. Za sada, otvoreno društvo pretežno je projekat. Naprotiv, zatvoreno društvo nesumnjivo je naše iskustvo. Zbog toga je, preko represivnih propozicija zatvorenih društava, za prve potrebe ove analize, otvoreno društvo lakše odrediti kao negativan juristički artefakt.

2. Zatvoreno društvo — arhetip i sinteze

Prvi organizovani skup propozicija zatvorenog društva možemo naći u starozavetnom predanju. Kada je svom narodu preneo osnovne zapovesti, Mojsije mu nalaže da zauzme zemlje sedam brojnijih i jačih naroda (Hetita, Girašana, Amorejaca, Kanaanaca, Perizana, Hivijaca i Jevuseja), da ih porazi i prokune, da s njima nadalje ne sklapa

² Pojam „komplementarnost“ ovde se koristi u sociološkom a ne u psihološkom smislu, dakle, ne kao odnos nejednakog statusa u odmeravanju snaga, već kao odnos podjednakih, ili bar u pogledu jednakosti nebitnih, uzajamnih potreba. O psihološkom pojmu v. Leing R., *Jastvo i drugi*, Novi Sad, 1989, str. 76—77.

³ Naš pojam „stratifikacija“ ne odnosi se na Loganov pojam teritorijalne stratifikacije koja omogućuje pojedincu uspon ili pad, vezan ne samo za status ili klasu, već i za povoljne ili nepovoljne okolnosti određene lokacije (Logan J., „Growth, Politics and Stratification of Places“, *American Journal of Sociology*, 278).

saveze i brakove, da im bez milosti poruši svetišta, počupa vrtove i spali kumire. Jer, Bog je baš njegov narod izabrao da bude naročit među svim narodima na zemlji, ne zato što je najbrojniji, naprotiv, on je najmanji, već zato što je položio zakletvu njegovim precima i što ga je oslobodio iz ropstva.⁴

U ovim propozicijama, koje su za doba o kojem je reč bile stvar plemenske tehnike, nalaze se komprimirane osobine svih društava koje možemo nazvati zatvorenim: primogenitura, mit o povlašćenosti i izabranosti, militantna ekspanzivnost, fiksacija za neprijatelja, strah od stranaca i njihov izgon, odbijanje paralelnih svetova vera i kultura, ideološki monizam, misterija zakletne i istorijske predodređenosti, zavera kao pozitivni i negativni uslov opstanka i obavezanost istorijskim dugom za izbjavljenje. U svemu tome bitan je i redosled: opravdanje dolazi ispred delanja, a delanje obuhvata ovlašćenja koja je unapred datim opravdanjem nemoguće odrediti. Nalogodavac kao da kaže da odgovornost nije izvršiočeva briga. Poslušnost je neiscrpivi alibi, a ispunjenje zadataka sveta misija. Ovi nalozi-ovlašćenja otkrivaju nam da su i prethodnih deset, u svaku civilizaciju ugrađenih zapovesti, izvorno samo varka, jer su zatvorene u plemenski krug, interpersonalno su relativne i konfesionalno isključive. Odnose se samo na pripadnike istog naroda, na isto područje i istu veru. „Drugi“ je, ustvari, samo neko među svojima, „tuđe“ je samo od nekoga ko je od naših. Ustanovljen je princip da pokreti i prevrati nisu nastali iz potrebe za slobodom, već iz pobune zbog nejednakosti, pobune koja je uvek nosila nagon za osvajanjem nekonkurentnog ranga, u kojoj je pobjednik u ratu protiv privilegija kupovao indulgenciju privilegija, ugrađujući dominaciju i nejednakost u same temelje zakona.

Celokupna istorija i bezbroj teorija ovome nisu imale mnogo šta novo da dodaju. Šta su drugo tribalizam i kolektivizam, ako ne kult zbornosti i zapovest o istrebljenju stranaca i inoveraca? Šta je drugo nacionalizam ako ne izraz ideje o zamišljenim osobinama i inkarnaciji duha izabranog naroda? Šta je drugo propaganda ako ne stvaranje magijskog načina mišljenja, pomoću koga se na zaverama i lažnim zaslugama pobuđuje svest o identitetu, širi vera u herojstvo, sudbinu i slavu, kao i fama o nepogrešivosti? Šta je, najzad, opravdanje osvajanja ako ne etički pozitivizam, koji norme svodi na činjenice, a sredstva opravdava ciljevima?

Teorijski sintetizovane osobine ovog arhetipa opisao je Poper kao: plemenski i primitivni način života, kolektivizam, verovanje da

4 Moj. V, 7, 20

se živi u začaranom krugu tabua, nepromenljivih običaja i zakona sličnih ciklusima u prirodi, svodenje normi na činjenice, moralni skepticizam sa nepoverenjem u pojedinca i priklanjanjem autoritarnom načelu, postavljanje države iznad individue, politički holizam, zahtev za ukidanje suparništva različitih shvatanja, unakrsne kritike i racionalnog mišljenja, nacionalizam kao izraz ideje da je država otevljenje duha ili krvi državotvorne nacije, potvrda egzistencije u pronalaženju neprijatelja, širenje vere da je istorija najbolji sudija i da je u svakom datom trenutku država amnestirana od moralnih obaveza, odlučujuća uloga velikog čoveka — vođe, sklonost proricanju iza koje stoji strah od promena i naivni monizam.⁵

3. Totalitarizam

Totalitarizam kao ekstremni oblik savremene zatvorene države, uz neznatne razlike i uglavnom se međusobno dopunjujući, u kratkom razdoblju i gotovo istodobno definisali su Kelzen, Poper, Marquze, Nojman i Arentova, kroz petu deceniju ovog veka.

Kelzen je totalitarnim nazvao pravni poredak koji prodire ne samo u privrednu sferu nego i u interese privatnog lica, u mnogo većem stepenu nego u ma kojoj drugoj savremenoj državi, uz ideologiju koja vlada sistematski propagira, ukidajući individualne slobode, slobodu štampe i nezavisnost sudstva.⁶

Osporavajući Platonov sistem Poper je ocenio da se određeni program može smatrati totalitarnim pod uslovom: da postoji stroga podela na klase čuvara i podanika, da se sudbina države identifikuje sa sudbinom vladajuće klase, da vladajuća klasa ima monopol na vojnu obuku i obrazovanje, da postoje intenzivna propaganda i cenzura intelektualnih aktivnosti, kao i autarhična privreda.⁷ Osobine modernog totalitarizma dopunio je napred navedenim osobinama zatvorenog društva.

Prema Nojmanovoj kategorizaciji totalitarne države podrazumevaju postojanje pet faktora: 1) prelaz iz države zasnovane na zakonu na policijsku državu; 2) prelaz iz disperzivne na koncentrisanu vlast, bez mogućnosti za različite liberalne načine raspodele, kao što

⁵ Poper K. R., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Beograd, 1993, I, 7–12, 44, 91, 94, 108, 113, 119, 228; II, 66 passim; „Beda istoricizma“, u Gligorov V. (ur.), *op. cit.*, str. 246, 248.

⁶ Kelzen H., *Opšta teorija države i prava*, Beograd, 1951, str. 289.

⁷ Poper K. R., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, I, 125–126.

su federalizam, podela vlasti, delotvorni višepartijski sistem ili dvodomnost; 3) postojanje monopolističke državne partije, uz obavezu održavanja privida demokratije u ritualnim formama; 4) poistovećivanje društva sa državom i potpuna kontrola svih vitalnih aktivnosti; 5) oslanjanje na teror i upotrebu neproračunatog nasilja kao stalne pretnje građaninu.⁸ Nojmanov sistem nije ni logički ni materijalno besprekoran. Neki od pobrojanih faktora se preklapaju. S druge strane, održavanje privida demokratije nije neophodan uslov, ali je istovremeno moguć privid disperzivne vlasti (federalizam dekoncentracijskog tipa, npr.), države zasnovane na zakonima (čak „prenormirane“ države), kao i privid odvajanja partije od države.⁹

Markuze ukazuje na naturalizam totalitarnih formacija, koji se ogleda u naglašavanju prirodnih svojstava celine reprezentovane od naroda, kao i na svojevrсну „dehistorizaciju istorijskog“ kojom se izražava interes za stabilizovanjem takvih oblika života koje više ne treba opravdavati pred istorijskom situacijom,¹⁰ budući da, kako je ranije slikovito iskazao Krik, krv ustaje protiv razuma, rasa protiv racionalne težnje za ciljem, čast protiv profita, obavezivanje protiv slobode, sposobnost za odbranu protiv građanske bezbednosti, a politika protiv privrede.¹¹

Totalitarni pokreti, smatra Hana Arent, mogući su gde god postoje mase koje, iz ovog ili onog razloga, stiču glad za političkom organizacijom. S tim u vezi je i zahtev za totalnom lojalnošću, koja je moguća samo kada je vernost ispražnjena od svih sadržaja od kojih bi se, inače, prirodno mogla očekivati promena mišljenja. U održavanju lojalnosti značajnu ulogu imaju paramilitarne formacije, zasnovane na totalnoj agresivnosti i odvojenosti od normalnog. Arentova je primetila da je uspeh totalitarnih pokreta u masama značio kraj dvema iluzijama: prva je da ljudi u većini nastoje da sudeluju u upravljanju i da je svaki pojedinac u saglasnosti sa nekom vlastitom ili bilo kojom drugom partijom, a druga, da su preostale, politički indiferentne mase nevažne, da su one zaista neutralne i da ne pred-

8 Neumann F., *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb, 1974, str. 206—208

9 Kelzen primećuje da je boljševizam prvobitno podržavao fikciju odvajanja partije od države (op. cit. str. 288).

10 Markuze H., „Borba protiv liberalizma u shvatanju totalitarne države“, u *Kultura i društvo*, Beograd, 1977, str. 13, 27. Prema autorovom objašnjenju članak je napisan između 1934. i 1938. god., ali je datovanje pod sumnjom s obzirom da se u radu poziva na izdanje dela E. Krika iz 1953. god.

11 Kriek E., *Nationalpolitische Erziehung*, 1953, str. 68, cit. prema Markuze H., op. cit. str. 13, 241.

stavljaju ništa više od neartikulisane pozadine političkog života nacije.¹²

Ključna konstatacija Hane Arent ipak je to da su totalitarni pokreti pokazali iznenađujuću lakoću kojom su se ponovo mogli vratiti na scenu, kao što je iznenađujuća i brzina kojom su zaboravljani. Smatrala je da je u svemu odlučujući bio organizacioni faktor, koji je uticao na fanatizovane pripadnike toliko dugo koliko je organizacija trajala, a postavljen je tako da se ne može argumentovati niti dopreti do iskustva. Identifikacija sa pokretom i potpuni konformizam razaraju sposobnost iskustva, čak i ako ovo ide u krajnost, kao što je slučaj sa torturama i strahom od smrti.¹³

Nepojamnost i neprenosivost iskustva upravo je svrha organizacije zatvorenih društava. Zatvaranje se učvršćuje na emocionalnoj osnovi, kao osećaj ushićenosti, straha ili krivice. Forsirana patetika totalitarnih pokreta za mnoge traje koliko i doživljaj uzvišenog predavanja, svrstavanja i žrtvovanja. Taj osećaj iščezava zajedno sa misterijom koja ga je stvorila i održavala, kao negativno intimno iskustvo koje se odbacuje, potiskuje ili racionalizuje.¹⁴ Činjenica da je značajan broj pripadnika, uključujući i one koji nisu pravi akteri „kolektivne halucinacije“, saučestvovao u zločinima počinjenim nad njima samima, u produkovanju univerzalne laži i nerealnog sveta, objašnjava ne samo to kako su se ovi sistemi održavali i kako je protiv njih izostajao pravi otpor,¹⁵ već i to zašto su brzo padali u zaborav. Za nove generacije kao i za ogroman broj onih savremenika koji su ostali

12 Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, N. York, Clivlend, 1958, str. 311, 312, 324, 372.

13 Ibid., str. 305, 308.

A. Heler zamerila je Arentovoj potcenjivanje utilitarističkih motiva i sama ukazala na interesnu osnovu totalitarnih režima, zasnovanu na osećaju kolektivne krivice i nastojanju da se održi režim u čije ime su zločini počinjeni. Helerova primećuje da je H. Arent bila svedok u parnici koja je još trajala, zbog čega su se i neke njene prognoze pokazale pogrešnim (Heler A., „Zamišljeni predgovor knjizi Hannah Arendt *The Origins of Totalitarianism*, izdanje iz 1984“, u *Istočna ljevica – zapadna ljevica*, Sarajevo, 1989, str. 271, 276, 288).

Treba napomenuti da ništa novo određenju totalitarizma nisu donela kasnija tumačenja Fridriha i Bžežinskog (Friedrich C. J., Brzezinski Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass., 1956, str. 9 passim), kao ni Fehera, Helerove i Markuša (Feher F., Heler A., Markuš Đ.; *Diktatura nad potrebama*, Beograd, 1986, str. 216).

14 S. Stojanović primećuje da u procesu upotrebe nemoralnih sredstava prvu fazu predstavlja nedostatak svesti o disproporciji između sredstava i ciljeva, drugu osećanje nelagodnosti zbog te disproporcije, a treću intimna racionalizacija sa nalaženjem razloga zbog koga je cilj opravdao sredstva (*Između ideala i stvarnosti*, Beograd, 1969, str. 184).

15 Kolakovski L., *Glavni tokovi marksizma*, III, Beograd 1985, str. 98–99; Heler A., „Zamišljeni predgovor...“ nav. u fn. 13.

izvan, nepojamnost ovakve kapitalne društvene izopačenosti odagnavala je neophodan oprez. Pouzdanje u zdrav razum ostala je tanka žica nove iluzije, koja potcenjuje zlo i računa da će ga očevidnost njegovih učinaka na prirodan način ugušiti. Na taj način, samoočevidnost pâda razgrađuje iskustvo nesreće, a negativni učinci, olako ismejani i bačeni na istorijsko đubrište, postaju fantomi spremni da se, psihološki praktično neistrošeni, ponovo usade u svest i da ponovo ovladaju kolektivnim ponašanjem. Zaborav negativnog iskustva posledica je nagonске negacije primordijalnosti zla. Ako je zlo, kako je govorila Arentova, banalno, može se shvatiti i zašto se lako iskupljuje i zašto mu učinci slabe.¹⁶

4. Otvoreno društvo — filozofske pretpostavke

Maks Veber je verovatno prvi, dvadesetih godina ovog veka, upotrebio termin „otvoreno“ i „zatvoreno“ društvo.¹⁷ Jedan društveni odnos, pisao je, bez obzira da li je u pitanju zajednica ili društvo, treba nazvati „otvorenim“ u odnosu na one koji nisu u njemu, ako se i ukoliko učesće u uzajamnom društvenom delanju, koje je orijentisano prema njegovom značenju a koje konstituše taj odnos, u skladu sa važećim porecima, ne zabranjuje nikome ko je stvarno kadar za to i sklon tome. Naprotiv, društveni odnos je „zatvoren“ za one koji nisu u njemu utoliko i u toj meri ukoliko sadržaj njegovog značenja ili njegovi važeći poreci isključuju to učesće ili ga ograničavaju ili ga vezuju za određene uslove. Kada je u pitanju društvo, „otvorenost“ i „zatvorenost“ mogu biti uslovljeni vrednosnoracionalno ili ciljnoracionalno.¹⁸

Veberova definicija u osnovi je sociološkog karaktera i odnosi se na privredno društveno delanje. Otuda on govori o „zainteresovanosti“ za otvorenost kada učesnici širenja tog odnosa očekuju poboljšanje svojih izgleda u pogledu mere, vrste, sigurnosti i vrednosti, i, obrnuto, o „zainteresovanosti“ za zatvorenost ukoliko sve to očekuju od monopolizacije. Ipak se ne može reći da Veber samo nastavlja

16 Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, London, 1963.

17 Poper je bio u uverenju da je Bergson taj koji je prvi upotrebio ove termine, sa značenjem religiozne distinkcije, odn. društva otrgnutog ili neotrgnutog iz ruku prirode (u *Les deux sources de la morale et la religion*, iz 1932.). Odmah je, međutim, ukazao da njegov termin počiva na racionalnoj distinkciji, jer u otvorenom društvu ljudi uče da budu kritični (*Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, I, str. 264).

18 Veber M., *Privreda i društvo*, Beograd, 1976, I, str. 30.

debatu koju je započeo Fihte, dajući politici zadatak da iznađe zakone za trgovački promet, na putu između stvarne i umne države.¹⁹ Ali, čak i kada bi se Veberova merila primenila na eminentne političke odnose, pretpostavka da se otvorenost ili zatvorenost društva procenjuju samo prema onima „koji nisu u njemu“, sklanja u stranu primarni sadržaj otvorenosti-zatvorenosti: odnos prema onima koji društvu pripadaju.

Čiste filozofske osnove „otvorenosti“ ili „zatvorenosti“ društva možemo naći u Huserlovom delu. Rešen da se suprotstavi „kraju Zapada“, filozofskom skepticizmu i nihilizmu, Huserl je nastojao da svojim osobenim idealizmom vrati nadu filozofiji. Zahtevao je potpunu promenu životnog stava, na način koji bi svet učinio i vlastitom i univerzalnom temom. Potrebno je da ne živimo kao ljudi „prirodnog opstanka“, potčinjeni važenju unapred zadatog sveta, nego da se, naprotiv, od ovakvog stava uzdržimo. Cilj eidetske redukcije i fenomenološke epohe, kako je on nazvao taj postupak, bio je da se dopre do čistog ostatka predmeta. U društvenom kontekstu to bi značilo uzdržavanje (ili odlaganje i stavljanje u zagradu) od ideoloških, mitoloških i psiholoških sadržaja, kao i od nacionalnih, istorijskih ili verskih predrasuda.²⁰ Smatrao je da se smisao objektivnog formira na bazi vlastitog primordijalnog sveta u više nivoa, od kojih je prvi – nivo konstitucije drugog ili drugih.²¹ Svet čine subjekti mogućeg uzajamnog zajedništva, kome odgovara „adekvatna otvorena zajednica monada“, koju je Huserl označio kao transcendentalu intersubjektivnost.²² Tuđa čovečanstva, sa njihovim mitskim predstavama, postaju činjenice tako što svako svoj svet, zadržavajući u bitnom svoja uverenja, modifikuje stavljanjem u važenje tih drugih unutar vlastitog sveta, ali sa korekcijom ranije anticipacije koja nikoga nije činila spreminim ili otvorenim prema drugima.²³ Zavičajna, nacionalna i druga saglasnost relativno zatvorenih društava nije pogodna za univerzalnu saglasnost. Ne postavlja se pitanje ko u svom imanentnom iskustvu ima prednost, nego „kako stoji sa zajedništvom obostranih sveukupnih iskustava u njihovoj mogućoj sintezi saglasnosti ili sintezi koju valja uspostaviti“. Pristupajući, dakle, sistemu svih mogućih uzajamnih korektura, bilo u nekom internacionalnom ili

19 Fihte J. G., *Zatvorena trgovačka država*, Beograd, 1979, str. 11 ff.

20 Husserl E., *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Zagreb 1990, str. 141, § 39.

21 Husserl E., *Kartezijanske meditacije I*, Zagreb, 1975, str. 125.

22 Ibid. str. 142.

23 Husserl E., *Kartezijanske meditacije II*, Zagreb, 1976. str. 97.

interkulturalnom iskustvu, uzimajući u račun moguće suvažee druge i njihova iskustvena važenja, stvara se mogućnost da se i preko onog vlastitog (onog neposrednog, onog pravog, prvobitnog), ocrta jedan mogući svet su-ljudi što se nalaze u jedinstvu jedne iskustvene zajednice i jednog povezanog čovečanstva uopšte, i to u otvorenom beskraj²⁴

U vezi sa Huserlovom teorijom treba svakako ukazati na Lumanovo shvatanje da je najvažnije obeležje sistema njegov odnos prema kompleksnosti sveta, da se oštra suprotstavljanja moraju u bitnom odstraniti ili modifikovati i da se funkcija redukcije kompleksnosti ispunjava kroz stvaranje struktura. Stvaranjem struktura sistem stiče „otvoren“ identitet, koji ne isključuje već ograničava mogućnost varijacije i raspolaze ograničenom sposobnošću adaptacije.²⁵

Ta borba za „tubivstvo“ kod Jaspersa je izraz borbe za forme poretka u kojima je „najneograničenije moguće takvo ljudsko dostojanstvo kakvo sam sagledao, a da ono nije poznato po nekom opštem planu, zauvek i za sve, nego na osnovu svagdašnjeg znanja koje orijentiše u svetu, samo u povesnoj situaciji, a sa odlučujućim rezultatom samo u trenutku za ono što treba tad činiti, zahtevati, želeći“.²⁶ Zatvaranje čini da se, usled neproračunljivosti promene, svet uvek iznova ruši, a da tako i nije, čovek bi u njemu ostao bez zadovoljenja i bez dostojanstva. Imanentna sreća, kao konačna svrha, ponižavajuća je jer lišava čoveka transcendentije.²⁷

24 Ibid. str. 113—114.

Izvor Huserlove teorije uzajamne korekcije i transcendentnog iskustva nalazi se u Kantovoj kritici „*sensus communis*-a“ (premda Huserl govori o fenomenu složenijem od onoga što je predstavljao Kantov „zdrav razum“). Kant, naime, s jedne strane, „zdravim razumom“ smatra onu još nekultivisanu i najneznatniju moć koja čoveku čini „ponižavajuću čast da ga obeležava imenom ‘opšte čulo’“. Ali, s druge strane, Kant u „*sensus communis*“ svrstava i „ideju nekog zajedničkog čula, tj. jedne takve moći prosuđivanja koja se u svojoj refleksiji obazire u mislima (*a priori*) na način predstavljanja svakog drugog čoveka, da bi svoj sud oslonila takoreći na celokupan ljudski um“, na sudove drugih ljudi „i to ne toliko na njihove stvarne koliko naprotiv na njihove moguće sudove“.

Zanimljivo je da je ovo drugo tumačenje, Huserl, kao i Kant, vezao za estetsku moć suđenja (Kant I., *Kritika moći suđenja*, Beograd, 1975, str. 178, 180), ili, kako je označio, za transcendentnu estetiku ili „empiriografiju“, pomoću koje bi se mogao sačiniti nacrt „svečovečanskog iskustvenog sveta“ i kao norma kritike relativno saglasnih iskustvenih svetova i svetova mnjenja bilo kojih čovečanstava (Huserl, op. cit., str. 114).

25 Luhman N., *Legitimacija kroz proceduru*, Zagreb, 1992. str. 53, 54.

26 Jaspers K., *Filozofija*, Srem. Karlovci, 1989, str. 485.

27 Ibid. str. 486, 487.

Neizbežni antagonizam, koji Kant naziva „nedruštvena društvenost“, rezultat je sklonosti da se stupi u društvo i otpora koji preti da razjedini društvo. Taj otpor je, kako kaže Kant, „ono što budi sve snage u čoveku, utiče da on savlada svoju sklonost ka lenjosti i da, gonjen častoljubljem, lakomošću i vlastoljubivošću, obezbedi sebi položaj među svojim bližnjima, koje baš ne mari, ali bez kojih ne može“. Tu se javljaju prvi koraci iz divljaštva ka kulturi. Sva kultura i umetnost plodovi su nedruštvenosti koja samu sebe prisiljava da se stalno podvrgava stezi.²⁸

Problem adaptivnih preferenci, kako vidimo, osnovni je problem kolektivne racionalnosti koja jedno društvo može činiti „otvorenim“ ili „zatvorenim“ u zavisnosti od toga koliko se alternative smatraju međusobno zavisnim i relevantnim i u kojoj meri postoji spremnost na adaptaciju.²⁹ Taj proces daleko je realniji od fantazme o centralnoj gravitaciji ljudskih poslova, koja nije determinisana fizičkom već humanom geografijom — distribucijom ljudske mase, energije, sposobnosti, veštine i osobenosti.³⁰

5. Otvoreno društvo — političke pretpostavke

Zasluga za redefinisanje političkog društva kao „otvorenog“, ipak u prvom redu pripada Karlu Poperu. Početkom četrdesetih on je svoja dva dela, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* i *Beda istoricizma*, označio kao svoj ratni angažman i potrebu da potpomogne osujećenje zlih slutnji da će i posle rata sloboda biti središnji problem, pod obnovljenim uticajem marksizma i generalnog planiranja, te da se treba staviti u borbu protiv totalitarnih i autoritarnih ideja i istoricističkog sujeverja.

U najkraćem, otvorenim je Poper smatrao društvo u kome se ljudi uče da, do određenog stepena, budu kritični prema tabuima i u kome, posle rasprave, svoje odluke zasnivaju na autoritetu sopstvene inteligencije.³¹ „Moramo ići u nepoznato, neodređeno i nesigurno, koristeći razum koliko god je moguće da bismo bolje planirali oboje: i sigurnost i slobodu“.³²

²⁸ Kant I., „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“, u *Utm i sloboda*, Beograd, 1974, str. 32, 33.

²⁹ Cf. suprotnu teoriju „slabe kolektivne racionalnosti“ kod Elster J., *Kiselo grožđe*, G. Milanovac, 1992, str. 47 ff.

³⁰ Toynbee A. J., *Civilization on Trial*, London, N. York, Toronto, 1949, str. 92.

³¹ Poper K. R., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, I str. 264.

Uzmemo li sve Poperove odlike zatvorenog i totalitarnog društva, kao opozite, propozicijama otvorenog društva, potrebno je dodati još nekoliko pozitivnih pretpostavki:

– racionalizam *sensus communis* nivoa, uz odricanje od emocionalnih društvenih pobuda (iz slogana „natrag staroj državi otaca“ izveden je termin „patriot“, koji je, umesto čežnje za stabilnim formama života, za religijom, zakonom i poretkom, počeo da oličava moralno trulu pojavu cinične i licemerne eksploatacije religijskih osećanja);

– individualizam, staranje o samom sebi uz preuzimanje tereta odgovornosti;

– upotreba kritičke moći (u otvorenom društvu nije moguće redukovati norme na činjenice, jer smo mi ti koji nameću standarde i konvencije, koji planiraju i predviđaju i za to snose odgovornost; kada bi bilo obrnuto, kada bi iz određenih činjenica uvek sledile određene odluke, carovao bi naivni monizam i kritička moć bi se ugasila);

– odricanje od težnje ka harmoničnom stanju prirode („što više pokušavamo da se vratimo u herojsko doba tribalizma sigurnije stižemo do Inkvizicije, Tajne policije i romantizovanog razbojništva“);

– upravljanje prema Periklovom geslu da nećemo izbacivati stranace i da će naš grad biti otvoren prema svetu.³³

Poperov pristup zasnovan je na stanovištu esencijalnog individualizma.³⁴ Poper ne otkriva postupke za obrazovanje kolektivne volje, niti ukazuje na političke metode u redukciji posebnih zahteva. Takođe, ne preporučuje sistem političke, upravne ili teritorijalne organizacije društva. Otuda regionalizam, kao mogući operator otvaranja društva, ostaje izvan sfere njegovog interesovanja.

6. Dogma suvereniteta

Jedna od osnovnih političko-pravnih prepreka otvorenom društvu je dogma suvereniteta. Postavljena je još kod Bodena, kao *ius maiestatis*, u ključu apsolutne, nedeljive i neprenosive vlasti. Vlast je autonomna u odnosu na ono spoljašnje, a nenadmašiva u odnosu na ono unutrašnje i odgovorna je samo pred prirodnim a ne i pred pozitivnim zakonima.³⁵

³² Ibid. str. 260.

³³ Ibid. str. 94—95, 240, 259—260, 243.

³⁴ Poper je, inače kritikovao Huserlov esencijalizam, cf. op cit, II, str. 27, 354.

Dogma suvereniteta pripada rodu skloastičkih zabluda o formiranju stvarnosti na smisaonom kapacitetu pojmova. Na predikatu analitičkog suda ona zasniva realnost vlasti, nalik ontološkom tokazu o egzistenciji Boga.³⁶

Nakon Altuzijeve teorije o pravu na otpor i o narodnom suverenitetu, Lok je prvi ukazao na upravu vezu između apsolutne vlasti i nad-državnog stanja.³⁷

I Kant je uočio ograničenja u klasičnom pojmu suvereniteta. Suverenitet je zakonodavna vlast koja pripada „ujedinjenoj volji naroda“, pa kako od nje treba da proizilazi svako pravo, ona svojim zakonom nikome ne sme *moći* činiti nepravdu. Samo država, kao *societas civilis*, tj. kao amalgam sjedinjenih državljana, može i mora da ispunjava tri temeljna uslova: da sloboda daje državljaninu pravo da sluša samo onaj zakon za koji je dao pristanak; da mu jednakost daje ovlašćenje da sluša i priznaje kao višega samo onoga prema kome on ima moralnu moć da ga obaveže; da mu samostalnost daje pravo da svoje održanje ne zahvaljuje nekom drugom nego samo vlastitim pravima i snagama. Mada i pored svega vlast ostaje „ireprehenzibilna“, jasno je da joj Kant, kroz prvobitni ugovor i narodni suverenitet, postavlja granice i u formalnom i u materijalnom smislu.³⁸ Jer, i ovo spada u „carstvo svrha“, u kojem sva umna bića podležu zakonu da prema sebi i drugima nikada ne postupaju samo kao prema sredstvima, već i kao prema svrsi, samoj po sebi (*als Zweck an sich selbst*).³⁹

Međutim, već sa Hegelovim pojmom suvereniteta kao „idealiteta momenata duha“ kome je cilj individualitet države prema spolja, a jedinstvo prema unutra,⁴⁰ uz istovremeno pravo građana da prema

35 Cf.: Sen Žist, *Republikanske ustanove*, Beograd, 1987. str. 145. Jedan od najupornijih zastupnika ove dogme suvereniteta u novije vreme bio je Slobodan Jovanović, koji energično pobija Digijev negativan stav prema svrsishodnosti državnog i narodnog suvereniteta, zastupajući tezu da je suverenitet nedeljiv i neograničen, jer pravni poredak ne može u isto vreme biti i izraz državne volje i sredstvo kojim se ta volja ograničava (*O državi*, Beograd, 1922, str. 129—142).

Inače, dogma suvereniteta kao emanacija međunarodnopravnog statusa ugrađena je u Deklaraciju o načelima međunarodnog prava (usvojena rezol. Generalne skupštine UN br. 2625/XXV od 24. X 1970.) i to kao „načelo suverene jednakosti država“, sa delimično pomešanim kriterijumima i eksplikacijama, iz kojih se vidi da „neotuđiva“ prava nisu i neprikosnoveni.

36 Cf.: Kant I., *Kritika čistog uma*, Beograd, 1958, str. 496—500.

37 Locke J., *Dve rasprave o vladi*, Beograd, 1978, II, str. 52—53.

38 Kant I., *Metafizika čudoređa*, Sarajevo, 1967, str. 119—122.

39 Kant I., *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd, 1981, str. 80.

40 Hegel G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, 1989, § 261, str. 378.

državi imaju onoliko dužnosti koliko imaju i prava,⁴¹ nazire se paradoks ovog fenomena.

Za naš predmet poseban značaj ima rasprava Aleksandra Koževa, koji je ovaj paradoks pokušao da reši kroz dualizam i transpoziciju pozitivnog (činjeničnog) i pravednog — običajnog (virtuelnog) prava. Smatrao je da etatisti greše kada kažu da je kategorija pravde, kao ideja i kao ideal, moralna a ne pravna kategorija. U oba slučaja imamo pravo koje je stvarno, mada virtuelno. Kada jedno činjenično stvarno pravo suprotstavimo virtuelno stvarnom pravu, ovo drugo će morati da nestane, „kao što jaje nestaje pred piletom koje se iz njega rađa“.⁴² Suverenost jeste, kako je smatrao i Kelzen, prihvatljiva jedino u oblasti normativnog, a državna vlast nije ništa drugo do važenje i efikasnost normativnog pravnog poretka. Ali, ovde je Kožev, nasuprot svojim uverenjima, pribegao psihološkom argumentu tvrdeći da vlast praktično ne može učiniti važećim pravo koje bi bilo u potpunom raskoraku sa „običajem“, jednostavno zbog toga što sila nikada nije mogla da u potpunosti i na duži rok zameni autoritet.⁴³ Zbog toga, postojanje virtuelnog prava pokraj činjeničnog nije bez važnosti. Država, ipak, može i da ne prihvati običaj ili da ga promeni silom a da ne postane despotska. Običaj je, zapravo, pravo kojem priznaje autoritet neka isključiva pravna grupa (neka vrsta pravnog parlamenta ili manifestne skupštine). Ako je isključiva pravna grupa ujedno i isključiva politička grupa, imaćemo stvarno činjenično pravo koje je u skladu sa običajem i ima autoritet. Svaki nesklad između pravne i političke grupe izaziva napetost između činjeničnog i virtuelnog prava. Ova može biti razrešena tako što će pravna grupa ukloniti političku i doći na njeno mesto, tj. izvesti političku revoluciju, ili tako što će pravna grupa poučiti političku grupu i navesti je da prihvati njeno pravo, tj. izvesti političku evoluciju. Moguć je i obrnut proces, u slučaju da država ne podupire zastarelo pravo koje je izgubilo autoritet, već želi da aktuelizuje novo pravo, ono koje ne prihvata pravna grupa. Politička grupa će tada moći da zameni pravnu grupu i izvede pravnu revoluciju, da izmeni ideologiju pravne grupe i izvede pravnu evoluciju, ili, pak, da jednostavno ukine pravnu grupu kao takvu i osloni se na голу silu, uz perspektivu da i sama propadne, pre ili posle.⁴⁴

Svoju teoriju Kožev, očigledno, nije razvio računajući sa korišćenjem svih pravnih i političkih mogućnosti. Otuda nije predvideo da

41 Ibid., § 278, § 322, § 323, str. 407, 448.

42 Kožev A., *Fenomenologija prava*, Beograd, 1984, str. 172—173.

43 Ibid. str. 177.

44 Ibid. str. 180—183.

se autoritet virtuelnog prava određene pravne grupe može transponovati u činjenično pravo političke grupe prostim (načelno, mada ne i praktično uvek prostim) strukturiranjem vlasti; postojaće toliko isključivih (autonomnih) političkih grupa koliko ima virtuelnih prava sa autoritetom isključive pravne grupe, naravno u relativnom smislu, u meri koju može da podnese sinkretičko političko-pravno biće države, a da ova i dalje ostane jedna i u osnovi sačuva svoj identitet.

Kožev je, takođe, prevideo da i autoritet može biti nametnut silom (silom propagande, na primer), da mogu funkcionisati neautentične pravne grupe sa stvarnim ali falsifikovanim autoritetom i da se podudarnost činjeničnog i virtuelnog prava može održavati kroz fiktivne sadržaje. Osim toga, prihvatimo li kao tačnu postavku da i pravo sadrži „nagon“ da iz idealnog pređe u realno stanje, a zatim da se održi i proširi, da je, otuda, stvarnost prava imanentno konfliktna,⁴⁵ te da je ravnoteža, između pravnog i političkog, rezultat kompromisa pomoću koga se pravo iskrivljuje spontano iz „državnih razloga“, a država osakaćuje iz pravnih razloga,⁴⁶ tada sledi da bi neki hotimični („nespontani“) kompromis mogao da selektira konfliktno od nekonfliktnog, u granicama do kojih je moguće iskrivljavanje prava i osakaćivanje države a da ni jedno od njih ne izgubi svoj egzistencijalni minimum, a deljenjem države na područja u kojima će opstati pravne grupe kao političke, sačuva život i regionima i državi i pravnim i političkim grupama. Iskustvo pokazuje da je „nesklad“, zbog koga je Kožev proricao propast političkoj grupi „pre ili posle“, često ispunjavao čitave epohe. Ne treba se, stoga, pouzdati u prirodni tok samoočišćenja konflikta, tok u kome će „pre ili posle“ predstavljati decenije sa prevlašću neautentične sile nad autentičnim autoritetom. Rešenje je moguće i na evolutivan način ako se domen suvereniteta relativizuje, najpre u Kantovom modusu da se ne sme moći činiti nepravda, odn. da se i prema vlasti koja stvara pravo mora postaviti pravna granica, a zatim i preko principa legitimacije poretka, prava i grupe.

U ovakvom pristupu iskazuje se kritičnost prema samom načelu. Ono što Held naziva „skeptičnošću“ i prema državnom i prema narodnom suverenitetu zapravo je postupak recipročne kontrole: „protiv državne suverenosti ustrajati na 'narodu' koji određuje uvjete upravljanja svojim životom, te isto tako, protiv narodne suverenosti ustrajati na tačno određenim granicama javne moći — dakle na regulativnoj strukturi, koja istodobno daje i suzuje prava“. Autono-

45 Ibid. str. 186 ff.

46 Ibid. str. 194.

mija, zaključuje Held, predstavlja upravo takav teren: nastoji da artikuliše osnove za mogućnosti pristanka i da vlast učini legitimnom.⁴⁷

Zato de Ružmon i kaže da dobra država mora biti ograničena i istovremeno podeljena, tj. takva da postoje jasne, prilagođene i budno nadgledane granice uticaja i da postoji podela među različitim nivoima zajednice, sa nužnom etatišćkom funkcijom na nivou opštine i preduzeća, regije i federacije superponiranih regija.⁴⁸ U protivnom, država bi postala svoj vlastiti referencijalni okvir (poput Boga), noseći protivrečnost „prvog uzroka“, sa čime se i Kelzen poigrao, izvodeći zaključak da bi u okviru sistema izgrađenih na hipotezi primata državnog prava, samo jedna država bila suverena.⁴⁹ Postoje i uverenja da sve što nije povezano međunarodnim pravom i transpersonalnom idejom kulture i dela nosi obeležje pristajanja na pravo rata.⁵⁰ Uvećajte suverenitet i uvećali ste rat, pisao je de Ružmon.⁵¹

Dogma suvereniteta, ma koliko bila samo „predstava“⁵² ili „*conceptio mentis*“, jedan je od osnovnih uzroka zatvaranja društva, i u okviru građanskog poretka i na planu globalne participacije. S jedne strane, pojam vrhovne, neprenosive i sveobuhvatne vlasti, mada ne odgovara stvarnosti, iscrpljuje stvarnost. Vlast koja kao *takva* ne postoji, ali zahteva da *takvom* bude priznata, računa sa prinudom kao primarnim kohezionim faktorom i sa prividom kao primarnom motivacionom polugom. Dogma suvereniteta je neprekidno proširivanje moći veštački stvorenog objektiviteta države i izraz nastojanja vlasti da se perpetuira, osujećujući prava i postupke pomoću kojih je nekada sama konstituisana i koje je, da bi uopšte bila konstituisana, garantovala u vidu vlastitog projekta. Kroz ovu dogmu vlast nastoji da svoju pojavnost predstavi kao imanentnu svrhu, a da negativno određenje slobode pretvori u kontrolisane, imperativne sadržaje. Insistiranje na integralnom suverenitetu nije drugo do odagnavanje interesa za postavljanjem zahteva odozdo i snižavanje kriterijuma za obrazlaganje odluka odozgo. Otvoreno društvo ne može odbiti onu vrstu „mešanja“ i „deljenja“ koje doprinose njegovom priznanju i njegovom atribuiranju.

47 Held D., *Modeli demokracije*, Zagreb, 1990, – „Pogovor hrvatskom izdanju“, str. 336.

48 Rougemont D. de, *Budućnost je naša stvar*, Beograd, 1989, str. 226 ff.

49 Kelzen H., op. cit. str. 365.

50 Radbruch G., *Filozofija prava*, Beograd, 1980, str. 255.

51 Rougemont D. de, op. cit., str. 309.

52 Cf.: Bobio N., *Budućnost demokratije – odbrana pravila igre*, Beograd, 1990, str. 140–141.

7. Regionalizam

Kada bi se države bile sklone miru i pravičnosti, kraljevstva bi ostala malena i bilo bi ih toliko mnogo koliko ima domova u gradu. Nastavljajući ovu aritmetičku dosetku algebarskom, sv. Avgustin je primetio da bi sva carstva morala podići spomenik „boginji“ tuđinske nepravde, koja im je davala stvarno ili imaginarno opravdanje za ratove i osvajanja.⁵³ Ali, dodao je, velika carstva ili čak neki apstraktni „*societas mortalium*“ (savez čovečanstva), ponašaju se kao sakupljena voda: što su veći to su opasniji.⁵⁴

Srednjevekovni gradovi skućena su replika prve a naliče druge tendencije. Hobz je, na primer, smatrao da je moć gradova i korporacija jedan od glavnih uzroka koji utiču da država slabi i raspada se.⁵⁵ I Tomas Pejn je mislio da korporacije imaju daleko veći negativni efekat od onoga koji se odnosi samo na izbore, jer su izvor beskrajskih rasprava, a većina korporacijskih gradova je u stanju „usamljenog raspadanja“.⁵⁶

U optimalnoj tački svog autonomističkog uzleta, međutim, srednjevekovni gradovi imali su političku samostalnost, autonomno stvaranje prava, autokefalno sudstvo i upravu, pravo na oporezivanje i autonomne trgovačke i komercijalne policije. Razlog što su formirani najpre u Sredozemlju a potom i u ostalim krajevima Evrope, Veber je našao u činjenici da su azijske sredine bile opterećene „magijskim stegama grupe srodnika, koje su nametale ritualnu ekskluzivnost, kultove predaka i druge vrste religiozne nerazorivosti“.⁵⁷

Lokalna samouprava gradova i njihova borba za kolonijalnu autonomiju uticali su na uklanjanje autokratskih centara moći i predstavljali prvobitnu borbu za demokratiju.⁵⁸ Istovremeno, bilo je pokušaja da se gradovi-države predstave kao neka vrsta globalnog društva. Gurvič ih je nazivao totalnim socijalnim fenomenima, u smislu da su najširi, najimpozantniji, najbogatiji sadržajem i uticajem u datoj sredini. Grad ima nadmoć nad povezivanjem po srodstvu i religiji, pa je njegova laicizacija u najbližoj vezi sa demokratizacijom.⁵⁹

53 Augustin A., *De civitate Dei*, 4, 15.

54 Ibid., 18, 2; 19, 7.

55 Hobz T., *Levijatan*, Beograd, 1961, str. 286—294.

56 Pejn T., *Prava čoveka*, Beograd, 1985, str. 264—265.

57 Veber M., op. cit., II, str. 385, 339.

58 Kelzen H., op. cit., str. 300.

59 Gurvič Ž., *Savremeni poziv sociologije*, Sarajevo, 1965, str. 492—493.

Analogija srednjevekovnih gradova sa savremenim regionima samo je simbolična. Danas regionalizmom smatramo sistem politički opravdane, organizovane i na demokratski način, uz prethodno dogovorene kriterijume, usvojene teritorijalne strukturacije društva, na u domenu svoje posebnosti, zbog koje su i konstituisani, politički, zakonodavno, sudski, upravno i fiskalno autonomne, a egzistencijalno i ekonomski komplementarne entitete, u okviru države, skupa država, skupa regiona različitih država ili skupa regiona unutar jedne države.

Ova definicija polazi od postavke da je regionalizam više nego izraz decentralizovanog oblika vlasti i da nije samo (mada i to može da bude i po pravilu jeste) područje važenja pravnih normi,⁶⁰ nego je, *in extenso*, prirodni odgovor političke volje na kompleksnost sveta. I ne samo političke volje, nego i duhovnih potreba.

Neki autori, međutim, zaključili su da nije moguće regionalizmu kao takvom pripisati vrednosti i tvrditi da je federalna država, debom vlasti među autonomnim teritorijalnim područjima, za razliku od unitarne, povećala građanske i političke slobode.⁶¹ Drugi su regionalizam uprošćavali svodeći ga na tzv. „grass roots“ demokratiju, ili su čak ukazivali na povezanost federalizma i antidemokracije.⁶²

Sušтина ovog problema je odnos između sadržaja i strukture političke volje. Ukoliko nije proizvod sile, straha i manipulacije, ukoliko, dakle, nije nametnuta, politička volja nema jednoobraznu društvenu strukturu. U osnovi ona je uvek strukturabilna.⁶³ Održavanje disproporcije između političke volje i moći dovodi do toga da moć supstituiše volju, pretvarajući se u sudiju „tuđinske nepravde“ i „sop-

60 Kelzen, na primer, sa dosta obazrivosti kaže da ideja demokratije dobija veću šansu od decentralizacije nego od centralizacije. Ideju tog sadržaja on vidi u načelu samoopredeljenja i u najvećoj mogućoj saglasnosti između opšte volje izražene u pravnom poretku i volje lica podređenog tom poretku. Ova dva principa kod centralizacije mogu doći u sukob. Da bi bila smanjena ova tenzija, može biti poželjno da izvesne norme važe samo za izvesna područja. Kelzen, dakle, dopušta da može biti demokratski zahtev za decentralizaciju u statičkom smislu, tj. za teritorijalnu podelu države na više ili manje autonomnih pokrajina, pod uslovom da stanovništvo države nema jednoobraznu društvenu strukturu (op. cit., str. 297—298).

61 Neumann F., op. cit., str. 187—194.

62 Calhoun J. C., *A Discourse on the Constitution and Government of US*, N. York, 1854; Frantz K., *Der Foederalismus als das leitende Prinzip...*, Mainz, 1879; nav. prema Neumann F., op. cit., str. 191.

63 Gurvič je strukturabilnost označio kao težnju ka virtuelnom udešavanju jedne ravnoteže u mnogobrojnim hijerarhijama, unutar grupacije, kao i težnje ka jasnom isticanju pozicije, uloge i spoljnih odnosa grupe. Kada je ta labilna ravnoteža postignuta, grupa je strukturirana, što još ne znači i da je organizovana. Gurvič, međutim, govori o otvorenim grupacijama tzv. nametnutog tipa (komune i sl.) – op. cit., str. 339, 362.

stvene pravde", pri čemu apsolutizuje odluke a relativizuje njihov smisao.

Zato je još Monteskje pisao da se u maloj republici javno dobro poznaje bolje i oseća življe, da je zloupotrebe teže pomagati i da se one ređe događaju,⁶⁴ a Ruso iznosio da ne vidi kako bi, osim u maloj državi, suveren mogao računati sa izvršenjem svojih prava.⁶⁵ Džeferson je bio uveren da ljudski duh nije mogao izmisliti nosiviji fundament za slobodu i za stabilnu republiku nego što su elementarni okruzi-republike, a svaki svoj govor završavao je rečima: „Podeliti zemlju na okruge!“⁶⁶ Tokvil je smatrao da sve strasti republike rastu sa njenom veličinom, da je podela suvereniteta na dobrobit Unije, da je suverenitet država-članica prirodan, a suverenitet Unije veštačko delo i da su u malim nacijama naponi potpuno okrenuti ka poboljšanju života, bez rasipanja na ništavnosti slave. „Prisiliti sve ljude da istim korakom koračaju ka istom cilju, to je ljudska ideja. Uneti beskrajnu raznolikost u delanje, ali tako da sva dela hiljadama raznih puteva vode ispunjenju jedne velike zamisli, to je ideja božanska.“⁶⁷ S romantičarskim zanosom de Ružmon je propovedao o regionu kao ključnoj reči naše budućnosti. Regioni su jedina alternativa državnici koja je stvorena ratom i koja poziva na rat. Verovao je u nužnost regionalizacije, koja je ugrađena u čovekovu prirodu i iziskivanja osobe; zalagao se za „grozdove opština“, za Evropu regiona i kontinentalnu federaciju.⁶⁸ Nozick je čak tvrdio da nikakva opsežnija država ne može biti moralno opravdana.⁶⁹

8. Etos autonomije

Došli smo, najzad, do onog sadržaja regionalizma koji možemo zvati etosom autonomije. Uprkos postojanju predispozicija da kroz svoje zatvorene forme razgrađuje humanitet, zapadajući u provincijalizam, nacionalizam, egoizam i autarhičnost, regionalizam je, kao čisti politički entitet, zapravo uslov otvaranja društva; on je ona mogućnost države da približi ili podese vlastiti personalitet personalitetu gra-

64 Monteskje, *O duhu zakona*, Beograd, 1989, I, str. 140.

65 Rousseau J. J., *Društveni ugovor*, Zagreb, 1978, str. 150—151.

66 Nav. prema Arendt H., *O revoluciji*, Beograd, 1991, str. 215, iz pisma Džefersona Kartrajtu od 5. VI 182A.

67 Tokvil A. de, op. cit., str. 137—147, 655.

68 Rougemont D. de, op. cit., str. 270—280.

69 Nozick R., *Anarchy State and Utopia*, Oxford, 1974, str. 309 ff.

danina i da, ujedno, svoj nominalni okvir suvereniteta *transcendira*, prelazeći u „drugi rod“ kao otvoreno društvo, spremno na globalni diskurs i na globalnu razmenu vrednosti i dobara.⁷⁰

Autonomija, koja pripada ličnosti, podrazumeva sposobnost za samosvesno mišljenje, za samorefleksiju i samoodređenje, ona uključuje sposobnost promišljanja, procena, izbora i delovanja.⁷¹ Po svemu sudeći, takvu automiju lakše je, na društvenom planu, ostvariti u okviru regiona kao antroploškog modela, nego što bi to bilo u velikim i centralizovanim zajednicama.

Etos autonomije čini ono političko i duhovno područje u kome se omogućava ili barem bolje aranžira susret JA sa ONIM, susret personaliteta sa svetom. ONO, kaže Buber, čine kulture koje su trpele uticaje drugih kultura. Takva je asimilacija progresivna. Ali, budući da čovek živi u duhu samo kada je kadar da odgovara svome TI, postavlja se pitanje kako rešiti protivrečnost između sposobnosti saznavanja i građenju sveta ONOGA i utroška energije koja čoveku omogućava da održava odnose, tj. da duhovno živi? Samo bi u ćutanju taj odnos ostao čist. Svaki odgovor, međutim, integriše TI u svet ONOGA i u tome je „setni smisao čovekovog opstanka“.⁷² Po tu cenu rađa se, kao i u Kantovoj „nedruštvenoj društvenosti“, delo i uzor. Berdajev to naziva „nadvladavanjem usamljenosti“. Kada bismo spoznaju oslobodili od vlasti društva, mišljenje bi ostalo nadlogičko. Zato je nadvladavanje usamljenosti uvek transcendiranje JA ka drugome JA. Nepravda demokratije je u krajnjim oblicima objektivacije ljudskog postojanja. Ostvarenje ličnosti je aristokratski zadatak.⁷³ Tokvil nalazi da se ideja o sekundarnim vlastima javila kod aristokratskih naroda i da su jednoobrazna pravila, nametnuta svima podjednako, tuđa ljudskom duhu. U aristokratskim društvima ljudi su više skloni slobodi nego jednakosti, više čuvaju ideal rada nego

⁷⁰ I preko ovakvog pristupa postaje jasnije šta je Hajdeger imao na umu kada je tvrdio da „na mjestu višem nego zbilja nalazi se mogućnost“, da „fenomenološka istina (otkritost bitka) jest veritas transcendentalis“ i da „bitak jest transcendens uopće“ (*Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1985, str. 42—43.)

⁷¹ Held D., op. cit., str. 274—275. Heldova definicija načela demokratije glasi: „Pojedinci trebaju biti slobodni i ravnopravni u određivanju uvjeta svojih vlastitih života; to jest, trebaju uživati jednaka prava (prema tome i jednake dužnosti) u konkretizaciji okvira koji im stvara i ograničava raspoložive mogućnosti, tako dugo dok taj okvir ne upotrijebe kako bi porekli prava drugih“ (s. 275).

⁷² Buber M., *Ja i ti*, Beograd, 1977, str. 57, 59.
Cf.: Adorno T. W., *Minima moralia*, Sarajevo, 1987, str. 59—61.

⁷³ Berdajev N., *Ja i svijet objekata*, Zagreb, 1984, str. 74, 87 ff.; *Filozofija nejednakosti*, Beograd, 1990, str. 103 ff.

ideal unosnosti, obuzeti su visokim ambicijama i računaju sa sudom budućnosti.⁷⁴

Regionalizam nas, doista, uvodi u demokratije „aristokratskog tipa“, otvarajući prostor za lakše očuvanje privatnosti i iskazivanje posebnosti, za povratak vrednostima i prosperitet najboljih, za očuvanje dobara umesto „religije rasta“ i opsesije o neograničenim mogućnostima progresa i za stvaranje autentične kulture tolerancije nesvojtvene antagonizmima i nasilnoj pacifikaciji centralizovanih država.

Kada se tako gleda na naš problem, tada nema suštinskih razlika između zahteva za autonomijom regija i zahteva koje je Jaspers postavio za nezavisnost filozofskog mišljenja: da se postane gospodar svojih misli i ne robuje ni jednoj filozofskoj školi i izrecivoj istini; da se ne nagomilava posed filozofije, već da se produbljuje filozofiranje kao kretanje; da se u bezuslovnoj komunikaciji bori za istinu i čovečnost; da se osposobi za učenje i postane otvoren za sve mogućnosti; da se udubljuje u sopstvenu istoričnost, u poreklo, u učinjeno i preuzme odgovornost sopstvenog porekla, sopstvenih dela i projekata i da se, preko ove istoričnosti, neprekidno ulaže u istoričnost čoveka u celini, odn. u građanstvo sveta.⁷⁵

9. Regionalizam i otvoreno društvo — načela

Otvoreno društvo i regionalizam koordinirani su fenomeni. Da bi se njihova kauzalnost učvrstila neophodan je topoi katalog ili minimum bar ovih načela:

1. političkom će se smatrati veština rešavanja društvenih problema, koja za cilj ima da, bez održavanja neznanja i širenja straha, pribavi priznatost;
2. političke mogućnosti su neiscrpive;
3. ideološki sadržaji ne mogu biti presudan činilac političke argumentacije;
4. suverenitet je deljiv i prenosiv;
5. granica principa samoopredeljenja je puna regionalna autonomija;

⁷⁴ Tokvil A. de, op. cit., str. 455, 500, 575.

⁷⁵ Jaspers K., *Uvod u filozofiju*, Beograd, 1967, str. 222—224.

6. svi stavovi, zahtevi i senzacije, koji su nakon slobodnog iznošenja i rasprave dovedeni do tačke iza koje ne mogu prosperirati bez opasnosti za mir, moraju biti izmenjeni, redukovani ili inhibirani;
7. opšte dobro i javni interes ne mogu biti faktor ograničenja sloboda i prava ukoliko su izvedeni iz programskih načela političkih subjekata, iz nacionalnih mitova, iz kanonizovanih ideala, ili iz volje vladajuće elite;
8. ekspanzivni politički cilj ne može polagati pravo da od svih pripadnika zajednice iziskuje žrtve;
9. upoznavanje drugog i podnošenje razlika uslov su obrazovanja i društvenog života.