

Francis Fukuyama:

Kraj povijesti i posljednji čovjek

prevela: Rajka Rusan

Prvo poglavlje

NAPUŠTENI PUT

To je program kojemu osnovna postavka nije da je sustav slobodnog poduzetništva zbog profita propao u ovoj generaciji, već da taj sustav još nije bio iskušan.
F. D. Roosevelt

Kada tijek civilizacije krene neočekivanim smjerom, kada umjesto stalnog napretka koji smo se navikli očekivati, odjednom shvatimo da nas ugrožava zlo što ga obično dovodimo u vezu samo s prošlim razdobljima barbarstva, spremni smo za to okriviti bilo što drugo osim sebe same. Nismo li svi mi uvijek djelovali u skladu s našim najboljim umnim sposobnostima, i nisu li mnogi od naših najvećih umova neprestance radili na tomu da svijet učine boljim? Nisu li svi naši napori i sve naše nade bile usmjerene većoj slobodi, pravdi i blagostanju? Ako je ishod toliko drukčiji od naših ciljeva, ako se, umjesto sa slobodom i blagostanjem, suočavamo s neslobodom i bijedom, nije li tome bez sumnje razlog to što su neke zlokobne sile zacijelo osujetile naše nakane, to što smo žrtve neke zlohude sile, koju treba savladati kako bismo se mogli vratiti na put što vodi boljitku? Ma kako se mnogo razlikovali kada treba imenovati krivca, bilo da je to zli kapitalist ili zao duh nekog naroda, glupost naših starih, ili društveni sustav koji još nije u potpunosti oboren, premda se protiv njega borimo već pola stoljeća - svi smo mi, ili smo barem donedavno svi bili, sigurni u jedno: da vodeće ideje što su za vijeka posljednje generacije postale zajednička baština većine ljudi dobre volje i što su odredile glavne promjene u našem društvenom životu, ne mogu biti pogrešne. Spremni smo prihvatiti gotovo svako objašnjenje sadašnje krize naše civilizacije, osim jednog: to jest da sadašnje stanje svijeta može biti rezultat istinske pogreške na našoj strani, te da je težnja za ostvarenjem nekih naših najdragocjenijih ideala očito donijela rezultate što su posve drukčiji od onih kakve smo očekivali.

Dok su sve naše snage usmjerene pobjedonosnom zaključivanju ovog rata, ponekad je teško prisjetiti se da su čak i prije rata vrijednosti za koje se sada borimo ovdje bile ugrožavane a drugdje uništavane. Premda danas sukobljene zemlje predstavljaju različite ideale i bore se za njihovo ostvarenje, ne smijemo zaboraviti da je ovaj sukob proizašao iz borbe ideja u sklopu onoga što je, sve donedavno, bila jedinstvena europska civilizacija; i da tendencije koje su kulminirale u stvaranju totalitarnih sustava nisu bile ograničene samo na zemlje koje su pred tim tendencijama pokleknule. Premda prva zadaća danas mora biti pobjeda u ratu, ta će nam pobjeda samo pružiti još jednu priliku da se suočimo s osnovnim problemima i iznađemo način da izbjegnemo usudu koji je zatekao srodne nam civilizacije.

Sada je pomalo teško o Njemačkoj, Italiji ili o Rusiji misliti ne kao o drukčijim svjetovima, već kao o ishodima razvoja misli u kojem smo i mi sudjelovali; lakše je, barem što se naših neprijatelja tiče, i mnogo lagodnije

misliti da su oni posve drukčiji od nas, i da se to što se dogodilo kod njih ne može dogoditi i kod nas. Pa ipak, povijest tih zemalja u godinama prije uspona totalitarnog sustava sadržavala je malo značajki koje ne bi bile poznate i nama. Vanjski sukob rezultat je preobrazbe europske misli, koja je u drugih bila toliko brža da ih je dovela u nepomirljiv skuob s našim idealima, no koja ni nas nije poštjedjela.

Možda je Englezima osobito teško shvatiti da su promjena u idejama i snaga ljudske volje svijet učinile onakvim kakav je on danas premda ljudi nisu predviđali takve ishode, i da nas nikakva spontana promjena u činjenicama nije prinudila da tome prilagodimo svoju misao, naprosto stoga što su Englezi, na svoju sreću, u takvom razvoju stvari zaostajali za većinom europskih naroda. Mi još uvijek o idealima kojima se rukovodimo i kojima smo se rukovodili u prošleme pokoljenju mislimo kao o idealima koje tek treba ostvariti u budućnosti, i nismo svjesni koliko su za posljednjih dvadeset i pet godina ti ideali već izmijenili ne samo svijet već i ovu zemlju. Još uvijek vjerujemo da je nama sve do nedavna upravljalo ono što se neodređeno naziva idejama devetnaestog stoljeća ili načelom laissez-faire. U usporedbi s nekim drugim zemljama, i sa stajališta onih koji nestrpljivo žele ubrzati promjenu, takvo uvjerenje možda je donekle i opravdano. No premda je do godine 1931. ova zemlja bez hitanja išla putem na kojem su prevodili drugi, već tada smo bili toliko odmakli da samo oni čije sjećanje seže unatrag u godine prije prošloga rata znaju kako je izgledao liberalni svijet.□

Ključna stvar, koje su ljudi ovdje još uvijek tako malo svjesni, međutim, nije tek veličina promjena što su se zbile za prošlog pokoljenja, već činjenica da su te promjene značile posvemašnju promjenu u smjeru evolucije naših ideja i društvenog poretka. Barem dvadeset i pet godina prije no što je sablast totalitarizma postala zbiljskom prijetnjom, mi smo postupno napuštali osnovne ideje na kojima je izgrađena europska civilizacija. Današnje pokoljenje, koje još uvijek ne želi dovesti u vezu te dvije činjenice, doživljava kao pravi šok to što nas je put kojim smo krenuli s tako malim nadama i ambicijama suočio s užasom totalitarizma. Pa ipak, takav razvoj stvari samo potvrđuje upozorenja otaca liberalne filozofije koju još uvijek ispovijedamo. Postupno smo napustili onu slobodu u ekonomskim poslovima bez koje osobna i politička sloboda u prošlosti nikad nije postojala. Premda su nas neki od najvećih političkih mislilaca devetnaestoga stoljeća - de Tocqueville i Lord Acton - upozoravali da socijalizam znači ropstvo, mi smo se postojano kretali u pravcu socijalizma. A danas, kada smo vidjeli da se pred našim očima uzdiže nov oblik ropstva, jedva da nam može postići na um da te dvije stvari mogu biti povezane, do te mjere smo ta upozorenja zaboravili.□

Koliko oštar raskid ne samo s nedavnom prošlošću već i s cjelokupnom evolucijom zapadnjačke civilizacije predstavlja suvremeni trend prema socijalizmu postaje jasno ako ga promotrimo ne samo na pozadini devetnaestoga stoljeća, već u dužoj povijesnoj perspektivi. Mi sve brže napuštamo stavove Cobdena i Brighta, Adama Smitha i Humea, ili čak Lockeja i Milтона, ali isto tako i jednu od najistaknutijih značajki zapadnjačke civilizacije kakva je izrasla iz temelja što su ih postavili kršćanstvo i Grci i Rimljani. Postupno se napušta ne samo liberalizam devetnaestoga i osamnaestoga stoljća, već i osnovni individualizam što smo ga baštinili od Erazma i Montaignea, od Cicerona i Tacita, Perikla i Tukidida.

Nacistički vođa koji je nacional-socijalističku revoluciju opisao kao protu-renesansu izrekao je veću istinu no što je vjerojatno i sam znao. To je bio odlučan korak u razaranju one civilizacije koju je moderni čovjek izgradio iz temelja renesanse, i koja je prije svega bila individualistička civilizacija. Danas individualizam ne uživa ugled, i taj se naziv počeo dovoditi u vezu s egoizmom i sebičnošću. No individualizam o kojem govorimo suprotstavljajući se socijalizmu i svim drugim oblicima kolektivizma, nema nužne veze s egoizmom i sebičnošću. U ovoj ćemo knjizi tek postupno moći razjašnjavati opreku tih

dvaju suprotstavljenih načela. No bitne značajke onoga individualizma koji se, iz elemenata što potječu od kršćanstva i filozofije klasične starine, prvi put u potpunosti razvio u renesansi, i od tada izrastao i raširio se u ono što poznamo kao zapadno-europsku civilizaciju, to jest poštivanje pojedinog čovjeka kao čovjeka, odnosno priznavanje njegovih gledišta i sklonosti kao najviših u sferi kojoj pripadaju, kako usko ta sfera mogla biti omeđena, i vjera u to da je poželjno da ljudi razvijaju vlastite individualne talente i sklonosti. "Sloboda" je danas riječ koja je toliko istrošena uporabom i zlorabljenjem da čovjek ne može a da ne oklijeva upotrijebiti je da bi izrazio ideale koji su se na njoj temeljili u tome razdoblju. Snošljivost je, možda, jedina riječ koja još uvijek ima puno značenje načela što je kroz cijelo to razdoblje bilo u usponu, a koje je tek odnedavna ponovno počelo gubiti na važnosti, da bi s usponom totalitarne države posve isčeznula.

Postupna preobrazba kruto ustrojenog hijerarhijskog sustava u sustav u kojem ljudi mogu barem pokušati oblikovati vlastiti život, u kojem je čovjek stekao priliku da upozna različite oblike života, i da bira između njih, usko je povezana s rastom trgovine. Iz trgovačkih gradova sjeverne Italije novo viđenje života raširilo se s trgovinom na zapad i sjever, preko Francuske i jugozapadne Njemačke u Nizozemsku i na Britansko otočje, čvrsto se ukorjenjujući posvuda gdje nije bilo despotske političke vlasti koja bi ga iskorijenila. U Nizozemskoj i Britaniji to je viđenje života dugo uživalo najpotpuniji razvoj i po prvi puta dobilo priliku da slobodno raste i da postane osnovicom društvenog i političkog života tih zemalja. Odatle se koncem sedamnaestog i u osamnaestom stoljeću počelo u razvijenijem obliku širiti na zapad i na istok, u Novi svijet i u središte europskog kontinenta, gdje su razorni ratovi i politička potlačenost u velikoj mjeri zaustavili ranije početke sličnoga razvoja. □

U cijelom tom modernom razdoblju europske povijesti opći smjer društvenoga razvoja bio je smjer oslobađanja pojedinca od stega što su ga držale vezanog za uobičajene ili propisane načine u njegovim običnim djelatnostima. Svjest o tomu da spontani i nenadzirani napori pojedinaca mogu uroditi složenim poretkom privrednih djelatnosti mogla se razviti tek pošto je takav razvoj stvari već donekle uznapredovao. Kasnija razrada sustavne argumentacije u prilog gospodarske slobode bila je ishod slobodnog rasta gospodarske djelatnosti, koja je bila neplanirani i nepredviđeni suproizvod političke slobode.

Možda je najveći rezultat oslobađanja individualnih energija bio zadivljujući razvoj znanosti koji je slijedio pohod individualne slobode od Italije do Engleske i dalje. Mnoge veoma vješto smišljene automatske igračke i drugi mehanički izumi konstruirani u vrijeme kada je industrijska tehnika još uvijek ostajala nanepromjenljivoj razini, i razvoj u nekim industrijama koje, poput rudarstva ili urarstva, nisu bile podvrgnute restriktivnom nadzoru, pokazuju da izumiteljske sposobnosti čovjekove nisu bile ništa manje u ranijim razdobljima. No rijetki pokušaji da se mehanički izumi, od kojih su neki bili izvanredno uznapredovali, šire koriste u industriji bili su odmah onemogućivani, a težnja znanju ugušivana dokle god se smatralo da su prevladavajuća stajališta obvezna za sve: vjerovanja velike većine o tomu što je valjano i dobro bez otpora su se ispriječivala na putu individualnog inovatora. Tek pošto je industrijska sloboda otvorila put slobodnom korištenju znanja, tek otkad se sve može pokušati - ako se nađe netko tko će taj pokušaj podržati na vlastiti rizik - i, treba li dodati, kako iz redova onih koji su službeno zaduženi za unapređivanje znanja, tako i izvan tih krugova, znanost je učinila velike korake koji su u posljednjih stotinu i pedeset godina izmijenili lice svijeta.

Kao što je često slučaj, narav naše civilizacije jasnije su sagledali njezini neprijatelji no većina njezinih prijatelja: "vječna zapadnjačka boljka, pobuna pojedinca protiv vrste", kako ju je u devetnaestome stoljeću opisao Auguste

Comte, taj totalitarist, bila je uistinu snaga koja je izgradila našu civilizaciju. Devetnaesto stoljeće individualizmu prethodnoga razdoblja dodalo je samo svijest klasa o slobodi, sustavno i postojano razvilo ono što je izraslo na sporadičan i neujednačen način, proširujući taj individualizam iz Engleske i Nizozemske na veći dio europskog kontinenta.

Ishod tog razvoja nadmašio je sva očekivanja. Gdje god su prepreke slobodnom razmahu čovjekove darovitosti bile otklonjene čovjek je ubrzo pokazao da je u stanju zadovoljiti sve šire područje želja. I dok je sve viša razina života ubrzo vodila otkrivanju vrlo tamnih područja u društvu, područja što ih ljudi više nisu htjeli tolerirati, vjerojatno nije bilo klase koja nije imala znatnu korist od općeg napretka. Taj začudni razvoj ne možemo valjano mjeriti našim današnjim standardima, koji su i sami rezultat toga razvoja, i koji danas otkrivaju mnoge nedostatke. Da bismo valjano shvatili što je taj razvoj značio za one koji su sudjelovali u njemu, moramo ga mjeriti nadama i željama ljudi iz vremena kada je bio započeo: i ne može biti sumnje da je uspjeh toga razvoja nadmašio čovjekove najsmjelije snove, da je početkom dvadesetoga stoljeća radni čovjek zapadnoga svijeta dosegao stupanj materijalne udobnosti, sigurnosti i osobne neovisnosti kakav je stotinu godina ranije jedva izgledao moguć.

U budućnosti će vjerojatno najznačajniji i najdalekosežniji učinak toga uspjeha biti nov osjećaj moći nad vlastitom sudbinom, vjera u neograničene mogućnosti poboljšanja vlastite sudbine, što ih je već ostvareni uspjeh probudio u ljudi. S uspjehom rasla je i ambicija - a čovjek uistinu može biti ambiciozan. Ono što je nekoć bilo inspirativno obećanje, više nije dostajalo; ritam napredovanja bio je odveć spor; a načela što su taj napredak omogućila u prošlosti počela su se sada više smatrati preprekama bržem napretku, koje s enstrpljenjem treba otkloniti, no uvjetima što će omogućiti očuvanje i razvoj onoga što je već postignuto.

* * *

U osnovnim načelima liberalizma nema ničega što bi ga činilo statičkim, nema jednom zauvijek zadanih, čvrstih i krutih pravila. Temeljno načelo da u sređivanju naših poslova moramo što je više moguće koristiti spontane snage društva, što je moguće manje utjecati se prisili, sposobno je za beskonačnu raznolikost primjene. Osobito, golema je razlika između promišljenog stvaranja sustava unutar kojeg će nadmetanje djelovati što je moguće korisnije, i pasivnog prihvaćanja insitutcija kakve jesu. Vjerojatno ništa nije toliko štetilo stvari liberalizma kao glupo insistiranje nekih liberala na stanovitim neistančanim aproksimativnim pravilima, prije svega na načelu laissez-faire. Pa ipak, u stanovitom smislu to je bilo nužno i neizbježno. U suočenju s bezbrojnim interesima koji su mogli pokazati da će neke određene mjere donijeti izravnu i očitu korist nekima, dok je šteta što je uzrokuju mnogo posrednija i teže sagledljiva, samo je neko čvrsto i kruto pravilo moglo biti učinkovito. A pošto je nedvojbeno bilo utvrđeno čvrsto uvjerenje u korisnost industrijske slobode, iskušenje da ju se predstavi kao pravilo koje ne poznaje izuzetaka bilo je odveć jako a da bi mu se uvijek moglo oduprijeti. No uz takvo uvjerenje što su ga preuzeli mnogi popularizatori liberalne doktrine, bilo je gotovo neizbježno da se njihovo stajalište, pošto je u nekim točkama bilo osporeno, ubrzo sruši u cijelosti. To je stajalište bilo još više oslabljeno neizbježno sporim napredovanjem politike koja je smjerala postupnom poboljšavanju institucionalnog okvira slobodnoga društva. Taj je napredak ovisio o rastu našeg razumijevanja društvenih snaga i uvjeta koji će najviše pogodovati njihovu najpoželjnijem funkcioniranju. Budući da je glavna zadaća bila poticati njihovo djelovanje a gdje je to nužno i nadomjestiti ga, osnovni zahtjev koji se postavljao bilo je razumjeti te snage. Odnos liberala prema društvu nalik je odnosu vrtlara koji uzgaja neku biljku, te da bi stvorio uvjete koji će najviše pogodovati njezinu razvoju mora što je moguće više znati o njezinoj građi i načinu na koji ona funkcionira.

Nitko razuman nije dvojio da su neistančana pravila što su izražavala načela gospodarske politike devetnaestoga stoljeća bila tek početak, da moramo još mnogo toga naučiti, i da ima još golemih mogućnosti napredovanja na pravcima kojima smo krenuli. No to napredovanje moći će se ostvariti samo usporedo s ostvarivanjem sve većeg stupnja intelektualnog ovladavanja snagama koje moramo koristiti. Bilo je mnogo neizbježnih zadataka, kao što je upravljanje monetarnim sustavom, spriječavanje monopola ili nadzor nad njim, te još i mnogo manje očtih ali ne manje važnih zadataka na drugim područjima gdje nije bilo sumnje u to da vlada ima golemu moć da čini i dobro i zlo; a sve je govorilo o tome da ćemo uz bolje razumijevanje problema jednoga dana biti u stanju te snage uspješno koristiti.

No dok je napredovanje prema onome što se obično naziva "pozitivnom" akcijom nužno bilo sporo, i dok se za izravno poboljšanje morao u velikoj mjeri oslanjati na postupno povećanje bogatstva što ga je donijela sloboda, liberalizam se morao neprestance suprotstavljati planovima što su ugrožavali to napredovanje. Na nj se počelo gledati kao na "negativnu" doktrinu, jer nekim pojedincima može ponuditi malo što više od udjela u općem napretku, napretku koji se sve više počinjalo primati zdravo za gotovo, i na koji se više nije gledalo kao na rezultat politike slobode. Moglo bi se čak reći da je sam uspjeh liberalizma postao uzrokom njegova malaksavanja. Zbog već ostvarenog uspjeha, čovjek je sve manje bio spreman podnositi zlo koje ga još uvijek prati i koje se sada činilo nepodnošljivim i nepotrebnim.

* * *

Zbog sve većeg nezadovoljstva sporim napredovanjem liberalne politike, zbog opravdane ogorčenosti onima koji su se koristili liberalnim frazama u obrani protu-društenih povlastica, i zbog neograničene ambicije naizgled opravdane već postignutim materijalnim poboljšanjem, došlo je do toga da se na prijelazu stoljeća vjeru u osnovna načela liberalizma sve više napuštalo. Postignuto se smatralo postojanim i nepropadljivim posjedom, stečenim jednom za svagda. Oči ljudi usmjerile su se na nove zahtjeve, zadovoljavanju koji, činilo se, na putu stoji privrženost starim načelima. Sve se više počinjalo vjerovati da se daljnji napredak ne može postići na starim pravcima unutar općeg okvira koji je u prošlosti bio omogućio napredovanje, već da se željeni daljnji napredak može postići samo posvemašnjim preoblikovanjem društva. Više se nije radilo o tomu da se nadogradi ili poboljša postojeći ustroj, već o tomu da ga se posve sastruže i zamijeni novim. A usporedo s usredotočavanjem nade novog pokoljenja na nešto posve novo interes za funkcioniranje i razumijevanje funkcioniranja postojećeg društva sve brže su slabili; a sa slabljenjem razumijevanja načina na koji je funkcionirao slabila je i naša svijest o tomu što ovisi o njegovu postojanju.

Ovo nije mjesto za raspravu o tomu kako je ta promjena u nazoru bila pospješena nekritičkim prenošenjem navika u mišljenju, što su proizašle iz bavljenja tehnološkim problemima, i navika u mišljenju prirodoznanaca i inženjera, na probleme društva, i kako su te navike istodobno pokazivale tendenciju osporavanja rezultata ranijeg istraživanja društva, koji nisu bili sukladni njihovim predrasudama, te kako su nametale vlastite ideale ustrojavanja u području u kojem ti ideali nisu mogli biti prikladni. □ Ovdje nam je samo do toga da pokažemo kako se, premda postupno i gotovo neprimjetno, naše stajalište spram društva izmijenilo. Ono što je u svakom pojedinom stadiju toga procesa promjene izgledalo tek kao razlika u stupnju, za ukupni učinak je već imalo temeljnu različitost između starijeg liberalnog stajališta spram društva i aktualnog pristupa društvenim problemima. Ta promjena iskazuje se kao posvemašnje preokretanje trenda koji smo sažeto prikazali, potpuno napuštanje individualističke tradicije što je stvorila zapadnjačku civilizaciju.

Prema danas prevladavajućim nazorima, pitanje više nije u tomu kako možemo najbolje iskoristiti spontane snage što opstoje u slobodnom društvu. Mi smo

se, zapravo, poduhvatili toga da se oslobodimo snaga što su proizvele nepredviđene rezultate, i da neosobni i bezimeni mehanizam tržišta zamijenimo kolektivnim i "svjesnim" upravljanjem svih društvenih snaga prema promišljeno odabranim ciljevima. Razlika se najbolje može predočiti krajnjim stajalištem zauzetim u naširoko odobravanoj knjizi koje ćemo program takozvanog "planiranja za slobodu" morati više no jednom kometirati.

Mi nikada nismo morali uspostaviti i upravljati cijelim sustavom prirode onako kako smo danas prisiljeni da postupamo s društvom (piše dr. Karl Mannheim)... ^ovječanstvo sve više teži tomu da upravlja cjelinom svoga društvenog života, premda nikad nije pokušavalo stvoriti jednu drugu prirodu.□

* * *

Znakovito je što se ta promjena u trendu ideja poklopila s preokretanjem smjera u kojem su se ideje kretale u prostoru. Više od dvije stotine godina engleske su se ideje širile prema istoku. Vladavina slobode koja je ostvarena u Engleskoj činilo se da će se proširiti cijelim svijetom. Do godine 1870. vladavina tih ideja bila je vjerojatno dosegla najdalju granicu svog širenja prema istoku. Od tada ona se počinje povlačiti, i s istoka se počinje širiti drugačiji sklop ideja, ne novih već, zapravo, vrlo starih. Za slijedećih šezdeset godina Njemačka je postala središte iz kojeg su se na zapad i na istok širile ideje koje će upravljati svijetom u dvadesetom stoljeću. Neovisno o tomu je li riječ o Hegelu ili Marxu, Listu ili Schmolleru, Sombartu ili Mannheimu, da li se radi o socijalizmu u njegovu radikalnijem obliku ili naprosto o "organiziranosti" ili "planiranju" neke manje radikalne vrste, njemačke ideje posvuda su se spremno prihvaćale, i posvuda su se spremno opnašale njemačke institucije. Premda većina tih novih ideja, a posebice socijalizam, nisu nastale u Njemačkoj, one su se u Njemačkoj usavršile, i u posljednjoj četvrtini devetnaestog i prvoj četvrtini dvadesetog stoljeća u njoj dozele svoj najpotpuniji razvoj. Danas se često zaboravlja koliko je značajno bilo predvodništvo Njemačke u tom razdoblju u sferi razvoja teorije i prakse socijalizma, zaboravlja se da je cijelo jedno pokoljenje prije no što je socijalizam postao ozbiljna tema u ovoj zemlji, Njemačka je već imala socijalističku stranku u parlamentu, i da se sve donedavna doktrinalni razvoj socijalizma gotovo u cjelini odvijao u Njemačkoj i Austriji, tako da čak i današnja ruska rasprava uvelike nastavlja ondje gdje su Nijemci stali; većina engleskih socijalista još uvijek nije svjesna toga da su većinu problema što ih oni počinju otkrivati u cjelini već odavno raspravili njemački socijalisti.

Intelektualni utjecaj njemačkih mislilaca u tom razdoblju na cio svijet imao je za osnovu ne samo veliki materijalni napredak Njemačke, već je u još većoj mjeri tu osnovicu predstavljao izvanredni ugled što su ga njemački mislioci i znanstvenici bili stekli za prethodnih stotinu godina, kada je Njemačka ponovno postala ravnopravan pa čak i vodeći član u jedinstvenoj europskoj civilizaciji. No taj je ugled ubrzo poslužio širenju ideja usmjerenih protiv samih temelja te civilizacije. Sami Nijemci - ili barem oni među njima koji su te ideje širili - bili su posve svjesni te suprotstavljenosti: ono što je bilo zajednička baština europske civilizacije za njih je, mnogo prije pojave nacista, postalo "zapadnjačkom" civilizacijom, pri čemu se pojam "zapadnjačka" više nije rabio u starom značenju Zapada, već je označavao ono što leži zapadno od Rajne. "Zapadnjački" u tom smislu bili su liberalizam i demokracija, kapitalizam i individualizam, slobodna trgovina i svaki oblik internacionalizma i ljubavi prema miru.

No usprkos slabo prikrivenom preziru što ga je sve veći broj Nijemaca pokazivao spram tih "plitkih" zapadnjačkih ideala, ili možda upravo zbog toga, ljudi su na Zapadu i dalje prihvaćali njemačke ideje, pa su čak počeli vjerovati da su njihova vlastita ranija uvjerenja bila tek puke racionalizacije sebičnih interesa, da je slobodna trgovina doktrina smišljena

za promicanje britanskih interesa, i da su politički ideali što ih je Engleska dala svijetu beznadno zastarjeli i nešto čega se treba stidjeti.

□ ^ak se te godine u Macmillanovu izvješću već moglo govoriti o "promjeni nazora vlade ove zemlje u posljednje vrijeme, o njezinoj sve većoj brizi za upravljanje životom ljudi, neovisno o stranačkoj opredjeljenosti, te se moglo isto tako tomu dodati da je "parlament sve više zauzet donošenjem zakona koji svjesno teže reguliranju svakodnevnih poslova zajednice, te se sada miješa u stvari za koje se ranije smatralo da su posve izvan njegova djelokruga". To je moglo biti rečeno na početku, a kasnije te iste godine zemlja je napokon odbacila svako skanjanje i, u kratkom razmaku od nekoliko neslavnih godina između 1931. i 1939., svoj privredni sustav izmijenila toliko da ga se više nije moglo prepoznati.

□ ^ak su i mnogo manje davna upozorenja, koja su se pokazala strahotno istinitim, bila gotovo posve zaboravljena. Nije još prošlo ni trideset godina otkad je Hilaire Belloc, u knjizi u kojoj se objašnjava mnogo više no u većini radova napisanih poslije samoga događaja, objasnio da "socijalistički nauk u kapitalističkom društvu za učinak ima nešto treće, što je drugačije od obaju roditelja - naime ropsku državu" (The Servile State, 1913, treće izdanje 1927, str. XIV).

□ Najsudbonosnije u takvom razvoju stvari bilo je potčinjavanje njemačke buržoazije regionalnim vladarima i njezino djelomično uništenje u petnaestom i šesnaestom stoljeću, čega se posljedice još i danas dijelom osjećaju.

□ Autor ove knjige pokušao je istražiti početke takvog razvoja stvari u dva niza članaka o "Scijetizmu i proučavanju društva" i o "Kontrarevoluciji u znanosti", što su objavljeni u *Economica*, 1941-44.

□ *Man and Society in the Age of Reconstruction*, 1940, str. 175.

2. SLABOST SNAŽNIH DRŽAVA I

Današnja kriza autoritarnosti nije počela s Gorbačovljevom perestrojkom ili s padom berlinskog zida. Ona je počela prije jedne i pol dekade, s padom niza desničarskih autoritarnih režima u Južnoj Europi. 1974. smijenjen je vojnim pučem Caetanov režim u Portugalu. Nakon razdoblja nestabilnosti kada se zemlja kretala na rubu građanskog rata, za predsjednika je izabran socijalist Mario Soares, u travnju 1976, a zemlja otada živi u mirnoj demokraciji. Pukovnici koji su upravljali Grčkom od 1967, uklonjeni su također 1974, a zamijenila ih je na slobodnim izborima od naroda izabrana Karamanlisova vlada. A 1975, general Francisco Franco umro je u Španjolskoj, otvarajući tako put za izvanredno mirni prijelaz u demokraciju dvije godine kasnije. Uz to, turska je vojska preuzela vlast u zemlji u rujnu 1980, kao odgovor na terorizam koji je gušio društvo, ali je zemlji vratila civilnu upravu 1983. Od tada sve ove zemlje održavaju redovite, slobodne višestranačke izbore.

Transformacija do koje je došlo u Južnoj Europi u manje od 10 godina bila je značajna. Ove su zemlje prije toga bile držane crnim ovcima u Europi, osuđene da zbog svojih religijskih i autoritarnih tradicija ostanu van glavne struje demokratskog zapadnoeuropskog razvoja. Pa ipak je do 1980. svaka od ovih zemalja uspješno prešla u stabilnu i učinkovitu demokraciju, zapravo tako stabilnu (možda sa izuzetkom Turske) da narodi koji žive u tim zemljama gotovo i ne mogu zamisliti da bi situacija mogla biti drugačija.

Sličan niz demokratskih prijelaza dogodio se i u Latinskoj Americi osamdesetih godina. Proces je počeo 1980. s restauracijom demokratski izabrane vlade u Peruu, nakon dvanaest godina vojne uprave. Falklandski/Malvinski rat 1982. anticipirao je pad vojne hunte u Argentini, i uspon demokratski izabranog Alfonsinovog poretka. Argentinski su primjer brzo slijedili i drugi širom

Latinske Amerike, gdje su s vlasti silazili vojni režimi u Urugvaju i Brazilu, 1983. odnosno 1984. Do kraja desetljeća Stroessnerova diktatura u Paragvaju i Pinochetova u Čileu zamijenjene su sa od naroda izabranim vladama. Početkom 1990. čak je, nakon slobodnih izbora, i nikaragvanska sandinistička vlada ušla u koaliciju predvođenu Violettom Chamorro. Mnogi su promatrači manje sigurni u trajnost latinoameričkih demokracija, negoli u stabilnost južnoeuropskih. Demokracije su dolazile i odlazile u ovom dijelu svijeta, i gotovo sve nove demokracije bile su u stanju akutne ekonomske krize čija je najvidljivija manifestacija prezaduženost. Države poput Perua i Kolumbije, štoviše, suočene su s ozbiljnim unutarnjim izazovima kakvi su pobunjenički pokreti i narko-mafija. Ipak, ove nove demokracije pokazale su se vrlo elastičnima, kao da ih je njihovo ranije iskustvo s autoritarnošću cijepilo protiv prelaganog povratka pod vojnu upravu. činjenica je da od 1970, kada je samo šačica latinoameričkih zemalja bila demokratska, do početka devedesetih, samo Kuba i Guyana nisu dopustile slobodne izbore.

U Istočnoj Aziji razvoj je bio usporediv s time. 1986. svrgnuta je Marcosova diktatura na Filipinima, i zamijenjena predsjednicom Corazon Aquino koja je došla na vlast ponesena plimom narodne podrške. Sljedeće godine, general Chun odstupio je u Južnoj Koreji dozvoljavajući izbor Roh Tae Woa za predsjednika. Tajvanski politički sustav nije bio reformiran na tako dramatičan način, premda je nakon smrti Chiang Ching-kuoa u siječnju 1988. ispod površine došlo do značajnog demokratskog vrenja. Kada je većina stare garde prešla u stranku Guomindang, poraslo je sudjelovanje drugih slojeva tajvanskog društva u Nacionalističkom Parlamentu, uključujući mnoge rođene Tajvance. I napokon, autoritarna burmanska vlast također je poljuljana prodemokratskim vrenjem.

U veljači 1990. vlada F.W. de Klerka u Južnoj Africi kojom su dominirali Afrikaneri proglasila je oslobađanje Nelsona Mandele i ukidanje zabrane rada Afričkog Nacionalnog Kongresa i Južnoafričke komunističke stranke. Time je otpočelo razdoblje pregovora i prijelaza na režim u kome će bijelci i crnci dijeliti vlast, a eventualno i na vladavinu većine.

Gledano retrospektivno, nismo bili u stanju opaziti dubinu krize u kojoj su se našle diktature, zbog pogrešnog vjerovanja u sposobnost autoritarnih sustava da se obnavljaju, ili šire rečeno, u životnost snažnih država. Država u liberalnoj demokraciji po definiciji je slaba: očuvanje sfere individualnih prava znači snažno umanjivanje njene moći. Autoritarni režimi lijevice i desnice, nasuprot tome, koristili su moć države da bi zadirali u privatnu sferu i da bi je kontrolirali, zbog različitih razloga -ili da sagrađe vojnu silu, da nametnu egalitarni društveni poredak, ili da ubrzaju ekonomski rast. Ono što se gubilo na planu individualne slobode trebalo se dobiti na razini nacionalnih ciljeva.

Glavna slabost koja je srušila ove snažne države bila je, u posljednjoj analizi, nedostatak legitimiteta - tj, kriza na razini ideje. Legitimnost nije samo pravda ili pravo u apsolutnom smislu, ona je relativni koncept koji postoji u subjektivnim percepcijama ljudi. Svi režimi sposobni za učinkovitu akciju moraju biti utemeljeni na nekom načelu legitimnosti. Nema diktatora koji vlada "samo silom", kao što se to često kaže primjerice za Hitlera. Tiranin može silom vladati nad svojom djecom, starcima, i možda nad svojom ženom, ako je fizički jači od njih, ali nije vjerojatno da će biti u stanju vladati na taj način nad više od dvoje troje ljudi, a sasvim sigurno neće moći vladati milijunima. Kada kažemo da su diktatori poput Hitlera vladali "silom", želimo reći da su Hitlerovi pristaše, uključujući nacističku stranku, Gestapo i Wehrmacht, bili u stanju zastrašivati veliku populaciju. Ali, što je ove pristaše navelo da budu lojalni Hitleru? Sigurno ne njegova sposobnost da ih fizički zaplaši: na kraju to ipak počiva na njihovom vjerovanju u njegov legitimni autoritet. Sigurnosni aparati mogu biti kontrolirani pomoću zastrašivanja, ali u nekoj točki u sustavu diktator mora imati podređene koji su mu lojalni i koji vjeruju u njegov legitimni autoritet. Slično je sa mnogim

mafijaškim šefovima: oni ne bi bili capo da njihova "obitelj" nije na nekoj osnovi prihvatila njihovu "legitimnost". Kao što Sokrat objašnjava u Platonovoj Državi, čak i u bandi kradljivaca mora biti neko načelo pravednosti koje im omogućava da podijele svoj plijen. Legitimnost je tako krucijalna i u najnepravednijim i najkrvavijim diktaturama.

Jasno je da režimu da bi se održao nije potreban legitimni autoritet u većem dijelu pučanstva. Postoje brojni suvremeni primjeri manjinskih diktatura koje su omražene u širokim slojevima pučanstva, ali koje su se ipak održale na vlasti desetljećima. To je npr. slučaj režima u Siriji kojim dominiraju Alawiji, ili Baatističke frakcije Saddama Husseina u Iraku. Ne treba ni posebno istaknuti da su razne vojne hunte i oligarhije u Latinskoj Americi vladale bez široke narodne podrške. Nedostatak legitimiteta u pučanstvu kao cjelini još ne znači krizu legitimiteta za režim, ukoliko nije inficirao elite vezane uz vlast, a posebno one koji drže monopol nad mehanizmim prinude, kao što su vladajuća stranka, oružane snage i policija. Kada govorimo o krizi legitimiteta autoritarnog sustava tada govorimo o krizi unutar tih elita čija je kohezija bitna da bi režim djelovao učinkovito.

Diktatorov legitimitet može proizlaziti iz raznih izvora: od osobne lojalnosti razmažene armije, do elaborirane ideologije koja opravdava njegovo vladanje. U ovome stoljeću, najznačajniji sustavni pokušaj da se uspostavi koherentni, desničarski, nedemokratski, neegalitarni princip legitimacije bio je fašizam. Fašizam nije bio "univerzalna" doktrina poput liberalizma ili komunizma, jer je negirao postojanje zajedničke humanosti i jednakost ljudskih prava. Fašistički ultranacionalizam tvrdio je da je krajnji izvor legitimnosti rasa ili nacija, točnije, pravo gospodarskih rasa poput njemačke da vladaju nad drugim narodima. Moć i volja bile su uzveličane iznad razuma i jednakosti, i smatralo se da su opravdanje da se vlada u njihovo ime. Nacistička tvrdnja o germanskoj rasnoj superiornosti morala se aktivno dokazati konfliktima s drugim kulturama. Tako je rat shvaćen kao normalno a ne patološko stanje.

Fašizam nije postojao dovoljno dugo da bi doživio unutarnju krizu legitimacije, nego je bio poražen snagom oružja. Hitler i njegovi preostali sljedbenici otišli su u smrt u svom berlinskom bunkeru vjerujući do kraja u ispravnost nacističke stvari i u Hitlerov legitimni autoritet. Privlačnost fašizma bila je umanjena u očima mnogih ljudi retrospektivno, kao konzekvenca tog poraza. Hitler je temeljio svoj zahtjev za legitimnošću na obećanju svjetske dominacije: ono što su Nijemci umjesto toga dobili bila je stravična devastacija i okupacija od strane navodno nižih rasa. Fašizam je bio vrlo privlačan ne samo Nijemcima nego i drugim ljudima širom svijeta još dok je bio uglavnom stvar parada i bakljada i nekrvavih pobjeda, ali gubio je smisao kada je njegov inherentni militarizam bio doveden do svoje logičke konkluzije. Fašizam je bolovao, moglo bi se reći, od unutarnje kontradikcije: njegovo naglašavanje militarizma i rata vodilo je neizbježno do samorazarajućeg konflikta s međunarodnim sistemom. Kao rezultat toga, on nije bio ozbiljni ideološki suparnik liberalnoj demokraciji od kraja Drugog svjetskog rata.

Naravno, možemo se pitati koliko bi fašizam bio danas legitiman da Hitler nije bio poražen. Ali, unutarnja kontradikcija fašizma bila je dublja od vjerojatnosti da će ga međunarodni sistem vojno savladati. Da je Hitler bio pobjednik, fašizam bi ipak izgubio svoj unutarnji raison d'etre u miru općeg carstva u kojoj njemačka nacija ne bi više mogla biti afirmirana pomoću rata i osvajanja.

Nakon Hitlerova poraza, ono što je preostalo kao desna alternativa liberalnoj demokraciji bila je grupa otpornih, ali u krajnjoj liniji nesistematičnih vojnih diktatura. Mnogi od tih režima nisu imali nikakve veće vizije od očuvanja tradicionalnog socijalnog poretka, a njihova glavna slabost bio je nedostatak prihvatljive dugoročne baze legitimacije. Nijedan od njih nije bio sposoban formulirati, slično Hitleru, koherentnu doktrinu o naciji koja bi mogla opravdati perpetuiranje autoritarne vlasti. Svi ti režimi morali su

prihvatiti načelo demokracije i narodnog suvereniteta i ustvrditi da zbog raznih razloga njihove zemlje nisu spremne za demokraciju, ili stoga što su ugrožene od komunizma i terorizma, ili zbog ekonomskog rasula u koje ih je doveo neki prethodni demokratski poredak. Svaki od njih trebao je sebe opravdavati kao prelazni poredak, do konačnog povratka demokracije.□

Slabost sadržana u nedostatku koherentnog izvora legitimiteta nije, ipak, značila i brzi odnosno neizbježni kolaps desničarskih autoritarnih sustava vladavine. Demokratski poretci u Latinskoj Americi i južnoj Europi i sami su imali ozbiljnih slabosti, u smislu njihove nesposobnosti da izađu nakraj sa ozbiljnim socijalnim i ekonomskim problemima□. Samo malobrojni su bili u stanju stvoriti brzi ekonomski rast, a mnogi su bili zaraženi terorizmom. Ali, nedostatak legitimnosti postao je ključni izvor slabosti desnih autoritarnih poredaka u slučaju, do kojeg je gotovo neizbježno dolazilo, kada bi se oni suočavali sa krizom ili neuspjehom u nekom području politike. Legitimni režimi imaju zalihu dobronamjernosti koja ih ispričava od kratkoročnih grešaka, čak i ozbiljnih, a neuspjeh se može poništiti uklanjanjem premijera ili njegovog kabineta. U nelegitimnim režimima, s druge strane, neuspjeh često anticipira izmjenu samog poretka.

Primjer za to je Portugal. Diktatura Antonia de Oliveire Salazara i njegovog nasljednika, Marcella Caetanoa, imala je površnu stabilnost koja je navela neke promatrače da opišu Portugalce kao "pasivne, fatalističke i beskonačno melankolične"□. Baš kao i Nijemci i Japanci prije njih, i Portugalci su pokazali da su u krivu oni izvanjski zapadni promatrači koji su ih smatrali nesprenima za demokraciju. Caetanova diktatura srušila se u travnju 1974. kada se vojska okrenula protiv njega i stvorila Movimento des Forcas Armadas (MFA)□. Njihov neposredni motiv bio je produbljanje kolonijalnog rata u Africi, u kojem je bilo nemoguće pobijediti. Rat je konzumirao četvrtinu portugalskog budžeta i energiju velikog dijela portugalske vojske. Prijelaz u demokraciju nije bio lagan zato što MFA ni u kojem slučaju nije bila jednoliko odana demokratskim idejama. Značajni dio časničkog zbora bio je pod utjecajem striktno staljinističke portugalske Komunističke partije Alvaroa Cunhala. Ali, u suprotnosti sa situacijom iz tridesetih godina, centar i demokratska desnica bili su neočekivano pomirljivi: nakon olujnog perioda političkih i socijalnih previranja, umjerena socijalistička partija Maria Soaresa dobila je većinu glasova u travnju 1976. Ovo nije u maloj mjeri bilo rezultatom pomoći sa strane, koja je došla u rasponu od njemačke Socijaldemokratske partije do američke CIA-e. Ali izvanjska pomoć bila bi slabunjava da Portugal nije imao iznenađujuće jako civilno društvo - političke stranke, sindikate, crkvu - koje je bilo u stanju mobilizirati i kontrolirati široku narodnu podršku demokraciji. Draž moderne zapadnoeuropske potrošačke civilizacije isto je igrala svoju ulogu: prema riječima jednog promatrača: "Radnici...koji su mogli marširati u demonstracijama i izvikivati parole socijalističke revolucije...trošili su svoj novac na odjeću, uređaje i predmete zapadnoeuropskih potrošačkih društava čijem su standardu življenja težili."□

Španjolski prijelaz u demokraciju sljedeće godine bio je možda najčišći suvremeni slučaj propasti autoritarnog legitimiteta. General Francisco Franco bio je u mnogo čemu posljednji predstavnik devetnaestostoljetnog europskog konzervativizma koji se temeljio na tronu i oltaru, istog onog konzervativizma koji je bio pobijeđen u francuskoj revoluciji. Ali, katolička svijest u Španjolskoj bila je u procesu dramatične promjene u usporedbi s tridesetim godinama. Crkva se u cijelosti liberalizirala nakon Drugog Vatikanskog sabora šezdesetih godina, a važni dijelovi španjolskog katolicizma prihvatili su kršćansku demokraciju Zapadne Europe. Ne samo da je španjolska crkva otkrila da nema nužnog konflikta između kršćanstva i demokracije, nego je sve više preuzimala ulogu zastupnika ljudskih prava i kritičara Francove diktature□. Ova nova svijest odrazila se u pokretu Opus dei, pokretu katoličkih tehnokrata i laika, od kojih su mnogi ušli u upravu nakon 1957. i bili intimno uključeni

u ekonomsku liberalizaciju koja je uslijedila. Tako, kada je Franco umro u studenom 1975, značajni dijelovi njegovog režima bili su spremni prihvatiti legitimnost niza "paktova" koji su miroljubivo rastvarali sve frankističke ustanove, legalizirali opoziciju koja je uključivala španjolsku Komunističku partiju, i dopustili izbore za ustavotvornu skupštinu koja će donijeti potpuno demokratski ustav. Do toga ne bi moglo doći da važni elementi staroga režima (prije svega kralj Juan Carlos) nisu vjerovali da je frankizam anakronizam u demokratske Europe, Europe kojoj je Španjolska počela nalikovati sve više i više na društvenom i ekonomskom planu. □ Posljednji frankistički Cortes (skupština) napravio je zanimljivu stvar: nadmoćnim brojem glasova donio je zakon koji je zapravo predstavljao njegovo vlastito samoubojstvo, uglavljajući da sljedeći Cortes mora biti demokratski izabran. Kao i u Portugalu, španjolski je narod u cijelosti omogućio konačni temelj za demokraciju, podržavajući demokratski centar, prvo snažno podupirući referendum iz 1976. kojim su bili omogućeni demokratski izbori, a potom mirno izglasavajući Suarezovu partiju desnoga centra u lipnju 1977. □

U slučaju grčkog i argentinskog okreta ka demokraciji 1974, odnosno 1983, vojska nije bila na silu uklonjena s vlasti. Ona je ustupila mjesto civilnim vlastima unutarnjom podjelom u sebi samoj, odražavajući time gubitak vjere u vlastito pravo da vlada. Kao i u Portugalu, izvanjski neuspjeh bio je neposredni uzrok. Grčki pukovnici koji su došli na vlast 1967, nikada i nisu tražili legitimnost na nekom drugom temelju do na demokratskom, samo što su tvrdili da pripremaju put za restauraciju "zdravog" i "regeneriranog" političkog sustava. □ Vojni je režim bio stoga ranjiv nakon što je diskreditirao samoga sebe podržavajući zahtjev za ujedinjenjem grčkog Cipra s maticom zemljom, što je dovelo do turske okupacije Cipra i do mogućnosti pravoga rata. □ Glavni cilj vojne hunte koja je u Argentini preuzela vlast od predsjednice Isabelle Peron 1976, bio je da oslobodi argentinsko društvo od terorizma. Provodila je to brutalnim ratom i na taj način uništila svoj glavni raison d'etre. Odluka vojne hunte da osvoji Falklande/Malvine bila je nadalje dovoljna da je diskreditira do kraja, budući da je izazvala nepotrební rat koji potom nije bila u stanju dobiti. □

U drugim slučajevima, snažne vojne vlade pokazale su se neučinkovitima u rješavanju ekonomskih i socijalnih problema koji su delegitimirali njihove demokratske prethodnike. Peruanska vojska predala je vlast civilnoj vladi 1980. suočena s ubrzanom ekonomskom krizom, pri čemu je general Francisco Morales Bermudez smatrao da neće uspjeti izaći na kraj s nizom štrajkova i neukrotivih socijalnih problema. □ Brazilska vojska je upravljala zemljom za vrijeme značajnog ekonomskog razvoja od 1968 - 1973, ali suočeni sa svjetskom naftnom krizom i usporavanjem rasta, vojni upravljači Brazila zaključili su da nemaju posebnog dara za ekonomsko upravljanje. U trenutku kada je zadnji vojni predsjednik, Joao Figueiredo, silazio s vlasti u korist izabranog civilnog predsjednika, mnogi u vojsci već su bili smijenjeni i čak su se stidjeli grešaka koje su bili počinili. □ Urugvajska vojska prvo je preuzela vlast da bi povelá "prljavi rat" protiv Tupamarosa 1973-74. Urugvaj je imao relativno jaku demokratsku tradiciju, a to je možda uvjerilo urugvajsku vojsku da iskuša legitimnost svoje uprave na plebiscitu 1980. Izgubila je, i 1983. svojevóljno odstupila. □ Arhitekti apartheida u Južnoj Africi, poput nekadašnjeg premijera H.F. Verwoerda, negirali su liberalne premise opće ljudske jednakosti, i vjerovali da postoji prirodna podjela i hijerarhija među ljudskim rasama. □ Apartheid je bio pokušaj da se Južna Afrika industrijski razvije na temelju crnačkoga rada, a istovremeno da se poništi i spriječi urbanizacija južnoafričkih crnaca, što je prirodna popratna pojava svakog procesa industrijalizacije. Takav pokušaj socijalnog inženjeringa bio je istovremeno monumentalán po svojim ambicijama i, retrospektivno gledajući, monumentalno glup u svome konačnom cilju: do 1981, gotovo osamnaest milijuna crnaca bilo je uhapšeno zbog tzv. "pass-zakona", zbog zločina što su ga počinili svojom

težnjom da žive blizu svog mjesta zaposlenja. Nemogućnost odupiranja zakonima moderne ekonomije dovela je kasnih osamdesetih do revolucije u afrikanerskom razmišljanju koju je izazvao F. W. de Klerk, i prije negoli je postao predsjednik države, izjavivši da "ekonomija iziskuje stalnu prisutnost milijuna crnaca u gradskim područjima" i da "se ne trebamo oko toga zavaravati". Gubitak legitimnosti apartheida među bijelcima bio je tako u krajnjoj liniji zasnovan na njegovoj neučinkovitosti, i doveo je u većine Afrikanera do prihvaćanja novog sustava u kome se vlast dijeli sa crncima. Prepoznavajući stvarne razlike koje postoje među navedenim slučajevima, ipak ćemo ustvrditi da postoji značajna konzistentnost u demokratskim prijelazima u Južnoj Europi, Latinskoj Americi, i Južnoj Africi. Ako zanemarimo Somozu u Nikaragvi, nema niti jednog slučaja u kome je stari poredak bio prisiljen da odstupi zbog provale nasilja ili revolucije. Ono što je omogućilo promjenu poretka bila je svojevoljna odluka dijela, ili barem nekih članova staroga režima da se odreknu vlasti u korist demokratski izabranih vlada. I dok je svojevoljno umicanje od vlasti bilo uvijek izazvano nekom neposrednom krizom, bilo je u krajnjoj liniji omogućeno narastajućim vjerovanjem da je demokracija jedini legitimni izvor autoriteta u modernom svijetu. Jednom kada su izvršili ograničeni cilj koji su si postavili - da eliminiraju terorizam, restauriraju društveni poredak, stanu na kraj ekonomskom kaosu, i tako dalje - desničarski autoritarci u Latinskoj Americi i Europi bili su nesposobni da opravdaju svoj opstanak na vlasti, i gubili su povjerenje u sebe. Teško je ubijati ljude u ime prijestola i oltara ako sam kralj ne traži ništa drugo do da bude titularni monarh u demokratskoj zemlji, ili ako je Crkva prethodnica borbe za ljudska prava. Toliko, dakle, o onoj narodnoj mudrosti da "nitko svojevoljno ne napušta vlast".

Ne treba ni spominjati da mnogi od starih autoritaraca nisu bili preobraćeni na demokraciju preko noći, i da su često bili žrtvama vlastite nekompetencije i krivih procjena. Ni general Pinochet u Čileu, niti sandinisti u Nikaragvi nisu očekivali da će izgubiti izbore kojima su se podredili. Ali činjenica je da su i najokorjeliji diktatori vjerovali da se trebaju nakititi sa barem malo patine demokratske legitimnosti, održavajući izbore. A u mnogim slučajevima, jaki ljudi u uniformama napuštali su vlast uz velik osobni rizik, budući da su time gubili svoju glavnu zaštitu od osвете onih koje su prije maltretirali.

Možda nije iznenađujuće da su desničarski autoritarci bili pometeni s vlasti pomoću ideje demokracije. Moć najsnažnijih desničarskih država zapravo je bila relativno ograničena glede ekonomije ili društva u cijelosti. Njihovi vođe predstavljali su tradicionalne društvene grupe koje su postajale u sve većoj mjeri marginalne u vlastitim društvima, a generali i pukovnici koji su tu vladali bili su općenito govoreći lišeni ideja i inteligencije. Ali, što je bilo s komunističkim totalitarnim moćnicima na ljevici? Nisu li oni redefinirali samo značenje "snažne države" i iznašli formulu za perpetuiranje vlastite moći?

□ Koncept legitimnosti naširoko je razvio Max Weber, koji je i ustanovio čuvenu tripartitnu podjelu oblika autoriteta na tradicionalni, racionalni i karizmatički. Mnogo se raspravljalo o tome koja od ovih weberovskih kategorija najbolje karakterizira autoritet u totalitarnim državama poput nacističke Njemačke ili Sovjetskog Saveza. Vidi, npr. razne ogledе u Rigbyju i Feheru (1982). Weberova originalna rasprava o tipovima autoriteta nalazi se u *The Theory of Social and Economic Organizations*, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), pp. 324-423. Poteškoća u prilagođavanju totalitarnih država Weberovim kategorijama ukazuje na ograničenja njegovog prilično formalnog i umjetnog sustava idealnih tipova.

□ Ova primjedba nalazi se u Kojeveovom odgovoru Straussu, "Tyranny and Wisdom," u Leo Strauss, *On Tyranny* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963), pp. 152-153

- Unutarnje nesuglasice protiv Hitlera postale su očite u uroti protiv njega, srpnja 1944, i možda bi postale isto tako razorne kao što su postale u Sovjetskom Savezu, da je režim preživio još nekoliko desetljeća.
- Ovdje vidi Uvod knjige Guillerma O Donnella i Phillipea Schmittera, eds, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986 d)p.15.
- Klasična studija ovoga problema je Juan Linzova, ed, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).
- Naveden je švicarski novinar, u Philippe C. Schmitter, "Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal," *Armed Forces and Society* 2, no 1 (studenj 1975): 5 - 33.
- Vidi *ibid*; i Thomas C. Bruneau, "Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25. April 1974," u Geoffrey Pridham, ed, *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece, and Portugal* (London: Frank Cass, 1984)
- Kenneth Maxwell, "Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal," in Guillermo O Donnell, Philippe Schmitter i Laurence Whitehead, eds, *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986 c)p. 136
- Vidi Kenneth Medhurst, "Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy," u Pridham (1984), pp. 31-32; i Jose Casanova, "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy," *Social Research* 50 (zima 1983): 929-973.
- Jose Maria Maravall i Julian Santamaria, "Political Change in Spain and the Prospects for Democracy", u O Donnell i Schmitter (1986 c)p. 81. Istraživanje vođeno u prosincu 1975.pokazalo je da 51.7 anketiranih izražava mišljenje u korist promjena koje su nužne da bi se Španjolska izjednačila sa demokratskim zemljama Zapadne Europe. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York: Praeger, 1979), p. 17.
- Usprkos suprotstavljanju "tvrdih" frankista, 77.7 glasača izašlo je na referendum u prosincu 1976. i 94.2 ih je glasalo s "da". Coverdale (1979), p. 53.
- P. Nikiforos Diamandouros, "Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974-1983," u O Donnell, Schmitter, i Whitehead, (1986c),p. 148.
-
- Vidi Carlos Waisman, "Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy," u Larry Diamond, Juan Linz, i Seymour Martin Lipset, eds, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, Latin America (Boulder, Colo: Lynne Rienner, 1988b), p. 85.
- Cynthia Mc Clintock, "Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic," u Diamond et al. (1988b), p. 350. Uz to, oštra polarizacija između peruanske tradicionalne oligarhije i reformističke stranke APRA, u to je vrijeme dostatno oslabila da je bilo moguće da APRISIČKI predsjednik dođe na vlast 1985.
- O tom razdoblju brazilske povijesti, vidi Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 210-255.
- Charles Guy Gillespie i Luis Eduardo Gonzalez, "Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions," u Diamond et al. (1988b), pp. 223-226
- Verwoerd, ministar za urođenička pitanja nakon 1950. i premijer od 1961-1966. studirao je u Njemačkoj dvadesetih godina i vratio se u Južnu Afriku donoseći sa sobom "neo-fiheansku" teoriju o Volk-u. Vidi T.R.H. Davenport, *South Africa: A Modern History* (Johannesburg: Macmillan South Africa, 1987), p. 318.

□ Navedeno u John Kane-Berman, South Africa s Silent Revolution (Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 1990)p. 60. Izjava je dana tijekom izborne kampanje 1987.

□ Ovim slučajevima možemo dodati i Irak Saddama Husseina. Poput mnogih policijskih država u dvadesetom stoljeću, Baatistički Irak djelovao je zastrašujuće sve dok njegova armija nije kolabirala pod težinom američkih bombi. Impozantna vojnička struktura, najveća na Srednjem Istoku, i zasnovana na naftnim rezervama drugim po veličini nakon Saudijsko-Arabijskih, pokazala se šupljom jer na kraju irački narod nije bio spreman boriti se za režim. Ova snažna država pokazala je kritičnu slabost bacajući se u dva destruktivna i nepotrebna rata u manje od deset godina, rata koja demokratski Irak, odgovoran volji svojeg naroda, vjerojatno nikada ne bi vodio. I premda je Saddam Hussein iznenadio mnoge svoje neprijatelje preživjevši rat, njegova budućnost kao i status Iraka kao regionalne sile ostaju upitnima.

□ Štrajkovi i protesti igrali su izvjesnu ulogu u uvjeravanju autoritarnih vladara da siđu s vlasti u Grčkoj, Peruu, Brazilu, Južnoj Africi, itd, dok je u drugim slučajevima padu režima, kao što smo to vidjeli, prethodila neka vanjska kriza. Ni u kom slučaju se ne može reći da su ovi faktori prisilili stare režime da odstupe.

3. SLABOST SNAŽNIH DRŽAVA II, ILI JEDENJE ANANASA NA MJESECU

Dobro, evo nekih izvadaka iz radova učenika devetog razreda Kujbiševske gimnazije, pisanih šezdesetih godina:"Godina je 1981. Komunizam je obilje materijalnih i kulturnih bogatstava...Sav gradski prijevoz je elektrificiran, a štetne tvornice udaljene su iz gradova...Na Mjesecu smo, šećemo pored cvjetnih grmova i voćaka..."

Pa koliko će godina proći dok ćemo moći jesti ananas na Mjesecu? Kada bismo samo jednoga dana mogli jesti paradajz na Zemlji!

- Andrej Nuikin, "Pčela i komunistički ideal"□

Totalitarizam je bio pojam koji je bio razvijen na Zapadu nakon Drugog svjetskog rata, da bi se opisalo Sovjetski Savez i nacističku Njemačku, koji su bili tiranije čiji je karakter bio vrlo različit od tradicionalnih autokracija, autoritarnih režima devetnaestog stoljeća.□ Hitler i Staljin redefinirali su značenje snažne države drskošću svojih političkih programa. Tradicionalne despocije poput Francove Španjolske ili raznih vojnih latinoameričkih diktatura nikada nisu željele razoriti "civilno društvo" - tj. sferu privatnih interesa - nego su ga samo željele kontrolirati. Francova falangistička stranka ili peronistički pokret u Argentini nisu razvijali sistematske ideologije i samo su nevoljko pokušavali izmijeniti popularne (narodne) vrijednosti i ponašanje.

Totalitarna država, nasuprot tome, bila je utemeljena na eksplicitnoj ideologiji koja je omogućavala razumljiv nazor na ljudski život. Totalitarni režimi težili su razaranju civilnog društva u potpunosti, svojom težnjom za "totalnom" kontrolom života svojih građana. Od trenutka kada su boljševici zgrabili vlast 1917, sovjetska je država sustavno napadala sve potencijalne izvore autoriteta u ruskome društvu, uključujući opozicione političke stranke, tisak, sindikate, privatna poduzeća, i Crkvu. Institucije koje su preostale na kraju tridesetih godina nosile su još neka od tih imena, ali uistinu su bile sablasne sjenke onoga što su nekada bile, organizirane i u potpunosti kontrolirane od strane režima. Preostalo je društvo čiji su članovi bili reducirani na "atome", nepovezane bilo kakvim "posredničkim institucijama", suprotstavljene svemoćnoj vlasti.

Totalitarna država nadala se da će iznova stvoriti sovjetskog čovjeka promjenom same strukture njegovih vjerovanja i vrijednosti, kontrolom tiska,

obrazovanja i propagande. Ovo se protezalo do najosobnijih i najintimnijih ljudskih odnosa, onih obiteljskih. Mladi Pavel Morozov, koji je denuncirao svoje roditelje Staljinovoj policiji, mnogo je godina istican kao uzorno sovjetsko dijete. Riječima Mihaila Hellera: "Ljudski odnosi koji tvore društveno tkivo - obitelj, religija, povijesno pamećenje, jezik - postali su mete, budući da je društvo sustavno i metodički bilo atomizirano, a bliski individualni odnosi bili su nadomještani drugima, koje je birala i odobravalala država."□

Roman Kena Keseya iz 1962, Let iznad kukavičjeg gnijezda, ilustrira totalitarističke aspiracije. Knjiga se usredotočuje na štíćenike jedne ludnice koji vode djetinjasto prazne živote pod nadzorom tiranske Velike Sestre. Junak romana, McMurphy, pokušava ih osloboditi, kršeći pravila koja vladaju u ludnici, i eventualno odvesti štíćenike u slobodu. Ali, postupno otkriva da niti jedan od štíćenika nije tamo protiv svoje volje. Na kraju, oni se svi boje svijeta koji je van klinike i ostaju dobrovoljno zatočeni, u odnosu sigurne zavisnosti od Velike Sestre. To je i bio krajnji cilj totalitarizma: on nije samo htio lišiti novog sovjetskog čovjeka njegove slobode, nego mu je želio i nametnuti strah od slobode, u korist sigurnosti, i afirmirati blagodati njegovih lanaca, čak i bez prinude.

Mnogi su ljudi vjerovali da će učinkovitost sovjetskog totalitarizma biti poduprta autoritarnim tradicijama u ruskom narodu koje su postojale i prije boljševizma. Europski nazor na ruski puk u devetnaestom stoljeću primjereno je prikazan kod francuskog putnika Custinea, koji ga je okarakterizirao kao "rasu odanu ropstvu, koja...ozbiljno shvaća samo teror i ambiciju."□ Zapadnjačka uvjerenost u stabilnost sovjetskog komunizma počivala je na uvjerenju, svjesnom ili ne, da ruski narod nije zainteresiran niti spreman za demokraciju. Sovjetska vlast 1917. nije bila nametnuta u Rusiji od strane neke vanjske sile, kao što je to bilo u Istočnoj Europi nakon Drugog svjetskog rata, i preživjela je šest ili sedam desetljeća nakon revolucije, odolijevajući gladi, nemirima i stranoj agresiji. To je nametalo zaključak da je sustav zadobio izvjesni stupanj legitimnosti u širem pučanstvu, a sasvim sigurno u vladajućim elitama, odražavajući vlastitu sklonost društva spram autoritarnosti. Tako, dok su zapadni promatrači bili potpuno spremni da vjeruju u želju poljskog naroda da odbaci komunizam samo ako mu se ukaže mogućnost, nisu to isto mislili o Rusima. Oni su bili, drugim riječima, zadovoljni stanovnici ludnice, koje tamo ne drže palice i pendreci, nego vlastita želja za sigurnošću, redom, autoritetom i neki posebni dodaci, koje je sovjetski sustav uspio prikazati kao imperijalnu veličinu i status supersile. Snažna sovjetska država uistinu je izgledala vrlo snažno, a nigdje snažnije negoli u globalnom strateškom nadmetanju sa Sjedinjenim Državama Amerike.

Totalitarna država, vjerovalo se, ne samo da sebe može perpetuirati u nedogled, nego se može replicirati širom svijeta, poput virusa. Kada je komunizam izvezen u Istočnu Njemačku, na Kubu, u Vijetnam, ili Etiopiju, izvožen je u kompletu, sa partijom-prethodnicom, centraliziranim ministarstvima, policijskim aparatom i s ideologijom koja vlada svim vidovima života. Ove institucije djelovale su učinkovito, neovisno o nacionalnim i kulturnim tradicijama zemalja koje su bile u pitanju.

Što se dogodilo sa ovim samoobnavljajućim mehanizmom moći?

Godina 1989 - dvjestogodišnjica francuske revolucije i ratifikacije američkog Ustava - označila je konačni kolaps komunizma kao faktora u svjetskoj povijesti.

Od ranih osamdesetih godina, promjene u komunističkom svijetu bile su tako brze i kontinuirane da ih povremeno uzimamo zdravo za gotovo, i zaboravljamo veličinu onoga što se odigralo. Stoga će biti korisno da damo pregled glavnih prekretnica u ovome razdoblju:

-ranih osamdesetih, kinesko komunističko vodstvo počelo je dozvoljavati seljacima koji su predstavljali osamdeset posto kineske populacije, da uzgajaju i prodaju hranu. Poljoprivreda je time zapravo bila dekolektivizirana, a kapitalistički tržišni odnosi počeli su se pojavljivati, ali ne samo na selu nego i u urbanim industrijskim središtima.

- 1986, sovjetski je tisak počeo objavljivati kritički intonirane članke o zločinima iz razdoblja staljinizma, o temi koja nije bila načinjana još od Hruščovljevog smjenjivanja ranih šezdesetih. Ubrzo potom počela je ekspanzija slobode tiska, pri čemu je slaman jedan tabu za drugim. 1989, već se moglo otvoreno napadati Gorbačova i ostatak sovjetskog vodstva u novinama, a 1990. i 1991. došlo je širom Sovjetskog Saveza do velikih demonstracija kojima se zahtijevala njegova ostavka.

- u ožujku 1989, održani su izbori za restrukturirani Kongres narodnih deputata i Vrhovni sovjet. Sljedeće godine su održani izbori u svakoj od petnaest republika od kojih se sastojao Sovjetski Savez, i na lokalnoj razini. Komunistička partija pokušala je krivotvoriti te izbore u svoju korist, ali u tome nije uspjela, pa je niz lokalnih parlamenata došao pod kontrolu nekomunističkih poslanika.

- u proljeće 1989. desetine tisuća studenata privremeno su zauzele Peking zahtijevajući da se stane na kraj korupciji i da se uspostavi demokracija u Kini. U lipnju se s njima na brutalan način sukobila kineska vojska, no prije toga su studenti ipak uspjeli javno dovesti u pitanje legitimnost Kineske komunističke partije.

- u veljači 1989. Crvena armija se povukla iz Afganistana. To je, kako se pokazalo, bilo tek prvo u nizu povlačenja.

- početkom 1989, reformisti u Mađarskoj socijalističkoj i radničkoj partiji objavili su svoje planove za održavanje slobodnih, višestranačkih izbora sljedeće godine. U travnju 1989, dogovor za okruglim stolom doveo je do diobe vlasti između Poljske radničke partije i sindikata Solidarnost. Kao rezultat izbora - koje su poljski komunisti također pokušavali neuspješno krivotvoriti, na vlast je došla Solidarnost.

- u lipnju i kolovozu 1989, deseci, a potom i stotine tisuća istočnih Nijemaca počeli su bježati u Zapadnu Njemačku, što je uzrokovalo krizu koja je ubrzo dovela do rušenja berlinskog zida i kolapsa Istočnonjemačke države.

- pad Istočne Njemačke označio je početak kraja komunističkih režima u ^eškoslovačkoj, Bugarskoj i Rumunjskoj. Početkom 1991, sve nekadašnje komunističke države u Istočnoj Europi, uključujući Albaniju i većinu država bivše Jugoslavije održale su relativno slobodne višestranačke izbore. Komunisti su odmah bili izgubili vlast posvuda, osim u Rumunjskoj, Bugarskoj, Srbiji i Albaniji. U Bugarskoj je komunistička vlada ubrzo bila prisiljena da odstupi.□

Politički temelj Varšavskoga pakta je nestao, a sovjetske su se trupe počele povlačiti iz Istočne Europe.

- u siječnju 1990, opozvan je šesti član sovjetskog Ustava, koji je osiguravao "vodeću ulogu" komunističkoj partiji.

- uoči opozivanja šestog člana, osnovan je niz nekomunističkih političkih partija u Sovjetskom Savezu, koje su potom došle na vlast u brojnim Sovjetskim republikama. Najviše je iznenadio izbor Borisa Jeljcina za predsjednika Ruske Republike, u proljeće 1990, koji je potom zajedno sa svojim brojnim pristašama napusti Komunističku partiju. Ta je grupa počela zagovarati restauraciju privatnog vlasništva i tržišta.

- slobodno izabrani parlamenti u svakoj republici bivšeg Sovjetskog Saveza, uključivši Rusiju i Ukrajinu, tijekom 1990. proglasili su svoj "suverenitet". Parlamenti baltičkih država išli su iznad toga i proglasili svoju potpunu nezavisnost od Sovjetskog Saveza, u ožujku 1990. To nije dovelo do trenutog sloma, što su mnogi predviđali, nego do borbe unutar Rusije o tome treba li ili ne treba očuvati stari Savez.

- u lipnju 1991, Rusija je održala svoje prve potpuno slobodne izbore, i izabrala Jeljcina za predsjednika Ruske Federacije. To je ukazivalo na ubrzanu devoluciju moći od Moskve prema periferiji.

- u kolovozu 1991, propao je puč protiv Gorbačova koji je organizirala grupa tvrdokornih komunista. Do toga je došlo djelomice kao rezultat nesposobnosti pučista i njihove neodlučnosti, ali i zbog značajne podrške očuvanju demokratskih institucija od strane sovjetskog naroda, navodno pasivnog i autoritarnog, predvođenog Borisom Jeljcinom.

Trezveni proučavatelj komunizma 1980. godine rekao bi da niti jedan od ovih događaja nije ni vjerojatan, čak niti moguć u sljedećih deset godina. Taj sud bio bi zasnovan na stajalištu da bi svaki od gornjih događaja umanjio ključni element komunističke totalitarne moći, a time i zadao konačni udarac sustavu u cjelini. I uistinu, zavjesa je pala kada se stari Sovjetski Savez raspao, a Rusija zabranila komunističku partiju nakon kolovoškog puča 1991. Dakle, kako to da su ranija očekivanja bila pobijena, i što je uzrokovalo nevjerojatnu slabost ove snažne države, koja nam se otkrivala od početka perestrojke?

Najosnovnija slabost čija je puna težina izmakla pažnji zapadnih promatrača bila je ekonomija. Bilo je to teže tolerirati ekonomski neuspjeh u sovjetskom sustavu jer je sam režim eksplicitno temeljio svoj zahtjev za legitimitetom na svojoj sposobnosti da omogući narodu visoki materijalni životni standard. Teško se danas prisjetiti da je ekonomski rast zapravo bio smatran prednošću sovjetskog sustava u ranim sedamdesetim godinama: između 1928 i 1955. sovjetski je BNP rastao po godišnjoj stopi od 4.4 do 6.3 posto, što je bilo dvostruko brže od brzine rasta BNP Sjedinjenih Država Amerike u sljedeća dva desetljeća, što je davalo kredibilitet Hruščevljevoj prijetnji da će preći a potom sahraniti Sjedinjene Države Amerike. □ Ali, sredinom sedamdesetih brzina rasta se smanjila na razinu od 2.0 do 2.3 godišnje između 1975 - 1985, prema procjenama CIA-e. Postoje mnogi dokazi da su ove brojke uvelike precjenjivale stvarni rast jer nisu uzimale u obzir skrivenu inflaciju. Mnogi reformistički sovjetski ekonomisti držali su da je rast u ovom razdoblju iznosio 0.6 do 1.0 posto, pa čak i nula □. Potrošnja od 2-3 posto u ranim osamdesetim godinama, značila je da je civilna ekonomija zapravo propadala znatnom brzinom u desetljeću prije stupanja Gorbačova na vlast. □ Svatko tko je odsjeo u sovjetskom hotelu, kupovao u sovjetskoj robnoj kući ili putovao sovjetskom pokrajinom u kojoj se moglo naići na najjadnije siromaštvo, trebao je uvidjeti da sovjetska ekonomija ima krajnje ozbiljnih problema koji se ne odražavaju u potpunosti u službenim statistikama.

Isto je tako bio značajan način na koji se interpretirala ekonomska kriza. Kasnih osamdesetih došlo je do intelektualne revolucije u sovjetskom ekonomskom establishmentu. Stara garda iz Brežnjevljevih dana zamijenjena u roku od tri-četiri godine prije Gorbačevljevog uspona reformističkim ekonomistima poput Abela Aganbegyana, Nikolaja Petrakova, Stanislava Shatalina, Olega Bogomolova, Leonida Abalkina, Grigorija Javlinskija, i Nikolaja Shmeleva. Svi su ti ljudi shvaćali - premda u nekim slučajevima nepotpuno - osnovna načela liberalne ekonomske teorije, i bili su uvjereni da je centralizirani sovjetski administrativno-komandni sustav u korijenu ekonomskog nazadovanja Sovjetskog Saveza. □

No, bilo bi pogrešno interpretirati proces perestrojke koji je uslijedio, samo u kategorijama ekonomskih imperativa □. Kao što je sam Gorbačov ukazao, Sovjetski Savez 1985. nije bio u kriznoj situaciji, nego u "predkriznoj". Druge zemlje su prebrođivale i mnogo teže ekonomske teškoće. Tijekom depresije u SAD, npr, BNP je pao gotovo za trećinu, ali to nije dovelo do opće diskreditacije američkog sistema. Ozbiljne slabosti sovjetske ekonomije bile su uočene već neko vrijeme, i znalo se za niz obrambenih mjera u obliku tradicionalnih reformi koje se moglo primijeniti da bi se propadanje spriječilo □.

Da bi se shvatila prava slabost sovjetske države, ekonomski se problem treba staviti u kontekst mnogo šire krize, krize legitimnosti sustava u cijelosti. Ekonomski je neuspjeh bio samo jedan od brojnih neuspjeha sovjetskog sustava, što je imalo katalizacijski efekt pri odbacivanju sustava vjerovanja i pri otkrivanju slabosti u njegovoj strukturi. Najosnovniji neuspjeh totalitarizma bio je neuspjeh da se kontroliraju misli. Sovjetski građani, kako se ispostavilo, cijelo su vrijeme zadržali sposobnost da misle svojom glavom. Mnogi su shvatili, usprkos dugogodišnje propagandne kampanje, da im njihova vlast laže. Ljudi su ostali nevjerojatno ogorčeni zbog osobnih patnji koje su doživjeli u razdoblju staljinizma. Gotovo je svaka obitelj izgubila svoje članove ili prijatelje za vrijeme kolektivizacije ili terora tridesetih godina, ili tijekom rata, čiji su troškovi bili mnogo veći zbog Staljinovih vanjskopolitičkih grešaka. Oni su znali da su žrtve bile nepravedno progone i da sovjetski režim nikada nije priznao svoju odgovornost za te stravične zločine. Ljudi su shvatili da je nova vrsta klasnoga sustava izrasla u ovom navodno besklasnom društvu, u kome je vladala klasa partijskih funkcionara koji su bili isto tako korumpirani i privilegirani kao bilo tko drugi u starom režimu, ali isto tako i mnogo veći hipokriti.

Kao dokaz za to, treba razmotriti upotrebu riječi u Gorbačovljevom Sovjetskom Savezu, kao što je to "demokratizacija" (demokratizatsiya) koju je Grobačov bez prestanka koristio da bi definirao svoje ciljeve. Lenjin je, naravno, tvrdio da je Sovjetski Savez diktaturom partije dostigao istinski oblik demokracije, za razliku od "formalnih" zapadnih demokracija. Pa opet, nitko u suvremenom Sovjetskom Savezu tko je upotrebljavao termin "demokratizacija" nije imao nikakvih iluzija da to znači bilo što drugo od zapadne demokracije, a ne nikakav lenjinistički centralizam. Slično tome, za Sovjete pojam "ekonomski" (npr. u "ekonomskim razmatranjima" ili "ekonomski optimalan") ne znači ništa drugo do "učinkovit", što se definira prema kapitalističkim zakonima ponude i potražnje. A svi sovjetski mladi ljudi, očajavajući nad pogoršanom kvalitetom života u Sovjetskom Savezu, reći će vam da samo žele živjeti u "normalnoj" zemlji, što znači u liberalnoj demokraciji neizobličenoj ideologijom "marksizma-lenjinizma". Kao što mi je jedna sovjetska prijateljica rekla 1988, imala je velike poteškoće da natjera svoju djecu da pišu domaće zadaće budući da "svatko zna" da demokracija znači "da možeš raditi što god hoćeš".

Još je značajnije to da ljudi koji su bili bijesni nisu bili samo žrtve sistema, nego i oni koji su od njega profitirali. Aleksandar Jakovljevič, član Politbiroa od 1986-1990, koji je bio arhitekt politike glasnosti, Eduard Ševarnadze, ministar vanjskih poslova koji je uobličio politiku "novog mišljenja", i Boris Jeljcin, predsjednik Rusije, proveli su svoje karijere u samom srcu partijskog komunističkog aparata. Kao i članovi frankističkog Cortesa, ili argentinski i grčki generali koji su se dobrovoljno odrekli vlasti, ovi su pojedinci znali da je sovjetski sistem jako bolestan u svojoj srži, i bili su na vrlo odgovornim položajima na kojima su mogli nešto učiniti u svezi s time. Reformistički napori kasnih osamdesetih nisu bili nametnuti Sovjetskom Savezu izvana, premda je natjecanje sa Sjedinjenim Državama Amerike naglašavalo potrebu za reformom.....

Umanjivanje legitimnosti sustava nije bilo ni planirano, niti se dogodilo preko noći. Gorbačov je prvobitno upotrebljavao glasnost i demokratizaciju kao oruđa za konsolidaciju svoje vlastite liderske pozicije, a kasnije za mobilizaciju narodne opozicije spram ušančene ekonomske birokracije. Ineći to, nije se udaljavao od taktike koju je Hruščov koristio u pedesetim godinama. Ali, ova početna djela vrlo simbolične političke liberalizacije ubrzo su zaživjela svojim životom i postala promjene kojima se težilo zbog njih samih. Gorbačovljev prvobitni poziv na glasnost i perestrojku odmah je naišao na odjek kod mnoštva intelektualaca koje nije trebalo uvjeravati u greške sistema. Ispostavilo se da postoji samo jedan standard prema kojem se

može mjeriti stari sistem, i pokazati neuspješnim a to je standard liberalne demokracije, tj. tržišno orijentirane ekonomije i slobodne demokratske politike.□

Sovjetski narod, ponižen od svojih vlastitih upravljača i prezren ne samo od ostatka Europe, nego i od vlastitih intelektualaca kao pasivni suučesnik autoritarnog poretka, dokazao je da su svi bili u krivu. Nakon 1989, počelo se restaurirati civilno društvo na totalitarizmom opustošenom području, stvaranjem desetine tisuća novih udruga - političkih stranaka, radničkih sindikata, novih časopisa i novina, ekoloških klubova, književnih društava, crkava, nacionalnih grupa, i tome slično. Navodno prihvaćanje legitimnosti starog autoritarnog društvenog ugovora od strane sovjetskog naroda porekla je velika većina glasača koji su glasali protiv predstavnika starog komunističkog aparata u svakoj mogućoj prilici. Politička zrelost ruskih ljudi, posebno, nije bila nigdje vidljivija nego u njihovom odabiru Borisa Jeljcina za prvog slobodno izabranog predsjednika. Oni nisu izabrali polufašističkog demagoga poput Srbina Miloševića niti neiskrenog demokrata poput Gorbačova. Ova zrelost bila je nadalje demonstrirana kada se ruski narod odazvao na Jeljcinov poziv da brani nove demokratske institucije protiv konzervativnog puča u kolovozu 1991. Slično istočnim Europljanima, Rusi nisu bili ni tromi ni atomizirani, nego spontano spremni da brane svoje dostojanstvo i prava.□

Takvo masovno razočaranje u strukturu vjerovanja koja je stajala u temelju Sovjetskog Saveza nije se pojavilo preko noći, sugerirajući da je totalitarizam kao sustav propao puno prije osamdesetih godina. I stvarno, početak kraja totalitarizma može se slijediti sve do razdoblja koje je uslijedilo nakon Staljinove smrti 1953, kada je režim prestao neograničeno koristiti teror.□ Nakon takozvanog Hruščovljevog "tajnog govora" 1956. i zatvaranja staljinističkih Gulaga, režim se više nije mogao pouzdati samo na puku prinudu da bi proveo svoju politiku, i sve u većoj mjeri se morao oslanjati na laskanje, kooptaciju i podmićivanje da bi privolio narod da ga slijedi u njegovim ciljevima. Napuštanje čistog terora u nekom je smislu bilo neizbježno, jer u staljinističkom sustavu se nitko ni u vodstvu zemlje nije osjećao sigurnim - čak ni Staljinovi šefovi policije Ježov i Berija koji su obojica bili smaknuti, niti njegov ministar vanjskih poslova Molotov, čija je žena bila poslana u Gulag, niti njegov nasljednik Hruščov koji je živo opisao kako je jedan Staljinov pogled mogao učiniti da se član Politbiroa boji za svoj život - pa ni sam Staljin, koji je neprestance bio u strahu od zavjera. Razobličenje sustava terora toliko smrtonosnog za one koji ga provode tako je bilo gotovo obvezatno čim je Staljinova smrt omogućila najvišem vodstvu da to učini.

Odluka sovjetskog režima da ne ubija ljude bez razlike, izmijenila je ravnotežu države i društva u korist društva, i značila je da odsada sovjetska država neće moći više kontrolirati sve aspekte sovjetskog života. Potrošački zahtjevi, ili crno tržište, ili lokalne političke mašine, nisu više mogli jednostavno biti suzbijeni ili izmanipulirani. Zastrašivanje policijom ostalo je važno oružje, ali često se koristilo suzdržljivo i pokušavalo ga se zamijeniti drugim političkim instrumentima, npr. obećanjima potrošnih dobara. Uoči Gorbačovljevog dolaska do 20 posto sovjetskog BNP proizvodilo se ili filtriralo kroz crno tržište, potpuno izvan domašaja centralnih planera.

Primjer slabljenja kontrole centra bila je i pojava niza "mafija" u neruskim republikama Sovjetskog Saveza tijekom šezdesetih i sedamdesetih godina, poput ozloglašene "pamučne mafije" koja je cvjetala u Uzbekistanu pod vodstvom prvog sekretara komunističke partije Rashidova. Zaštićen osobnim vezama sa sovjetskim predsjednikom Brežnjevom, Brežnjevljevom kćerkom Galinom i njenim mužem ^urbanovim (policijskim funkcionerom u Moskvi) Rašidov je predsjedavao korumpiranom birokratskom carstvu mnogo godina. Ta je grupa funkcionera uspijevala krivotvoriti knjige o proizvodnji pamuka u republici, skrećući goleme sume novca na osobne bankovne račune, i.....Mafije različitih vrsta

razmnožavale su se sovjetskim društvom tog razdoblja, prvenstveno u neruskim republikama, ali i u Mosvi i Lenjingradu.

Takav sustav ne može se opisati kao totalitaran: niti je on druga forma autoritarnog poretka, poput latinoameričkih diktatura. Možda je najbolji naziv za Sovjetski Savez i Istočnu Europu brežnjevljevske ere onaj koji je upotrijebio Vaclav Havel, koji je te režime nazvao "post-totalitarnim", ukazujući da oni više nisu krvave policijske države iz tridesetih i četrdesetih godina, ali da još uvijek žive pod sjenkom ranijih totalitarnih metoda. Totalitarizam nije bio dostatan da se ubije demokratska ideja u tim društvima, ali je ograničavao njihovu sposobnost da se demokratiziraju.

Totalitarizam je propao i u Narodnoj Republici Kini, i u zemljama Istočne Europe. Kontrola središnje vlasti nad kineskom ekonomijom, čak ni na vrhuncu staljinističkog perioda Komunističke partije Kine, nikada nije bila tako potpuna kao u Sovjetskom Savezu jer je barem četvrtina ekonomije bila izvan središnjeg plana. Kada je Deng Xiaoping uspostavio kurs ekonomskih reformi 1978. mnogi Kinezi još su uvijek imali u živom sjećanju tržišta i poduzetništvo iz pedesetih godina, tako da možda nije iznenađujuće da su bili sposobni profitirati od ekonomske liberalizacije do koje je došlo u narednom desetljeću. Nastavljajući s verbalnom podrškom Maoa i marksizmu - lenjinizmu, Deng je zapravo restaurirao privatno vlasništvo na selu i otvorio zemlji put prema globalnoj kapitalističkoj ekonomiji. Početak ekonomske reforme značio je rano i jasno priznanje neuspjeha socijalističkog centralnog planiranja od strane komunističkog vodstva zemlje.

Totalitarna država koja dozvoljava ekstenzivni privatni sektor po definiciji više nije totalitarna. Civilno društvo - u obliku spontanih poslovnih organizacija, poduzetnika, neformalnih društava, itd - brzo se regeneriralo u Kini u atmosferi relativne slobode između 1978. i sloma od godine 1989. Kinesko je vodstvo kalkuliralo da bi mu uloga posrednika u modernizaciji i reformiranju Kine mogla garantirati legitimnost, više negoli tvrdokorna obrana marksističke ortodoksije.

Ali, kao i u sovjetskom slučaju, nije bilo lako doseći legitimnost. Ekonomska modernizacija iziskivala je otvaranje kineskog društva stranim idejama i utjecajima, ona je prenijela moć sa države na civilno društvo, ponudila je mogućnost korupcije i drugih socijalnih zastranjivanja koje je teško iskorijeniti u jednopartijskom političkom sistemu, a stvorila je i obrazovanu i kozmopolitski orijentiranu elitu u velikim gradovima koja je služila kao funkcionalni ekvivalent srednje klase. Djeca ovih posljednjih organizirala su proteste koji su počeli na Tienanmenu u travnju 1989. na godišnjicu smrti Hu Yaobanga. Ovi studenti, od kojih su neki studirali na Zapadu i koji su bili upoznti sa političkom praksom van Kine, više nisu bili zadovoljni sa jednostranom reformom kineske Komunističke partije koja je dozvoljavala značajnu ekonomsku ali ne i političku slobodu.

Neki tvrde da su studentski protesti na Tienanmenu bili manje izraz spontanih zahtjeva za političkom participacijom a više odraz borbe za vlast među Zhao Ziyangom i Li Pengom, za Dengovo naslijeđe. To bi moglo biti istina: Zhao je očito više simpatizirao sa studentima negoli ostatak vodstva, a učinio je očajnički postupak da spasi sebe obraćajući im se neposredno prije pokolja od 4. lipnja. Ali, činjenica da su protesti bili proizvod političke manipulacije odozgo još ne znači da oni nisu bili izraz fundamentalnijeg nezadovoljstva u kineskom društvu s postojećim političkim sistemom. Štoviše, sukcesija (nasljeđivanje), je ranjivo mjesto svih totalitarnih režima. Bez ustavnog mehanizma naslijeđivanja moći, koji bi bio opće prihvaćen, pretendenti na vodstvo su neprestance u iskušenju da igraju na kartu reformi kao sredstva da ispadnu bolji od svojih protivnika. Ali igra na tu kartu gotovo nezaobilazno oslobađa nove snage i orijentacije u društvu koje potom izmiču kontroli manipulatora.

Nakon događaja 1989. Kina je postala samo još jedna azijska autoritarna zemlja. Nema unutarnje legitimnosti za široki sektor vlastite elite, posebno među mladima koji će jednoga dana naslijediti zemlju, i nije vođena nikakvom koherentom ideologijom. Narodna Republika Kina ne služi više kao model za revolucionare širom svijeta, kao što je to bilo pod Maom, pogotovo ako se uspoređi sa brzorastućim kapitalističkim zemljama u vlastitoj regiji.

Na kraju ljeta 1989, kada je Istočnonjemačka izbjeglička kriza tek počinjala, mnogi su na Zapadu spekulirali kako je socijalizam ukorijenjen u Istočnoj Njemačkoj i u drugim dijelovima Istočne Europe, kako im je dao slobodu....

To se pokazalo kao totalna iluzija. Propast totalitarizma u Istočnoj Europi, gdje su sovjetske institucije silom bile nametnute narodima koji to nisu željeli, bila je brža negoli u Sovjetskom Savezu ili Kini. To možda ne bi trebalo iznenaditi. Civilno društvo bilo je tamo devastirano manje temeljito, zavisilo je od specifične zemlje koja je bila u pitanju: u Poljskoj, npr. poljoprivreda nije bila kolektivizirana kao što je to bilo u susjednoj Ukrajini i Bjelorusiji, a crkva je bila više-manje nezavisna. Uza sve razloge zbog kojih se sovjetsko pučanstvo opiralo komunističkim vrijednostima, snaga lokalnog nacionalizma služila je da bi se održalo živim sjećanje na predkomunističko društvo, i omogućavala je rapidnu regeneraciju društva nakon događaja iz 1989. Jednom kada su Sovjeti pokazali da neće intervenirati i poduprijeti lokalne saveznike u Istočnoj Europi, jedini neočekivani ishod bila je totalna demoralizacija komunističkih aparata u Istočnoeuropskim zemljama, i činjenica da gotovo nitko iz stare garde nije želio podići niti prst u samoobrani.

U supsaharskoj Africi, afrički socijalizam i postkolonijalne tradicije snažnih jednopartijskih država bile su već totalno diskreditirane krajem osamdesetih godina, kada je u velikom dijelu regije došlo do ekonomskog kolapsa i građanskog rata. Najuzasnije je bilo iskustvo rigidnih marksističkih država poput Etiopije, Angole i Mozambika. Funkcionirajuće demokracije pojavile su se u Botswani, Gambiji, Senegal, Mauritiusu i Namibiji, dok su autoritarni vlastodršci bili izazvani da obećaju slobodne izbore u nizu drugih afričkih zemalja.

Kinom, naravno, nastavlja vladati komunistička vlast, kao i Kubom, Sjevernom Korejom i Vijetnamom. Ali, došlo je do velikih promjena u shvaćanju komunizma nakon iznenadne propasti šest komunističkih režima u Istočnoj Europi između lipnja i prosinca 1989. Komunizam, koji se nekoć prikazivao kao viši i napredniji oblik civilizacije od liberalne demokracije, odsada se povezuje sa visokim stupnjem političke i ekonomske zaostalosti. I dok komunistička vlast još uvijek opstaje u svijetu, ona je prestala predstavljati dinamičnu i privlačnu ideju. Oni koji se danas zovu komunistima nalaze se u poziciji da se stalno bore u obrambenom stavu, da bi sačuvali nešto od svojih prijašnjih pozicija i moći. Komunisti se danas nalaze u nepoželjnoj poziciji da brane zastarjeli i reakcionarni društveni poredak čije je vrijeme odavno prošlo, poput monarhista koji su nekako preživjeli do dvadesetog stoljeća. Ideološka prijetanja koju su jednom predstavljali za liberalnu demokraciju sada je nestala, a s povlačenjem Crvene Armije iz Istočne Europe nestati će uvelike i vojna prijetnja.

I dok u demokratske ideje umanjivale legitimnost komunističkih režima širom svijeta, sama demokracija se vrlo teško uspostavlja. Studentski protest u Kini skršile su vojska i partija, a neke od Dengovih ekonomskih reformi su poništene nakon toga. Budućnost demokracije nije sigurna u petnaest republika bivšeg Sovjetskog Saveza. Bugarska i Rumunjska doživljavaju neprestana politička previranja otkada su njihovi bivši komunistički vlastodršci otišli sa vlasti. Jugoslavija je doživjela građanski rat i dezintegraciju. Samo se čini da će Mađarska, ^eškoslovačka, Poljska i bivša Istočna Njemačka uspjeti savladati prijelaz u stabilnu demokraciju i tržišnu ekonomiju u sljedećem

desetljeću, premda su i tu ekonomski problemi s kojima su zemlje suočene daleko veći nego što se to pretpostavljalo.

Pojavila se teza da premda je komunizam mrtav, njega brzo zamjenjuje netolerantni i agresivni nacionalizam. Preuranjeno je komemorirati smrt snažne države - tako kaže ta teza - jer tamo gdje komunistički totalitarizam nije uspio preživjeti, biti će jednostavno zamijenjen nacionalističkom autoritarnošću, možda čak fašizmom u ruskoj ili srpskoj varijanti. Ovaj dio svijeta neće biti niti miran niti demokratski u bližoj budućnosti, a prema toj školi mišljenja, ispostaviti će se da je to isto takva opasnost za postojeće zapadne demokracije kakva je bio i bivši Sovjetski Savez.

Ali, ne bismo trebali biti iznenađeni ako sve bivše komunističke zemlje ne uspiju brzo i bezbolno prijeći u stabilne demokracije. Zapravo, bilo bi čudno da se to dogodilo. Prije negoli što se pojavi uspješna demokracija, moraju biti svladane bezbrojne prepreke. Npr, stari Sovjetski Savez naprosto nije bio sposoban za demokratizaciju. Sovjetski Savez, koji bi bio toliko slobodan da se može smatrati istinskom demokracijom istoga bi se časa raspao po nacionalnim i etničkim crtama u niz manjih država. To ne znači da se individualni dijelovi Sovjetskog Saveza, uključujući Rusku federaciju ili Ukrajinu, ne mogu demokratizirati. Ali, demokratizaciji mora prethoditi.....

Ovaj je proces otpočeo ponovnim pregovaranjem o Savezu država između devet od petnaest bivših republika u travnju 1991, a znatno se ubrzao nakon propalog kolovoškog puča.

Štoviše, nema ineherentne kontradikcije između demokracije i, barem u izvjesnoj mjeri, novih nacionalizama. I dok je prilično nevjerojatno da će se stabilna liberalna demokracija uspostaviti u Uzbekistanu ili Tadjikistanu u skorije vrijeme, nema razloga da ne vjerujemo da Litva ili Estonija neće biti liberalne poput Švedske ili Finske, jednom kada dobiju svoju nacionalnu nezavisnost. Nije točno niti da novi, oslobođeni nacionalizmi moraju biti ekspanzionistički ili agresivni. Jedan od najznačajnijih događaja kasnih osamdesetih i ranih devedesetih bila je evolucija glavne struje ruskog nacionalizma u pravcu koncepta "male Rusije", i to ne samo u razmišljanjima liberala poput Borisa Jeljcina, nego i u mišljenju konzervativnih nacionalista poput Edouarda Volodina i Viktora Afanasjeva.

Moramo pažljivo razlikovati prelazne uvjete od stalnih. U dijelovima bivšeg Sovjetskog Saveza i Istočne Europe čini nam se da vidimo marksiste-lenjiniste zamijenjene nizom diktatora, nacionalista i pukovnika. čak su se i komunisti vratili na pozornicu u određenim područjima. Ali, autoritarnost koju predstavljaju ostati će lokalna i nesistematska. Poput raznih vojnih diktatora u Latinskoj Americi, oni će se svakako suočiti sa činjenicom da nemaju dugotrajni izvor legitimnosti, i da nemaju dobru formulu kojom bi bili u stanju riješiti dugoročne ekonomske i političke probleme s kojima će se suočiti. Jedina koherentna ideologija koja uživa legitimnost u ovom dijelu svijeta ostaje liberalna demokracija. I dok mnogi narodi ove regije neće prijeći u demokraciju u ovoj generaciji, prijeći će u sljedećoj. Prijelaz zapadne Europe u liberalnu demokraciju također je bio dug i težak, što nije bila činjenica koja je spriječila svaku zemlju tog područja da nakraju završi svoje putovanje.

Komunistički totalitarni sustav trebao je biti formula koja će zaustaviti prirodni i organski proces socijalne evolucije i zamijeniti ga nametnutom revolucijom odozgo: razaranje društvenih klasa, brza industrijalizacija, kolektivizacija poljoprivrede. Ovaj tip široko zamišljenog socijalnog inženjeringa trebao je odijeliti komunistička društva od netotalitarnih, jer je socijalna promjena imala svoje podrijetlo u državi a ne u društvu. Normalna pravila ekonomske i političke modernizacije, za koja društveni znanstvenici drže da su univerzalna u svim normalnim društvima, bila su suspendirana. □ Reformski procesi iz osamdesetih godina u Sovjetskom Savezu i Kini otkrivaju nam nešto vrlo važno o ljudskoj socijalnoj evoluciji, čak i ako nisu uspjeli u

prvom roku. Jer, dok je totalitarizam uspio razoriti vidljive institucije predrevolucionarnog ruskog i kineskog društva, bio je krajnje neučinkovit u svojim težnjama da stvori novog čovjeka, bilo u sovjetskoj ili maoističkoj varijanti. Elite koje su u obje zemlje iskrsnule nakon Brežnjevljeve ili Maove ere, više su ličile na svoje zapadne partnere na usporedivoj razini ekonomskog razvoja, negoli što je to itko mogao anticipirati. Najnaprednije elite bile su sposobne cijeliti, ako već ne i dijeliti, zajedničku potrošačku kulturu Zapadne Europe, Japana, Amerike a također i mnoge njene političke ideje. Premda su zadržali mnoštvo "post-totalitarnih" oznaka, ispalo je da ljudi u Sovjetskom Savezu i Narodnoj Republici Kini nisu atomizirani, ovisni, autoritarni, kao što su to ranije zapadne teorije tvrdile. Nasuprot tome, dokazali su da su odrasli ljudi koji mogu razlučiti istinu od laži, pravo od krivog, i koji traže, poput svih drugih odraslih ljudi u starosti čovječanstva, priznanje svoje zrelosti i autonomije.

□ J. Afanasjev, ed, Inogo ne dano (Moskva: Progres, 1989), p. 510.

2 Standardna definicija totalitarizma dana je u Carl J. Friedrich i Zbignew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2. izd. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1965).

□ Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Cudahy, 1951) p. 323.

□ The Marquis de Custine, *Journey for Our Time* (New York: Pelegrini and Cudahy, 1951) p. 323.

□ Sve ove jugoistočno Europske zemlje doživjele su sličnu evoluciju od 1989. Dijelovi starog komunističkog režima uspjeli su se "prepakirati" u "socijaliste" i dobiti većinu na dosta poštenim izborima, ali potom su došli pod udar jer je stanovništvo u međuvremenu postalo radikalnije u svojim zahtjevima za demokracijom. Takav je pritisak svrhnuo bugarski režim i ozbiljno oslabio druge "prepakirane", osim Miloševića u Srbiji.

□ Ed. Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1988)p. 38.

□ Anders Aslund, navodeći Selyunina, Khanina i Abela Aganbegyana, u *Aslund, Gorbachev s Struggle for Economic Reform* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989)p.15 Aslund je ukazao da je sovjetski izdatak za obranu izražen u postocima BNP, a koji je CIA procijenila na 15-17 posto netto materijalnog proizvoda u glavnini poslijeratnog razdoblja, vrlo vjerojatno bio puno viši, oko 25-30 posto. Počevši od 1990, sovjetski političari, poput Eduarda Shevardnadzea počeli su rutinski koristiti brojku od 25 posto BNP koje se koristilo za vojni budžet.

□ Ibid.

□ Pregled ovih različitih škola sovjetskih ekonomista, vidi Aslund (1989), pp. 3-8; i Hewett (1988), pp. 274-302. Reprezentativni primjer sovjetske kritike centraliziranog planiranja, vidi članak Gavriila Popova "Restructuring of the Economy s Management," u Afanasyevu (1989),pp. 621-633.

□ Prilično je jasno da su i Andropov i Gorbačov bili u izvjesnom stupnju svjesni zamašnosti ekonomskog usporavanja, kada su stupili na svoje dužnosti, i da su rani pokušaji uvođenja reformi kod oba lidera bili motivirani uvjerenjem da moraju djelovati da bi spriječili ekonomsku krizu. Vidi Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology* (New York: Norton, 1987)p.71.

□ Većina inherentnih mana i patoloških osobina centraliziranog ekonomskog planiranja koje su došle na vidjelo tokom perestrojke, dokumentirana je pedesetih godina u knjigama poput one Josepha Berlinera *Factory and Manager in the USSR* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1957), koja je bila napravljena na temelju intervjua s emigrantima. Vjerojatno je i KGB bio u stanju dati takve analize sovjetskim vođama poput Andropova i Gorbačova kada su stupili na svoje dužnosti.

- 1985. Gorbačov je opravdavao sva Staljinova djela; krajem 1987. (poput Hruščova) još uvijek je odobravao Staljinove postupke za vrijeme kolektivizacije tridesetih godina. Tek 1988. bio je spreman priznati ograničenu liberalizaciju koju su zastupali Buharin i Lenjin za vrijeme NEP-a dvadesetih godina. Vidi Gorbačevljev govor prigodom sedamdesete godišnjice Velike Oktobarske Revolucije, 7. studenog 1987.
- Zapravo postoje ruski desničarski nacionalisti, poput Aleksandra Prokhanova koji zastupaju prilično sustavnu antikapitalističku i antidemokratsku ideologiju koja ipak nije marksistička. Aleksandar Solženjicin bio je optuživan za slične sklonosti, ali na kraju je ipak odlučno podržao demokraciju. Vidi njegov članak "How We Are to Restructure Russia," Literaturnaya Gazeta no.18 (rujan 18, 1990): 3-6.
- Pridružujem se mišljenju Jeremyja Azraela da se brojni zapadnjački klevetnici trebaju ispričati ruskom narodu, jer su ga smatrali nesposobnim da se opredijeli za demokraciju, a isto to treba učiniti i njihova vlastita rusofobna inteligencija.
- Postojala je dugotrajna rasprava među akademskim sovjetolozima o konačnom uspjehu totalitarnog projekta, kao i o tome može li se pojam "totalitaran" precizno upotrebljavati pri opisu post-staljinističkog Sovjetskog Saveza, ili za bilo koju od bivših satelitskih zemalja u Istočnoj Europi. Spomenuto datiranje kraja sovjetskog totalitarnog razdoblja podržava Andranik Migranian u "The Long Road to the European Home," Novy Mir 7 (srpanj 1989): 166-184.
- Vaclav Havel et al, *The Power of the Powerless* (London: Hutchinson, 1985), p. 27. Isti pojam koristi Juan Linz da bi opisao komunističke režime iz Brežnjevljevog razdoblja. Nije ispravno reći da je Sovjetski Savez pod Hruščovom i Brežnjevom postao samo još jedna autoritarna država. Neki sovjetolozi poput Jerryja Hougha mislili su da vide pojavljivanje "interesnih grupa" ili "institucionalnog pluralizma" u Sovjetskom Savezu tokom šezdesetih i sedamdesetih godina. Ali, dok je do izvjesnog cjenkanja i kompromisa dolazilo između različitih sovjetskih ekonomskih ministarstava, ili između Moskve i provincijskih partijskih organizacija, ta se interakcija odvijala prema vrlo restriktivnim pravilima koja je definirala država sama. Vidi H. Gordon Skilling i Franklyn Griffith, eds, *Interest Groups in Soviet Politics*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971) i Hough (1979), pp. 518-529.
- Hu Yaobanga, nekadašnjeg Dengovog suradnika, suradnici su smatrali zastupnikom reformi u Kineskoj Komunističkoj partiji. Za kronologiju ovih događaja, vidi Lucian W. Pye, "Tiananmen and Chinese Political Culture", *Asian Survey* 30, no.4 (travanj 1990b): 331-347
- To je primijetio Henry Kissinger u "The Caricature of Deng as Tyrant Is Unfair", *Washington Post* (1. kolovoz 1989), p. A 21.
- Ian Wilson i You Ji, "Leadership by "Lines": China's Unsolved Succession," *Problems of Communism* 39, no 1 (siječanj-veljača 1990): 28-44.
- Uistinu, ova se društva držalo tako različitim da ih se proučavalo u odvojenim disciplinama, "sinologiji", "sovjetologiji", "Kremljologiji", koje su obraćale pažnju ne na širinu civilnog društva, nego samo na politiku, na navodnog vladara i najčešće na grupu od deset do dvanaest moćnih ljudi oko njega.

5 IDEJA OPĆE POVIJESTI

Povijesna imaginacija nikada nije išla tako daleko, čak ni u snu; odsada je povijest čovjeka naprosto nastavak povijesti životinja i biljaka, opći

povjesničar pronalazi vlastite tragove čak i u najvećim morskim dubinama, u živoj sluzi. Stoji zadivljen suočavajući se s golemim putem kojim je čovjek prošao, a pogled mu drhti pred još većim čudom, modernim čovjekom koji može vidjeti cijeli taj put! Ponosno stoji na piramidi svjetskoga procesa, i dok umeće posljednji kamem svojeg znanja u tu piramidu, kao da glasno dovikuje Prirodi koja ga sluša: "Na vrhu smo, na vrhu! Mi smo ispunjenje Prirode!" Nietzsche, O koristi i šteti povijesti...□

Opća povijest čovječanstva nije isto što i povijest svijeta. To nije enciklopedijski katalog svega što znamo o čovječanstvu, nego pokušaj da se nađe smisleni obrazac u općem razvoju ljudskih društava.□ Pokušaj da se napiše opća povijest nije svojstven svim narodima i kulturama. Usprkos tome što je zapadna filozofska i povijesna tradicija počela u Grčkoj, pisci grčke starine nikada nisu poduzeli tako što. Platon je u svojoj Državi govorio o izvjesnom prirodnom ciklusu poredaka, dok Aristotelova Politika raspravlja o uzrocima revolucija i kako jedna vrst društvenog poretka prelazi u drugu.□ Aristotel je mislio da niti jedan poredak ne može u potpunosti zadovoljiti čovjeka, i da nezadovoljstvo navodi ljude da zamjenjuju jedan poredak drugim, u beskonačnom slijedu (krugu). Demokracija ne zauzima posebno mjesto u tom nizu, niti s obzirom na svoju kakvoću (goodness) niti s obzirom na stabilnost poretka. Zapravo, oba su pisca tvrdila da demokracija obično utire put tiraniji. Štoviše, Aristotel nije pretpostavljao kontinuitet povijesti. Vjerovao je da je slijed društvenih poredaka dio većeg prirodnog ciklusa, pri čemu kataklizme poput poplava periodički eliminiraju ne samo postojeća društva, nego i svo pamćenje o njima, prisiljavajući ljude da počnu s poviješću svaki put ispočetka.□ Prema Grcima, povijest nije secular (!) nego je ciklična.

Prve prave opće povijesti u Zapadnoj tradiciji bile su kršćanske.□ Premda su Grci i Rimljani pokušavali napisati povijest njima poznatog svijeta, tek su kršćani uveli pojam o jednakosti svih ljudi naspram boga, a s time i zamisao o zajedničkoj sudbini svih ljudi na svijetu. Kršćanski povjesničar poput Svetog Augustina nije se zanimao za posebne povijesti Grka ili @idova, ono što je bilo bitno bio je spas čovjeka kao čovjeka, događaj koji će predstavljati izvršavanje volje božje na zemlji. Svi narodi bili su samo ogranci općenitije shvaćenog čovječanstva, i njihova se sudbina može shvatiti samo u okvirima božjeg plana za cijelo čovječanstvo. Kršćanstvo je štoviše uvelo koncept povijesti koja je konačna u vremenu, koja počinje s božjim stvaranjem čovjeka a završava s njegovim konačnim spasenjem□. Za kršćane, kraj zemaljske povijesti biti će označen posljednjim sudom koji će označiti ulazak u kraljevstvo božje, a tada će Zemlja i zemaljski događaji doslovce prestati postojati. Kao što kršćansko shvaćanje povijesti jasno pokazuje, "kraj povijesti" je implicitan u pisanju svih općih povijesti. Posebni povijesni događaji dobivaju svoje značenje samo u odnosu spram cjeline (to some larger end) ili cilja, postignuća koje će nužno dovesti povijesni proces do zaustavljanja. Ovaj konačni čovjekov cilj čini potencijalno razumljivima sve posebne događaje.

Povratak zanimanja za antiku do kojeg je došlo u renesansi, omogućio je historijski horizont mišljenju koji je samoj antici nedostajao. Metafora kojom se uspoređivala ljudska povijest sa životom pojedinog čovjeka, i ideja da moderni čovjek, u usporedbi sa postignućima antičkog, živi u "starosti čovječanstva" pojavila se kod više pisaca u ovome razdoblju, uključujući Pascala □. Ipak, najvažniji rani pokušaji da se napiše sekularna verzija Opće povijesti, poduzeti su u svezi sa ustanovljavanjem znanstvene metode u šesnaestom stoljeću. Metoda koju povezujemo s Galileom, Baconom i Descartesom pretpostavljala je mogućnost znanja, a time i vladanja prirodom, koja je sa svoje strane bila podređena nizu koherentnih i općih zakona. ^ovjeku kao takvom ne samo da je bio omogućen pristup poznavanju tih zakona, nego je to znanje bilo i kumulativno, tako da su nove generacije poštedene napora i

grešaka prethodnih naraštaja. Tako je moderni pojam napretka imao svoje podrijetlo u uspjehu moderne prirodne znanosti, i omogućio je Francisu Baconu da ustvrdi da je moderno doba superiorno antici jer poznaje kompas, tiskarsku prešu i barut. Ovaj pojam napretka kao kumulativnog i beskonačnog stjecanja znanja, najjasnije je izrazio Bernard Le Bovier de Fontenelle 1688:

Dobar, kultivirani um sadrži, tako da kažemo, sve umove prethodnih stoljeća, on nije ništa drugo nego jedan identični um koji se cijelo vrijeme samo razvija i unapređuje...ali moram priznati da čovjek o kome govorim ne stari, on će uvijek biti jednako sposoban za sve stvari za koje je mladost sposobna, a biti će sve više i više sposoban za one stvari koje su svojstvene zreloj muževnoj dobi. Da se okanimo alegorija, taj čovjek nikada ne degenerira, i neće biti kraja rastu i razvoju ljudske mudrosti.□

Napredak o kojem je govorio Fontenelle bio je prvenstveno napredak znanosti (znanstvenoga znanja). On nije razvijao odgovarajuću teoriju društvenog ili političkog napretka. Otac modernog pojma društvenog napretka bio je Machiavelli, budući da je on prvi predložio da se politika oslobodi moralnih ograničenja koja joj je nametala klasična filozofija, i da čovjek treba osvojiti fortunę. Druge teorije napretka usavršili su prosvjetiteljski pisci, poput Voltairea, francuskih enciklopedista, ekonomista Turgota i njegovog prijatelja i biografa Condorceta. Condorcetov Progress of the Human Mind sadrži opću povijest čovjeka u deset etapa, a posljednje razdoblje te povijesti - koje se tek treba dostići - karakterizirano je jednakošću prilika (of opportunity), slobodom, racionalnošću, demokracijom, i općim obrazovanjem□. Poput Fontenellea, Condorcet nije postavljao rokove ljudskom usavršavanju (perfectibility), ostavljajući mogućnost postojanju jedanaeste etapa povijesti koja je nepoznata suvremenom čovjeku.

Najozbiljnije napore da se napiše opća povijest poduzeli su njemački idealisti. Ideju je predložio veliki Immanuel Kant u svome ogledu iz 1784, Ideja opće povijesti pisana s kozmopolitskog stajališta. Ovo djelo, premda dugo samo šesnaest stranica, definiralo je bitne pojmove na koje su se oslanjale sve opće povijesti koje su uslijedile□.

Kant je bio potpuno svjestan da "ovaj glupi tijek ljudskih stvari" izgleda kao da na svojoj površini ne pokazuje nikakav obrazac, i da se čini da ljudska povijest nije ništa drugo do stalno ratovanje i okrutnost. Ipak, upitao se, nema li nekog pravilnog kretanja u ljudskoj povijesti, koje bi možda sa individualnog stanovišta izgledalo kaotično, ali koje bi tokom dužeg perioda pokazivalo polaganu i progresivnu evoluciju. Znalo se da je to točno barem što se tiče ljudskoga uma. Niti jedan pojedinac, npr., ne može očekivati da će otkriti cijelu matematiku, ali kumulativni karakter matematičkog znanja omogućava svakoj generaciji da gradi na dostignućima prethodnih naraštaja.□

Kant je izjavio da povijest ima kraj, to jest, konačnu svrhu koja je implicirana (prisutna) u čovjekovim mogućnostima i koja čini cijelu povijest inteligibilnom. (razumljivom, shvatljivom). Ova svrha, kraj, je ostvarenje ljudske slobode, jer je "društvo u kome je sloboda pod izvanjskim zakonima povezana u najvećem stupnju sa silom, tj. sa civilnim ustavom, najviši problem koji je Priroda dodijelila na rješavanje ljudskoj rasi". Postizanje takvog civilnog ustava i njegovo širenje po cijelom svijetu, mogao bi biti kriterij po kome ćemo mjeriti napredak u povijesti. To bi isto bilo i standard prema kojem bi onda poduzeli izvanredni napor apstrakcije koji se od nas traži pri odvajanju bitnog u toj evoluciji iz mase činjenica o događajima koji predstavljaju sirovinu povijesti. Pitanje na koje opća povijest mora odgovoriti, kada uzme u obzir sva društva i sva vremena, glasi: postoji li razlog da očekujemo opći ljudski napredak u pravcu republikanskog društvenog poretka, tj. onoga što danas podrazumijevamo pod liberalnom demokracijom.□

Kant je također uopćeno ocrtao mehanizam koji tjera čovječanstvo prema višoj razini racionalnosti koju predstavljaju liberalne ustanove. Taj mehanizam nije razum, nego upravo njegova suprotnost: sebični antagonizam koji stvara čovjekova "asocijalna društvenost", koji nagoni ljude da napuste rat svih protiv sviju i da se udruže zajedno u civilnim društvima, da potom ohrabruju umjetnosti i znanosti tako da ta društva mogu biti u međusobnom odnosu natjecanja. Upravo čovjekova kompetitivnost i taština, njegova želja da dominira i upravlja, izvorište je društvene kreativnosti koje osigurava ostvarivanje čovjekovih potencijala, koji bi ostali "skriveni da čovjek živi arkadijskim pastirskim životom".

Kantov ogleđ sam po sebi nije bio opća povijest. Napisan u dobi od šezdeset godina, ogleđ je samo ukazivao na potrebu za novim Keplerom ili Newtonom koji će objasniti univerzalne zakone ljudske povijesne evolucije. Kant je primijetio da će genij koji će se prihvatiti takve povijesti morati biti i filozof, tako da razumije što je važno u ljudskim djelima, i povjesničar koji će ujediniti povijest svih mjesta i naroda u smislenu cjelinu. On će slijediti "utjecaj grčke povijesti na stvaranje i rastvaranje rimske države koja je progutala Grke, zatim rimski utjecaj na barbare koji su je razorili, i tako dalje sve do naših vremena. Ako se dodaju epizode iz nacionalnih povijesti prosvijećenih naroda, otkrit će se pravilni progres u stvaranju država na našem kontinentu (što će onda vjerojatno biti primjer za sve druge)." Povijest bi bila tako povijest uzastopnih destrukcija civilizacija, ali u svakoj propasti bilo bi sačuvano nešto od ranijeg perioda što bi pripremalo put na višu razinu života. Zadaća pisanja povijesti, umjereno je zaključio Kant, iznad je njegovih sposobnosti, ali kada bi se uspješno izvršila mogla bi pridonijeti uspostavi univerzalnog republikanskog poretka, dajući ljudima jasnu viziju budućnosti.□

Kantov projekt pisanja opće povijesti koji bi bio istovremeno filozofski ozbiljan i utemeljen u vještom poznavanju empirijske povijesti, ostavljen je njegovu nasljedniku, Georgu Wilhelmu Friedrichu Hegelu da ga dovrši u naraštaju koji je dođao nakon Kantove smrti. Hegel nikada nije bio na dobru glasu u anglo-saksonskom svijetu, gdje su ga optuživali da je bio reakcionarni apologet pruske monarhije, prethodnik totalitarizma dvadesetog stoljeća i, što je iz engleske perspektive najgore od svega, teško čitljiv i shvatljiv metafizičar.□ Ova predrasuda spram Hegela zaslijepila je ljude tako da nisu vidjeli njegovo značenje kao jednog od temeljnih filozofa modernog doba. Priznali to mi ili ne, dugujemo mu najfundamentalnije vidove naše današnje svijesti.

Nevjerojatno je kako je Hegelov sustav ispunio sve pojedinosti Kantova prijedloga za opću povijest, i u obliku i u sadržaju□. Hegel je, poput Kanta, definirao svoj projekt kao pisanje opće povijesti koji će omogućiti "izlaganje duha (tj. kolektivne ljudske svijesti) u procesu dosizanja znanja o tome što je on sam, potencijalno"□. Hegel je želio objasniti "dobro" sadržano u raznovrsnim stvarnim povijesnim državama i civilizacijama, razloge zbog kojih su na kraju te civilizacije bile prevladane, i "zrno prosvijećenosti" koje je svaki put preživjelo i time otvorilo put višim razvojnim razinama. Slično Kantovu shvaćanju "asocijalne društvenosti", ni Hegel nije mislio da napredak u povijesti izvire iz stalnog razvijanja razuma, nego iz slijepa međuigre strasti koje navode ljude na sukobljavanja, revolucije i ratove - iz njegovog čuvenog "lukavstva uma". Povijest se odvija kao kontinuirani proces sukobljavanja, pri čemu ideologije (sustavi mišljenja) kao i politički sistemi kolidiraju i raspadaju se uslijed vlastitih unutarnjih kontradikcija. Potom ih zamjenjuju manje kontradiktorni a time i viši sustavi, koji međutim rađaju nove kontradikcije - to je takozvana dijalektika. Hegel je bio jedan od prvih europskih filozofa koji je ozbiljno shvaćao "nacionalnu povijest drugih naroda", vaneuropskih, poput naroda Indije i Kine, i pokušavao ih inkorporirati u svoju općenitu shemu. A kao što je postulirao i Kant, i on je

ustvrdio da postoji konačna točka povijesnog procesa, koja je realizacija slobode na zemlji: "Povijest svijeta nije ništa drugo negoli napredovanje svijesti o Slobodi". Razvijanje opće povijesti može se shvatiti kao narastanje jednakosti ljudskih sloboda, sumirano u Hegelovu epigramu koji kaže da "su istočni narodi znali da je slobodan jedan, Grci i Rimljani su znali da su slobodni neki, dok mi znamo da su svi ljudi (čovjek kao čovjek) slobodni." □ Za Hegela je utjelovljenje ljudske slobode bila moderna ustavna država, ili ponovno, ono što smo mi nazvali liberalnom demokracijom. Opća povijest čovječanstva nije ništa drugo do čovjekovo napredovanje prema punoj racionalnosti, i do samosvijesti o tome kako se ta racionalnost izražava u liberalnoj vladavini samom sobom.

Hegel je često bio optuživan da je bio apologet države i njenog autoriteta, i time neprijatelj liberalizma i demokracije. Potpunije razmatranje ovih optužbi izvan je okvira ovoga rada. □ Dovoljno je reći da je prema vlastitom mišljenju, Hegel bio filozof slobode, koji je vidio da cijeli povijesni proces kulminira u realizaciji slobode u konkretnim političkim i socijalnim institucijama. Umjesto da ga shvaćamo kao obožavatelja države, Hegela bismo isto tako mogli shvatiti i kao branitelja civilnog društva, tj. filozofa koji je opravdavao očuvanje širokog prostora za privtnu ekonomiju i političke aktivnosti nezavisne od državne kontrole. To je svakako način na koji ga je shvaćao Marx, i zbog čega ga je napadao kao apologeta buržoazije.

Bilo je mnogo mistifikacija u svezi s Hegelovom dijalektikom. One su počele s Marxovim suradnikom Friedrichom Engelsom koji je mislio da je dijalektika "metoda" koja se može otuđiti od Hegela, tj. odvojiti od sadržaja njegova sistema. Drugi su tvrdili da je za Hegela dijalektika bila metafizičko oruđe koje mu je omogućivalo da deducira cijelu povijest ljudskoga roda iz apriornih ili logičkih prvih načela, neovisno o empirijskim činjenicama i znanju pravih povijesnih događaja. Ovakvo je shvaćanje dijalektike neodrživo, čitanje Hegelovih povijesnih djela otkrit će da povijesni slučaj i kontingencija igraju veliku ulogu u tim djelima. □ Hegelovska je dijalektika slična svojoj platonovskoj prethodnici, Sokratskom dijalogu koji je zapravo razgovor dvoje ljudi o nekom važnom predmetu, npr. prirodi dobra ili značenju pravde. Ovakve se diskusije razrješuju na temelju načela kontradikcije: to znači da ona strana koja je manje kontradiktorna u sebi pobjeđuje, a ako se tokom razgovora ispostavi da su obje kontradiktorne u sebi, onda se pojavljuje treća pozicija koja nema kontradikcija prisutnih u prve dvije. Ali, treća pozicija isto tako može sadržavati nove, nepredviđene kontradikcije, omogućujući time pojavu novog razgovora i novih rješenja. Za Hegela, dijalektika ne postoji samo na razini filozofskih rasprava, nego i među društvima, ili kao što bi rekli suvremeni sociolozi, među socio-ekonomskim sustavima. Povijest bi se mogla opisati kao dijalog između društava, u kojemu ona sa teškim unutarnjim kontradikcijama propadaju, a nasljeđuju ih druga koja uspijevaju te kontradikcije nadvladati. Tako je za Hegela Rimsko carstvo na kraju propalo zato jer je ustanovilo univerzalnu pravnu jednakost svih ljudi, ali nije im priznalo prava i unutarnje ljudsko dostojanstvo. Ovo priznanje moglo se tada naći samo u židovsko-kršćanskoj tradiciji, koja je uspostavila univerzalnu jednakost ljudi na temelju njihove moralne slobode. □ Kršćanski je svijet pak bio subjektom drugih kontradikcija. Klasični primjer je srednjovjekovni grad, koji je unutar sebe zaštićivao trgovce i prodavače, klice novog kapitalističkog ekonomskog poretka. Njihova nadmoćna ekonomska učinkovitost ukazala je na iracionalnost moralnih stega koje su u to doba sputavale ekonomsku produktivnost, i time je ukinula sam (srednjovjekovni) grad koji je omogućio njihov nastanak.

Hegel se od ranijih pisaca opće povijesti, poput Fontenellea ili Condorceta bitno razlikovao svojim daleko dubljim filozofskim shvaćanjem pojmova poput prirode, slobode, povijesti, istine i razuma. I dok Hegel možda i nije bio prvi filozof koji je pisao o povijesti, svakako je bio prvi historicistički

filozof - tj., filozof koji vjeruje u bitno povijesnu relativnost istine. Hegel je držao da je svaka ljudska svijest ograničena posebnim društvenim i kulturnim uvjetima okoline koja okružuje čovjeka - ili, kako mi to kažemo, "vremenom". Prošla mišljenja, bila ona običnih ljudi ili velikih filozofa i znanstvenika, nisu apsolutno istinita ili "objektivna", nego su samo relativno istinita s obzirom na povijesni ili kulturni horizont unutar kojeg dotična osoba živi. Ljudska se povijest stoga mora shvatiti ne samo kao sukcesija (niz) različitih civilizacija i razina materijalnog ostvarenja, nego i kao niz različitih oblika svijesti. Svijest - način na koji ljudi razmišljaju o fundamentalnim pitanjima dobrog i lošeg, o djelatnostima koje ih zadovoljavaju, njihova vjerovanja o bogovima, čak i način na koji opažaju svijet - fundamentalno se mijenjala tijekom vremena. A budući da su ove perspektive međusobno kontradiktorne, slijedi da je velika većina njih bila kriva, ili oblik "lažne svijesti", koji se demaskirao budućim slijedom događaja. (poviješću koja je uslijedila). Najveće svjetske religije prema Hegelu nisu bile istinite u sebi, nego su bile ideologije iznikle iz partikularnih povijesnih potreba ljudi koji su u njih vjerovali. Krćanstvo je, primjerice, bilo ideologija nastala iz ropstva, čija je proklamacija univerzalne jednakosti služila interesima robova i njihovom oslobođenju od ropstva.

Radikalnu narav Hegelovog historicizma danas je teško opaziti zato što je u tolikoj mjeri dio našeg vlastitog intelektualnog horizonta. Mi pretpostavljamo da postoji povijesni "perspektivizam" misli i slažemo se u općoj predrasudi protiv načina mišljenja koja nisu "up to date". Historicizam je implicitan u poziciji suvremene feministkinje koja gleda na odanost svoje majke ili bake obitelji kao na starinski ostatak prošlih vremena. Možda je dobrovoljno potčinjavanje njenih praroditeljica kulturi kojom su dominirali muškarci bilo "dobro za njihovo vrijeme", i možda ih je čak činilo sretnima, ali danas ono više nije prihvatljivo i predstavlja oblik "lažne svijesti". Historicizam je također implicitan u držanju crnca koji negira mogućnost bijelcu da ikada shvati kako je to biti crnac. Premda svijest crnih i bijelih nije nužno odvojena historijskim vremenom, drži se da su oni odvojenim kulturnim horizontima i iskustvom unutar kojeg su bili odgojeni, između kojih postoji samo ograničena komunikacija.

Radikalnost Hegelovog historicizma je vidljiva u njegovom shvaćanju čovjeka. S jednom važnom iznimkom, gotovo je svaki filozof prije Hegela vjerovao da postoji nešto kao "ljudska priroda", tj. više ili manje stalni skup osobina - strasti, želja, sposobnosti, vrlina, itd - koji karakterizira čovjeka kao čovjeka. I dok pojedinačni ljudi očito variraju, bitna priroda čovjeka ne mijenja se tijekom vremena, bio on ili ona kineski seljak ili moderni europski sindikalist. Taj filozofski nazor odražen je u klišeju prema kojem se "ljudska priroda nikada ne mijenja", i koji se rabi naječšće u kontekstu manje privlačnih ljudskih osobina kakve su pohlepa, pohota ili okrutnost. Hegel, nasuprot tome, nije negirao da čovjek ima svoju prirodnu stranu koja počiva na tjelesnim potrebama poput potrebe za hranom ili snom, ali je vjerovao da u svojim najbitnijim karakteristikama čovjek nije determiniran i stoga je slobodan da stvara svoju vlastitu prirodu.

Tako priroda ljudske želje, prema Hegelu, nije dana za sva vremena, nego se mijenja prema povijesnim razdobljima i kulturama. Uzmimo jedan primjer: stanovnik suvremene Amerike, Francuske i Japana troši najveći dio svoje energije u pokušaju da se domogne raznih stvari - određenog tipa automobila, sportskih cipela ili modne odjeće - ili statusa - pravog susjedstva, škole ili posla. Mnogi od ovih objekata želja nisu čak ni postojali, pa prema tome nisu mogli niti biti željeni, u ranijim vremenima, a vjerojatno ne bi bili željeni ni od strane suvremenog stanovnika neke siromašne zemlje Trećega svijeta, koji svoje vrijeme provodi tragajući za zadovoljenjem temeljnih potreba, sigurnosti ili hrane. Potrošački mentalitet i znanost marketinga koja taj

mentalitet uzgaja, odnose se na želje koje je doslovce čovjek sam stvorio, i koje će ustupiti svoje mjesto drugima, u budućnosti. □ Naše današnje želje su uvjetovane socijalnim milieuom, koji je sa svoje strane proizvod cjeline naše historijske prošlosti. A specifični objekti želja su samo jedan od vidova "ljudske prirode" koji su se mijenjali kroz vrijeme: važnost želje u odnosu prema drugim elementima ljudskog karaktera također je evoluirala. Hegelova opća povijest tako ne zastupa samo progres znanja i institucija, nego i promjenjivost ljudske prirode. Jer, upravo je u ljudskoj prirodi da nema fiksne prirode, i da ne bude, nego da postaje nešto drugo od onoga što je jednom bila.

Hegel se najviše razlikovao od Fontenellea i od radikalnijih historicista koji su došli poslije njega u tome što nije vjerovao da će se povijesni proces nastaviti u beskonačnost, nego da će završiti kada se uspostave slobodna društva u stvarnome svijetu. Drugim riječima, doći će do kraja povijesti. To ne znači da više neće biti događaja poput rođenja, smrti, socijalnih interakcija ili da će se prestati saznavati nove činjenice o svijetu. Hegel je ipak definirao povijest kao napredovanje čovjeka prema višim razinama racionalnosti i slobode, a taj proces ima logički kraj u postignuću apsolutne samosvijesti. Ova samosvijest, vjerovao je, utjelovljena je u njegovom vlastitom filozofskom sustavu, isto kao što je ljudska sloboda utjelovljena u modernoj liberalnoj državi koja se pojavila u Europi nakon francuske revolucije i u Sjevernoj Americi nakon američke revolucije. Kada je Hegel objavio da je povijest završila nakon bitke kod Jene, 1806, očito nije želio reći da je liberalna država pobijedila diljem svijeta. Njena pobjeda nije bila sigurna čak niti u tom malom njemačkom kutu u to vrijeme. Ono što je želio reći je bilo da su u najnaprednijim zemljama otkrivena i implementirana načela slobode i jednakosti koja stoje u temeljima moderne liberalne države, i da nema alternativnih načela ili oblika socijalne i političke organizacije koja bi bila nadmoćna liberalizmu. Liberalna društva su, drugim riječima, slobodna od "kontradikcija" koje su karakterizirale ranije oblike društvene organizacije, pa time dovode povijesnu dijalektiku do kraja.

Od trenutka kada je Hegel formulirao svoj sistem, ljudi nisu ozbiljno prihvaćali njegovu tvrdnju da povijest završava s modernom liberalnom državom. Gotovo istoga časa Hegela je napao drugi veliki devetnaestostoljetni pisac opće povijesti, Karl Marx. Uistinu, našeg intelektualnog duga spram Hegela nismo svjesni najviše zato što je njegovo naslijeđe do nas došlo via Marx, koji je prisvojio velike dijelove hegelovskog sustava za svoje vlastite svrhe. Marx je od Hegela prihvatio stajalište o fundamentalnoj povijesnosti ljudskih djelatnosti, pojam da je ljudsko društvo evoluiralo tijekom vremena od primitivnih socijalnih struktura prema kompleksnima i razvijenima. Slagao se isto tako da je povijesni proces fundamentalno dijalektičan, tj. da raniji oblici političke i socijalne organizacije sadrže unutarne "kontradikcije" koje postaju vidljive tokom vremena i dovode do raspada, odnosno zamjene nečim višim. A Marx je sa Hegelom dijelio i njegovo vjerovanje u mogućnost kraja povijesti. On je predviđao konačnu formu društva koje je slobodno od kontradikcija, i čije bi ostvarenje značilo kraj povijesnog procesa.

Marx se razlikovao od Hegela u tome što se nije slagao s njim u vrsti društva koje se pojavljuje na kraju povijesti. Marx je mislio da liberalna država nije uspjela riješiti jednu fundamentalnu kontradikciju, tj. klasni sukob, borbu između buržoazije i proletarijata. Marx je protiv Hegela okrenuo njegov vlastiti historicizam, tvrdeći da liberalna država ne predstavlja univerzalizaciju slobode, nego samo pobjedu slobode za jednu klasu, buržoaziju. Hegel je mislio da se otuđenje - okretanje čovjeka protiv sebe samog i gubitak kontrole nad vlastitom sudbinom koji iz toga slijedi - adekvatno razrješava na kraju povijesti filozofskim priznanjem slobode moguće u liberalnoj državi. Marx je, s druge strane, opazio da u liberalnim društvima čovjek ostaje otuđen od samoga sebe zato što je kapital, ljudska kreacija,

postao čovjekov gospodar i kontrolira ga. □ Birokracija liberalne države, koju je Hegel nazivao "univerzalnom klasom" zato što je predstavljala interese naroda kao cjeline, za Marxa je predstavljala samo partikularne interese unutar civilnog društva, interese kapitalista koji njime dominiraju. Hegel filozof nije postigao "apsolutnu samosvijest", nego je i sam bio proizvod svoga vremena, apologet buržoazije. Marksistički kraj povijesti doći će samo s pobjedom istinske "univerzalne klase", proletarijata, i s ostvarenjem globalne komunističke utopije koja će tada uslijediti i koja će okončati klasnu borbu jednom za svagda. □

Marksistička kritika Hegela i liberalnog društva danas je toliko poznata da jedva zaslužuje rekapitulaciju. Ipak, monumentalna propast marksizma kao temelja stvarnih društava - 140 godina nakon Komunističkog manifesta - nameće nam pitanje nije li Hegelova opća povijest ipak bila više proročanska od marksističke. Tu je mogućnost sredinom ovoga stoljeća naveo Alexandre Kojève, francusko-ruski filozof koji je tridesetih godina na pariškoj Ecole Pratique des Hautes Etudes održao niz vrlo utjecajnih predavanja. □ Ako je Marx bio najveći Hegelov interpretator u devetnaestom stoljeću, tada je Kojève sigurno bio njegov najveći tumač u dvadesetom stoljeću. Poput Marxa, ni Kojève nije smatrao da se treba zadržati samo na ekspliciranju Hegelove misli, nego ga je kreativno koristio da bi sagradio svoje vlastito shvaćanje moderniteta. Raymond Aron dati će nam letimični prikaz Kojèveove originalnosti:

Kojève je fascinirao slušateljstvo sastavljeno od superintelektualaca, koji su naginjali sumnji i kriticizmu. Zašto? Njegov talent, njegova dijalektička virtuoznost s tim su u vezi... Njegova retorička vještina bila je intimno povezana sa njegovom temom i ličnošću. Tema je bila istovremeno svjetska povijest i (Hegelova) Fenomenologija. Posljednja je bacala svjetlo na prvu. Sve je imalo smisao. ^ak i oni koji su sumnjali u povijesnu providnost, koji su sumnjali da iza umjetnosti stoji samo umještost, nisu mogli odoljeti čarobnjaku. Inteligibilnost koju je pripisivao vremenima i događajima bila je dovoljna da se prihvati kao dokaz. □

U središtu Kojèveovog učenja bila je efektna tvrdnja da je Hegel u biti bio u pravu, i da je svjetska povijest, usprkos svim preokretima do kojih je kasnije došlo, uistinu završila 1806. godine. Teško je proći kroz naslage ironije u Kojèveovom djelu da bi se otkrile njegove stvarne namjere, ali iza ovih naizgled čudnih zaključaka leži misao da načela slobode i jednakosti koja su se pojavila u francuskoj revoluciji, i koja su utjelovljena u onome što je Kojève zvao modernom "univerzalnom i homogenom" državom, predstavljaju kraj ljudske ideološke evolucije iza čega dalje napredovanje nije moguće. Kojève je naravno bio svjestan toga da je u godinama nakon 1806. došlo do niza krvavih ratova i revolucija, ali na njih je gledao kao na "poravnavanje u provincijama" □. Drugim riječima, komunizam nije predstavljao viši stupanj od liberalne demokracije, nego je bio dio iste povijesne razine koja bi trebala univerzalizirati širenje slobode i jednakosti po svim dijelovima svijeta. Premda su boljševička i kineska revolucija izgledale kao monumentalni događaji u svoje vrijeme, njihov jedini trajniji učinak trebao je biti širenje već uspostavljenih načela slobode i jednakosti na zaostale i potlačene narode, i prisiljavanje onih zemalja razvijenoga svijeta koje već žive u skladu s tim načelima da ih što potpunije primjenjuju.

Kojèveovu vještinu i osebnost možemo nazrijeti iz sljedećeg ulomka:

Promatrajući što se oko nas događa i razmišljajući o tome što se u svijetu dogodilo od bitke kod Jene, shvatio sam da je Hegel bio u pravu kada je u toj bitki vidio kraj povijesti, točnije rečeno "takozvane" povijesti. U toj bitci, i tom bitkom prethodnica čovječanstva zapravo je dosegla granicu i cilj, tj. kraj ljudske povijesne evolucije. Ono što se od tada događa nije ništa drugo nego proširenje u prostoru univerzalne revolucionarne sile koju su u Francuskoj utjelovili Robespierre-Napoleon. S autentično povijesnog

stajališta, dva svjetska rata zajedno sa svojom pratnjom većih i manjih revolucija, imali su samo taj učinak da su poravnali zaostale civilizacije u perifernim provincijama sa najnaprednijim (stvarnim ili potencijalnim) europskim povijesnim pozicijama. Ako su sovjetizacija Rusije i komunizacija Kine nešto drugo ili različito od demokratizacije carske Njemačke (na način hitlerizma), ili dostignuća nezavisnosti Togo, odnosno samoodređenja Papuanaca, to je tako samo zato što kinesko-sovjetska aktualizacija roberspjerovskog bonapartizma obvezuje post-napoleonsku Europu da ubrza eliminaciju brojnih više ili manje anakronističkih ostataka svoje pred-revolucionarne prošlosti □.

Najpunije utjelovljenje načela francuske revolucije za Kojevea su bile zemlje poslijeratne zapadne Europe, tj. one kapitalističke demokracije koje su dostigle visok stupanj materijalnog obilja i političke stabilnosti□. To su bila društva bez fundamentalnih "kontradikcija": samozadovoljna, koja sama sebe održavaju, nisu imala daljih velikih političkih ciljeva za koje bi se borila i mogla su se zaokupiti samo ekonomskim djelatnostima. Kojeve je u kasnijem razdoblju života napustio predavanja i postao činovnik Europske zajednice. Kraj povijesti, vjerovao je, nije značio samo kraj velikih političkih borbi i konflikata, nego i kraj filozofije. Europska zajednica je tako bila dostojno institucionalno utjelovljenje kraja povijesti.

Opće povijesti predstavljene u monumentalnim djelima Hegela i Marxa slijedile su i druge, manje impresivne. Druga polovica devetnaestog stoljeća vidjela je niz relativno optimističkih teorija o progresivnoj društvenoj evoluciji kakve su bile ona pozitivista Augustea Comtea ili socijalnog darvinista Herberta Spencera. Ovaj posljednji je socijalnu evoluciju smatrao dijelom šireg procesa biološke evolucije, podređenu zakonima koji liče na zakone o preživljavanju najsposobnijih.

Dvadeseto stoljeće također je vidjelo nekoliko pokušaja izrade opće povijesti - premda izrazito mračnijeg karaktera - uključujući Propast zapada Oswalda Spenglera i Proučavanje povijesti Arnolda Toynbeea, koji se inspirirao Spenglerom.□I Spengler i Toynbee dijele povijest u povijesti određenih naroda - "kultura" u prvom slučaju, a "društava" u drugom slučaju - koje su sve podređene određenim uniformnim zakonima rasta i propadanja. Ovi pisci tako prekidaju s tradicijom koja je počela sa kršćanskim povjesničarima i kulminirala s Hegelom i Marxom, s tradicijom jedinstvene napredujuće povijesti čovječanstva. Spengler i Toynbee vraćaju se, u izvjesnom smislu, cikličkim povijestima pojedinih naroda koje su karakterizirale grčku i rimsku historiografiju. Premda su se oba djela mnogo čitala u svoje vrijeme, ona boluju od slične organicističke mane jer povlače upitnu analogiju između kulture ili društva i biološkog organizma. Spengler je ostao popularan zbog svog pesimizma i čini se da je imao izvjesnog utjecaja na državnike poput Henryja Kissingera, ali niti jedan od spomenutih pisaca nije dostigao stupanj ozbiljnosti svojih njemačkih prethodnika.

Posljednja značajna opća povijest napisana u dvadesetom stoljeću nije bila djelo pojedinca, nego kolektivni napor grupe društvenih znanstvenika - pretežito američkih - koji su poslije drugog svjetskog rata pisali pod općom oznakom "teorija modernizacije"□. Karl Marx, u predgovoru engleskom izdanju Kapitala ustvrdio je da "Zemlja koja je industrijski razvijenija pokazuje manje razvijenima sliku njihove budućnosti". To je bila, svjesno ili ne, početna premisa teorije modernizacije. Oslanjajući se čvrsto na Marxovo djelo, te na sociologe Webera i Durkheima, teorija modernizacije ustvrdila je da industrijski razvoj slijedi koherentni obrazac razvoja, i da će s vremenom proizvesti određene uniformne socijalne i političke strukture u različitim zemljama i kulturama.□ Proučavajući zemlje poput Velike Britanije ili Sjedinjenih Država Amerike koje su se prve industrijalizirale i demokratizirale, može se otkriti univerzalni obrazac koji će vjerojatno

slijediti sve zemlje. □ Dok je Max Weber s očajanjem gledao na narastajući racionalizam i sekularizam u historijskom napredovanju čovječanstva, poslijeratna teorija modernizacije dala je njegovim idejama optimističku, i - gotovo da smo izazvani reći - tipično američku notu. Dok je među teoretičarima modernizacije bilo neslaganja o tome koliko je povijesna evolucija unilinearna, i postoje li alternativni putevi u modernost, nitko nije sumnjao da je povijest usmjerena i da liberalna demokracija u naprednim industrijskim zemljama leži na njenom kraju. Pedesetih i šezdesetih godina oni su sa velikim entuzijazmom radili na tome da upregnu svoju novu društvenu znanost u zadaću pomaganja novim nezavisnim zemljama Trećega svijeta pri njihovom ekonomskom i političkom razvoju. □

Teorija modernizacije pala je kao žrtva optužbe da je etnocentrička, tj. da je na razinu univerzalne istine podigla razvojno iskustvo Zapadne Europe i Sjeverne Amerike, a da nije prepoznala vlastitu "kulturnu ograničenost" □. "Kao rezultat zapadnjačke političke i kulturne hegemonije" optuživao je jedan kritičar "ohrabruje se etnocentričko shvaćanje da samo zapadnjački politički model razvoja predstavlja model koji je ispravan." □ Ova je kritika bila ozbiljnija negoli jednostavna optužba da postoje mnogi drugi putovi u modernost osim onih kojima su prošle zemlje poput Velike Britanije i Sjedinjenih Američkih Država. Ona je dovela u pitanje sam koncept modernosti, posebno to žele li sve nacije uopće prihvatiti zapadnjačke liberalne demokratske principe, i ne postoje li istovrijedni kulturni počeci i svršeci. □

Optužba za etnocentrizam značila je smrtno zvono za teoriju modernizacije. Znanstvenici koji su formulirali tu teoriju dijelili su sa svojim kritičarima relativističke pretpostavke: vjerovali su da nema nikakvih znanstvenih ili empirijskih temelja na kojima mogu braniti svoje vrijednosti liberalne demokracije, i mogli su samo naglašavati da nisu imali nikakvih namjera da budu etnocentristi. □

Može se slobodno reći da je enormni historijski pesimizam stvoren u dvadesetom stoljeću diskreditirao većinu općih teorija povijesti. Korištenje Marxovog pojma "povijesti" za opravdavanje terora u Sovjetskom Savezu, Kini i u drugim komunističkim zemljama dalo je toj riječi posebno opake konotacije u očima mnogih. Shvaćanje da je povijest usmjerena, smisljena, progresivna, ili barem razumljiva vrlo je strano glavnim strujama mišljenja u naše doba. Govoriti poput Hegela o svjetskoj povijesti znači izazvati porugu ili smetenu milostivost kod intelektualaca koji misle da zahvaćaju svijet u svoj njegovoj kompleksnosti i tragičnosti. Nije slučajno da su jedini pisci općih povijesti koji su dosegli neki stupanj popularnosti u ovome stoljeću bili Spengler i Toynbee, koji su opisivali propast i dekadansu zapadnih vrijednosti i institucija.

Ali, premda je naš pesimizam shvatljiv, u kontradikciji je s empirijskom tokom događaja u drugoj polovini stoljeća. Moramo se pitati nije li naš pesimizam postao poza, i ne prihvaća li se danas slijepo kao što je to bilo s optimizmom devetnaestog stoljeća. Naivni optimist čija se očekivanja ne ostvaruju ispada glupanom, dok pesimist za kojeg se pokaže da je u krivu zadržava auru dubokoumnosti i ozbiljnosti. Stoga je sigurnije slijediti drugi pravac. Ali, pojavljivanje demokratskih snaga u dijelovima svijeta gdje se nije očekivalo da uopće postoje, nestabilnost autoritarnih oblika vlasti i potpuna odsutnost koherentnih teoretskih alternativa liberalnoj demokraciji prisiljavaju nas da ponovno postavimo Kantovo staro pitanje: postoji li opća povijest čovječanstva, gledano sa daleko više kozmopolitskog stajališta negoli što je to bilo moguće u Kantovo doba?

□ Nietzsche, O koristi i šteti...

□ Herodot, tzv. "otac povijesti" zapravo je napisao takav enciklopedijski prikaz Grčkog i barbarskih društava...

- Vidi Država, knjiga VII, 543c-569c, i Politika, knjiga VIII, 1301a-1316b.
- O tome, vidi Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill: Free Press, 1958) p.299.
- Za dvije vrlo različite perspektive na prošle pokušaje da se napiše opća povijest, vidi J. B. Bury, *The Idea of Progress* (New York: Macmillan, 1932); i Robert Nisbet, *Social Change and History* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- Današnji običaj da se godine broje prije i poslije Krista, koji je prihvaćen u velikom dijelu ne-kršćanskih zemalja, potječe iz djela jednog takvog kršćanskog povjesničara iz sedmog stoljeća, Izidora od Seville. Vidi R. G. Collingwood, *The Idea of History*, (New York: Oxford University Press, 1956), pp. 49,51.
- Drugi rani moderni pokušaji da se napiše Opća Povijest uključuju one Jeana Bodina, *Louisa Le Roya Discours sur l histoire universelle* (Paris: F.Didot, 1852). Vidi Bury, pp.37-47.
- Navedeno u Nisbetu (1969), p. 104. Također Bury (1932), pp 104-111.
- Vidi Nisbet (1969) pp. 120-121.
- Za raspravu o Kantovom članku, vidi Collingwood, pp. 98-103; i William Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), posebno pp. 205-268.
- Kant
- Ibid
- Ibid
- Površnih i krivih shvaćanja Hegela u empirističkoj ili pozitivističkoj tradiciji ima bezbroj. Npr:
 Ali, što se Hegela tiče, ne mislim čak niti da je bio talentiran. Bio je nepobavljiv pisac. ^ak i njegovi najodaniji apologeti moraju priznati da je njegov stil "bez daljnega skandalozan". Što se tiče sadržaja njegovih spisa, izvanredan je jedino u svome izvanrednom nedostatku originalnosti...Sve te misli i metode koje je odnekud posudio posvetio je jedinstvenoj svrsi, ali bez trunke umještosti, samo jednom cilju: da se bori protiv otvorenog društva, i time da služi svome poslodavcu, Friedrichu Wilhelmu od Prusije...A cijela priča o Hegelu ne bi bila vrijedna spomena, kada ne bi imala ozbiljnijih posljedica, koje pokazuju kako lako klaun može postati "stvaratelj povijesti". (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, N.j.:Princeton University Press, 1950, p.227)

Iz njegove metafizike slijedi da se prava sloboda sastoji u poslušnosti bilo kakvom autoritetu, da je sloboda govora zlo, da je apsolutistička monarhija dobra, da je Pruska država kakva je postojala u vrijeme kada je pisao najbolja od svih, da je rat dobar, da bi međunarodna organizacija za miroljubivo rješavanje sporova bila loš izum. (Bertrand Russel, *Unpopular Essays*, New York: Simon and Schuster, 1951,p.22)

Tradicija napadanja Hegelovih liberalnih uvjerenja nastavlja se i u Paula Hirsta:

Niti jedan pažljivi čitatelj Hegelove Filozofije Prava ne bi mogao pomisliti da je autor liberal. Hegelova politička teorija stajalište je pruskog konzervativca koji drži da su reforme nakon poraza kod Jene 1806. otišle predaleko. (Endism, *London Review of Books*, 23.studenil989).

- Ovo je primijetio Galston (1975), p.261.
- Navod potječe iz zapisa Hegelovih predavanja o povijesti koji su do nas došli kao Filozofija povijesti
- Hegel, *ibid*.
- Dobra ispravka konvencionalnih shvaćanja Hegela kao autoritarca nalazi se u Shlomo Avineri, *Hegel s Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) i Steven B. Smith, "What is Right in Hegel s

Philosophy of Right?", *American Political Science Review* 83, no 1 (1989a): 3-8. Da bismo vidjeli nekoliko primjera kako je Hegel bio krivo shvaćan, dok je istina da je podržavao monarhiju njegov koncept monarhije u paragrafima 275-286 *Filozofije prava* blizak je onome modernog poglavara države i kompatibilan je s postojećim suvremenim ustavnim monarhijama; daleko od toga da bi opravdavao prusku monarhiju svojih dana, on se može čitati kao ezoterični kritičar njenih običaja. Istina je da se Hegel suprotstavljao izravnim izborima i da je preferirao podjelu društva na staleže. Ali to nije proizlazilo iz suprotstavljanja načelu narodnog suvereniteta per se. Hegelov korporativizam može se shvatiti kao usporediv Tocquevilleovoj "vještini udruživanja": u velikoj modernoj državi politička se participacija mora posredovati kroz niz manjih organizacija i udruženja da bi bila učinkovita i smislena. ^lanstvo u staležu nije utemeljeno na rođenju nego na zanimanju i otvoreno je svima. O pitanju o navodnoj Hegelovoj glorifikaciji rata, vidi u *Petom dijelu*...

□ Za interpretaciju Hegela koja naglašava nedeterminističke aspekte njegovog sistema, vidi Terry Pinkard, *Hegel s Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

□ Hegel

□ "Historicizam" u ovome smislu mora se razlikovati od pojma koji je koristio Karl Popper u *The Poverty of Historicism* i drugim djelima. Sa svojim uobičajenim pomanjkanjem uvida Popper identificira historicizam kao pravac koji pretendira na to da predviđa budućnost na temelju prošlosti. Po tome je filozof poput Platona koji vjeruje u postojanje nepromjenjive ljudske prirode isto tako "historicistički" kao što je i Hegel.

□ Ta iznimka je Rousseau, čiji *Second Discourse* predstavlja povijesni prikaz čovjeka, i njegovih želja čija se priroda mijenja radikalno tokom vremena.

□ To znači, između ostalog, da ljudi nisu potpuno podložni zakonima fizike koji upravljaju ostatkom prirode. Nasuprot tome, veliki dio moderne društveni znanosti temelji se na pretpostavci da studij čovjeka može biti asimiliran u studij prirode zato što bit čovjeka nije različita od prirode. Možda upravo zbog te pretpostavke društvene znanosti nisu u stanju da se uspostave kao široko prihvaćene "znanosti".

□ Vidi Hegelovu raspravu o promjenjivoj prirodi želje u paragrafima 190-195 *Filozofije prava*.

□ Hegel o potrošačkom mentalitetu: "Ono što Englezi zovu komforom nešto je neiscipivo i neograničeno. Drugi će Vam otkriti da ono što vi mislite da je komfor, na narednom stupnju predstavlja nekomfor, i ta otkrića nikada ne završavaju. Pa opet, potreba za većim komforom ne izrasta precizno iz Vas samih: nju Vam sugeriraju oni koji se nadaju profitu od tog proizvoda." *Filozofija prava*...

□ Takva interpretacija Marxa došla je u modu kao rezultat Povijesti i klasne svijesti Georga Lukacsa.

□ O ovim stajalištima, vidi Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

□ Kojeveova predavanja na *Ecole Pratique* sačuvana su u knjizi *Introduction a la lecture de Hegel* (Paris, Gallimard, 1947). Među njegovim studentima nalazili su se mnogi koji će kasnije postati čuveni: Raymond Queneau, Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard, Maurice Merleau-Ponty. Za cijeli popis, vidi Michael S. Roth, *Knowing and History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), pp.225-227. O Kojeveu, vidi također Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).

□ Raymond Aron, *Memoirs* (New York and London: Homes and Meier, 1990), pp. 65-66.

□ Konkretno, "Od tada (1806), što se dogodilo? Ništa, osim poravnjanja u provincijama. Kineska revolucija je samo uvođenje Code Napoleona u Kinu." Iz

intervjua u *La quinzaine litteraire*, 1-15 lipanj 1968, navedeno u Rothu (1988), p. 83.

□ Kojeve (1947) p. 436.

□ Postoje neki problemi u svezi sa shvaćanje Kojevea kao liberala, budući da je često izražavao iskreno divljenje prema Staljinu i tvrdio da nema bitne razlike između SAD, Sovjetskog Saveza i Kine u pedesetim godinama: "Ako nam se Amerikanci čine bogatim Kino-Sovjetima, to je samo zato što su Rusi i Kinezi jedini Amerikanci koji su još siromašni, ali brzo idu prema bogatstvu." Ipak, taj je isti Kojeve bio vjerni sluga Europske zajednice i buržoaske Francuske i vjerovao je da su "SAD došle do konačne faze marksističkog komunizma, jer odsada, praktično svi članovi besklasnog društva mogu si pribavljati sve što žele, a da ne moraju raditi više nego što im to srce želi." Poslijeratna Amerika i Europa svakako su ostvarivale "univerzalno priznanje" na potpuniji način od staljinističke Rusije, čineći tako liberalnog Kojevea mnogo prihvatljivijim od staljinističkog. Kojeve (1947), p. 436.

□ Max Beloff, "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier," *Encounter* 74 (1990): 51-54.

□ Ne može se navesti jedan tekst koji bi sadržavao autoritativnu definiciju teorije modernizacije, a tokom godina došlo je i do varijacija izvornog nacrtu. Osim u djelu Daniela Lerner, *The Passing of Traditional Society* (Glencoe, Ill: Free Press, 1958), teorija modernizacije je elaborirana i u raznim djelima Talcotta Parsonsa, posebno u *The Structure of Social Action* (New York: Mc Graw-Hill, 1937) zajedno sa Edwardom Shilsom, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951) i *The Social System* (Glencoe, Ill: Free Press, 1951). Kratka i relativno pristupačna verzija Parsonovih shvaćanja nalazi se u njegovom članku "Evolutionary Universals in Society," *American Sociological Review* 29 (lipanj 1964): 339-357. U toj tradiciji napisano je i devet djela koje je sponzorirao American Social Science Research Council između 1963 i 1975, počevši od knjige Luciana Pyea *Communications and Political Development* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1963) a završivši s djelom Raymonda Grewa *Crises of Political Development in Europe and the United States* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978). Za pregled povijesti ove literature, vidi oglede Samuela Huntingtona i Gabriela Almonda u Myron Weiner and Samuel Huntington, eds, *Understanding Political Development* (Boston: Little, Brown, 1987) i Leonard Binder "The Natural History of Development Theory" , *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986): 3-33.

□ *Capital*, vol I, trans. S. Moore and E. Aveling *New York: International Publishers, 1967)p.8.

□ Npr, u Lerner (1958), p 46.

□ I dok je pojam ekonomskog razvoja gotovo intuitivan, to nije tako s pojmom "političkog razvoja". U ovom je pojmu implicitna hijerarhija povijesnih oblika političke organizacije, koji za većinu američkih socijalnih znanstvenika, kulminiraju s liberalnom demokracijom.

□ Tako u uobičajenom preglednom članku kojim se koriste američki studenti političkih znanosti stoji: "Literatura o političkom razvoju ostaje teško opterećena orijentacijom spram demokratskog pluralizma i njegovim naglašavanjem postupne promjene... Pojmovno neosposobljena da analizira radikalnu promjenu i fundamentalne transformacije sistema, američka društvena znanost je natopljena normativnom odanošću redu." James A. Bill i Robert L. Hardgrave, Jr, *Comparative Politics: The Quest for Theory* (Lanham, Md: University Press of America, 1973)p. 75.

□ Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology," *World Politics* 26, no.1 (listopad 1973): 139-154. Vidi također Howard Wiarda, "The Ethnocentrism of the social Science (sic) Implications for Research and Policy," *Review of Politics* 43, no.2 (travanj 1981):163-197.

□ Druge slične kritike uključuje Joela Migdala "Studying the Politics of Development and change: The State of the Art," u Ada Finifter, ed, Political Science: The State of Discipline (Washington D.C.: American Political Science Association, 1983), pp 309-321; i Nisbet (1969).

□ Tako Gabriel Almond, u pregledu teorije modernizacije u kome odgovara na optužbe za etnocentrizam, navodi Communications and Political Development Luciana Pyea da bi ustanovio "da je generacija školovana u ozračju kulturnog relativizma imala svojeg utjecaja, tako da se danas društveni mislioci više ne osjećaju udobno koristeći bilo koji koncept koji bi mogao nagovještavati vjeru u progres ili stupnjeve civilizacije". Weiner i Huntington (1987), p.447.

6 MEHANIZAM ŽELJE

Vratimo se na početak i pogledajmo to pitanje bez pozivanja na autoritete ranijih teorija povijesti: je li povijest usmjerena, i postoji li razlog za mišljenje da će doći do univerzalne evolucije u pravcu liberalne demokracije?

Razmotrimo na početku samo pitanje usmjerenosti, ostavljajući postrani za trenutak pitanje o tome implicira li ta usmjerenost i neki napredak, bio on moralan ili se ticao ljudske sreće. Da li sva ili većina društava evoluiraju na određen uniformni način, ili njihova povijest slijedi bilo ciklički bilo neki potpuno slučajni obrazac? □ Ako je ovo posljednje točno, onda je moguće da čovječanstvo naprosto ponovi bilo koji socijalni ili politički poredak iz prošlosti: ropstvo se može ponovo pojaviti, Europljani mogu proglasiti i okruniti prinčeve i kraljeve, a američke žene mogu izgubiti pravo glasa. Usmjerenost povijest, nasuprot tome, implicira da se niti jedan oblik društvene organizacije, jednom dokinut, neće više ponoviti u istom društvu (premda različita društva na različitim stupnjevima razvoja mogu, naravno, ponoviti sličan evolucionarni obrazac).

Ali, ako se povijest nikada ne ponavlja, onda mora postojati stalan i jedinstven Mehanizam ili skup povijesnih prvih uzroka (first causes) koji upravljaju evolucijom u jednom pravcu, i koji na neki način čuvaju sjećanje na ranija razdoblja u sadašnjosti. Ciklički ili slučajni nazori na povijest ne isključuju mogućnost društvene promjene i ograničenih pravilnosti u razvoju, ali ne iziskuju jedan izvor povijesne uzročnosti. (povijesnih uzroka). Oni također moraju obuhvatiti i proces degeneracije, pri čemu se svijest o ranijim dostignućima potpuno briše. Jer, bez mogućnosti totalnog povijesnog zaborava, svaki sukcesivni krug gradio bi se, premda u maloj mjeri, na iskustvima ranijih generacija.

Kao prvi korak u razumijevanju mehanizma koji daje povijesti njenu usmjerenost, poslužimo se ponovno Fontenelleom i Baconom i uzmimo znanje kao ključ za razumijevanje usmjerenosti povijesti - posebno, znanje o prirodnom svijetu koje možemo steći u prirodnim znanostima. Jer, pogledamo li na cjelokupno ljudsko znanje, jedini njegov dio kojemu se konsenzusom i unisono priznaje kumulativnost i usmjerenost jest moderna prirodna znanost. Isto se ne može reći za djelatnosti poput slikarstva, poezije, muzike ili arhitekture. Nije jasno da je Raushenberg bolji slikar od Michelangela niti da je Schoenberg nadmoćan Bachu, samim time što su živjeli u dvadesetom stoljeću. Shakespeare i Partenon predstavljaju određeno savršenstvo i nema nikakvog smisla govoriti o "napredovanju" nakon njih. Prirodna znanost, s druge strane, nadograđuje se: postoje određene "činjenice" o prirodi koje su bile skrivene velikom Sir Isaacu Newtonu, a danas su dostupne svakom studentu fizike samo zato što je rođen kasnije. Znanstveno razumijevanje prirode nije niti cikličko niti slučajno: čovječanstvo se ne vraća periodički u isto stanje neznanja, niti su rezultati modernih prirodnih znanosti podložni ljudskim hirovima. Ljudi su slobodni da određene grane znanosti istražuju više od drugih, i očito mogu primjenjivati rezultate istraživanja kako im drago, ali ni diktatori niti

parlamenti ne mogu opozvati zakone prirode, koliko god to oni možda željeli učiniti.□

Prirodnoznanstveno znanje akumuliralo se tijekom vrlo dugog razdoblja, i imalo je konzistentan premda često neopažen učinak na oblikovanje fundamentalnog karaktera društava. Ona društva koja poznaju željeznu metalurgiju i poljoprivredu prilično su različita od onih koja poznaju samo kamene alate, lov ili sakupljanje. Ali, do kvalitativne promjene u odnosu između prirodnoznanstvenog znanja i povijesnog procesa došlo je s usponom moderne prirodne znanosti, s otkrićem znanstvene metode u Descartesa, Bacona i Spinoze u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću. Mogućnost ovladavanja prirodom koju je otvorila moderna znanost nije bila univerzalna osobina svih društava, nego su je otkrili u određenom trenutku povijesti određeni Europljani. Ipak, jednom kada je bila otkrivena, znanstvena metoda je postala opće vlasništvo razumnih ljudi, potencijalno dostupna svakome bez obzira na različitosti u kulturi ili naciji. Otkriće znanstvene metode stvorilo je fundamentalnu, necikličnu podjelu povijesnog vremena na razdoblje prije otkrića i poslije njega. A jednom otkriveno, progresivno i kontinuirano razvijanje moderne prirodne znanosti osiguralo je usmjereni mehanizam objašnjavanja mnogih vidova povijesnog razvoja koji je uslijedio.

Prvi način na koji moderna prirodna znanosti proizvodi povijesnu promjenu koja je istovremeno usmjerena i univerzalna je vojno natjecanje. Univerzalnost znanosti omogućuje temelj za globalnu unifikaciju čovječanstva u prvom redu zbog prevage rata i konflikata u međunarodnom sustavu. Moderna prirodna znanost daje odlučujuću vojnu prednost onim društvima koja su u stanju razviti, proizvesti i upotrijebiti tehnologiju na najuspješniji način, a relativna prednost koju tehnologija omogućuje raste brzinom kojom se razvija i ubrzava tehnološka promjena.□ Sulice Zulua nisu bile pravi protivnik britanskim puškama, bez obzira na to koliko su hrabri bili pojedini ratnici: ovladavanje znanošću bilo je razlogom zašto je Europa osamnaestog i devetnaestog stoljeća bila u stanju osvojiti većinu onih područja koja se danas nazivaju Trećim svijetom, a širenje te znanosti iz Europe omogućilo je Trećem svijetu da povрати nešto od svojeg suvereniteta u dvadesetom stoljeću. Mogućnost rata je velika sila pri racionalizaciji društava, i pri stvaranju uniformnih društvenih struktura u raznim kulturama. Svaka država koja se nada da će zadržati svoju političku autonomiju prisiljena je prihvatiti tehnologiju svojih neprijatelja i suparnika. I više od toga, prijetnja ratom prisiljava države da restrukturiraju svoje društvene sustave na onim mjestima na kojima će to najvjerojatnije dovesti do proizvodnje i korištenja tehnologije. Na primjer, država mora biti određene veličine da bi se mogla natjecati sa svojim susjedima, što stvara snažne poticaje nacionalnom jedinstvu. Ona mora biti u stanju mobilizirati resurse na nacionalnom nivou, što iziskuje stvaranje snažnog središnjeg državnog autoriteta koji će uspjeti sakupiti poreze i regulirati državni život. Ona mora slomiti različite oblike regionalnih, religioznih i rodbinskih veza koje potencijalno opstruiraju nacionalno jedinstvo. Ona mora unapređivati obrazovnu razinu zato da bi mogla stvoriti elitu sposobnu da raspolaže tehnologijom, mora održavati kontakt s onim što se događa i razvija s onu stranu njenih granica i, nakon uvođenja masovnih vojski za vrijeme napoleonskih ratova, ona mora otvoriti vrata pravu glasa siromašnijih slojeva društva da bi bila u stanju provesti totalnu mobilizaciju. Svaka od spomenutih pojava može se pojaviti i zbog drugih motiva - npr. ekonomskih - ali rat potiče potrebu za društvenom modernizacijom na naročito akutan način i omogućava nedvosmislen test uspješnosti provedene modernizacije.

Brojni su povijesni primjeri takozvane "defenzivne modernizacije" u kojoj su države bile prisiljene reformirati se zbog vojne opasnosti i prijetnje.□ Velike centralizirane monarhije šesnaestog i sedamnaestog stoljeća, poput one Louisa XIII u Francuskoj ili Filipa II u Španjolskoj, težile su konsolidaciji

vlasti na svom teritoriju u velikoj mjeri zato da bi bile u stanju osigurati si prihode potrebne za vođenje rata sa susjedima. U sedamnaestom stoljeću ove su monarhije bile u miru samo tri od stotinu godina. Enormni ekonomski zahtjevi za podizanje vojski bili su glavni poticaj središnjim vlastima da slome moć feudalnih i regionalnih institucija i da stvore ono što priznajemo kao "moderne" državne strukture. Uspon monarhijskog apsolutizma sa svoje je strane imao efekt izjednačavanja francuskog društva, reducirajući aristokratske privilegije i otvarajući put novim društvenim grupama koje će postati ključne za vrijeme Revolucije.

Sličan proces pojavio se i u Otomanskom carstvu i u Japanu. Upad francuske armije u Egipat pod Napoleonom 1798. toliko je potresao egipatsko društvo da je doveo do velikih reformi egipatske vojske pod svojim otomanskim pašom, Mohammedom Alijem. Nova vojska, obučavana uz europsku pomoć, bila je toliko uspješna da je uspjela ugroziti otomansku premoć u velikom dijelu Srednjega Istoka, što je pak požurilo otomanskog sultana Mahmuda II da poduzme niz dalekosežnih reformi koje su slijedile reforme poduzete od strane europskih monarha u prethodna dva stoljeća. Mahmud je slomio stari feudalni poredak masakrirajući janjičare (elitne gardijske jedinice), otvarajući 1826. niz sekularnih škola i dramatično povećavajući moć središnje otomanske birokracije. Slično, nadmoć pomorskih topova kapetana Perryja bila je odlučujući faktor koji je uvjerio japanske daimyose da nemaju drugog izbora do da otvore svoju zemlju i prihvate izazov međunarodnog natjecanja. (Do toga nije došlo bez otpora. Još 1850. jedan je stručnjak za oružje, Takashima Shuhan, uhićen jer je zagovarao prihvaćanje zapadnjačke vojne tehnologije.) Pod sloganom "bogata zemlja, snažna vojska" novo je japansko vodstvo zamijenilo stari sustav hramskih škola sa sistemom seljačke vojske umjesto samurajskih ratnika, i uspostavio nacionalni porezni sustav, bankarstvo i valutu. Potpuna transformacija japanskog društva do koje je došlo za vrijeme restauracije Meijija i recentralizacije japanske države bila je motivirana osjećajem da Japan mora pod hitno naučiti da apsorbira zapadnjačku tehnologiju ako ne želi izgubiti svoju nacionalnu nezavisnost i postati plijenom europskih kolonijalista, kao što se to dogodilo s Kinom.

U drugim slučajevima, sramotni porazi bili su poticaj za prihvaćanje racionalnih društvenih reformi. Reforme vom Steina, Scharnhorsta i Gneisenaua u Prusiji bile su motivirane shvaćanjem da je Napoleon tako lako uspio poraziti njihovu zemlju kod Jene-Auerstadta upravo zbog zaostalosti pruske države i njene potpune otuđenosti od društva. Vojne reforme poput opće vojne obaveze bile su praćene uvođenjem Code Napoleona u Prusiju, što je bio događaj koji je za Hegela značio dolazak moderniteta u Njemačku. Rusija je primjer zemlje čija su modernizacija i reformski procesi u prošlih 350 godina prvenstveno bili poticani vojnim ambicijama i porazima. Vojna modernizacija ležala je u korijenu napora Petra Velikog da pretvori Rusiju u modernu europsku monarhiju, grad Sankt Petersburg bio je izvorno zamišljen kao pomorska baza na ušću Neve. Ruski poraz u Krimskom ratu doveo je izravno do reformi Aleksandra II, uključujući ukidanje kmetstva, dok je poraz u rusko-japanskom ratu omogućio Stolypinove liberalne reforme i razdoblje ekonomskog razvoja između 1905-1914.

Možda najnoviji primjer defenzivne modernizacije bila je početka faza Gorbačovljeve perestrojke. Sasvim je jasno, što proizlazi iz njegovih govora i govora drugih starijih sovjetskih funkcionera, da je jedan od glavnih razloga zbog kojih su u prvo vrijeme razmišljali o poduzimanju fundamentalnih reformi u sovjetskoj ekonomiji bio shvaćanje da će nereformirani Sovjetski Savez imati ozbiljne probleme da ostane ravnopravan, ekonomski i vojno, u dvadesetprvom stoljeću. Posebno je Inicijativa za Stratešku Obranu (SDI) predsjednika Reagana predstavljala ozbiljan izazov jer je prijetila da će učiniti zastarjelom cijelu generaciju sovjetskog nuklearnog oružja, i jer je prenosila cijelo natjecanje supersila na područje mikroelektronike i drugih inovacijskih

tehnologija na kojem je Sovjetski Savez bio u zaostatku. Šupljikavi sovjetski ekonomski sustav naslijeđen od brežnjevljevskog doba bio bi nesposoban da se održi u SDI-svijetu i bio je spreman da prihvati kratkotrajno ograničenje (retrenchment) u ime dugotrajnog preživljavanja.□

Trajna prisutnost rata i vojnog nadmetanja između nacija tako je, paradoksalno, veliki ujedinitelj nacija. čak i kada rat vodi do njihovog razaranja, on prisiljava države da prihvate modernu tehnološku civilizaciju i socijalne strukture koje je podržavaju. Moderna prirodna znanost sama vrši pritisak na ljude, htjeli to oni ili ne: većina nacija nema mogućnost odbacivanja tehnološkog racionalizma modernosti ako želi zadržati svoju nacionalnu autonomiju. Ovdje vidimo na djelu istinitost Kantovog opažanja da do povijesne promjene dolazi uslijed čovjekove "asocijalne društvenosti": sukob, a ne suradnja naveo je ljude da žive u društvima i da potom u potpunosti razviju potencijale tih društava.

Izvjesno vrijeme je moguće zaobilaziti potrebu za tehnološkom racionalizacijom, ako se živi na izoliranom ili nezanimljivom teritoriju. Isto tako, zemlje mogu imati sreće. Islamska "znanost" nije bila u stanju proizvesti lovce bombardere F-4 niti ...Chieftain tenkove koji su bili potrebni Homeinijevom Iranu da bi se obranio od ambicioznih iračkih susjeda. Islamski Iran mogao je napasti zapadnjački racionalizam koji je proizveo takva oružja samo zato što si je ta oružja mogao kupiti prihodom sa svojih naftnih polja. Injenica da su mule koje su upravljale Iranom samo trebale gledati skupocjenu tekućinu kako šiklja iz zemlje, omogućila im je da se uključe u neke projekte, poput svjetske islamske revolucije, što si druge zemlje, koje nisu bile blagoslovljene na sličan način, nisu mogle priuštiti.□

Drugi način na koji moderna prirodna znanost može direktno utjecati na povijesnu promjenu je progresivno osvajanje prirode u svrhu zadovoljavanja ljudskih želja, poduhvat koji inače zovemo ekonomskih razvojem. Industrijalizacija nije samo intenzivna primjena tehnologije u procesu proizvodnje i stvaranje novih strojeva. Ona je također upotrebljavanje ljudskog razuma pri rješavanju problema socijalne organizacije i stvaranju racionalne podjele rada. Ovo paralelno korištenje razuma, za stvaranje novih strojeva i organizaciju proizvodnog procesa, uspjelo je iznad svih očekivanja ranih zagovornika znanstvene metode. U Zapadnoj Europi prihod per capita narastao je više od deset puta od sredine osamnaestog stoljeća.....□ Ekonomski rast proizveo je određene uniformne socijalne transformacije u svim društvima, bez obzira na njihovu raniju socijalnu strukturu.

Moderna prirodna znanost upravlja smjerom ekonomskog razvoja uspostavljajući konstantno promjenjivi horizont proizvodnih mogućnosti.□ Smjer u kome se ovaj tehnološki horizont razvija vrlo je blisko povezan sa razvojem sve racionalnije i racionalnije organizacije rada.□ Naprimjer, tehnološko unapređenje komunikacija i transporta - gradnja cesta, razvijanje brodova i luka, pronalazak autoputeva i tome slično - omogućilo je ekspanziju tržišta,.....što sa svoje strane pogoduje realizaciji ekonomije... pomoću racionalizacije organizacije rada. Specijalizirane zadaće koje su bile neprofitabilne kada je tvornica proizvodila za nekoliko malih sela iznenada su postale vrijedne, sada kada se prodaje cijeloj naciji, ili čak širem, međunarodnom tržištu.□ Rast produktivnosti rezultira iz ovih promjena koje proširuju unutarnje tržište i stvaraju nove zahtjeve za još većom podjelom rada.

Zahtjevi za racionalnom organizacijom rada diktiraju određene konzistentne promjene velikih dimenzija u socijalnoj strukturi. Industrijska društva moraju biti pretežito urbana, zato jer samo u gradovima postoji dostatna opskrba izučenom radnom snagom koja je nužna za modernu industriju, i zato što gradovi imaju infrastrukturu i ostale službe koje podržavaju velike, visokospecijalizirane poduhvate. Do sloma apartheida u Južnoj Africi došlo je naposljetku zbog toga što je bio sagrađen na vjerovanju da se crne

industrijske radnike na neki način može stalno držati izvan gradova. Da bi tržište rada funkcioniralo učinkovito, radnici moraju biti krajnje mobilni: radnici ne mogu ostati trajno vezani uz posebni posao, lokalitet, ili niz društvenih veza, nego moraju postati slobodni, kretati se, učiti nove poslove i tehnologije, i prodavati svoj rad onome koji ponudi najviše. To ima snažni učinak na umanjivanje važnosti tradicionalnih društvenih grupa poput plemena, klanova, velikih obitelji, religioznih sekta, itd. Ove grupe mogu ljudski više zadovoljavati, ali budući da nisu organizirane prema racionalnim načelima ekonomske učinkovitosti, one se raspadaju na svoje sastavne dijelove.

Zamjenjuju ih "moderne" birokratske forme organizacije. Radnici u njima zauzimaju mjesto po svojim sposobnostima, a ne na temelju svojih obiteljskih veza ili statusa (...). Njihova sposobnost se mjeri općim, provjerenim, pravilima. Moderne birokracije institucionaliziraju racionalnu organizaciju rada uzimajući kompleksne zadatke i dijeleći ih u hijerarhijsku strukturu jednostavnijih zadataka, od kojih se mnoge mogu obavljati rutinski. Racionalna birokratska organizacija na dugi rok prodiše u svaki djelić društva u nekoj industrijaliziranoj zemlji, bez obzira na to radi li se o vladinoj ustanovi, sindikatu, korporaciji, političkoj stranci, novinama, dobrotvornoj ustanovi, sveučilištu ili profesionalnom udruženju. U suprotnosti prema devetnaestom stoljeću, kada je četiri od pet Amerikanaca radilo u vlastitom poduzeću, i nije bilo dio birokratske organizacije, danas samo jedan na deset spada u tu kategoriju. Ova "neplanirana revolucija" replicirala se u svim industrijaliziranim zemljama, bez obzira na to je li zemlja kapitalistička ili socijalistička, i usprkos svim razlikama u religioznoj ili kulturnoj pozadini predindustrijskih društava na kojoj su te zemlje izrasle. □

Dokazano je da industrijski razvoj ne implicira nužno sve veću i veću birokraciju ili gigantske industrijske kombinacije. Kada prijeđu izvjesnu točku, velike birokratske ustanove postaju sve manje učinkovite - budući da su zahvaćene onime što ekonomisti zovu.....- i tako su manje učinkovite od većeg broja manjih organizacija. Isto tako, neke moderne industrije, poput softwareskog inženjeringa, ne moraju biti locirane u velikim gradovima. Ipak, i ove manje jedinice moraju biti organizirane prema racionalnim načelima i iziskuju podršku urbanoga društva.

Racionalna organizacija rada ne smije se smatrati fenomenom koji je u svojoj biti odvojen od tehnološke inovacije. Oboje su vidovi racionalizacije ekonomskog života, prvi u sferi društvene organizacije a drugi na području strojne proizvodnje. Karl Marx je vjerovao da je produktivnost modernog kapitalizma prvenstveno utemeljena na strojnoj proizvodnji (tj., primjeni tehnologije) a ne na podjeli rada, i nadao se da će se podjela rada jednoga dana moći ukinuti. □ Tehnologija je, po njemu, trebala omogućiti eliminaciju razlika između grada i sela, naftnog magnata i šljakera, investitora i smetlara, i stvoriti društvo u kome će čovjek moći "loviti ujutro, pecati popodne, baviti se stokom navečer, kritizirati poslije večere." □. No, ništa ne ukazuje na to da je njegovo predviđanje bilo točno: racionalna organizacija rada ostaje bitna za modernu ekonomsku produktivnost, isto kao što su zatupljujući efekti usitnjenog rada bili ublaženi napretkom tehnologije. Pokušaji komunističkih režima da ukinu podjelu rada i okončaju ropstvo specijalizacije samo su vodili do tiranija još čudovišnijih od onih koje su vladale u manchesterskim radionicama u vrijeme Marxa. □ Mao je pokušao ukinuti razlike između grada i sela i između duhovnog i fizičkog rada u nekoliko navrata, posebno tijekom Velikog Skoka Naprijed u kasnim pedesetima i tijekom Kulturne Revolucije deset godina kasnije. Oba pokušaja dovela su do nezamislivih patnji, koje je nadmašio samo pokušaj Crvenih Kmera da stope grad i selo u Kambodži nakon 1975.

Niti organizacija rada □, niti birokracija □ nisu bile nešto novo u doba industrijske revolucije. Ono što je bilo novo bila je njihova sveopća racionalizacija prema načelima ekonomske učinkovitosti. Ono što nameće

uniformnost socijalnom razvoju u industrijaliziranim društvima jest zahtjev za racionalnošću. Ljudi su mogli težiti stotinama ciljeva u predindustrijskim društvima: religija ili tradicija mogle su diktirati nazor da je život aristokratskog ratnika vredniji od života gradskog trgovca. Svećenik je mogao propisati "pravednu cijenu" za određenu uslugu. Ali društvo koje živi prema takvim pravilima neće svoje resurse rasporediti učinkovito i stoga se neće ekonomski razvijati tako brzo kao ono koje će živjeti prema racionalnim pravilima.

Da bih ilustrirao homogenizirajuću moć podjele rada, promotrit ću njen učinak na društvene odnose u nekim konkretnim slučajevima. U vrijeme pobjede generala Franca nad republikanskim snagama u španjolskom građanskom ratu, Španjolska je bila pretežito poljoprivredna zemlja. Društveni temelj španjolske desnice nalazio se u lokalnim moćnicima i zemljoposjednicima koji su bili u stanju mobilizirati mase seljaka koji su ih podržavali, na temelju tradicije i osobne lojalnosti. Mafija, svejedno operira li u New Jerseyu ili Palermu, zahvaljuje svoju koheziju sličnoj vrsti osobnih i obiteljskih veza, a isto vrijedi i za lokalne...koji dominiraju ruralnom politikom u zemljama Trećega svijeta, poput Salvadora ili Filipina. Španjolski ekonomski razvoj u pedesetim i šezdesetim godinama uveo je moderne tržišne odnose na selo i time izazvao neplaniranu socijalnu revoluciju koja je razorila tradicionalne odnose gospodara i slugu. □ Mase seljaka povučene su sa sela u gradove, čime su lokalnim moćnicima oduzeti oni koji su ih podržavali. Bossovi su također evoluirali u pravcu učinkovitijih poljoprivrednih proizvođača, orijentiranih prema nacionalnom i internacionalnom tržištu, a seljaci koji su ostali na zemlji postali su namještenici pod ugovorom, koji prodaju svoju rad. □ Nekome tko bi danas htio biti Franco naprosto bi nedostajala društvena baza na kojoj bi mogao regrutirati svoju vojsku. Pritisak ekonomske racionalizacije također objašnjava zašto se mafija tako dugo održava u relativno nerazvijenim krajevima južne Italije, a ne na industrijskom sjeveru. Odnosi gospodara i slugu bazirani na neekonomskim vezama očito se održavaju i u modernim društvima - svatko je čuo za šefovog sina koji napreduje brže od svojih kolega, ili o vezama koje odlučuju o nekom zaposlenju - ali ti se odnosi obično smatraju ilegalnima i moraju se držati sub rosa.

U ovome poglavlju pokušali smo postaviti pitanje: je li povijest usmjerena? Učinili smo to na namjerno naivan način, budući da među nama postoji tako mnogo pesimista koji će negirati da povijest pokazuje bilo kakvu usmjerenost. Izabrali smo modernu prirodnu znanost kao moguću "temeljni" mehanizam usmjerene povijesne promjene, jer je ona jedina društvena aktivnost velikih razmjera za koju se konsenzusom priznaje da je kumulativna i time usmjerena. Progresivno razvijanje moderne prirodne znanosti dopušta nam da razumijemo mnoge specifične detalje povijesne evolucije, npr. zašto su se ljudi vozili kočijom i željeznicom prije nego što su krenuli automobilima i zrakoplovima, ili zašto su kasnija društva više urbanizirana od ranijih, ili zašto je moderna politička stranka, sindikat ili nacionalna država stupila na mjesto plemena ili klana, kao primarna os grupne lojalnosti u industrijaliziranim društvima.

Ali, dok moderna prirodna znanost može neke fenomene vrlo dobro objasniti, postoje mnogi drugi - počnimo samo sa oblikom vlasti koje neko društvo odabire - koje može objasniti samo uz velike poteškoće. Štoviše, premda se moderna prirodna znanost može smatrati "regulatorom" usmjerene povijesne promjene, ona se ni u kom slučaju ne može držati konačnim uzrokom promjene. Jer, netko bi odmah mogao pitati, zašto baš moderna prirodna znanost? Dok nam unutarnja logika znanosti može objasniti zašto se ona razvija tako kako se razvija, znanost nam sama ne može objasniti zašto se ljudi njome bave. Znanost kao fenomen ne razvija se samo zato što ljudi žele znati što više o svijetu, nego zato što im znanost dopušta da zadovolje svoju potrebu za sigurnošću i za neograničenim prisvajanjem materijalnih bogatstava. Moderne korporacije ne

podržavaju svoje odjele za istraživanje i razvoj zbog apstraktne ljubavi za znanjem, nego zbog zarade. Potreba za ekonomskim rastom čini se da je univerzalna karakteristika gotovo svih suvremenih društava, ali ako čovjek nije samo ekonomska životinja onda treba očekivati da je gornje objašnjenje nepotpuno. To je pitanje na koje ćemo se uskoro vratiti.

Nećemo, zasada, etički ili moralno vrednovati povijesnu usmjerenost koju implicira moderna prirodna znanost. Treba uzeti zdravo za gotovo da su fenomeni poput podjele rada i rastuće birokratizacije duboko ambivalentni u svojim implikacijama po ljudsku sreću, kao što su to podvukli Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim, i drugi društveni znanstvenici koji su na njih prvi ukazali kao na središnje karakteristike moderne života. Nemamo trenutno nikakvih obaveza da pretpostavimo da sposobnost moderne znanosti da podiže ekonomsku produktivnost utječe i na moral, sreću, dobrotu ljudi. Na početku naše analize, željeli smo provizorno pokazati da postoje dobri razlozi za mišljenje da se povijest kao konzekvencija razvoja moderne prirodne znanosti kreće u jednom koherentnom smjeru, i ispitati dalje konzekvence koje proizlaze iz tog zaključka.

Ako otkriće moderne prirodne znanosti proizvodi usmjerenu povijest, prirodno se postavlja pitanje, može li se znanost zaboraviti? Može li znanstvena metoda prestati dominirati našim životima, mogu li se industrijalizirana društva vratiti u predmoderna, predznanstvena? Je li usmjerenost povijesti, ukratko, reverzibilna?

□ Ova ciklička teorija ima i suvremenih zastupnika; vidi odgovor Irvinga Kristola na moj članak "The End of History?", *The National Interest* 16 (ljetno 1989): 26-28.

□ Kumulativnu i progresivnu prirodu moderne prirodne znanosti doveo je u pitanje Thomas Kuhn, koji je ukazao na diskontinuitete i revolucionarnu prirodu promjena u znanostima. U svojim najradikalnijim tvrdnjama, on je negirao mogućnost "znanstvenog" znanja o prirodi općenito, budući da sve "paradigme" prema kojima znanstvenici razumijevaju prirodu na koncu bivaju oborene. To bi značilo npr, da teorija relativnosti ne dodaje naprosto nova znanja već poznatim istinama njutnovske mehanike, nego prokazuje cijelu njutnovsku mehaniku kao neistinitu u fundamentalnom smislu riječi.

Kuhnov skepticizam nije relevantan za moju tezu budući da znanstvena paradigma ne mora biti "istinita" u bilo kojem konačnom epistemološkom smislu a da bi imala konzistentne i dalekosežne povijesne konzekvence. Ona naprosto mora biti uspješna u predviđanju prirodnih fenomena, omogućavajući čovjeku da njima upravlja. ^injenica da njutnovska mehanika ne vrijedi za brzine koje se približavaju brzinama svjetlosti i nije adekvatna baza na kojoj se može razvijati atomska energija ili hidrogenska bomba, ne znači da je ona neadekvatna kao sredstvo ovladavanja drugim vidovima prirode, kao što su to globalna navigacija, parni strojevi, ili dalekometno oružje. Osim toga, postoji hijerarhija paradigmi koju je uspostavila sama priroda a ne čovjek: teorija relativnosti nije mogla biti otkrivena prije nego što su bili otkriveni njutnovski zakoni kretanja. Upravo ova hijerarhija paradigmi osigurava koherenciju i jednosmjernost znanstvenom napretku.

Vidi Thomas S. Kuhn: *Struktura znanstvenih revolucija...* Prikaz kritika Kuhna nalazi se u Terence Ball, "From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science," *American Journal of Political Science* 20, no. 1 (veljača 1976): 151-177

□ Postoje slučajevi u kojima tehnološki manje razvijene zemlje "pobjeđuju" razvijenije, kao što je to bilo u Vijetnamu i Afganistanu, ali razlozi za ove poraze (SAD i Sovjetskog Saveza) leže u vrlo različitim politički ulozima na stranama u borbi. Nije u pitanju da je tehnologija mogla omogućiti vojnu pobjedu u oba navedena slučaja.

□ Vidi Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1968), pp. 154-156. To je također uočio Walt

Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp 26-27, 56.

□ Huntington (1968), pp. 122-123.

□ Za usporedbu procesa modernizacije u turskoj i Japanu, vidi Robert Ward i Dankwart Rustow, eds, *Political Development in Japan and Turkey* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964).

□ O pruskoj reformi, vidi Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army 1640-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1955), pp. 35-53; i Hajo Holborn, "Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School," u Edward Earle, ed, *The Makers of Modern Strategy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948), pp. 172-173.

□ Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962), p. 17. Ova vrsta reforme koju provodi država "odozgo", naravno, dvosjekli je mač; dok razara tradicionalne ili feudalne institucije istovremeno stvara nove "moderne" forme birokratskog despotizma. U slučaju Petra Velikog, Gerschenkron ukazuje da je modernizacija dovela do još većeg pritiska na rusko seljaštvo.

□ Postoje brojni drugi primjeri modernizacija koje je poticala vojska, npr. "Stotinu dana" u Kini, koju je požurio kineski poraz od Japana 1895, ili reforme Reze Shaha dvadesetih godina, nakon sovjetskih i britanskih upada 1917-1918.

□ Ipak, neki stariji sovjetski vojni funkcioneri, poput bivšeg šefa Generalštaba, maršala Ogarkova, nikada nisu prihvatili radikalne ekonomske reforme i demokratizaciju kao rješenje problema vojnih inovacija. Potreba da se ostane vojno konkurentnim, bio je vjerojatno više faktor Gorbačovljevih vlastitih razmišljanja 1985-86, negoli kasnije. Kako su ciljevi perestroike postajali sve radikalniji, spremnost vojske da sudjeluje u tome dolazila je sve više u pitanje. Početkom 1990, reformski proces je dramatično oslabio sovjetsku ekonomiju i učinio je vojno manje konkurentnom. Za prikaz gledišta sovjetske vojske o potrebi ekonomskih reformi, vidi Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976-1986* (Santa Monica, Calif: The RAND Corporation, 1987), pp. 15-21.

□ Mnogi od ovih uvida postoje u V.S. Naipaul, *Among the Believers* (New York: Knopf, 1981).

□ Nathan Rosenberg i L.E. Birdzell, Jr. "Science, Technology and the Western Miracle", *Scientific American* 263, no.5 (studeni 1990): 42-54.; o per capita dohotku u osamnaestom stoljeću, vidi David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (New York: Cambridge University Press, 1969), p. 13.

□ Tehnologija i zakoni prirode na kojima ona počiva, daju izvjesnu pravilnost i koherenciju procesu promjene, ali ne determiniraju karakter ekonomskog razvoja na bilo kakav mehanički način, kao što su to Marx i Engels ponekad implicirali. Npr, Michael Piore i Charles Sabel tvrde da američki oblik industrijske organizacije, koji je od devetnaestog stoljeća naglašavao masovnu proizvodnju standardiziranih dobara i krajnje uske radne specifikacije, nije morao nužno biti takav, i nije bio prihvaćen ni približno u istim razmjerima u drugim zemljama s različitim nacionalnim tradicijama, poput Njemačke i Japana. Vidi *The Second Industrial Divide* (New York: Basic Books, 1984), pp. 19-48, 133-164.

□ Koristiti ćemo termin "organizacija rada" radije negoli poznatiji termin "podjela rada" zato što ovaj posljednji implicira stalno narastajuću podjelu manuelnih zadaća sve do zaglupljujuće jednostavnosti. I dok se taj posljednji pojavio tijekom industrijalizacije, druga unapređivanja tehnologije težila su da preokrenu taj proces i da zamijene manuelne zadaće sa onima koje imaju veći intelektualni sadržaj i kompleksnost. Marxova vizija industrijskog svijeta u kome će radnici biti puki dodaci strojevima nije se, široko gledano, ostvarila.

- Nastajanje novih, sve više specijaliziranih zadataka sa svoje strane nagovještava novu primjenu tehnologije u proizvodnom proces. Adam Smith ukazuje u svom Bogatstvu naroda kako koncentracija na jednostavnu pojedinu zadataku često nagovještava nove mogućnosti za strojnu proizvodnju koje bi izmakle pažnji zanatlije čija je pažnja raspršena na niz zadataka; tako podjela rada često dovodi do stvaranja nove tehnologije, kao i obratno. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1976), pp. 19-20.
- Charles Lindblom ukazuje kako je, kasnih sedamdesetih, polovica američke populacije radila u birokraciji privatnog sektora, dok je daljih trinaest milijuna Amerikanaca radilo za federalnu, državnu ili lokalnu upravu. Vidi njegovu knjigu *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems* (New York: Basic Books, 1977), pp. 27-28.
- Marx je priznao da je Adam Smith bio u pravu subordinirajući strojnu proizvodnju podjeli rada, ali samo za period manufakture u kasnom osamnaestom stoljeću, kada su se strojevi sporadično koristili. Vidi Marx (1967), vol I, p. 348.
- Teško je povjerovati da je on ozbiljno vjerovao u ovu čuvenu viziju iz Njemačke ideologije. Ostavimo li sa strane ekonomske konzekvence ukidanja podjele rada, nije uopće jasno kako bi takav životni dilentantizam ikoga mogao zadovoljiti.
- U ovom su pitanju sovjeti bili općenito senzibilniji, premda su voljeli zamišljati da se može biti i "crven" i "stručnjak". Vidi Maurice Meisner, "Marx, Mao and Deng on the Division of Labor in History.", in Arif Dirlik and Maurice Meisner, eds, *Marxism and the Chinese Experience* (Boulder, Colo: Westview Press, 1989), pp. 79 - 116.
- Durkheim ukazuje da je koncept podjele rada bio mnogo korišten u biološkim znanostima da bi se karakterizirali ne-humani organizmi, i da je najosnovniji primjer fenomena biološke podjele rada, podjela na muškarce i žene u stvaranju djece. Vidi *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964), pp. 39-41, 56-61. Vidi također raspravu Karla Marxa o podrijetlu podjele rada u Mary (1967), vol I, pp 351-352.
- Velike centralizirane birokracije bile su karakteristične za predmoderna carstva, poput Kineskog ili Turskog. Ove birokratske organizacije nisu bile organizirane zbog poboljšavanja ekonomske učinkovitosti, i stoga su bile kompatibilne sa stagnirajućim i tradicionalnim društvima.
- Naravno, ove revolucije često profitiraju od svjesne političke intervencije u obliku agrarne reforme.
- Juan Linz, "Europe's Southern Frontier: Evolving Trends toward What?" *Daedalus* 108, no. 1. (zima 1979): 175-209.

7. Barbari nisu na granicama

U filmu australskog redatelja Georgea Millera *Mad Max*, oslikava se naša današnja civilizacija, utemeljena na nafti, kako je kolabirala uslijed posljedica apokaliptičnog rata. Znanost je izgubljena; novi Vizigoti i Vandali jure okolo na Harley Davidsonima i u džipovima, pokušavajući jedni drugima ukrasti benzin i streljivo, jer je tehnologija proizvodnje bila izgubljena. Mogućnost kataklizmičke destrukcije naše moderne tehnološke civilizacije i njen iznenadni povratak u barbarstvo bio je stalni predmet science fictiona, posebno u poslijeratnom razdoblju kada je otkriće nuklearnog oružja učinilo taj povratak stvarno mogućim. ^esto u tim pričama vrsta barbarizma u koje čovječanstvo ponovno zapada nije čisto uskrснуće ranijih oblika društvene organizacije, nego neobična mješavina starih društvenih oblika i moderne tehnologije, kao kad carevi i vojvode lete između sunčevih sistema u svemirskih brodovima. Ali, ako su naše pretpostavke o međurelaciji između

moderne prirodne znanosti i moderne društvene organizacije ispravne, onda takvi "miješani" ishodi neće još dugo moći zaživjeti: jer, bez izričitog uništenja ili odbacivanja same znanstvene metode, moderna prirodna znanost bi se vjerojatno uspjela obnoviti i izsiliti rekreaciju mnogih vidova modernog, racionalnog socijalnog svijeta.

Stoga, razmotrimo sljedeće pitanje: je li moguće da čovječanstvo u cjelini promjeni smjer povijesti odbacivanjem ili zagublivanjem znanstvene metode? Ovaj problem se može razdvojiti u dva dijela: prvo, mogu li postojeća društva dobrovoljno odbaciti modernu prirodnu znanost, i drugo, može li globalna kataklizma rezultirati nenamjernim gubitkom moderne prirodne znanosti?

Dobrovoljno odbacivanje tehnologije i racionaliziranog društva predlagale su mnoge grupe u moderno doba, od romantičara u ranom devetnaestom stoljeću, do hippie-pokreta šezdesetih godina dvadesetog stoljeća, do ajatolaha Homeinija i islamskog fundamentalizma danas. Trenutno je najkoherentnija i najartikuliranija opozicija tehnološkoj civilizaciji ekologički pokret. Suvremeni ekologički pokret sastoji se od mnogo različitih grupa i struja mišljenja, ali najradikalniji među njima napadaju cijeli moderni projekt ovladavanja prirodom pomoću znanosti, i sugeriraju da bi čovjek bio sretniji kada se prirodom ne bi manipuliralo, nego kada bi se čovjek vratio u neko stanje koje se blisko približava izvornom, predindustrijskom društvu.

Gotovo sve ove antitehnološke doktrine imaju zajedničkog pretka u mišljenjima Jean-Jacquesa Rousseaua, prvog modernog filozofa koji je ispitivao napredovanje dobra u povijesnom "progresu". Rousseau je, prije Hegela, shvatio bitnu povijesnost ljudskog iskustva, i kako je ljudska priroda bila modificirana tijekom vremena. Ali, za razliku od Hegela, on je vjerovao da je povijesna promjena poslužila samo tome da od čovjeka učini duboko nesretno biće. Uzmimo samo sposobnost modernih ekonomija da zadovolje ljudske potrebe. Rousseau u svojoj Drugoj raspravi ukazuje da zapravo ima vrlo malo pravih ljudskih potreba: čovjeku treba zaklon da ga zaštiti od prirodnih elemenata, hrana za jelo. ^ak ni sigurnost nije nužno osnovni zahtjev zato što pretpostavlja da ljudi koji žive u zajednici prirodno predstavljaju prijetnju jedni za druge. □ Sve druge ljudske želje nisu bitne za sreću, ali nastaju iz čovjekove sposobnosti da se uspoređuje sa svojim susjedima, i da se osjeća zakinutim ako nema ono što i drugi imaju. @elje koje stvara moderno potrošačko društvo nastaju, drugim riječima, iz ljudske taštine, ili iz onoga što Rousseau zove amour-propre. Problem je u tome da su ove nove želje, koje je čovjek stvorio tijekom povijesti, beskonačno elastične i nemoguće ih je ikada zadovoljiti. Moderne ekonomije, usprkos svojoj enormnoj učinkovitosti i inovativnosti, stvaraju novu potrebu uz svaku želju koju zadovolje. Ljudi su nesretni zbog jaza koji se neprestano stvara između novih želja i njihovog ispunjenja.

Rousseau nam daje primjer sakupljača koji je mnogo nesretniji zbog djela koja nema u svojoj kolekciji negoli što je zadovoljan djelima koja posjeduje. Mogli bismo pronaći i suvremeniju ilustraciju u visoko inovativnoj modernoj potrošačkoj elektronskoj industriji. Dvadesetih i tridesetih godina vrhunac potrošačkih aspiracija bila je želja da obitelj posjeduje radio. Danas, u suvremenoj Americi jedva da postoji tinejdžer koji nema nekoliko radio-prijemnika, a opet je krajnje nezadovoljan zato što ne posjeduje Nintendo, prenosivi CD-player, ili beeper. Očito je, štoviše, da ga ni posjedovanje tih stvari ne bi učinilo ništa zadovoljnijim, budući da bi do tog trenutka Japanci ionako izmislili neki novi elektronski gadget (igračku), koju će sada htjeti posjedovati.

Ono što bi, prema Rousseau, čovjeka moglo potencijalno učiniti sretnim, bilo bi izlaženje iz žrvnja moderne tehnologije i iz beskonačnog kruga želja koje ona stvara, i barem djelomično uspostavljanje cjelovitosti prirodnog čovjeka. Prirodni čovjek nije živio u društvu, nije sebe uspoređivao s drugima, nije živio u artificijelnom svijetu straha, nade i očekivanja koje stvara društvo.

On je bio sretan osjećajući svoje vlastito postojanje, kao prirodan čovjek u prirodnom svijetu. Nije žudio da koristi svoj razum da bi vladao prirodom, nije bilo potrebe za time jer priroda je u svojoj biti dobrotvorna. Njemu, kao usamljenom pojedincu razum nije bio prirodan.

Rousseauov napad na civiliziranog čovjeka značio je prvi i najfundamentalniji upitnik pred cijelim projektom osvajanja prirode, pred perspektivom koja u drveću i planinama vidi samo sirovine, a ne mjesta za odmor i kontemplaciju. Njegova kritika Ekonomskog ^ovjeka kojeg su ocrtali John Locke i Adam Smith ostaje temeljem i najsvremenijih napada na neograničeni ekonomski rast, a često je i (obično nesvjesni) intelektualni temelj suvremenog ekologizma. Kako se industrijalizacija i ekonomski razvoju nastavljaju, i kako konzekventna degradacija prirodnog okoliša postaje sve očiglednijom, tako Rousseauova kritika ekonomske modernizacije ima sve veću privlačnost. Je li moguće zamisliti pojavu vrlo radikaliziranog ekologizma koji će zahtijevati odbacivanje, na osnovu osuvremenjenog rusozizma, cijelog modernog projekta osvajanja prirode, kao i tehnološke civilizacije koja na tom projektu počiva? Odgovor je, zbog niza razloga, ne.

Prvi razlog ima veze s očekivanjima koja je stvorio suvremeni ekonomski rast. Dok se pojedinci i manje zajednice još i mogu "vratiti prirodi", napuštajući svoja zaposlenja bankara i posrednika nekretninama da bi živjeli kraj jezera u Aironacksu, široko društveno odbacivanje tehnologije značilo bi potpunu deindustrijalizaciju zemalja Europe, Amerike ili Japana, i njihovu transformaciju u, zapravo, osiromašene zemlje Trećega svijeta. Možda bi bilo manje zagađivanja zraka i toksičnog otpada, ali bilo bi i manje moderne medicine i prometa, manje kontrole rađanja i stoga manje seksualnih sloboda. Prije negoli što bi bili oslobođeni iz beskonačnog ciklusa novih želja, ljudi bi bili ponovno upoznati sa životom siromašnog seljaka vezanog uz zemlju ubitačnim radom. Mnoge zemlje, naravno, živjele su na razini jednostavne poljoprivrede generacijama, i ljudi koji su živjeli u takvim društvima dosegli su bez sumnje određenu sreću, ali vjerojatnost da bi bili sretni s time nakon što su jednom iskusili potrošačko tehnološko društvo vrlo je malena, a još manja je vjerojatnost da bi društvo kao cjelina prihvatilo promjenu s jednog tipa društva na drugo. Štoviše, kada bi bilo zemalja koje se ne bi htjele deindustrijalizirati, građani one koja bi to odabrala imali bi stalni standard usporedbe naspram kojeg bi mogli sami sebe prosuđivati. Odluka Burme da nakon drugog svjetskog rata odbaci ekonomski razvoj kao cilj koji je bio uobičajen u Trećem svijetu, i da ostane međunarodno izolirana, mogla je funkcionirati u predindustrijskom svijetu, ali pokazalo se da ju je vrlo teško provesti u regiji punoj ekspanzirajućih Singapura i Tajlanda.

Samo malo manje nerealistična je alternativa kojom se predlaže selektivno zaustavljanje tehnološkog rasta, pokušaj da se na neki način trenutni tehnološki nivo zaledi, ili da se tehnološke inovacije dopuste selektivno. To bi možda na bolji način moglo očuvati trenutne životne standarde, barem na kratki rok, ali nije jasno zašto bi život na proizvoljno odabranom tehnološkom nivou bio posebno zadovoljavajući. On ne bi ponudio niti sjaj dinamične i rastuće ekonomije, niti istinski povratak prirodi. Pokušaj da se zaledi tehnološka razina bio je uspješan kod malih religioznih zajednica, poput Amiša i Menonita, ali bio bi daleko teži za izvođenje u velikim i stratificiranim društvima. Društvene i ekonomske nejednakosti koje danas postoje u razvijenim društvima mnogo su manje politički razorne ukoliko postoji rastući ekonomski kolač koji svi dijele. Nejednakosti bi postale mnogo ozbiljniji problem kada bi Sjedinjene Države počele nalikovati na nekadašnju divovsku stagnirajuću Istočnu Njemačku. Štoviše, zaleđivanje tehnologije na sada već visokom nivou koji su dostigle napredne zemlje ne čini se da bi moglo biti adekvatno rješenje za napredujuću ekološku krizu, osim što bi propustilo odgovoriti na pitanje može li globalni ekosustav tolerirati hvatanje(?) trećeg svijeta. Selektivna inovacija, pak, postavlja teška pitanja o tome koja će vlast

odlučivati koje su tehnologije prihvatljive. Politizacija inovacija neizbježno bi imala zamrzavajući učinak na ekonomski rast u cjelini.

Nadalje, obrana okoliša, daleko je od toga da zahtijeva raskid sa modernom tehnologijom i ekonomskim svijetom kojega je ona stvorila. Na duži rok očuvanje okoliša upravo treba taj svijet kao svoj preduvjet. Uistinu, ako zanemarimo fundise među zelenima u Njemačkoj, i neke druge ekstremiste, glavna struja ekološkog pokreta priznaje da najrealističnija rješenja problema okoliša najvjerojatnije leže u stvaranju alternativnih tehnologija, ili tehnologija koje djelatno zaštićuju okoliš. Zdravi okoliš je luksuz koji si najviše mogu priuštiti oni koji imaju bogatstvo i ekonomski dinamizam. Najgora prijetnja okolišu, bilo u obliku toksičnog otpada ili uništavanja prašuma, dolazi upravo od zemalja u razvoju koje znaju da im njihovo relativno siromaštvo ne nudi nikakve druge mogućnosti do da eksploatiraju svoje vlastite prirodne resurse, odnosno da nemaju mogućnosti nametanja socijalne discipline koja bi omogućila provedbu zakona o zaštiti okoliša. Usprkos pustošenju kiselih kiša, sjeveroistočni dio Sjedinjenih Država Amerike i mnogi drugi dijelovi sjeverne Europe pošumljeniji su danas negoli što su to bili prije sto ili čak dvjesto godina.

Zbog svih tih razloga izgleda vrlo nevjerovatno da će naša civilizacija dobrovoljno izabrati rusoiističku opciju i odbaciti ulogu moderne znanosti koju ona igra u našem suvremenom ekonomskom životu. Ali, ispitaјmo i ekstremniji slučaj, kada izbor ne bi bio dobrovoljan nego prisilan, do kojeg bi došlo zbog neke kataklizme, globalnog nuklearnog rata ili ekološkog kolapsa koji bi, usprkos svim našim naporima, napao fizički temelj suvremenog ljudskog života. Sasvim je moguće uništiti plodove moderne prirodne znanosti. Uistinu, moderna tehnologija dala nam je sredstva da to učinimo za samo nekoliko minuta. Ali, je li moguće uništiti modernu prirodnu znanost kao takvu, osloboditi nas okova u kojima nas je znanstvena metoda držala, i vratiti cijelo čovječanstvo trajno na predznanstvenu razinu civilizacije?□

Poslužimo se primjerom globalnog rata koji bi se vodio oružjem za masovno razaranje. Od Hirošime to smo zamišljali kao nuklearni rat, ali on bi mogao biti vođen i s nekim novim stravičnim biološkim ili kemijskim oružjem. Ako i ne pretpostavimo da će takav rat prouzročiti nuklearnu zimu ili neki drugi prirodni proces koji bi učinio zemlju potpuno nenastanljivom, moramo pretpostaviti da bi konflikt uništio većinu stanovništva, snaga i bogatstava zaraćenih strana, i možda njihovih glavnih saveznika, i imao razorne posljedice i po neutralne promatrače. Moglo bi biti i velikih ekoloških posljedica koje bi povezale vojnu katastrofu sa ekološkom. Bilo bi i najvjerojatnije velikih promjena u konfiguraciji svjetske politike: zaraćene strane bi mogle prestati biti velikim silama, njihov teritorij bi bio fragmentiran i okupiran od strane zemalja koje su uspjele ostati izvan konflikta, ili bi mogao biti toliko zatrovan da nitko ne bi na njemu više htio živjeti. Rat bi mogao uništiti sve tehnološki napredne zemlje sposobne da proizvode oružje za masovno razaranje, demolirajući njihove tvornice, laboratorije, knjižnice i sveučilišta, eliminirajući znanje o tome kako se proizvodi oružje takve enormne razorne moći. A u dijelu svijeta koji je izbjegnulo direktne konzekvence rata, mogla bi nastati tako velika averzija spram rata i tehnološke civilizacije koja bi učinila mogućim da se niz zemalja dobrovoljno odrekne modernog oružja i znanosti koja ga je proizvela. Preživjeli bi mogli odlučiti da mnogo iskrenije nego do sada odbace politiku zastrašivanja koja očigledno nije uspjela zaštititi čovječanstvo od razaranja i, mudrije i umjerenije, pokušati kontrolirati nove tehnologije na daleko obuhvatniji način negoli što je to slučaj u suvremenom svijetu. (Ekološka katastrofa kakva je topljenje ledenih polova i dezertifikacija Sjeverne Amerike i Europe uslijed globalnog zagrijavanja mogla bi dovesti do sličnog napora da se kontroliraju znanstveni izumi koji su doveli do katastrofe.) Užasi koje je izazvala znanost mogli bi dovesti do ponovnog oživljavanja

antimodernih i antitehnoloških religija čiji bi efekt bio podizanje moralnih i emocionalnih zapreka stvaranju novih i potencijalno smrtonosnih tehnologija. Pokazat će se da čak ni ove ekstremne okolnosti ne bi uspjele slomiti obroč kojim je tehnologija obuhvatila modernu civilizaciju, niti bi mogle uništiti sposobnost znanosti da se obnovi. Razlozi za to ponovno leže u odnosu između znanosti i rata. ^ak i ako netko može uništiti moderno oružje i specifično znanje o tome kako se ono proizvodi, neće uspjeti uništiti sjećanje na metodu kojom se omogućila proizvodnja tog oružja. Unifikacija civilizacije posredstvom modernih komunikacija i transporta znači da nema dijela čovječanstva koji nije svjestan znanstvene metode i njenih potencijala, čak i ako je taj dio čovječanstva trenutno nesposoban da stvara tehnologiju i uspješno je primjenjuje. Drugim riječima, nema pravih barbara na našim granicama, koji ne bi bili svjesni snage moderne prirodne znanosti. A tako dugo dok je to istina, sposobnost da se moderna prirodna znanost koristi u vojne svrhe i dalje će biti prednost država koje tu sposobnost posjeduju pred onima koje je ne posjeduju. Besmislena destruktivnost rata koji je tek prošao ne bi nužno naučila ljude da se niti jedna vojna tehnologija ne može upotrijebiti u racionalne svrhe... Dobre države, koje su shvatile lekciju katastrofe i koje će htjeti kontrolirati tehnologije koje su prouzročile katastrofu, još uvijek će morati živjeti u svijetu sa lošim državama koje su katastrofu shvatile kao priliku za ispunjenje vlastitih ambicija. I, kao što je Machiavelli poučavao na početku modernog doba, dobre države će morati sebi za uzor uzeti one loše, ako žele preživjeti i uopće ostati državama. □ One će se morati zadržati na izvjesnoj razini tehnologije, možda samo zato da se mogu braniti, a zapravo će morati i poticati tehnološke inovacije u vojnoj sferi ako će to činiti njihovi neprijatelji. ^ak i na oklijevajući i kontroliran način, dobre će države koje su htjele kontrolirati stvaranje novih tehnologija polako morati ponovno ispustiti tehnološkog duha iz boce. □ ^ovjekova postkataklizmička zavisnost o modernoj prirodnoj znanosti mogla bi biti i veća kada bi po svojoj naravi bila ekološka, dok bi tehnologija mogla biti jedini put pomoću kojeg bi zemlja ponovno mogla postati nastanjivom. Istinski ciklička povijest zamisliva je samo ako postuliramo mogućnost da neka civilizacija može nestati u potpunosti bez da ostavi bilo kakav utjecaj na onu koja dolazi poslije nje. To se, stvarno, događalo prije pronalaska moderne prirodne znanosti. Moderna prirodna znanost, ipak, toliko je moćna, i u dobrom i u lošem smislu riječi, da je vrlo dvojbeno da li bi ikada mogla biti "zaboravljena" ili "neotkrivena ponovno" u bilo kojim drugim okolnostima osim u slučaju uništenja ljudskog roda. A ako je vlast progresivne moderne prirodne znanosti ireverzibilna, tada niti usmjerena povijest sa svim svojim raznim ekonomskim, društvenim i političkim konzekvencama koje iz nje proizlaze, također nije reverzibilna u bilo kojem bitnom smislu.

□ Rousseau tvrdi, za razliku od Hobbesa i Lockeja, da agresivnost nije prirodna čovjeku i da nije dio izvornog prirodnog stanja. Budući da rousseauov prirodni čovjek ima malo želja, a one koje ima mogu se relativno lako zadovoljiti, onda niti nema razloga da pljačka ili ubija druge ljude, nema razloga zapravo da živi u civilnom društvu. Vidi Discours sur l'Origine, et les

□ Za raspravu o značenju ove prirodne cjelovitosti i Rousseauov sentiment de l'existence, vidi Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), posebno pp. 69-85.

□ Bill Mc Kibben u knjizi *The End of Nature* (New York: Random House, 1989), tvrdi da smo danas po prvi puta u povijesti na rubu toga da eliminiramo prirodu, koja još nikada nije bila dirnuta i gdje još nikad ljudska djelatnost nije prodrila. Naravno, ova opaska je istinita, samo što je Mc Kibben pogriješio u datumima, i to najmanje za četiri stotine godina.

Primitivna plemenska društva mijenjala su također svoje prirodne sredine; razlika između njih i modernih tehnoloških društava samo je u stupnju. Ali, projekt osvajanja prirode i njenog manipuliranja u svrhu ljudskog dobra nalazi se u srži moderne znanstvene revolucije; malo je kasno da se sada dolazi i želi zbog te manipulacije. Ono što danas vidimo kao "prirodu" - jezero u Angeleskoj nacionalnoj šumi ili u Aironacksu - uvelike je rezultat ljudske djelatnosti, kao što su to i Empire State Building ili space shuttle.

4 Moramo pretpostaviti pozitivnost moderne prirodne znanosti i ekonomskog razvoja do kojeg je ona dovela, i prema tome procjenjivati mogućnost globalne kataklizme. Ako su naši povijesni pesmisti u pravu, ako moderna tehnologija nije učinila ljude sretnijima, nego je postala njihov gospodar i onaj koji će ih uništiti, tada je mogućnost kataklizme koja će sve vratiti na početak i prisiliti ljude da počnu iznova, zapravo manifestacija dobronamjernosti prirode, a ne prirodne okrutnosti. To je bilo i stajalište klasičnih političkih filozofa poput Platona i Aristotela, koji su nesentimentalno vjerovali da će svi ljudski izumi, uključujući njihova vlastita djela, biti izgubljeni kada čovječanstvo buduće prelazilo iz jednog ciklusa u drugi. O tome, vidi Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill: Free Press, 1958. pp 298-299)

□ Prema Straussu, "Teškoća koja je implicitna u dopuštenju da se ohrabruju izumi koji se tiču vještine ratovanja, jedina je koja daje temelj Machiavellijevoj kritici klasične političke filozofije." Strauss, p.299.

□ Alternativno rješenje bi bilo da se međunarodni sustav država zamijeni svjetskom vladom koja će zabraniti (i efikasno provoditi tu zabranu) opasne tehnologije, ili da se postigne istinski globalni dogovor o limitiranju tehnologije. Bez obzira na brojne razloge zbog čega bi tako što bilo teško provesti, čak i u post-kataklizmičkom svijetu, problem tehnoloških inovacija ne bi nužno bio riješen. Znanstvena metoda bi još uvijek bila dostupna kriminalcima, organizacijama za nacionalno oslobođenje ili drugim disidentima, i ponovno bi dovela do internog tehnološkog natjecanja.

8. Akumulacija bez kraja

Naša zemlja nije imala sreće. Bilo je odlučeno da se taj marksistički pokus mora provesti na nama - sudbina nas je gurnula upravo u tom smjeru. Umjesto da to bude neka afrička zemlja, pokus je počeo s nama. Na kraju smo dokazali da za tu ideju nema mjesta. Ona nas je naprosto odgurnula sa puta kojim su kročile civilizirane zemlje svijeta. To se danas vidi po tome što 40% ljudi živi ispod razine siromaštva i, iznad svega, što živi u stalnom poniženju jer do bilo kakve robe može doći nakon što pokažu svoju karticu za racioniranje. To je stalno poniženje, podsjetnik koji vas svakog trenutka podsjeća da ste rob u ovoj zemlji.

Boris Jeljcin, u govoru na susretu Demokratske Rusije, Moskva, 1. lipnja 1991.

Sve što smo dosad pokazali jest da progresivno razvijanje moderne prirodne znanosti proizvodi usmjerenost povijesti i određene uniformne socijalne promjene u raznim narodima i u raznim kulturama. Tehnologija i racionalna organizacija rada su preduvjeti za industrijalizaciju, koja sa svoje strane pogoduje takvim socijalnim fenomenima kakvi su urbanizacija, birokratizacija, propast velike obitelji i plemenskih veza, te sve obuhvatnije obrazovanje. Također smo pokazali kako nije vjerojatno da će se dominacija moderne prirodne znanosti nad ljudskim životom ukinuti pod bilo kojim uvjetima koji se mogu

predvidjeti, čak ni u najekstremnijim okolnostima. Ali, nismo pokazali da znanost na bilo koji nužan način vodi do kapitalizma u ekonomskoj sferi, niti do liberalne demokracije u političkoj sferi.

I zaista, postoje primjeri zemalja koje su prošle kroz prve stupnjeve industrijalizacije, koje su ekonomski razvijene, urbanizirane i sekularne, koje imaju snažnu i koherentnu državnu strukturu i relativno dobro obrazovano stanovništvo, ali koje nisu ni kapitalističke niti demokratske. Glavni primjer za to dugo godina je bio Staljinov Sovjetski Savez, koji je između 1928. i kasnih tridesetih godina doživio fantastičnu društvenu transformaciju iz krajnje seljačke poljoprivredne zemlje u industrijsku silu, a da svojim građanima nije omogućio ni ekonomsku niti političku slobodu. Uistinu, brzina kojom se odvijala ta transformacija činila se da mnogim ljudima ukazuje na to da je centralizirano planiranje spojeno s tiranijom policijske države zapravo učinkovitije sredstvo provođenja brze industrijalizacije negoli što je to slobodno društvo i slobodno tržište. Isaac Deutscher, pišući pedesetih godina, mogao je tvrditi da su centralno-planske ekonomije učinkovitije od anarhičnog djelovanja tržišnih ekonomija, i da su nacionalizirane industrije sposobnije modernizirati postrojenja i opremu negoli što je to u stanju privatni sektor. □ Postojanje, 1989. godine, zemalja Istočne Europe koje su bile istovremeno socijalističke i ekonomski razvijene, čini se da je ukazivalo na to da centralizirano planiranje nije inkompatibilno sa ekonomskom modernizacijom.

Ovi primjeri iz komunističkog svijeta sugerirali su u neko doba da bi progresivno razvijanje moderne prirodne znanosti prije moglo dovesti do Weberovske noćne more, tj. racionalizirane i birokratizirane tiranije, negoli do otvorenog, kreativnog i liberalnog društva. Naš Mehanizam, dakle, treba biti proširen. Osim objašnjenja zašto ekonomski razvijene zemlje imaju urbanizirana društva i racionalnu birokraciju, Mehanizam bi trebao nadalje pokazati zašto trebamo očekivati eventualnu evoluciju u pravcu i ekonomskog i političkog liberalizma. U ovom i sljedećem poglavlju, istražiti ćemo odnos Mehanizma spram kapitalizma, i to u dva posebna slučaja: za napredna industrijska društva i za nerazvijena društva. Nakon što utvrdimo da Mehanizam ne neki način čini kapitalizam neizbježnim, vratiti ćemo se pitanju može li se očekivati da će Mehanizam proizvesti također i demokraciju.

Usprkos tome što kapitalizam smrdi i tradicionalno-religioznoj desnici i socijalističko-marksističkoj ljevici, njegova konačna pobjeda kao jedinog ekonomskog sustava na svijetu sposobnog za život lakše se može objasniti pomoću Mehanizma negoli što li je to slučaj sa liberalnom demokracijom u političkoj sferi. Jer, kapitalizam se pokazao učinkovitijim od centralnih planskih ekonomskih sustava u razvijanju i korištenju tehnologije i u prilagodbi rapidno promjenjivim uvjetima globalne podjele rada, u uvjetima zrele industrijske ekonomije.

Industrijalizacija, sada znamo, nije samo jednokratni događaj pri čemu se zemlje iznenada probijaju u ekonomski modernitet, nego je kontinuirani evolutivni proces bez jasne krajnje točke, u kojemu današnja modernost brzo postaje sutrašnja zastarjelost. Sredstva zadovoljavanja onoga što Hegel naziva "sustavom potreba" stalno se mijenjaju, usporedo sa time kako se mijenjaju i same te potrebe. Industrijalizacija se za rane društvene teoretičare, poput Marxa i Engelsa, sastojala u lakim industrijama poput tekstilne u Engleskoj ili porculanske u Francuskoj. To je brzo ustupilo mjesto razvoju željeznica, željezne, čelične i kemijske industrije, brodogradnji i drugim oblicima teške proizvodnje, i rastu unificiranih nacionalnih tržišta koja su značila industrijsku modernost za Lenjina, Staljina i njihove sovjetske sljedbenike. Britanija, Francuska, Sjedinjene Države Amerike i Njemačka dosegle su taj stupanj razvoja otprilike oko Prvog svjetskog rata, Japan i ostatak Zapadne Europe za vrijeme Drugog svjetskog rata, a Sovjetski Savez i istočna Europa pedesetih godina. Danas je taj stupanj oznaka za srednji, i za mnoge napredne zemlje davno nadiđeni, nivo industrijskog razvoja. Ono što ga je zamijenilo

ima razne nazive: "zrelo industrijsko društvo", visoki stupanj "masovne konzumacije", "tehnotronička era", "informatičko doba" ili "postindustrijsko društvo". I dok se pojedine formulacije međusobno razlikuju, sve naglašavaju naraslu ulogu informacija, tehničkog znanja, usluga na račun teške proizvodnje.

Moderna prirodna znanost - u poznatim oblicima tehnološke inovacije i racionalne organizacije rada - nastavlja diktirati karakter "postindustrijskih" društava, kao što je to činila i u društvima koja su ulazila u prve faze industrijalizacije. Pišući 1967. Daniel Bell ukazao je da se je prosječni vremenski raspon između inicijalnog otkrića neke nove tehnološke inovacije i prepoznavanja njenih komercijalnih mogućnosti smanjivao sa 30 godina između 1880-1919, na 16 između 1919-1945, i napokon na 9 godina između 1945-1967. Ta se brojka smanjuje i dalje, budući da se proizvodni ciklusi u najnaprednijim tehnologijama kakve su kompjutorska i softverska danas mjere mjesecima, a ne godinama. Brojke poput ovih nisu u stanju niti nagovijestiti nevjerovatnu raznovrnost proizvoda i usluga koji su razvijeni nakon 1945, mnogi od njih u potpunosti de novo, niti nam mogu ukazati na kompleksnost suvremenih ekonomija i novih oblika tehničkog znanja - ne samo u znanosti i inženjerstvu nego i u marketingu, financijama, distribuciji itd - koji su morali nastati da bi one mogle funkcionirati.

U isto vrijeme, globalna podjela rada, predviđena ali vrlo nepotpuno realizirana u Marxovo doba, postala je stvarnost. Međunarodna trgovina rasla je po zajedničkoj godišnjoj stopi od 13 posto tijekom posljednje generacije, a po još višim stopama rasta u specifičnim sektorima, kakvo je npr. međunarodno bankarstvo. U desetljećima prije toga ona je rijetko kada rasla stopom većom od 3 posto. Kontinuirano smanjivanje troškova prijevoza i komunikacija rezultiralo je stvaranjem ekonomija većih nego što je to bilo moguće u doba čak i najvećih nacionalnih tržišta, kao što su bila ono Sjedinjenih Država Amerike, Japana, ili pojedinih zemalja Zapadne Europe. Rezultat je bila još jedna od onih neplaniranih i postupnih revolucija: unifikacija vrlo velikih dijelova čovječanstva (izvan komunističkog svijeta) posredstvom jedinstvenog tržišta za njemačke automobile, malezijske poluvodiče, argentinsku govedinu, japanske telefakse, kanadsko žito i američke avione.

Tehnološke inovacije i visoko kompleksna podjela rada stvorila je nevjerovatni porast potražnje za tehnološkim znanjem na svim razinama ekonomije, i konzekventno, porast potražnje ljudi koji - recimo to malo grubo - ne rade, nego misle. Ovo ne uključuje samo znanstvenike i inženjere, nego sve strukture koje ih podržavaju, poput javnih škola, sveučilišta i komunikacijske industrije. Viši "informatički" sadržaj moderne ekonomske proizvodnje reflektira se u porastu uslužnog sektora - stručnjaka, menadžera, uredskih službenika, ljudi koji se bave trgovinom, marketingom, financijama, kao i vladinih službenika i zdravstvenih radnika - nauštrb "tradicionalnih" proizvodnih zanimanja.

Evolucija u pravcu decentraliziranog donošenja odluka i tržišta postaje neizbježna za sve industrijske ekonomije koje se nadaju da će postati "postindustrijske". Dok su centralno planske ekonomije mogle slijediti svoje kapitalističke suparnike u doba uglja, čelika i teške proizvodnje, daleko su manje bile sposobne nositi se sa zahtjevima informacijskog doba. Netko bi zapravo mogao reći da je upravo u visoko kompleksnom i dinamičnom "postindustrijskom" svijetu marksističko-lenjinistički ekonomski sustav doživio svoj Waterloo.

Propast centralnog planiranja u krajnjoj je liniji povezana s problemom tehnoloških inovacija. Znanstveno istraživanje najbolje se razvija u atmosferi slobode, gdje ljudi mogu slobodno misliti i komunicirati, i još važnije, tamo gdje se ljudi nagrađuju za svoje inovacije. Sovjetski Savez i Kina podržavali su znanstveno istraživanje, posebno u "sigurnim" područjima fundamentalnog i teorijskog istraživanja, i stvorili su sistem materijalnog nagrađivanja da bi

stimulirali inovacije u određenim sektorima poput zrakoplovne industrije i industrije oružja. Ali, moderna ekonomija mora uvoditi inovacije na svim područjima, ne samo na hi-tech područjima, nego i u prozaičnijim područjima kakvo su marketing hamburgera ili stvaranje nove vrste osiguranja. I dok je sovjetska država mazila svoje nuklearne fizičare, malo je nagrada preostalo za dizajnere televizora, koji su eksplodirali s izvjesnom pravilnošću, ili za one koji su mogli težiti tome da prodaju nove proizvode novim potrošačima, što je potpuno nepostojeće područje u Sovjetskom Savezu i Kini.

Centralizirane ekonomije nisu uspjele u donošenju racionalnih odluka o investicijama, ili u učinkovitom inkorporiranju novih tehnologija u proizvodni proces. Do toga može doći tek kada menadžeri primaju adekvatne informacije o efektima svojih odluka, u obliku cijena determiniranih tržištem. I naposljetku, postojanje konkurencije jamči da je feedback koji se dobiva pomoću sustava cijena ispravan. Rane reforme u Mađarskoj i ex-Jugoslaviji, a u manjoj mjeri i u Sovjetskom Savezu, pokušavale su menadžerima dati veću autonomiju, ali u odsutnosti racionalnog sustava cijena, menadžerska autonomija imala je slabe učinke.

Kompleksnost modernih ekonomija, pokazalo se, naprosto je bila iznad mogućnosti centraliziranih birokratskih sustava, bez obzira na to koliko su bile napredne njihove tehničke sposobnosti. Na mjesto sustava cijena diktiranog potražnjom, sovjetski su planeri pokušavali nametnuti odozgo "društveno pravednu" raspodjelu resursa. Dugo su godina vjerovali da će veći kompjutori i bolje linearno programiranje omogućiti učinkovitu centraliziranu raspodjelu resursa. To se pokazalo kao iluzija. Goskomtsen nekadašnji sovjetski državni komitet za cijene, trebao je svake godine odobriti 200 000 cijena, odnosno 3-4 cijene dnevno po svakom službeniku koji je radio u tom komitetu. To je predstavljalo samo 42 posto totalnog broja odluka o cijenama koje su sovjetski službenici morali donositi svake godine, što bi pak bio samo dio od broja odluka o cijenama koje bi trebale biti donesene da je sovjetska ekonomija bila sposobna ponuditi istu raznovrsnost proizvoda i usluga kao zapadna kapitalistička ekonomija. Birokrati iz Moskve i Pekinga možda su i imali mogućnost da stvore nešto nalik na stvarne cijene dok su nadgledali ekonomiju koja je proizvodila roba u brojkama od nekoliko stotina do nekoliko tisuća. Zadaća bi postala nemogućom za riješiti u doba kada se jedan zrakoplov sastoji od stotina tisuća zasebnih dijelova. U modernim ekonomijama, osim toga, sustav cijena sve više odražava razlike u kvaliteti: Chryslerov Le Baron i BMW su jednaki automobili ako gledamo njihovu opću tehničku specifikaciju, pa opet su potrošači pripisali prvenstvo BMW-u, na temelju određenog "osjećaja". Sposobnost birokrata da pouzdano prave takve distinkcije u najmanju je ruku problematična.

Potreba centralnih planera da zadrže kontrolu nad cijenama i raspodjelom dobara priječila im je sudjelovanje u međunarodnoj podjeli rada, i time ostvarenje ekonomije reda veličine koja omogućava takvu podjelu rada. Komunistička Istočna Njemačka, sa stanovništvom od sedamnaest milijuna, stalno je pokušavala duplicirati svjetsku ekonomiju unutar vlastitih granica, i zapravo je uspjela stvoriti loše kopije mnogih proizvoda koje je izvana mogla dobivati puno jeftinije, od zagađivača Trabanta do čipova, koje je nagrađivao Erich Honecker.

Naposljetku, središnje planiranje umanjuje jedan krajnje važan vid ljudskoga kapitala, tj. radnu etiku. ^ak i snažna radna etika može biti razorena socijalnom i ekonomskom politikom koje negiraju osobnu inicijativu na poslu, a njeno rekreiranje može biti krajnje teško. Kao što ćemo vidjeti kasnije, u četvrtom poglavlju, postoje dobri razlozi za vjerovanje da snažna radna etika mnogih društava nije rezultat procesa modernizacije, nego prije nasljeđe kultura i tradicija koja su tvorila predmodernu kulturu tih društava. Snažna radna etika ne mora biti apsolutni uvjet za uspješnu "postindustrijsku

ekonomiju", ali svakako pomaže i može postati kritična protuteža tendenciji tih ekonomija da naglašavaju potrošnju nauštrb proizvodnje.

Uobičajeno je vjerovanje bilo da će tehnokratski imperativi industrijskog zrelog doba možda dovesti do omekšavanja komunističkog centralnog planiranja, i do njegovog zamjenjivanja liberalnijom, tržišno orijentiranom praksom. Sud Raymonda Arona da će "tehnološka kompleksnost ojačati menadžersku klasu a oslabiti ideologe i vojnike" samo je eko jednog ranijeg stava da će tehnokrati biti "grobari komunizma". □ Ova predviđanja pokazala su se na kraju sasvim ispravnima. Ono što ljudi na Zapadu nisu mogli anticipirati jest kako će dugo taj proces trajati. Sovjetska i kineska država pokazale su se savršeno sposobnima dovesti svoja društva do doba ugljena i čelika. Tehnologija koja je to pretpostavljala nije bila visoko kompleksna i njome su mogli upravljati gotovo nepismeni seljaci nasilu odvedeni s polja i stavljeni u jednostavne pogone. Stručnjaci za tehničku ekspertizu koji su upravljali takvom ekonomijom, pokazalo se, bili su poslušni i bilo ih je lako politički kontrolirati. □ Staljin je u logor stavio poznatog zrakoplovnog inženjera Tupoljeva, gdje je ovaj i dizajnirao jedan od svojih najboljih aviona. Staljinovi nasljednici uspjeli su pridobiti menadžere i tehnokrate nudeći im status i nagrade a zauzvrat dobivajući njihovu lojalnost sistemu. □ Mao je u Kini išao drugim putem: pokušavajući izbjeći stvaranje privilegirane tehničke inteligencije kao u Sovjetskom Savezu, on je objavio posvemašnji rat protiv nje, prvo tijekom Velikog Skoka Naprijed u kasnim pedesetim godinama, a potom za vrijeme kulturne revolucije, u kasnim šezdesetim godinama. Inženjeri i znanstvenici bili su prisiljeni da žanju i da obavljaju druge ubitačne poslove, dok su pozicije koje zahtijevaju tehničku kompetenciju odlazile politički podobnim ideolozima.

Ovo iskustvo nas uči da ne potcjenjujemo sposobnost totalitarnih i autoritarnih država da se odupiru imperativima ekonomske racionalnosti tijekom dužeg vremena - u slučajevima Sovjetskog Saveza i Kine to je trajalo generaciju i duže. Ali, otpor se održavao pod cijenu ekonomske stagnacije. Totalni neuspjeh centralističkih planskih ekonomija u zemljama poput Sovjetskog Saveza i Kine da se uzidgnu iznad nivoa industrijalizacije dostignutog pedesetih godina potkopao je njihovu sposobnost da igraju važne uloge na međunarodnoj pozornici, i čak da održavaju svoju vlastitu nacionalnu sigurnost. Pokazalo se da je Maovo proganjanje tehnokrata tijekom kulturne revolucije prouzročilo ekonomsku katastrofu prvoga reda koja je unazadila Kinu za cijelu jednu generaciju. Jedno od prvih djela Denga Xiaopinga kada je došao na vlast sredinom sedamdesetih bilo je da obnovi prestiž i dostojanstvo tehničke inteligencije i da je zaštititi od hirova ideologizirane politike, čime je odabrao put koji su generaciju prije toga prihvatili Sovjeti. Ali, pokušaj da se tehnička elita uključi u službu ideologije može djelovati i na drugi način: ta elita, kojoj je dan relativno veći stupanj slobode da misli i da uči u izvanjskom svijetu, upoznaje se s tim svijetom i počinje prihvaćati mnoge od njegovih ideja. Kao što se Mao i bojao, tehnološka inteligencija postala je glavni nositelj "buržoaskog liberalizma" i igrala je ključnu ulogu u ekonomskim reformskim procesima koji su uslijedili.

Krajem osamdesetih Kina, Sovjetski Savez i zemlje Istočne Europe podlegle su ekonomskoj logici napredne industrijalizacije. □ Usprkos političke racije naređene nakon Tienanmena, kinesko vodstvo je prihvatilo potrebu za tržištem i decentraliziranim ekonomskim odlučivanjem, kao i integraciju u globalnu kapitalističku podjelu rada, i pokazalo da je voljno prihvatiti veću socijalnu stratifikaciju koja prati uspon tehnokratske elite. Sve zemlje Istočne Europe opredijelile su se za povrtak tržišnim ekonomskim sustavima nakon demokratskih revolucija 1989, premda sa različitim timingom i brzinom. Sovjetsko vodstvo više je oklijevalo da se upusti u potpuni prelazak na tržište, ali nakon propasti kolovoškog puča 1991, kreće se prema provođenju dalekosežnih liberalnih ekonomskih reformi.

Društva su slobodna onoliko koliko reguliraju i planiraju kapitalističku ekonomiju. Logika našeg Mehanizma ne diktira taj stupanj regulacije na bilo koji strogi način. Štoviše, razvijanje tehnologijom poticane ekonomske modernizacije stvara snažan pritisak na razvijene zemlje da prihvate osnovne pojmove univerzalne kapitalističke ekonomske kulture, tj. da dopuste značajni stupanj ekonomskog natjecanja i da cijene budu determinirane tržišnim mehanizmima. Nijedan drugi put prema punoj ekonomskoj modernosti nije dokazao da je sposoban za život.

□ O Deutscheru i drugih piscima koji su vjerovali da će doći do konvergencije Istoka i Zapada na bazi socijalizma, vidi Alfred G. Meyer, "Theories of Convergence" u Chalmers Johnson, ed, *Change in Communist Systems* (Stanford Calif: Stanford University Press, 1970), pp. 321 ff.

□ Termin "visoki stupanj masovne konzumacije" skovao je Walt Rostow (u *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960) "tehnotroničku eru" Zbignew Brzezinski (u *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, New York: Viking Press, 1970), a "postindustrijsko društvo" Daniel Bell. Vidi od ovog posljednjega "Notes on the Post-Industrial Society" I i II, *The Public Interest* 6-7 (zima 1967 a): 24-35 i (proljeće 1967b): 102-118, i njegov opis podrijetla koncepta "post-industrijskog društva" u *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973) pp. 33-40.

□ Bell (1967), p. 25

□ Brojke su navedene u Lucian W. Pye "Political Science and the Crisis of Authoritarianism" *American Political Science Review* 84, no.1 (ožujak 1990): 3-17

□ ^ak i u slučaju ovih starijih industrija, socijalističke su ekonomije prilično zaostajale za svojim kapitalističkim pandanima, u modernizaciji procesa proizvodnje.

□ Brojke su dane u Hewettu (1988), p. 192.

□ Aron je naveden u Jeremy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966), p.4. Azrael citira i Otta Bauera, Isaaca Deutschera, Herberta Marcusea, Walta Rostowa, Zbignewa Brzezinskog i Adama Ulama. Vidi i Allen Kassof, "The Future of Soviet Society", u Kassof, ed, *Prospects for Soviet Society* (New York: Council on Foreign Relations, 1968), p. 501.

□ Za raspravu o načinima na koje se sovjetski sustav adaptirao na zahtjeve za većom industrijskom zrelošću, vidi Richard Lowenthal, "The Ruling Party in a Mature Society," u Mark G. Field, ed, *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).

□ Azrael (1966), pp. 173-180.

□ Ovo je, s obzirom na Kinu, primijetio Edward Friedman, "Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China," *Studies in Comparative Communism* 22, nos. 2-3 (ljetno-jesen 1989): 251-264.

11 ODGOVOR NA PRETHODNO PITANJE

Na Kantovo pitanje, je li moguće napisati opću povijest sa kozmopolitskog stajališta, naš provizorni odgovor glasi da.

Moderna prirodna znanost opskrbila nas je s Mehanizmom čije progresivno razvijanje daje usmjerenost i koherenciju ljudskoj povijesti tijekom nekoliko proteklih stoljeća. U vremenu kada ne možemo više identificirati iskustva Europe i Sjeverne Amerike sa onima čovječanstva u cjelini, Mehanizam je istinski univerzalan. Osim brzo iščezavajućih plemena u džunglama Brazila ili Papue Nove Gvineje, ne postoji niti jedna grana čovječanstva koja nije bila

dotaknuta Mehanizmom, i koja nije postala povezana sa ostatkom čovječanstva univerzalnim ekonomskim nexusom modernog konzumerizma. (potrošačkog mentaliteta). Nije znak provincijalizma nego kozmopolitizma priznati da je u posljednjih par stoljeća nastalo nešto kao istinska globalna kultura, koja je centrirana oko tehnološki poticanog ekonomskog rasta i kapitalističkih socijalnih odnosa koji su nužni da bi se ta kultura proizvodila i održavala. Društva koja su se pokušavala oduprijeti ovoj unifikaciji, od Tokugawinog Japana i Visoke Porte, do Sovjetskog Saveza, Narodne Republike Kine, Burme i Irana, uspijevala su provoditi svoje zaštitne akcije samo tijekom jedne ili dviju generacija. Ona koja nisu bila poražena nadmoćnom vojnom tehnologijom bila su zavedena blještavim materijalnim svijetom koji je stvorila moderna prirodna znanost. I dok svaka zemlja neće biti u stanju postati potrošačkim društvom u bližoj budućnosti, teško da postoji na svijetu društvo koje za sebe ne priželjkuje ostvarenje tog cilja.

Obzirom na snagu moderne prirodne znanosti, teško je podržati ideju da je povijest ciklična. Ne želim reći da nema ponavljanja u povijesti. Oni koji su čitali Tukidida mogu zamijetiti paralele između suparništva Atene i Sparte, i hladnoratovskog konflikta između Sjedinjenih Američkih Država i Sovjetskog Saveza. Oni koji su promatrali periodični uspon i pad nekih velikih sila u starom vijeku i uspoređivali ih sa suvremenošću, nisu u krivu ako misle da su uočili sličnosti. Ali, povratak nekih dugotrajnih(okorjelih) povijesnih obrazaca kompatibilan je sa usmjerenom dijalektičnom poviješću sve dok shvaćamo da između ponavljanja postoji sjećanje i kretanje. Atenska demokracija nije moderna demokracija, niti Sparta ima bilo kakav suvremeni pandan, usprkos određenim sličnostima koje postoje sa Staljinovim Sovjetskim Savezom. Istinski ciklična povijest poput one koju su imali na umu Platon ili Aristotel, iziskivala bi globalnu kataklizmu takve siline da bi svo sjećanje na ranija doba bilo izgubljeno. ^ak u vremenu nuklearnog oružja i globalnog zagrijavanja, teško je zamisliti kataklizmu koja bi imala moć da razori ideju moderne prirodne znanosti. A tako dugo dok kolac nije proboden kroz srce tog vampira, on će se regenerirati - sa svim svojim socijalnim, ekonomskim i političkim popratnim pojavama - i to za nekoliko generacija. Okretanje tijekom na bilo koji fundamentalni način značilo bi totalni raskid sa modernom prirodnom znanošću i ekonomskim svijetom koji je ona stvorila. ^ini se da ima malo nade da će bilo koje suvremeno društvo izabrati da to učini, a vojno natjecanje će u svakome slučaju učiniti članstvo u tome svijetu prinudnim.

Na kraju dvadesetog stoljeća čini se da su Hitler i Staljin bili stranputice povijesti, a ne prave alternative ljudske socijalne organizacije. Premda je njihove ljudske troškove nemoguće proračunati, ovi su totalitarni režimi u svojoj najčišćoj formi uništili sami sebe u toku jednog naraštaja - hitlerizam 1945, a staljinizam 1956. Mnoge druge zemlje pokušavale su obnoviti totalitarizam u nekom obliku, od kineske revolucije 1949, do genocida Crvenih Kmera u Kambodži sredinom sedamdesetih, sa mirijadom malih ružnih diktatura između, koje su se protezale od Sjeverne Koreje, Južnog Jemena, Etiopije, Kube i Afganistana na ljevici do Irana, Iraka, Sirije na desnici. □ Ali, zajednička karakteristika svih ovih zakašnjelih ambicioznih (would be) totalitarizama jest da su se pojavili u relativno zaostalim i siromašnim zemljama Trećega svijeta. □ Neprekidni neuspjeh komunizma da se probije u razvijeni svijet i njegovo prevladavanje u zemljama koje tek ulaze u prve faze industrijalizacije sugerira nam da je "totalitarno iskušenje" bilo, kao što je to rekao Walt Rostow "bolest prijelaza", patološko stanje koje nastaje uslijed specijalnih političkih i socijalnih zahtjeva (potreba) zemalja na određenom stupnju socio-ekonomskog razvoja. □

Ali, to je sa fašizmom, koji je nastao u visokorazvijenoj zemlji? Kako je moguće pripisati njemački nacionalni socijalizam "povijesnom stupnju", a ne u njemu vidjeti specifični izum samog modernog doba? I ako je generacija koja je živjela tridesetih godina bila šokirana u svojoj samodopadnosti eksplozijom

mržnje navodno "nadiđene" civilizacijskim progresom , tko može garantirati da mi nećemo biti iznenađeni novom erupcijom koja će doći iz nekog drugog izvora, dosada nepriznatog.

Odgovor je, naravno, da nemamo jamstava i da ne možemo uvjeravati buduće generacije da neće biti više Hitlera ili Pol Potova. Moderni hegelijanac koji bi zastupao tezu da je Hitler bio nužan da bi se uspostavila demokracija u Njemačkoj nakon 1945, zaslužio bi podsmjeh. S druge strane, opća povijest ne mora opravdavati svaki tiranski režim i svaki rat da bi mogla braniti smisleni širi obrazac u ljudskoj evoluciji. Moć tog evolucionog procesa i njegova dugoročna pravilnost neće biti umanjeni ako priznamo da je on podložan velikim i očito neobjašnjivim diskontinuitetima, kao što ni značaj biološke teorije evolucije nije umanjen činjenicom iznenadnog iščeznuća dinosaurusa.

Nije dostatno naprosto navesti Holokaust i očekivati da će rasprava o progresu ili racionalnosti u ljudskoj povijesti završiti, usprkos tome što nas užas tog događaja primorava da stanemo i razmislimo. Postoji težnja da se o povijesnim uzrocima Holokausta ne raspravlja racionalno, što nalikuje u mnogo čemu odbijanju antinuklearnih aktivista da racionalno raspravljaju o politici zastrašivanja i strateške upotrebe nuklearnog oružja. U oba slučaja ispod tog odbijanja stoji zabrinutost da će "racionalizacija" udomaćiti genocid. To je uobičajeno među piscima koji na Holokaust gledaju kao na neki način kardinalni događaj modernog doba, da bi ustvrdili kako je on i jedinstven u svome zlu, ali istovremeno i manifestacija potencijalno univerzalnog zla koje leži ispod površine svih društava. Ali, ne može se tvrditi oboje zajedno: radi se ili o jedinstvenom događanju zla, koje nema prethodnika u povijesti i koje ima isto tako jedinstvene uzroke, uzroke za koje ne možemo tako lako očekivati da će se ponoviti u drugim zemljama i drugim vremenima. Na taj način on ne može biti shvaćen kao u bilo kome smislu nužni vid moderniteta. S druge strane, ako je on manifestacija univerzalnog zla, onda on postaje samo ekstremna verzija stražnog ali vrlo poznatog fenomena nacionalističkog ekscesa, koji može usporiti ali ne i izbaciti iz stroja lokomotivu povijesti.

Ja sam sklon gledištu da je Holokaust bio i jedinstveno zlo i proizvod povijesno jedinstvenih okolnosti koje su se stekle u Njemačkoj tijekom dvadesetih i tridesetih godina. Ovi uvjeti ne samo da nisu niti latentni u najrazvijenijim društvima, nego bi ih bilo i vrlo teško (premda ne i nemoguće) duplicirati u budućnosti. Mnoge od ovih okolnosti, kao što je poraz u dugom i brutalnom ratu i ekonomska depresija, dobro su poznate i potencijalno ih se može replicirati u drugim zemljama. Ali druge imaju veze sa posebnim intelektualnim i kulturnim tradicijama Njemačke toga doba, njenim antimaterijalizmom i naglašavanjem borbe i žrtve, koji su je činili vrlo različitom od liberalne Francuske i Engleske. Ove tradicije, koje ni u kom slučaju nisu "moderne", bile su testirane snažnim socijalnim poremećajima u vrijeme galopirajuće industrijalizacije Imperijalne Njemačke, prije i poslije francusko-pruskog rata. Moguće je shvatiti nacizam kao drugu, premda ekstremnu varijantu "bolesti prijelaza", kao nusprodukt procesa modernizacije koji ni u kome slučaju nije bio nužna komponenta samog modernog doba. Ništa od toga ne implicira da je fenomen nacizma danas nemoguć zato što smo društveno napredovali od toga doba. Ipak, to nam sugerira da je fašizam patološko i ekstremno stanje, prema kome se ne može prosuđivati modernost u cijelosti.

Reći da su staljinizam ili nacizam bolesti društvenog razvoja ne znači biti slijep spram njihove monstruoznosti ili ne osjećati sućut spram njihovih žrtava. Kao što je Jean Francois Revel ukazao, činjenica da je liberalna demokracija pobijedila u nekim zemljama osamdesetih godina, ništa ne koristi masi ljudi čiji je živote u prošlih stotinu godina uništio totalitarizam.

S druge strane, činjenica da su njihovi životi bili besmisleno uništeni i da njihova patnja nije bila otkupljena, ne treba nas ostaviti nijemima u pokušaju da odgovorimo na pitanje postoji li racionalni obrazac u povijesti. Postoji široko rasprostranjeno očekivanje da opća povijest, ako postoji, mora

funkcionirati kao neka vrsta sekularne teodiceje, tj. opravdanja svega što postoji konačnom svrhom povijesti. To se niti od jedne opće povijesti ne može očekivati. Od početka, takva intelektualna konstrukcija predstavlja enormnu apstrakciju od detalja i teksture povijesti, i gotovo nužno završava ignorirajući cijele narode i razdoblja koji predstavljaju "pretpovijest". Svaka opća povijest koju možemo konstruirati neizbježno neće dati razumno objašnjenje mnogih pojava koje su i previše stvarne za ljude koji ih doživljavaju. Opća povijest je naprosto intelektualno oruđe, ona ne može preuzeti mjesto Boga dajući osobnu zadovoljštinu svakoj od žrtava povijesti.

No, niti postojanje diskontinuiteta u povijesnom razvoju, poput Holokausta - u najvećoj mjeri stravičnih - ne anulira očitu činjenicu da je moderno doba koherentna i krajnje moćna cjelina. Postojanje diskontinuiteta ne čini manje stvarnim značajne sličnosti u iskustvima naroda koji su prošli kroz proces modernizacije. Nitko ne može zanijekati da je život u dvadesetom stoljeću na fundamentalan način različit od života u prethodnim razdobljima, i malo bi koji od onih komotnih stanovnika razvijenih demokracija koji se rugaju ideji općeg povijesnog progresa, bio spreman provesti svoj život u zaostaloj zemlji Trećega svijeta koja zapravo predstavlja ranije doba čovječanstva. Možemo priznati činjenicu da je modernost dodala novu dimenziju ljudskom zlu, čak i dovesti u pitanje činjenicu moralnog progresa čovječanstva, pa opet možemo nastaviti vjerovati u postojanje usmjerenog i koherentnog povijesnog procesa.

□ I Sirija i Irak tvrde da su na neki način socijalističke zemlje, premda to više odražava međunarodnu modu iz vremena kada su režimi uspostavljeni, a manje stvarnost tih zemalja. Mnogi će se suprotstaviti pokušaju da se ove zemlje klasificiraju kao "totalitarne", i navoditi ograničenja državne kontrole u svakoj od njih; bolji bi termin bio "promašene" ili "nekompetentne" totalitarne države, što pak sa svoje strane propušta naglasiti njihovu brutalnost.

□ Općenito je primijećeno da komunizam nije pobijedio u razvijenoj zemlji sa razvijenim industrijskim proletarijatom, poput Njemačke, kao što je to Marx predviđao, nego u poluindustrijaliziranoj poluzapadnjačkoj Rusiji, a potom u Kini koja je bila pretežito seljačka i poljoprivredna. Za prikaz komunističkih pokušaja da se suoče sa ovim činjenicama, vidi Stuart Schram i Helene Carrere-d'Encausse, *Marxism and Asia* (London: Allen Lane, 1969).

□ Vidi Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960) pp. 162-163.

□ Ovo je primijetio Tsvetan Todorov u svojem prikazu knjige Zygmunda Bauman *Modernity and the Holocaust* u časopisu *The New Republic* (19. ožujak 1990): 30-33. Todorov ispravno ukazuje da nacistička Njemačka ne može biti uzeta kao egzemplar modernosti; u njoj su postojali i moderni i anti-moderni elementi, a ovi posljednji donekle mogu objasniti kako je Holocaust bio moguć.

□ Vidi, npr, klasična djela poput Ralf Dahrendorf *Society and Democracy in Germany* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969); i Fritz Stern *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley: University of California Press, 1961) Posljednje djelo analizira niz nacističkih tema, npr. nostalgiju za organiziranim, predindustrijskim društvom i široko nezadovoljstvo atomizirajućim i alijenizirajućim karakteristikama ekonomskog moderniteta. Homeinijev Iran može se shvatiti kao usporediv slučaj: Iran je nakon Drugog svjetskog rata prošao kroz razdoblje krajnje brzog ekonomskog rasta koje je potpuno izokrenulo tradicionalne društvene odnose i kulturne norme. Fundamentalistički šiiizam, slično fašizmu, može se shvatiti kao nostalgični pokušaj da se društvo vrati na predindustrijsku razinu, novim i radikalno drugačijim sredstvima.

□ Revel (1989-90), pp. 99-103.

13. U početku, bitka za čisti prestiž

Hegel□

Kojeve□

Što stoji na kocki za ljude širom svijeta, od Španjolske i Argetine do Mađarske i Poljske, kada odbacuju diktaturu i uspostavljaju liberalnu demokraciju? U određenom smislu, odgovor je čisto negativne prirode i utemeljen na greškama i nepravdama prethodnog političkog poretka: oni se žele osloboditi omrznutih pukovnika ili partijskih šefova koji su ih tlačili, ili žele živjeti bez straha od proizvoljnog hapšenja. Oni koji žive u Istočnoj Europi i Sovjetskom Savezu misle ili se nadaju da će postići kapitalističko blagostanje, budući da su kapitalizam i demokracija blisko isprepleteni u svijesti mnogih ljudi. Kao što smo vidjeli, savršeno je moguće postići ekonomski napredak bez slobode, kao što je to bilo u Španjolskoj, Južnoj Koreji ili Tajvanu pod autokratskim vladama. Pa opet, u svakoj od tih zemalja ekonomski napredak nije bio dostatan. Svaki pokušaj da se temeljni ljudski impuls koji pokreće svaku liberalnu revoluciju ocrta kao ekonomski, još od doba američke i francuske revolucije u osamnaestom stoljeću, bio bi radikalno nepotpun. Mehanizam koji je stvorila moderna prirodna znanost ostaje parcijalan i konačno nezadovoljavajući prikaz povijesnog procesa. Slobodna vlada sa svoje strane daje pozitivni poticaj: kada predsjednik Sjedinjenih Država ili predsjednik Francuske hvali slobodu i demokraciju, onda ih hvali kao stvari dobre po sebi, a ta pohvala čini se da proizvodi rezonancu u ljudi širom svijeta.

Da bismo shvatili tu rezonancu, moramo se vratiti Hegelu, filozofu koji je prvi odgovorio na Kantov poziv i napisao ono što u mnogo čemu ostaje najozbiljnija opća povijest ikada napisana. Kako je to interpretirao Alexandre Kojève, Hegel nas je upoznao s alternativnim "mehanizmom" pomoću kojeg možemo shvatiti povijesni proces, a koji je utemeljen na "borbi za priznanje". I dok ne moramo napuštati naše ekonomsko shvaćanje povijesti, "priznanje" će nam omogućiti da uspostavimo totalno nematerijalističku povijesnu dijalektiku koja je mnogo bogatija u svome shvaćanju ljudske motivacije od marksističke verzije, ili od verzije sociološke tradicije koja je potekla od Marxa.

Postoji, naravno, legitimno pitanje koliko je Kojèveova interpretacija Hegela, na koju ćemo se ovdje pozivati, pravi Hegel kako je on sam sebe shvaćao, i koliko ona sadrži dodatne mješavine ideja koje su baš koževijanske. Kojève uistinu uzima neke elemente Hegelovog učenja, poput borbe za priznanje i kraja povijesti, i stvara od njih središte vlastitog učenja na način na koji to Hegel možda ne bi učinio. I dok je otkrivanje originalnog Hegela važna zadaća u svrhu "sadašnjeg argumenta", mi se ipak ne zanimamo za Hegela po sebi nego za Hegela-kojeg je interpretirao Kojève, ili možda za novog, sintetskog filozofa koji se zove Hegel-Kojève. U pozivanjima na Hegela koja će uslijediti, zapravo ćemo se pozivati na Hegela-Kojèvea, i više ćemo se zanimati za ideje negoli za filozofe koji su ih prvenstveno artikulirali.□

Možda će netko pomisliti da bi za razotkrivanje pravog značenja liberalizma trebalo ići čak dalje natrag u vremenu, do misli onih filozofa koji su bili originalni izvor liberalizma, Hobbesa i Lockeja. Jer, za najstarija i najtrajnija liberalna društva - ona anglosaksonske tradicije, poput Engleske, Sjedinjenih Država ili Kanade - tipično je da su sebe razumijevala pomoću lokovskih pojmova. Zapravo, vratiti ćemo se Hobbesu i Lockeju, ali Hegel nas posebice zanima s dva razloga. Na prvom mjestu, on će nam omogućiti shvaćanje liberalizma koje je otmjenije od Hobbesova ili Lockeova. Jer, gotovo vječni pratilac lockeovskog liberalizma, bila je trajna nelagoda spram društva koje je on proizvodio, i spram prototipskog proizvoda tog društva, bourgeoisa. Nelagoda se može konačno slijediti sve do jedne jedine moralne činjenice, tj. do toga da je bourgeois prvenstveno zaokupljen svojim vlastitim materijalnim blagostanjem, te da nije zainteresiran za zajedništvo, nema vrline, niti je posvećen svojoj široj zajednici. Ukratko, bourgeois je sebičan, a sebičnost privatnog pojedinca bila je uvijek u samoj srži svih kritika liberalnog

društva, dolazile one s marksističke ljevice ili sa aristokratsko republikanske desnice. Hegel, nasuprot Hobbesu i Lockeu, omogućiti će nam samorazumijevanje liberalnog društva koje je utemeljeno na nesebičnom dijelu ljudske osobnosti, i koje želi očuvati taj dio kao srž modernog političkog projekta. Da li se u tome naposljetku uspjelo, to će se tek vidjeti: to pitanje će biti temom posljednjeg dijela ove knjige.

Drugi razlog za vraćanje Hegelu jest to da je razumijevanje povijesti kao "borbe za priznanje" zapravo vrlo koristan i prosvjetljavajući način gledanja na suvremeni svijet. Mi, stanovnici liberalnih i demokratskih zemalja toliko smo već navikli na prikaze tekućih događaja koji svu motivaciju reduciraju na ekonomske razloge, toliko smo temeljito postali bourgeoisima u vlastitim zapažanjima, da smo često iznenađeni kada otkrijemo koliko je totalno ne-ekonomski najveći dio političkog života. Uistinu, mi čak nemamo niti zajednički rječnik pomoću kojeg bismo mogli izraziti ponosnu i zahtjevnu stranu ljudske prirode koja je odgovorna za pokretanje većine ratova i političkih konflikata. "Borba za priznanje" je pojam star kao i sama politička filozofija, i odnosi se na fenomen ...sa samim političkim životom. Ako taj pojam danas zvuči donekle čudno i nepoznato, to je samo zbog uspješne "ekonomizacije" našeg mišljenja do koje je došlo u prošle četiri stotine godina. Pa opet, "borba za priznanje" je vidljiva posvuda oko nas i stoji u temelju suvremenih pokreta za liberalna prava, bilo to u Sovjetskom Savezu, Istočnoj Europi, Južnoj Africi, Aziji, Latinskoj Americi ili samim Sjedinjenim Državama.

Da bismo razotkrili značenje "borbe za priznanje", moramo shvatiti Hegelov koncept čovjeka i ljudske prirode. Za one rane moderne teoretičare liberalizma koji su prethodili Hegelu, rasprava o ljudskoj prirodi sastojala se u portretiranju Prvog čovjeka, tj. čovjeka u "prirodnom stanju". Hobbes, Locke, i Rousseau nikada nisu nastojali prirodno stanje shvatiti kao empirijski ili povijesni prikaz primitivnog čovjeka, nego više kao vrst misaonog eksperimenta pomoću kojeg se odbacivalo one aspekte ljudske osobnosti koji su bili naprosto proizvod konvencija - poput činjenice da je netko Talijan ili aristokrat ili budist - i pomoću kojeg se otkrivaju one značajke koje su zajedničke svim ljudima kao takvima.

Hegel je negirao da zastupa doktrinu o prirodnom stanju i zapravo je odbacivao svaki koncept ljudske prirode, permanentne i nepromjenjive. Čovjek je za njega bio slobodan i ne-determiniran, i stoga sposoban za stvaranje vlastite prirode tijekom povijesnog vremena. Pa opet, ovaj proces povijesnog samo-stvaranja imao je početnu točku koja je po svim svojim namjerama i svrhama nalikovala na učenje o prirodnom stanju. Hegel je u Fenomenologiji duha ocrtao primitivnog "prvog čovjeka" koji živi na početku povijesti i čiju je filozofsku funkciju bilo nemoguće razlikovati od "čovjeka u prirodnom stanju" kod Hobbesa, Lockea i Rousseaua. To znači da je ovaj "prvi čovjek" bio prototipsko ljudsko biće, koje je imalo sve fundamentalne ljudske atribute koji su postojali prije stvaranja civilnog društva i početka povijesnog procesa.

Hegelov "prvi čovjek" dijeli sa životinjama određene osnovne prirodne želje, poput želje za hranom, snom, zaklonom i prije svega, za očuvanjem vlastitog života. On je, utoliko, dio prirodnog ili fizičkog svijeta. Ali, Hegelov "prvi čovjek" je radikalno različit od životinja utoliko što on ne želi samo stvarne "pozitivne" objekte - odrezak, krzneni ogrtač pomoću kojeg će se grijati, ili zaklon u kome će živjeti - nego također i objekte koji su totalno nematerijalni. Iznad svega, on želi da ga drugi ljudi žele, tj. da ga drugi trebaju i da ga priznaju. Uistinu, za Hegela, pojedinac ne može postati samosvjestan, tj. postati svjestan sebe kao posebnog ljudskog bića, a da ne bude priznat od strane drugih ljudskih bića. Čovjek je, drugim riječima, od početka socijalno (društveno) biće: njegov osjećaj vlastite vrijednosti i identiteta blisko je povezan sa vrijednošću koju mu pridaju drugi ljudi. On

je, riječima Davida Riesmana, fundamentalno "orijentiran na druge". I dok životinje također pokazuju društveno ponašanje, to je ponašanje instinktivno i zasnovano na međusobnom zadovoljavanju prirodnih potreba. Delfin ili majmun žele ribu ili bananu, a ne željtu drugog delfina ili majmuna. Kao što to objašnjava Kojeve, samo čovjek može željeti "objekt koji je savršeno beskoristan sa biološkog stanovišta" (poput medalje, ili neprijateljeve zastave). On želi takve objekte ne zbog njih samih nego zato što ih žele i drugi ljudi."

Ali, Hegelov "prvi čovjek" razlikuje se od životinja na drugi i fundamentalniji način. Taj čovjek ne želi samo biti priznat od drugih ljudi, nego želi biti priznat kao čovjek. A ono što predstavlja identitet čovjeka kao čovjeka, njegova najjedinstvenija i najfundamentalnija ljudska karakteristika je njegova sposobnost da riskira vlastiti život. Tako susret "prvog čovjeka" sa drugim ljudima vodi do divlje borbe u kojoj svaki borac nastoji prisiliti drugoga da ga "prizna", riskirajući pritom vlastiti život. Čovjek je fundamentalno socijalna životinja "orijentirana na druge", ali njegova društvenost ga ne vodi u miroljubivo civilno društvo, nego u silovitu borbu na život i smrt, za čisti prestiž. Ova "krvava borba" može imati tri ishoda. Može dovesti do smrti oba borca, a u tom slučaju život, ljudski i prirodni, prestaje. Može dovesti do smrti jednog borca, pri čemu onaj koji je preživio ostaje nezadovoljan zato što nema više druge ljudske svijesti koja bi ga priznala. Ili, napokon, borba može završiti odnosom gospodstva i ropstva, u kojoj jedan od boraca odlučuje da će se podrediti ropskom životu radije nego da se suoči sa vlastitom nasilnom smrću. Gospodar je tada zadovoljan zbog toga što je riskirao svoj život i dobio priznanje od drugog čovjeka da je tako postupio. Inicijalni susret prvih ljudi u Hegelovom prirodnom stanju u svakom je pogledu isto tako nasilan kao i u Hobbesovom prirodnom stanju ili Lockeovom stanju rata, ali ne rezultira društvenim ugovorom ili drugim oblikom miroljubivog civilnog društva, nego krajnje nejednakim odnosom gospodstva i ropstva.

Za Hegela, baš kao i za Marxa, primitivno društvo je bilo podijeljeno u društvene klase. Ali, za razliku od Marxa, Hegel nije vjerovao da su najvažnije klasne razlike zasnovane na ekonomskim funkcijama, na tome je li netko zemljoposjednik ili seljak, nego na stavu osobe spram nasilne smrti. Društvo je bilo podijeljeno na gospodare koji su bili spremni riskirati svoje živote, i na robove koji to nisu bili. Hegelovsko shvaćanje rane klasne stratifikacije vjerojatno je povijesno točnije negoli Marxovo. Mnoga tradicionalna aristokratska društva u početku su izrasla na "ratničkom ethosu" nomadskih plemena koja su osvajala sjedilačke narode nadmoćnom okrutnošću, bezobzirnošću i hrabrošću. Nakon početnog osvajanja, gospodari bi se u narednim naraštajima skrasili na imanjima i kao zemljoposjednici uspostavljali ekonomski odnos zahtijevajući poreze ili davanja od mase seljačkih "robova" nad kojima su vladali. Ali, ratnički ethos - osjećaj urođene nadmoćnosti zasnovan na spremnosti da se riskira smrt - ostajao bi u srži kulture aristokratskih društava širom svijeta, još dugo nakon što bi godine mira i okolice prouzročile degeneraciju ovih aristokrata u utovljene i feminizirane dvorane.

Mnogošto u ovom hegelovskom prikazu ranog čovjeka zvučati će vrlo čudno modernim ušima, posebno njegova identifikacija spremnosti da se riskira život u borbi za čisti prestiž sa najosnovnijom ljudskom osobinom. Nije li spremnost da se riskira vlastiti život naprosto primitivni društveni običaj koji je odavno iščeznuo iz svijeta, zajedno sa dvobojima i krvnom osvetom? U našem svijetu još uvijek postoje ljudi koji trče okolo riskirajući svoje živote u krvavim bitkama za ime, zastavu ili komadić odjeće, ali oni uglavnom pripadaju bandama sa imenima kao što su Krvavi ili Kripovi, i žive od rasparčavanja droge, ili u zemljama poput Afganistana. U kome je smislu čovjek koji je spreman da ubija i da bude ubijen zbog nečega što je čisto simboličke

vrijednosti, zbog prestiža ili priznanja, dublje human od nekoga tko se senzibilnije odupire izazovima i podređuje svoje zahtjeve miroljubivoj arbitraži ili sudovima?

Važnost spremnosti (voljnosti) da se riskira vlastiti život u borbi za prestiž može jedino biti shvaćena ako dublje razmislimo o Hegelovom nazoru na značenje ljudske slobode. U anglosaksonskoj liberalnoj tradiciji koja nam je bliska, postoji zdravorazumsko shvaćanje slobode kao nečega što je jednostavna odsutnost ograničenja. Tako, prema Thomasu Hobbesu "SLOBODA označava upravo odustnost suprotstavljanja - pod suprotstavljanjem mislim na izvanjske prepreke kretanju - i može se pripisati i iracionalnim i neživim bićima, kao i racionalnim." □ Prema toj definiciji, za kamen koji se kotrlja niz brdo i za gladnog medvjeda koji luta šumom bez ograničenja, može se reći da su "slobodni". Ali, zapravo, mi znamo da je kotrljanje kamena determinirano gravitacijom i padinom brežuljka, kao što je i ponašanje medvjeda determinirano kompleksnom interakcijom niza prirodnih želja, instinkata i potreba. Gladni medvjed koji traži hranu u šumi "slobodan" je samo u formalnom smislu. On nema nikakva izbora do da odgovori na svoju glad i instinkte. Medvjedi obično ne štrajkuju glađu zbog viših ciljeva. Ponašanje kamena i medvjeda determinirani su njihovom vlastitom fizičkom prirodom i prirodnim okolišem oko njih. U tom smislu oni su poput strojeva programiranih da rade po određenim pravilima, pri čemu su ta konačna pravila u fundamentalnom smislu zakoni fizike.

Prema Hobbesovoj definiciji, svako ljudsko biće koje nije fizički spriječeno da nešto učinini, smatralo bi se "slobodnim". Ali, budući da čovjek također ima i fizičku ili životinjsku prirodu, on ili ona mogu se zamisliti kao ništa drugo do konačni zbroj želja, instinkata, potreba i strasti koji međudjeluju na kompliciran premda u krajnjoj liniji mehanički način koji određuje ponašanje te osobe. Tako, čovjek koji je gladan i kojemu je hladno, te želi zadovoljiti svoje prirodne potrebe za hranom i zaklonom, nije nimalo slobodniji od medvjeda ili od kamena: on je naprosto nešto kompliciraniji stroj koji funkcionira po nešto kompliciranijim pravilima. ^injenica da se ne suočava sa fizičkim ograničenjima u svojoj potrazi za hranom ili zakonom samo je pojava, ali ne i stvarnost, slobode.

Hobbesovo veliko političko djelo, Levijatan, počinje upravo s takvim potretom čovjeka kao vrlo kompliciranog stroja. On slama ljudsku prirodu u niz osnovnih strasti, kakve su radost, bol, strah, nada, gađenje, i ambicija, koje su u raznim kombinacijama - vjeruje - dostatne da determiniraju i objasne cijelo ljudsko ponašanje. Tako Hobbes na kraju ne vjeruje da je čovjek slobodan u smislu da ima sposobnost moralnog izbora. On može biti više ili manje racionalan u svome ponašanju, ali ta racionalnost naprosto služi ciljevima poput samoočuvanja, koji su zadani prirodom. A priroda, sa svoje strane, može biti u potpunosti objašnjena zakonima materije-u-kretanju, zakonima koje je bio objasnio Sir Isaac Newton.

Hegel, nasuprot tome, počinje sa potpuno različitim shvaćanjem čovjeka. Ne samo da čovjek nije determiniran svojom fizičkom ili životinjskom prirodom, nego se njegova ljudskost sastoji u njegovoj sposobnosti da nadiđe ili negira tu životinjsku prirodu. On nije slobodan samo u Hobbesovom formalnom smislu, kao fizički neograničen, nego je slobodan i u metafizičkom smislu, kao radikalno ne-determiniran prirodom. To uključuje njegovu vlastitu prirodu, prirodni okoliš oko njega, i prirodne zakone. On je, ukratko, sposoban za istinski moralni izbor, tj. izbor između dvaju mogućih djelovanja, ne naprosto na temelju veće korisnosti jednog pred drugim, ne naprosto kao rezultata pobjede jedne skupine strasti i instinkata nad drugom, nego zbog inherentne slobode da stvara i da se pokorava vlastitim pravilima. A čovjekovo specifično dostojanstvo ne leži u nadmoćnoj sposobnosti kalkulacije koja ga čini pametnijim strojem od nižih životinja, nego upravo u toj sposobnosti za slobodni moralni izbor.

Ali, kako znamo da je čovjek slobodan u ovome dubljem smislu? Sigurno, mnogi slučajevi ljudskog izbora stvarno su rezultati kalkulacije zbog ostvarenja koristi, koji služe za zadovoljenje životinjskih potreba i strasti. Npr. čovjek se može suzdržati da ukrade jabuku iz susjedova voćnjaka ne samo zbog moralnosti, nego zato što se boji da će kazna biti gora od njegove trenutne gladi, ili zato što zna da će susjed uskoro otići na put i da će tada biti lakše ukrasti jabuke. To da je on u stanju kalkulirati na ovaj način ne čini ga ništa manje determiniranim prirodnim instinktima - u ovome slučaju, gladu - negoli što je to neka životinja koja će naprosto posegnuti za jabukom.

Hegel ne poriče da čovjek ima svoju životinjsku stranu, tj. konačnu i determiniranu prirodu: on mora jesti i spavati. Ali, očito on je sposoban i za djelovanja koja su totalno suprotna njegovim prirodnim instinktima, i koja ne rade protiv njih samo zato da bi zadovoljila viši i snažniji instinkt, nego zapravo zbog suprotstavljanja samog. Upravo zato spremnost da se riskira život u borbi za čisti prestiž igra tako važnu ulogu u Hegelovom shvaćanju povijesti. Jer, riskirajući život, čovjek dokazuje da može djelovati nasuprot svom najmoćnijem i temeljnom instinktu, instinktu za samoodržanjem. Kao što to Kojeve kaže, čovjekova ljudska želja mora pobijediti njegovu životinjsku želju za samoodržanjem. I zato je važno da je prvobitna bitka na početku povijesti bila zbog prestiža samog, ili zbog neke očite igrarije, kakva je zastava ili medalja koje predstavljaju priznanje. Razlog zbog kojeg se borim je da prisilim drugog čovjeka da prizna činjenicu da sam spreman riskirati svoj život, i da sam stoga slobodan i autentičan čovjek. Da je krvava bitka bila vođena zbog nekog cilja (ili kao što bi to mi, moderni bourgeoisi, školovani na Hobbesu i Lockeu rekli, zbog nekog "racionalnog" cilja) kao što je to zaštita obitelji ili osvajanje suparnikove zemlje i imanja, onda bi sama bitka bila vođena zbog zadovoljavanja ove ili one životinjske potrebe. Zapravo, mnoge niže životinje u stanju su riskirati svoj život u borbi za, ili za zaštitu, svojih mladunaca ili braneći vlastiti teritorij. U svakom slučaju, to je ponašanje determinirano nagonima i postoji u evolucionu svrhu preživljavanja određene vrste. Samo je čovjek sposoban upustiti se u krvavu bitku zbog pukog demonstriranja prezira spram vlastitoga života, da bi pokazao da je nešto više od komplicirane mašine ili da nije "rob svojih strasti", ukratko da bi pokazao da ima specifično ljudsko dostojanstvo zato što je slobodan.

Moglo bi se tvrditi da je "protunagonsko" ponašanje poput spremnosti da se riskira život u borbi za prestiž naprosto determinirano još dubljim i atavističkim nagonom, kojega Hegel nije bio svjestan. Uistinu, moderna biologija nas uči da se životinje, kao i ljudi, upuštaju u borbu za prestiž, premda nitko neće tvrditi da one moralno djeluju. Ako ozbiljno shvatimo učenja moderne prirodne znanosti, ljudsko carstvo u potpunosti je podređeno prirodnome, i jednako je tako determinirano prirodnim zakonima. Svo ljudsko ponašanje na koncu se može objasniti nekim sub-humanim područjem, psihologijom ili antropologijom, koje pak počivaju na kemiji i biologiji, i naposljetku na djelovanju fundamentalnih prirodnih sila. Hegel i njegov prethodnik Immanuel Kant bili su svjesni opasnosti suprotstavljanja materijalističkih temelja moderne prirodne znanosti mogućnosti slobodnog ljudskog izbora. Konačna svrha Kantove velike Kritike čistog uma bila je da ogradi "otok" usred mora mehaničke materijalne kauzalnosti, koji će omogućiti istinski slobodan ljudski moralni izbor koji bi mogao koegzistirati sa modernom fizikom. Hegel je prihvatio postojanje tog "otoka", zapravo otoka koji je puno veći i obuhvatniji negoli što je to Kant mislio. Oba su filozofa vjerovala da u nekim stvarima ljudi sasvim doslovce nisu podređeni zakonima fizike. To ne znači da se ljudi mogu kretati brže od brzine svjetlosti ili oduprijeti se sili teži, nego da se moralni fenomeni ne mogu jednostavno reducirati na mehaniku materije-u-kretanju.

Izvan je našeg nastojanja da analiziramo adekvatnost ovog "otoka" kojeg je stvorio njemački idealizam: metafizičko pitanje o mogućnosti slobodnog ljudskog izbora je, kao što je to Rousseau rekao, "l'abyeme de la philosophie". Ali, ako i ostavimo na trenutak po strani ovo mučno pitanje, još uvijek možemo primijetiti da kao psihološki fenomen, Hegelovo naglašavanje važnosti rizika od smrti ukazuje na nešto vrlo stvarno i važno. Postojala slobodna volja ili ne, gotovo svi ljudi ponašaju se kao da ona postoji, i međusobno se vrednuju upravo prema sposobnosti da stvaraju ono za što vjeruju da su istinske moralne odluke. Dok je većina ljudske djelatnosti upravljena spram ispunjavanja prirodnih želja, značajni dio vremena provodi se u slijeđenju ciljeva koji su prolazniji. Čovjek ne teži samo materijalnoj udobnosti, nego i poštovanju i priznanju, a vjeruje da je vrijedan poštovanja zato što ima određenu vrijednost ili dostojanstvo. Psihologija, ili politička znanost koja ne uzima u obzir čovjekovu želju za priznanjem, i njegovu sporadičnu, ali vrlo izrazitu spremnost da djeluje suprotno naj snažnijim prirodnim porivima, zanemari bi nešto vrlo važno u ljudskom ponašanju.

Za Hegela, sloboda nije bila samo psihološki fenomen, nego bit onoga što je ljudsko. U tome smislu, sloboda i priroda su dijametralno suprotne. Sloboda ne znači slobodu da se živi u prirodi ili prema prirodi, nego za njega sloboda počinje tamo gdje priroda završava. Ljudska sloboda pojavljuje se samo kada je čovjek sposoban transcendirati svoju prirodnu, životinjsku egzistenciju, i stvoriti novo jastvo za sebe. Simbolična početna točka tog procesa samostvaranja je borba do smrti za čisti prestiž.

Ali, dok je ova borba za priznanje prvi autentično ljudski čin, daleko od toga da je i zadnji. Krvava bitka između Hegelovih "prvih ljudi" tek je početna točka hegelovske dijalektike i ostavlja nas još uvijek vrlo daleko od moderne liberalne demokracije. Problem ljudske povijesti može se shvatiti, u izvjesnom smislu, kao traganje za načinom da se zadovolje želje za priznanjem i gospodara i robova, na međusobnom i ravnopravnom temelju. Povijest završava pobjedom društvenog poretka koji ostvaruje taj cilj.

Prije negoli opišemo naredne stupnjeve u evoluciji dijalektike, bilo bi korisno da suprotstavimo Hegelovo shvaćanje "prvog čovjeka" u prirodnom stanju shvaćanjima tradicionalnih utemeljitelja modernog liberalizma, Hobbesa i Lockea. Jer, dok su Hegelove početne i završne pozicije prilično slične onima engleskih mislilaca, njegov koncept čovjeka radikalno je različit i omogućava nam vrlo različit način gledanja na suvremenu liberalnu demokraciju.

□ Hegel, Fenomenologija duha

□ Kojeve (1947), p. 14.

□ O problemu odnosa Kojevea spram "pravog" Hegela, vidi Michael S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojeve and the End of History", *History and Theory* 24, no. 3 (1985): 293-306; i Patrick Riley "Introduction to the Reading of Alexandre Kojeve," *Political Theory* 9, no. 1 (1981) pp. 5-48.

□ Za prikaz Kojeveove interpretacije Hegelove borbe za priznanje, vidi Roth (1988), pp. 98-99; i Smith (1989), pp 116-117.

□ Ovo je uočio Smith (1989a), p. 115. Vidi također Steven Smith "Hegel s Critique of Liberalism," *American Political Science Review* 80, no.1 (ožujak 1986): 121-139.

□ David Riesman u Usamljenoj gomili (...) koristi termin "usmjerenost na izvanjsko", da bi opisao konformizam poslijeratnog američkog društva, koji je suprotstavio "usmjerenosti na unutarne" u Amerikanaca devetnaestog stoljeća. Za Hegela, niti jedan čovjek ne može biti istinski "usmjeren na unutarne"; čovjek čak niti ne može postati pravo ljudsko biće ako nije u odnosu s drugim ljudima i ako ga oni ne priznaju. Ono što Riesman opisuje kao "usmjerenost na unutarne" bio bi zapravo oblik "usmjerenosti na izvanjsko". Npr, očita samodostatnost snažno religioznih ljudi zapravo je utemeljena na ukinutoj "usmjerenosti na izvanjsko", jer čovjek sam stvara religijske standarde i objekte obožavanja.

- Vidi također Friedrich Nietzsche, Genealogija morala...
- Primjer suvremenog neshvaćanja motiva koji leže iza dvoboja, vidi John Mueller, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (New York: Basic Books, 1989), pp. 9-11.
- Hobbes, *Leviathan* (Hobbes.....)
- Ova formulacija potječe iz Rousseauovog Društvenog ugovora, koji kaže "l'impulsion du seul appetit est esclavage". ...Rousseau je koristio riječ "sloboda" i u hobbesovskom i u hegelovskom smislu. S jedne strane, on govori u *Second Discourse* o čovjeku u prirodnom stanju koji je slobodan slijedeći svoje prirodne instinkte, npr. potrebu za hranom, ženom, odmorom; s druge strane, upravo navedeni ulomak ukazuje da "metafizička" sloboda iziskuje oslobođenje od strasti i potreba. Njegov prikaz ljudskog savršenstva sličan je Hegelovom shvaćanju povijesnog procesa kao slobodnog ljudskog samo-stvaranja.
- Točnije, u prvoj verziji Društvenog ugovora Rousseau kaže: "dans la constitution de l'homme l'action de l'ame sur le corps est l'abyme de la philosophie." Rousseau (1964), vol. 3, p. 296.

14. PRVI ČOVJEK

Hobbes, *Leviathan* □

Suvremene liberalne demokracije nisu izronile iz sjenovitih magla prošlosti. Slično komunističkim društvima, i njih su namjerno stvorili ljudi u određenoj vremenskoj točki, na temelju određenog teorijskog shvaćanja čovjeka i političkih ustanova primjerenih za upravljanje ljudskim društvom. I dok liberalna demokracija ne može slijediti svoje teoretsko podrijetlo do jednog autora, ona ipak tvrdi da se bazira na specifičnim racionalnim načelima čije intelektualne pretke nije teško uočiti. Načela na kojima se zasniva američka demokracija, a kodificirana su u Deklaraciji nezavisnosti i Američkom Ustavu, bila su utemeljena na spisima Jeffersona, Madisona, Hamiltona i drugih američkih otaca nacije, koji su pak mnoge od svojih ideja izveli iz engleske liberalne tradicije Thomasa Hobbesa i Johna Lockeja. Ako želimo otkriti samorazumijevanje najstarije liberalne demokracije na svijetu - samorazumijevanje koje je bilo prihvaćeno i u mnogim demokratskim društvima izvan Sjeverne Amerike - trebamo pogledati političke spise Hobbesa i Lockeja. Jer, premda su ti autori anticipirali mnoge Hegelove postavke o prirodi "prvog čovjeka", oni i anglosaksonska liberalna tradicija koja je od njih potekla zauzeli su decidirano različit odnos spram želje za priznanjem. Thomas Hobbes je danas prvenstveno poznat zbog dviju stvari: njegove karakterizacije prirodnog stanja kao "samotnjačkog, siromašnog, zlog, brutalnog i oskudnog" i njegove doktrine o apsolutnom monarhijskom suverenitetu, koji je često -na vlastitu štetu - uspoređivan sa "liberalnijim" Lockeovim stavovima o pravu na revoluciju protiv tiranije. Ali, dok Hobbes ni u kom slučaju nije bio demokrat u suvremenom smislu riječi, on je sasvim sigurno bio liberal, a njegova filozofija bila je vodoskok iz kojeg je briznuo moderni liberalizam. Jer, Hobbes je prvi ustanovio načelo prema kome legitimnost vlasti potječe iz prava onih kojima se vlada, a ne od božanskog prava kraljeva ili iz prirodne superiornosti onih koji vladaju. U tom pogledu, razlike između njega s jedne strane i Lockeja ili autora američke Deklaracije nezavisnosti s druge, trivijalne su kada se usporede sa procjepom koji dijeli Hobbesa od pisaca koji su mu vremenski bili bliži, poput Filmera ili Hookera. Hobbes izvodi svoja načela o pravdi i pravednosti iz svoje karakterizacije čovjeka u prirodnom stanju. Hobbesovo prirodno stanje je "zaključak o mukama" koje možda nikada nisu postojale kao opća faza ljudske povijesti, ali koje su latentne svuda gdje se raspadne civilno društvo - izlazeći na vidjelo npr. na mjestima poput Libanona neposredno nakon izbijanja građanskog rata sredinom

sedamdesetih. Baš poput Hegelove krvave bitke, Hobbesovo prirodno stanje zamišljeno je da bi osvijetlilo ljudsko stanje koje nastaje međudjelovanjem najstalnijih i fundamentalnih ljudskih strasti.□

Sličnosti između Hobbesovog "prirodnog stanja" i Hegelove krvave bitke zapanjujuće su. Na prvome mjestu, oba su stanja karakterizirana krajnjim nasiljem: primarna socijalna stvarnost nije ljubav ili sloga, nego rat "svakog čovjeka protiv sviju". I, premda Hobbes ne koristi termin "borba za priznanje", opasnosti u njegovom izvornom ratu svih protiv sviju u bitnome su iste kao i u Hegela:

Tako mi u prirodi čovjekovoj nalazimo tri osnovna razloga za sukobljavanje: prvo, natjecanje, drugo, nepovjerljivost, treće, slava...Ovo treće (navodi ljude) da napadaju zbog sitnica, kakve su riječ, osmijeh, različito mišljenje, i bilo koji drugi znak potcjenjivanja, bilo izravno usmjeren njihovim osobama, ili neizravno njihovim rođacima, prijateljima, naciji, zvanju ili imenu.□

Prema Hobbesu ljudi se mogu boriti i zbog nužnosti, ali češće se bore zbog "sitnica"- drugim riječima, zbog priznanja. Hobbes, veliki materijalist, završava opisujući prirodu "prvog čovjeka" pojmovima koji se ne razlikuju mnogo od pojmova idealista Hegela. To znači da strast koja prije svega potiče ljude na rat svih protiv sviju nije pohlepa za materijalnim posjedovanjem, nego zadovoljenje ponosa i taštine nekolicime ambicioznih ljudi.□ Hegelova "želja za željom" ili potraga za "priznanjem" može se shvatiti kao ništa drugo do ljudska strast koju općenito nazivamo "ponosom" ili "samopoštovanjem" (kada je odobravamo) odnosno "taštinom", "umišljenošću" ili "sebeljubivošću" (kada je ne odobravamo)□.

Štoviše, oba filozofa shvaćaju da je nagon za samoodržanjem u određenom smislu najjači i najrasprostranjeniji od svih prirodnih strasti. Za Hobbesa taj nagon, zajedno sa "takvim stvarima koje su neophodne za udoban život", upravo je strast koja najsnažnije tjera čovjeka na miroljubivost. I Hegel i Hobbes vidjeli su u primarnoj borbi fundamentalnu napetost između, s jedne strane, čovjekovog ponosa ili želje za priznanjem, koji su ih navodili da riskiraju svoj život u borbi za prestiž, i njihovog straha od nasilne smrti, koja ih je navodila da se predaju i prihvate život roba u zamjenu za mir i sigurnost. Konačno, Hobbes bi prihvatio Hegelovu tezu da je krvava bitka, povijesno gledano, vodila odnosu gospodstva i ropstva kada se jedan suparnik, u strahu za vlastiti život, podredio drugome. Dominacija gospodara nad robovima za Hobbesa je despotizam, stanje koje ne izvodi čovjeka iz prirodnog stanja, zato jer robovi služe gospodarima samo pod uvjetom da im se prijeti silom.□

Tamo gdje se Hegel i Hobbes fundamentalno razlikuju, i gdje se anglosaksonska liberalna tradicija odlučno odvajava od Hegela, je pitanje relativne moralne težine pripisane strastima ponosa ili taštine (tj."priznanja") s jedne strane, i straha od nasilne smrti, s druge. Hegel, kao što smo vidjeli, vjeruje da je spremnost da se riskira vlastiti život u borbi za čisti prestiž u nekome smislu ono što ljude čini ljudima, osnova ljudske slobode. Hegel ne "odobrava", na koncu, krajnje neravnopravni odnos gospodara i roba i vrlo dobro zna da je on primitivan i tlačiteljski. Pa opet, on shvaća da je to nužna faza ljudske povijesti u kojoj oba člana klasne jednadžbe, gospodari i robovi, imaju u sebi nešto bitno i važno ljudsko. Svijest gospodara je za njega u određenom smislu viša i humanija od robove budući da se rob, podređujući se strahu od smrti, nije uspio uzdići iznad svoje životinjske prirode i stoga je manje slobodan od gospodara. Hegel, drugim riječima, nalazi nešto moralno vrijedno u ponosu aristokrata-ratnika koji je spreman riskirati svoj život, i nešto nisko u ropskoj svijesti koja teži samoodržanju prije svega.

Hobbes, s druge strane, ne nalazi ništa moralno vrijedno u ponosu (ili točnije, taštini) aristokratskog gospodara: uistinu, on drži da je upravo ta želja za priznanjem, ta spremnost ljudi da se bore zbog "sitnice" kakva je neka medalja ili zastava, izvor sveg nasilja i ljudske bijede u prirodnom

stanju. □ Za njega, najsnažnija ljudska strast je strah od nasilne smrti, a najsnažniji moralni imperativ - "zakon prirode" - je očuvanje vlastite fizičke egzistencije. Samočuvanje je fundamentalna moralna činjenica: svi pojmovi pravde i pravednosti za Hobbesa utemeljeni su u racionalnoj težnji ka samoodržanju, dok su nepravda i krivda ono što vodi nasilju, ratu i smrti. □

Središnje mjesto straha od smrti ono je što vodi Hobbesa do moderne liberalne države. Jer, u prirodnom stanju, koje prethodi uspostavi pozitivnog zakona i vlade "prirodno pravo" svakog čovjeka da očuva svoju egzistenciju, daje mu pravo na korištenje svih sredstava koja on prosudi nužnima za postizanje tog cilja, uključujući nasilna. Tamo gdje nema zajedničkog gospodara, neizbježni rezultat je anarhični rat svih protiv sviju. Lijek za tu anarhiju je vlast, uspostavljena na temelju društvenog ugovora, kojim se svi ljudi slažu "da napuštaju svoje pravo na sve stvari, i da se zadovoljavaju sa onoliko slobode spram drugih ljudi koliko drugima dopuštaju slobode prema sebi samima." Jedini izvor državne legitimnosti je njena sposobnost da zaštiti i očuva ta prava koja pojedinac posjeduje kao ljudsko biće. Za Hobbesa, fundamentalno ljudsko pravo je pravo na život, tj. na očuvanje fizičke egzistencije svakog pojedinca, a jedina legitimna vlast je ona koja može adekvatno očuvati život i spriječiti povratak u rat svih protiv sviju. □

Mir i očuvanje prava na život ne dolaze besplatno. Fundamentalno važan za Hobbesov društveni ugovor je dogovor da se u zamjenu za očuvanje fizičke egzistencije, ljudi odriču svoga nepravednog ponosa i taštine. Hobbes zahtijeva, drugim riječima, da ljudi napuste svoju borbu za priznanje, i posebno, svoju borbu da budu priznati kao nadmoćni na temelju svoje spremnosti da riskiraju svoj život u borbi za prestiž. Ta čovjekova strana, koja traži da bude superiornom drugima, da dominira njima na temelju svoje nadmoćne vrline, taj otmjeni karakter koji se bori protiv svojih "ljudskih, previše ljudskih" ograničenja, treba biti uvjeren u vlastitu glupost. Liberalna tradicija koja izvire iz Hobbesa tako eksplicitno cilja na one malobrojne koji bi možda htjeli "transcendirati" svoje "životinjske" prirode, i ograničava ih u ime strasti koja predstavlja najniži ljudski zajednički nazivnik - samoodržanja. Uistinu, to je zajednički nazivnik ne samo ljudi, nego i "nižih" životinja. Nasuprot Hegelu, Hobbes vjeruje da želja za priznanjem i otmjeni prezir spram "običnoga" života nisu početak čovjekove slobode nego izvor bijede. □ Otuda i naslov Hobbesove najpoznatije knjige: objašnjavajući "da je Bog stvorio veliku snagu u Levijatanu, nazvanog Kraljem Ponosnih", Hobbes uspoređuje svoju državu sa Levijatanom zato što je on "Kralj sve djece ponosa". □ Levijatan ne zadovoljava taj ponos nego ga potčinjava sebi.

Udaljenost Hobbesa od "duha 1776" i modernih liberalnih demokracija vrlo je malena. Hobbes u apsolutni monarhijski suverenitet nije vjerovao zbog nekih inherentnih kraljevskih prava na vladavinu, nego zato što je mislio da bi monarh mogao dobiti nešto nalik na javni konsenzus. Konsenzus onih kojima se vlada, vjerovao je, ne može se postići onako kako to mi danas mislimo - slobodnim, tajnim, višestranačkih izborima na temelju općeg prava glasa, nego nekom vrstom prešutnog slaganja izraženog u građaninovoj spremnosti da živi pod određenom vladom i pokorava se njenim zakonima. □ Za Hobbesa je razlika između despotizma i legitimne vlasti vrlo jasna, čak i kada to dvoje mogu izgledati slično (tj. oba režima mogu imati oblik apsolutne monarhije): no legitimni vladar ima javnu potporu (vlada na temelju konsenzusa) dok despot nema. Hobbesovo zalaganje za vladavinu jednoga čovjeka, a ne parlamenta ili nekog drugog demokratskog oblika, odražava njegovo vjerovanje u nužnost snažne vlasti koja će potisnuti ponos, a ne njegovo odbacivanje načela narodnog suvereniteta.

Slabost Hobbesove argumentacije predstavljala je tendencija legitimnih monarha da potihom skliznu u despotizam; bez institucionalnog mehanizma kakvi su izbori koji registriraju narodnu volju, teško je znati ima li neki vladar podršku ili nema. Tako je bilo relativno lako za Johna Lockeja da modificira Hobbesovu

doktrinu monarhijskog suvereniteta u doktrinu o parlamentarnom ili legislativnom suverenitetu koji se temelji na vladavini većine. Locke se slagao sa Hobbesom da je samoodržanje najfundamentalnija ljudska strast, i da je pravo na život fundamentalno pravo iz kojih proizlaze sva ostala. Premda je njegova vizija prirodnog stanja nešto mekša od Hobbesove, slagao se da ono tendira degeneraciji u stanje rata ili anarhije i da legitimna vlast izrasta iz potrebe da se čovjeka zaštiti od njegova vlastitog nasilništva. Ali, Locke je ukazao na to da bi apsolutni monarh mogao povrijediti čovjekovo pravo na samočuvanje, jer kao kralj može lišiti čovjeka njegovog vlasništva i života. Lijek za to nije apsolutna monarhija, nego ograničena vlast, ustavni poredak koji osigurava jamstva za građaninova fundamentalna ljudska prava i čiji autoritet proizlazi iz konsenzusa onih kojima se vlada. Prema Locke, Hobbesovo prirodno pravo na samoodržanje implicira pravo pobune protiv tiranina koji je zloupotrijebio svoju moć protiv interesa vlastitog naroda. Upravo je to pravo ono na koje se odnosi prvi paragraf američke Deklaracije nezavisnosti, koji govori o nužnosti za "narod da razriješi političke sveze koje su ga vezale s drugim narodom".□

Locke se ne bi sporio sa Hobbesovim relativnim vrednovanjem moralnih zasluga priznanja nasuprost samoodržanju: prvo se mora žrtvovati drugome, jer je drugo fundamentalno prirodno pravo iz kojeg se izvode sva druga prava. Locke, nasuprot Hobbesu, sporio bi se oko toga da čovjek ne samo da ima pravo na puku fizičku egzistenciju, nego i na udobnu i potencijalno bogatu; civilno društvo ne postoji samo zato da bi čuvalo društveni mir, nego i da bi štitalo pravo "marljivih i racionalnih" da stvaraju bogatstvo za sve ljude pomoću institucije privatnog vlasništva. Tako se prirodno siromaštvo nadomješta društvenim obiljem."Kralj velikog i plodnog teritorija (u Americi) hrani se, stanuje i oblači gore negoli nadničar u Engleskoj", kaže Locke.

Prvi čovjek za Locke sličan je onom Hobbesovom i razlikuje se radikalno od Hegelovog: dok se bori za priznanje u prirodnom stanju, on se mora odgojiti tako da potčinjava svoju želju za priznanjem želji za očuvanjem vlastitog života, i želji da ispuni taj život materijalnom udobnošću. Hegelov prvi čovjek ne želi materijalno posjedovanje nego drugu želju, priznanje drugih njegove slobode i čovječnosti, a u traganju za priznanjem on pokazuje da je ravnodušan spram "svjetovnih stvari", počevši od privatnog vlasništva i završavajući s vlastitim životom. Lockeov prvi čovjek, nasuprot tome, ulazi u civilno društvo ne samo zato da bi zaštitio materijalno vlasništvo koje je imao u prirodnom stanju , nego da bi stekao još više.

Usprkos naporima nekih suvremenih proučavatelja da vide korijene američkog poretka u klasičnom republikanizmu, američko utemeljenje potpuno je i u cijelosti natopljeno idejama Johna Locke.□ "Samoevidentne" istine Thomasa Jeffersona o pravu čovjeka na život, slobodu i sreću nisu ni u čemu bitnom različite od Lockeovih prirodnih prava na život i vlasništvo. Američki osnivači vjerovali su da Amerikanci imaju ta prava kao ljudi, prije uspostavljanja bilo kakvog političkog autoriteta nad njima, i da je primarna svrha vlasti da zaštiti ta prava. Popis prava za koja Amerikanci vjeruju da su im dana od prirode proširivao se s vremenom i iznad života, slobode i prava na sreću, tako da danas ne uključuje samo ona koja su nabrojena u Povelji o pravima nego i druga, poput "prava na privatnost", što je noviji izum. Koja god specifična prava nabrajao, američki liberalizam i onaj drugih, njemu sličnih, ustavnih republika izražava zajedničko samorazumijevanje da ta prava spadaju u sferu individualnog izbora u kojoj je državna sila striktno ograničena.

Za Amerikanca školovanog na mislima Hobbesa, Locke, Jeffersona i drugih američkih otaca nacije, Hegelovo vrednovanje aristokratskog gospodara koji riskira svoj život u borbi za prestiž mora zvučati vrlo teutonski i perverzno. Nije stvar u tome da neki od spomenutih anglosaksonskih mislilaca ne bi priznao da je Hegelov prvi čovjek autentični ljudski tip. Prije je stvar u

tome da oni vide problem politike kao problem da se pokuša uvjeriti onoga tko bi htio biti gospodar da prihvati život roba u nekoj vrsti besklasnog društva robova. To je stoga što zadovoljstvo koje proizlazi iz priznanja ti mislioci rangiraju mnogo niže od Hegela, posebno kada se uspoređi sa bolom koji pričinja "čovjekov vladar i gospodar", smrt. Uistinu, oni vjeruju da su strah od nasilne smrti i želja za udobnim preživljavanjem toliko jaki da će nadvladati čovjekovu želju za priznanjem, i to u njegovu vlastitom interesu. To je podrijetlo naše gotovo instinktivne tvrdnje da je Hegelova bitka za prestiž iracionalna.

Zapravo, odabiranje života roba nasuprot životu gospodara nije očigledno racionalnije, ukoliko se ne prihvati relativno veća moralna težina koja se daje samoodržanju nasuprot priznanju u anglosaksonskoj tradiciji. Upravo taj moralni primat koji se pridaje samoodržanju ili udobnom samoodržanju u mislima Hobbesa i Lockeja, jest ono što nas ostavlja nezadovoljnima. Osim što utvrđuju pravila za međusobno samoodržanje, liberalna društva ne pokušavaju definirati nikakve pozitivne ciljeve za svoje građane niti promovirati neki posebni životni stil kao nadmoćan ili poželjniji od drugih. Kakav god pozitivni sadržaj život imao, pojedinac ga sam mora ispuniti. Taj pozitivni sadržaj može biti visoki cilj javne službe i osobne velikodušnosti, ili može biti nizak, sebično zadovoljstvo i osobna zloba. Država kao takva je prema tome ravnodušna. Uistinu, vlast je odana toleranciji različitih "životnih stilova", osim u slučaju kada se ostvarivanje nečijeg prava sukobljava sa pravima drugih. U odsutnosti pozitivnih, "viših" ciljeva, ono što obično ispunjava vacuum koji se nalazi u srcu lockeovskog liberalizma jest beskonačna trka za bogatstvom, sada još i oslobođena tradicionalnih ograničenja nametnutih nuždom i oskudicom. □

Ograničenja liberalnog nazora na čovjeka postaju očitija ako pogledamo najtipičniji proizvod liberalnog društva, novi tip pojedinca kojega se neprestano pejorativno naziva bourgeois: to je ljudsko biće usko određeno svojim vlastitim neposrednim samoodržanjem i materijalnim blagostanjem, koje se zanima za zajednicu oko sebe samo ako mu ona služi u svrhu postizanja vlastitog dobra. Lockeovski čovjek ne mora biti rodoljub, niti mora biti dobročinitelj spram onih oko sebe; štoviše, kao što je Kant opazio, liberalno društvo moglo bi se sastojati od đavola, pod uvjetom da su racionalni. Nije jasno zašto bi građanin liberalne države, posebno u svojoj hobbesovskoj varijanti, ikada služio vojsku i riskirao svoj život za svoju zemlju u ratu. Jer, ako je samoodržanje pojedinca fundamentalno prirodno pravo, kako bi onda za pojedinca ikada moglo biti racionalno da u slučaju rata umre za svoju zemlju a ne da pobjegne zajedno sa novcem i porodicom? ^ak i u mirnim vremenima, hobbesovski i lockeovski liberalizam ne daje nikakav razlog zbog kojeg bi najbolji ljudi u društvu trebali odabrati javnu službu i baviti se državništvom umjesto da se u privatnom životu posvete pravljenu novca. Uistinu, nije jasno zašto bi lockeovski čovjek uopće bio aktivan u životu svoje zajednice, velikodušan prema siromašnima, ili čak bio spreman na žrtve koje su nužne da bi se zasnovala obitelj. □

Osim praktičnog pitanja koje nam se nameće nakon ovoga, tj. može li se stvoriti društvo u kojem nema zajedništva, moramo postaviti čak i važnije pitanje: nije li prezira vrijedan čovjek koji ne može uzdignuti svoj pogled iznad vlastitih uskih interesa i fizičkih potreba? Hegelov aristokratski gospodar koji riskira svoj život u borbi za prestiž samo je najekstremniji primjer ljudskog impulsa da se transcendiraju puka prirodna ili fizička potreba. Nije li moguće da borba za priznanje odražava težnju samo-transcendenciji koja nije samo u korijenu nasilja u prirodnom stanju i ropstva, nego postoji i u otmjenim težnjama kakve su patriotizam, hrabrost, velikodušnost i duh zajedništva? Nije li priznanje na neki način povezano sa cijelom moralnom stranom čovjekove prirode, čovjekovom stranom koja nalazi zadovoljstvo u žrtvovanju uskih tjelesnih briga cilju ili načelu koji leže izvan tijela? Ne odbacujući perspektivu gospodara u

korist perspektive roba, Hegel pokušava odati priznanje i očuvati određenu moralnu dimenziju ljudskoga života koja u potpunosti nedostaje u društvima koja su zamislili Hobbes i Locke. Hegel, drugim riječima, shvaća čovjeka kao moralnog djelatnika čije je specifično dostojanstvo povezano sa njegovom unutarnjom slobodom od fizičke ili prirodne determinacije. Upravo je ta moralna dimenzija, i borba da je se prizna, motor koji pokreće dijalektički povijesni proces.

Ali, na koji su način borba za priznanje i rizik od smrti u primordijalnoj krvavoj borbi povezane sa moralnim fenomenima koji su nam bliži? Da bismo odgovorili na to pitanje moramo bolje pogledati sam fenomen priznanja i pokušati razumjeti onu stranu ljudske osobnosti koja iz toga izrasta.

Hobbes...

U suprotnosti spram Hobbesovog prirodnog stanja, krvava bitka je zamišljena kao neka vrsta karakterizacije stanja stvari u aktualnom povijesnom trenutku (ili, preciznije, na početnoj točki povijesti).

Kurziv je moj. Hobbes....

Hobbes, *De Cive*. Uvod 100-101. Vidi također Melzer (1990), p. 121.

Vidi Kojeveovo pismo Leu Straussu, 2. prosinca 1936, gdje on zaključuje: "Hobbes nije cijenio vrijednost rada i stoga je potcijenio vrijednost bitke (vanity). Prema Hegelu, radeći rob shvaća 1. ideju slobode, 2. aktualizaciju te ideje u borbi. Time: prvobitni čovjek je uvijek ili gospodar ili rob; pravo ljudsko biće na kraju povijesti je gospodar i rob (to znači oboje i nijedno). Samo to može zadovoljiti njegovu "taštinu." Kurziv postoji u originalu. Navedeno u Leo Strauss, *On Tyranny*...

Usporedba Hobbesa i Hegela postoji u Lea Straussa, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago, University of Chicago Press, 1952), pp. 57-58. U bilješki, Strauss objašnjava da "gospodin Alexandre Kojevnikoff i pisac namjeravaju poduzeti detaljno istraživanje veze Hegela i Hobbesa", što je poduhvat koji, nažalost, nikada nije bio ostvaren.

Prema Hobbesu, "Radost.....

.....

Vidi Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953)pp. 187-188.

Hobbes je bio jedan od prvih filozofa koji su postulirali načelo univerzalne ljudske jednakosti na ne-kršćanskoj bazi. Prema njemu, ljudi su fundamentalno jednaki u svojoj sposobnosti da se međusobno ubijaju; ako je netko fizički slabiji, može se poslužiti lukavošću, ili udružujući se sa drugima. Univerzalizam moderne liberalne države i liberalnih ljudskih prava tako je od početka građen na postuliranoj univerzalnosti straha od nasilne smrti.

Strauss primjećuje da je Hobbes u početku cijenio aristokratsku vrlinu i da je do zamjene aristokratskog ponosa sa strahom od nasilne smrti kao primarne moralne činjenice došlo kasnije. Vidi Strauss (1952), poglavlje 4.

Kurziv postoji u izvorniku. O tome, vidi Strauss (1952), p. 13.

Koncept prešutnog konsenzusa nije tako besmislen kao što se to možda čini na prvi pogled. Građani starih i utvrđenih liberalnih demokracija, npr. mogu na izborima izabirati svoje vođe, ali nikada zapravo ne odlučuju o osnovnim ustavnim rješenjima svoje zemlje. Kako onda možemo znati da ih odobravaju? Očito, zbog činjenice da ostaju u zemlji po svojoj vlastitoj volji, i sudjeluju (ili barem na protestiraju protiv) u postojećem političkom procesu.

Hobbesovom pravu na samoodržanje, Locke dodaje drugo fundamentalno ljudsko pravo, pravo na vlasništvo. Pravo na vlasništvo može se derivirati iz prava na samoodržanje: ako netko ima pravo na život, onda ima i pravo na sredstva za život, npr. hranu, kuću, zemlju, odjeću itd. Uspostavljanje civilnog društva ne sprečava samo ponosne da se međusobno ubijaju, ono dopušta ljudima da štite

svoje prirodno vlasništvo koje su posjedovali u prirodnom stanju i da ga miroljubivo uvećavaju.

Promjena prirodnog vlasništva u konvencionalno vlasništvo, tj. u vlasništvo sankcionirano društvenim ugovorom vlasnika, vodi prema fundamentalnoj promjeni u ljudskom životu. Prije civilnog društva, stjecanje je bilo ograničeno, prema Lockeu, na ono što je čovjek mogao akumulirati vlastitim radom za svoju vlastitu potrošnju. Ali, civilno društvo je preduvjet za oslobođenje ljudske želje za stjecanjem: čovjek može akumulirati ne samo ono što treba nego sve što želi, bez granica. Locke objašnjava da je podrijetlo svih vrijednosti (sada bismo rekli, svih "ekonomskih" vrijednosti) ljudski rad koji uvećava vrijednost gotovo "bezvrijednih materijala" prirode i više od sto puta. Za razliku od prirodnog stanja, gdje do akumulacije bogatstva može doći samo na račun drugih, u civilnom društvu zgrtanje neograničenog bogatstva je moguće i dopušteno jer produktivnost rada doprinosi bogaćenju svih. Moguće je i dopušteno, tj. omogućeno da civilno društvo štiti interese "marljivih i racionalnih", nasuprot "svadljivima i prgavima". Vidi Locke.....

Abram N. Schulsky, "The Concept of Property in the History of Political Economy", u James Nichols and Colin Wright, eds, *From Political Economy to Economics... and Back?* (San Francisco: Institute for Contemporary Studies Press, 1990), pp 15-34; i Strauss (1953), pp. 235-246

□ Pregledi i kritike literature o klasičnom republikanizmu i osnivanju Amerike, vidi Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 28-39.

□ Niz ozbiljnih američkih učenjaka primijetio je da Locke pridaje više pažnje ponosu i patriotizmu, negoli što se to obično misli. Locke bez sumnje pokušava lišiti one koji su ponosni težnje za dominacijom i agresivnosti, i navesti ih da slijede svoj racionalni interes. Ali, Nathan Tarcov je ukazao da u *Some Thoughts Concerning Education*, Locke ohrabruje ljude da budu ponosni na svoju slobodu i da preziru ropstvo: život i sloboda postaju ciljevi sami za sebe, koji su vrijedni čak i žrtvovanja života, a manje su sredstvo da se zaštiti vlasništvo. Tako patriotizam slobodnog čovjeka u slobodnoj zemlji može koegzistirati sa željom za udobnim samoodržanjem, kao što je to uistinu i bilo povijesno u Sjedinjenim Državama.

I dok očito postoji često neshvaćena Lockeova strana koja naglašava priznanje, kao što postoji i u Madisona i Hamiltona, čini mi se da Locke ipak ostaje čvrsto na drugoj strane velike etičke podjele, stavljajući na prvo mjesto samoodržanje, ispred ponosa. ^ak i ako se pažljivim čitanjem djela o obrazovanju može uočiti ponositi Locke, nije sasvim jasno da se time može ugroziti primat koji je dao samoodržanju u svojoj knjizi *Second Treatise*. Vidi Nathan Tarcov, *Locke s Education for Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), posebno pp. 5-8 i 209-211; Tarcov, "The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy," u Zuckert (1988), pp. 136-148. Vidi također Pangle (1988), pp. 194, 227; i Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power* (New York: Free Press, 1989), pp. 204-211.

□ O potencijalnoj inkompatibilnosti kapitalizma i obiteljskog života raspravlja se u Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Brothers, 1950) pp. 157-160.

15. ODMOR U BUGARSKOJ

"Onda ćemo istjerati sve takve stvari (van grada)" rekoh "počevši sa stihom:
Radije bih bio težak, rob drugome
čovjeku, koji nema mnogo i čija sredstva nisu velika
negoli da upravljam nad svim mrtvima koji su nestali..."

Sokrat, u Platonovoj Državi, Knjiga III□

"@elja za priznanjem" zvuči kao neobičan i ponešto umjetan koncept, još više ako se kaže da je ona prvenstveni pokretač ljudske povijesti. "Priznanje" ulazi u naš riječnik s vremena na vrijeme, npr. kada neki od naših kolega odlazi u mirovinu, pa mu se poklanja sat "u znak priznanja za sve godine koje je proveo u službi". Ali, obično ne gledamo na politički život kao na "borbu za priznanje". Ukoliko generaliziramo o politici, prije ćemo biti skloni promatrati je kao odmjeravanje moći između ekonomskih interesa, borbu za podjelu bogatstva i drugih dobrih stvari u životu.

Koncept koji leži u temelju "priznanja" nije izmislio Hegel. On je star kao i sama zapadnjačka politička filozofija, i odnosi se na potpuno poznatu stranu ljudske личности. Tisućljećima nije bilo konzistentne riječi koja bi se koristila za psihološki fenomen "želje za priznanjem": Platon govori o thymosu, ili "duševnosti", Machiavelli o čovjekovoj težnji ka slavi, Hobbes o njegovu ponosu ili taštini, Rousseau o amour-propre, Alexander Hamilton o ljubavi spram slave i James Madison o ambiciji, Hegel o priznanju a Nietzsche o čovjeku kao o "zvijeri sa crvenim obrazima". Svi ovi pojmovi odnose se na onaj dio čovjeka koji osjeća potrebu da vrednuje stvari - sebe na prvome mjestu, ali također i ljude, djela ili stvari oko sebe. To je dio личности koji je fundamentalni izvor emocija ponosa, ljuutnje, i stida, i ne može se reducirati na poriv (želju) s jedne niti na razum, s druge strane. @elja za priznanjem je najspecifičniji politički dio ljuudske личности zato što potiče ljude da se nameću drugima i time učvršćuju Kantovo stanje "asocijalne društvenosti". Nije iznenađujuće da je tako mnogo političkih filozofa vidjeelo središnji problem politike kao problem ukroćivanja ili zauzdavanja želje za priznanjem na način koji bi služio političkoj zajednici u cjelini. Uistinu, projekt ukroćivanja želje za priznanjem bio je tako uspješan u rukama moderne poltičke filozofije da mi, građani modernih egalitarnih demokracija, često i ne prepoznamo u sebi želju za priznanjem kao takvu.□

Prva opširnija analiza fenomena želje za priznanjem u zapadnoj filozofskoj tradiciji pojavljuje se, sasvim primjereno, u knjizi koja stoji na čelu te tradicije, u Platonovoj Državi. Država bilježi dijalog između filozofa Sokrata i dva mlada Atenska aristokrata, Glaukona i Adeimanta, koji pokušavaju opisati prirodu pravedne države "u govoru". Takva država, poput država "u stvarnosti", treba klasu čuvara i ratnika da je brani od izvanjskih neprijatelja. Prema Sokratu, glavna značajka ovih čuvara je thymos, grčka riječ za ono što bismo nespretno mogli prevesti kao "duševnost"□. On uspoređuje čovjeka s thymosom s otmjenim psom koji je sposoban za veliku hrabrost i bijes u borbi protiv neznanaca i u borbi za obranu svog grada. U prvom približavanju problemu, Sokrat opisuje thymos izvana: mi znamo samo da je on povezan sa hrabrošću - tj. spremnosti da se riskira vlastiti život - i sa emocijom bijesa ili indignacije u vlastitom interesu.□

Sokrat se potom vraća detaljnijoj analizi thymosa u ^etvrtoj knjizi, koja sadrži njegovu čuvenu trodjelnu podjelu duše.□ Sokrat primjećuje da ljudska duša ima požudni dio, koji je sačinjen od mnogih različitih želja, od kojih su najživlje glad i žeđ. Ove želje sve poprimaju sličan oblik tjeranja čovjeka prema nečemu - hrani ili piću - što se nalazi izvan njega. Ali, primjećuje Sokrat, postoje situacije u kojima se čovjek usteže da pije, čak i kad je žedan. On i Adeimant spremno se slažu oko toga da postoji posebni dio duše, razumnski ili kalkulirajući dio, koji može navesti čovjeka da djeluje nasuprotno svojim željama - npr. kada žedni čovjek ne pije vodu jer zna da je zagađena. Jesu li, dakle, želja i razum jedina dva dijela duše, dostatna da objasne ljudsko ponašanje? Može li se, npr. objasniti sve slučajeve samoograničavanja (ustežanja) kao razumsko suprotstavljanje želje želji, npr. pohlepe požudi ili dugoročne sigurnosti kratkoročnom zadovoljstvu?

Adeimant je spreman da se složi da je thymos uistinu samo druga vrst želje, kada Sokrat ispriča priču o nekome Leontiju koji je htio pogledati gomilu leševa nakon javnog pogubljenja:

Ali je pogledati, ali u isto vrijeme to mu se gadilo i natjeralo ga je da se okrene; i nakratko se borio i pokrivaio svoje lice. Ali naposljetku, nadvladan željom, široko je otvorio svoje oči, potrčao prema leševima i rekao: "Gledajte, vi proklete bijednice, napojite se tim prizorom."□

Mogli bismo interpretirati unutarnju borbu koja se odvijala u Leontiju kao ništa drugo do borbu između dviju želja: želje da se pogleda leševa koja se natječe sa prirodnim gađenjem spram mrtvih ljudskih tijela. To bi bilo u suglasju sa Hobbesovom ponešto mehanističkom psihologijom: on interpretira želju naprosto kao "posljednju apeticiju u odlučivanju", i time kao pobjedu najmoćnije ili najupornije želje. Ali interpretirati Leontijevo ponašanje kao ništa drugo do sraz želja, neće nam objasniti njegov bijes na sebe sama.□ Jer, vjerojatno ne bi bio bijesan da je uspio obuzdati se: upravo suprotno, osjetio bi drugačiju no srodnu emociju, ponos.□ Kratka refleksija ukazat će nam da Leontijev bijes možda ne dolazi niti iz požudnog niti iz razumskog dijela duše, jer Leontije nije bio indiferentan prema ishodu svoje unutarnje borbe. On je, dakle, morao doći iz trećeg i potpuno različitog dijela, koji Sokrat naziva thymos. Bijes koji se pojavljuje iz thymosa je, kako to Sokrat pokazuje, potencijalni saveznik razumu u njegovu pokušaju da potisne krive ili glupe želje, ali u svakome slučaju je različit od razuma.

Thymos se pojavljuje u Državi kao nešto povezano sa vrijednošću koju netko sebi pridaje, što bismo mi danas mogli nazvati "osjećajem vlastite vrijednosti". Leontije je vjerovao da je on tip čovjeka koji se može ponašati dostojanstveno i samosvladavajući se, i kada se nije mogao ponašati u skladu sa vlastitim osjećajem vrijednosti, razbjesnio se na sebe. Sokrat sugera da postoji odnos između bijesa i "osjećaja vlastite vrijednosti" objašnjavajući da što je čovjek otmjeniji - tj. što više vrednuje sebe - to je bjjesniji kada s njime postupaju nepravedno: njegov duh "vrije i postaje nesmiljen" stvarajući "savez za borbu sa onima koji djeluju pravedno" čak i ako "pati zbog gladi, hladnoće i svega sličnoga..."□ Thymos je nešto poput urođenog ljudskog osjećaja za pravdu: ljudi vjeruju da imaju neku vrijednost, a kada se drugi ponašaju prema kao da su manje vrijedni - kada ne priznaju njihovu vrijednost na pravilan način - tada postaju bijesni. Bliski odnos između samovrednovanja i bijesa može se vidjeti u (engleskoj) riječi koja je sinonim za bijes, tj. "indignacija". "Dignitet" se odnosi na čovjekov osjećaj vlastite vrijednosti; "in-dignacija" nastaje kada se događa nešto što je povrijedilo taj osjećaj vlastite vrijednosti. Obratno, kada drugi vide da ne živimo u skladu s procjenom vlastite vrijednosti, tada se sramimo; a kada nas procijene ispravno (tj. srazmjerno našoj stvarnoj vrijednosti) tada osjećamo ponos.

Bijes je potencijalno svemoćna emocija, sposobna da nadvlada, kao što to Sokrat ukazuje, prirodne instinkte kakvi su glad, žeđ i samoodržanje. Ali, on nije želja za bilo kojim materijalnim objektom koji se nalazi izvan nas; ako o njemu uopće možemo govoriti kao o želji, onda je on želja za željom, tj. želja da osoba koja nas je prenisko procijenila promjeni svoje mišljenje i prizna nas prema našoj vlastitoj procjeni svoje vrijednosti. Platonov thymos stoga nije ništa drugo do psihološko sjedište Hegelove želje za priznanjem: jer, aristokratskog gospodara u krvavoj bitki vodi njegova želja da ga drugi ljudi procjenjuju prema njegovoj vlastitoj procjeni njegove vrijednosti. Uistinu, on je potaknut na krvavu osvetu kada se taj osjećaj vlastite vrijednosti ocrnjuje. Thymos i "želja za priznanjem" razlikuju se utoliko ukoliko se prvi odnosi na dio duše koji pridaje objektima vrijednost, dok je drugi djelatnost thymosa koja zahtjeva da druge svijesti dijele s nama istu procjenu. Moguće je da netko osjeća thymotički ponos u sebi bez da zahtijeva priznanje. Ali, poštovanje nije "stvar" poput jabuke ili Porschea: ono je

stanje svijesti, i da bi se imala subjektivna izvjesnost o osjećaju vlastite vrijednosti, to mora biti priznato i od strane drugih svijesti. Tako thymos tipično, premda ne i neizbježno, potiče ljude da traže priznanje.

Razmotrimo, za trenutak, mali ali poučni primjer thymosa u suvremenom svijetu. Vaclav Havel, prije nego što je postao predsjednik ^eškoslovačke u jesen 1989, proveo je mnogo vremena u i izvan zatvora, zbog svojih djelatnosti disidenta i jednog od utemeljitelja organizacije za ljudska prava, Povelja 77. Njegovi boravci u zatvoru očito su mu dali dosta vremena da razmišlja o sustavu koji ga je utamničio, i o stvarnoj prirodi zla koje taj sustav predstavlja. U svome ogledu "Moć nemoćnih" objavlvenu početkom osamdesetih, prije negoli su još demokratske revolucije u Istočnoj Europi bile odsjaj u Gorbačevljevom oku, Havel nam priča priču o prodavaču povrća:

Prodavač voća i povrća stavio je u izlog, između luka i mrkve, slogan: "Radnici svih zemalja, ujedinite se!". Zašto je to učinio? Što je pokušao reći svijetu? Je li istinski zagrijan za ideju jedinstva među svim radnicima svijeta? Je li njegov entuzijazam tako velik da osjeća neodoljiv poriv da upozna javnost sa svojim idealima? Je li uistinu posvetio više od minute razmišljanju o tome kako bi se to jedinstvo moglo ostvariti i što bi značilo?...

Očito, prodavač je ravnodušan spram semantičkog sadržaja slogana kojeg je izložio; on nije stavio slogan u svoj izlog zbog vlastite želje da upozna javnost sa idealom koji slogan izražava. To, naravno, ne znači da njegovo djelo nema motiva niti važnosti uopće, ili da slogan nikome ništa ne može priopćiti. Slogan je uistinu znak, i kao takav on sadrži skrivenu, ali vrlo jasnu poruku. Verbalno, to bi se moglo izraziti ovako: "Ja, prodavač voća i povrća, XY, živim ovdje i znam što mi je činiti. Ponašam se onako kako to od mene očekuju. Ja želim biti siguran i ne želim da me se kudi. Poslušan sam i stoga imam pravo da me se ostavi na miru." Ova poruka, naravno, ima i svog adresata: ona je upućena gore, prodavačevom nadređenom, u isto vrijeme ona je štiti koji prodavača povrća zaštićuje od potencijalnih informatora. Stvarno značenje slogana tako je duboko ukorijenjeno u prodavačevoj egzistenciji. Ono odražava njegove vitalne interese. Ali, koji su to vitalni interesi?

Dopustite mi da primijetim: da je prodavaču bilo savjetovano da izloži slogan "Bojim se i stoga sam bespogovorno poslušan", on ne bi ni približno bio tako ravnodušan spram semantike slogana, čak i kada bi on izražavao istinu. Prodavaču povrća bi bilo neugodno i sramio bi se da stavi takvu jednoznačnu poruku o vlastitoj degradaciji u izlog dućana, i to sasvim prirodno, jer on je ljudsko biće i kao takav ima osjećaj vlastitog dostojanstva. Da bi svladao tu neugodnost, njegov izraz lojalnosti mora uzeti oblik znaka koji, barem na razini teksta, ukazuje na stupanj nezainteresirane uvjerenosti. On mora dopustiti prodavaču da kaže "Što je loše u tome da se radnici svijeta ujedine?". Tako znak pomaže prodavaču povrća da sakrije od samoga sebe niske motive njegove poslušnosti, u isto vrijeme sakrivajući i niske motive moćnika. On ih skriva iza fasade nečega višeg. A to nešto je ideologija.

^itajući ovaj ulomak odmah nas pogađa Havelova uporaba riječi " "dostojanstvo" (dignitet). Havel ocrtava prodavača kao običnog čovjeka koji nema posebnog obrazovanja ili statusa, pa koji bi se ipak sramio da mora istaknuti napis "Bojim se". Kakva je priroda ovog dostojanstva, koji je izvor čovjekove inhibicije? Haveel primjećuje da bi takav natpis bio pošteniji iskaz od komunističkog natpisa . Štoviše, u komunističkoj ^eškoslovačkoj svi su shvaćali da su ljudi prisiljeni iz straha činiti stvari koje inače ne bi htjeli da čine. Strah po sebi, instinkt za samoodržanjem, je prirodni instinkt univerzalno prisutan u svih ljudi: zašto onda ne priznati da si čovjek i da se, stoga, bojiš? Razlog u krajnjoj liniji ima veze s činjenicom da prodavač vjeruje u vlastitu vrijednost. Ta je vrijednost u svezi s vjerovanjem da je on nešto više od ustrašene životinje kojom se može manipulirati pomoću straha i

potreba. On vjeruje, čak i kada ne može artikulirati to vjerovanje da je on moralni djelatnik koji je sposoban za izbor, koji se može oduprijeti svojim prirodnim potrebama u ime načela.

16. ZVIJER SA CRVENIM OBRAZIMA

Lincoln□

Thymos koji se pojavljuje u Platonovoj Državi ili u Havelovom prikazu prodavača povrća predstavlja nešto kao urođeni ljudski osjećaj za pravdu, i kao takav je psihološko sjedište otmjenih vrlina poput nesebičnosti, idealizma, moralnosti, samožrtvovanja, hrabrosti i časti. Thymos osigurava vrlo snažnu emocionalnu podršku procesu vrednovanja i omogućava ljudima da nadvladaju svoje najjače prirodne instinkte u korist onoga što vjeruju da je pravedno ili ispravno. Ljudi vrednuju i pripisuju vrijednost sebi, u prvom redu, i osjećaju indignaciju zbog sebe. Ali, oni su isto tako sposobni pripisati vrijednost drugim ljudima, i osjećati bijes u ime drugih. To se najčešće pojavljuje kada je pojedinac član klase koja shvaća da je se nepravedno tretira, npr. feministkinja u ime svih žena ili nacionalist u ime svoje etničke grupe. Indignacija zbog sebe tada se proširuje na klasu u cjelini i obuhvaća osjećaj solidarnosti. Postoje također slučajevi bijesa u ime klase ljudi kojoj netko i ne pripada. Pravedni bijes radikalnih bijelih abolicionista protiv ropstva uoči američkog građanskog rata, ili indignacija koju ljudi širom svijeta osjećaju protiv sustava apartheida u Južnoj Africi, oboje su manifestacije

thymosa. Indignacija u ovim slučajevima nastaje zato što žrtve rasizma nisu tretirane na onaj način za koji osoba koja osjeća indignaciju misli da bi trebale biti tretirane kao ljudska bića, tj. zato što žrtve rasizma nisu priznate.

Čelja za priznanjem koja izrasta iz thymosa duboko je paradoksalni fenomen jer je thymos psihološko sjedište pravednosti i samozatajnosti dok je u isto vrijeme blisko povezan sa sebičnošću. Thymosko ja zahtijeva priznanje vlastitog osjećaja za vrijednost stvari, i svo.... Čelja za priznanjem ostaje oblik samotvrđnje, projekcije vlastitih vrijednosti na izvanjski svijet, i stvara osjećaj bijesa kada te vrijednosti drugi ljudi ne priznaju. Nema nikakvog jamstva da će osjećaj za pravdu timotičkog jastva odgovarati osjećaju drugih jastava: što je pravedno za antiapartheidskog aktivista, npr. potpno je različito od onoga u proapartheidskog Afrikanera, a to se temelji na različitom vrednovanju crnačkog dostojanstva. U stvari, budući da timotsko ja često prvo vrednuje sebe, postoji vjerojatnost da će se prepozitivno vrednovati: kao što kaže Locke, nitko nije dobar sudac u vlastitoj parnici.

Samo-tvrdeća priroda thymosa vodi do uobičajenog brkanja thymosa i želje. U stvari, samotvrđnja koja izrasta iz thymosa i sebičnost želje vrlo su različiti fenomeni. □ Uzmite primjer rasprostranjenih sporova između uprave i sindikata u automobilskoj industriji. Najsuremeniji politolozi, slijedeći hobskovsku psihologiju koja reduucira htijenje ili na želju ili na razum, interpretirali bi takve svade kao konflikte među "interesnim grupama", tj. između želje menadžera i želje radnika da svaki za sebe imaju što veći dio ekonomskog kolača. Razum, tako bi rekli politolozi, navodi svaku stranu da slijedi strategiju cjenkanja koja maksimizira vlastitu ekonomsku korist, ili u slučaju štrajka, minimizira cijenu, sve dok relativna snaga svake strane ne proizvede kompromisni rezultat.

Ali u stvari, to je znatno pojednostavljeno psihološkog procesa koji se odvija na obje strane. štrajkaš ne nosi natpis na kome piše: "Ja sam pohlepan i želim što više novca iscijediti od uprve poduzeća", isto kao što niti Havelov prodavač ne želi istaknuti natpis: "Bojim se." Radije, kaže štrajkaš (a i

misli tako): "Ja sam dobar radnik. Mnogo sam vredniji mome poslodavcu nego što me on trenutno plaća. Uistinu, uzmemo li u obzir profite koje sam omogućio kompaniji da zaradi, i plaće koje u drugim industrijama plaćaju za istu vrstu posla, ja sam nepošteno potplaćen, uistinu, ja sam..." U tome će slučaju radnik posegnuti za biološkom metaforom čije značenje je da je njegovo ljudsko dostojanstvo povrijeđeno. Radnik, poput prodavača, vjeruje da ima određenu vrijednost. Radnik zahtijeva veću plaću, naravno, zato što plaća svoju hipoteku i kupuje hranu za svoju djecu, ali želi je isto tako zato što hoće i neki simbol svoje vrijednosti. Bijes koji nastaje u raspravama o poslu, rijetko ima veze sa apsolutnom razinom plaća, nego prije nastaje zato što plaća koju uprava daje neadekvatno "priznaje" dignitet radnika. A to objašnjava zašto se radnici intenzivnije ljute na štrajkbrehere nego na samu upravu. ^ak i kada štrajkbreher nije ništa drugo do oruđe uprave, on je prezren kao bijednik čiji je vlastiti osjećaj digniteta nadjačan njegovom željom za neposrednim ekonomskim dobitkom. Za razliku od drugih štrajkača, štrajkbreherova želja pobijedila je njegov thymos.

Mi spremno shvaćamo ekonomski interes, ali često ignoriramo način na koji je blisko povezan sa timotičkim rezoniranjem (selfassertion). Više plaće zadovoljavaju i želju za materijalnim stvarima koja potječe iz požudnog dijela duše, i želju za priznanjem koja potječe iz timotičkog dijela. U političkom životu, ekonomski zahtjevi rijetko su predstavljeni kao puki zahtjevi za više nečega, oni su obično zakrabiljeni u govor o "ekonomskoj pravdi". Da se neki ekonomski zahtjev preruši u zahtjev u korist pravde za nekoga (...)može se činiti kao čisti cinizam, ali češćije slučaj da to odražava stvarnu snagu timotičkog bijesa ljudi koji vjeruju, svjesno ili nesvjesno da je njihov dignitet povrijeđen u svađama oko novca. Uistinu, dobar dio onoga što se obično interpretira kao ekonomska motivacija rastvara se u neku vrstuu timotičke želje za priznanjem. To je savršeno razumio otac političke ekonomije, Adam Smith. U Teoriji o moralnim osjećajima, Smith tvrdi da razlog zbog kojeg ljudi traže bogatstvo a preziru siromaštvo nema puno veze sa fizičkom nužnošću. To je "zato što bi nadnica najgore plaćenog radnika" mogla biti dostatna za zadovoljenje prirodnih potreba, kao što su "hrana, odjeća, kućne i obiteljske potrepštine", i da se velik dio dohotka, čak i u siromašnih ljudi, troši na stvari koje su striktno govoreći "...može se reći izlišne". Kada, dakle ljudi traže "poboljšanje svojih uvjeta", tražeći trud i gužvu ekonomskog života?

Odgovor glasi:

Sve prednosti koje se iz njega mogu izvesti jesu: biti zapažen, biti poštovan, biti primijećen sa simpatijom,To je taština, a ne zadovoljstvo...koja se s njime zadovoljava. Ali taština je uvijek utemeljena na vjerovanju da smo objekti pažnje i odobravanja. Bogat čovjek slavi svoje bogatstvo, zato što osjeća da ono prirodno na njega privlači pažnju svijeta, i da je čovječanstvo spremno pratiti ga u svim njegovim ugodnim emocijama s kojima su ga prednosti njegove situacije toliko inspirirale...Siromah se, nasuprot tome, srami svojeg siromaštva. On osjeća ili da ga ono smješta van pogleda čovječanstva, ...□

Postoji razina siromaštva pri kojoj se poduzima ekonomska djelatnost zbog ispunjenja prirodnih potreba, kao što je to bilo u sušom pogodnom afričkom Sahelu osamdesetih godina. Ali, za većinu drugih regija na svijetu, siromaštvo i neimaština su relativni a ne apsolutni pojmovi koji izrastaju iz uloge novca kao simbola vrijednosti.□ Službena "granica siromaštva" u Sjedinjenim Državama predstavlja životni standard puno viši od standarda dobrostojećih ljudi u Trećemu svijetu. To ne znači da su siromašni u Sjedinjenim Državama zadovoljniji od dobrostojećih ljudi u Africi ili Južnoj Aziji budući da njihov osjećaj vlastite vrijednostprima daleko više svakodnevnih udaraca. Lockeova opaska da je kralj u Americi "hranjen, stanuje i obučen je gore od nadničara u Engleskoj" previđa thymos i time mu izmiče cijeli smisao. Kralj u Americi ima osjećaj digniteta koji potpuno izmiče engleskom nadničaru, digniteta koji se

rađa iz slobode, samodostatnosti i poštovanja i priznanja koje mu daje njegova zajednica. Nadničar možda jede bolje, ali totalno je zavisn o poslodavcu za kojeg je kao ljudsko biće gotovo nevidljiv.

Nesposobnost da se shvati timotička komponenta onoga što se obično shvaća ekonomskom motivacijom vodi do velikih dezinterpretacija političkih i povijesnih promjena. Npr. vrlo je uobičajeno tvrditi da su revolucije prouzročene siromaštvom i neimaštinom ili vjerovati da što su veći siromaštvo i neimaština da će biti veći i revolucionarni potencijal. Tocquevilleova čuvena studija francuske revolucije, pokazuje da se dogodilo upravo suprotno: u trideset ili četrdeset godina koje su prethodile revoluciji, Francuska je doživjela nezapamćeni period ekonomskog rasta, udružen sa nizom dobronamjernih ali jadno smišljenih liberalnih reformi dijela francuske monarhije. Francusko seljaštvo bilo je puno bogatije i nezavisnije uoči revolucije od svojih pandana u Šleziji ili Istočnoj Prusiji, a bila je to i srednja klasa. Oni su postali eksplozivni materijal za revoluciju zato što je liberalizacija političkog života koja je nastupila na kraju osamnaestog stoljeća omogućila im da se osjećaju relativno zakinuti, daleko više nego bilo tko u Prusiji, i da izraze svoj bijes zbog toga. □ U suvremenom svijetu, samo najsiromašnije i najbogatije zemlje tendiraju stabilnosti. One zemlje koje moderniziraju svoju ekonomiju manje sustabilne politički zato što sam rast promiče nova očekivanja i zahtjeve. Ljudi uspoređuju svoju situaciju ne sa situacijom u tradicionalnim društvima nego sa situacijom u bogatim zemljama, i kao rezultat toga nastaje bijes. Obično uočena "revolucija rastućih očekivanja" je timotički fenomen, a ne izvire iz želja i nužde. □

Postoje i drugi slučajevi u kojima se thymos brka sa željom. Povjesničari koji pokušavaju objasniti američki građanski rat moraju reći zašto su Amerikanci bili spremni da izdrže krajnju patnju koja je proizašla iz toga što je u ratu ubijeno šesto tisuća ljudi u populaciji od trideset i jedan milijun ljudi, odnosno gotovo dva posto od cijelog pučanstva. Niz dvadesetstoljetnih povjesničara, naglašavajući ekonomske motive pokušao je interpretirati taj rat kao borbu između industrijaliziranog kapitalističkog Sjevera i tradicionalnog plantažerskog Juga. Ali, te vrste objašnjenja nekako su nezadovoljavajuće. Rat je prvestveno bio vođen zbog krajnje neekonomskih razloga - za Sjever, to je bilo očuvanje Jedinstva, a za Jug, zadržavanje njihovih "posebnih institucija" i načina života koji je to reprezentirao. Ali, bilo je i drugo pitanje na koje je ukazao Abraham Lincoln, pametniji od mnogih svojih kasnijih interpretatora, kada je rekao da "svatko zna" da je "ropstvo nekako bilo razlog konflikta". Mnogi Sjevernjaci bili su, naravno, protivnici emancipacije i nadali su se da će se rat smiriti kompromisima. Ali Lincolnova odlučnost da se rat dovede do kraja, vidljiva u njegovoj ponosnoj tvrdnji da je spreman vidjeti nastavak rata čak i ako on poždere "plodove dvjestopedesetgodišnjeg ljudskog rada", bila je ekonomski rečeno, neshvatljiva. Takve izjave imaju smisla samo za timotički dio duše. □

Postoji niz primjera želje za priznanjem koja djeluje u suvremenoj američkoj politici. Pobačaj, npr, bio je jedno od najbolnijih pitanja na američkom dnevnom redu tijekom prošlog naraštaja, pa opet je to pitanje koje gotovo da i nema ekonomskog sadržaja. □ Rasprava o pobačaju centrirala se oko konflikta u pravima između nerođenog djeteta i žene, ali u stvari odražava dublje neslaganje o relativnom dignitetu tradicionalne obitelji i ženine uloge u njoj, s jedne strane i dignitetu samodostatne radne žene, na drugoj strani. Strane u raspravi osjećaju indignaciju ili u ime abortiranih fetusa ili žena koje umiru u rukama nekompetentnih liječnika, ali osjećaju indignaciju i u vlastito ime: tradicionalna majka zato što osjeća da pobačaj na neki način degradira poštovanje dužno majčinstvu, a radna žena zato što bi nepostojanje prava na pobačaj umanjivalo njen dignitet osobe jednakopravne muškarcima. Indignitet rasizma u modernoj Americi leži samo djelomično u fizičkom lišavanju kao rezultatu siromaštva među crncima: najveći dio njegove muke (of

its pain) leži u činjenici da je u očima mnogih bijelaca, crnac (kako je to rekao Ralph Ellison) "nevidljivi čovjek", kojega se ne mrzi aktivno ali kojega se ne drži ravnopravnim drugom-čovjekom. Siromaštvo se naprosto dodaje toj nevidljivosti. Gotovo sva pšitanja građanskih sloboda i građanskih prava, premda imaju određene ekonomske komponente, bitno su timotička natjecanja za priznanje konkurentnih shvaćanja pravde i ljudskog dostojanstva.

Postoji timotički vid mnogih drugih aktivnosti koje se obično smatraju dijelom prirodnih prohtjeva. Npr, seksualna osvajanja nisu obično samo stvar fizičkog zadovoljstva - nije nužno uvijek imati partnera za to - nego odražavaju dodatnu želju da netko drugi prizna nečiju poželjnost. Jastvo koje je priznato na taj način nije nužno isto kao jastvo Hegelovog aristokratskog gospodara, ili moralno jastvo Havelovog prodavača voća i povrća. Ali, najdublji oblici erotske ljubave uključuju i težnju za ljubavnikovim priznanjem nečega što nisu samo fizičke osobine, težnju

Ovi primjeri thymosa ne služe tome da se dokaže da se sva ekonomska djelatnosti, sva erotska ljubav ili sva politika mogu reducirati na želju za priznanjem. Razum i želja ostaju dijelovi duše različiti od thymosa. Uistinu, u mnogom pogledu oni predstavljaju dominantni dio duše modernog liberalnog čovjeka. Ljudi čeznu za novcem jer žele stvari, a ne samo priznanje, a sa oslobađanjem ljudskog stjecanja do kojeg je došlo u rano moderno doba, rast broja i raznovrsnosti materijalnih želja bio je eksplozivan. A, ljudi imaju seksualne odnose - naprosto zato što im se to sviđa. Ja sam upozorio na timotičke dimenzije požude i pohlepe upravo zato što primat želje i razuma u modernom svijetu tendira tome da zamrači ulogu koju thymos ili priznanje igraju u svakodnevnom životu. Thymos se često manifestira kao saveznik želje - kao što je to u slučaju radničkih zahtjeva za "ekonomskom pravdom" - i tako se lako brka sa željom.

Želja za priznanjem igrala je također ključnu ulogu u stvaranju antikomunističkog potresa u Sovjetskom Savezu, Istočnoj Europi i Kini. Sigurno, mnogo istočni Europljani željeli su kraj komunizma zbog neuzvišenih ekonomskih razloga, tj. zato što su mislili da će im to otvoriti put žrema zapadnonjemačkom životnom standardu. Fundamentalni impuls za reforme poduzete u Sovjetskom Savezu i Kini bio i određenom smislu ekonomski, ono što smo identificirali kao nesposobnost centraliziranih komandnih ekonomija da se suoče sa zahtjevima "post-industrijskog" društva. Ali, želja za prosperitetom bila je praćena zahtjevima za demokratskim pravima i političkom participacijom kao ciljevima za sebe, drugim riječima, za sistemom kao primjenjuje priznanje na rutinski i opći način. Urotnici iz kolovoza 1991. varali su sami sebe da će Ruski narod mijenjati "svoju slobodu za komadić kobasice", kako je to rekao jedan od branitelja puča u Ruskom parlamentu.

Ne možemo shvatiti totalnost revolucionarnog fenomena sve dok nismo priznali djelovanje timotičkog bijesa i zahtjeve za priznanjem koji su pratili ekonomsku krizu komunizma. Neobična je značajka revolucionarnih situacija da su događaji koji provociraju ljude da se upuste u najveći rizik i koji pokreću propast vladajućih garnitura rijetko kada veliki događaji, koje bi povjesničari kasnije mogli opisati kao fundamentalne uzroke. Oni su prije maleni i djeluju slučajno. Npr, u češkoslovačkoj, opozicioni Građanski Forum bio je stvoren u javnoj indignaciji koju je prouzročilo hapšenje samoga Havela, i do kojeg je došlo usprkos tome što je komunistički (Jakes) režim prije obećao liberalizaciju. Velike su se gomile ljudi počele skuupljati na ulicama Praga u studenom 1989, odmah nakon glasila - koje su se kasnije pokazale lažnima - da je tajna policija ubila nekog studenta. U Rumunjskoj, lanac događaja koji je uništio komunistički režim u prosincu 1989, počeo je sa protestima u gradu Temišvaru zbog uhićenja jednog mađarskog svećenika, oca Tokesa, koji je bio aktivni borac na prava Mađarske zajednice u Rumunjskoj. U Poljskoj neprijateljstvo spram sovjeta i njihovih poljskih komunističkih saveznika decenijama se hranilo sa nevoljkošću Moskve da prizna odgovornost

za ubojstvo poljskih časnika u Katynskoj šumi 1940, koje je počinio NKVD. Jedan od prvih čina koje je poduzela Solidarnost kada je ušla u vladu nakon dogovora za okruglim stolom u proljeće 1989, bio je zahtjev da se od Sovjeta traži puno priznanje ubojstva u Katynskoj šumi. Sličan proces odvijao se u samom Sovjetskom Savezu gdje su mnogi preživjeli iz Staljinovog doba tražili priznanje od onih koji su počinili zločine i rehabilitaciju za one koji su bili žrtve. Perestrojka i političke reforme ne mogu se shvatiti odvojeno od želje da se naprosto kaže istina o prošlosti, i da se vrati dostojanstvo onima koji su nestali bez glasa u Gulagu. Bijes koji je pomeo bezbrojne lokalne partijske funkcionere 1990. i 1991. nije nastao samo zbog sistemskih ekonomskih tegoba nego zbog pitanja kakva su korupcija i arogancija, kao što je to bilo u slučaju prvog partijskog sekretara Volgograda kojeg su najurili iz službe jer je iskoristio partijske fondove da bi sebi kupio Volvo. Honeckerov režim u Istočnoj Njemačkoj bio je oslabljen nizom događaja do kojih je došlo 1989: izbjeglička kriza, u kojoj su stotine tisuća prebjegle u Zapadnu Njemačku, guubitak sovjetske podrške i napokon, otvaranje berlinskog zida. ^ak i tada još uvijek nije bilo jasno da je socijalizam mrtav u Istočnoj Njemačkoj. Ono što je dokrajčilo i u potpunosti uklonilo Socijalističku jedinstvenu partiju sa vlasti i diskreditiralo njene nove lidere Krenza i Modrowa bila su otkrića o bogatstvu Honeckerove rezidencije u predgrađu Wandlitz. □ Govoreći precizno, nevjerojatni bijes kojeg su ta otkrića izazvala bio je ponešto iracionalan. Bilo je mnogo razloga da se tuži na komunističku Istočnu Njemačku, prije svega u svezi sa nedostatkom političkih sloboda u zemlji i sa niskim životnim standardom, ako ga se usporedi sa zapadnonjemačkim. Honecker, pak, nije živio u modernoj verziji Versailleske palače; njegov je dom bio poput stana dobrostojećeg građanina u Hamburgu ili Bremenu. Ali poznate i dugotrajne optužbe protiv komunizma u Istočnoj Njemačkoj nisu ni približno podigle stupanj timotičkog bijesa kod prosječnog istočnog Nijemca koliko je to učinilo promatranje Honeckerove rezidencije na televiziji.

Te su slike otkrile neviđenu hipokriziju režima koji je eksplicitno bio odan jednakosti, i duboko povrijedile osjećaj za pravdu što običnih ljudi, a to je bilo dovoljno da izađu na ulice zahtijevajući kraj vladavine Komunističke stranke.

Napokon, tu je i slučaj Kine. Ekonomske reforme Deng Xiaopinga stvorile su potpuno novi horizont ekonomskih mogućnosti za generaciju mladih Kineza koja je sazrela osamdesetih godina, i koji su se mogli baviti poduzetništvom, čitati strane novine i studirati u Sjedinjenim Državama i drugim zapadnim zemljama, po prvi puta nakon revolucije. Studenti su se bunili u toj klimi ekonomske slobode i ekonomskih problema, naravno, posebno zbog visoke inflacije u kasnim osamdesetim godinama koja je konstantno erodirala kupovnu moć mnogih stanovnika gradova. Ali reformirana Kina bila je mjesto s daleko većim dinamizmom i mogućnostima negoli Kina u Maovo doba, posebno za onu privilegiranu djecu elite, koja su pohašala sveučilišta u Pekingu, Xianu, Kantonu i Šangaju. Pa opet upravo su ti studenti demonstrirali zahtijevajući veću demokraciju, prvo 1986, a zatim u proljeće 1989, na godišnjicu smrti Hu Yaobanga.

Kako se protest razvijao, oni su postajali sve bijesniji zbog svoje nemoći, i zbog toga što partija i vlada nisu priznavali ni njih niti pravednost njihovih žalbi. Oni su htjeli da se Deng Xiaoping, Zhao Ziyang ili neki drugi vrhunski kineski vođe sretne s njima osobno, i počeli su zahtijevati da se na duži rok njihova participacija (u vlasti) institucionalizira. Jesu li zaista svi željeli da se ta institucionalizacija na kraju pretvori u neku vrstu reprezentativne (predstavničke) demokracije, nije sasvim jasno, ali zahtjev koji je bio ispod svega je bio da ih se uzme ozbiljno, kao odrasle osobe čijim mišljenjima treba pokloniti određeno poštovanje i(deference).

Svi ovi slučajevi iz komunističkog svijeta ilustriraju na ovaj ili onaj način djelovanje želje za priznanjem. I reforme i revolucije su se poduzimale u ime političkog suustava koji će institucionalizirati univerzalno (opće) priznanje. I više od toga, timotički je bijes igrao ključnu ulogu u katalizaciji revolucionarnih događaja. Narod nije izlazio na ulice Leipziga, Praga, Temišvara, Pekinga ili Moskve zahtijevajući da im vlada dade "postindustrijsku ekonomiju" ili da supermarketi budu puni hrane. Strasni bijes nastajao je zbog relativno malih nepravdi, kao što su zatvaranje svećenika ili odbijanje moćnih funkcionera da prihvate listu zahtjeva. Povjesničari to kasnije interpretiraju kao drugorazredne ili "odapinjuće" (triggering) uzroke, što oni i jesu; ali to ih ne čini manje nužnima pri ostvarivanju konačnog revolucionarnog lanca događaja. Revolucionarne situacije ne mogu nastati ako barem nekolicina ljudi nije spremna riskirati svoje živote i udobnost u ime načela. Hrabrost za to ne može nastati u požudnom dijelu duše, nego mora doći iz timotičkog dijela. ^ovjek kojim upravljaju želje, Ekonomski čovjek, pravi bourgeois, uvijek će prvo izraditi svoju unutarnju "cost-benefit" analizu koja će mu onda dati razloge zbog kojih treba djelovati "unutar sistema". Samo timotički čovjek, čovjek bijesa koji je ljubomoran na vlastito dostojanstvo i na dostojanstvo svojih sugrađana, čovjek koji osjeća da je njegova vrijednost stvorena od nečeg višeg negoli što je skup želja koji se odnosi na njegovu fizičku egzistenciju - upravo je to čovjek koji je spreman izaći pred tenk ili se suočiti sa vojnicima u formaciji. A često je slučaj da se bez ovakvih malih hrabrih djela koja nastaju kao odgovor na male nepravde, ts veći vlak događaja koji vodi ka fundamentalnim promjenama u političkim i ekonomskim strukturama ne bi nikada pojavio.

17 USPON I PAD THYMOSA

^ovjek ne teži prema sreći; samo Englezi to čine.

- Nietzsche, Sumrak ideola□

^ovjekov osjećaj vlastite vrijednosti i zahtjev za njegovim priznanjem bili su dosada prikazani kao izvor otmjenih vrlina, poput hrabrosti, velikodušnosti, osjećaja zajedništva, i kao sjedište otpora spram tiranije i razlog zbog kojeg se bira libealna demokracija. Ali, postoji i tamna strana želje za priznanjem takošer, tamna strana koja je mnoge filozofe navela da vjeruju kako je thymos fundamentalni izvor ljudskog zla.

Thymos nam se prvenstveno ukazao kao vrednovanje vlastite vrijednosti. Havelov primjer s prodavačem povrća ukazao je na to da jee taj osjećaj vrijednosti često povezan sa osjećajem da je čovjek "nešto više" od skupa svojih prirodnih potreba, da je moralni djelatnik sposoban za slobodni izbor. Ova prilično skromna forma thymosa može se zamisliti kao osjećaj samopoštovanja, ili u trenuutno pomodnom jeziku, "vlastite vrijednosti". To posjeduje u većoj ili manjoj mjeri gotovo svaki čovjek. Imati umjereni osjećaj samopoštovanja čini se da je važno svakome, važno za sposobnost djelovanja u svijetu i za zadovoljstvo s vlastitim životom. To je, prema Joan Didion, ono što nam omogućuje da kažemo "ne" drugim ljudima bez da si to prebacujemo.□

Postojanje moralnee dimenzije u ljudskoj ličnosti koja neprestance vrednuje i sebe i druge ne znači, ipak, da se svi slažu oko bitnog sadržaja moralnosti. U svijetu timotičkih moralnih jastava, ona će se neprestance svađati i izražavati neslaganje i ljutiti se jedna na druge zbog niza pitanja, velikih i malih. Na taj je način thymos, čak i u svojoj najskromnijoj manifestaciji, početna točka ljudskih konflikata.

Štoviše, nema nikakvog jamstva da će procjena nečije vlastite vrijednosti zadržati unutar granica "moralnog" jastva. Havel vjeruje da postoji klika

moralnog prosuđivanja i osjećaj "pravednosti" kod svih ljudi; ali čak i ako prihvatimo tu generalizaciju, morat ćemo priznati da je to u nekih razvijeno manje a u nekih više. Netko može tražiti priznanje ne samo svoje moralne vrijednosti, nego i bogatstva, moći, ili fizičke ljepote.

Još je važnije da nema razloga za vjerovanje da će se svi ljudi procjenjivati kao jednaki drugima. Možda će tražiti da ih se prizna kao superiorne drugima, možda čak i na temelju istinske unutarnje vrijednosti, ali mnogo češće na temelju vlastite precjenjenosti i tašte procjene. Čelju da se bude priznat kao superoran drugim ljudima nazvat ćemo pomoću nove riječi sa drevnim grčkim korijenom, megalothymia. Megalothymia će se manifestirati i u tiranina koji napada i zasuznjuje susjedni narod, tako da ovaj mora priznati njegove autoritet, ali i u pijanista koji želi da ga se prizna kao najboljeg interpretatora Beethovena. Ona je suprotna isothymiji, želji da se bude priznat jednakim drugim ljudima. Megalothymia i isothymia zajedno predstavljaju dvije manifestacije želje za priznanjem pomoću kojih se može shvatiti povijesni prelaz u moderno doba.

Jasno je da je megalothymia krajnje problematična strast za političkim životom, jer ako je priznanje nečije superiornosti od strane druge osobe zadovoljavajuće, još uvijek je upitno da li će priznanje od strane svih ljudi biti još više zadovoljavajuće. Thymos, koji je na svjetlost dana došao kao skromna vrsta samopoštovanja, može se tako manifestirati i kao želja za dominacijom. Ovo posljednje, mračna strana thymosa, bila je naravno prisutna još od samoga početka, u Hegelovom opisu krvave bitke, budući da je želja za priznanjem prouzročila primordijalnu bitku i konačno dovela do dominacije gospodara nad robom. Logika priznanja na koncu je dovela do želje da se bude univerzalno priznat, tj. do imperijalizma.

Thymos, bilo u skromnome obliku prodavačevog osjećaja vlastitog dostojanstva, ili u obliku megalothymije - tiranske ambicije Cezara i Staljina - bio je središnja tema zapadnjačke političke

filozofije, čak i ako su mu različiti mislioci davali različita imena. Gotovo svatko tko je ozbiljan o razmišljanju o politici i problemima pravednog socijalnog poretka trebao se suočiti sa moralnom dvojnošću thymosa, pokušavajući korisno iskoristiti njegove pozitivne aspekte, i neutralizirati njegovu mračnu stranu.

Sokrat je ušao u široku raspravu o thymosu u Državi jer se ispostavilo da je thymotički dio duše ključni za izgradnju njegove pravedne države "u govoru". □ Ta država, poput svake druge, ima vanjske neprijatelje i treba biti branjena od izvanjskih napada. Stoga joj je potrebna klasa čuvara koji su hrabri i imaju osjećaj za zajednicu, koji su spremni žrtvovati svoje materijalne želje i potrebe u ime zajedničkog dobra. Sokrat ne vjeruje da hrabrost i duh zajedništva mogu izrasti iz kalkulacije prosvijećenog interesa. Oni moraju biti ukorijenjeni u thymosu, pravednom ponosu čuvarske klase na sebe i na svoju državu, i na njihovom potencijalno iracionalnom bijesu protiv onih koji bi to mogli ugroziti. □ Tako je za Sokrata thymos urođena politička vrlina nužna za preživljavanje svake političke zajednice, zato što je ona temelj pomoću kojega se privatni čovjek odupire sebičnom životu nošenom željama i počinje paziti na zajedničkog dobro. Ali Sokrat tkošer vjeruje da thymos ima mogućnost da razori političke zajednice, kao što ih može ih povezivati. (cemented). Na različitim mjestima u Državi on ukazuje na to, npr. kada uspoređuje timotičkog čuvara sa divljim psom čuvarom koji može ugristi i vlastitog gospodara ako nije pravilno dresiran. □ Konstrukcija pravednom političkog poretka stoga iziskuje i kultiviranje i kroćenje thymosa, a veći dio prvih šest knjiga Države posvećen je pravilnom timotičkom odgoju klase čuvara.

Megalothymia onih koji bi htjeli biti gospodari i koja ih navodi da dominiraju drugim ljudima i narodima na imperijalistički način, bila je važna tema u dobrom dijelu srednjovjekovne i rane moderne političke misli, a o njoj se

raspravljalo pod nazivom težnje za slavom. Bilo je široko prihvaćeno da je borba ambicioznih prinčeva za priznanje opća karakteristika i ljudske prirode i politike. To nije nužno značilo tiraniju ili nepravdu u vremenu kada se legitimnost imperijalizma često uzimala zdravo za gotovo. □ Sveti Augustin, npr. smješta želju za slavom među poroke, ali među najmanje pogubne i potencijalno, među izvore ljudske veličine. □

Megalothymia shvaćena kao želja za slavom bila je središnja u razmišljanjima prvog ranog modernog mislioca koji je odlučno prekinuo sa aristotelovskom tradiciju srednjovjekovne kršćanske filozofije, Niccolo Machiavellia. Machiavelli je poznat danas primarno kao autor mnogih šokantno iskrenih maksima o bezobzirnoj prirodi politike, npr. da je bolje da te se boje nego da te vole ili da riječ treba držati samo kada je to u tvome interesu. Machiavelli je bio utemeljitelj moderne političke filozofije, koji je vjerovao da čovjek može postati gospodar u vlastitom zemaljskom domu samo ako se ravna po tome kako ljudi stvarno žive, a ne kako bi trebali živjeti. Ne pokušavajući napraviti ljude boljima pomoću odgoja, kao što je to Platon htio, Machiavelli je želio stvoriti dobar politički poredak od čovjekove zloće: zloća može služiti dobrim ciljevima ako se kanalizira kroz prikladne institucije. □

Machiavelli je shvaćao da je megalothymia u obliku želje za slavom osnovni psihološki motiv koji stoji iza ambicija kneževa (vladara). Nacije mogu povremeno osvajati svoje susjede zbog nužde, u samoobrani, ili da ojačaju populaciju i resurse u budućnosti. Ali iznad i prije svih takvih razmišljanja, stoji želja čovjeka da bude priznat - užitak koji je osjećao rimski vojskovođa za vrijeme svog trijumfa kada je njegov suparnik hodao ulicama u lancima, na radost gomile. Za Machiavellija želja za slavom nije ekskluzivna značajka vladara ili aristokratskih poredaka. Ona zahvaća i republike takošer, kao što je to bilo u slučajevima lakomog atenskog i rimskog carstva, gdje je demokratsko sudjelovanje imalo učinak uvećavanja državnih ambicija i osiguravalo još učinkovitiji vojni instrumen za ekspanziju. □

Dok je želja za slavom univerzalna karakteristika čovjeka, □ Machiavelli je vidio da stvara posebne probleme odvođeci ambiciozne ljude u tiraniju, a ostatak u ropstvo. Njegovo rješenje toga problema bilo je različito od Platonova, i postalo je karakteristično za republikanski konstitucionalizam koji je uslijedio. Ne pokušavajući odgojiti timotičke ambicije vladara i aristokratske manjine, kao što je to Platon predlagao, Machiavelli se zalagao da se thymos postavi nasuprot thymosu. Mješovite republike, u kojima se timotičke ambicije prinčeva i aristokratske manjine mogu uravnotežiti pomoću timotičke želje za nezavisnošću naroda, mogu osigurati određeni stupanj slobode. □ Machiavellijeva mješovita republika bila je tako rana verzija podjele vlasti poznate nam iz Američkog ustava.

Nakon Machiavellija otpočeo je drugi, možda i ambiciozniji projekt s kojim smo već upoznati. Hobbes i Locke, dva utemeljitelja modernog liberalizma, pokušavali su iskorijeniti thymos iz političkog života odjednom, i zamijeniti ga kombinacijom želje i razuma. Ti rani moderni engleski liberali gledali su na megalothymiju kao na oblik strastvenog i tvrdoglavog prinčevskog ponosa, ili fanatizma militantnih svećenika za drugim svijetom, koji su glavni uzrocima rata, i u procesu počinju ciljati na sve oblike ponosa. Njihovo ocrnjivanje aristokratskog ponosa nastavili su razmi pisci iz razdoblja prosvjetiteljstva, uključujući Adama Fergusona, Jamesa Steuarta, Davida Humea i Montesquieua. U civilnom društvu koje su ocrnali Hobbes, Locke, i drugi rani moderni liberalni mislioci, čovjek treba želju i razum. Bourgeois je potpuno namjerna kreacija rane moderne misli, pokušaj društvenog inženjeringa koji je pokušao stvoriti društveni mir izmjenom ljudske prirode. Umjesto da suprotstave megalothymiju nekolicine onoj većine, kao što je to Machiavelli predlagao, osnivači modernog liberalizma su se nadali da će savladati megalothymiju suprotstavljajući, zapravo, interese počudnog dijela ljudske prirode nasuprot strastima njenog timotičkog dijela. □

Društveno utjelovljenje megalothymije i društvena klasa kojoj je moderni liberalizam objavio rat, bila je tradicionalna aristokracija. Aristokratski ratnik nije stvarao bogatstvo, on ga je krao od drugih ratnika, ili preciznije, od seljaka čije je viškove prisvajao. On nije djelovao na temelju ekonomske racionalnosti, prodajući svoj rad onome tko plaća najbolje: zapravo, nije uopće radio nego je osjećao ispunjenje plandujući. njegovo ponašanje je bilo ograničeno diktatom ponosa i kodom časti, što mu nije dozvoljavalo da se bavi ničim što bi bilo ispod njegovog nivoa, npr. da se bavi trgovinom. I, usprkos svoj dekadenciji mnogih aristokratskih društava, srž aristokratskog bića bila je povezana, kao i kod Hegelovog primordijalnog gospodara, sa njegovom spremnošću da riskira svoj život u krvavom boju. Rat je tako ostao središnji za aristokratski način života, a rat je, kao što dobro znamo "ekonomske kontraproduktivan." Mnogo je, znači, bolje uvjeriti aristokratskog ratnika u ispraznost njegovih ambicija, i transformirati ga u miroljubivog businessmana, čiji će djelatnosti na vlastitom bogaćenju služiti istovremeno i za obogaćivanje onih oko njega.□

Proces "modernizacije" koji opisuje suvremena društvena znanost može se shvatiti kao postupna pobjeda požudnog dijela duše, vođene razumom, nad timotičkim dijelom duše, do koje dolazi u bezbrojnim zemljama širom svijeta. Aristokratska društva postojala su gotovo svugdje, u različitim ljudskim kulturama, od Europe do Srednjeg Istoka, od Afrike do Južne i Istočne Azije. Ekonomska modernizacija nije zahtijevala samo stvaranje modernih društvenih struktura poput gradova i racionalnih birokracija, nego i etičku pobjedu buržoaskog načina života nad timotičkim životom aristokrata. U jednom društvu za drugim, Hobbesova je nagodba bila nuđena staroj aristokratskoj klasi: naime bilo im je nuženo da prodaju svoj timotički ponos a da zauzvrat dobiju izgled na mirni život neograničenog materijalnog stjecanja. U nekim zemljama, poput Japana, ova je trgovina napravljena javno: modernizirajuća država postavila je članove nekadašnje samurajske ili ratničke klase kao businessmene, čija su poduzeća izrasla u zaibatsuse dvadesetog stoljeća.□ U zemljama poput Francuske, trgovinu su odbili mnogi dijelovi aristokracije, koji su potom povelili niz beznadnih obrambenih akcija da bi sačuvali svoj timotički etički poredak. Ta se borba i danas odvija u mnogim zemljama Trećega svijeta, gdje su potomci ratnika suočeni sa istim izborom, hoće li objesiti mačeve na zid kao obiteljske relikvije i umjesto toga sjesti za kompjuterske terminale i u urede.

U doba utemeljenja Sjedinjenih Država, pobjeda lokovskih načela u Sjevernoj Americi - a time i pobjeda požudnog dijela duše nad timotičkim dijelom - bila je gotovo potpuna. Pravo na "traženje sreće", proklamirano u američkoj Deklaraciji nezavisnosti bilo je široko shvaćeno kao pravo na stjecanje imovine. Lockeovo je učenje široki okvir svih Federalistovih članaka, velike obrane američkog ustava koju su napisali Alexander Hamilton, James Madison i John Jay. Npr, u čuvenom Federalistu 10, koji brani predstavničku vladu kao lijek protiv strančarstva narodnih vlada, James Madison tvrdi da je zaštita čovjekovih različitih sposobnosti, a posebno "različitih i nejednakih sposobnosti da se stječe imovina" baš "prvi cilj vlade".□

I dok je lokovsko naslijeđe u američkom ustavu nemoguće negirati, autori Federalista ipak su pokazali svijesti o tome da se želju za priznanjem ne može jednostavno protjerati iz političkog života. Uistinu, ponosno isticanje samoga sebe (self assertion), bilo je shvaćeno kao krajnji cilj ili motiv političkog života, a dobra je vlada iziskivala da se tome dade dostojno mjesto. Oni su pokušavali kanalizirati želju za priznanjem u pozitivnom, ili barem bezopasnom pravcu, kao što je to pokušavao i Machiavelli. Dok je Madison govorio o strančarstvu utemeljenom na ekonomskim "interesima" u Federalistu 10, razlikovao ga je od drugih raskola koji počivaju na "strastima", ili preciznije, od strastvenim mišljenjima ljudi o pravom i krivom, dobrom i lošem: "Revnost za različita mišljenja o religiji, vladi, i mnogim drugim

stvarima" ili "vezivanje uz različite lidere". Politička mišljenja zapravo su izraz ljubavi prema sebi, i postaju neodvojiva od nečije procjene samoga sebe i svoje vlastite vrijednosti: "Tako dugo dok postoji veza između razuma i ljubavi spram sebe, čovjekova mišljenja i strasti imat će recipročni utjecaj; a prvi će postati ciljevi uz koje će druge prijanjati". □ Tako raskoli (strančarenje) ne nastaju samo iz sraza požudnih dijelova duša različitih ljudi (tj. ekonomskih interesa) nego i između njihovih timotičkih dijelova. □ I tako je u Madisonovo doba američka politika bila preplavljena pitanjima kao što su umjerenost (u piću), religija, ropstvo, i tome slično, baš kao što je naša preplavljena pitanjima abortusa, molitve u školama i slobode govora. Pored mirijada strastvenih mišljenja koja će zastupati velik broj relativno slabih pojedinaca, autori Federalista vjeruju i da politički život mora izaći na kraj sa "ljubavlju spram slave" koja je, prema Hamiltonu "vladajuća strast najotmjerenijih umova" - tj., želja za slavom u snažnih i ambicioznih ljudi. Megalothymija kao i isothymija ostala je problem za očeve nacije. Madison i Hamilton su vidjeli američki ustav kao na institucionalno sredstvo koje ne služi potlačivanju različitih izraza thymosa, nego prije njihovom kanaliziranju u sigurne, zapravo produktivne, rezultate. Tako je Madison shvaćao narodnu vladu - kao proces izbornog natjecanja, držanje političkih govora, debatiranje, pisanje uvodnika, glasanje na izborima i tome slično - kao dobroćudni način da se zadovolji čovjekov prirodni ponos i sklonost spram timotičkog nametanja, s time da se može proširiti relativno velikom republikom. Demokratski politički proces nije bio važan samo kao sredstvo stvaranja odluka ili "nagomilavanja interesa", nego kao proces, tj. kao pozornica za izražavanje thymosa, gdje su ljudi mogli tražiti priznavanje vlastitih nazora. Na višem i potencijalno opasnijem nivou megalothymije u velikih i ambicioznih ljudi, ustavna vlast je bila eksplicitno ustanovljena zato da bi koristila ambiciju "za suprotstavljanje ambiciji". Različite grane vlasti shvaćale su se kao putevi za unaprešivanje moćnih ambicija, ali sustav provjera i uravnotežavanja trebao je osigurati da se ambicije međusobno poništavaju i sprečavaju pojavu tiranije. Američki političar tako može imati ambiciju da bude Cezar ili Napoleon, ali sustav mu neće dopustiti da bude bilo što više od Jimmyja Cartera ili Ronalda Reagana - jer će biti prigušen moćnih institucionalnim ograničenjima i političkim silama na svim stranama, i prisiljen da ostvari svoje ambicije kao "sluga" naroda a ne njegov "gospodar". Pokušaj liberalne politike hobbesovsko-lockeovske tradicije da protjeraju želju za priznanjem iz politike ili da je ostave, ali ograničenu i impotentnu, natjerao je mnoge mislioce da se osjete prilično neugodno. Tako bi se moderno društvo sastojalo od "ljudi bez grudiju", kako je to rekao C.S.Snow: tj. ljudi koji se u potpunosti sastoje od žudnje i razuma, ali kojima nedostaje ona ponosna samoafirmacija koja je nekako bila srž humanosti u prošlim vremenima. Jer, grud je ono što čovjeka čini čovjekom: "svojim intelektom, on je čisti duh, a svojom požudom puka životinja" □ Najveći i anjaritkuliraniji šampion thymosa modernog doba, i prorok njegova povratka, bio je Friedrich Nietzsche, otad suvremenog nihilizma i relativizma. Nietzsche je bio jednom opisan od suvremenika kao "aristokratski radikal", što je bila karakterizacija kojoj se on nije odupirao. Velik dio njegova rada može se promatrati kao, u određenom smislu, reakcija na ono što je on shvaćao kao nastajanje civilizacije "ljudi bez grudi", društva bourgeoisa koji nemaju težnji ni prema čemu drugome osim vlastitom udobnom samoodržanju. Za Nietzschea, sama bit čovjeka nije bila niti njegova požuda niti razum, nego thymos: čovjek je prije svega vrijednosno biće, "zvijer sa crvenim obrazima" koji nalazi život u svojoj sposobnosti da imenuje "dobro" i "zlo". Kao što kaže njegov poznati lik, Zaratustra: Zaista, ljudi su si dali dobro i zlo. Zaista, nisu ga uzeli, nisu ga našli, niti je ono došlo k njima kao glas s neba. Samo čovjek stavlja vrijednosti (vrednuje) stvari da bi se sačuvao - on sam stvara značenje stvari, ljudsko značenje. Tako se i naziva čovjekom, što znači: onaj koji vrednuje.

Vrednovati znači stvarati: slušajte, vi stvaratelji! Vrednovanje samo je od svih vrednovanih stvari najvrednije blago. Vrijednost nastaje kroz vrednovanje samo: a bez vrednovanja orah egzistencije bio bi prazan. Slušajte to, vi stvaratelji!□

Koje vrijednosti čovjek stvara nije bilo za Nietzschea centralno pitanje, budući da postoji "tisuću i jedna svrha" kojima ljudi teže. Svaki od zemaljskih naroda ima svoj vlastiti "jezik dobra i zla", koji njegovim susjedi ne mogu razumjeti. Ono što predstavlja bit čovjeka je čin samog vrednovanja, davanja nekome vrijednosti i zahtijevanje priznanja za to. □ ^in vrednovanja inherentno je neegalitaran, jer iziskuje razlikovanje između boljega i gorega. I zato je Nietzsche zainteresiran samo za manifestacije thymosa koje navode ljude da kažu da su bolji od drugih, tj. za megalothymiju. Strašna konzekvenca modernosti bila je napor njegovih kreatora Hobbesa i Lockeja da ogoli čovjeka od njegovih vrednujućih moći u ime fizičke sigurnosti i materijalnog zgrtanja. Nietzscheova dobro poznata doktrina "volje za moći" može se shvatiti kao napor da se ponovno uspostavi primat thymosa nasuprot požudi i razumu, i da poništi štetu koju je moderni liberalizam učinio čovjekovom ponosu i samoafirmaciji. Njegovo djelo je slavljenje Hegelovog aristokratskog gospodara i borbe do smrti za čisti prestiž, i gromovita osuda modernosti koja je tako potpuno prihvatila moral robova koji čak nije niti bio svjestan da je takav izbor učinjen.

Usprkos promjenjivom vokabularu koji se koristio da bi se opisao fenomen thymosa ili želje za priznanjem, treba biti sasvim jasno da je taj "treći dio" duše bio središnja briga filozofske tradicije koja se proteže od Platona do Nietzschea. Ona sugerira vrlo različit način čitanja (shvaćanja) povijesnog procesa, ne kao povijesti razvijanja moderne prirodne znanosti ili logike ekonomskog razvoja, nego prije kao pojavljivanje, rast i eventualno, opadanje megalothymije. Uistinu, moderni ekonomski svijet mogao se samo pojaviti nakon što je želja bila olobođena, takoreći na račun thymosa. Povijesni proces koji počinje sa gospodarovom krvavom bitkom završava u izvjesnom smislu sa modernim bužoaskim stanovnikom suvremenih liberalnih demokracija koji teži materijalnim dobitcima, a ne slavi.

Danas nitko ne proučava thymos sustavno kao dio obrazovanja, a "borba za priznanje" nije dio našeg suvremenog političkog rječnika. Želja za slavom koja je za Machiavellija bila tako normalna osobina - to razuzdano stremljenje pojedinca da bude boljim od drugih, da se navede što je više moguće ljudi da priznaju njegovu superiornost - nije više prihvatljiv način da se opišu nečiji osobni ciljevi. U stvari to je karakteristika koju pridajemo ljudima koji nam se ne sviđaju, onim tiranima koji su nikli među nama, poput Hitlera, Staljina ili Saddama Husseina. Megalothymija -nečija želja da bude priznat kao superioran - živi danas pod raznim krinkama u svakodnevnom životu, i, kao što ćemo vidjeti u Petom dijelu, velik dio onoga što nas zadovoljava u životu ne bi bilo moguće bez nje. Ali, gledajući samo ono što mi izričemo o sebi, ona je etički pobijedena u modernom svijetu.

Napad na megalothymiju i neodstatak poštovanja prema njoj u našem suvremenom svijetu tako bi nas trebao navesti da se složimo sa Nietzscheom da su oni rani moderni filozofi koji su htjeli protjerati najvidljivije oblike thymosa iz civilnog društva u potpunosti uspjeli. Ono što je zauzelo mjesto megalothymije je kombinacija dviju stvari. Prvo je cvjetanje požudnih dijelova duše, koje se očituje kao temeljita ekonomizacija života. Ova ekonomizacija proteže se od najviših do najnižih stvari, od država Europe koje ne teže veličini i carstvu, nego integriranijoj Europskoj zajednici 1992, sve do diplomiranog studenta koji provodi svoju internu cost-benefit analizu mogućnosti za karijeru koje stoje pred njim ili pred njom.

Druga stvar koja je stupila na mjesto megalothymije jest sveprožimljuća isothymija, tj. nečija želja da bude priznat kao jednak drugima. To u svojim različitim manifestacijama uključuje thymos Havelovog prodavača povrća, čovjeka koji protestira protiv pobačaja, ili zastupnika životinjskih prava. I dok ne koristimo riječi "priznanje" i "thymos" da bismo opisali svoje osobne ciljeve, ali koristimo riječi kao što su "dignitet", "poštovanje", "samopoštovanje" i "osjećaj vlastite vrijednosti" i previše često, a ovi nematerijalni faktori ulaze čak i u kalkulacije o karijeri našeg diplomiranog studenta. Takvi pojmovi natapaju naš politički život i nezamjenjivi su pri razumijevanju demokratskih transformacija do kojih je došlo širom svijeta na kraju dvadesetog stoljeća.

Tako smo na kraju ostali sa otvorenom kontradikcijom. Osnivači anglosaksonske tradicije modernog liberalizma tražili su protjerivanje thymosa iz političkog života, pa opet želja za priznanjem ostala je posvuda oko nas u obliku isothymije. Je li to neočekivani rezultat, rezultat nemogućnosti da se potisne nešto što se ne može potisnuti u ljudskoj prirodi? Ili, postoji i više shvaćanje modernog liberalizma koje pokušava sačuvati timotičku stranu ljudske ličnosti a ne prognati je iz kraljevstva politike?

Uistinu, postoji takvo više shvaćanje, a da bismo ga promotrili moramo se vratiti Hegelu i nezavršenom prikazu njegove povijesne dijalektike u kojoj borba za priznanje igra ključnu ulogu.

18 GOSPODSTVO I ROPSTVO

Potpuno, apsolutno slobdan čovjek, definitivno i potpuno zadovoljan time što jest, čovjek koji je postao savršenim i završenim u i pomoću svojeg zadovoljstva, biti će Rob koji je "nadiššao" svoje Ropstvo. Ako je besposleno Gospodstvo slijepa ulica, radino (marljivo) Ropstvo je, nasuprot tome, izvor svakog ljudskog, društvenog povijesnog progressa. Povijest je povijest radinoga Roba.

-Alexandre Kojeve, Uvod u čitanje Hegela□

Napustili smo naš prikaz hegelovske dijalektike prije nekoliko poglavlja u vrlo ranoj fazi povijesnog procesa - zapravo, na kraju početnog perioda ljudske poviti, kada je čovjek prvi puta riskirao svoj život u bitki za čisti prestiž. Stanje rata koje je prevladavalo u Hegelovom "prirodnom stanju" (a prisjetimo se da Hegel nikada nije upotrebljavao takav termin) nije vodilo izravno spram ustanovljenja civilnog društva utemeljenog na društvenom ugovoru, kao što je to bilo u Locke. Prije je vodilo do odnosa gospodstva i ropstva, pri čemu je jedan od primordijalnih boraca, u strahu za vlastiti život, "priznao" drugoga i pristao da bude njegov rob. Društveni odnos gospodstva i ropstva nije bio stabilan na dugi rok, zato što niti gospodar niti rob nisu bili konačno zadovoljni u svojoj želji za priznanjem.□ Ova odsutnost zadovoljstva predstavljala je "kontradikciju" u robovlasničkim društvima, i stvarala impuls daljemu povijesnom progressu. ^ovjekov prvi ljudski čin mogla je biti njegova spremnost da riskira svoj život u krvavoj bitki, ali on time nije postao potpuno slobodan i time zadovoljan čovjek. Do toga je moglo doći tek tijekom povijesne evolucije koja je uslijedila □

Gospodar i rob nezadovoljni su iz različitih razloga. Gospodar je nekom smislu humaniji od roba zato što je spreman nadvladati svoju biološku prirodu u ime nebiološkog cilja, priznanja. Riskirajući svoj život, on pokazuje da je slobodan. Rob, nasuprot tome, slijedi Hobbesov savjet i predaje se u strahu od nasilne smrti. ^ineći to on ostaje požudna i bojažljiva životinja, nesposobna nadići svoju biološku ili prirodnu determiniranost. Ali, robov nedostatak slobode, njegova nepotpuna ljudskost, izvor je gospodarove dileme. On žudi za

priznanjem vlastite vrijednosti i ljudskog digniteta od strane drugog ljudskog bića koje ima vrijednost i dignitet. Ali, nakon pobjede u borbi za prestiž, on je priznat od onoga koji je postao rob, čija humanost nije dosegnuta zato što ju je on napustio zbog straha od smrti. Gospodarova vrijednost tako je priznata od nekoga tko nije potpun čovjek. □

Ovo odgovara našem vlastitom zdravorazumskom shvaćanju priznanja: mi vrednujemo što nas cijene ili priznaju našu vrijednost puno više ako to čini netko koga mi poštujemo ili čijemu sudu vjerujemo, a najviše od svega, ako je vrednovanje slobodno a ne prisilno. Naš kućni ljubinac "priznaje" nas u nekom smislu kada maše svojim repom pozdravljajući nas kada se vraćamo kući; ali on priznaje svakoga na sličan način - poštaru, provalnika - zato što je pas instinktivno uvjetovan da tako čini. Ili, uzmimo neki politički primjer, zadovoljstvo Staljina ili Saddama Husseina pri slušanju kako im gomila laska, gomila koja je nagurana na stadion i prisiljena da pozdravlja pod prijetnjom smrti, vjerojatno je manje negoli ono demokratskih voša poput Washingtona ili Lincolna koji su iskusili istinsko poštovanje slobodnih ljudi.

To zapravo predstavlja tragediju gospodara: on riskira svoj život da bi dobio priznanje roba, koji zapravo nije vrijedan toga da bi ga priznao. Gospodar ostaje manje nego zadovoljan. Uz to, gospodar se ne mijenja tijekom vremena. On nema potrebe da radi, zato što ima roba da radi za njega, i ima mogućnost da dođe do svih stvari koje su potrebne da bi održavao svoj život. Tako njegov život postaje statičan i nepromjenjiv život dokolice i potrošnje; on može biti ubijen, kao što to Kojeve ukazuje, ali ne može biti obrazovan. Gospodar naravno može riskirati svoj život ponovo i ponovo u smrtonosnim borbama s drugim gospodarima, za kontrolu nekog područja ili zbog naslijeđivanja nečijeg prijestolja. Ali čin riskiranja života, premda duboko human, također je perpetuirano identičan sam sebi. Beskrajna osvajanja i ponovna osvajanja teritorija ne mijenjaju nečiji kvalitativni odnos spram drugih ljudi ili spram prirodnog okoliša, i stoga ne predstavljaju motor povijesnog progressa.

Rob je također nezadovoljan. Njegov nedostatak zadovoljstva, ipak, ne vodi do umrtvljujućeg stanja, kao što je to u slučaju gospodara, nego do kreativne i obogaćujuće promjene. Podređujući se gospodaru, rob naravno nije priznat kao ljudsko biće: upravo suprotno, njega se tretira kao stvar, oruđe koje služi zadovoljavanju gospodarovih želja. Priznanje je potpuno jednostrano. Ali ova totalna odsutnost priznanja jest ono što navodi roba da priželjkuje promjenu. Rob oporavlja svoju ljudskost, ljudskost koju je izgubio zbog svojeg straha od nasilne smrti, pomoću rada. □ Prvobitno, rob je prisiljen da radi za gospodarovo zadovoljavanje na račun svog prijašnjeg straha od smrti. Ali, motiv za njegov rad mijenja se. Umjesto da radi zbog straha od neposredne kazne, on počinje to činiti zbog osjećaja dužnosti i samodiscipline, tijekom čega on uči da potiskuje svoje životinjske želje a na dobrobit rada. □ Drugim riječima, on razvija nešto poput radne etike. Još važnije, kroz svoj rad rob počinje shvaćati da je i on čovjek, da je sposoban transformirati prirodu, tj. sposoban je uzimati prirodne materijale i slobodno ih mijenjati u nešto drugo, što se temelji na ideji koja je prije postojala ili na nekom konceptu. Rob koristi oruđa; može koristiti oruđa da bi stvarao oruđa i tako izmišlja tehnologiju. Moderna prirodna znanost nije izum besposlenih gospodara, koji imaju sve što žele, nego robova koji su prisiljeni da rade i kojima se ne dopada njihovo trenutno stanje. Pomoću znanosti i tehnologije, rob otkriva da može mijenjati prirodu, ne samo fizički okoliš u kome je rošen, nego i vlastitu prirodu. □

Za Hegela, nasuprot Lockeu, rad postaje totalno oslobođen od prirode. Smisao rada nije samo da zadovoljava prirodne potrebe, ili čak novo nastale želje. Rad sam predstavlja slobodu zato što pokazuje čovjekovu sposobnost da nadvlada prirodnu determiniranost, da stvara pomoću rada. Nema rada "u skladu s prirodom"; istinski ljudski rad počinje tek kada čovjek pokazuje svoje gospodstvo nad prirodom. Hegel je također imao vrlo različito shvaćanje

značenja privatnog vlasništva od Lockeja. Lokovski čovjek stječe vlasništvo da bi zadovoljio svoje želje; hegelovski čovjek gleda na vlasništvo kao na neku vrstu "postvarenja" sebe u stvari - npr, u kući, autu, zemljištu. Vlasništvo nije intrinzična značajka stvari; ono postoji samo kao stvar društvene konvencije, tj. kada se ljudi slože da će međusobno poštovati pravo vlasništva. Čovjek dobiva zadovoljstina posjedujući stvari ne samo zbog potreba koje na taj način zadovoljava, nego zato što mu taj posjed i drugi priznaju. Zaštita privatnog vlasništva legitimni je cilj civilnog društva za Hegela, isto kao što je to za Lockeja ili Madisona. Ali, Hegel na vlasništvo gleda kao na fazu ili vid povijesne borbe za priznanje, kao na nešto što zadovoljava thymos isto kao i želju. □

Gospodar demonstrira svoju slobodu riskirajući život u krvavoj bitki, time ukazujući na svoju nadmoć nad prirodnim determinizmom. Rob, nasuprot tome, shvaća ideju slobode radeći za gospodara, i u procesu shvaća da je i on čovjek sposoban za slobodan i kreativni rad. Robovo gospodstvo nad prirodom ključ je njegovo razumijevanje gospodstva tout court. Potencijalna sloboda roba je povijesno mnogo značajnija nego aktualna sloboda gospodara. Gospodara je slobodan; on uživa svoju slobodu na neposredni i nereflektirani način, čineći ono što mu se sviša i trošeći ono što želi. S druge strane, rob shvaća samo ideju slobode, ideju koja mu se pojavljuje kao rezultat njegova rada. Rob, ipak, nije slobodan u svome životu; postoji diskrepancija između njegove ideje slobode i njegovog stvarnog stanja. Rob je stoga filozof: on mora slobodu razmotriti apstraktno, prije nego što će biti sposoban da je uživa u stvarnosti, i mora za sebe izmisliti načela slobodnog društva prije nego što će u njemu živjeti. Roba svijest tako je viša od svijesti gospodara, jer je samosvjesnija, refleksivnija s obzirom na sebe i svoje vlastite uvjete.

Načela 1776. i 1789, načela slobode i jednakosti, nisu pala na pamet robovima spontano. Rob je počinje izazivajući gospodara, nego prolazi kroz dugački i bolni proces samoodgoja i uči sebe da savlada svoj strah od smrti i da zahtjeva pravednu slobodu na sebe. Rob, reflektirajući o svojem stanju i o apstraktnoj ideji slobode, odbacuje nekoliko preliminarnih verzija slobode prije nego što će naići na onu pravu. Preliminarne verzije su za Hegela kao i za Marxa ideologije, tj. intelektualne konstrukcije koje po sebi nisu istinite nego odražavaju substrukciju stvarnosti koja leži pod njima, tj. stvarnost gospodstva i ropstva. Dok sadržeklicu ideje slobode, one služe da bi pomirile roba sa stvarnošću nedostatka slobode za njega. Hegel u svojoj Fenomenologiji identificira nekoliko tih ropskih ideologija, uključujući filozofije poput stoicizma i skepticizma. Ali, najvažnija ropska ideologija, ona koja vodi naizravije u realizaciju društava koja se temelje na slobodi i jednakosti, ovdje na zemlji, jest kršćanstvo, "apsolutna religija".

Hegel govori o kršćanstvu kao o "apsolutnoj religiji" ne zbog bilo kakva uskogrudnog etnocentrizma, nego zbog objektivne povijesne sveze koja je postojala između kršćanske doktrine i pojave liberalnih demokratskih društava u Zapadnoj Europi - sveze koju je prihvatio niz kasnijih mislilaca, poput Webera ili Nietzschea. Ideja slobode dobila je svoju krajnju formu u kršćanstvu, prema Hegelu, jer je ta religija prva ustanovila načelo univerzalne jednakosti svih ljudi pred Bogom, na temelju njihove sposobnosti za moralni odabir ili vjerovanje. To znači da je kršćanstvo podržavalo ideju da je čovjek slobodan: slobodan ne u formalnom hobsovskom smislu riječi, slobodan od fizičkih ograničenja, nego moralno slobodan da odabere između dobrog i lošeg. Čovjek je pala, gola i požudna životinja, ali isto je tako sposoban za duhovnu obnovu pomoću svoje sposobnosti za izbor i vjerovanje. Kršćanska sloboda bila je unutarnje stanje duha, a ne izvanjsko stanje tijela. Timotički osjećaj vlastite vrijednosti, kojeg su imali i Sokratov Leontije i Havelov prodavač voća i povrća, ima nešto zajedničko sa unutarnjim dignitetom (dostojanstvom) i slobodom kršćanskog vjernika.

Kršćansko shvaćanje slobode implicira univerzalnu ljudsku jednakost, ali iz drugih razloga negoli što je to za hobsovsko-lokovske liberale. Američka Deklaracija nezavisnosti tvrdi da "su svi ljudi stvoreni jednaki", i to zato što su obdareni od svojeg stvoritelja određenim neotuđivim pravima. Hobbes i Locke temeljili su svoje vjerovanje u ljudsku jednakost na jednakosti prirodne obdarenosti: prvi je rekao da su ljudi jednaki zato jer su jednako sposobni da se međusobno ubijaju, a drugi je ukazivao na njihovu jednakost u sposobnostima. Locke je ipak primijetio da djeca nisu jednaka svojim roditeljima, a vjerovao je poput Madisona da ljudi imaju nejednake sposobnosti da stječu imovinu. Jednakost u Lockeovskoj državi tako znači nešto kao jednakost šansi (mogućnosti).

Kršćanska jednakost, nasuprot tome, temelji se na činjenici da su svi ljudi jednako obdareni jednom specifičnom osobinom, sposobnošću moralnog izbora. Svi ljudi mogu prihvatiti ili odbaciti Boga, činiti dobro ili loše. Kršćanska perspektiva jednakosti ilustrira se govorom Dr. Martina Luthera Kinga "Sanjao sam...", kojeg je održao na stepenicama Lincolnovog Memorijala 1964. U nezaboravnoj rečenici, rekao je da je sanjao kako će njegovo četvero malene djece "jednoga dana živjeti u zemlji u kojoj neće biti prosuđivani po svojoj boji kože nego po svome karakteru". Treba primijetiti da King nije rekao gdje će biti prosuđivani po svojem talentu ili zaslugama, ili da želi da se mogu uspeti onako visoko koliko im to njihove sposobnosti dopuštaju. Za Kinga, kršćanskog svećenika, ljudsko dostojanstvo ne počiva u čovjekovu razumu ili inteligenciji (pameti) nego u njegovu karakteru, tj. njegovu moralnom karakteru, sposobnosti da razlikuje dobro od lošeg. Ljudi koji su očito nejednaki po svojoj ljepoti, talentu, inteligenciji ili vještinama, ipak su jednaki ako ih se promatra kao moralne djelatnike. Najpriprostije i najgore siroče može imati ljepšu dušu u božjim očima od najtalentiranijeg pijanista ili najsajnijeg fizičara.

Kršćanski prilog povijesnom procesu bio je da razjasni robu njegovu viziju ljudske slobode, i da mu definira u kome smislu može shvatiti da svi ljudi imaju dostojanstvo. Kršćanski Bog priznaje sve ljude univerzalno, priznaje njihovu individualnu ljudsku vrijednost i dignitet. Kraljevstvo božje (Raj), drugim riječima predstavlja svijet u kome će biti zadovoljena isothymija svakoga čovjeka - premda ne i megalothymija hvalisavih.

Problem sa kršćanstvom je ipak, da on ostaje samo još jedna ropska ideologija, tj. neistinita u određenim ključnim točkama. Kršćanstvo ne smješta realizaciju ljudske slobode na zemlju nego samo na nebo. Kršćanstvo, drugim riječima, ima dobar pojam slobode, ali završava time da pomiruje robove ovoga svijeta s njihovim nedostatkom slobode, govoreći im da ne očekuju oslobođenje na ovome svijetu. Prema Hegelu, kršćanin ne shvaća da Bog nije stvorio čovjeka, nego da je čovjek stvorio Boga. Stvorio je Boga kao neku vrstu projekcije ideje slobode, jer u kršćanskom Bogu vidimo biće koje je savršeni gospodar sebe i prirode. Ali, kršćanin tada nastavlja da bude rob takvoga Boga, kojeg je sam stvorio. On se miri sa životom roba na zemlji vjerujući da će ga Bog kasnije spasiti, premda bi u stvari mogao biti svoj vlastiti spasitelj. Kršćanstvo je tako oblik otuđenja, tj. novog oblika ropstva u kome čovjek postaje rob nečega što je sam stvorio, i time postaje podijeljen, suprotan sebi samome.

Posljednja velika ropska ideologija, kršćanstvo, artikulirala je za roba viziju toga što bi ljudska sloboda trebala biti. čak i ako nije ukazala na praktični put iz ropstva, omogućila je čovjeku da mnogo jasnije vidi svoj cilj: slobodnog i utonomnog pojedinca, priznatog univerzalno i recipročno od svih ljudi. Rob, pomoću svog rada, mnogo je učinio na svom oslobođenju: ovladao je prirodom i transformirao je prema svojim idejama, i postao je samosvjestan mogućnosti svoje vlastite slobode. Za Hegela tako ispunjenje povijesnog procesa iziskuje sekularizaciju kršćanstva, tj. prevođenje kršćanske ideje slobode u ovdašnjost i sadašnjost. To takošer iziskuje još

jednu krvavu bitku, bitku u kojoj će se robovi osloboditi od svojeg gospodara. A Hegel je smatrao svoju filozofiju transformacijom kršćanske doktrine, koja više nije utemeljena na mitu i autoritetu Svetog pisma, nego na robovom dostignuću apsolutnog znanja i samosvjesti.

Ljudski povijesni proces počeo je s bitkom za čisti prestiž, u kojoj je aristokratski gospodar tražio priznanje svoje spremnosti da riskira vlastiti život. Nadvladavajući svoju prirodu, gospodar je pokazao da je slobodnije i autentičnije ljudsko biće. Ali, rob i njegov rad, a ne gospodar i njegova borba, tjerali su naprijed povijesni proces. Rob je u početku prihvatio svoje ropsko stanje zbog straha od smrti, no za razliku od Hobbesovog racionalnog čovjeka koji traži samoodržanje, Hegelov rob nikada nije bio zadovoljan sa sobom. Tj. rob je još uvijek imao thymos, osjećaj vlastite vrijednosti i dostojanstva, i želju da živi na drugi način od ropskog života. Njegov thymos se izražavao u ponosu koji je imao spram svog vlastitog rada, u njegovoj sposobnosti da manipulira "gotovo bezvrijednim materijalima" prirode i da ih transformira u nešto što nosi njegov pečat. On se također otkrivao u ideji koju je imao o slobodi: njegov thymos navodio ga je da zamišlja apstraktno mogućnost slobodnog bića koje ima vrijednost i dostojanstvo, mnogo prije nego što su njegovu vrijednost i dostojanstvo drugi priznali. Za razliku od Hobbesovog racionalnog čovjeka, nije pokušavao potisnuti svoj ponos. Upravo suprotno, nije se osjećao pravim čovjekom sve dok nije postigao priznanje. Bila je to robova trajna želja za priznanjem koja je tjerala povijest naprijed, a ne besposlena samodopadnost i nepromjenjivi identitet gospodara.

19 UNIVERZALNA I HOMOGENA DRŽAVA

Država je hod Boga u svijetu.

G.W.F. Hegel, Filozofija prava □

Za Hegela je francuska revolucija bila događaj koji je preuzeo kršćansku viziju slobodnog i jednakog društva, i primijenio je ovdje na zemlji. Podižući revoluciju, nekadašnji su robovi riskirali svoje živote, a čineći tako dokazivali su da su nadišli sam strah od smrti koji je izvorno služio tome da ih se definira kao robove. Načela slobode i jednakosti potom su bila pronesena ostatkom Europe pomoću Napoleonovih pobjedonosnih vojski. Moderna liberalna demokratska država koja je nastala kao posljedica francuske revolucije bila je naprosto realizacija kršćanskog ideala slobode i univerzalne ljudske jednakosti ovdje i sada. To nije bio pokušaj da se obogotvori država (deificira) ili da joj se dade "metafizičko" značenje, nepoznato u anglosaksonskom liberalizmu. Ona je prije bila priznanje da je čovjek stvorio kršćanskog Boga, na prvom mjestu, a time je čovjek koji je bio u stanju stvoriti Boga sišao na zemlju i počeo živjeti u parlamentima, predsjedničkim palačama i birokratskim uredima moderne države.

Hegel nam je dao priliku da reinterpreteramo modernu liberalnu demokraciju pojmovima koji su prilično različiti od anglosaksonske tradicije liberalizma koja proizlazi iz Hobbesa i Lockeja. Ovo hegelovsko shvaćanje liberalizma u isto je vrijeme otmjenija vizija onoga što liberalizam predstavlja, i točniji prikaz onoga što ljudi širom svijeta misle kada kažu da žele živjeti u demokraciji. Za Hobbesa i Lockeja i njihove sljedbenike koji su napisali američki Ustav i Deklaraciju nezavisnosti, liberalno društvo je bilo društveni ugovor između pojedinaca koji su posjedovali određena prirodna prava, među kojima je glavno bilo pravo na život - tj. samoodržanje - i na težnju k sreći, koje se općenito shvaćalo kao pravo na privatno vlasništvo. Liberalno društvo

tako je recipročni i ravnopravni dogovor između građana da se ne miješaju u život i vlasništvo drugih.

Za Hegela je nasuprot tome, liberalno društvo recipročni i ravnopravni dogovor među građanima da se međusobno priznaju. Ako se hobsovski ili lockeovski liberalizam mogu interpretirati kao težnja za ostvarenjem racionalnog vlastitog interesa, hegelovski "liberalizam" može se shvatiti kao traganje za racionalnim priznanjem, tj. priznanjem za univerzalnoj bazi u kome svi priznaju dignitet svake osobe kao slobodnog i autonomnog ljudskog bića. Ono što je za nas na kocki kada odaberemo da živimo u liberalnoj demokraciji nije naprosto činjenica da nam ona omogućuje slobodu da zarađujemo novac i zadovoljavamo požudni dio naših duša. Najvažnija i napokon, stvar koja nas najviše zadovoljava u tome jest da nam liberalna demokracija omogućava priznanje našeg dostojanstva. Život u liberalnoj demokraciji potencijalno je put prema velikom materijalnom obilju, ali on nam također pokazuje put prema potpuno nematerijalnom cilju, priznanju naše slobode. Liberalno demokratska država vrednuje nas u našem vlastitom osjećaju vlastite vrijednosti. Tako i požudni i timotički dijelovi naših duša bivaju zadovoljeni.

Univerzalno priznanje razrješava ozbiljni nedostatak (u priznanju) koji je postojao u robovlasničkim društvima i njihovim brojnim varijantama. Gotovo svako društvo koje je prethodilo francuskoj revoluciji bilo je ili monarhija ili aristokracija u kojoj su bili priznati samo jedna osoba (kralj) ili nekoliko osoba (vladajuća klasa ili elita). Njihovo zadovoljstvo time da su priznati bilo je postignuto na račun velike mase ljudi čija ljudskost zauzvat nije bila priznata. Priznanje se može racionalizirati samo ako se postavi na univerzalni i ravnopravni temelj. Unutarnja "kontradikcija" odnosa gospodar-rob bila je razrješena u državi koja je uspješno sintetizirala moralnost gospodara i moralnost roba. Sama razlika između gospodara i robova bila je ukinuta i nekadašnji robovi postali su novi gospodari - ne drugih robova, nego samih sebe. To je bilo značenje "duha 1776" - ne pobjeda neke nove grupe gospodara niti pojavljivanje nove ropske svijesti, nego dostignuće gospodstva nad samim sobom u obliku demokratske vlasti. Nešto i od gospodstva i od ropstva bilo je sačuvano u ovoj novoj sintezi - zadovoljstvo na strani gospodara, i rad roba.

Bolje možemo razumjeti racionalnost univerzalnog priznanja kontrastiramo li ga sa drugim oblicima priznanja koji nisu racionalni. Npr, nacionalistička država, tj. država u kojoj je pravo građanstva ograničeno članovima posebne nacionalne, etničke ili rasne grupe, predstavlja oblik iracionalnog priznanja. Nacionalizam je uvelike manifestacija želje za priznanjem koja izrasta iz thymosa. Nacionalist je primarno preokupiran ne ekonomskim dobicima, nego priznanjem i dostojanstvom. Nacionalnost nije prirodna osobina; netko ima nacionalnost samo ako to drugi priznaju. Priznanje koje netko traži, (na taj način) nije niiti za sebe kao pojedinca, nego za grupu koje je dotična osoba član. U određenom smislu, nacionalizam predstavlja transmutaciju megalothymije ranijih vremena u moderniju i demokratskiju formu. Umjesto pojedinačnih vladara (prinčeva) koji se bore za osobnu slavu, sada imamo cijele nacije koje zahtijevaju priznanje vlastite nacionalnosti. Poput aristokratskog gospodara, ove nacije se pokazuju spremne prihvatiti rizik nasilne smrti u ime priznanja, zbog "svog mjesta pod suncem".

Čelja za priznanjem bazirana na nacionalnosti ili rasi, ipak nije racionalna. Distinkcija između ljudskog i neljudskog potpuno je racionalna: samo su ljudska bića slobodna, tj. sposobna da se bore za priznanje u bitki za čisti prestiž. Ta je distinkcija utemeljena na prirodi, odnosno na radikalnoj disjunkciji između kraljevstva prirode i kraljevstva slobode. Distinkcija između jedne grupe ljudi i druge, s druge je strane slučajna i proizvoljna nusprodukt ljudske povijesti. A borba između nacionalnih grupa za priznanje njihovog nacionalnog dostojanstva vodi na međunarodnoj razini u istu slijepu ulicu kao što je to bio slučaj sa borbom za prestiž između aristokratskih

gospodara: jedna ili druga nacija postaje gospodar, takoreći, a druga postaje rob. Priznanje koje se tako stiže manjkavo je iz istih razloga iz kojih je bio nezadovoljavajući izvorni, individualni odnos gospodara i roba.

Liberalna država, s druge strane, racionalna je zato što pomiruje ove konkurentne zahtjeve za priznanjem na jedinom temelju koji je međusobno prihvatljiv, tj. na temelju pojednčevog indentiteta kao ljudskog bića. Liberalna država mora biti univerzalna, tj. garantirati priznanje svim građanima zato što su ljudi, a ne zato što su članovi neke posebne nacionalne, etničke, ili rasne grupe. A ona mora biti i homogena utoliko ukoliko stvara bezklasno društvo, koje se temelji na ukinuću distinkcije između gospodara i robova. Racionalnost ove univerzalne i homogene države nadalje je očita u činjenici da je svjesno utemeljena na otvorenim i javnim načelima, kakva su ona koja su se pojavila tijekom ustavne konvencije koja je dovela do rođenja američke republike. To znači da autoritet države ne nastaje iz prastare tradicije ili iz javne debate u kojoj se građani države slažu međusobno o eksplicitnim uvjetima pod kojima će zajedno živjeti. On predstavlja oblik racionalne samosvjesti jer sada su prvi puta ljudi (kao društvo) svjesni svojih vlastitih pravih priroda i sposobni su oblikovati političku zajednicu koja postoji u suglasnosti s tim prirodama.

U kom smislu možemo reći da moderna liberalna demokracija "priznaje" sve ljude na univerzalan način?

Ona to čini jamčeći i štiteći njihova prava. To znači da je bilo koje dijete rođeno na teritoriju Sjedinjenih Država ili Francuske ili bilo koje druge liiberalne države samim tim činom obdareno određenim građanskim pravima. Nitko ne može naškoditi životu tog djeteta, bilo ono bogato ili siromašno, crno ili bijelo, bez da ga policijski sustav ne bi kaznio. S vremenom, to će dijete imati pravo na privatno vlasništvo, koje mora poštovati i država i drugi građani. To će dijete imati pravo na svoje timotičke odabire (tj. na mišljenja u koja se tiču vrijednosti i cijene) glede bilo kojeg predmeta kojeg može zamisliti, i imati će pravo da objavljuje i širi ta mišljenja koliko god to bude htjelo. Ova timotička mišljenja mogu uzeti na se oblik religioznih vjerovanja, koja se mogu izražavati potpuno slobodno. I napokon, kada ovo djete postane odraslo, on ili ona će imati pravo na sudjelovanje u vlasti koja je i prvobitno uspostavila ova prava, i da pridonese odlučivanju o najvišim i najvažnijim pitanjima javne politike. Ovo sudjelovanje može poprimiti oblik glasovanja na periodičnim izborima ili aktivniji oblik direktnog ulaska u politički proces, npr. natjecanjem za određene službe (funkcije), pisanjem uvodnika u svrhu podrške nečijoj osobi ili poziciji, ili služenjem u državnom činovničkom aparatu. Narodna samouprava ukida distinkciju između gospodara i robovasvatko je ovlašten da barem donekle bude u ulozi gospodara. Gospodstvo sada uzima oblik proglašivača demokratski donesenih zakona, tj. niza univerzalnih pravila prema kojima čovjek samosvjesno gospodari sam sobom. Priznanje postaje recipročno kada se država i narod međusobno priznaju, tj. kada država jamči svojim građanima prava i kada se građani slože da će živjeti prema državnim zakonima. Jedino ograničenje ovih prava pojavljuje se kada ona postanu kontradiktorna u sebi, drugim riječima kada ostvarenje jednog prava interferira (kosi se) s ostvarenjem drugog.

Ovo opisivanje hegelovske države zvuči gotovo identično lockeovskoj liberalnoj državi, koja se slično definira kao sustav zaštite niza individualnih prava. Stručnjak za Hegela odmah će primijetiti da je Hegel bio kritičan spram lockeovskog ili anglosaksonskog liberalizma, i odbaciti će shvaćanje da bi lockeovske Sjedinjene Države Amerike ili Engleska predstavljali konačni stadij povijesti. Naravno, bio bi u određenom smislu u pravu. Hegel nikada ne bi potpisao stajalište nekih liberala u anglosaksonskoj tradiciji, prvenstveno onih sa libertinske desnice, koji vjeruju da je jedina svrha vlasti da se makne su puta pojedincima, i da je sloboda pojedinaca da slijede svoj sebični privatni interes apsolutna. On bi odbacio verziju liberalizma koja gleda na

politička prava naprosto kao na sredstvo pomoću kojeg ljudi mogu zaštititi svoje živote i svoj novac, ili, rečeno suvremenijim jezikom, svoje osobne "životne stilove".

S druge strane, Kojeve je identificirao važnu istinu kada je ustvrdio da poslijeratna Amerika ili članovi Europske zajednice predstavljaju utjelovljenje Hegelove države univerzalnog priznanja. Premda anglosaksonske demokracije možda i jesu utemeljene na eksplicitno lockeovskim temeljima, njihovo samorazumijevanje nikada nije bilo čisto lockeovsko. Vidjeli smo, npr. kako su i Madison i Hamilton u Federalistu uzimali u obzir timotičku stranu ljudske prirode, i kako je prvo od njih vjerovao da je jedna od svrha predstavničke vlasti da se izraze timotička i strastvena mišljenja ljudi. Kada ljudi u suvremenoj Americi govore o svome društvu i obliku vlasti, oni često koriste rječnik koji je više hegelovski negoli lockeovski. Npr., tijekom ere građanskih prava bilo je potpuno normalno za ljude da kažu da je svrha posebnog dijela zakonodavstva, koji se tiče građanskih prava, priznati dostojanstvo crnaca ili ispuniti obećanje Deklaracije nezavisnosti i Ustava da će se dopustiti svim Amerikancima da žive u dostojanstvu i slobodi. Ne treba biti Hegelov učenik da bi se shvatila snaga tog argumenta; bio je to dio rječnika najneobrazovanijih i najskromnijih građana. (Uspostavljanje Savezne Republike Njemačke eksplicitno se odnosi na ljudsko dostojanstvo). Pravo glasa, u Sjedinjenim Državama i u drugim demokratskim zemljama, prvo za ljude koji su bez imanja, zatim za crnce i druge etničke i rasne manjine, i za žene, nikada se nije shvaćalo kao ekskluzivno ekonomska stvar (tj. kao da bi pravo glasa ovim grupama omogućavalo da štite svoje ekonomske interese) nego je bilo općenito shvaćeno kao simbol njihove vrijednosti i ravnopravnosti, i bilo je cijenjeno samo po sebi. ^injenica da američki očevi nacije nisu koristili pojmove poput "priznanja" i "dostojanstva" nije spriječilo da lockeovski jezik prava bez napora i nevidljivo prijeđe u hegelovski jezik priznanja.

Univerzalna i homogena država koja se pojavljuje na kraju povijesti može se tako promatrati kao da počiva na dva potpornja - ekonomije i priznanja. Ljudski povijesni proces koji vodi do nje bio je potican naprijed i progresivnim razvijanjem moderne prirodne znanosti, i borbom za priznanje. Prvo je proizlazilo iz požudnog dijela duše, koji se oslobodio u ranom modernom dobu i preobrazio u neograničenu akumulaciju bogatstva. Neograničena akumulacija bila je omogućena zbog saveza koji su stvorili želja i razum: kapitalizam je nerazmrsivo povezan sa modernom prirodnom znanostju. Borba za priznanje, s druge strane, ima svoj izvor u timotičkom dijelu duše. Ona je bila poticana stvarnošću ropstva, koja je bila u suprotnosti sa robovom vizijom gospodstva u svijetu gdje su svi ljudi slobodni i ravnopravni u očima boga. Puni opis povijesnog procesa - istinska Opća povijest - ne može biti stvarno potpuna bez prikaza oba ova potpornja, kao što ni opis ljudske ličnosti nije potpun ako ne uzima u obzir i želju i razum i thymos. Marksizam, teorija modernizacije, ili bilo koja druga teorija povijesti koja se temelji prvenstveno na ekonomiji biti će radikalno nepotpuna sve dok ne uzme u obzir timotički dio duše, i borbu za priznanjem kao glavni poticaj u povijesti.

Sada smo u poziciji da potpuno objasnimo međuodnos liberalne ekonomije i liberalne politike, i da prikažemo visok stupanj korelacije između uznapredovale industrijalizacije i liberalne demokracije. Nema, kao što je već prije ustvrđeno, ekonomskog obrazloženja za demokraciju; ako išta, demokratska politika je kočnica ekonomske učinkovitosti. Izbor demokracije jest autonoman, poduzima se zbog priznanja a ne zbog zadovoljavanja želja.

Ali, ekonomski razvoj stvara određene uvjete koji čine vjerojatnijim taj autonoman izbor. To se događa iz dva razloga. Na prvom mjestu, ekonomski razvoj pokazuje robu koncept gospodstva, i on otkriva da može gospodariti prirodom pomoću tehnologije a sobom pomoću radne i obrazovne discipline. Kako društva postaju obrazovanija, robovi imaju mogućnost da postanu svjesniji činjenica da oni jesu robovi i da bi željeli biti gospodari, i da apsorbiraju

ideje drugih robova koji su razmišljali o svome sluganskom stanju. Obrazovanje ih uči da su ljudska bića sa dostojanstvom, i da se moraju boriti da bi to dostojanstvo bilo priznato. ^injenica da moderno obrazovanje poučava idejama slobode i ravnopravnosti (jednakosti) nije slučajna; ropske ideologije bile su odbačene u reakciji na stvarnu situaciju u kojoj su se našli robovi. Kršćanstvo i komunizam su oboje bili ropske ideologije (a posljednju nije anticipirao Hegel), koje su skrivale dio istine. Ali, tijekom vremena iracionalnosti i unutarne kontradikcije obaju ideologija bile su otkrivene: komunistička društva, posebno, usprkos svojoj odanosti načelima slobode i jednakosti bila su izložena kao moderne varijante robovlasničkih društava, u kojima je dostojanstvo velike mase ljudi bilo nepriznato. Kolaps marksističke ideologije kasnih osamdesetih odražava, na neki način, dostignuće više razine racionalnosti na strani onih koji su živjeli u takvim društvima, i njihovo shvaćanje da se racionalno opće priznanje može zadobiti samo u liberalnom društvenom poretku.

Drugi način na koji ekonomski razvoj ohrabruje liberalnu demokraciju jest taj što ima izvanredan izjednačavajući učinak uslijed potrebe za univerzalnim obrazovanjem. Stare klase prepreke slomljene su u ime opće jednakosti mogućnosti. I dok nove klase nastaju na temelju ekonomskog statusa ili obrazovanja, postoji inherentno veća mobilnost u društvu koje promiče širenje egalitarnih ideja. Tako ekonomija stvara neku vrst de facto jednakosti i prije nego se ta jednakost pojavi de jure.

Kada ljudi ne bi bili ništa više nego spoj razuma i želje, bili bi savršeno zadovoljni životom u Južnoj Koreji, pod vojnom diktaturom, ili u prosvjećenoj frankističkoj Španjolskoj, ili u Tajvanu kojeg vodi partija Guomindang, koncentriranom na rapidni ekonomski rast. Pa opet, stanovnici tih država nešto su više od spoja razuma i želje: oni imaju timotički ponos i vjeruju u vlastito dostojanstvo, i žele da to dostojanstvo bude priznati, prije svega od strane vlasti zemlje u kojoj žive.

^elja za priznanjem, dakle, ona je karika koja je nedostajala između liberalne ekonomije i liberalne politike. Vidjeli smo kako uzapredovala industrijalizacija proizvodi društva koja su urbana, mobilna, sve bolje obrazovana, i slobodna od tradicionalnih oblika autoriteta plemena, svećenstva ili staleškog udruženja. Vidjeli smo da postoji visok stupanj empirijske korelacije između takvih društava i liberalne demokracije, bez da smo bili u stanju u potpunosti razjasniti razlog te korelacije. Slabost u našem interpretativnom okviru ležala je u činjenici da smo bili tražili ekonomsko objašnjenje za izbor liberalne demokracije, tj., objašnjenje koje će na ovaj ili onaj način proizlaziti iz požudnog dijela duše. Nasuprot tome, trebali smo pogledati u timotički dio, u želju duše za priznanjem. Jer, društvene promjene koje prate uznapređovalu industrijalizaciju, a posebice obrazovanje, čini se da oslobađaju izbjesni zahtjev za priznanjem koji nije postojao među siromašnijim i manje obrazovanim ljudima. Kako ljudi postaju bogatiji, kozmopolitski orijentirani, i bolje obrazovani, oni više ne zahtijevaju naprosto više bogatstva nego priznanje vlastitog statusa. Motiv koji može objasniti zašto su ljudi u Španjolskoj, Portugalu, Južnoj Koreji, Tajvanu i NR Kini svi izrazili zahtjev ne samo za tržišnom ekonomijom nego i za slobodnom vlašću, potpuno je neekonomske i nematerijalne prirode.

Alexandre Kojeve, interpretirajući Hegela, tvrdio je da će univerzalna i homogena država biti posljednji stadij ljudske povijesti zato što je potpuno zadovoljavajuća za čovjeka. To je bilo utemeljeno, u krajnjoj liniji, na njegovu vjerovanju u primat thymosa, ili želje za priznanjem, kao najdublje smještene i fundamentalne ljudske težnje. Ukazujući na metafizičku, kao i na psihološku važnost priznanja, Hegel i Kojeve su možda gledali dublje u ljudsku ličnost od drugih filozofa, poput Lockea ili Marxa, za koje su želja (žudnja) i razum bili najviši. Dok je Kojeve tvrdio da nema nikakvog transpovijesnog

standarda prema kojem bi se moglo mjeriti primjerenost ljudskih institucija, zapravo je u njega želja za priznanjem predstavljala takav standard. Thymos je bio na koncu za Kojevea permanentni dio ljudske prirode. Borba za priznanje koja je proizlazila iz thymosa možda je iziskivala povijesni marš dug deset tisuća godina ili više, ali nije zato bila manje konstitutivni dio duše za Kojevea negoli je to bila za Platona.

Kojeveova tvrdnja da smo na kraju povijesti tako stoji ili pada sa snagom tvrdnje da priznanje koje suvremena liberalna deemokratska država omogućuje adekvatno zadovoljava ljudsku želju za priznanjem. Kojeve je vjerovao da moderna liberalna demokracija uspješno sintetizira moralnost gospodara i moralnost roba, nadilazeći distinkciju među njima čak i kada u sebi čuva nešto od obiju formi egzistencije. Je li to uistinu tako? Posebno, je li megalothymija gospodara bila uspješno sublimirana i kanalizirana pomoću modernih političkih institucija tako da više ne predstavlja problem za suvremenu politiku? Hoće li čovjek zauvijek biti zadovoljan da bude priznat naprosto kao ravnopravan drugim ljudima, i neće li s vremenom zahtijevati više? I, ako je megalothymija bila tako totalno sublimirana ili kanalizirana u modernoj politici, hoćemo li se složiti s Nietzscheom da to nije razlog za slavlje, nego neviđena katastrofa?

To su vrlo dalekosežna razmišljanja, kojima ćemo se vratiti u Petom dijelu ove knjige.

U međuvremenu, pobliže ćemo pogledati aktualni prijelaz u svijesti, koja se kreće prema liberalnoj demokraciji. Želja za priznanjem može uzeti na se niz iracionalnih oblika, poput onih predstavljenih u širokoj rubrici pod naslovom religija ili nacionalizam. Prijelaz nije nikada gladak, i pokazuje se da racionalno priznanje koegzistira sa iracionalnim oblicima u većini stvarnih društava. I više od toga: pojava i istrajnost društva koje utjelovljuje racionalno priznanje čini se da iziskuje preživljavanje nekih oblika iracionalnog priznanja, što je paradoks kojega Kojeve nije bio potpuno svjestan.

U predgovoru Filozofiji prava, Hegel objašnjava da je filozofija "svoje vlastito doba shvaćeno u mislima", i da kao što filozof ne može ići dalje od vlastitog vremena i predvidjeti budućnost tako ni čovjek ne može preskočiti preko divovske statue koja je nekoć stajala na otoku Rodu. Usprkos ovom upozorenju, pogledat ćemo unaprijed da bismo pokušali shvatiti i izgled i ograničenja trenutne svjetske liberalne revolucije, i kakav će to učinak imati na međunarodne odnose.

□

20 NAJHLADNIJE OD SVIH HLADNIH ČUDOVIŠTA

Nietzsche, Zaratustra

Tamo negdje su još uvijek narodi i stada, ali ne tu gdje mi živimo, braćo moja. Država? Što je to? Dobro, otvorite uši, jer sada ću Vam govoriti o smrti naroda.

Država je ime najhladnijeg od svih hladnih čudovišta. Ono hladno govori laži: a te laži mu kuljaju iz usta: "Ja, država, ja sam narod." To je laž! Stvoritelj je stvorio narode i dao im ljubav i vjeru: tako da bi služili životu.

Oni koji uništavaju postavili su zamke mnoštvu i nazvali to "državom": zaprijetili su im mačem i zavladao njima pomoću stotinu želja...

Dati ću vam ovaj znak: svaki narod govori svoj jezik dobra i zla, koji njegov susjed ne razumije. On je razumio svoj vlastiti jezik običaja i prava. Ali država laže na svim jezicima dobra i zla; i što god kaže, laže - i sve što ima, ukrala je.

□

Na kraju povijesti, nema ozbiljnih ideoloških konkurenata koji bi preostali liberalnoj demokraciji. U povijesti, ljudi su odbacivali liberalnu demokraciju zato što su vjerovali da je inferiorna monarhiji, aristokraciji, teokraciji, fašizmu, komunističkom totalitarizmu, ili već kojoj drugoj ideologiji u koju su vjerovali. Ali sada, izvan islamskog svijeta, čini se da postoji opći konsenzus koji prihvaća tvrdnje liberalne demokracije da je upravo ona najracionalnija forma vlasti, tj. države koja ostvaruje najpotpunije i racionalne želje i racionalno priznanje. Ako je tome tako, zašto onda sve zemlje izvan islamskog svijeta nisu demokratske? Zašto je tranzicija u demokraciju tako teška za mnoge nacije čiji su narodi i vodstva prihvatili demokratska načela apstraktno? Zašto sumnjamo da će neki režimi koji trenutno proklamiraju sebe kao demokratske, uistinu ostati takvima, dok druge jedva da možemo zamisliti kao bilo što drugo negoli kao stabilne demokracije. I zašto je vjerojatno da će trenutni trend ka liberalizmu ustuknuti, čak i ako obećava da će biti pobjedonosan na dugi rok?

Ustanovljavanje liberalne demokracije shvaća se kao vrhunski racionalan politički čin u kojemu zajednica u cjelini promišlja o prirodi svojeg ustroja (ustava) i o nizu temeljnih zakona koji će upravljati njenim javnim životom. Ali, često nas iznenađuje slabost i razuma i politike da postignu svoje ciljeve, a kod ljudi njihova sposobnost da "izgube kontrolu" nad vlastitim životima, ne samo na osobnoj nego i na političkoj razini. Npr, mnoge zemlje Latinske Amerike bile su ustanovljene kao liberalne demokracije kratko nakon što su zadobile nezavisnost od Španjolske i Portugala u devetnaestom stoljeću, sa ustavima modeliranim prema ustavu Sjedinjenih Američkih Država ili republikanske Francuske. Pa opet, niti jedna od njih nije uspjela održati neprekinutu demokratsku tradiciju do današnjih dana. Opozicija liberalnoj demokraciji u Latinskoj Americi na teorijskoj razini nikada nije bila jaka, osim za kratkih razdoblja kada su se pojavili izazovi fašizma i komunizma, pa opet su liberalni demokrati bili suočeni sa tegobnom bitkom za zadobivanje i zadržavanje vlasti. Postoji niz nacija, poput Rusije, koje su doživjele niz autoritarnih oblika vlasti, ali do danas nikada još i pravu demokraciju. Druge nacije, poput Njemačke, imale su strašne probleme pri dostizanju stabilne demokracije, usprkos svojim dubokim korijenima u Zapadnoeuropskoj tradiciji, dok je Francuska, rodno mjesto slobode i jednakosti, proživjela dolazak i odlazak pet različitih demokratskih republika od 1789. Ovi primjeri stoje u oštrom kontrastu spram iskustva većine demokracija anglosaksonskog podrijetla, koje su relativno lako održavale stabilnost svojih institucija.

Razlog zbog kojeg liberalna demokracija nije postala univerzalna ili ostala stabilna jednom kada je došla na vlast (kada je zavlada), leži u krajnjoj liniji u nepotpunoj usklađenosti (korespondenciji) između naroda i država. Države su svrhovite političke tvorevine, dok su narodi prastare moralne zajednice. Tj. narodi su zajednice koje dijele zajednička vjerovanja o dobru i zlu, o prirodi svetog i profanog, koje možda jesu nastale namjernim uspostavljanjem negdje u udaljenoj prošlosti, ali danas postoje u velikoj mjeri kao nešto tradicijom dano. (tradicionalno, kao stvar tradicije). Kao što Nietzsche kaže, "svaki narod govori vlastitim jezikom dobra i zla" i "izmislio je svoj vlastiti jezik običaja i prava" koji se ne odražava samo u ustavu i zakonima, nego i u obitelji, religiji, klasnoj strukturi, svakodnevnim običajima i načinima života koji se cijene. Kraljevstvo države je kraljevstvo političkoga, sfere samosvjesnog izbora o primjerenom načinu vladavine. Kraljevstvo naroda je subpolitičko: to je domena kulture i društva, čija su pravila rijetko kad eksplicitna ili samosvjesno priznata, čak i od strane onih koji participiraju u njima. Kada Tocqueville govori o američkom ustavnom sustavu provjera i ravnoteža, o podjeli odgovornosti između federalnih i

savezne razine vlasti, on govori o državi; ali kada opisuje ponekad fanatičnu duhovnost Amerikanaca, njihovu strast za jednakošću, ili činjenicu da su skloniji praktičnim a ne teorijskim znanostima, on ih opisuje kao narod.

Države se nameću narodima. U nekim slučajevima, država oblikuje narod, kao što se držalo da su zakoni Likurga i Romula oblikovali ethos naroda Sparte i Rima, ili kao što je vladavina slobode i jednakosti oblikovala demokratsku svijest u različitim useljeničkih naroda od kojih su stvorene Sjedinjene Američke Države. Ali države su u mnogim slučajevima u neugodno napetom odnosu spram svojih naroda, a u nekim slučajevima može se reći da su čak i u ratu sa svojim narodima - kao kad su ruski i kineski komunistički pokušavali nasilno preobratiti svoja stanovništva ka marksističkim idealima. Uspjeh i stabilnost liberalne demokracije tako nikada ne zavisi o jednostavnoj mehaničkoj primjeni određenog niza općih načela i zakona, nego zahtjeva izvjesni stupanj prilagođavanja (slaganja) između naroda i država.

Ako, slijedeći Nietzschea, definiramo narod kao moralnu zajednicu koja dijeli ideje dobra i zla, tada postaje jasno da narodi, i kulture koje oni stvaraju, imaju izvorište u timotičkom dijelu duše. To znači, kultura izrasta iz sposobnosti da se vrednuje, da se kaže npr. da je osoba koja poštuje svoje pretke vrijedna, a da čovjek koji jede nečiste životinje poput svinja, to nije. Thymos ili želja za priznanjem tako je sjedište onoga što društveni znanstvenici zovu "vrijednostima". Borba za priznanje, kao što smo vidjeli, stvorila je odnos gospodstva i ropstva u svim njegovim različitim manifestacijama, i moralne kodove koji iz toga proizlaze - pokornost pojedinca monarhu, seljaka zemljoposjedniku, ponosnu nadmoćnost aristokrata, i tako dalje.

Želja za priznanjem također je psihološko sjedište dviju iznimno moćnih strasti - religije i nacionalizma. Time ne želim reći da se religija i nacionalizam mogu reducirati na želju za priznanjem; ali ukorijenjenost ovih strasti u thymos ono je što im daje njihovu veliku moć. Religiozni vjernik pridaje dostojanstvo svemu što njegova religija drži svetim - nizu moralnih zakona, načinu života, posebnim predmetima obožavanja. On postaje bijesan kada se vrijeđa dostojanstvo onoga što on drži svetim. □ Nacionalist vjeruje u dostojanstvo svoje nacionalne ili etničke grupe, i time u svoje vlastito dostojanstvo kao člana te grupe. On traži da drugi priznaju to posebno dostojanstvo, i poput religioznog vjernika on postaje bijesan ako se to dostojanstvo omalovažava. Upravo je timotička strast, želja za priznanjem u aristokratskog gospodara, začela povijesni proces, a timotičke strasti religioznog fanatizma i nacionalizma tjerale su povijest naprijed stoljećima, kroz ratove i konflikte. Timotičko podrijetlo religije i nacionalizma objašnjava nam zašto su sukobi oko "vrijednosti" potencijalno mnogo smrtonosniji negoli sukobi oko materijalne imovine ili bogatstva. □ Za razliku od novca, koji se naprosto može podijeliti, dostojanstvo je nešto oko čega nema kompromisa: ili ćeš priznati moje dostojanstvo, ili dostojanstvo koje ja držim svetim, ili nećeš. Samo je thymos, u potrazi za "pravdom", sposoban za pravi fanatizam, opsjednutost i mržnju.

Liberalna demokracija u svojoj anglosaksonskoj varijanti predstavlja pojavu neke vrste hladne kalkulacije koja ide nauštrb moralnih i kulturnih horizonata. Racionalna želja mora nadvladati iracionalnu želju za priznanjem, posebno megalothymiju ponositih gospodara koji traže priznanje vlastite superiornosti. Liberalna država koja izrasta iz tradicija Hobbesa i Lockeja nalazi se u razvučenoj borbi (dugotrajnoj) protiv svog vlastitog naroda. Ona pokušava homogenizirati njegove raznolike tradicionalne kulture i naučiti ga da kalkulira u svom vlastitom dugoročnom interesu. Na mjesto organičke moralne zajednice koja ima svoj vlastiti jezik "dobra i zla", sada treba naučiti novi niz demokratskih vrijednosti : da se bude "kooperativan", "racionalan", "sekularan", "mobilan", "empatetičan" i "tolerantan". □ Ovo su nove demokratske vrijednosti koje u početku uopće nisu bile vrijednosti u smislu definicije

konačne ljudske vrline ili dobra. Te su "vrijednosti" prvo bile shvaćene kao da imaju čistu instrumentalnu funkciju, kao navike koje treba steći ako se želi živjeti u uspješnom, miroljubivom i prosperirajućem liberalnom društvu. Upravo s tog razloga je Nietzsche nazvao državu "najhladnijim od svih hladnih čudovišta" koje razara narode i njihove kulture "mameći ih s ostvarenjem tisuću želja".

Da bi demokracija funkcionirala građani demokratskih država moraju zaboraviti instrumentalne korijene svojih vrijednosti, i razviti određeni timotički ponos spram svog političkog sustava i načina života. To znači, moraju početi voljeti demokraciju ne zato što je ona nužno bolja od svojih alternativa, nego zato što je njihova. Štoviše, moraju prestati shvaćati vrijednosti poput "tolerancije" kao puko sredstvo za postizanje nekih svrha; tolerancija u demokratskih društvima postaje osnovna vrlina. □ Razvoj te vrste ponosa na demokraciju ili asimilacija demokratskih vrijednosti u građaninov osjećaj vlastitog jastva, ono je što se smatra stvaranjem "demokratske" ili "civilne kulture". Takva je kultura kritična za dugotrajno zdravlje i stabilnost demokracija, budući da niti jedno stvarno društvo ne može dugo preživjeti ako se temelji na racionalnoj kalkulaciji i pukom zadovoljavanju želja.

Kultura - u obliku otpora transformiranju određenih tradicionalnih vrijednosti u demokratske - tako može predstavljati prepreku demokratizaciji. Koji su, dakle, neki od kulturnih faktora koji inhibiraju uspostavljanje stabilnih liberalnih demokracija? □ Ima ih nekoliko kategorija.

Prvi imaju veze sa stupnjem i karakterom nacionalne, etničke i rasne svijesti neke zemlje. Nema ništa inherentno inkompatibilno između nacionalizma i liberalizma; nacionalizam i liberalizam bili su u stvari blisko povezani u borbama za nacionalno jedinstvo u Njemačkoj i Italiji u devetnaestom stoljeću. Nacionalizam i liberalizam bili su isto tako povezani u Poljskom pokretu za ponovno nacionalno rođenje osamdesetih godina, i danas su blisko povezani u borbama za nezavisnost Baltičkih republika od SSSR-a. Želja za nacionalnom nezavisnošću i suverennošću može se shvatiti kao jedna od mogućih manifestacija želje za samoodređenjem i slobodom, pod uvjetom da nacionalnost, rasa ili etničko podrijetlo ne postanu ekskluzivna (isključiva) baza za pravo građanstva i druga prava. Nezavisna Litva može biti potpuno liberalna država pod uvjetom da jamči prava svim svojim građanima, uključujući svaku rusku manjinu koja odluči da će ostati u zemlji.

S druge strane, demokracija se vjerojatno neće pojaviti u zemlji gdje je nacionalizam ili etnička svijest konstitutivnih grupa tako visoko razvijena da oni ne dijele osjećaj nacionalnosti i međusobno prihvaćaju prava drugih. Jaki osjećaj nacionalnog jedinstva tako nužno mora postojati prije pojave stabilne demokracije, kao što je i postojao prije pojave demokracije u zemljama poput Britanije, Sjedinjenih Država, Francuske, Italije i Njemačke. Nepostojanje takvog osjećaja jedinstva u Sovjetskom Savezu bio je jedan od razloga zašto se stabilna demokracija nije mogla pojaviti prije nego što se zemlja raspala u manje nacionalne jedinice. □ Samo 11 posto stanovništva Perua su bijelci, potomci španjolskih osvajača; ostatak stanovništva su Indijanci, odvojeni geografski, ekonomski i duhovno od ostatka zemlje. Ova odvojenost biti će ozbiljna dugoročna prepreka stabilnoj demokraciji u Peru. Isto se može reći za Južnu Afriku: ne samo da postoji fundamentalni raskol između bijelaca i crnaca, nego su i bijelci sami podijeljeni u etničke grupe koje imaju dugu povijest međusobnih antagonizama.

Druga kulturna prepreka demokraciji ima veze s religijom. Kao i u slučaju nacionalizma, nema inherentnog konflikta između religije i liberalne demokracije, osim u slučaju kada religija prestaje biti tolerantna i egalitarna. Već smo primijetili kako je Hegel vjerovao da je kršćanstvo utabalo put francuskoj revoluciji uspostavljaajući načela jednakosti svih ljudi na temelju njihove sposobnosti za moralni izbor. Velika većina današnjih demokracija ima kršćansko religijsko naslijeđe, a Samuel Huntington je ukazao

da je većina novih demokracija od 1970. nastala u katoličkim zemljama. □ Na neki način, religija izgleda da nije prepreka nego čak poticaj demokratizaciji.

Ali religija per se ne stvara slobodna društva; kršćanstvo se u izvjesnom smislu moralo ukinuti u sekularizaciji vlastitih ciljeva prije nego što se liberalizam mogao pojaviti. Općenito prihvaćeni subjekt ove sekularizacije na Zapadu, bio je protestantizam. Stvarajući od religije privatnu stvar između kršćanina i njegova boga, protestantizam je eliminirao potrebu za posebnom klasom svećenika, i religioznom intervencijom u politiku općenito. Druge religije širom svijeta dopustile su slični proces sekularizacije: budizam i šinto, npr., ograničile su se na domenu privatnog štovanja koje se centrira oko obitelji. Naslijeđe hinduizma i konfucijanizma je mješovito: dok su obje reeligije relativno permisivne doktrine koje su dokazale da su kompatibilne sa širokim spektrom sekularnim aktivnosti, ipak je supstanca njihovih učenja hijerarhijska i neegalitarna. Ortodoksno židovstvo i fundamentalistički islam, nasuprot tome, totalitarne su religije koje teže da reguliraju svaki vid ljudskog života, i javnog i privatnog, uključujući politiku. Ove religije mogu biti kompatibilne sa demokracijom - islam, posebno, ne manje od kršćanstva uspostavlja načelo univerzalne ljudske jednakosti - ali ipak se vrlo teško mogu pomiriti sa liberalizmom i priznanjem univerzalnih prava, posebno slobode svijesti ili vjerovanja. Možda nije iznenađujuće da je jedina liberalna demokracija u suvremenom muslimanskom svijetu Turska, koja je bila jedina zemlja koja je eksplicitno odbacila svoje islamsko naslijeđe u korist sekularnog društva, u ranom dvadesetom stoljeću. □

Treće ograničenje pojavi stabilne demokracije ima veze sa postojanjem vrlo neravnopravne socijalne strukture. (highly unequal), i svih navika mišljenja koje iz toga proizlaze. Prema Tocquevilleu, snaga i stabilnost američke demokracije duguju činjenici da je američko društvo bilo egalitarno i demokratsko još puno prije nego što su Deklaracija nezavisnosti i Ustav bili napisani: Amerikanci su "rođeni jednaki". To znači da su dominantne kulturne tradicije donesene u Sjevernu Ameriku bile one liberalne Engleske i Holandije, a ne, recimo, apsolutističkog Portugala i Španjolske sedamnaestog stoljeća. Brazil i Peru, nasuprot tome, naslijedili su visoko stratificiranu klasnu strukturu u kojoj su različite klase bile međusobno neprijateljski raspložene i egoistične.

Gospodari i robovi odolijevali su više, drugim riječima, u ogoljelijim i dublje ukorijenjenim formama u nekim zemljama negoli u drugim. U mnogim dijelovima Latinske Amerike, kao i na sjevernoameričkom Jugu prije građanskog rata, postojalo je otvoreno ropstvo ili neki oblik poljoprivrede velikih zemljoposjeda koji je vezivao seljake uz klasu zemljoposjednika, u skrivenom kmetskom odnosu. To je vodilo do situacije koju je Hegel opisao kao karakterističnu za rane periode gospodstva i ropstva: divlji i besposleni gospodari, i klasa ustrađenih i zavisnih robova bez gotovo ikakvih pojmova o vlastitoj slobodi. Nasuprot tome, nepostojanje zemljoposjedničke poljoprivrede u Costa Rici, izoliranom i zanemarenom dijelu Španjolskog Carstva, i jednakost u siromaštvu koja je iz toga proizišla, može biti jedno od objašnjenja relativnog uspjeha demokracije u toj zemlji. □

Konačni kulturni faktor koji ima utjecaja na izgled za stabilnu demokraciju ima veze sa sposobnošću društva da autonomno stvori zdravo civilno društvo - sferu u kojoj su ljudi u stanju da manifestiraju Tocquevilleovu "vještinu udruživanja", bez oslanjanja na državu. Tocqueville je tvrdio da demokracija najbolje funkcionira onda kada se razvija odozdo na gore, a ne odozgo na dolje, dakle onda kada centralna država prirodno izrasta iz mirijade lokalnih upravnih tijela i privatnih udruženja koji služe kao škole slobode i samoovladavanja. Demokracija je, napokon, stvar samoupravljanja, i ako su ljudi u stanju vladati sobom u gradovima, korporacijama, profesionalnim

udruženjima ili sveučilištima, onda će biti vjerojatnije da će to biti u stanju činiti i na nacionalnoj razini.

Ova sposobnost je, zauzvrat, bila često povezivana s karakterom pred-modernog društva iz kojeg nastaje neka demokracija. Stvoren je argument koji kazuje da će ona predmoderna društva kojima je upravljala snažna, centralizirana država koja je sustavno uništavala sve posredničke izvore moći, tipa feudalne aristokracije ili regionalnih guvernera (warlords), vjerojatnije proizvesti autoritarnu vlast jednom kada se moderniziraju negoli će to biti slučaj sa feudalnim društvima u kojima je moć bila podijeljena između kralja i niza snažnih feudalnih gospodara. □ Tako su se Rusija i Kina, koje su bile goleme centralizirane birokratske carstva u predrevolucionarno doba, razvile u totalitarne komunističke države, dok su Engleska i Japan, pretežito feudalne u predmoderno vrijeme, uspjele održati stabilne demokracije. □ Ovo objašnjenje nailazi na poteškoću jer su zapadnoeuropske države poput Francuske i Španjolske bile uspjele uspostaviti stabilne demokracije. U oba slučaja, feudalizam je bio razoren pomoću centralizirane modernizirajuće monarhije u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću, koje su u naslijeđstvo ovim zemljama ostavile snažnu državnu moć, i slabo i malodušno civilno društvo zavisno od državnog autoriteta. Ove centralizirane monarhije uvele su izvjesnu naviku u mišljenju zbog koje ljudi gube sposobnost da se organiziraju privatno i spontano, da surađuju na lokalnim razinama, i da preuzimaju odgovornost za svoje vlastite živote. Centralistička tradicija Francuske, u kojoj se tradicionalno niti jedan most ili cesta u zadnjoj provincijskoj zabiti ne mogu graditi bez dozvole iz Pariza, traje u neprekinutoj liniji od Louisa XIII do Napoleona i današnje Pete Republike, gdje je utjelovljena u tzv. Conseil d'Etat. □ Španjolska je namirila slično naslijeđstvo mnogim državama u Latinskoj Americi.

Snaga "demokratske" kulture često jako zavisi o slijedu kojim su nastajali različiti elementi liberalne demokracije. Najsnažnije suvremene liberalne demokracije - npr. ona Britanije ili Sjedinjenih Država - one su u kojima je liberalizam prethodio demokraciji, odnosno u kojima je sloboda prethodila jednakosti. To znači da su se liberalna prava slobodnog govora, slobodnog udruživanja i političke participacije u vlasti prakticirala unutar male elite - većinom muške, bijelačke i ...- prije negoli su se proširila na druge dijelove populacije. □ Navike demokratskog ponašanja u sporovima i stvaranja kompromisa, pri čemu su prava gubitnika pažljivo zaštićena, spremnije su se učile unutar male elitne grupe sa sličnim socijalnim pozadinama i težnjama, negoli u velikom i heterogenom društvu punom, recimo, dugotrajnih plemenskih i etničkih mržnji. Ova vrst vremenskog poretka (sekvenciranja) omogućila je da se liberalna demokratska praksa ukorijeni i povezuje sa najstarijim nacionalnim tradicijama. Identifikacija liberalne demokracije s patriotizmom jača njenu timotičku privlačnost za novopridošle grupe, i veže ih u demokratske institucije snažnije negoli da su u njima sudjelovali od početka. Svi ovi faktori - osjećaj nacionalnog identiteta, religija, društvena jednakost, spremnost za civilno društvo i povijesno iskustvo liberalnih institucija - kolektivno predstavljaju kulturu nekog naroda. ^injenica da narodi mogu biti tako različiti glede tih faktora ima veze s time što će identične liberalno demokratske ustanove funkcionirati glatko u nekim narodima, ali ne i u drugim, odnosno zašto će neki narodi odbaciti demokraciju u izvjesnom trenutku ili je bez oklijevanja prihvatiti u drugom. Svaki državnik koji želi proširiti sferu slobode i konsolidirati je, mora biti senzibilan na sve ove vrste subpolitičkih ograničenja koja stoje na putu nekoj državi da bi stigla na kraj povijesti uspješno.

Postoji, u svakom slučaju, nekoliko zabluda o kulturi i demokraciji koje svakako trebaju biti izbjegnute. Prva je shvaćanje da kulturni faktori predstavljaju dostatni uvjet za uspostavu demokracije. Tako je jedan poznati sovjelog uvjeravao samoga sebe da učinkoviti oblik pluralizma postoji u

Sovjetskom Savezu u Brežnjevljevo doba naprosto zato što je Sovjetski Savez dostignuo određenu razinu urbanizacije, obrazovanja, dohotka per capita, sekularizacije itd. Ali, moramo se prisjetiti da je nacistička Njemačka zadovoljavala gotovo sve kulturne preduvjete koji se obično ističu kao nužni za stabilnu demokraciju: bila je nacionalno integrirana, ekonomski razvijena, u dobrom dijelu protestantska, imala je zdravo civilno društvo i nije bila ništa više društveno neegalitarna od drugih zemalja Zapadne Europe. Pa opet je neviđena provala timotičkog egoizma (selfassertion) i bijesa koja je predstavljala njemački nacionalni socijalizam, bila u stanju nadvladati u potpunosti želju za racionalnim i recipročnim priznanjem.

Demokracija nikada ne može ući na zadnja vrata; u izvjesnoj točki, ona mora izrasti iz promišljene političke odluke da se uspostavi demokracija. Kraljevstvo politike ostaje autonomno spram kraljevstva kulture, i ima svoj vlastiti posebni dignitet na točki gdje se križaju želja, thymos i razum. Stabilna liberalna demokracija ne može nastati bez mudrog i učinkovitog državnika koji razumije vještinu politike i koji je u stanju preobratiti latentna nagnuća ljudi u trajne političke ustanove. Studije uspješnog prelaska u demokraciju podvlače važnost takvih potpuno političkih faktora kao što je sposobnost novog demokratskog vodstva da neutralizira oružane snage dok traži obračun sa greškama prošlosti, njegovu sposobnost da održi simbolički kontinuitet (zastave,...), prirodu partijskog sustava koji je uspostavljen, odabir hoće li demokracija biti predsjednička ili parlamentarna. □ Obratno, studije propasti demokracija konstantno pokazuju da do toga ne dolazi ni u kom slučaju neizbježno zbog kulturnog ili ekonomskog okoliša, nego najčešće do toga dolazi zbog specifičnih loših odluka koje su donijeli pojedini političari. □ Države Latinske Amerike nisu bile prisiljavane da prihvate politiku protekcionizma i uvoznih supstituta kada su se suočile sa svjetskom depresijom tridesetih godina, pa opet je takva politika umanjila njihove izglede na stabilnu demokraciju u godinama koje su uslijedile. □

Druga, i vjerojatno češća greška je da se kulturne faktore smatra nužnim uvjetima za uspostavu demokracije. Max Weber daje dugi prikaz povijesnih izvora moderne demokracije, koju vidi kao nešto što je proizašlo iz vrlo specifičnih socijalnih uvjeta koji su postojali u Zapadnjačkom gradu. □ weberov prikaz demokracije je, kao i obično, povijesno bogat i bogat uvidima. Ali, on portretira demokraciju kao nešto što je moglo nastati samo u specifičnom kulturnom i socijalnom miljeu u malom kutku Zapadne civilizacije. ^injenica da je demokracija uspjela zato što je bila najracionalniji mogući politički sustav i što je odgovarala šire shvaćenoj ljudskoj ličnosti, prisutnoj u svim kulturama, nije bila ozbiljnije razmatrana.

Postoje brojni primjeri zemalja koje ne zadovoljavaju niz takozvanih kulturnih "preduvjeta" za demokraciju, i koje su ipak uspjele postići iznenađujuće visoku razinu demokratske stabilnosti. Glavni primjer za to je Indija, koja nije niti bogata niti visoko industrijalizirana (premda su neki sektori njene ekonomije tehnološki vrlo napredni), niti je nacionalno integrirana, niti protestantska, i koja je ipak bila u stanju održavati učinkovito funkcionirajuću demokraciju od postizanja nezavisnosti 1947. U drugim vremenima, cijeli narodi bi bili otpisani kao kulturno nekvalificirani za stabilnu demokraciju: navodno su Nijemci i Japanci sputani svojim autoritarnim tradicijama; katoličanstvo se smatralo nesavladivom preprekom demokraciji u Španjolskoj, Portugalu i nizu latinoameričkih zemalja, kao što se to misli za pravoslavlje u Grčkoj i Rusiji. Mnoge od naroda Istočne Europe smatralo se ili nesposobnim ili nezainteresiranim za liberalne i demokratske tradicije Zapadne Europe. Kako se Gorbačovljeva perestrojka nastavljala bez da je proizvodila bilo kakvu jasnu reformu, mnogi su ljudi unutar i izvan Sovjetskog Saveza govorili da Ruski narod nije kulturno sposoban održavati demokraciju: da nema demokratskih tradicija niti civilnog društva, i da je bio izložen tiraniji tijekom stoljeća. Pa opet, demokratske ustanove pojavile su se na svim tim

mjestima. U Sovjetskom Savezu, Ruski parlament pod Borisom Jeljcinom funkcionira kao da je bio dugogodišnje zakonodavno tijelo, dok se 1990-91. spontano počelo pojavljivati i sve rasprostranjenije i živahno civilno društvo. Stupanj do kojeg su demokratske ideje ukorijenjene u široj populaciji postao je evidentan u široko rasprostranjenom otporu do kojeg je došlo za vrijeme čvrstorukaškog puča pokušanog u kolovozu 1991.□

Argument koji se često i prečesto čuje jest da se neka zemlja ne može demokratizirati zato jer nema demokratskih tradicija. Kada bi to bilo nužno, tada niti jedna zemlja ne bi nikada postala demokratska budući nema naroda niti kulture (uključujući one Zapadne Europe) koji nisu nekada imali snažne autoritarne tradicije.

Sljedeće razmatranje sugerira da linija razgraničenja između kulture i politike, između naroda i država, uopće nije tako jasna. Države igraju vrlo važnu ulogu u oblikovanju naroda, tj. u ustanovljavanju njihovog "jezika dobra i zla" i u stvaranju novih navika, običaja i kulture de novo. Amerikanci nisu naprosto bili "rođeni jednaki", oni su također "napravljeni jednakima" prije nego što su Sjedinjene Države ustanovljene, i to praksom samoupravljanja na državnom i lokalnom nivou u godinama prije no što su kolonije dobile nezavisnost od Britanije. A otvoreno demokratska priroda američkog utemeljenja bila je odgovorna za oblikovanje demokratskih Amerikanaca u kasnijim generacijama, ljudskog tipa (koji je tako briljantno opisao Tocqueville) koji nije nikada prije postojao tokom povijesti. Kulture nisu statični fenomeni poput zakona prirode; one su ljudske tvorevine koje prolaze kroz kontinuirani proces evolucije. One mogu biti modificirane ekonomskim razvojem, ratovima i drugim nacionalnim traumama, imigracijom ili svjesnim izborom. Tako se spram kulturnih "pretpostavki" za demokraciju, koje su sasvim sigurno važne, moramo odnositi sa ponešto skepticizma.

S druge strane, važnost naroda i njihovih kultura slabi domete liberalnog racionalizma, ili recimo to drugačije, jača zavisnost racionalnih liberalnih ustanova o iracionalnom thymosu. Racionalna liberalna država ne može nastati jednim izborima. Niti ne može preživjeti bez izvjesnom stupnja iracionalne ljubavi za zemlju, ili bez instinktivne vezanosti uz vrijednosti poput tolerancije. Ako zdravlje suvremene liberalne demokracije počiva na zdravlju civilnog društva, a ovo zavisi o spontanoj sposobnosti ljudi da se udružuju, tada je jasno da liberalizam mora posegnuti daleko izvan svojih načela da bi uspio. Civilna udruženja ili zajednice koje je Tocqueville opisivao, često puta nisu bila zasnovana na liberalnim načelima, nego na religiji, etničkoj pripadnosti, ili na nekoj drugoj iracionalnoj bazi. Uspješna politička modernizacija tako iziskuje očuvanje nečega predmodernog unutar svog okvira prava i ustavnih rješenja, preživljavanje naroda i nepotpunu pobjedu države.

21 TIMOTIČKO PODRIJETLO RADA

Hegel...je vjerovao da je rad bit, istinska bit čovjeka.

Karl Marx□

S obzirom na snažnu korelaciju između uznapredovale industrijalizacije i demokracije, sposobnost zemalja da ekonomski rastu tijekom dugih vremenskih razdoblja čini se veoma važnom za njihovu sposobnost da stvore i održavaju slobodno društvo. Pa opet, premda najuspješnije moderne ekonomije mogu biti kapitalističke, nisu sve kapitalističke ekonomije uspješne - ili, barem, tako uspješne kao druge. Isto kao što postoje oštre distinkcije u sposobnostima formalno demokratskih zemalja da održavaju vlastitu demokraciju, postoje isto tako oštre razlike među sposobnostima za rast formalno kapitalističkih ekonomija.

Nazor Adama Smitha bio je da je glavni izvor razlika u bogatstvu nacija mudrost ili glupost vladajućih politika, i da je ljudsko ekonomsko ponašanje, jednom kada se oslobodi ograničenja loše politike, više manje univerzalno. Mnoge od razlika u ponašanju (performance) među kapitalističkim ekonomijama mogu se zapravo pratiti unatrag do razlika u vladinim politikama. Kao što je već ranije bilo primijećeno, mnoge od prividno kapitalističkih ekonomija Latinske Amerike zapravo su merkantilističke nakaze u kojima su godine državnog intervencionizma reducirale učinkovitost i umrtvile poduzetništvo. Obratno, dobar dio poslijeratnih istočnoazijskog ekonomskog uspjeha može se pratiti unatrag do prihvaćanja senzibilne ekonomske politike u toj regiji, kao što je to npr. održavanje konkurentnih unutarnjih tržišta. Važnost vladine politike je najevidentnija u slučajevima kada Španjolska, Južna Koreja, ili Mexico otvaraju svoju ekonomiju i ekspandiraju ili kada Argentina nacionalizira industriju i raspada se.

Pa opet, imamo osjećaj da su razlike u politici samo dio priče, i da kultura utječe na ekonomsko ponašanje u određenim kritičnim točkama baš kao što utječe na sposobnost naroda da održavaju stabilnu demokraciju. To se nigdje ne vidi tako jasno nego u odnosu spram rada. Rad, prema Hegelu, je bit čovjeka: čovjek je rob rada koji stvara povijest transformirajući prirodni svijet u svijet nastanjiv za čovjeka. S iznimkom nekolicine lijenih gospodara, svi ljudi rade: pa opet, postoje izvanredne razlike u načinu i stupnju na koji oni rade. O ovim se razlikama tradicionalno raspravljalo u rubrici "radna etika".

U suvremenom svijetu, ne smatra se prihvatljivim govoriti o "nacionalnom karakteru": takva generalizacija o etičkim navikama naroda, kaže se, nije mjerljiva "znanstveno", i time naginje grubim stereotipima i zloupotrebama kada se zasniva, kao što je to uobičajeno, na anegdotalnim izvještajima. Generalizacije o nacionalnom karakteru također su nasuprotne relativističkom i egalitarnom temperamentu našega doba, zato što gotovo uvijek sadrže implicitne vrednosne sudove o relativnom vrijednosti kultura o kojima se govori. Nitko ne voli kada mu se govori da njegova kultura promiče lijenost i nečasnost; i uistinu, takvi sudovi vode do značajnih zloupotreba.

Ipak, svatko tko je proveo neko vrijeme putujući svijetom ili živeći u inozemstvu ne može a da ne primijeti da je odnos spram rada pod odlučujućim utjecajem nacionalne kulture. Do izvjesnog stupnja, ove se razlike mogu i empirijski mjeriti, npr. relativnom ekonomskom uspješnošću različitih grupa u multietničkim društvima poput Malezijskog, indijskog ili onog Sjedinjenih Američkih Država. Nadmoćno ekonomsko ponašanje određenih etničkih grupa, poput Idova u Europi ili Grka i Armenaca na Srednjem Istoku, ili Kineza u Jugoistočnoj Aziji, dovoljno je poznato a da ne iziskuje elaboriranu dokumentaciju. U Sjedinjenim Državama, Thomas Sowell je ukazao na oštre razlike u dohotku i obrazovanju u potomaka crnaca koji su dobrovoljno imigrirali iz Zapadne Indije, i onih koji su izravno dovedeni iz Afrike u zemlju kao robovi. Takve razlike nam sugeriraju da ekonomska uspješnost nije isključivo povezana sa environmentalnim uvjetima, kakvi su postojanje ili nepostojanje ekonomskih prilika, nego i sa razlikama u kulturi samih etničkih grupa.

Osim velikih mjerila ekonomske uspješnosti, kakav je npr. dohodak per capita, postoji niz suptilnih suprotnosti u pristupu radu različitih kultura. Dat ćemo jedan mali primjer. R.V.Jones, jedan od osnivača britanske znanstvene inteligencije u drugom svjetskom ratu, ispričao je priču kako su Britanci uspjeli zarobiti cijelu njemačku radarsku postaju netaknutu i donijeti je natrag u Englesku, u ranom ratnom razdoblju. Britanci su izumili radar i bili su odmakli dosta ispred Nijemaca u tehnologiji, pa opet su njemački uređaji bili iznenađujuće dobri jer je antena bila napravljena tako da hvata više signala od bilo koje antene koja je uopće mogla biti napravljena u Engleskoj. Dugotrajan njemačka superiornost nad svim europskim susjedima, u održavanju tradicije visokospecijaliziranog industrijskog zanatstva, koja se još uvijek

vidi u industrijama automobila i mašinskog alata, jedan je od onih fenomena koji prkose objašnjenjima u terminima "makro" ekonomaske politike. Njihov krajnji uzrok naći će se u području kulture.

Tradicionalna liberalno ekonomska teorija, počevši s Adamom Smithom, tvrdi da je rad bitno neugodna aktivnost, koju se poduzima zbog korisnosti stvari stvorenih radom. Ta korisnost se prvenstveno može uživati u slobodno vrijeme; cilj ljudskoga rada, u izvjesnom smislu, nije rad nego uživanje u slobodnom vremenu. ^ovjek će raditi sve dok marginalna nekorisnost rada - tj. neugoda da se mora ostati kasno u uredu ili raditi subotom - ne nadmaši koristi koje proizlaze iz rada. Ljudi se razlikuju u produktivnosti svog rada, i u svojoj subjektivnoj evaluaciji nekorisnosti rada, ali stupanj do kojega će raditi bitno je rezultat racionalne kalkulacije u kojoj oni važu neugodu koju rad prouzročuje nasuprot ugodnosti rezultata koje on polučuje. Teži se rad stimulira višim materijalnim beneficijama za pojedinog radnika: vjerojatnije je da će netko htjeti ostati do kasna u uredu ako mu poslodavac plati dvostruko za sate izvan radnog vremena. @elja i razum, prema tradicionalnoj liberalnoj teoriji, dostatni su da daju prikaz različitih sklonosti ka poslu. Sam pojam "radne etike", nasuprot tome, implicira razlike u načinu u stupnju do kojeg je rad ljudi determiniran kulturom i običajima, i stoga je na izvjestan način povezan sa thymosom. A u stvari, vrlo je teško dati odgovarajući prikaz pojedinaca ili naroda sa snažnom radnom etikom služeći se striktno utilitarnim pojmovima tradicionalne liberalne ekonomije. Uzmimo suvremeno osobnost "tipa A" - skupo plaćenog pravника, ili direktora odjela u korporaciji, ili japanskog "salarymena" zaposlenog u uspješnoj japanskoj multinacionalnoj korporaciji. Takvi ljudi mogu raditi sedamdeset ili osamdeset sati na tjedan, imati rijetko i kratko odmore, a za to vrijeme se uspinju ljestvicama svoje karijere. Oni možda imaju vrlo visoke plaće u odnosu na druge koji ne rade tako mnogo, ali to koliko oni rade nije striktno povezano sa kompenzacijom koju za to dobivaju. Zapravo, njihovo ponašanje je iracionalno u striktno utilitarnom smislu riječi: oni rade tako puno da nikada ne mogu iskoristiti svoj novac; oni ne mogu uživati u svom slobodnom vremenu jer ga nemaju; a za sve to vrijeme toliko upropaštavaju svoje zdravlje i svoje izgledе na udobnu starost, jer je vjerojatnije da će umrijeti ranije od drugih. Netko može ustvrditi da oni rade zbog svojih obitelji, ili za naredne generacije, i to bez sumnje predstavlja dio motiva, ali većina "radoholičara" gotovo nikada ne vidi svoju djecu i toliko je opsjednuto svojom karijerom da životi članova njihove obitelji i prečesto trpe. Razlog zbog kojeg ovi ljudi rade tako puno je samo djelomično povezan sa novčanom kompenzacijom: oni očito dobivaju satisfakciju od samoga rada, ili od statusa i priznanja koje im taj rad omogućuje. Njihov osjećaj vlastite vrijednosti vezan je uz to koliko puno i vješto rade, kako se brzo uspinju korporacijskom ljestvicom, i uz poštovanje s kojim ih promatraju drugi ljudi. ^ak i u materijalnim dobrima uživaju više zbog reputacije koju im to omogućava nego zbog same upotrebe tih dobara, budući da je vrijeme u kojem uživaju toliko kratko. Oni rade, drugim riječima, da bi zadovoljili svoj thymos a ne svoju želju (potrebu).

Zapravo, mnoge empirijske studije radne etike uvidjele su njeno neutilitarno podrijetlo. Najčuvanija od njih je bez sumnje Weberova Protestantska etika i duh kapitalizma (1904-1905). Weber nije ni u kom slučaju prvi opazio odnos između protestantizma, posebno njegove kalvinističke i puritanske varijante, i kapitalističkog ekonomskog razvoja. Uistinu, opažanje je bilo toliko prošireno u doba kada je Weber napisao svoju knjigu da je on osjećao da drugi imaju obavezu da je ospore. Od njenog objavljivanja, o knjizi se beskonačno raspravljalo. Dok su mnogi osporavali specifičnu kauzalnu relaciju za koju je Weber pretpostavljao da povezuje religiju i ekonomsko ponašanje, malo tko je uopće negirao postojanje snažnog odnosa između tog dvoga. Relacija između protestantizma i ekonomskog rasta i danas je vidljiva u Latinskoj Americi gdje

su se mnogi preobratali na protestantizam (obično na neku od evangeličkih sjevernoameričkih sekta), nakon čega je uslijedio dramatični porast osobnog prihoda, opadanje kriminalnog ponašanja, uporabe droga itd.□

Weber je zapravo želio objasniti zašto je toliko ranih kapitalističkih poduzetnika koji su posvetili svoje živote beskonačnoj akumulaciji bogatstva imalo tako malo interesa za konzumaciju tog bogatstva. Njihova štedljivost, samodisciplina, poštenje, čistoća i averzija spram jednostavnih zadovoljstava predstavljala je "ovosvjetski asketizam" koji je Weber shvaćao kao transmutaciju kalvinističke doktrine o predestinaciji. Rad nije bio neugodna djelatnost koju se poduzima zbog koristi ili potrošnje; prije je bio "poziv" za kojeg je vjernik vjerovao da odražava njegov status onoga koji je spašen ili proklet. Rad se poduzimao zbog totalno nematerijalnog i "iracionalnog" cilja, tj. da bi se pokazalo je li netko "odabran". Posvećenost i disciplina s kojom je vjernik radio ne mogu se objasniti nikakvom svjetovnom racionalnom kalkulacijom užitaka i boli. Weber je vjerovao da je izvorni spiritualni impuls koji je potaknuo kapitalizam atrofirao u narednim desetljećima, i da se rad zbog materijalne koristi (bogatstva) ponovno ugradio u kapitalizam. Ipak, "ideja dužnosti u nečijem pozivu" preživjela je "poput duha mrtvih religioznih vjerovanja" sve do suvremenog svijeta, i radna etika moderne Europe ne može se u potpunosti objasniti bez pozivanja na njene spiritualne izvore.

Analogije "protestantskoj etici" bile su identificirane u drugim kulturama da bi se objasnio njihov ekonomski uspjeh.□ Robert Bellah, npr, je pokazao kako se suvremena japanska radna etika može istražiti unatrag do izvjesnih japanskih religioznih izvora koji su funkcionalno ekvivalentni kalvinizmu. Jodo Shinshu ili "čista zemlja", budistička sekta, npr. naglašava ekonomiju, štedljivost, čast, teški rad i asketski odnos spram potrošnje, dok legitimira stvaranje profita na način na koji to ranija Japanska konfucijanska tradicija nije činila.□ Pokret Shingaku Ishida Baigana, premda manje utjecajan od Jodo Shinshua, također propovijeda neku vrstu "ovosvjetskog misticizma", naglašavajući ekonomiju i marljivost, a zanemarujući potrošnju.□ Ovi religijski pokreti uklapaju se u Bushido etiku samurajske klase. To je bila ideologija aristokratskih ratnika koja je naglašavala rizik od smrti, koji ni u kom slučaju nije ohrabrivao dokono gospodstvo nego asketizam, ekonomiju, i prije svega, učenje. "Duh kapitalizma", dakle, sa svojom asketskom radnom etikom i racionalnošću, nije trebao biti uvezen u Japan zajedno sa pomorskom tehnologijom i pruskim ustavom; on je bio tamo od početka, u japanskim religijskim i kulturnim tradicijama.

Nasuprot ovim slučajevima u kojima su religijska vjerovanja ohrabrivala ili omogućavala ekonomski razvoj, postoji legija slučajeva gdje su religija i kultura djelovale kao prepreke tom razvoju. Hinduizam, npr, jedna je od nekoliko velikih svjetskih religija koja nije zasnovana na doktrini o univerzalnoj jednakosti ljudi. Nasuprot tome, hinduizam dijeli ljude u kompleksnu seriju kasti koje određuju čovjekova prava, privilegije i način života. Neobičan je paradoks da hinduizam nije predstavljao veliku prepreku praksi liberalne politike u Indiji - premda narastanje religijske intolerancije ukazuje da će i tu doći do kraha - ali čini se da je predstavljao branu za ekonomski rast. To se obično pripisuje činjenici da hinduizam opravdava siromaštvo i socijalnu nepokretnost (imobilnost) nižih kasta: i dok im obećava mogućnosti ponovnog rođenja u višoj kasti, u nekom kasnijem životu, on ih miri sa pozicijom na kojoj su rođeni u ovom životu, ma kakva ona bila. Ovo tradicionalno hinduističko opravdavanje siromaštva ohrabrivao je, premda u nešto modernijem obliku, otac moderne Indije, Gandhi, koji je propovijedao vrline jednostavnog seljačkog života kao duhovno zadovoljavajuće. Hinduizam je možda olakšavao svakodnevno breme života onim Indijcima koji su živjeli u krajnjem siromaštvu, a "spiritualnost" te religije je nevjerovatno privlačna mladim ljudima iz zapadnjačke srednje klase. Ali, ta religija izaziva u svojim vjernicima izvjesnu vrstu "ovosvjetskog" mrtvila i

inercije koji su u mnogom pogledu prava suprotnost duhu kapitalizma. Postoje mnogi uspješni indijski poduzetnici, ali oni (poput Kineza) čini se, mnogo su poduzetniji izvan okvira indijske kulture. Zamjećujući da mnogi veliki indijski znanstvenici rade i radili su u inozemstvu, romanopisac V.S. Naipaul bio je naveden na sljedeće opažanje:

Indijsko siromaštvo dehumanizira više od svake mašine; i, više nego u bilo kojoj strojnoj (mašinskoj) civilizaciji, ljudi u Indiji su jedinice, zaključani u najizravnijoj pokornosti pomoću ideje dharme. Znanstvenik koji se vraća u Indiju odbacuje individualnost koju je stekao za svojeg boravka u inozemstvu; ponovno zadobiva sigurnost svojeg kastinskog identiteta, i svijet je ponovno pojednostavljen. Postoje pravila za svaku minutu, utješna poput zavoja; individualne zamjedbe i sudovi, koje su jednom izazivale njegovu kreativnost, sada se napuštaju kao opterećenja... Štetnost kaste nije samo nedodirljivost i konzekventna deifikacija u Indiji blata; njena štetnost, u Indiji koja pokušava rasti, također je sveprisutna poslušnost koju ona nameće, njeno uvijek spremno zadovoljstvo, umanjivanje avanturističkog duha, odguravanje od sebe individualnosti i mogućnosti da se bude izvanredan.□

Gunnar Myrdal, u svojoj velikoj studiji južnoazijskog siromaštva, bio je naveden na zaključak da posvuda indijska religija predstavlja "izvanrednu silu socijalne inertnosti" i da nigdje nije djelovala kao pozitivni agent promjene na način na koji su to djelovali kalvinizam i Jodo Shinshu.□

Sa primjerima kakav je hinduističko opravdavanje siromaštva u duhu, mnogi društveni znanstvenici su zaključili da je religija jedan od onih vidova "tradicionalne kulture" koji će slabiti pšod utjecajem industrijalizacije. Religiozno vjerovanje je fundamentalno iracionalno, i stoga će se morati maknuti u stranu pred racionalnim poduzetnim duhom koji je uspostavio moderni kapitalizam: uistinu, kapitalizam i u svojoj europskoj i japanskoj varijanti bio je uvelike potpomognut religioznim doktrinama koje su ohrabrivale rad "po pozivu", tj. u svrhu samoga sebe a ne u svrhu potrošnje. ^isti ekonomski liberalizam - doktrina koja poziva ljude da se obogaćuju ad infinitum primijenjujući svoj razum na problem zadovoljavanja njihove privatne želje za vlasništvom- može biti dostatan da se objasni funkcioniranje većine kapitalističkih društava, ali ne daje potpuni prikaz najkompetitivnijih i najdinamičnijih od tih društava. Najuspješnija kapitalistička društva popela su se na vrh zato što se dogodilo da imaju fundamentalno iracionalnu i "predmodernu" radnu etiku, koja navodi ljude da žive asketski i idu prema preranoj smrti jer se drži da ih sam rad iskupljuje.

Ovo nam sugerira da je čak i na kraju povijesti, neki oblik iracionalnog thymosa još uvijek nužan da bi održavao u pogonu naš racionalni, liberalni ekonomski svijest, u najmanju ruku ako želimo ostati u prvim redovima, među svjetskim ekonomskim silama.

Netko će primijetiti da kakvo god bilo religijsko podrijetlo radne etike u Europi i Japanu, ona je sada potpuno rastavljena od svojih duhovnih izvora, uslijed potpune sekularizacije modernih društava. Ljudi više ne vjeruju da rade "po pozivu", nego dirinče, baš kako to zakoni kapitalizma diktiraju, racionalno slijedeći svoje vlastite interese.

Razvod kapitalističke radne etike od svojih duhovnih korijena, i rast kulture koja naglašava legitimnost i poželjnost neposredne potrošnje, naveli su niz promatrača na predviđanje oštrog opadanja radne etike i time oslabljivanja samog kapitalizma.□Postignuće "društva obilja" odstranit će i svaki trn prirodne nužnosti koji je još preostao, i navesti ljude da slijede prednosti slobodnog vremena (dokolice) a ne rada. Predviđanja o opadanju radne etike čini se da su poduprta nizom studija iz sedamdesetih godina koje su ukazivale na opću zamjedbu sa strane američkih menadžera o tome da se standardi profesionalizma, samodiscipline i motivacije kvare (pogoršavaju) među njihovim radnicima□. Malo današnjih menadžera u korporacijama moglo bi biti primjer asketske štednje koji je opisivao Weber. Radna etika, vjerovalo se, erodirati

će ne uslijed frontalnog napada, nego promicanjem drugih vrijednosti koje su inkonzistentne s ovosvjetskim asketizmom, poput "samorealizacije", ili želje da se samo ne radi, nego da se ima "smisleni posao". Premda radna etika ostaje vrlo jaka u Japanu, isti proces postupne degeneracije radnih vrijednosti vjerojatno će i tamo postati problem u budućnosti, budući da su tamošnji menadžeri i biznismeni u svojoj srži isto tako sekularni i rastavljeni od duhovnih korijena vlastite kulture kao i njihovi američki i europski pandani. Ostaje da se vidi hoće li se ova predviđanja o degeneriranju radne etike ostvariti u Sjedinjenim Državama. Zasad, trend spram oslabljivanju radne etike zamijećen sedamdesetih godina čini se da se obrnuo, barem među specijalističkim i menadžerskim klasama u Sjedinjenim Državama. Razlozi za to čini se da su prvenstveno ekonomski, a ne kulturni. Za mnoge sektore stanovništva, stvarni životni standard i radna sigurnost opadali su tijekom osamdesetih godina, i ljudi su primijetili da rade više i teže samo da bi zadržali svoju poziciju. ^ak i za one koji su uživali sve više i više razine materijalnog blagostanja u tom periodu, poticaj racionalnog samointerеса nastavio ih je stimulirati da rade marljivo i puno. Oni koji su se bojali konzekvenci konzumerizma po radnu etiku, poput Marxa, naginjali su tome da zaboravljaju na beskonačno elastičnu prirodu ljudske želje i nesigurnosti, koja nastavlja tjerati ljude da rade sve do svojih fizičkih limita. Važnost racionalnog samointerеса u stimuliranju radne etike evidentna je ako usporedimo npr. produktivnost Istočnih i Zapadnih Njemačkih radnika, koji su dijelili zajedničku kulturu ali su se razlikovali u materijalnim dražima koje su im stavljane u izgled. Okorjelost snažne radne etike na kapitalističkom Zapadu možda je manje testament trajnosti "duhova mrvih religijskih vjerovanja" o kojima je govorio Weber, a više moći želje povezane s razumom. U svakom slučaju, ostaju važne razlike u sklonostima da se radi između zemalja koje dijele zajedničku odanost ekonomskom liberalizmu, i gdje se može uzeti zasigurno da postoji racionalni samointerес. Ovo, čini se, odražava činjenicu da je u nekim zemljama thymos pronašao nove objekte, izvan religije, uz koje se može vezati u modernom svijetu.

Npr, japanska kultura (poput mnogih drugih u Istočnoj Aziji) mnogo je više orijentirana prema grupama negoli prema pojedincima. Ove grupe počinju od najmanje i najneposrednije, tj. obitelji, i proširuju se preko različitih nadređeni-podređeni odnosa do kojih dolazi tijekom nečijeg odrastanja i obrazovanja, uključuju korporaciju za koju netko radi, i najveću grupu koja ima bilo kakvo značenje za Japance, tj. naciju. Pojedinčev identitet u visokom je stupnju prigušen u grupnom ideentitetu: on ne radi toliko za svoj kratkoročni dobitak nego za dobrobit šire grupe ili grupa kojih je član. Njegov status je determiniran manje njegovim ponašanjem kao pojedinca, a više ponašanjem njegove grupe. Njegova privrženost grupi stoga ima vrlo timotički karakter: on radi za priznanje koje mu grupa dodjeljuje, i za priznanje svoje grupe od strane drugih grupa, a ne samo za kratkoročne materijalne pogodnosti koje omogućava njegova plaća. Kada je grupa za koju on traži priznanje nacija, onda je rezultat ekonomski nacionalizam. I uistinu, Japan se ponaša više ekonomski nacionalistički nego Sjedinjene Države. Ovaj se nacionalizam ne izražava kroz otvoreni protekcionizam nego u manje vidljivim oblicima, kao što je to mreža tradicionalnih domaćih opskrbljivača koje japanske proizvođači zadržavaju, i njihova veća spremnost da plate više cijene samo da bi kupili japanske proizvode.

Upravo taj grupni identitet čini neke metode učinkovitima, npr. trajno zaposlenje tijekom cijelog života koje neke japanske korporacije koriste. Prema shvaćanjima zapadnog ekonomskog liberalizma, doživotno zaposlenje uništava ekonomsku učinkovitost budući da zaposlenog čini previše sigurnim, kao što je to slučaj s profesorima na sveučilištima koji prestaju pisati u času kada su postali redovni profesori. Iskustvo komunističkog svijeta, gdje je svakome u stvari bilo jamčeno trajno doživotno zaposlenje, također

potvrđuje taj nazor. Najbolji talenti moraju se privući na najizazovnije poslove i tamo biti nagrađeni najvišim plaćama; i obratno, kompanije moraju biti sposobne odrezati mrtve grane. Lojalnost poslodavca spram svog zaposlenog, shvaćena kroz klasičnu liberalnu ekonomiju, ...ograničava ekonomsku učinkovitost. Pa opet, u kontekstu grupne svijesti koju podupire japanska kultura, paternalistička lojalnost koju kompanija pokazuje spram svog radnika naplaćuje se natrag kroz višu razinu napora koji ulaže radnik, koji ne radi samo za sebe nego za slavu i reputaciju šire organizacije. Ova šira organizacija nije reprezentirana platnom vrećicom, nego je izvor priznanja i zaštitni kišobran za obitelj i prijatelje. I visoko razvijena nacionalna samosvijest Japanaca omogućava dalje izvor identiteta i motivacije, uz obitelj i kompaniju. Tako, čak i u doba kada je religiozna duhovnost gotovo iščezla, radna se etika održava stvaranjem ponosa u radu koji se temelji na priznanju od strane međusobno se preklapajućih skupova širih zajednica.

Ova visoko razvijena grupna svijest je tipična i u drugim dijelovima Azije, ali to je mnogo rijedi slučaj u Europi, a gotovo potpuno nepoznata pojava u Sjedinjenim Državama gdje se na ideju o doživotnoj lojalnosti nekoj korporaciji često gleda sa nerazumijevanjem. Izvan Azije, ipak, postoje određeni oblici grupne svijesti koji služe da bi se održavala radna etika. Ekonomski nacionalizam, koji uzima na sebe oblik zajedničke želje uprave i radnika da zajednički rade na tome da se prošire izvozna tržišta, prilično je razvijen u nekim europskim zemljama, poput Švedske i Njemačke. Strukovna udruženja tradicionalno su još jedan izvor grupnog identiteta: visoko specijalizirani radnik ne radi samo zato da bi ispunio normu, nego zato što je ponosan na rezultate svog rada. Isto se može reći i za slobodne profesije, čiji relativno visoki standardni kvalificiranosti podržavaju zadovoljavanje thymosa.

Ekonomski kolaps komunizma naučio nas je da su određeni oblici grupne svijesti daleko inferiorniji individualnom samointeresu u stimuliranju snažne radne etike. Istočnonjemački ili sovjetski radnik kojeg je njegov lokalni partijski funkcioner tiranizirao da radi u ime izgradnje socijalizma, ili tražio od njega da radi subotom da bi demonstrirao solidarnost sa Vijetnancima ili Kubancima, gledao je na rad samo kao na breme kojeg se treba riješiti kad god je to moguće. Demokratizirane zemlje Istočne Europe sve se suočavaju sa problemom rekonstrukcije radne etike na temelju individualnog samointeresa, nakon desetljeća naviknutosti na državna dobročinstva.

Ali, iskustvo određenih uspješnih azijskih i europskih ekonomija sugerira da je u zemljama koje dijele kapitalistički ekonomski sustav sa njegovom mrežom osobnih pobuda, individualni samointeres koji se nalazi u srcu Zapadnjačke liberalne ekonomske teorije, možda inferiorni izvor motivacije naspram određenih oblika grupnih interesa. Oдавno je priznato da će na Zapadu ljudi raditi više za svoje obitelji negoli za sebe same, te da se u vremenima rata ili krize oni mogu pozvati da rade u korist nacije. S druge strane, krajnje atomistički ekonomski liberalizam Sjedinjenih Država ili Britanije, utemeljen isključivo na racionalnoj želji, postaje ekonomski kontraproduktivan na izvjesnoj točki. To se može dogoditi kada radnici više nisu ponosni na svoj rad zbog rada samog, nego gledaju na njega kao na ništa drugo doli robu koju treba prodati, ili kada radnici i upravitelji sebe smatraju antagonistima u igri za što veće plaće, a ne potencijalnim suradnicima koji se natječu s radnicima i upraviteljima u drugim zemljama. □

Baš kao što kultura utječe na sposobnost zemalja da uspostavlja i održavaju politički liberalizam, ona utječe i na njihovu sposobnost da održavaju u pogonu ekonomski liberalizam. Baš kao i u slučaju političke demokracije, uspjeh kapitalizma u izvjesnoj mjeri ovisi o preživljavanju premodernih kulturnih tradicija sve do modernog doba. Poput političkog liberalizma, ekonomski liberalizam ne može sebe u potpunosti sam održavati, nego ovisi u izvjesnoj mjeri o iracionalnom thymosu.

Široka prihvaćenost liberalizma, političkog ili ekonomskog, u velikom broju zemalja neće eliminirati razlike koje među njima postoje, a temelje se na kulturi, razlike koje će bez sumnje postati izraženije što se ideološki raskoli više prigušuju. Već sada trgovinski sporovi sa Japanom zauzimaju više prostora u mislima mnogih Amerikanaca negoli pitanje slobode širom svijeta, usprkos činjenici da Japan i Sjedinjene Države dijele, formalno gledano, zajednički politički i ekonomski sustav. Japanski stalni i naizgled neuklonjivi trgovinski suficit sa Sjedinjenim Državama, u ovoj je točki više proizvod kulturnih faktora, poput visoke štednje ili zatvorene prirode japanskih odnosa s opskrbljivačima, nego što je proizvod zakonskog protekcionizma. Ideološki konflikti hladnoga rata mogli su biti razriješeni kada je jedna ili druga strana postala spremna na kompromis oko specifičnog političkog pitanja, kakav je bio Berlinski zid, ili kada je napustila svoju ideologiju. Ali, istrajne kulturne razlike između ...liberalnih demokratskih i kapitalističkih država, biti će mnogo teže iskorijeniti.

Ove kulturne razlike u odnosu spram rada između Japana i Sjedinjenih Država izgledaju pozitivno beznačajne spram onih koje razdvajaju Japan i Sjedinjene Države, s jedne strane, i niz zemalja Trećega svijeta koje su bile daleko neuspješnije u pokušaju uspostave kapitalizma, s druge strane. Ekonomski liberalizam ukazuje na optimalni put ka napretku (prosperitetu) svakom narodu koji želi profitirati od njega. Za mnoge države, problem je naprosto u prihvaćanju ispravne tržišno orijentirane politike. Ali politika je samo nužni preduvjet za visoke stope rasta. "Iracionalni" oblici thymosa - religija, nacionalizam, sposobnost struka i zanimanja da održavaju standarde i ponos na vlastiti rad - nastavljaju utjecati na ekonomsko ponašanje na bezbroj načina koji na koncu doprinose bogatstvu ili siromaštvu nacija. A otpornost ovih razlika može značiti da će se na međunarodni život gledati sve više kao na natjecanje, ali ne između rivalskih ideologija - budući da će većina ekonomski uspješnih zemalja biti organizirana na sličan način - nego između različitih kultura.

22 CARSTVA ZLOVOLJNIH, CARSTVA POKORNIH

Utjecaj kulture na ekonomski razvoj, bilo stimulativan bilo ograničavajući, ukazuje na potencijalne smetnje na putu opće povijesti, opisanom u Drugom dijelu ove knjige. Moderna ekonomija - proces industrijalizacije determiniran modernom prirodnom znanošću - sili na homogenizaciju čovječanstva, i u tom procesu razara široku raznolikost tradicionalnih kultura. Ali, možda neće dobiti svaku bitku, shvaćajući namjesto toga da je određene kulture i određene manifestacije thymosa teško progutati. A ako proces ekonomske homogenizacije stane, i proces demokratizacije će se suočiti sa neizvjesnom budućnošću, također. Mnogo je naroda na svijetu koji na intelektualnoj razini vjeruju da žele kapitalistički prosperitet i liberalnu demokraciju, ali svi neće biti u stanju to i postići.

Tako, usprkos očiglednom nepostojanju sustavnih alternativa liberalnoj demokraciji u sadašnjosti, neke nove autoritarne alternative, možda još i neviđene u povijesti, mogle bi se nametnuti u budućnosti. Te alternative, ako do njih dođe, stvoriti će dvije različite grupe ljudi: oni koji su zbog kulturnih razloga doživljavali neprekidne ekonomske neuspjehe, usprkos naporima da uspostave ekonomski liberalizam, i oni koji su nadprosječno uspješni u kapitalističkoj igri.

Prvi fenomen, pojava neliberalnih doktrina nakon ekonomskog neuspjeha, pojavljivao se u prošlosti. Trenutni revival islamskog fundamentalizma koji je zahvatio gotovo svaku zemlju na svijetu u kojoj živi značajni broj muslimana, može se shvatiti kao odgovor na neuspjeh muslimanskih društava općenito da održe svoje dostojanstvo vis-a-vis nemuslimanskog Zapada. Pod pritiskom konkurencije iz vojno nadmoćne Europe, niz islamskih zemalja u devetnaestom i

ranom dvadesetom stoljeću poduzeo je agresivne mjere modernizacije da bi asimilirao zapadnjačke metode koje su shvaćale nužnima ukoliko je država htjela ostati konkurentna. Poput reformi u Meiji Japanu, ovi programi modernizacije uključivali su obimne pokušaje da se uvedu načela zapadnjačkog racionalizma u sve dijelove života, od ekonomije, birokracije i vojske, do obrazovnog sustava i socijalne politike. Najsustavniji poduhvat u tom pravcu poduzela je Turska: otomanske reforme u devetnaestom stoljeću slijedile su reforme u dvadesetom koje je poduzimao utemeljitelj današnje Turske države, Kemal Atatürk, koji je želio stvoriti sekularno društvo utemeljeno na turskom nacionalizmu. Posljednji veći intelektualni uvozni proizvod koji je islamski svijet preuzeo od Zapada bio je sekularni nacionalizam, predstavljen u velikim panarapskim nacionalističkim pokretima, koje su predvodili Nasserov Egipat i Ba'ath partije u Siriji, Libanonu i Iraku.

Za razliku od Meiji Japana, koji je upotrebljavao zapadnjačku tehnologiju da bi pobijedio Rusiju 1905, i da izazove na rat Sjedinjene Države 1941, najveći dio islamskog svijeta nikada nije uverljivo asimilirao sličan uvoz sa Zapada, ili polučio vrstu političkog ili ekonomskog uspjeha kojemu su se modernizatori u devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću nadali. Sve do dolaska naftnog bogatstva, šezdesetih i sedamdesetih godina, niti jedno islamsko društvo nije bilo u stanju parirati Zapadu vojno ili ekonomski. Mnoga od tih društava zapravo su ostala u kolonijalnom položaju tijekom drugog svjetskog rata, a projekt sekularnog panarapskog jedinstva raspao se nakon ponižavajućeg poraza Egipta od strane Izraela, 1967. Islamski fundamentalistički revival, koji se pojavio sa iranskom revolucije 1978-79, nije bio slučaj "tradicionalnih vrijednosti" preživjelih do modernog doba. Ove vrijednosti, pokvarene i slobodoumne, bile su jasno poražene tijekom proteklih stotinu godina. Islamski revival zapravo je prije nostalgična afirmacija starijeg, čišćeg skupa vrijednosti, za koje se kaže da su postojale u udaljenoj prošlosti, i koje nisu niti diskreditirane "tradicionalne vrijednosti" nedavne prošlosti, niti zapadnjačke vrijednosti koje su bile tako jadno transplantirane na srednjem Istoku. U tom pogledu, islamski fundamentalizam i više nego površno nalikuje europskom fašizmu. Kao i u slučaju europskog fašizma, nije iznenađujuće da je fundamentalistički revival najснаžnije zahvatio zemlje koje su se najviše uspjele modernizirati, budući da su upravo te zemlje bile one čije su tradicionalne kulture bile najviše ugrožene uvozom zapadnih vrijednosti. Snaga islamskog revivala može se shvatiti samo ako se shvati koliko je duboko dostojanstvo islamskog društva bilo ranjeno svojim dvostrukim neuspjehom da zadrži koherenciju tradicionalnog društva i da uspješno asimilira tehnike i vrijednosti Zapada.

^ak i u Sjedinjenim Državama moguće je vidjeti začetke novih neliberalnih ideologija koje se pojavljuju kao udaljeni rezultat različitih kulturnih stavova spram ekonomske djelatnosti. Na vrhuncu "pokreta za građanska prava" većina je američkih crnaca težila potpunoj integraciji u bijelo društvo, pretpostavljajući puno prihvaćanje dominantnih kulturnih vrijednosti američkog društva. Problem američkih crnaca shvaćao se kao problem koji se ne tiče samih vrijednosti, nego spremnosti bijelog društva da prizna dostojanstvo crnaca koji priznaju te vrijednosti. Usprkos ukidanju zakonski sankcioniranih prepreka jednakosti (ravnopravnosti) u šezdesetim godinama, i narastanju različitih afirmativnih akcionih programa koji preferiraju crnce, određeni sektor američke crnačke populacije ne samo da nije uspio ekonomski napredovati nego je čak i izgubio svako tlo pod nogama.

Jedan politički rezultat trajnog ekonomskog neuspjeha, danas je tvrdnja koja se čuje sve češće, da tradicionalna mjerila ekonomskog uspjeha, kao što su rad, obrazovanje i zaposlenost, ne predstavljaju univerzalne nego "bijelačke" vrijednosti. Umjesto da traže integraciju u društvo "bez boja", neki crnački vođe nasuprot tome naglašavaju potrebu da se bude ponosan na posebnu afro-američku kulturu sa njenom vlastitom prošlošću, tradicijama, herojima,

vrijednostima, koja je ravnopravna ali odvojena od kulture bijelačkog društva. U nekim slučajevima to se pretvara u "afrocentrizam", koji tvrdio da je urođenička afrička kultura nadmoćna europskoj i njenim idejama kakve su socijalizam i kapitalizam. Čelja za priznanjem dostojanstva ove odvojene kulture sa strane obrazovnog sustava, poslodavaca i same države za mnoge je crnce zamijenila želju da se prizna njihovo nediferencirano ljudsko dostojanstvo, npr. kršćansko dostojanstvo čovjeka kao moralnog djelatnika o kojemu je govorio Martin Luther King. Rezultat te vrste mišljenja danas je narastajuća samosegregacija crnaca - koja je vidljiva na većini američkih sveučilišta - i naglašavanje politike grupnog dostojanstva a ne individualnih postignuća ili ekonomske djelatnosti kao glavnog puta koji vodi društvenom napredovanju.

Ali ako nove neliberalne ideologije mogu biti traćenje vremena onih koji su posrnuli u ekonomskom natjecanju, drugi potencijalni izvor autoritarnih ideja mogu biti oni koji su ekonomski i više nego uobičajeno uspješni. Najznačajniji izazov postavljen liberalnom univerzalizmu od doba američke i francuske revolucije do danas nije bio onaj komunističkog svijeta, čiji su ekonomski neuspjesi bili vidljivi svakome tko ima oči, nego onaj koji dolazi iz onih azijskih društava koja kombiniraju liberalnu ekonomiju sa nekom vrstom paternalističkog autoritarizma. Mnogo godina nakon Drugog svjetskog rata Japan i druga azijska društva gledali su na Sjedinjene Države i Europu kao na modele potpuno moderniziranih društava, i vjerovali su da trebaju od njih posuditi sve, od tehnologije do zapadnjačkih tehnika managementa i, u krajnjoj liniji, zapadnjačkog političkog sustava, da bi ostala konkurentna. Ali, azijski neviđeni ekonomski uspjeh doveo je do rastućeg shvaćanja da taj uspjeh nije došao samo zbog uspješnog posuđivanja zapadnjačkih metoda, nego i zbog činjenice da su azijska društva zadržala određene tradicionalne oblike svoje vlastite kulture - poput snažne radne etike - i integrirala ih u moderni okoliš businessa.

Politički autoritet zapravo potječe iz Azije, a ne iz Europe ili Sjeverne Amerike, a liberalna se demokracija tamo interpretira na prilično drugačiji način negoli u zemljama gdje je povijesno rođena. □ One grupe koje su u konfučijanskim društvima bile tako važne za održavanje radne etike također su krucijalne i kao baze političkog autoriteta. Pojedinaac izvodi svoj status ne na temelju svoje individualne sposobnosti ili vrijednosti, nego kao član neke od brojnih međusobno isprepletenih grupa. Npr. dok japanski ustav i zakonski sustav priznaju individualna prava, na isti način kako je to i u Sjedinjenim Državama, japansko društvo tendira davati priznanje primarno grupama. Pojedinaac u takvom društvu ima dostojanstvo ukoliko je član neke priznate grupe i prilagodio se njenim pravilima. Ali u trenutku kada poželi afirmirati svoje osobno dostojanstvo i prava nasuprot grupi, postaje objektom socijalnog ostrakizma i gubi status, što može djelovati isto tako razorno kao otvorena tiranija u tradicionalnim despotizmima. Ovo proizvodi neviđene pritiske u pravcu konformizma kojeg djeca u takvim kulturama internaliziraju u vrlo mladoj dobi. Individualci su u azijskim društvima, drugim riječima, podložni onome što Tocqueville naziva "tiranijom većine" - ili, većini u svim socijalnim grupama, velikim i malim, s kojima se pojedinac susreće tijekom svog života.

Ova se tiranija može ilustrirati nizom primjera iz japanskog društva, koji imaju paralelu u svakoj drugoj kulturi istočne Azije. Primarna socijalna grupa kojoj pojedinac u Japanu duguje poslušnost je obitelj, i dobronamjerni autoritet oca nad svojom djecom izvorni je model svih autoritarnih odnosa u društvu, uključujući i odnos vladara i podanika. (onog koji vlada i onog kojim se vlada). □ (očinski autoritet bio je model političkog autoriteta i u Europi, ali moderni liberalizam predstavlja otvoreni raskid s tom tradicijom). □ U Sjedinjenim Državama, od mlade djece se očekuju da se povinuju autoritetu svojih roditelja, ali čim narastu, oni počinju afirmirati svoj vlastiti

identitet nasuprot svojim roditeljima. ^in tinejdžerske pobune, u kojemu dijete otvoreno odbacuje vrijednosti i želje vlastitog roditelja, gotovo je nužni dio procesa formiranja ličnosti odraslog pojedinca. □ Upravo u tom činu pobune dijete razvija psihološke resurse samodostatnosti i nezavisnosti, timotički osjećaj pojedinačne vlastite vrijednosti utemeljen na sposobnosti djeteta da napusti zaštitni kišobran doma, koji će održavati pojedinca kasnije kada bude odrasli čovjek. Tek kada se pobuna izživjela, dijete se može vratiti u odnos međusobnog poštovanja sa svojim roditeljima, ovaj puta, međutim, ne kao ono koje zavisi nego koje je ravnopravno njima. U Japanu, nasuprot tome, slučajevi tinejdžerske pobune mnogo su rjeđi: očekuje se da će se poštovanje spram starijih koje se potiču u djeteta, nastaviti i nakon odrastanja, tijekom zrelosti. Nečiji thymos nije toliko vezan uz pojedinačno jastvo na čije osobne kvalitete je netko ponosan, nego uz obitelj i druge grupe čija reputacija prethodi reputaciji bilo kojeg njenog člana. □ Bijes se ne javlja kada drugi ljudi ne priznaju nečiju osobnu vrijednost, nego kada je grupa omalovažena; obratno, najveći osjećaj stida ne javlja se zbog osobnog promašaja, nego ako se osramoti cijela grupa. □ Tako roditelji u Japanu nastavljaju utjecati na važne odluke svoje djece, poput odluke o bračnom partneru, što niti jedan mladi Amerikanac koji drži do sebe ne bi dopustio.

Druga manifestacija grupne svijesti u Japanu je "mutacija" demokratske "politike" u konvencionalnom zapadnjačkom smislu riječi. Zapadna je demokracija sagrađena na nesuglasicama u različitim timotičkim mišljenjima i dobrom i lošem, koje se iznose u uvodnicima i komentarima u novinama, i naposljetku na izborima na različitim razinama, gdje političke partije predstavljaju različite interese ili timotička stajališta spram onih koji se zastupaju u vlasti. Smatra se da su te nesuglasice prirode, čak nužni dodatak normalnom funkcioniranju demokracije. U Japanu, nasuprot tome, društvo u cjelini tendira da na sebe gleda kao na jedinstvenu, veliku grupu sa jedinstvenim stabilnim izvorom autoriteeta. Naglasak na grupnoj harmoniji tendira tome da se otvorena konfrontacija odgurne na margine politike; nema smjene političkih partija na temelju sukoba oko određenih "problema", nego se u Japanu radio desetljećima dugoj dominaciji Liberalne Demokratske Stranke (LDP). Postoji naravno otvoreno nesuglasje između LDP-a i socijalističkih i komunističkih opozicionih stranaka, ali ove su se marginalizirale zbog svog ekstremizma. Ozbiljna politika, općenito govoreći, odvija se daleko od javnosti, u središnjim birokratskim uredima ili u stražnjim sobama LDP-a. □ Unutar LDP-a, politika se odvija u jednolikom manvriranju različitih frakcija koje se temelje na personalističkom zaštitnik-štićenik odnosu, koji je u velikoj mjeri lišen bilo čega što bi netko na Zapadu podrazumijevao pod političkim sadržajem.

U Japanu, naglasak na grupnom konsenzusu djelomično je uravnotežen poštovanjem spram pojedinaca koji idu protiv uobičajenog toka stvari, kao što je to bio slučaj sa romanopiscem Yukiom Mishimom. Ali, u mnogim drugim azijskim društvima, našlo bi se malo poštovanja za načelni individualizam jednog Solženjicina ili Saharova koji usamljeni stoje nasuprot nepravdi društva oko njih. U filmu Franka Capre, Mr. Smith ide u Washington, Jimmy Stewart igra nevinašce iz maloga gradića kojega politički bossovi šalju u Washington da zastupa svoju državu, kada senator koji je bio izabran umre. Došavši u Washington, Stewart se buni protiv korupcije koju vidi i, na užas svojih "poslodavaca", na svoju ruku opstruira Senat u namjeri da blokira donošenje neprincipijelnog zakona. Lik kojeg glumi Stewart u izvjesnom je smislu arhetipski američki heroj. U mnogim azijskim društvima, nasuprot tome, takvo pojedinačno potpuno odbacivanje grupnog konsenzusa smatralo bi se ludilom.

Japanska demokracija djeluje ponešto autoritarno mjereno europskim ili američkim standardima. Najmoćniji ljudi u zemlju su ili stariji birokrati ili vođe frakcija unutar LDP-a, koji na svoje položaje nisu dospjeli narodnim izborom nego ili kao rezultat vlastitog obrazovnog backgrounda ili osobnom

protekcijom. Ovi ljudi donose glavne odluke koje se tiču dobrobiti cijele zajednice, sa relativno malim feedbackom sa strane glasača ili drugih oblika javnog pritiska. Sustav ostaje fundamentalno demokratski zato što je formalno demokratski, tj. on zadovoljava kriterije liberalne demokracije održavajući periodične višestranačke izbore i garantirajući temeljna prava. Zapadni koncepti univerzalnih pojedinačnih prava prihvaćeni su i internalizirani u većini dijelova japanskog društva. S druge strane, postoje slučajevi u kojima se može reći da Japanom vlada dobronamjerna jednostranačka diktatura, ne zato što se partija nametnula iznad društva na način sovjetske komunističke partije, nego zato što je narod Japana izabrao da se njime upravlja na taj način. Trenutni japanski sistem vlasti odražava široki društveni konsenzus ukorijenjen u japanskoj grupno orijentiranoj kulturi, kulturi koja bi se osjećala krajnje neudobno u situaciji "otvorenijeg" sukobljavanja (nesuglasica) ili alternacije stranaka na vlasti.

S obzirom na rasprostranjeni konsenzus koji postoji u većini azijskih društava glede poželjnosti grupne harmonije, nije iznenađujuće da je i otvorenija autoritarnost proširena u toj regiji. Može se tvrditi, a i tvrdilo se - najupadljivije je to činio premijer Singapura Lee Kuan Yew - da je neka vrsta paternalističke autoritarnosti više u skladu s azijskim konfucijanskim tradicijama, i što je još važnije, da je kompatibilnija sa konzistentnijom sa visokim stopama ekonomskog rasta od liberalne demokracije. Demokracija otežava rast, tvrdio je Lee, zato što se miješa u racionalno ekonomsko planiranje i promiče neku vrstu egalitarne milostivosti prema pojedincu (sebi) uslijed čega se mirijade privatnih interesa žele afirmirati nauštrb zajednice kao cjeline. Singapur sam je postao notoran u posljednje vrijeme zbog svojih težnji da uguši kritike u tisku, i zbog povreda ljudskih prava, tj. u slučaju političkih protivnika (oponenata) režimu. Uz to, Singapurska vlast se miješa u privatne živote građana u mjeri koja bi bila potpuno neprihvatljiva na Zapadu, npr. propisujući koliko dugu kosu mladići mogu nositi, zabranjujući videoteke, i namećući velike kazne za minorne prekršaje kakvi su bacanje smeća na ulici ili propuštanje da se pusti voda u javnom zahodu. Autoritarnost Singapura blaga je naspram standarda dvadesetog stoljeća, ali je iznimna na dva načina. Prvo, nju prati izvanredni ekonomski uspjeh, i drugo, ona se opravdava neapologetski, ne samo kao prelazno stanje, nego kao sustav nadmoćan liberalnoj demokraciji.

Azijska društva gube mnogo toga svojom grupnom orijentacijom. Oni nameću visok stupanj konformizma svojim članovima i guše najblaže oblike izražavanja individualnosti. Ograničenja takvog društva najvidljivija su u položaju žena, gdje je naglašavanje tradicionalne patrijarhalne obitelji ograničila njihove mogućnosti za život izvan kuće. Potrošači imaju malo prava i moraju prihvatiti ekonomsku politiku na koju imaju malo utjecaja. Priznanje utemeljeno na grupama u krajnjoj je liniji iracionalno: u jednom ekstremu, ono može biti izvor šovinizma i rata, kao što je to bilo tridesetih godina. Bez rata, grupno-orijentirano priznanje može biti vrlo nefunkcionalno. Npr, sve razvijene zemlje sada doživljavaju dotok velikog broja ljudi iz siromašnijih i nestabilnijih zemalja, koje privlače zaposlenje i sigurnost. Japan, ne manje od Sjedinjenih Država, treba slabo plaćene radnike za određene poslove, ali možda je manje sposoban prihvatiti imigrante upravo zbog fundamentalno netolerantne prirode svojih konstitutivnih grupa. Atomistički liberalizam Sjedinjenih Država, nasuprot tome, jedina je zamislivi temelj na kojemu se mogu asimilirati velike populacije imigranata. (useljenika).

Ali, dugo prognozirani slom tradicionalnih azijskih vrijednosti suočenih sa modernim potrošačkim društvom vrlo se sposro materijalizira. To je možda zato što azijska društva imaju izvjesnu snagu koje se njihovi članovi ne žele tako lako lišiti, posebno kada gledaju ne-azijske alternative. Dok američki radnici ne moraju pjevati pjesmu kompanije svaki dan za vrijeme grupne gimnastike, jedna od najuobičajenijih pritužbi na račun karaktera suvremenog američkog

života upravo je to pomanjkanje zajedništva. Slom zajedništva u Sjedinjenim Državama počinje sa obitelji, koja je bila pod stalnim udarcima i atomizirana tijekom nekoliko prošlih generacija, na način koji je i predobro poznat svim Amerikancima. Ali, to je vidljivo i u odustnosti bilo kakvog smisla za lokalno vezivanje, kod mnogih Amerikanaca, i u nestajanju mogućnosti za socijabilnost izvan neposredne obitelji. A upravo je taj osjećaj za zajednicu ono što nude azijska društva, i za mnoge koji odrastaju u tim kulturama, socijalni konformizam i ograničenja individualizma čine se malom cijenom koja se za to mora platiti.

U svjetlu takvih razmatranja, učinit će se da su Azija, a Japan posebno, na posebno kritičnoj točki obrata (prekretnici) s obzirom na svjetsku povijest. Moguće je zamisliti Aziju kako se kreće u dva prilično različita pravca, nastavljajući se razvijati kroz nekoliko narednih generacija. S jedne strane, sve kozmopolitskija i obrazovanija azijska populacija može nastaviti apsorbirati zapadnjačke ideje o univerzalnom i recipročnom priznanju što bi vodilo daljem širenju formalne liberalne demokracije. Opadati će važnost grupa kao izvora timotičke identifikacije; azijski će se početi brinuti za osobno dostojanstvo, prava žena, privatnu potrošnju, internalizirajući načela o univerzalnim pravima čovjeka. To je proces koji je tijekom prošle generacije gurao Južnu Koreju i Tajvan prema formalnoj demokraciji. Japan je već daleko odmaknuo na tom putu u poslijeratnom periodu, a raspadanje patrijarhalnih ustanova čini Japan "modernijom" zemljom od, recimo, Singapura.

S druge strane, ako azijski budu uvjereni da njihov uspjeh duguje više njihovoj vlastitoj negoli posuđenim kulturama, ako ekonomski rast Amerike i Europe bude zaostajao (posrtao) relativno spram Dalekog istoka, ako se u zapadnim društvima nastavi progresivno propadanje temeljnih društvenih institucija, poput obitelji, i ako se sama ta društva počnu odnositi spram Azije s nepovjerenjem ili neprijateljstvom, tada bi sustavna neliberalna i nedemokratska alternativa kombinirana s tehnokratskih ekonomskim racionalizmom i paternalističkim autoritarizmom mogla zauzimati sve više terena na Dalekom Istoku. Sve do sada, mnoga su azijska društva u najmanju ruku izražavala verbalno odobravanje zapadnjačkim načelima liberalne demokracije, prihvaćajući formu, a modificirajući sadržaj da bi ga prilagodila azijskim kulturnim tradicijama. Ali, otvoreni raskid s demokracijom mogao bi se pojaviti, u kojem bi se i sama forma odbacila kao nešto što je nametnuto sa Zapada, i irelevantno za uspješno funkcioniranje azijskih društava, na onaj način na koji su relevantne zapadnjačke tehnike poslovnog upravljanja poduzećima za njihovu ekonomiju. Počeci sustavnog azijskog odbacivanja liberalne demokracije mogu se čuti u teorijskim formulacijama Lee Kuan Yewa, i u spisima nekih Japanaca, poput Shintaro Ishihare. Japan će igrati ključnu ulogu ako do takve alternative dođe u budućnosti, budući da je ta zemlja već zamijenila Sjedinjene Države kao model modernizacije, u velikom dijelu Azije. □

Nova azijska autoritarnost najvjerojatnije se ne bi očitovala u obliku okrutne totalitarne policijske države, kakvu smo već bili upoznali. Tiranija bi se sastojala u potčinjavanju, spremnoj poslušnosti ljudi da se pokore višem autoritetu i u njihovoj prilagodljivosti rigidnom nizu socijalnih normi. Takav politički sustav vjerojatno se ne bi mogao izvoziti u druge kulture koje nisu sudjelovale u azijskom konfucijanskom naslijeđu, kao što se ni islamski fundamentalizam ne može izvoziti u neislamske dijelove svijeta. □ Carstvo pokornih koje bi taj sustav predstavljao mogao bi proizvoditi dotada neviđeno blagostanje, ali bi također značio i prolongirano djetinjstvo većine građana, i stoga nepotpuno zadovoljeni thymos.

U suvremenom svijetu, svjedoci smo dvostrukog fenomena: i pobjede univerzalne i homogene države, i trajnosti naroda. S jedne strane, dolazi do sve veće homogenizacije čovječanstva do koje dolazi uz pomoć moderne ekonomije i tehnologije, i širenjem ideje racionalnog priznanja na jedino legitimnom temelju vlasti širom svijeta. S druge strane, posvuda dolazi do otpora toj

homogenizaciji, i do ponovne afirmacije, uvelike na subpolitičkoj razini, kulturnih identiteta koji u krajnjoj liniji učvršćuju postojeće barijere između naroda i nacija. Trijumf najhladnijeg od svih hladnih čudovišta nepotpun je. Dok su se oblici prihvatljive ekonomske i političke organizacije trajno smanjivali u broju tijekom prošlih stotinu godina, moguće interpretacije oblika koji su preživjeli, kapitalizma i liberalne demokracije, nastavljaju biti raznovrsne. To nam čak sugerira da dok ideološke razlike među državama blijede u pozadini, važne razlike među državama se održavaju, premda su premještene na plan kulture i ekonomije. Ove razlike nadalje sugeriraju da postojeći međunarodni sustav država neće kolabirati tako skoro, da bi se utopio u doslovce univerzalnoj i homogenoj državi. □ Nacija će nastaviti biti središte identifikacije, čak i ako će sve više i više nacija imati slične ekonomske i političke oblike organizacije.

Trebamo, dakle, razmotriti kako će odnosi između takvih država izgledati, i kako će se razlikovati od međunarodnog poretka koji nam je poznat.

23. NEREALNOST "REALIZMA"

Govor Atenjana Meljanima, Tukidid, Povijest Peloponeskog rata □

Postojanje usmjerene povijesti imalo bi važne konzekvence po međunarodne odnose. Ako pojava univerzalne i homogene države znači uspostavu racionalnog priznanja na razini pojedinaca koji žive unutar jednog društva, i ukidanje odnosa gospodstva i ropstva među njima, tada bi širenje država takve vrste međunarodnim sustavom država također impliciralo kraj odnosa gospodstva i ropstva među nacijama - tj. kraj imperijalizma, i s time smanjivanje vjerojatnosti izbijanja rata utemeljnog na imperijalizmu.

Ali, baš kao što su događaji dvadesetog stoljeća izazvali duboki pesimizam glede mogućnosti Opće povijesti i progresivne promjene unutar zemalja, tako su izazvali i pesimizam glede odnosa među zemljama. Ova zadnja vrst pesimizma, na neki je način još potpunija od pesimizma koji se tiče unutarnje politike. Jer, dok su se glavne teorijske struje u ekonomiji i sociologiji tijekom prošlog stoljeća borile s problemom povijesti i povijesne promjene, teoretičari međunarodnih odnosa ponašali su se kao da povijest ne postoji - npr, kao da su rat i imperijalizam trajni aspekti ljudskog horizonta, čiji se fundamentalni uzroci nimalo ne razlikuju danas od onih iz Tukididova doba. Dok su svi drugi vidovi ljudskog socijalnog okoliša - religija, obitelj, ekonomska organizacija, koncepti političke legitimnosti - podložni povijesnoj evoluciji, međunarodni odnosi su se shvaćali kao uvijek identični sebi: "rat je vječan". □

Taj pesimistički nazor ima i svoju sustavnu formulaciju, koja se naziva "realizmom", realpolitikom ili "politikom sila". Realizam, ako se svjesno zove tim imenom, dominantni je okvir za razumijevanje međunarodnih odnosa, i oblikuje mišljenje gotovo svakog profesionalca u međunarodnoj politici danas, u Sjedinjenim Državama a i u glavnini ostalog svijeta. Da bismo shvatili utjecaj širenja demokracije na međunarodnu politiku, trebamo analizirati slabost ove dominantne realističke škole tumačenja.

Pravi rodonačelnik realizma je Machiavelli, koji je vjerovao da se ljudi ne trebaju ponašati onako kako filozofi zamišljaju da bi trebalo živjeti, nego onako kako uistinu žive, i koji je učio da se najbolje države trebaju ugledati na najgore države, ako žele preživjeti. Kao doktrina zamišljena kao nešto što se treba primijeniti na probleme suvremene politike, realizam ipak nije dospio na scenu sve do perioda koji je otpočeo nakon Drugog svjetskog rata. Od tada, on je uzeo na sebe nekoliko oblika. Originalna formulacija potječe od

predratnih i neposredno poslijeratnih pisaca poput teologa Reinholda Niebuhra, diplomata Georgea Kennana, i profesora Hansa Morgenthaua, čiji je udžbenik o međunarodnim odnosima bio možda jedini od velikog utjecaja na način na koji su Amerikanci razmišljali o vanjskoj politici za vrijeme Hladnoga rata. □ Od tada se pojavilo nekoliko akademskih verzija te teorije, poput "neo"- ili "strukturnalnog" realizma, ali jedini artikulirani zagovornik realizma u posljednjih nekoliko generacija bio je Henry Kissinger. Kao državni sekretar, Kissinger je svoju dugoročnu zadaću vidio kao obrazovanje američke javnosti protiv njenog tradicionalnog wilsonovskog liberalizma a spram "realističnijeg" shvaćanja vanjske politike. Realizam karakterizira razmišljanje mnogih Kissingerovih učenika i protegea, koji su nastavili oblikovati američku vanjsku politiku dugo nakon što je Kissinger odstupio iz službe.

Sve realističke teorije počinju od pretpostavke da je nesigurnost univerzalna i permanentna karakteristika međunarodnog poretka, i to zbog njegovog trajno anarhičnog karaktera. □ Budući da međunarodni suveren ne postoji, svaka država može potencijalno biti ugrožena od druge države, i neće imati nikakvog drugog lijeka za svoju nesigurnost do da uzme oružje u svoju vlastitu obranu. □ Ovaj osjećaj prijetnje je na neki način neizbježan, jer svaka će država krivo interpretirati "defanzivne" aktivnosti drugih država kao prijetnju, i poduzimati će obrambene aktivnosti koje će pak od strane druge države biti interpretirane krivo, kao ofenzivne. Tako prijetnja postaje proročanstvo koje se samo ispunjava. Konzekvencija te situacije je ta da će sve države težiti maksimiziranju svoje moći s obzirom na druge države. Natjecanje i rat su neizbježni nusprodukti internacionalnog sustava, ne zbog prirode samih država, nego zbog anarhičnog karaktera međunarodnog sustava država u cjelini.

Ova težnja k moći nije pod utjecajem unutarnjih karakteristika država - bile te zemlje teokracije, robovlasničke aristokracije, fašističke policijske države, komunističke diktature ili liberalne demokracije. Morgenthau je objašnjavao

"da je sama priroda politike da navede djelatnika na političkoj sceni da koristi ideologiju u svrhu maskiranja neposrednog cilja svoje akcije." □ Npr, Rusija je bila ekspanzionistička i pod carskom vlašću, baš kao što je bila takva i za vrijeme boljševika; ono što je konstantno je ekspanzija a ne posebna forma vlasti. □ Očekuje se da će i buduća vlast u Rusiji, potpuno neovisna o marksizmu-lenjinizmu, ostati isto tako ekspanzionistička zato jer ekspanzionizam predstavlja izraz želje za moći ruskoga naroda. □ Japan može biti liberalna demokracija danas, a ne više vojna diktatura kao što je to bio tridesetih godina, ali on prije svega ostaje Japanom, pa sada dominira Azijom yenom, a ne više mecima. □

Ako je poriv spram moći bitno jednak za sve države, stvarni faktor koji determinira vjerojatnost rata nije agresivno ponašanje nekih država, nego činjenica o postojanju ili nepostojanju ravnoteže u međunarodnom sustavu država. Ako ravnoteža postoji, nije vjerojatno da će se agresija isplatiti; ako ne postoji tada će države biti u iskušenju da profitiraju na račun svojih susjeda. U svojoj najčišćoj formi, realisti tvrde da je distribucija moći jedina i najvažnija determinanta rata i mira. Moć može biti distribuirana na "bipolarni" način, kada dvije države u sustavu dominiraju nad svim drugima. To je bio slučaj s Atenom i Spartom u vrijeme peloponeskog rata, Rima i Kartage nekoliko stoljeća kasnije, ili Sovjetskog Saveza i Sjedinjenih Država za vrijeme hladnoga rata. Alternativa je "multipolarni" sustav u kome je moć distribuirana na veći broj nacija, što je bio slučaj u Europi tijekom osamnaestog i devetnaestog stoljeća. Postoje i prošireni argumenti među realistima je li za dugoročnu međunarodnu stabilnost bolja bipolarnost ili multipolarnost. Mnogi su zaključili da je stabilniji bipolarni sustav, premda razlozi za to potječu iz povijesno kontingentnih faktora kakav je npr. nesposobnost modernih nacionalnih država da budu savršeno fleksibilne unutar vlastitog savezničkog sustava. □ Bipolarna distribucija moći nakon Drugog

svjetskog rata tako se smatra jednim od razloga zbog kojih je Europa ostala u miru dotad neviđenih pedeset godina, nakon 1945.

U svojem najekstremnijem obliku, realizam tretira nacionalne države poput biljarskih kugli, čiji je unutarjni sadržaj, skriven neprozirnom ljušturuom, irelevantan za predviđanje njihovog ponašanja. Znanost o međunarodnoj politici ne iziskuje poznavanje te unutrašnjosti. Treba samo poznavati mehaničke zakone fizike koji upravljaju tim interakcijama: koliko će odbijanje kugle o rub biljarskog stola s jedne strane uzrokovati njeno odbijanje pod komplementarnim kutom s druge strane, ili kako će energija jedne kugle biti različito raspoređena na dvije kugle koje će simultano udariti. Međunarodna politika, dakle, nema veze s interakcijom kompleksnih i povijesno se razvijajućih ljudskih društava, niti sa srazom vrijednosti. Uz "biljarski" pristup, mršavo znanje o tome je li međunarodni sustav bipolarni ili multipolarni dostatno je da bi determiniralo vjerojatnost rata ili mira.

Realizam uzima oblik i opisa međunarodne politike, i propisivanja pravila o tome kako države trebaju voditi svoju vanjsku politiku. Vrijednost propisa koje realizam propisuje očito slijedi iz preciznosti (primjerenosti) opisa koji daje. Niti jedna osoba koja je valjana, najvjerojatnije, ne bi djelovala prema ciničkim načelima realizma da nije na to prisiljena, kao što to kaže Machiavelli, i to "ponašanjem mnogih koji nisu valjani". Preskriptivni realizam rezultira nekolicinom poznatih pravila o tome kako treba voditi politiku.

Prvo pravilo govori o tome da je konačno rješenje nekog problema međunarodne (ne)sigurnosti u tome da se pronađe mogućnost održanja ravnoteže snage nasuprot potencijalnom neprijatelju. Budući da je rat konačni arbitar razmirica koje nastaju među državama, države moraju imati dovoljno snage da se brane. One se ne mogu pouzdati samo u međunarodne dogovore, ili u međunarodne organizacije poput Ujedinjenih naroda, koje nemaju nikakve mogućnosti da primijene silu ili da učinkovito sankcioniraju nečije ponašanje. Reinhold Niebuhr, navodeći nesposobnost Lige naroda da kazni japansku invaziju na Mandžuriju, ustvrdio je "da prestiž međunarodne zajednice nije dovoljno velik...da bi postigao dostatno ujedinjeni duh zajedništva, potreban da se discipliniraju nepokorne nacije." □ Jedina prava istina na području međunarodne politike jest vojna sila. Drugi izvori sile, poput prirodnih resursa ili industrijskog kapaciteta jesu važni, ali prvenstveno kao sredstvo stvaranja vojne sposobnosti za samoobranu.

Drugi propis realizma jest učenje da se prijatelji i neprijatelji trebaju birati prvenstveno na temelju njihove snage, a ne na temelju ideologije ili unutarnjeg karaktera režima. Postoje bezbrojni primjeri za to u svjetskoj politici, od savezništva SAD i SSSR-a da bi se porazio Hitler, do suradnje Bushove administracije sa Sirijom protiv Iraka. Nakon poraza Napoleona, antifrancuska koalicija koju je vodio austrijski ministar vanjskih poslova, knez Metternich, odbila je iskasapiti ili na bilo koji drugi način kazniti Francusku, s obrazloženjem da tako treba postupiti zbog ravnoteže u budućim prijetnjama europskom miru, do kojih će vjerojatno doći iz pravca novih i neočekivanih krajeva. I uistinu, kasnije nije Francuska pokušala narušiti europski status quo, nego su to pokušale Rusija i Njemačka. Ovo nepristrano uravnoteživanje moći, bez upuštanja u bilo kakva razmatranja o ideologiji i osveti, bila je tema Kissingerove prve knjige i ostaje klasični primjer realizma u praksi. □

Treće, i s prethodnim povezano načelo jest da pri prosuđivanju inozemnih prijetnji, državnik treba pozornije paziti na vojne mogućnosti, a manje na namjere protivnika. Realizam drži da namjera, u izvjesnom smislu, uvijek postoji; čak i ako neka zemlja danas djeluje prijateljski i neratoborno, njeno se ponašanje već sutra može izmijeniti. Vojne mogućnosti - broj tenkova, aviona i topova - nisu tako promjenjive, nego su već po sebi indikatori namjera.

Konačna uputa, ili niz uputa, realističke teorije povezana je s potrebom da se isključi moralizam u vanjskoj politici. Morgenthau je napadao proširenu tendenciju među nacijama da "identificiraju moralne težnje neke nacije sa moralnim zakonima koji upravljaju svijetom", tvrdeći da to vodi ponosu i pretjerivanju, dok nas "koncept interesa koji se definira u terminima moći...može poštediti i moralističkih ekscesa i političke gluposti". □ Kissinger je na sličan način tvrdio da postoje dvije vrste međudržavnih sustava, "legitimni" i "revolucionarni". U prvim sustavima, sve članice prihvaćaju fundamentalni legitimitet drugih država i ne teže tome da taj legitimitet ospore ili ne neki drugi način ugroze njihovo pravo na postojanje. Revolucionarni sustavi država, s druge strane, stalno su podložni velikim konfliktima zbog nespornosti nekih od članica da prihvate status quo. □ Očiti primjer revolucionarne države bio je Sovjetski Savez koji je od svojeg nastanka bio posvećen borbi za svjetsku revoluciju i globalnoj pobjedi socijalizma. Ali, liberalne demokracije poput Sjedinjenih Država također su povremeno djelovale poput revolucionarnih država, kada su pokušavale promicati svoj oblik vladavine na neobičnim mjestima, poput Vijetnama i Paname. Revolucionarni sustavi država inherentno više naginju konfliktima negoli legitimni: njihove članice nisu zadovoljne koegzistencijom, i gledaju na svaki konflikt kao na manihejsku borbu oko prvih načela. A budući da je mir, posebno u nuklearno doba, najvažniji cilj, legitimni državni sustavi imaju velike prednosti pred revolucionarnima.

Ono što iz toga proizlazi je snažno suprotstavljanje uvođenju moralizma u vanjsku politiku. Prema Niebuhru,

"moralist može biti isto tako opasan kao i politički realist. On obično ne želi priznati pravo na postojanje elementima nepravde i prinude koji postoje u svakom suvremenom socijalnom miru...Previše nekritična glorifikacija kooperacije i suradnje, pak, rezultira prihvaćanjem tradicionalnih nepravdi i davanjem prednosti suptilnijim tipovima prinude pred otvorenijim tipovima." □

Ovo dovodi do ponešto paradoksalne situacije: realisti, koji konstantno žele održavati ravnotežu sila na temelju vojne moći, također su oni koji će najvjerojatnije težiti prilagođavanju (akomodaciji) moćnim neprijateljima. To prirodno proizlazi iz realističke pozicije. Jer, ako je natjecanje među državama u izvjesnom smislu permanentno i univerzalno, tada promjene u ideologiji ili vodstvu neprijateljskih država neće fundamentalno poboljšati dilemu međunarodne sigurnosti. Pokušaji da se pronađu lijekovi za problem sigurnosti revolucionarnim sredstvima - npr. napadom na temeljni legitimitet konkurentne vlade, kritikom na račun nepoštivanja ljudskih prava - vode u krivom pravcu i opasni su.

Stoga nije slučaj da su nekadašnji realisti poput Metternicha bili diplomati a ne ratnici, i da je realist Kissinger, prezirući Ujedinjene narode, bio arhitekt američko-sovjetskog detanta u ranim sedamdesetim godinama - tj. detanta između liberalne demokracije i totalno nereformiranog Sovjetskog Saveza. Kao što je Kissinger pokušao objasniti u to vrijeme, sovjetska komunistička vlast trajni je aspekt međunarodne stvarnosti, koji se ne može fundamentalno reformirati, i Amerikanci će se morati naviknuti na ideju o prilagodbi koja je bolja od konfrontacije u ophođenju s tom stvarnošću. Sjedinjene Države i Sovjetski Savez imaju zajednički interes da izbjegnu nuklearni rat, i Kissinger se vrlo konzistentno suprotstavljao ubacivanju rasprava o ljudskim pravima, što ih je npr. zahtijevala sovjetska židovska emigracija, u napore da se promiče taj zajednički interes.

Realizam je igrao veliku i blagotvornu ulogu u oblikovanju načina na koji su Amerikanci razmišljali o vanjskoj politici nakon Drugog svjetskog rata. ^inio je to sprečavajući Sjedinjene Države da traže sigurnost u istinski naivnom obliku liberalnog internacionalizma, kao što je to npr. prvenstveno oslanjanje na Ujedinjene narode kao zaštitnika međunarodne sigurnosti. Realizam je bio prikladan okvir za razumijevanje međunarodne politike u tom periodu zato što

je svijet djelovao prema realističkim premisama. Nije to bilo zato što realistička načela reflektiraju vanvremenske istine, nego zato što je svijet bio oštro podijeljen na države s radikalno različitim i međusobno neprijateljskim ideologijama. Svjetska politika u prvoj polovini ovoga stoljeća bila je pod dominacijom prvo, agresivnih europskih nacionalizama - prije svega, onog njemačkog - a potom pod utjecajem sruženja fašizma, komunizma i liberalne demokracije. Fašizam je eksplicitno prihvatio Morgenthauovo stajalište da je sav politički život beskonačna težnja k moći, dok su i liberalizam i komunizam zastupali univerzalističko shvaćanje pravde, što je proširilo konflikt koji je među njima postojao u gotovo svaki zakutak svijeta. Nepomirljivo neprijateljstvo ovih ideologija jamčilo je da će okvir liberalnog internacionalizma, koji je bio zamišljen da regulira međunarodni sustav liberalnih država, ili biti ignoriran ili iskorišten na nečastan način da bi poslužio agresivnim nacionalnim ciljevima. Japan, Njemačka i Italija ismijavali su rezolucije Lige naroda u međuratnom periodu, baš kao što je veto Sovjetskog Saveza u Vijeću sigurnosti Ujedinjenih naroda bio dostatan da uskopiti tu organizaciju nakon 1946. □ U takvome svijetu međunarodno pravo bilo je iluzija, a vojna je sila zapravo bila jedini lijek za probleme sigurnosti. Realizam je tako izgledao kao odgovarajući okvir za razumijevanje toga kako funkcionira svijet, i osiguravao je potrebnu intelektualnu potporu stvaranju NATO-a i drugih vojnih saveza sa Zapadnom Europom i Japanom nakon Drugog svjetskog rata.

Realizam je odgovarajući nazor na međunarodnu politiku u pesimističkom stoljeću i sasvim je prirodno izrastao iz životnih priča njegovih glavnih protagonista. Henry Kissinger je npr. imao osobno iskustvo u kojem je vidio kako se civilizirani život preokreće u brutalnu borbu za moć, kada je morao pobjeći iz nacističke Njemačke kao dječak. Njegov rad o Kantu, napisan za vrijeme studija na Harvardu, napadao je Kantov nazor o povijesnom progresu i prihvaćao perspektivu koja se povremeno približava nekoj vrsti nihilizma, da ne postoji niti Bog niti sekularni mehanizam, poput Hegelove opće povijesti, koji bi mogao dati smisao bujici događaja. Povijest je zapravo kaotična i beskrajna serija borbi među nacijama, u kojima liberalizam nema posebno privilegiran položaj. □

Rani prilozi realizma američkoj vanjskoj politici ipak nas ne trebaju toliko zaslijeptiti da ne vidimo niz slabosti ovoga interpretativnog okvira za promatranje međunarodnih odnosa, i kao opisa realnosti i kao skupa propisa za političko ponašanje. Realizam je postao nešto poput fetiša među vanjskopoličkim "mudracima", koji često prihvaćaju realističke premise nekritički, ne priznajući da one već dugo ne odgovaraju svijetu. Otpornost teoretskog okvira i nakon što mu je istekao rok uporabe dovela je do nekih neobičnih prijedloga o tome kako misliti i djelovati u svijetu nakon hladnog rata. Npr, predlagalo se da bi Zapad trebao pokušati održati živim Varšavski pakt jer je bipolarna podjela Europe bila zaslužna za mir koji je vladao tim kontinentom od 1945; □ isto tako se tvrdilo da bi kraj podjele Europe vodio razdoblju veće nestabilnosti i opasnosti u Europi negoli što je to bilo za vrijeme hladnoga rata, što bi se moglo riješiti dostavljanjem nuklearnog oružja Njemačkoj. □

Oba ova prijedloga podsjećaju na liječnika koji, nakon što je liječio pacijenta oboljelog od raka pomoću duge i mukotrpane kemoterapije koja je napokon prisilila bolest da uzmakne, pokušava i dalje očajnički uvjeriti pacijenta da treba nastaviti s kemoterapijom, obrazlažući to time da je bila uspješna i u prošlosti. Liječeći bolest koja više ne postoji realisti se nalaze u poziciji da propisuju skupe i opasne kure zdravim pacijentima. Da bismo vidjeli zbog čega je pacijent bitno zdrav, trebamo pogledati realističke pretpostavke o uzrocima bolesti, tj. ratova među nacijama.

24. MOĆ NEMOĆNIH

Realizam je teorija koja drži da su nesigurnost, agresija i rat permanentne mogućnosti unutar međunarodnog sustava država, te da je to stanje ljudsko stanje, tj. stanje koje se ne može mijenjati pojavom specifičnih oblika ili tipova ljudskih društava zato jer je u krajnjoj liniji ukorijenjeno u nepromjenjivoj ljudskoj prirodi. Da bi osnažili to stajalište, realisti ukazuju na prevladavanje rata tijekom ljudske povijesti, od prvih krvavih borbi zabilježenih u Bibliji sve do svjetskih ratova u ovome stoljeću.

Sve to zvuči intuitivno plauzibilno, ali realizam počiva na dva krajnje labava temelja: na nedopustivom redukcionizmu glede motiva i ponašanja ljudskih društava, i na nesposobnosti da odgovori na pitanje o Povijesti.

U svojoj najčišćoj formi, realizam pokušava zaboraviti na sva razmatranja o unutaršnjoj politici, i deducirati mogućnost rata samo iz strukture međunarodnog sustava država. Prema jednom realistu "konflikt je uobičajen među državama zato jer međunarodni sustav stvara snažne pobude za agresiju...Države pokušavaju preživjeti u anarhiji maksimizirajući svoju moć u odnosu na druge države..." Ali, ova čista forma realizma na skriveni način ponovno uvodi određene krajnje redukcionističke pretpostavke o prirodi ljudskih društava od kojih je sustav i stvoren, pogrešno ih atribuirajući "sustavu" umjesto jedinicama od kojih je sustav stvoren. Nema npr. apsolutno nikakvog razloga za pretpostavku da bi se bilo koja država u anarhičnom međunarodnom poretku trebala osjećati ugroženom od strane druge države, ukoliko nemamo razloga da mislimo da su ljudska društva inherentno agresivna. Međunarodni poredak kako ga opisuju realisti blisko nalikuje Hobbesovom prirodnom stanju, gdje je čovjek u stanju rata svih protiv svih. Ali, Hobbesovo stanje rata ne izrasta iz jednostavne želje za samoodržanjem, nego zato što težnja za samoodržanjem koegzistira s taštinom ili željom za priznanjem. Kada ne bi bilo nekih ljudi koji žele nametnuti svoje poglede drugima, posebno onih obuzetih religioznim fanatizmom, tada bi i sam Hobbes priznao da se prvobitno stanje rata ne bi nikada niti pojavilo. Težnja za samoodržanjem nije dostatna da objasni rat svih protiv svih.

Rousseau je pak postulirao mirno prirodno stanje. Rousseau negira da je taština ili amour-propre prirodna čovjeku, i tvrdi da je prirodni čovjek, ustrašen i samotnan, bitno miroljubiv zbog toga što se njegovih nekoliko sebičnih želja mogu lako zadovoljiti. Strah i nesigurnost ne vode perpetuiranom traženju moći, nego izolaciji i mirnoći: prirodno stanje je nepučeno pojedincima koji su poput ovaca, zadovoljni što žive i što puštaju druge da žive, zadovoljni da mogu osjetiti vlastito postojanje bez zavisnosti o drugih ljudima. Izvorna anarhija tako proizvodi mir. Ili, recimo to drugim riječima, svijet robova koji traže očuvanje svoje vlastite prirodne egzistencije bio bi slobodan od sukoba, budući da samo gospodari žele sudjelovati u krvavim bitkama. Savršeno je moguće zamisliti anarhični međunarodni sustav država koje su potpuno miroljubive, u kojemu su pitanja bipolarnosti i multipolarosti totalno irelevantna, ako postuliramo da se ljudska društva ponašaju poput Rousseauovih ljudi u prirodnom stanju ili poput Hegelovog roba, tj. ako pretpostavimo da je njihov jedini interes samoodržanje. Realistička tvrdnja da se države percipiraju kao međusobne prijetnje i da se naoružavaju shodno tome, ne izrasta toliko iz samog sustava koliko iz skrivene pretpostavke da ljudska društva u svojem međunarodnom ponašanju tendiraju tome da nalikuju Hegelovom gospodarstvu koji traži priznanje, ili pak taštom Hobbesovom prvom čovjeku, a ne Rousseauovom plašljivom usamljeniku.

^injenica da je u povijesnim sustavima država bilo tako teško postići mir odražava činjenicu da neke države traže i nešto više od samoodržanja. Poput

golemih timotičkih pojedinaca, oni traže priznanje svoje vrijednosti ili digniteta, na dinastičkim, religioznim, nacionalističkim ili ideološkim temeljima, i u tom procesu prisiljava druge države ili da se bore ili da se predaju. Krajnji razlog rata među državama tako je thymos a ne samoodržanje. Baš kao što je ljudska povijest počela sa krvavom bitkom za čisti prestiž, tako je međunarodni konflikt počeo sa borbom za priznanje među državama, što je i originalni izvor imperijalizma. Realist, dakle ne može uopće ništa deducirati iz informacije o distribuciji moći unutar sustava država. Takva informacija postaje smisljena samo ako on ima neke pretpostavke o prirodi društava koje konstituiraju sustav, konkretno, da barem neke od njih traže priznanje a ne puko samoodržanje.

Starija generacija realista poput Morgenthaua, Kennana, Niebuhra i Kissingera dopuštala je da neka razmatranja o unutaršnjem karakteru država uđu u njihove analize, i stoga je mogla dati i bolji prikaz razloga koji dovode do međunarodnih sukoba, za razliku od mlađe akademske škole "strukturalnih" realista. Oni prvi su barem priznavali da konflikt treba biti potaknut ljudskom željom za dominacijom, a ne mehaničkom interakcijom u sustavu biljarskih kugli. Ali, realisti svake vrste naginju tome da daju krajnje redukcionistička objašnjenja ponašanja država kada govore o unutaršnjoj politici.

Teško je znati, npr, kako bi realist poput Morgenthaua mogao empirijski dokazati da je borba za moć, kao što to on kaže, "univerzalna u prostoru i vremenu", budući da postoje nebrojeni slučajevi u kojima su i društva i pojedinci motivirani nečim drugim osim željom da maksimiraju svoju relativnu moć. Grčki pukovnici koji su predali vlast civilima 1974, ili argentinska hunta koja je odstupila 1983. da bi se suočila čak sa mogućnošću krivičnog gonjenja zbog zločina počinjenih za vrijeme dok je vladala zemljom, ne mogu se na razuman način portretirati kao "oni koji teže maksimiranju moći". Britanija je u posljednjoj četvrtini devetnaestog stoljeća posvetila mnogo svoje nacionalne energije sticanju novih kolonija, posebno u Africi, dok je nakon Drugog svjetskog rata učinila gotovo adekvatan napor da to carstvo ukine. Turska je prije Prvog svjetskog rata sanjala o panturskom ili pan-... carstvu koje bi se protezalo od Jadrana do ruske centralne Azije, ali kasnije se pod vodstvom Atatürka odrekla takvih imperijalističkih ciljeva i povukla na granice kompaktne nacionalne države u Anadoliji. Jesu li slučajevi zemalja koje teže vlastitom smanjivanju isto tako slučajevi borbe za moć, kao oni slučajevi u kojima one teže povećavanju kroz osvajanje i vojno izgrađivanje?

Morgenthau bi tvrdio da ovi slučajevi ilustriraju borbu za moć, zato što postoje različiti oblici moći i različiti načini da se ta moć akumulira. Neke države teže očuvanju moći koju imaju politikom statusa quo; druge teže da je povećaju demonstrirajući svoju moć pomoću politike prestiža. Britanija bez kolonija ili kemalistička Turska isto tako teže maksimiranju svoje moći, zato jer su bile prisiljene da se konsolidiraju. Smanjujući se, one su si zajamčile moć na duži rok. Država ne mora težiti maksimiranju svoje moći tradicionalnim kanalima vojne i teritorijalne ekspanzije: ona to može činiti ekonomskim rastom, ili stavljajući sebe na čelo boraca za slobodu i demokraciju.

S takvim razmatranjima postaje jasno da je definicija "moći" koja je toliko široka da obuhvaća i ciljeve država koje se žele "smanjivati" kao i ciljeve država koje koriste nasilje i agresiju da bi proširile svoju teritorijalnu domenu, izgubila svoju deskriptivnu ili analitičku vrijednost. Takva definicija nam ne može pomoći da shvatimo zašto nacije idu u rat. Jer, jasno je da neke manifestacije "borbe za moć" tako široko definirane nisu zastrašujuće za druge, nego čak i pozitivno blagotvorne. Npr, ako interpretiramo težnju za inozemnim tržištima prisutnu kod Južne Koreje i Japana kao manifestaciju borbe za moć, tada je to vrsta borbe za moć koju obje države mogu voditi na međusobno zadovoljstvo (korist), i na korist cijele regije koja će tako dolaziti do sve jeftinijih proizvoda.

Očito je istina da sve države moraju težiti moći zato da bi ispunile svoje prirodne svrhe, čak i ako ove nisu ništa više do jednostavno preživljavanje. Potraga za moći u tom smislu uistinu je univerzalna, ali njen smisao postaje trivijalan. Potpuno je druga stvar reći da sve države teže maksimiranju svoje moći, posebno vojne moći. Na koji je način korisno shvaćati suvremene države poput Kanade, Španjolske, Nizozemske ili Mexika kao države koje teže maksimiranju moći? Svaka od njih svakako teži tome da bude bogatija, ali bogatstvo se želi zbog domaće potrošnje a ne zato da bi pojačalo poziciju moći države u odnosu spram njenih susjeda. U stvari, ove države podržavaju ekonomski rast svojih susjeda jer je njihov vlastiti prosperitet usko povezan s time. □

Dakle, države ne teže samo moć; one teže nizu ciljeva koji su diktirani konceptima legitimacije. (legitimnosti) □ Takvi koncepti djeluju kao snažna ograničenja težnji k moći zbog nje same, i one države koje ne poštuju razmatranja o legitimnosti čine to na vlastiti rizik. Kada je Britanija otpustila Indiju i druge dijelove carstva nakon Drugog svjetskog rata, učinila je to uvelike zbog svog stanja pobjedničke iscrpljenosti. Ali, bilo je također istina da su mnogi Britanci došli do shvaćanja da kolonijalizam nije sukladan Atlantskoj Povelji i Općoj deklaraciji o ljudskim pravima, na temelju kojih je Britanija upravo okončala rat protiv Njemačke. Da je maksimiranje pozicije moći bilo njen glavni cilj, Britanija je i dalje mogla pokušavati zadržati svoje kolonije, kao što je to bio slučaj s Francuskom nakon rata, ili zadobiti ih natrag kada se nacija ekonomski oporavi. Tako što je bilo nezamislivo bilo zato jer je Britanija prihvatila presudu modernoga svijeta da je kolonijalizam nelegitimni oblik dominacije.

Bliska sveza koja postoji između moći i koncepta legitimnosti nigdje nije ilustrirana bolje nego u Istočnoj Europi. Godine 1989. i 1990. bile su godine najvećih pomaka u ravnoteži moći do kojih je ikada došlo u mirnodopsko doba, kada se Varšavski pakt dezintegrirao a jedinstvena Njemačka pojavljivala usred Europe. Nije bilo nikakve promjene u materijalnoj ravnoteži moći: niti jedan tenk nije bio razoren u borbi, čak niti premješten uslijed nekog dogovora o kontroli oružja. Pomak se pojavio potpuno kao rezultat promjene u standardima legitimnosti: kako je komunistička vlast bivala diskreditirana u jednoj istočnoeuropskoj zemlji za drugom, i kako sami Sovjeti nisu imali dovoljno samopouzdanja da bi pokušavali restaurirati carstvo silom, kohezija Varšavskog pakta topila se brže negoli što bi to bilo u slučaju vrućine izazvane stvarnim ratom. Nije bitno koliko tenkova i aviona zemlja ima, ako njeni vojnici i piloti nisu spremni da uđu u njih i počnu ih koristiti protiv navodnih neprijatelja zemlje, ili ako nisu spremni pucati na civile-demonstrante da bi zaštitili režim kome tobože služe. Legitimnost predstavlja, da se poslužimo riječima Vaclava Havela "moć nemoćnih". Realisti koji obraćaju pažnju samo na sposobnosti a ne na namjere na gubitku su kada se namjere mijenjaju tako radikalno.

^injenica da su se koncepti legitimnosti tako dramatično mijenjali tijekom vremena nagovještava nam drugu glavnu slabost realizma: on ne vodi računa o povijesti. □ U oštroj distinkciji spram svakog drugog vida ljudskog političkog i društvenog života, realizam portretira međunarodne odnose kao nešto izolirano u bezvremenskom vacuumu, imuno na evolucionni proces koji se odvija uokolo. Ali, očiti kontinuitet u svjetskoj politici od Tukidida do Hladnog rata u biti maskira značajne razlike u načinu na koji društva traže, kontroliraju i odnose se spram moći.

Imperijalizam - nasilna dominacija jednog društva nad drugim- izrasta direktno iz želje aristokratskog gospodara da bude priznat kao nadmoćan - iz njegove megalothymije. Isti timotički poriv koji vodi gospodara da podređuje roba neizbježno ga navodi da traži priznanje od svih naroda (ljudi?) vodeći vlastito društvo u krvavu bitku s drugim društvima. Ovaj proces nema logičnog kraja sve dok gospodar ili ne zadobije svjetsko carstvo, ili umre. @elja

gospodara za priznanjem, a ne struktura međudržavnog sustava, izvorni je razlog rata. Imperijalizam i rat tako su povezani sa određenom društvenom klasom, klasom gospodara, inače poznatom i pod nazivom aristokracije, koja derivira svoj socijalni status iz svoje nekadašnje spremnosti da riskira život. U aristokratskim društvima (što se odnosi na većinu ljudskih društava sve do posljednjih nekoliko stotina godina), težnja vladara za univerzalnim ali neravnopravnim (nejednakim) priznanjem smatrala se široko legitimom. Ratovi za teritorijalno osvajanje u ime vječno ekspanzirajućeg dominiona smatrali su se normalnom ljudskom težnjom, čak i kada su neki moralisti i pisci osuđivali njihovu destruktivnost.

Gospodarova timotička težnja za priznanjem mogla je poprimiti i druge oblike, npr. religijski. Čelja za religijskom dominacijom (gospodstvom) - tj. težnja da se nečiji bogovi i idoli priznaju od strane drugog naroda - mogla je pratiti želju za osobnim gospodstvom, kao što je to bilo u osvajanjima Cortesa ili Pizarroa, ili je u potpunosti mogla zamračiti sekularne motive, kao što je to bilo u nizu religijskih ratova u šesnaestom ili sedamnaestom stoljeću. Ono što je zajedničko dinastičkom i religijskom ekspanzionizmu nije nediferencirana borba za moć, kao što bi to realisti htjeli, nego borba za priznanje.

Ali, ove manifestacije thymosa bile su uvelike istisnute u ranom modernom razdoblju sve racionalnijim oblicima priznanja čiji je krajnji izraz bila moderna liberalna država. Buržoaske revolucije kojih su Hobbes i Locke bili proroci željele su moralno uzvisiti ropski strah od smrti nad aristokratsku vrlinu gospodara, i tako sublimirati iracionalne manifestacije thymosa poput vladarske ambicije i religioznog fanatizma, u neograničeno zgrtanje imovine. Tamo gdje su nekoć postojali sukobi zbog dinastičkih i religijskih pitanja, sada su nastale nove zone mira koje su uspostavile moderne liberalne europske nacionalne države. Politički liberalizam u Engleskoj predstavljao je kraj religijskim ratovima protestanata i katolika koji su gotovo uništili zemlju tijekom sedamnaestog stoljeća: s njegovom pojavom, religija je bilajer je bila postala tolerantnom.

Građanski mir koji je donio liberalizam trebao bi logično imati svoj pandan u odnosima među državama. Imperijalizam i rat bili su povijesno proizvod aristokratskih društava. Ako je liberalna demokracija ukinula klasnu razliku između gospodara i robova učinivši robove svojim vlastitim gospodarima, onda bi možda također mogla ukinuti imperijalizam. Ovu je tezu u ponešto različitom obliku postavio i ekonomist Joseph Schumpeter koji je tvrdio da su demokratska kapitalistička društva izrazito neratnička i antiimperijalistička jer osiguravaju druge ventile za energiju koja je prije stvarala ratove:

Natjecateljski sustav apsorbira cijelu energiju većine ljudi na svim ekonomskim razinama. Konstantna primjena, pažnja i koncentracija energije uvjeti su preživljavanja, prvenstveno u specifično ekonomskim profesijama, ali i u drugim aktivnostima koje su organizirane prema ekonomskom modelu. Sada je višak energije koji se prije izivljavao u ratu i osvajanjima mnogo manji negoli u bilo kojem predkapitalističkom društvu. Ako postoji neki višak energije, on otiče izravno u samu industriju, pridonosi njenim sjajnim brojkamaa ostatak se pretače u umjetnost, znanost i socijalne borbe...^isto kapitalistički svijet tako ne nudi plodno tlo imperijalističkim impulsima...Stoga proizlazi da su ljudi u tom svijetu bitno neratnički raspoloženi.□

Schumpeter je definirao imperijalizam kao "besciljnu težnju države ka neograničenoj nasilnoj ekspanziji."□ Ovo bezgranično stremljenje osvajanjima nije bilo univerzalna karakteristika svih ljudskih društava, i ne može biti prouzročena nekom apstraktnom težnjom sigurnosti u ropskim društvima. Ono se pojavilo na posebnim mjestima i u posebnim vremenima, npr. u Egiptu nakon uklanjanja Hyksosa sa vlasti (semitske dinastije koja je upravljala Egiptom od

18-16 stoljeća pr.ne) ili nakon preobraćanja Arapa na islam, i to zbog pojave aristokratskog reda čija je moralna baza bila usmjerena na rat.□

Genealogija modernih liberalnih društava leži u svijesti robova a ne gospodara, a utjecaj tih društava na najveću posljednju ropsku ideologiju, kršćanstvo, je danas manifestno u proširenju suosjećanja, i neprestanom smanjivanju tolerancije spram nasilja, smrti i patnji. Ovo se dobro vidi npr. u postupnom nestajanju smrtne kazne u razvijenim zemljama, ili u sve nižoj toleranciji razvijenih društava spram ratova.□ Tijekom američkog građanskog rata, vojnici su bili rutinski strijeljani zbog dezertstva; u drugom svjetskom ratu samo je jedan vojnik bio smaknut zbog tog zločina, a njegova je žena kasnije tužila vladu SAD u njegovo ime. Britanska kraljevska mornarica običavala je nasilno novačiti mornare među nižim klasama što je značilo cijeli život provesti u nedobrovoljnoj službi; danas ih mora podmićivati s plaćama usporedivima s onima u civilnom sektoru, i osigurati im kućni komfor za vrijeme dok plove na brodovima. Vladari sedamnaestog i osamnaestog stoljeća uopće ne bi razmišljali šaljući desetke tisuća seljaka-vojnika u smrt samo zbog osobne slave gospodara. Današnji vođe demokratskih zemalja ne vode svoje zemlje u rat, osim zbog najozbiljnijih nacionalnih razloga, i moraju oklijevati prije nego donesu takve teške odluke jer znaju da im njihovi državni sustavi ne dopuštaju da se ponašaju nesmotreno. A kada se tako ponašaju, kao u slučaju Amerike u Vijetnamu, onda su oštro kažnjeni.□ Tocqueville, zamjećujući porast suosjećanja već u doba dok je pisao svoju Demokraciju u Americi, 1830te godine, navodi pismo koje je 1675. napisala Mme de Sevigne svojoj kćeri, u kojemu mirno opisuje kako je gledala nekog guslača kojeg su razapeli na kotaču jer je ukrao neki papir, a nakon smrti su ga raščetvorili sa "udovima koji su bili izloženi na četiri kraja grada".□ Tocqueville, začuđen što ona govori tako lagano o tome kao da raspravlja o vremenu, pripisuje omeškavanje običaja do kojeg je otada došlo, usponu jednakosti. Demokracija je srušila zidove koji su prije dijelili društvene klase, zidove koji su onemogućavali obrazovanim i profinjanim ljudima poput Mme de Sevigne da uopće prepoznaju nekog guslača kao sebi slično ljudsko biće. Danas se naše suosjećanje ne proširuje samo ne niže klase u ljudskom društvu, nego i na više životinje.□

Širenjem društvene jednakosti došlo je do važnih promjena u ekonomiji vođenja rata. Prije industrijske revolucije, nacionalno bogatstvo se moralo cijediti iz malih viškova koje je proizvodila masa seljaka živeći na granici izdržljivosti ili malo iznad nje, u gotovo univerzalno poljoprivrednim društvima. Ambiciozni vladar mogao je povećati svoje bogatstvo samo grabeći nečiju tuđu zemlju ili seljake, ili osvajajući neke vrijedne resurse, poput zlata i srebra u Novome svijetu. Nakon industrijske revolucije, važnost zemlje, populacije i prirodnih resursa oštro se smanjila kao izvor bogatstva u usporedbi sa tehnologijom, obrazovanjem i racionalnom organizacijom rada. Nevjerojatna povećanja u proizvodnosti rada koja su upravo navedeni faktori omogućili bila su daleko značajnija i sigurnija od bilo kojih ekonomskih dobitaka polučениh teritorijalnim osvajanjima. Zemlje poput Japana, Singapura i Hong Konga, koje imaju malo zemlje, ograničeno stanovništvo, i gotovo nikakve prirodne resurse našle su se u zavidnoj ekonomskoj poziciji, bez potrebe da se oslanjaju na imperijalizam kako bi povećale svoje bogatstvo. Kao što je pokušaj Iračkog zauzimanja Kuvajta pokazao, naravno, kontrola nekih prirodnih resursa, poput nafte, obećaje potencijalno velike ekonomske dobitke. Konzekvencije te invazije, ipak, neće učiniti tu metodu osiguravanja resursa privlačnom u budućnosti. S obzirom na to da se pristup tim istim resursima može postići mirnim putem, globalnim sustavom slobodne trgovine, rat ima daleko manje ekonomskog smisla negoli što je to imao prije dvjesto ili tristo godina.□

U isto vrijeme, ekonomski troškovi rata, nad kojima je toliko naricao Kant, eksponencijalno su rasli zajedno sa napretkom tehnologije. Već u doba prvog

svjetskog rata, konvencionalna tehnologija je učinila rat tako skupim da su cijela društva mogla biti unazađena svojim sudjelovanjem u ratu, čak i ako su bila na pobjedničkoj strani. Nuklearno oružje, nije ni potrebno reći, povećalo je potencijalnu socijalnu cijenu rata mnogo puta više od toga. Uloga nuklearnog oružja u očuvanju mira tijekom hladnoga rata široko je priznata. Teško je odvojiti učinke nuklearnog oružja od faktora kakva je bipolarnost pri objašnjavanju odsutnosti rata u Europi od 1945. Retrospektivno, pak, čini se razumnim spekulirati da je jedna ili druga hladnoratovska kriza - Berlin, Kuba ili Srednji Istok - mogla eskalirati u pravi rat da dvije supersile nisu bile svjesne stravičnie potencijalne cijene sukoba.

Fundamentalno neratnički karakter liberalnih društava evidentan je u izvanredno miroljubivim odnosima koje one međusobno održavaju. Sada već postoji velika literatura o činjenici da je bilo malo slučajeva, ako je i bio koji, u kojima bi se zaratile dvije liberalne demokracije. Politolog Michael Doyle, npr. tvrdi da se tijekom dvjesto godina koliko postoje moderne liberalne demokracije, nije pojavio niti jedan jedini takav slučaj. Liberalne demokracije se mogu, naravno, boriti protiv država koje nisu liberalne demokracije, baš kao što su se SAD borile u dva svjetska rata, u Koreji, Vijetnamu i nedavno u Perzijskom zaljevu. Naslada s kojom su to činile možda čak prelazi užitak u ratu koji nalazimo u tradicionalnih monarhija ili despocija. Ali međusobno, liberalne demokracije ne pokazuju nepovjerenje ili interes za međusobnom dominacijom. One dijele zajedničke principe univerzalne jednakosti i prava, i stoga nemaju razloga zbog kojih bi si međusobno osporavale legitimnost. U takvim državama megalothymija je pronašla druge ventile osim rata, ili je atrofirala toliko da su izgledi na izazivanje moderne krvave bitke postali minimalni. Ne tvrdi se toliko da je liberalna demokracija ograničila ljudske prirodne instinkte za agresijom i nasiljem, nego da ih je fundamentalno transformirala i time eliminirale motive za imperijalizam.

Miroljubivi utjecaj liberalnih ideja na vanjsku politiku može se vidjeti u promjenama do kojih je došlo u Sovjetskom Savezu i Istočnoj Europi od sredine osamdesetih godina. Prema realističkoj teoriji, demokratizacija SSSR-a ne bi utjecala na njegovu stratešku poziciju; uistinu, mnogi promatrači školovani u realizmu sasvim su mirno predviđali da Gorbačov nikada neće dopustiti pad Berlinskog zida ili gubitak sovjetskog glacisa u Istočnoj Europi. Pa opet, upravo su se ove nevjerojatne promjene zbile u sovjetskoj vanjskoj politici između 1985-1989, ne kao rezultat bilo kakve materijalne promjene u sovjetskoj međunarodnoj poziciji, nego zbog onoga što je Gorbačov nazvao "novim mišljenjem". Sovjetski "nacionalni interes" nije bio zadan, nego ga je Gorbačov bio reinterpreterirao u radikalno minimalističkim terminima, kao i njegov ministar vanjskih poslova Eduard Ševarnadze. "Novo mišljenje" počelo je sa ponovnim procjenjivanjem prijetnje s kojom je suočen Sovjetski Savez. Demokratizacija SSSR-a vodila je izravno u umanjivanje nekadašnjih markera sovjetske vanjske politike, kao što je strah od "kapitalističkog okruženja" ili NATO-a kao "agresivne, revanšističke" organizacije. Nasuprot tome, teorijski časopis sovjetske komunističke partije objašnjavao je početkom 1988. da "nema politički utjecajnih sila niti u SAD niti u zapadnoj Europi" koje razmišljaju o "vojnoj agresiji protiv socijalizma" te da "buržoaska demokracija služi kao konačna prepreka mogućnosti takvoga rata." Percepcija inozemne prijetnje, čini se, nije determinirana "objektivno", pozicijom države u međunarodnom sustavu država, nego je umjesto toga pod snažnim utjecajem ideologije. Promjene u percepciji prijetnji tako su popločale put masivnim unilateralnim redukcijama u sovjetskim konvencionalnim snagama. Odbacivanje komunizma u Istočnoj Europi dovelo je do sličnih objavljivanja unilateralnog smanjivanja snaga u češkoslovačkoj, Mađarskoj, Poljskoj i drugim demokratiziranim državama. Sve se to moglo dogoditi zato što su nove

demokratske snage u Sovjetskom Savezu i Istočnoj Europi bolje od zapadnih realista razumjele da demokracije međusobno ne predstavljaju nikakvu prijetnju.□

Neki realisti su pokušali objasniti značajne empirijske dokaze glede odsutnosti ratova među liberalnim demokracijama tako što su tvrdili da liberalne demokracije nisu smještene jedna do druge (pa nisu u stanju boriti se jedna protiv druge) ili da su prisiljene surađivati zbog snažnog osjećaja prijetnje koji dolazi sa strane neliberalnih država. To bi značilo da se stanje miroljubivih odnosa između takvih tradicionalnih neprijatelja kakvi su Britanija, Francuska i Njemačka od 1945, ne objašnjava njihovom zajedničkom odanošću liberalnoj demokraciji, nego njihovim zajedničkim strahom od Sovjetskog Saveza koji ih gura zajedno u NATO savez i u Europsku zajednicu.□

Ova vrst zaključaka je moguća samo ako netko inzistira na gledištu da su zemlje biljarske kugle i postojano odvrća pogled od onoga što se događa unutar njih. Postoje, stvarno, zemlje čiji se miroljubivi odnosi mogu objasniti prvenstveno kao rezultat veće prijetnje, i koje će se vratiti neprijateljstvima čim ta prijetnja nestane. Sirija i Irak međusobno su se potpomagale u vrijeme sukoba s Izraelom, ali su se inače borile na smrt u sva druga doba. ^ak i u razdobljima "mira", međusobno neprijateljstvo takvih saveznika je očito svakome tko je sposoban gledati. Ali, takvo neprijateljstvo ne postoji među demokracijama ujedinjenim protiv Sovjetskog Saveza tijekom hladnoga rata. Tko u današnjoj Francuskoj ili Njemačkoj jedva čeka na priliku da pređe Rajnu da bi osvojio novi teritorij ili osvetio stare krivde? Da upotrijebimo riječi Johna Muellera, rat između suvremenih demokracija poput Holandije i Danske nije "zamisliv čak ni u podsvjesti".□ Sjedinjene Države i Kanada imaju nebranjenu granicu koja se proteže širinom cijeloga kontinenta, i to već stotinu godina, usprkos postojanju vacuuma sile kojeg predstavlja Kanada. Da budemo konzistentni, realist bi trebao zagovarati američko zauzimanje Kanade, nakon kraja hladnoga rata - pod uvjetom, naravno, da je Amerikanac. Misliti da će europski poredak koji se pojavljuje nakon kraja hladnoga rata vratiti na ponašanje velikih sila iz devetnaestog stoljeća znači biti nesvjestan potpuno građanskog karaktera života u današnjoj Europi.

25. NACIONALNI INTERESI

Nacionalizam je specifično moderan fenomen zato što zamjenjuje odnos gospodstva i ropstva međusobnim i ravnopravnim priznanjem. Ali, on nije potpuno racionalan zato što proširuje priznanje samo na članove dane nacionalne ili etničke grupe. On je demokratičniji i egalitarniji oblik legitimacije nego, recimo, nasljedna monarhija, u kojoj se cijeli narodi mogu držati dijelom obiteljskog naslijeđa. Tako nije iznenađujuće da su nacionalistički pokreti bili povezani sa demokratskima od vremena francuske revolucije. Ali, dostojanstvo za koje nacionalisti žele da im bude priznato nije univerzalno ljudsko dostojanstvo, nego dostojanstvo njihove grupe. Zahtjev za tom vrstom priznanja potencijalno vodi u sukobe s drugim grupama koje također zahtijevaju priznanje svojeg partikularnog dostojanstva. Nacionalizam je tako u potpunosti sposoban zamijeniti dinastičke i religijske ambicije kao temelj imperijalizma, a to je upravo i učinio u slučaju Njemačke. Otpornost imperijalizma i rata nakon velikih buržoaskih revolucija u osamnaestom i devetnaestom stoljeću tako se ne može pripisati samo preživljavanju atavističkog ratničkog ethosa nego i činjenici da je gospodarova megalothymija bila nepotpuno sublimirana u ekonomskim aktivnostima. Međunarodni sustav država tijekom posljednjih nekoliko stoljeća sastojao se od mješavine liberalnih i neliberalnih društava. U posljednjima, iracionalni oblici thymosa poput nacionalizma često su imali punu slobodu, a sve su države njime bile zaražene u većoj ili manjoj mjeri. Nacionalnosti

Europe bile su blisko povezane jedne s drugima, posebno u istočnoj i jugoistočnoj Europi, a njihovo razdvajanje u odvojene nacionalne države bilo je veliki izvor sukoba - koji se i nastavljaju u mnogim područjima. Liberalna društva idu u rat da bi se obranila od napada neliberalnih država, i spremna su napasti i vladati nad neeuropskim društvima. Mnoga tobože liberalna društva bila su okaljana dodatkom netolerantnog nacionalizma, i nesposobna da univerzaliziraju svoj koncept prava jer su zapravo bazirala pravo građanstva na rasnom ili etničkom podrijetlu. "Liberalna" Engleska ili Francuska u posljednjim dekadama devetnaestog stoljeća mogle su steći velika kolonijalna carstva u Africi i Aziji, kojima su upravljale silom a ne na temelju narodnog konsenzusa, zato jer su svrstavale dostojanstvo Indijaca, Alžiraca, Vijetnamaca i tako dalje, niže od vlastitoga. Riječima povjesničara Williama Langera, imperijalizam je također bio "projekcija nacionalizma izvan granica Europe, projekcija u svjetskim razmjerima vjekovne bitke za moć i za ravnotežu moći koja je postojala na Kontinentu stoljećima."□

Uspon moderne nacionalne države nakon francuske revolucije imao je niz važnih konzekvenci koje su izmijenile prirodu međunarodne politike na fundamentalan način.□ Dinastički ratovi, u kojima je vladar vodio mase seljaka različitih nacionalnosti u borbu za osvajanje nekog grada ili pokrajine, postali su nemogući. Španjolska nije više mogla "posjedovati" Nizozemsku a Austrija Pijemont, samo zbog brakova ili osvajanja u prošlim generacijama. Pod težinom nacionalizma, multinacionalna carstva Habsburgovaca ili Otomana počela su se urušavati. Moderna vojna sila, poput moderne politike, postala je demokratičnija, prešla je na *leves en masse*, cijelih populacija. A sa masovnim sudjelovanjem u ratu, ratni ciljevi su trebali zadovoljiti naciju u cjelini na neki način, a ne samo ambiciju pojedinog vladara. Savezništva i granice postali su rigidniji, zato što se ljudima i nacijama više nije moglo trgovati kao sa šahovskim figurama. To nije vrijedilo samo za formalne demokracije, nego i za nacionalne države poput bizmarkovske Njemačke koja je trebala odgovarati na diktat nacionalnog identiteta čak i u odsutnosti narodnog suvereniteta.□ Štoviše, jednom kada su masovne populacije bile motivirane za rat pomoću nacionalizma, bile su u stanju razjariti svoj timotički bijes u mjeri u kojoj je to rijetko bilo viđeno u dinastičkim konfliktima, i sprečavati svoje vođe da s neprijateljima postupaju umjereno ili fleksibilno. Glavni primjer za to je Versailleski mir kojim je završio prvi svjetski rat. Nasuprot Bečkom kongresu, Versailleski sporazum nije bio u stanju ponovo uspostaviti djelotvornu ravnotežu snaga u Europi upravo zbog potrebe da se zadovolji, s jedne strane, načelo nacionalnog suvereniteta u trenutku dok su se povlačile nove granice tamo gdje su nekoć bila Njemačko i Austro-Ugarsko carstva, i zbog zahtjeva francuske javnosti za osvetom spram Njemačke, na drugoj strani.

I dok priznajemo vrlo veliku moć nacionalizma tijekom nekoliko posljednjih stoljeća, nužno je da taj fenomen postavimo u ispravnu perspektivu. Vrlo je uobičajeno za novinare, državnike, pa čak i profesore da se odnose spram nacionalizma kao da on odražava duboku i fundamentalnu težnju ljudske prirode, kao da su "nacije" na kojima se bazira nacionalizam bezvremeni socijalni entiteti, stari poput države ili obitelji. Zdrav razum smatra da, jednom kada se probudi, nacionalizam predstavlja takvu elementarnu silu u povijesti koja se ne može zaustaviti drugim oblicima zajedništva, poput religije ili ideologije, i koja će naposljetku nadživjeti slabe ideološke tvorevine kakve su komunizam i liberalizam.□ Nedavno je takvo stanovište, čini se, dobilo i empirijsku potporu u ponovnom uskrsnuću nacionalističkih osjećaja diljem istočne Europe i Sovjetskog Saveza, i to u tolikoj mjeri da neki promatrači predviđaju da će post-hladnoratovska era biti doba nacionalističkog revivala, nalik devetnaestom stoljeću.□ Sovjetski komunizam tvrdio je da je nacionalno pitanje samo izdanak fundamentalnijeg klasnog pitanja, i tvrdio je da ga je riješio jednom zasvagda, krećući u pravcu besklasnog društva. S nacionalistima

koji izbacuju komuniste s vlasti u jednoj ex-sovjetskoj republici za drugom, kao i širom cijele nekadašnje komunističke istočne Europe, postala je očitom ispraznost ove tvrdnje, a to je potkopalo i kredibilitet svih ostalih univerzalističkih ideologija, koje tvrde da su nadišle nacionalizam.

Bez namjere da negiramo moć nacionalizma u velikim dijelovima post-hladnoratovskog svijeta, ipak ćemo reći da je pogled na nacionalizam kao na nešto permanentno što uvijek odnosi pobjedu ipak uskogrudno i neistinito. Na prvom mjestu, ta perspektiva ne shvaća koliko je nacionalizam nov i kontingentan fenomen. Nacionalizam nema, kao što to kaže Ernest Gellner, "vrlo duboke korijene u ljudskoj psihi." "Ljudi su osjećali patriotsku vezanost uz veće društvene grupe sve otkada te grupe postoje, ali tek od vremena industrijske revolucije te se grupe definiraju kao lingvistički i kulturno homogeni entiteti. U predindustrijskim društvima klasne razlike među ljudima koji su dijelili istu nacionalnost bile su sveprisutne, i stajale su kao neprobojne pregrade međusobnom saobraćanju. Ruski plemić bi imao mnogo više toga zajedničkog sa francuskim plemićem negoli sa seljakom koji živi na njegovom vlastitom imanju. Ne samo da bi njegov socijalni položaj bio sličan Francuzovu, nego bi oni govorili i istim jezikom, dok često ne bi bili u stanju komunicirati izravno sa svojim vlastitim seljakom." "Politički entiteti nisu vodili brigu o nacionalnosti: Habsburški car Karlo V mogao je vladati dijelovima Njemačke, Španjolske, i Nizozemske simultano, dok su Turski Otomani vladali nad Turcima, Arapima, Berberima i europskim kršćanima.

Bila je to ona ista ekonomska logika moderne prirodne znanosti o kojoj smo raspravljali u Drugom dijelu ove knjige, koja je prisilila sva društva koja joj se pokoravaju da postanu egalitarna, homogena i obrazovana. Vladari i oni kojima se vlada trebali su govoriti istim jezikom zato što su bili umiješani u nacionalnu ekonomiju; seljaci koji su selili sa sela trebali su postati pismeni na tom jeziku, i trebali su primiti dostatno obrazovanje da se osposobe za rad u modernim tvornicama i, eventualno, uredima. Starije društvene podjele na klase, rodove, plemena i sekte ustuknule su pod pritiskom zahtjeva za kontinuiranom radnom mobilnošću, ostavljajući ljude samo sa jednim jedinim zajedničkim jezikom i zajedničkom lingvističkom kulturom kao glavnim oblikom njihove društvene povezanosti. Nacionalizam je tako bio u velikoj mjeri proizvod industrijalizacije i demokratske, egalitarne ideologije koja ju je pratila."

Nacije koje su bile stvorene kao rezultat modernog nacionalizma bile su u velikoj mjeri bazirane na već postojećim "prirodnim" lingvističkim podjelama. Ali, one su bile također i proizvodni proizvodi nacionalista, koji su imali slobodu pri definiranju tko ili što predstavlja jezik ili naciju." "Npr, danas probuđene nacije u sovjetskoj središnjoj Aziji nisu postojale kao samosvjesni lingvistički entiteti prije boljševičke revolucije; Uzbečki i Kazahski nacionalisti danas odlaze u biblioteke da bi "ponovno otkrili" svoje povijesne jezike i kulture koje su za mnoge od njih novost. Ernest Gellner ukazuje da postoji više od osam tisuća "prirodnih" jezika na zemlji, od toga je sedam stotina glavnih, ali nacija ima manje od dvije stotine. Mnoge od starijih nacionalnih država sastoje se od dviju ili više takvih nacionalnih grupa, poput Španjolaca i Baska, i te su države sada pod pritiskom da priznaju odvojeni identitet ovih grupa.

To nam ukazuje da nacije nisu permanentni ili "prirodni" izvori vezivanja ljudi, tijekom stoljeća. Asimilacija ili nacionalna redefinicija su mogući, i uistinu česti."

^ini se da nacionalizam uvijek prolazi kroz određene faze. Na nekim razinama povijesnog razvoja, kao u agrarnim društvima, on uopće ne postoji u svijesti ljudi. On narasta najintenzivnije u trenutku, ili neposredno nakon trenutka prelaza u industrijsko društvo, i postaje naročito naglašen kada se ljudima, koji su prošli kroz prve faze ekonomske modernizacije, negira i nacionalni identitet i politička sloboda. Tako nije iznenađujuće da su dvije

zapadnoeuropske zemlje koje su izmislile fašistički ultranacionalizam, Italija i Njemačke, u isto vrijeme bile i posljednje koje su se industrijalizirale i politički ujedinile, ili da su najmoćniji nacionalizmi u neposrednom razdoblju nakon Drugog svjetskog rata bili oni u bivšim europskim kolonijama, u trećem svijetu. S obzirom na to, ne treba nas iznenaditi da su danas najjači nacionalizmi u Sovjetskom Savezu ili istočnoj Europi, gdje je industrijalizacija počela relativno kasno i gdje su nacionalni identiteti bili dugo potiskivani od strane komunizma.

Ali, za nacionalne grupe čiji je identitet sigurniji i dugotrajniji, nacija kao izvor timotičke identifikacije, čini se da opada. Opadanje inicijalnog, intenzivnog perioda nacionalizma najviše je uznapredovalo u regiji koja je bila najviše razarana nacionalističkim strastima, Europi. Na tom kontinentu, dva svjetska rata djelovala su kao veliki poticaj da se redefinira nacionalizam u tolerantnijem pravcu. Nakon što su iskusili stravičnu iracionalnost koja je latentna u nacionalističkom obliku priznavanja, stanovnici Europe su postupno prihvatili univerzalno i ravnopravno priznanje kao alternativu. Rezultat je bio dobrovoljni napor na strani preživjelih u tim ratovima da olabave nacionalne granice, i da odvrte javne strasti od nacionalističkih ambicija u pravcu ekonomskih aktivnosti. Rezultat je, naravno, bila Europska zajednica, projekt koji je, ako išta, zadobio zamah ovih godina pod pritiskom ekonomskog natjecanja sa Sjevernom Amerikom i Azijom. EZ očito još nije ukinula nacionalne razlike, i organizacija ima poteškoća u stvaranju atributa supersuverenosti, čemu su se njeni utemeljitelji nadali. Ali vrsta nacionalizma koja se u EZ-u očituje kroz pitanja poljoprivredne politike i monetarne unije, vrlo je pitoma verzija, i vrlo udaljena jeka one silovitosti koja je poticala dva svjetska rata.

Oni koji kažu da je nacionalizam previše elementarna i moćna sila a da bi mogla biti umirena kombinacijom liberalizma i ekonomskih interesa trebali bi razmisliti o sudbini organizirane religije, sredstva za priznanje koje je neposredno prethodilo nacionalizmu. Bilo je vrijeme kada je religija igrala svemoćnu ulogu u europskoj politici, sa protestantima i katolicima koji su se organizirali u političke frakcije i uništavali bogatstva Europe u sektaškim ratovima. Engleski liberalizam, kao što smo vidjeli, pojavio se kao izravna reakcija na religijski fanatizam engleskog građanskog rata. Nasuprot onima koji su vjerovali u to vrijeme da je religija nužni i permanentni pratilac političkog pejisaža, liberalizam je nadjačao religiju u Europi. Nakon stoljećima dugih konfrontacija s liberalizmom, religija se naučila da bude tolerantna. U šesnaestom stoljeću većini Europljana bi izgledalo čudno ne koristiti političku moć u svrhu prisiljavanja na vjerovanje u vlastite partikularne sektaške dogme. Danas ideja da bi prakticiranje religija različitih od nečije vlastite vrijeđalo tu vjeru, izgleda bizarno, čak i najpobožnijem crkvenjaku. Religija je tako upućena u sferu privatnog života - prognana, izgleda, manje ili više stalno iz Europskog političkog života, osim u nekim uskim područjima, kakvo je npr. rasprava o pobačaju.□

U mjeri u kojoj će nacionalizam biti ukroćen i moderniziran poput religije, gdje će individualni nacionalizmi prihvatiti odvojeni ali ravnopravni status svojim pandanima, slabiti će i nacionalistička baza imperijalizma.□ Mnogi ljudi vjeruju da je trenutni pravac spram europske integracije privremena aberacija, uzrokovana iskustvima Drugog svjetskog rata i hladnoga rata, ali da je ipak opći trend moderne europske povijesti usmjeren u pravcu nacionalizma. Ali, možda će se ispostaviti da su dva svjetska rata igrala ulogu sličnu religijskim ratovima u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću u odnosu na religiju, zahvaćajući ne samo svijest naraštaja koji neposredno slijedi nego i sve naredne generacije.

Ako nacionalizam treba da izbljedi kao politička sila, on mora biti prisiljen na tolerantnost, baš poput religije nekoć. Nacionalne grupe mogu zadržati svoje odvojene jezike i osjećaje identiteta, ali taj identitet se treba

izražavati primarno u području kulture a ne politike. Francuzi mogu nastaviti uživati u svojim vinima, a Nijemci u svojim kobasicama, ali to se treba činiti samo u sferi privatnog života. Do takve je evolucije došlo u najnaprednijim liberalnim demokracijama Europe tijekom prošlih nekoliko generacija. Premda je nacionalizam u suvremenim europskim društvima još uvijek prilično izražen on se ipak vrlo razlikuje po karakteru od one vrste nacionalizma koja je postojala u prošlom stoljeću kada su koncepti "naroda" i nacionalnih identiteta bili relativno novi. Otkada je Hitler pao, niti jedan zapadnoeuropski nacionalizam nije smatrao dominaciju nad drugim narodima ključem vlastitog identiteta. Upravo suprotno: najmoderniji nacionalizmi prolaze kroz proces "turkifikacije". Takvi nacionalizmi ne izgledaju sposobni da stvore nova carstva, oni mogu samo slomiti ona već postojeća. Najradikalniji nacionalisti danas, poput onih u Schonhuberovoj Republikanskoj partiji Njemačke ili u Le Penovu Nacionalnom frontu u Francuskoj, bili su preokupirani ne sa time kako da upravljaju strancima, nego kako da ih protjeraju iz zemlje i kako, baš poput poslovičnog pohlepnog purgera, da uživaju u svim dobrim stvarima u životu sami i neuznemiravani. Najviše iznenađuje i ohrabruje činjenica da ruski nacionalizam, koji se obično ubrajao među naretrogradnije u Europi, rapidno prolazi kroz proces turkifikacije, napuštajući svoj raniji ekspanzionizam u korist ideje "male Rusije". □ Moderna se Europa rapidno kreće u pravcu odbacivanja suvereniteta i uživanja nacionalnog identiteta u nježnoj rasvjeti privatnog života. Poput religije, nacionalizam nije u opasnosti da nestane, ali poput religije čini se da je izgubio mnogo od svoje sposobnosti da stimulira Europljane da riskiraju svoje udobne živote u velikim djelima imperijalizma. □

To ne znači, naravno, da će Europa biti oslobođena nacionalističkih sukoba u budućnosti. To posebno vrijedi za one novo oslobođene nacionalizme u istočnoj Europi i Sovjetskom Savezu koji su ležali uspavani i neispunjeni pod komunističkom vladavinom. Uistinu, možemo očekivati viši stupanj nacionalističkih sukoba u Europi s krajem hladnoga rata. Nacionalizam je u ovim slučajevima nužni pratilac demokraciji koja se širi, kako se nacionalne i etničke grupe kojima je dugo bilo uskraćivano pravo glasa izjašnjavaju u korist suvereniteta i nezavisnog postojanja. Pozornica je već namještena za građanski rat u Jugoslaviji, npr, budući da su održani slobodni izbori u Sloveniji, Hrvatskoj i Srbiji 1990, koji su doveli na vlast zagovornike nezavisnosti i nekomunističke vlasti u prve dvije republike. Slom dugotrajnih multietničkih država obećava da će biti nasilna i krvava afera, i to kakva, već s obzirom na broj umiješanih nacionalnih grupa. U Sovjetskom Savezu npr, nekih 60 milijuna ljudi (od čega su pola Rusi) živi izvan svojih matičnih republika (u kojima su rošeni), dok jedna osmina stanovništva Hrvatske jesu Srbi. Veliki transferi stanovništva već su se počeli pojavljivati u SSSR-u i ubrzati će se kako se različite republike kreću spram nezavisnosti. Mnogi od novih nacionalizama koji se pojavljuju, posebno u regijama relativno niskog socio-ekonomskog razvoja, vjerojatno će biti vrlo primitivni - tj. netolerantni, šovinistički i izvanjski agresivni. □

Štoviše, i starije već postojeće nacionalne države vjerojatno će odozdo biti napadnute zahtjevima manjih lingvističkih grupa koje traže odvojeno priznanje. Slovaci sada žele priznanje identiteta odvojeno od ^eha. Mir i prosperitet liberalne Kanade nije dovoljan mnogim Francuskim Kanadanima iz Quebeca, koji žele očuvanje svoje kulturne različitosti. Potencijal za stvaranje novih nacionalnih država je beskonačan, a u njemu će nacionalni identitet zadobivati Kurdi, Estonci, Oseti, Tibetanci, Slovenci i ostali.

Ali, ove nove manifestacije nacionalizma moraju biti stavljene u ispravnu perspektivu. Prvo, najintenzivniji nacionalizmi nastati će pretežito u najmanje moderniziranih dijelovima Europe, posebno na Balkanu ili u njegovoj blizini i u južnim dijelovima bivšeg Ruskog carstva. Oni će se razbuknati, ali neće zahvatiti dugoročnu evoluciju starijih europskih nacionalizama u pravcu

veće tolerancije, kako je prije bilo naznačeno. I dok su narodi sovjetskog Transkavkazja već bili optuženi za čine neizrecive brutalnosti, postoji malo dokaza za to da bi se nacionalizmi sjeverne polovice istočne Europe, tj. češke i Slovačke, Mađarske, Poljske i baltičkih država - mogli razvijati u agresivnom pravcu koji je nespojiv s liberalizmom. Ne želim reći da se države poput češkoslovačke neće vjerojatno raspasti, ili da Poljska i Litva neće imati rasprave oko granica. Ali, to ne treba voditi u oluju političkog nasilja karakterističnog za druga područja, i biti će kompenzirano pritiscima u pravcu ekonomske integracije.

Kao drugo, utjecaj novih nacionalističkih konflikata na širi mir i sigurnost Europe i svijeta biti će mnogo manji negoli što je to bilo 1914, kada je srpski nacionalist izazvao Prvi svjetski rat atentatom na nasljednika austro-ugarskog prijestolja. Dok se Jugoslavija raspada a iznova oslobođeni Mađari i Rumunji međusobno muče oko statusa mađarske manjine u Transilvaniji, nema velikih sila koje bi preostale u Europi i koje bi bile zainteresirane da iskoriste takve konflikte u vlastitu korist, za poboljšanje vlastite strateške pozicije. Nasuprot tome, najnaprednije europske države pokušati će izbjeći umiješanost u takve kontroverze poput užarenog kestenja, i intervenirati će samo u slučaju teških kršenja ljudskih prava ili prijetnji svojim vlastitim narodima. Jugoslavija, na čijem teritoriju je i počeo Veliki rat, pala je u građanski rat i dezintegrira se kao nacionalni entitet. Ali, ostatak Europe je postignuo značajni konsensus o pristupu rješavanju problema, i o potrebi da se Jugoslavija izolira od drugih većih pitanja europske sigurnosti.□

Treće, važno je priznati prijelaznu prirodu novih nacionalističkih borbi koje se pojavljuju u istočnoj Europi i Sovjetskom Savezu. To su porođajni bolovi novog i općenito (premda ne i univerzalno) demokratičnijeg poretka koji se pojavljuje u regiji, paralelno slamanju komunističkog carstva. Postoji razlog za očekivanje da će mnoge od nacionalnih država koje će se pojaviti u tom procesu biti liberalne demokracije a njihovi nacionalizmi, izazvani sada u borbi za nezavisnost, će sazrijeti i na koncu proći kroz isti proces "turkifikacije" kao i nacionalizmi u Zapadnoj Europi.

Načelo legitimacije utemeljene na nacionalnom identitetu probilo se u Trećemu svijetu nakon drugog svjetskog rata. U Trećem svijetu se to desilo kasnije nego u Europi jer su industrijalizacija i nacionalna nezavisnost došle kasnije, ali kada je stiglo imalo je isti utjecaj. Dok je relativno malo zemalja u Trećem svijetu bilo formalna demokracija u godinama nakon 1945, gotovo sve od njih su napustile dinastička i religijska obrazloženja legitimnosti u korist načela nacionalnog samoodređenja. Novost što se tiče ovih nacionalizama jest u tome što su mnogo više nametljivi od starijih, etabliranih i samosvjesnijih europskih nacionalizama. Panarapski nacionalizam, npr., temelji se na onim istim težnjama za nacionalnim jedinstvom na kakvim su se temeljili nacionalizmi Italije i Njemačke u prošlom stoljeću, ali nikada nije doživio ispunjenje u stvaranju jedinstvene, politički integrirane arapske države.

Ali, uspon nacionalizma u trećem svijetu na određeni je način smanjio mogućnosti međunarodnih sukoba. Široko prihvaćanje načela nacionalnog samoodređenja - ne nužno formalnog samoodređenja u obliku slobodnih izbora, nego prava nacionalnih grupa da žive nezavisno u svojoj tradicionalnoj domovini - jako je otežalo položaj svakome tko bi želio vojno intervenirati u svrhu teritorijalnog širenja vlastite države. Nacionalizam u Trećemu svijetu gotovo je posvuda trijumfirao, i to čini se, bez obzira na relativnu razinu tehnologije i razvoja u regiji: Francuzi su istjerani iz Vijetnama i Alžira, Sjedinjene Države iz Vijetnama, Sovjeti iz Afganistana, Libijci iz čada, Vijetnamci iz Kambodže, i tako dalje.□ Glavne promjene do kojih je došlo u međunarodnim granicama od 1945. gotovo su uvijek bile posljedice slučajeva u kojima su se zemlje dijelile po nacionalnim linijama, a ne slučajeva u kojima bi se teritoriji dodavali kao posljedica imperijalističkih osvajanja - npr,

razlaz Pakistana i Bangladeša 1971. Mnogi od faktora koji su zaslužni za to da se teritorijalno osvajanje više ne isplati razvijenim zemljama jesu rapidno narastanje troškova rata, uključujući troškove vladanja nad neprijateljskom populacijom, mogućnosti internog ekonomskog razvoja kao izvjesnijeg izvora bogatstva, i tako dalje. Ti se faktori mogu primijeniti i na konflikte u Trećem svijetu.□

Nacionalizam je i dalje intenzivan u Trećem svijetu, Istočnoj Europi i Sovjetskom Savezu, i postojati će tamo duže negoli u Europi i Americi. Živahnost novih nacionalizama čini se da je uvjerila mnoge u razvijenim liberalnim demokracijama da je nacionalizam glavna značajka našega doba, a nisu primijetili njegovo polako opadanje u svojim vlastitim zemljama. Neobično je zašto ljudi vjeruju da će fenomen koji se tako nedavno pojavio u povijesti, kao što je to slučaj s nacionalizmom, i dalje biti stalna značajka društvenog pejzaža. Ekonomske sile ohrabrivale su nacionalizam zamijenjujući klasne s nacionalnim preprekama i stvorile su centralizirane, lingvistički homogene entitete u tom procesu. Iste te ekonomske sile sada ohrabruju slamanje nacionalnih brana stvarajući jedinstveno, integrirano svjetsko tržište. ^injenica da do političke neutralizacije nacionalizma neće doći u ovoj ili narednoj generaciji ne utječe na izgleda za njegovo konačno nestajanje.

26. NASPRAM PACIFIČKOG JEDINSTVA

Politika moći nastavlja prevladavati među državama koje nisu liberalne demokracije. Relativno kasni dolazak industrijalizacije i nacionalizma u Treći svijet dovest će do oštredistinkcije u ponašanju većine Trećeg svijeta, s jedne strane, i industrijskih demokracija, s druge. U predvidivoj budućnosti, svijet će biti podijeljen na post-historijski dio i na dio koji je još uvijek zaglavljen u povijesti.□ U post-historijskom svijetu, glavna os interakcije među državama biti će ekonomija, a važnost starih pravila politike moći opadati će. To znači da možemo zamisliti demokratsku Europu koja je multipolarna, ali kojom dominira njemačka ekonomska moć, ali u kojoj se susjedi Njemačke osjećaju relativno malo vojno ugroženima i ne poduzimaju nikakve posebne napore da bi povećali svoju razinu vojne spremnosti. Biti će mnogo ekonomskog ali malo vojnog natjecanja. Posthistorijski svijet i dalje će biti podijeljen na nacionalne države, ali njegovi odvojeni nacionalizmi sklopiti će mir sa liberalizmom i izražavati će se sve više u sferi privatnoga života. Ekonomska racionalnost, u međuvremenu, erodirati će mnoge tradicionalne atribute suverenosti, budući da će unificirati tržišta i proizvodnju.

S druge strane, povijesni svijet će još uvijek biti raskoljen nizom religioznih, nacionalnih i ideoloških sukoba, ovisinih o razini razvoja posebnih zemalja koje su u to upletene, i u njemu će se i dalje primjenjivati stara pravila politike moći. Zemlje poput Iraka i Libije nastaviti će napadati svoje susjede i voditi krvave bojeve. U povijesnom svijetu, nacionalna država će i dalje biti glavni locus političke identifikacije.

Granična linija između posthistorijskog i povijesnog svijeta mijenja se rapidno i stoga ju je teško povući. Sovjetski Savez je u prijelazu iz jednog logora u drugi; njegov rasap će rezultirati nekolicinom država-nasljednica od kojih će neke uspješno preći u liberalnu demokraciju a neke neće. Kina je nakon Tianmena daleko od demokracije, ali odkad je počela provoditi ekonomske reforme njena je vanjska politika postala, tako reći, sve više buržoaska. Trenutno kinesko vodstvo čini se da shvaća da se sat ekonomskih reformi ne može vratiti unatrag, i da će Kina morati ostati otvorena internacionalnoj ekonomiji. To obeshrabruje one koji bi se htjeli vratiti maoističkoj vanjskoj politici, usprkos tome što pokušavaju povratiti neke vidove maoizma na unutarnjem planu. Veće države latinske Amerike - Mexico, Brazil, Argentina - prešle su u post-historijski svijet tijekom prošle generacije, i premda je

skliznuće unatrag moguće u svakoj od njih, sada su one čvrsto povezane sa drugih industrijskim demokracijama ekonomskom međuzavisnošću.

U mnogom pogledu, povijesni i post-historijski svijetovi imati će paralelne ali odvojene egzistencije, a interakcije među njima biti će relativno slabe. Ipak, biti će nekoliko osi duž kojih će ova dva svijeta kolidirati. Prva od tih osi je nafta, koja je bila pozadinski razlog krize prouzročene iračkom invazijom na Kuvajt. Proizvodnja nafte biti će koncentrirana u povijesnom svijetu a krucijalna je za ekonomsko blagostanje posthistorijskog svijeta. Usprkos tome što se govori o narastajućoj globalnoj međuzavisnosti, koja se odnosi na niz roba, nafta ipak ostaje jedina roba čija je proizvodnja dostatno koncentrirana da se tržištem može manipulirati ili ga se može remetiti iz političkih razloga, i čiji poremećaju mogu rezultirati neposrednim i razornim ekonomskim konzekvencama po post-historijski svijet.

Druga os interakcije danas je manje vidljiva ali na duž rok možda će donijeti više neprilika: to je imigracija. Danas postoji konstantni priljev ljudi iz zemalja koje su siromašne i nestabilne u bogate i sigurne zemlje, što je zahvatilo gotovo sve zemlje razvijenoga svijeta. Ovaj priljev (dotok) koji narasta konstantno proteklih godina, mogao bi se iznenada ubrzati političkim previranjima (...) u povijesnom svijetu. Događaji poput sloma Sovjetskog Saveza ili provale ozbiljnog etničkog nasilja u Istočnoj Europi, ili apsorpcije Hong Konga od strane nereformirane komunističke Kine svi će biti prilike za masivne transfere stanovništva iz povijesnog u post-historijski svijet. A taj će priljev ljudi jamčiti da će post-historijski svijet ostati zainteresiran za povijesni svijet, bilo zato da obuzdaju bujicu ili zato što će novi useljenici ući u politički sustav i tjerati svoje domaćine prema većoj umiješanosti.

Pokazalo se da je post-historijskim zemljama vrlo teško zapriječiti useljavanje, iz najmanje dva razloga. Prvo, te zemlje imaju poteškoće pri formuliranju bilo kakvog pravednog načela prema kojem bi mogle isključiti strance, a koje ne bi djelovalo rasistički ili nacionalistički i pri tome narušavalo ona univerzalna načela pravednosti kojima su te zemlje kao liberalne demokracije odane. Sve razvijene demokracije postavile su ograničenja useljavanju u ovom ili onom trenutku, ali to se uvijek činilo, da se tako izrazimo, s lošom savješću.

Drugi razlog za narastajuće useljavanje je ekonomski, budući da je gotovo svaka razvijena zemlja iskusila nestašicu određenih vrsta nekvalificirane ili polukvalificirane radne snage, za što postoji beskonačni izvor u Trećemu svijetu. Ne mogu se svi niskoplaćeni poslovi izvesti. Ekonomsko natjecanje na jedinstvenom globalnom tržištu ohrabriti će dalju integraciju regionalnih tržišta rada, baš kao što je ohrabrivao rast ujedinjenih nacionalnih država sa visokim stupnjem interne mobilnosti radnika.

Konačna os interakcije između dvaju svjetova biti će određena pitanja "svjetskog poretka". To znači, da će i bez obzira na posebne prijetnje koje neke povijesne zemlje predstavljaju za svoje susjede, mnoge post-historijske zemlje formulirati apstraktni interes za sprećavanjem širenja određenih tehnologija u povijesni svijet, zbog toga što je taj svijet sklon nasilju i sukobima. Sada se to odnosi na nuklearno oružje, balističke rakete, kemijsko i biološko oružje i tome slično. Ali u budućnosti, pitanja svjetskog poretka mogla bi se proširiti i na neke tipove environmentalne(ekološke) zaštite, koji bi mogli biti ugroženi nekontroliranim širenje tehnologije. Ako se posthistorijski svijet ponaša uistinu tako različito od povijesnog svijeta, kao što je to ovdje postulirano, tada će posthistorijske demokracije imati zajednički interes i u tome da se zaštite od izvanjskih prijetnji i u tome da promiču demokratsku stvar u zemljama gdje sada demokracije nema. Kao doktrina koja propisuje, realistički pogled na međunarodne odnose ostaje relevantan usprkos postignućima demokracije u sedamdesetim i osamdesetim godinama. Povijesni dio svijeta ustrajat će na djelovanju prema realističkim načelima,

dok će posthistorijska polovica morati koristiti realističke metode kada će se suočavati sa dijelom koji je još uvijek u povijesti. Odnos između demokracija i ne-demokracija biti će karakteriziran međusobnim nepovjerenjem i strahom, i usprkos rastućem stupnju ekonomske međuzavisnosti, sila će i dalje biti ultima ratio u njihovim međusobnim odnosima.

S druge strane, kao opisni model koji opisuje kako svijet funkcionira, realizam... Nesigurnost i ponašanje koje teži maksimiranju moći, što realisti pripisuju svim državama u svim vremenima u ljudskoj povijesti slamaju se pri pobježenju ispitivanju. Povijesni proces je iznjedrio niz koncepata legitimacije - dinastičkih, religijskih, nacionalističkih i ideoloških, koji su svi omogućavali imperijalizam i rat. Svaki od ovih oblika legitimacije koji se pojavio prije modernog liberalizma bio je utemeljen na nekoj vrsti gospodstva i ropstva tako da je imperijalizam u izvjesnom smislu bio diktiran socijalnim sistemom. Baš kao što su se koncepti legitimnosti mijenjali tijekom povijesti, tako su se mijenjali i međunarodni odnosi; i dok se činilo da su rat i imperijalizam konstante povijesti, ratovi su se zapravo vodili zbog vrlo različitih razloga u pojedinim razdobljima. Nema "objektivnog" nacionalnog interesa koji bi bio zajednička nit ponašanja država u različitim vremenima i na različitim mjestima, postoji samo pluralnost nacionalnih interesa definiranih načelom legitimnosti (koje se u dotičnom trenutku rabi) i pojedincima koji to načelo interpretiraju.

A izgledalo bi prirodno da će liberalna demokracija, koja teži ukidanju distinkcije između gospodara i robova čineći od pojedinaca gospodare samih sebe, imati različite ciljeve u vanjskoj politici. Ono što će rezultirati mirom u posthistorijskom svijetu neće biti činjenica da se glavne države pozivaju na isto načelo legitimnosti. Ovo stanje stvari povremeno je postojalo u prošlosti, npr. kada su sve europske zemlje bile monarhije ili carstva. Mir će nastati iz specifične prirode demokratske legitimacije, i njezine sposobnosti da zadovolji ljudsku težnju za priznanjem.

Razlike među demokratskim i nedemokratskim državama i mogućnost šireg povijesnog procesa koji vodi širenju liberalne demokracije svijetom ukazuju nam da tradicionalni moralizma američke vanjske politike, sa njenom brigom o ljudskim pravima i "demokratskim vrijednostima" nije u potpunosti neumjestan. □ Henry je Kissinger sedamdesetih godina tvrdio da je revolucionarno izazivanje komunističkih država poput Sovjetskog Saveza i Kine moralno zadovoljavajuće, ali praktički nije mudro, zbog toga što blokira put realističkoj prilagodbi u pitanjima kakva su kontrola oružja ili rješavanje regionalnih svađa. Predsjednik Reagan oštro je bio kritiziran 1987. jer je pozvao Sovjete da uklone berlinski zid, a nigdje više negoli baš u Njemačkoj koja se već dugo prije toga "prilagodila" realnosti sovjetske moći. Ali u svijetu koji evoluira prema demokraciji, pokazalo se da su ovakva revolucionarna izazivanja legitimnosti Sovjetskog Saveza i moralno zadovoljavajuća i politički mudra, budući da su bila u skladu sa aspiracijama mase ljudi (koje će se uskoro manifestirati) koji su u to doba još živjeli pod komunizmom.

Nitko, naravno, ne bi zagovarao politiku vojnog izazivanja nedemokratskih država naoružanih moćnih oružjima, posebno nuklearnim. Revolucije one vrste koje su se pojavile u Istočnoj Europi 1989, rijetki su događaji, kakvi do tada nisu bili višeni, a demokracija ne može uvjetovati svoju vanjsku politiku na hipotezi o iznenadnom kolapsu svake diktature s kojom se sukobi. Ali, kada se kalkulira sa snagom država, demokracije moraju imati na umu da je legitimnost također neka vrsta moći, i da snažne države često skrivaju tešku unutarnju slabost. To znači da je vjerojatnije da će demokracije koje biraju svoje prijatelje i neprijatelje na temelju ideoloških razmatranja - tj. jesu li ili nisu demokratski - imati jače i trajnije saveznike na duži rok. A općeci sa neprijateljima, ne smiju zaboraviti trajne moralne razlike među tim društvima ili gurati u stranu pitanja ljudskih prava, klanjajući se moćnima. □

Miroljubivo ponašanje demokracija nadalje nam sugerira da Sjedinjene Države i druge demokracije imaju dugoročni interes da očuvaju sferu demokracije u svijetu, i da je proširuju ma gdje god to bilo moguće i mudro. To znači, ako se demokracije međusobno ne bore, tada će stalno narastajući post-historijski svijet biti mirniji i prosperitetniji. ^injenica da je komunizam kolabirao u Istočnoj Europi i Sovjetskom Savezu i da neposredna vojna opasnost od strane Varšavskog pakta naprosto isparila, ne smije nas učiniti indiferentnima spram onoga što će uslijediti. Jer, na dugi rok glavna garancija Zapadu protiv povratka opasnosti na tom kraju svijeta, ili od ponovno ujedinjene Njemačke, ili od ekonomski dominantnog Japana, biti će upravo cvjetanje liberalne demokracije u tim zemljama.

Potreba demokratskih država da zajedno rade na promicanju demokracije i međunarodnog mira ideja je stara gotovo kao sam liberalizam. Mogućnost međunarodne lige demokracija koja bi se ravnala prema zakonu, već je naznačio Kant u svome čuvenom ogledu O vječnome miru, kao i u svojoj Ideji opće povijesti. Kant je tvrdio da se dobici koji se postižu kada čovjek napreduje iz prirodnog stanja u civilno društvo uvelike anuliraju stanjem rata koji prevladava među nacijama: "Rasipajući snagu zajednice na naoružavanje koje će se koristiti protiv drugih, razaranja do kojih dolazi u ratu, i još više nužnošću da budu u stalnoj spremnosti za rat, države kočuju razvoj ljudske prirode." □ Kantovi spisi o međunarodnim odnosima kasnije su postali intelektualna baza suvremenog liberalnog internacionalizma. Kantovska liga bila je inspiracija američkim nastojanjima da se stvori prvo, Liga naroda, a kasnije Ujedinjeni narodi. Kao što je već prije bilo primijećeno, poslijeratni realizam u mnogo čemu je predstavljao protulijek ovoj struji liberalizma, jer je tvrdio da pravi lijek za međunarodnu sigurnost nije međunarodno pravo nego ravnoteža snaga.

Očiti neuspjeh Lige naroda i Ujedinjenih naroda da osiguraju kolektivnu sigurnost nasuprot izazovima koje su predstavljali prvo Mussolini, Japanci i Hitler, a kasnije Sovjetski ekspanzionizam, doveli su do općeg diskreditiranja kantovskog internacionalizma i međunarodnog prava općenito. Ono što mnogi nisu shvatili jest to da su aktualne inkarnacije kantovske ideje od početka bile ozbiljno prošupljene upravo zato što nisu slijedile Kantove upute. □ Kantov "Prvi konačni članak" za trajni mir tvrdi da države u međudržavnom sustavu moraju biti republikanske, tj. da moraju biti liberalne demokracije. □ "Drugi konačni članak" tvrdi da "zakon država mora biti utemeljene na federaciji slobodnih država" □, tj. država koje sve imaju republikanske ustavee. Kantovi razlozi su jasni: manje je vjerojatno da će se države utemeljene na republikanskim načelima međusobno boriti baš zato što narodi koji sami vladaju sobom više oklijevaju da prihvate troškove rata negoli što to čine despocije, dok međunarodna federacija da bi mogla funkcionirati mora prihvatiti zajednička liberalna pravna načela. Međunarodno je pravo naprosto ono isto domaće pravo napisano za širu primjenu.

Ujedinjeni narodi nisu zadovoljavali ove uvjete od samoga početka. Povelja Ujedinjenih naroda isпустиła je svaki spomen lige "slobodnih naroda" u korist slabijeg načela "suverene (ravnopravnosti) jednakosti svih zemalja članica" □. To znači da je članstvo u Ujedinjenim narodima otvoreno svakoj državi koja posjeduje određene minimalne formalne kriterije suverenosti, bez obzira temelji li se to na narodnom suverenitetu ili ne. Tako je Staljinov Sovjetski Savez bio otpočetak temeljni član organizacije, sa sjedištem u Vijeću Sigurnosti i s pravo na veto. Nakon dekolonizacije, Generalna skupština napučila se gomilom novih zemalja iz Trećega svijeta koje nisu imale pojma o Kantovim liberalnim načelima i koje su shvaćale Ujedinjene narode korisnim instrumentom da tjeraju neliberalnu politiku. Bez konsenzusa o pravednim načelima političkog poretka ili o prirodi prava, nije iznenađujuće da Ujedinjeni narodi nisu bili u stanju izvesti ništa stvarno značajnoga od svojeg osnutka, u kritičnom području kolektivne sigurnosti. Isto tako nije

iznenađujuće da su Amerikanci uvijek sa velikim nepovjerenjem gledali na Ujedinjene narode. Prethodnik UN-a, Liga naroda, bila je čak homogenija u političkom karakteru zemalja članica, pa opet je uključila u svoje redove Sovjetski Savez nakon 1933. Ali njegova sposobnost da provede načela kolektivne sigurnosti definitivno je bila oslabljena činjenicom da veliki i važni igrači u međudržavnom sustavu - Japan i Njemačka - nisu bili demokracije i nisu htjeli igrati po pravilima Lige.

S iščezavanjem hladnoga rata i s usponom reformskih pokreta u Sovjetskom Savezu i Kini, Ujedinjeni narodi izgubili su nešto od svoje slabosti. Prolazak u Vijeću sigurnosti dotada neviđenih ekonomskih sankcija protiv Iraka i dopuštenje za uporabu sile nakon invazije Kuvajta bili su naznaka tipa međunarodne akcije koja će možda biti moguća u budućnosti. Vijeće sigurnosti je još uvijek ranjivo, mogu ga zakočiti nepotpuno reformirane sile poput Rusije ili Kine, dok Generalna skupština i dalje ostaje napućena nacijama koje nisu slobodne. Razumno je upitati se hoće li UN postati temeljem "novog svjetskog poretka" u narednoj generaciji.

Ako netko želi stvoriti ligu nacija prema Kantovim preporukama, koja neće patiti od fatalnih rupa koje su uništavale prethodne međunarodne organizacije, onda je jasno da bi ta liga više trebala nalikovati na NATO nego li na UN - tj. to bi trebala biti liga istinski slobodnih država povezanih zajedničkom odanošću liberalnim načelima. Takva bi liga trebala biti mnogo sposobnija za snažnu akciju u svrhu zaštite kolektivne sigurnosti od prijetnji koje dolaze iz nedemokratskog dijela svijeta. Države koje bi je stvarale trebale bi biti u stanju živjeti prema pravilima međunarodnog prava u svojem međusobnom saobraćanju. Zapravo, takav Kantovski liberalni međunarodni poredak pojavio se hoćeš-nećeš tijekom hladnoga rata, pod zaštitnim kišobranima organizacija kakve su NATO, Europska zajednica, OECD, Grupa sedmorice, GATT, i drugih koje su kao preduvjet za članstvo postavile liberalizam. Industrijske demokracije danas su učinkovite povezane u mrežu povezujućih zakonskih dogovora koji reguliraju njihove međusobne ekonomske interakcije. I dok se mogu angažirati u političkim borbama o kvotama govedine i prirodi Europske monetarne unije, ili o tome kako da se nose s Libijom i Arapsko-Izraelskim sukobom, uporaba sile u rješavanju tih svađa među demokracijama potpuno je nezamisliva.

Sjedinjene Države i druge liberalne demokracije morat će se uhvatiti ukoštac sa činjenicom da je, sa urušavanjem komunističkog svijeta, svijet u kome žive sve manje i manje onaj stari geopolitički svijet i da pravila i metode povijesnog svijeta nisu prikladni za život u posthistorijskom svijetu. Za ovaj posljednji glavna će pitanja biti ekonomske prirode, poput promicanja konkurentnosti i inovacija, sređivanje unutarnjih i vanjskih deficita, održavanje pune zaposlenosti, kooperativno rješavanje teških ekoloških problema, i tome slično. Oni će morati, drugim riječima, shvatiti činjenicu da su nasljednici buržoaskih revolucija koje su otpočele još prije četiri stotine godina. Posthistorijski svijet je onaj u kome je želja za udobnim samoodržanjem uzvišena nad želju da se riskira život u borbi za prestiž, i u kome je univerzalno i racionalno priznanje zamijenilo borbu za dominaciju.

Današnji se ljudi mogu prepirati ad infinitum jesu li dosegli posthistorijski svijet - hoće li međunarodni život poroditi nova carstva, diktatore, neiživljene nacionalizme koji vape za priznanjem, ili nove religije koje će zapuhati poput pustinjske oluje. Ali, u izvjesnoj točki, oni se moraju suočiti i sa pitanjem je li posthistorijska kuća koju za sebe sagradili, kuća koja je služila kao potrební zaklon od očajnih oluja dvadesetog stoljeća, baš ona u kojoj će živjeti zadovoljni dugo godina. Za gotovo svakoga u današnjem razvijenom svijetu sasvim je jasno da je liberalna demokracija daleko poželjnija od svojih glavnih suparnika, fašizma i komunizma. Ali, je li ona vrijedna tog izbora? Ili nas liberalna demokracija još uvijek ostavlja temeljno nezadovoljnima? Postoje li kontradikcije koje će ostati u srži našeg liberalnog poretka, čak i nakon što posljednji fašistički diktator,

razmetljivi pukovnik ili kompartijski boss budu zbrisani s lica zemlje? To je pitanje kojemu se okrećemo u posljednjem dijelu ove knjige.

Bilješke

Glava 15. Praznici u Bugarskoj

1. Država 386c, navodi se Homerova Odiseja XI, 489-491.
2. Malo je sustavnih studija o fenomenu thymosa ili priznanja u Zapadnoj filozofskoj tradiciji, usprkos njegovoj važnosti za tu tradiciju. Jedan od pokušaja nalazimo u Catherine Zuckert, ed, *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1988). Vidi također raspravu Allana Blooma o thymosu u komentarima njegovog prijevoda Platonove Države (New York: Basic Books, 1968) pp. 355-357, 375-379.
3. Thymos bi se mogao prevesti i kao "srčanost".
4. Dalje rasprave o ulozi thymosa u Platona vidi u Catherine Zuckert, "On the Role of Spiritedness in Politics," i Mary P. Nicholas, "Spiritedness and Philosophy in Plato's Republic" u Zuckert (1988).
5. Rasprava o tri dijela duše pojavljuje se u Državi 435c-441c. Prvobitna rasprava o thymosu pojavljuje se u Knjizi II, 375a-375e i 376c. Vidi također 411a-411e, 441e, 442e, 456a, 465a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553e-553d, 572a, 580d, 581a, 586c-586d, 590b, 606d. Ova višedjelna karakterizacija ljudske prirode imala je dugu povijest nakon Platona, a ozbiljno ju je doveo u pitanje po prvi put Rousseau. V. Melzer (1990), pp. 65-68; 69.
6. Država 439e-440a.
7. Relativno potcjenjivanje thymosa ili ponosa kod Hobbesa vidi se u njegovoj nezadovoljavajućoj definiciji bijesa. Bijes, kaže on "je iznenadna hrabrost", dok je hrabrost "isto što i nada da će se otporom izbjegnuti bol", što je pak u svezi sa strahom, koji je "averzija spram objekta koji nanosi bol". Nasuprot Hobbesu, misli se da je hrabrost izvedena iz bijesa, i da je bijes potpuno nezavisna strast koja nema nikakve veze s mehanizmom nade i straha.
8. Bijes na sama sebe je ekvivalentan sramu, a Leontije je mogao biti opisan i kao onaj koji se stidi.
9. Država 440c-440d.
10. Kurziv dodan. Havel et al. (1985), pp. 27-28.
11. Havel et al. (1985). p. 38.
12. Vidi npr, uz često spominjanje digniteta (dostojanstva) i poniženja posvuda u "Moći nemoćnih", i Havelovu prvu Novogodišnju poslanicu narodu, u kojoj je ustvrdio da je "Država koja je sebe zvala državom radnika zapravo ponižavala radnike...Prethodni režim, naoružan svojom arogantnom i netolerantnom ideologijom, degradirao je čovjeka u proizvodnu snagu a prirodu u proizvodno oruđe...Širom svijeta, ljudi su iznenađeni da je pokorni, ponižavani, skeptični češkoslovački narod koji očito nije više vjerovao ni u što, smogao iznenada izvanrednu snagu u tijeku nekoliko sedmica i uzdrmao totalitarni sustav na potpuno dostojanstven i miran način." Kurziv je moj. Navedeno u Foreign Broadcast Information Service FBIS-EEU-90-001, 2. siječnja 1990, pp.9-10.
13. Poznati sovjetski televizijski novinar Vladimir Posmer napisao je samoobrambenu autobiografiju u kojoj pokušava opravdati vlastite moralne izbore za vrijeme svog uspona na vrh sovjetske novinarske profesije u Brežnjevljevo doba. On nije najpošteniji prema svojim čitateljima (a možda, i spram sebe samog) kada objašnjava koliko je bio prisiljavan na kompromise, a potom se retorički pita tko ga može osuditi što je donosio takve odluke, s obzirom na zlu ćud sovjetskog sustava. Ovo rutinsko prihvaćanje moralne

degradacije i samo je dio degradacije timotičkoog života koju je Havel vidio kao neizbježnu posljedicu post-totalitarnog komunizma. Vidi Posner, *Parting with Illusions* (New York: Atlantic Monthly Press, 1989).

Poglavlje 16

1. Navedeno u Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (New York: Modern Library, 1940), p. 842.
2. Striktno govoreći, želja za priznanjem može se smatrati oblikom želje kakve su glad ili žeđ, samo što njen predmet nije materijalan nego idealan. Bliska povezanost thymosa i želje očita je u grčkoj riječi za želju, *epithymia*.
3. Kurziv je moj. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis: Liberty Classics, 1982), pp. 50-51. Zahvalan sam Abrahamu Shulskyju i Charlesu Grsiwoldu, Jr, za ovaj i druge uvide u Adama Smitha. Vidi također Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1977), pp. 107-108.
4. Rousseau bi se na ovome mjestu složio sa Smithom da prirodnih potreba ima relativno malo, a da želja za privatnim vlasništvom u potpunosti izvire iz čovjekovog samoljublja (*amour-propre*) ili taštine, tj. njegove težnje da se uspoređuje s drugim ljudima. Mislioci se, dakako, razlikuju u određivanju moralne prihvatljivosti onoga što Smith naziva "poboljšanjem vlastitih uvjeta".
5. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* (Garden City, N.Y: Doubleday Anchor Books, 1955). Posebno vidi 3. dio, poglavlja 4-6.
6. Za empirijsku dokumentaciju ovog problema, vidi Huntington (1968), pp. 40-47.
7. Lincolново spominjanje vlastite vjere u pravednog Boga nameće pitanje ne moraju li najveća djela timotičkog samo-nadvladavanja biti potpomognuta vjerom u Boga.
8. Postoji ekonomski ili sociološki kontekst pitanja o pobačaju budući da se zagovornici odnosno protivnici grupiraju s obzirom na obrazovanje, prihod, urbano odnosno seosko podrijetlo itd, ali bit rasprave tiče se prava, a ne ekonomije.
9. Rumunjski slučaj je kompliciran budući da postoje dokazi da Temišvarske demonstracije nisu bile potpuno spontane, i da je vojska unaprijed planirala pobunu.
10. Vidi, npr, "East German VIPs Now under Attack for Living High Off Party Privileges," *Wall Street Journal* (November 22, 1989), p. A6.

Poglavlje 17. Uspon i pad thymosa

1. Nietzsche, *Sumrak idola i Antikrist* ...
2. Vidi o tome kratki, ali izvanredni esej Joan Didion, "On Self-Respect", in Didion, *Slouching Towards Bethlehem* (New York: Dell, 1968), pp. 142-148.
3. Aristotel raspravlja o thymosu pod naslovom "veličina duše" (*megalopsychia*) ili velikodušnost, što je za njega središnja ljudska vrlina. Ljudi velike duše "zahtijevaju mnogo i zaslužuju mnogo" s obzirom na čast, koja je najviše od svih izvanjskih dobara. Na taj način veličina duše predstavlja sredinu između taštine s jedne strane (koja zahtijeva mnogo a zaslužuje malo) i malodušja (koje zahtijeva malo a zaslužuje mnogo). Veličina duše obuhvaća sve druge vrline (tj. hrabrost, pravednost, umjerenost, istinoljubivost itd) i traži *kalokagathia* (što se prevodi kao "moralna otmjenost", "gospodstvenost") ^ovjek velike duše, drugim riječima, zahtijeva najveće priznanje zbog toga što ima najveće vrline. Zanimljivo je primijetiti da prema Aristotelu, čovjek velike duše voli posjedovati "lijepu, ali beskorisnu" stvari zato jer je bolje biti nezavisan (*autarkous gar mallon*). Želja za beskorisnim stvarima u timotičkoj duši potječe od istog poticaja koji je navodi da riskira svoj fizički život.

Aristotel, Nikomahova etika II 7-9; IV 3. Prihvatljivost želje za priznanjem ili časti jedna je od glavnih razlika između grčkog i kršćanskog morala.

4. Prema Sokratu, thymos nije dostatan da bi pravedna država bila potpuna; on mora biti upotpunjen trećih dijelom duše, razumom ili mudrošću, u obliku kralja-filozofa.

5. Vidi npr. Država 375b - 376b. Sokrat zapravo navodi Adeimanta na krivi put, posebno kada tvrdi da je thymos najčešće saveznik razuma, a ne njegov neprijatelj.

6. Da se podsjetimo na sasna drukčije etičke konotacije koje je jednom imala megalothymia, razmotrimo sljedeći ulomak iz Clausewitz:

Od svih strasti koje nadahnjuju čovjeka u bitci niti jedna, moramo priznati, nije tako moćna i trajna kao što je to težnja za čašću i priznanjem. Njemački nepravedno ocrnjuje te pojmove povezujući ih sa niskim značenjima u riječi Ehrgeiz (častohleplje) i Ruhmsucht (slavoljublje). Zloupotreba ovih otmjenih težnji svakako je (zadala udarac) pratila najodvratnija nasilja nad ljudskim rodnom; pa opet, njihovo podrijetlo daje im pravo da ih svrstamo među najuzvišenije vrline u ljudskoj prirodi. U ratu one djeluju kao bitni životodajni dah koji oživljava inertne mase. Druge emocije su običnije i više se štiju - patriotizam, idealizam, osvetoljubivost, entuzijazam svake vrste - ali nema zamjene za žudnju za slavom i čašću.

Iz Carl von Clausewitz, *On War*, izdali i preveli Michael Howard i Peter Paret (Princeton: Princeton University Press, 1976) p. 105. Zahvalan sam Alvinu Bernsteinu za ovaj podatak.

7. Žudnja za slavom, naravno, je nespojiva s kršćanskom vrlinom poniznosti. Albert O. Hirschman *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1977), pp. 9-11.

8. Obratite pažnju posebice na 15. poglavlje Vladara. Za ovu opću interpretaciju Machiavellija, "većeg Kolumba", vidi Strauss (1953), pp. 177-179, i također Straussovo poglavlje o Machiavelliju u Leo Strauss i Joseph Cropsey, eds, *History of Political Philosophy*, drugo izdanje (Chicago: Rand McNally, 1972) pp. 271-292.

9. Vidi Knjigu I, poglavlje 43 *Discorsa*, naslovljeno "Oni koji se bore samo za svoju slavu dobri su i lojalni vojnici." Niccolo Machiavelli, *The Prince and the Discourses* (New York: Modern Library, 1950), pp. 226-227. Vidi i Michael Doyle, "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review* 80, No 4 (prosinac 1986): 1151-1169; i Mansfield (1989), pp. 137, 239.

10. Mansfield (1989), pp. 129, 146.

11. Vidi Harvey C. Mansfield, Jr., "Machiavelli and the Modern Executive," in Zuckert (1988), p. 107.

12. Ovo je Hirschmanova tema (1977) koji uvjerljivo prati namjerno ... thymosa u ranoj modernoj misli.

13. Želja za priznanjem bila je također središnja u misli Jean- Jacquesa Rousseaua, čije je djelo prvi veći napad na liberalizam Hobbesa i Lookea. I dok se oštro suprotstavljao viziji civilnog društva koju su iznijeli Hobbes i Locke, Rousseau se s njima slagao da je želja za priznanjem fundamentalni uzrok zla u ljudskom društvenom životu. Termin koji je Rousseau koristio za želju za priznanjem bio je "amour-propre" ili samoljublje, taština koju je suprotstavljao s "amour de soi" (ili "ljubav prema sebi"), za koju je vjerovao da je karakteristična prirodno čovjeka prije negoli ga je civilizacija korumpirala. Amour de soi je bila povezana sa ispunjavanjem čovjekovih prirodnih potreba za hranom, odmorom i seksom; to je bila sebična strast, ali bezopasna jer je Rousseau vjerovao da je čovjek u prirodnom stanju živio usamljenim i neagresivnim životom. Amour-propre s druge strane, nastala je tijekom povijesnog razvoja, kada je čovjek prvi puta ušao u društvo i počeo se uspoređivati s drugima. Ovaj proces uspoređivanja vlastite vrijednosti sa drugima bio je za Rousseaua fundamentalni izvor ljudske nejednakosti, zloće i

nesreće civiliziranog čovjeka; bio je izvor privatnog vlasništva i svih društvenih nejednakosti koje iz njega proizlaze.

Rousseauovo rješenje nije bilo, poput onoga Hobbesa ili Lockeja, da se u potpunosti odagna tvrdoglavo ljudsko samopoštovanje. Slijedeći Platona, Rousseau je pokušavao thymos postaviti kao temelj društvenoljubivog građanstva u demokratskoj i egalitarnoj državi. Svrha legitimne vlasti koja je opisana u Društvenom ugovoru nije bila da se zaštite vlasnička prava i privatni ekonomski interesi, nego da se stvori društveni analogon prirodnoj slobodi, tj. volonte generale ili opća volja. Čovjek ne stječe ponovno svoju prirodnu slobodu, kao kod Lockeja, kada ga država ostavi na miru tako da se može posvetiti zarađivanju ili stjecanju vlasništva, nego aktivnim sudjelovanjem u javnom životu u maloj i kohezivnoj demokraciji. Opća volja, stvorena od individualnih volja građana može se zamisliti kao divovski timotički individuum koji nalazi zadovoljenje u svojoj vlastitoj slobodi da određuje sam sebe i ...Vidi Jean-Jacques Rousseau Oeuvres completes, vol.3 (Paris: Gallimard, 1964), pp. 364-365; vidi i diskusiju u Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man (Chicago: University of Chicago Press, 1990), o nejedinstvu duše prouzročenom čovjekovim ulaskom u društvo i njegovom zavisnošću o drugim ljudima, pp. 70-71.

14. Naravno, ova etička trgovina nije se odvijala baš tako bezbolno u Japanu, gdje je aristokratski ethos očuvan u vojsci. Japanski imperijalizam koji je naposljetku doveo do Pacifičkog rata sa Sjedinjenim Državama Amerike može se razumjeti kao posljednji trzaj tradicionalne timotičke klase.

15. The Federalist Papers (New York: New American Library, 1961), p.78.

16. Federalist (1961), pp. 78-79.

17. Ovakvu interpretaciju Federalista ponudio je David Epstein u The Political Theory of the Federalist (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 6, 68-81, 136-141, 183-184, i 193-197. Zahvalan sam Davidu Epsteinu što je ukazao na važnost thymosa ne samo u Federalistu nego i kod niza drugih političkih filozofa.

18. Federalist (1961), p. 437.

19. Vidi prvo poglavlje C. S Lewis, The Abolition of Man, or, Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools (London: Collins, 1978), pp. 7-20.

20. Iz "Tisuću i jednog cilja" u Tako je govorio Zaratustra, knjiga I.

21. Vidi također Nietzsche, Genealogija morala, 2:8.

Poglavlje 18. Gospodstvo i ropstvo.

1. Kojeve (1947), p. 26.

2. "Dugi rok" zapravo ovdje znači vrlo dugo razdoblje, mjereno tisućama godina, sve od prve pojave društvenog odnosa gospodar-rob pa do francuske revolucije. Kada Kojeve (ili Hegel) govore o robovima, ne govore usko, o ljudima sa zakonskim statusom pokretne imovine, nego o svim ljudima čije dostojanstvo nije "priznato", uključujući npr. zakonski slobodno seljaštvo u predrevolucionarnoj Francuskoj.

3. Ovaj prilično ovlašan prikaz povijesnog procesa iz Hegelove Fenomenologije slijedi i Kojeveova interpretacija, i o njemu se ponovno treba razmišljati kao o djelu sintetičkog filozofa Hegel-Kojevea. O tome vidi kod Rotha (1988), pp. 110-115; i Smitha (1989a), pp. 119-121.

4. Gospodari, naravno, traže priznanje od drugih gospodara, ali teže i tome da pretvore ove gospodare u robove u nizu bitki za prestiž. Prije racionalnog, recipročnog priznanja može se biti priznat samo od robova.

5. Kojeve tvrdi da je strah od smrti metafizički nužan za razvoj robova, ne znato što mu oni uzmiču, nego zato što im on otkriva njihovu ništavnost,

činjenicu da je on biće koje nema trajnog identiteta ili čiji identitet mora biti negiran (tj. izmijenjen) tijekom vremena. Kojeve (1947), p. 175.

6. Kojeve razlikuje roba od bourgeoisa koji radi za sebe.

7. Ovdje možemo primijetiti izvjesnu konvergenciju između Hegela i Lockeja, kod pitanja rada. Za Lockeja, kao i za Hegela, rad je primarni izvor vrijednosti : ljudski je rad, a ne "gotovo bezvrijedni materijali" prirode, najveći izvor bogatstva. Za Lockeja, kao i za Hegela, nema pozitivne prirodne svrhe kojoj bi služio rad. ^ovjekovih prirodnih potreba relativno je malo i lako ih se može zadovoljiti; lockeovski vlasnik koji zgrće neograničene količine zlata i srebra ne radi da bi zadovoljio svoje prirodne potrebe, nego radi da bi zadovoljio trajno promjenjivi horizon novih potreba. U tom je smislu čovjekov rad kreativan, jer pretpostavlja beskonačno postavljanje sve novijih i ambicioznih zadaća. Na njega se proteže i ljudska kreativnost, budući da čovjek stalno izmišlja nove potrebe. Konačno, Locke, kao i Hegel, imaju svojevrstni anti-prirodni nagon budući da vjeruju da ljudi nalaze zadovoljstvo u svojoj sposobnosti da manipuliraju prirodom i da je podređuju svojim vlastitim svrhama. Doktrine Lockeja i Hegela, dakle, mogu obje služiti kao opravdanje kapitalizma, ekonomskog svijeta stvorenog progresivnim razvijanjem moderne prirodne znanosti.

Locke i Hegel razlikuju se u prividno neznatnijoj, ali ni u kom slučaju nevažnoj točki. Svrha rada za Lockeja je zadovoljenje želja. Ove želje nisu fiksne, one stalno nastaju i mijenjaju se, ali njihova trajna karakteristika je zahtjev da budu zadovoljene. Za Lockeja rad je bitno neugodna aktivnost poduzeta u ime vrijednih predmeta koji se njome stvaraju. I dok specifične svrhe rada ne mogu biti definirane unaprijed na temelju prirodnih načela - tj. Lockeov zakon prirode nema odgovora na pitanje treba li netko raditi kao trgovac cipelama ili kompjutorski dizajner - tako ni nema prirodnog temelja rada. Rad i neograničena akumulacija vlasništva poduzimaju se kao sredstvo bijega od smrtnoga straha. Smrtni strah ostaje negativni pol od kojeg pokušava pobjeći sav ljudski rad. ^ak i bogataš koji ima puno više nego što iziskuju njegove prirodne potrebe, opsesivno zgrće bogatstvo jer je u krajnjoj instanci potaknut željom da se opskrbi za loša vremena i za slučaj da se vrati siromaštvo koje je karakteristično prirodno stanje.

8. Za ovo vidi Smith (1989a), p. 120; i Avineri (1972), pp. 88-89.

9. Vidi Kojeve u Straussu (1963), p. 183.

Poglavlje 19. Univerzalna i homogena država.

1. Ova se rečenica prevodi različito kao "Država je hod Boga u svijetu", ili "Put Boga u svijetu je da treba biti država." Iz dodatka paragrafu 258 Filozofije prava.

2. Usporedi to s definicijom nacionalizma kod Ernesta Gellnera: "Nacionalizam kao osjećaj ili kao pokret može se najbolje definirati pomoću ovog načela (tj. da se politička i nacionalna zajednica trebaju podudarati). Nacionalistički osjećaj je osjećaj bijesa prouzročenog povredom tog načela, ili osjećaj zadovoljstva prouzročenog ispunjenjem tog načela. Nacionalistički pokret je potaknut osjećajima ove vrste." Iz Nations and Nationalism (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1983), p. 1.

3. Ovo je također uočio Gellner (1983), p.7.

Poglavlje 20. Najhladnija od svih hladnih zvijeri.

1. The Portable Nietzsche (New York: Viking, 1954), pp. 160-161.

2. Naravno, kao što je to uočio Kojeve, postoji izvjesni element žudnje u kršćanskom vjerovanju u vječni život. Kršćanska žudnja za milošću možda i nema nikakvog višeg motiva do ovog prirodnog nagona za samoočuvanjem. Vječni život konačno je ispunjenje čovjeka koji se boji nasilne smrti.

3. Kao što je i prije primijećeno, mnogi konflikti koji se prividno stvaraju oko materijalnih objekata poput područja ili nacionalnog bogatstva, u stvari prikrivaju borbu za priznanje na strani osvajača.

4. Svi ovi pojmovi potječu iz moderne sociologije, koja pokušava definirati "vrijednosti" koje omogućavaju moderne liberalne demokracije. Prema Danielu Lerneru, npr, "Glavna je hipoteza ove studije da je visoko izražena sposobnost prevladavajući životni stil samo u modernom društvu, koje je industrijsko, urbano, pismeno i participacijsko." (Lerner 1958, p. 50). Pojam "građanska kultura" kojeg je prvi rabio Edward Shils, definira se kao "treća kultura, koja nije ni tradicionalna niti moderna nego sudjeluje u obje: to je pluralistička kultura koja se temelji na komunikaciji i uvjeravanju, kultura konsenzusa i raznovrsnosti, kultura koja dopušta promjenu ali je i usmjerava." Gabriel A. Almond i Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1963), p.8.

5. Centralnost vrline tolerancije u modernoj Americi vješto je opisana kod Allana Blooma u *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1988), posebno u prvom poglavlju. Korespondentni porok, netolerancija, danas se drži daleko neprihvatljivijim od većine tradicionalnih poroka, kao što su častoljublje, požuda, pohlepa itd.

6. Vidi opće rasprave o nužnim preduvjetima demokracije, koje se nalaze na početku svake knjige iz serije *Diamond-Linza-Lipseta Democracy in Developing Countries* (Boulder, Colo: Lynne Rienner, 1988a); posebno raspravu u knjizi 4. o Latinskoj Americi (1988b), pp. 2-52. Vidi i raspravu o preduvjetima demokracije u Huntingtonu (1984), pp. 198-209.

7. Nacionalno jedinstvo jedini je pravi preduvjet demokracije koji navodi Dankwart Rustow, u "Transitions to Democracy", *Comparative Politics* 2 (travanj 1970): 337-363.

8. Samuel Huntington sugerira da velik broj katoličkih zemalja koje sudjeluju u trenutnom "trećem valu" demokratizacije, čine taj val na neki način katoličkim fenomenom povezanim sa promjenama katoličke svijesti u demokratskom i egalitarnom pravcu, do kojih je došlo šezdesetih godina. I dok sigurno ima nešto u takvom shvaćanju, ipak se postavlja pitanje zašto se katolička svijest izmijenila baš u tom trenutku. Svakako, nema ničeg inherentnoga u katoličkoj doktrini što bi je predisponiralo za demokratsku politiku, ili što bi oborilo tradicionalno shvaćanje da autoritarna i hijerarhijska struktura katoličke crkve predisponira crkvu da favorizira autoritarnu politiku. ^ini se da su glavni razlozi promjena u katoličkoj svijesti (1) opća legitimnost demokratskih ideja koja je zahvatila katoličku misao (a koja ne proizlazi iz nje): (2) podizanje socioekonomske razine do čega je došlo u većini katoličkih zemalja u šezdesetim godinama; i (3) "sekularizacija" katoličke crkve na dugi rok, koja slijedi Martina Luthera, 400 godina kasnije. Vidi Samuel Huntington, "Religion and the Third Wave", *The National Interest* no.24 (ljetno 1991) 29-42.

9. ^ak je i Turska imala problema u održavanju demokracije otkada je država sekularizirana. Od tridesetšest zemalja sa muslimanskom većinom, Freedom House je 1984. dvadesetjednu okarakterizirao kao "neslobodnu", petnaest kao "djelomično slobodnu", a niti jednu kao "slobodnu". Iz Huntingtona (1984), p. 208.

10. Vidi raspravu o Costa Rici u Harrisonu (1985), pp. 48-54.

11. Ovaj argument je najbolje razrađen kod Barringtona Moorea, u *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966).

12. Uz ovu tezu povezani su brojni problemi koji ograničavaju njenu eksplanatornu snagu. Npr, niz centraliziranih monarhija poput Švedske kasnije se razvio u vrlo stabilne liberalne demokracije. Feudalizam neki autori drže da jest i nije prepreka demokratskom razvoju, što bi bila glavna razlika u iskustvu između Sjeverne i Južne Amerike. Vidi Huntington (1984), p. 203.

13. Francuzi su, tijekom godina, mnogo puta pokušali slomiti vlastite navike centralizacije, što je uključivalo pokušaje da se autoritet u nekim područjima, poput obrazovanja, spusti na razinu lokalno izabranih tijela. To se događalo i pod konzervativnim i pod socijalističkim vladama u nedavnoj prošlosti. Konačni uspjeh ovih decentralističkih napora tek treba vidjeti.

14. Sličan argument o postupnom razvijanju demokracije, koja navodno počinje sa stvaranjem nacionalnog identiteta, kreće se prema učinkovitim demokratskim institucijama, a na kraju dopijeva do proširene demokratske participacije, postoji kod Roberta A. Dahla, u *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), p.36. Vidi i Eric Nordlinger, "Political Development: Time Sequences and Rates of Change", *World Politics* 20 (1968): 494-530; i Leonard Binder, et al. *Crisis and Sequences in Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

15. Slom čileanske demokracije sedamdesetih godina mogao je možda biti spriječen da je Chile imao parlamentarni umjesto predsjedničkog sustava. Parlamentarni bi sustav omogućio ostavku vlade i prestrojavanje koalicija bez slamanja cijele institucionalne strukture zemlje. O pitanju parlamentarna versus predsjednička demokracija, vidi Juan Linz, "The Perils of Presidentialism" *Journal of Democracy* 1, no. 1 (zima 1990): 51-69.

16. Ovo je tema knjige Juana Linza *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

17. Za ovo općenito pitanje, vidi ponovno Diamond et al. (1988b), pp. 19-27. Akademsko proučavanje komparativne politike nakon Drugog svjetskog rata fokusiralo se na doktrine ustavnog prava. Pod utjecajem kontinentalne sociologije, poslijeratna "teorija modernizacije" ignorirala je zakon i politiku i fokusirala se gotovo isključivo na ekonomske, kulturne i socijalne faktore u objašnjavanju podrijetla i uspjeha demokracije. Tijekom nekoliko prošlih dekada, donekle se vratila prijašnja perspektiva, povezana sa naučavanjem Juana Linza na Yaleu. Premda nisu negirali važnost ekonomskih i kulturnih faktora, Linz i njegovi suradnici ispravno su naglašavali autonomiju i dignitet politike, i dovodili je u puno bolju ravnotežu sa područjem sub-političkog.

18. Prema Weberovom prikazu, Zapadnjačka sloboda postoji zato što je Zapadnjački grad bio utemeljen na samoobrambenoj organizaciji nezavisnih ratnika, i jer su Zapadnjačke religije (židovstvo i kršćanstvo) iščistile klasne odnose iz magije i praznovjerja. Nekoliko specifično srednjovjekovnih inovacija, kao što je to npr. gilda, potrebno je da bi se objasnila pojava slobodnih i relativno egalitarnih društvenih odnosa u srednjovjekovnom gradu. Vidi Weberovo djelo *General Economic History* (New Brunswick, N.J: Transaction Books, 1981), pp. 315-337.

19. I dok ni u kom slučaju nije evidentno da će u bivšem Sovjetskom Savezu biti uspostavljene trajne demokratske institucije kao rezultat inicijalnih Gorbačevljevih reformi, jasno je da ne postoje nikakve kulturne prepreke za ukorjenjivanje tih institucija tijekom naredne generacije. Što se tiče faktora poput obrazovne razine, urbanizacije, ekonomskog razvoja i sličnog, Rusi su zapravo u prednosti pred mnogih zemljama Trećega svijeta, npr. Indijom ili Costom Ricom, koje su se uspješno demokratizirale. Uistinu, vjerovanje da se neki narodi nisu u stanju demokratizirati zbog dubokih kulturnih razloga postaje samo po sebi značajna prepreka demokratizaciji. Izvjesna rusofobija koja vlada unutar same ruske elite, duboki pesimizam glede sposobnosti sovjetskih građana da preuzmu kontrolu nad svojim vlastitim životima, i fatalizam obzirom na neizbježnost snažnog državnog autoriteta u izvjesnom trenutku postaju proročanstva koja sama sebe ispunjavaju.

Poglavlje 21. Tmotičko podrijetlo rada.

1. Navedeno u Kojeveu (1947), p. 9.

2. Vidi Drugi dio, "Pobjeda videa", gore.
3. Vidi Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective* (New York: Quill, 1983); i Sowell, "Three Black Histories," *Wilson Quarterly* (zima 1979): 96-106.
4. R. V. Jones, *The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-1945* (New York: Coward, Mc Cann, and Geoghan, 1978). pp. 199, 229-230.
5. Shvaćanje da je rad bitno neugodan ima duboke korijene u židovsko-kršćanskoj tradiciji. U priči o Stvaranju u židovskoj bibliji, rad se obavlja prema slici Boga koji je radio da bi stvorio svijet, ali je rad također i prokletstvo bačeno na čovjeka zbog njegovog pada u nemilost. Sadržaj vječnog života nije rad, nego "vječno odmaranje". Vidi Jaroslav Pelikan, "Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition," u Pelikan et al, *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic and Eastern* (Washington, D.C: Library of Congress, 1985) pp. 9, 19.
6. Ovo gledište bi podržao i Locke, koji rad shvaća samo kao sredstvo za proizvodnju stvari korisnih za potrošnju.
7. Moderni ekonomist bi pokušao objasniti ponašanje takvog pojedinca koristeći se čisto formalnom definicijom "korisnosti", što bi obuhvatilo svaku svrhu koju ljudi mogu smisliti. Npr, za modernog radoholičara bi se reklo da izvlači "psihičku korist" iz svog rada, baš kao što bi se za Weberovog asketskog protestantskog poduzetnika moglo reći da izvlači "psihičku korist" iz svoje nade u vječni spas. Injenica da se želje za novcem, provodom, priznanjem ili vječnim spasom sve mogu zajedno podvesti pod formalnu rubriku korisnosti ukazuje na nekorisnost takve formalne definicije u ekonomiji da se objasni bilo što uistinu zanimljivo o ljudskom ponašanju. Dok spašava teoriju, takva sveobuhvatna definicija korisnosti lišava se svake stvarne eksplanatorne snage. Bilo bi razumnije vratiti se konvencionalnoj ekoonomskoj definiciji "korisnosti" i ograničiti njenu upotrebu na uže, ali zdravorazumskoo značenje: korisnost je sve što zadovoljava ljudsku želju ili čovjeka lišava bola (neugode), prvenstveno stjecanjem vlasništva ili drugih materijalnih posjeda. Teško da bi se o asketu koji svakodnevno muči svoje tijelo zbog čisto timotičko zadovoljenja moglo govoriti kao o "onome koji teži maksimalnoj korisnosti".
8. Među piscima koje je sam Weber spomenuo da su primijetili relaciju između protestantizma i kapitalizma, bio je i belgijski pisac Emile de Laveleye koji je sastavio mnogo korištenu čitanku ekonomskih tekstova oko 1880, te britanski kritičar Matthew Arnold. Drugi uključuju ruskoog autora Nikolaja Melgunova, Johna Keatsa i H. T. Bucklea. O pretečama Weberove teze vidi knjigu Reinholda Bendixa, "The Protestant Ethic-Revisited", *Comparative Studies in Society and History* 9, no.3 (travanj 1967): 266-273.
9. Mnogi Weberovi kritičari ukazivali su na pojavu kapitalizma prije reformacije, npr. u židovskim ili talijanskim katoličkim zajednicama. Drugi su ukazivali na to da je puritanizam o kome je raspravljao Weber bio zapravo degenerirani puritanizam koji se pojavio nakon što se kapitalizam proširio, i koji je možda služio kao nositelj kapitalizma ali ne i njegov uzročnik. Konačno, postoji i mišljenje da se relativna učinkovitost protestantskih i katoličkih zajednica može bolje objasniti preprekama ekonomskom racionalizmu koje je postavljala protureformacija, negoli nekim pozitivnim doprinosom protestantizma. Kritička literatura o Weberu uključuje: R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1962); Kemper Fullerton, "Calvinism and Capitalism" *Harvard Theological Review* 21 (1929) 163-191; Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Macmillan, 1950); Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism* (New York: Dutton, 1915); i H.H. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933). Vidi također diskusiju o Weberu

u Straussu (1953), bilješka 22, pp. 60-61. Strauss ukazuje da je reformaciji prethodila revolucija u racionalnoj filozofskoj misli koja je opravdavala beskonačnu akumulaciju materijalnog bogatstva, što također nosi svoj dio odgovornosti za širenje legitimnosti kapitalizma.

10. Vidi Emilio Willems, "Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile," u S.N.Eisenstadt, ed, *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* (New York: Basic Books, 1968), pp. 184-208; knjigu Lawrencea E. Harrisona o utječaju kulture na napredak (New York: Basic Books, 1992) i David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). Suvremena "teologija oslobođenja" u Latinskoj Americi valjani je nasljednik protureformacije u tom smislu što je poslužila da se delegitimizira racionalna, neograničena kapitalistička akumulacija.

11. Sam Weber je pisao knjige o religijama u Kini i Indiji da bi objasnio zašto se duh kapitalizma nije pojavio u tim kulturama. To je ponešto različito od pitanja zašto su te kulture ohrabrivale ili potiskivale kapitalizam uvezen izvana. O tome vidi David Gellner, "Max Weber, Capitalism and the Religion of India," *Sociology* 16, no. 4 (studeni 1982): 526-543.

12. Robert Bellah, *Tokugawa Religion* (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 117-126.

13. Ibid, pp. 133-161.

14. *India: A Wounded Civilization* (New York: Vintage Books, 1978), pp. 187-188.

15. Neovisno o duševnoj mlitavosti koju potiče hinduizam, Myrdal primjećuje da je hinduistička zabrana ubijanja krava sama po sebi glavna smetnja ekonomskom rastu u zemlji gdje je populacija neproduktivnih krava velika kao polovica ljudske populacije. Gunnar Myrdal, *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* (New York: Twentieth Century Fund, 1968), vol. 1, pp. 89-91, 95-96, 103.

16. Ovo je teza Daniela Bella u *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976), p. 21. Vidi i Michael Rose, *Reworking the Worth Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics* (New York: Schocken Books, 1985), pp. 53-68.

17. Vidi Rose (1985), p. 66; i David Cherrington, *The Work Ethic: Working Values and Values that Work* (New York: Amacom, 1980), pp. 12-15, 73.

18. Gotovo 24 posto američke radne snage zaposlene na puno radno vrijeme radilo je 49 sati na tjedan i više 1989, dok je deset godina prije to vrijedilo za samo 18 posto radne snage (prema Uredu za statistiku rada). Prema istraživanju Louisa Harrisa, srednji broj (medijan) sati slobodnog vremena na tjedan u SAD pao na 16.6 sati 1987, sa 26.2 u 1973. Statistika je navedena u Petera T. Kolborna, "Tales from the Digital Treadmill," *New York Times* (3. lipanj 1990), 4. dio, pp. 1,3. Vidi i Leslie Berkman, "40-Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track," *Los Angeles Times* (22. ožujak 1990), dio T, p. 8. Za ove reference zahvaljujem se Doyleu McManusu.

19. O razlikama između britanskih i japanskih radnika, vidi Rose (1985), pp. 84-85.

Poglavlje 22.

1. Za dulju raspravu o ovoj temi vidi Roderick McFarquhar, "The Post-Confucian Challenge," *Economist* (9. veljače 1980): 67-72; Lucian Pye, "The New Asian Capitalism: A Political Portrait," u Peter Berger i Hsin-Huang Michael Hsiao, eds, *In Search of an East Asian Development Model* (New Brunswick, N.J: Transaction Books, 1988), pp. 81-98; i Pye (1985), pp. 25-27, 33-34, i 325-326.

2. U Japanu primarne društvene veze nisu one među ravnopravnima, nego vertikalne, među sempai i kohai, nadređenima i podređenima. Ovo vrijedi za obitelji, sveučilište, poduzeće, gdje je primarna vezanost uz starijeg patrona.

Vidi Chie Nakane, Japanese Society (Berkeley: University of California Press, 1970), pp. 26 ff.

3. Na primjer, Lockeova prva rasprava o vladi počinje napadom na Roberta Filmera, koji je pokušavao opravdati patrijarhalni politički autoritet, po modelu obitelji. Za raspravu vidi Tarcov (1984), pp. 9-22.

4. Ovo nije slučajno; Locke brani prava djece nasuprot određenih oblika roditeljskog autoriteta u Drugoj raspravi.

5. Pye (1985), p. 72, ukazuje da se japanska obitelj razlikuje od kineske u tome što naglašava osobnu čast kao i obiteljsku lojalnost, čime je više okrenuta prema van i prilagodljivija.

6. Obitelj per se nije neki posebni i važni faktor za ekonomsku racionalnost. U Pakistanu i dijelovima Srednjeg Istoka, obiteljske veze su isto tako snažne kao i u Istočnoj Aziji, pa opet je to često prepreka ekonomskom racionalizmu jer potiče nepotizam i tribalizam. U Istočnoj Aziji, obitelj se ne sastoji samo od živih članova proširene obitelji, nego i od dugog niza mrtvih predaka koji očekuju izvjesne standarde ponašanja od pojedinca. Jake obitelji tako potiču osjećaj unutarnje discipline i poštenja, prije negoli nepotizam.

7. Skandal (Recruit) iz 1989. i drugi skandali koji su oborili dva predsjednika vlade iz LDP stranke u samo godinu dana, te doveli do toga da je stranka izgubila većinu u Gornjem Domu, dokaz su zapadnjačkog načina razmišljanja u japanskom političkom sustavu. Ipak LDP je uspjela nadoknaditi štetu i zadržati hegemoniju u političkom sustavu, bez da se morala angažirati u bilo kakvim strukturalnim reformama u vlastitim redovima ili u načinu na koji djeluju japanski političari ili birokrati.

8. Južni Koreanci, npr, stvarajući vlastitu vladajuću stranku nisu pokušali oponašati američke demokratske ili republikanske stranke, nego japansku LDP.

9. Prošlih godina su neke japanske tekovine u upravljanju poduzećem, poput grupne lojalnosti i kohezije, s određenim uspjehom izvezene u SAD i Britaniju. Došle su u istom paketu sa izravnim japanskim investicijama u postrojenja i opremu. Upitno je mogu li se i druge azijske društvene institucije sa značajnijim moralnim sadržajem, poput obitelji i nacionalnog osjećaja, izvesti na sličan način, obzirom na njihovu ukorijenjenost u posebnim kulturnim iskustvima zemalja iz kojih potječu.

10. Nije sasvim jasno je li Kojeve vjerovao da kraj povijesti iziskuje doslovno stvaranje univerzalne i homogene države. S jedne strane, govorio je da je povijest završila 1806, kada je sustav država još očito bio nedirnut; s druge strane, teško je zamisliti potpuno racionalnu državu prije nego što se eliminiraju sve moralno značajne nacionalne razlike. Njegov vlastiti rad u korist Europske Zajednice ukazuje na to da je uklanjanje postojećih nacionalnih granica smatrao povijesno smislenom zadaćom.

1. III 105.2. Usporedi to s I 37, 40-41.

2. Tako knjiga Kennetha Waltza, Theory of International Politics (New York: Random House, 1979) pp.65-66, sadrži ovaj ulomak:

Premda ima mnogo promjena, i ono što traje je isto tako upečatljivo, što se može ilustrirati nizom primjera. Onaj tko čita apokrifnu Prvu knjigu o Makabejcima imajući na umu događaje iz i poslije Prvog svjetskog rata, može steći taj osjećaj trajnosti (kontinuiteta) koji karakterizira međunarodnu politiku. I u drugom stoljeću prije Krista i dvadeset stoljeća nakon Krista Arapi i @idovi su se borili međusobno, kao i za ostatke sjevernog carstva. Za to vrijeme države izvan arene pažljivo promatraju ili aktivno interveniraju. Da bismo još općenitije ilustrirali ovu tezu, navest ćemo čuveni Hobbesov slučaj u kome je ovaj mislilac iskusio suvremenost Tukidida. Manje čuveno, ali isto upečatljivo je Louis J. Halleovo shvaćanje Tukididove suvremenosti u dobu nuklearnog oružja i supersila.

3. Najsažetija formulacija shvaćanja Reinholda Niebuha o međunarodnim odnosima možda je sadržana u knjizi *Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Scribner's 1932). Morgenthauova čitanka se zove *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Knopf, 1985). Doživjela je šest izdanja, od kojih je posljednje uredio Kenneth Thompson nakon Morgenthauove smrti.
4. Waltz je izvorno razlikovao uzroke na razini država i uzroke na razini međudržavnog sustava, u *Man, the State, and War* (New York: Columbia University Press, 1959).
5. Realisti pokazuju svoje srodstvo s liberalnim internacionalistima naglašavajući nepostojanje zajedničkog suverena i međunarodno pravo kao korijen rata. Zapravo, kao što ćemo viidjeti, nepostojanje zajedničkog suverena nije kritični faktor u sprečavanju rata.
6. Varijaciju ovog argumenta nalazimo u Trazimahovoj definiciji pravednosti kao "prava jačega", u Platonovoj Državi, Knjiga I, 338c-347a.
7. Nasuprot mnogim drugim ranim poslijeratnim realistima, George Kennan nije vjerovao da je ekspanzionizam nužno inherentan Rusiji, nego da je rezultat nacionalizma Sovjetske Rusije udruženog s militantnim marksizmom. Njegova izvorna strategija predusretanja neprijatelja bila je uvjetovana eventualnim slomom sovjetskog komunizam iznutra.
8. Za jednu verziju ovog argumenta, vidi Samuel Huntington, "No Exit: The Errors of Endism", *The National Interest* 17 (jesen 1989): 3-11.
9. Kenneth Waltz je kritizirao realiste poput Morgenthaua, Kissingera, Raymonda Arona i Stanleya Hoffmana što su dopuštali da se nečistoća unutarnje politike umiješa u njihove teorije konflikata, tj. što su pravili razliku između "revolucionarnih" i "status quo" država. On je, nasuprot tome, želio objasniti međunarodnu politiku isključivo na temelju strukture sustava, bez ikakvog razmatranja unutarnjeg karaktera nacija-komponenata. U iznenadnom preobrtanju običnog značenja riječi, on je teorije koje vode računa o unutarnjoj politici zvao "redukcionističkima", nasuprot svojoj teoriji koja zapravo reducira cijelu kompleksnost svjetske politike na "sustav" o kome moramo znati samo jednu bitnu činjenicu: je li bipolaran ili multipolaran. Vidi Waltz (1979), pp. 18-78.
10. Za ovo vidi Waltz (1979), pp. 70-71, 161-193. U teoriji, multipolarni sustav poput klasičnog europskog koncerta nacija, trebao bi imati prednosti pred bipolarnim sustavom zato jer se onoga koji ugrožava sustav može uravnotežiti brzim premještanjem saveznika; štoviše, budući da je moć općenitije distribuirana, pomaci u ravnoteži na marginama ne utječu mnogo na sustav. To najbolje funkcionira u dinastičkom svijetu u kojem su države savršeno slobodne da stvaraju i raskidaju savezništva, i mogu fizički podesiti ravnotežu moći dodajući ili oduzimajući provincije. U svijetu u kome nacionalizam i ideologija ograničavaju slobodu država da stvaraju saveznike multipolarnost postaje otežavajuća okolnost. Uopće nije jasno je li Prvi svjetski rat bio rezultat multipolarnosti ilidegenerirane multipolarnosti koja je počela sličiti bipolarnosti. Njemačka i Austro-Ugarska, zbog kombinacije nacionalističkih i ideoloških razloga, bile su osuđene na više manje trajno savezništvo, prisiljavajući ostatak Europe na isto tako nefleksibilno savezništvo protiv sebe. Prijetnja austrijskom integritetu koju je predstavljao srpski nacionalizam gurnula je delikatno podešen bipolarni sustav u rat.
11. Niebuhr (1932), p. 110.
12. Henry A. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-1822* (Boston: Houghton Mifflin, 1973), posebno pp. 312-332.
13. Morgenthau (1985), p. 13.
14. Ibid, pp. 1-3.
15. Niebuhr (1932), p. 233.

16. Jedina iznimka je, naravno, odgovor na Sjevernokorejski napad 1950, do kojeg je došlo samo zato što je Sovjetski Savez bojkotirao UN.
17. O Kissingerovoj disertaciji, vidi Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
18. John Gaddis, "One Germany-In Both Alliances", *New York Times* (21. ožujak 1990), p. A 27.
19. John J. Mearsheimer, "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War," *International Security* 15, no. 1 (ljetno 1990): 5-56.

Poglavlje 24. Moć nemoćnih.

1. Mearsheimer (1990), p. 12.
2. Waltzov pokušaj da izbací svaki utjecaj unutarnje politike iz svoje teorije međunarodnih odnosa potaknut je njegovom željom da mu teorija bude rigorozna i znanstvena - njegovim riječima, da razlikuje "sadržajne" i "strukturne" razine analize. Velika intelektualna građevina koju konstruira u svojim pokušajima da pronade pravilnosti i opće zakone ljudskog ponašanja u međunarodnoj politici na kraju rezultira nizom banalnih opažanja o ponašanju država koja se mogu sažeti u opaski da "je bitna ravnoteža moći".
3. Vidi odgovor Atenjana nakon Korintskog poziva Lakedemonjanima u Tukididu, *Povijest Peloponeskog rata*, I 76, gdje oni tvrde da su Atena i Sparta jednako vrijedne, usprkos tome što Sparta podržava status quo; i njihov argument u dijalogu o Meljanima, III 105. (vidi epigraf 23. poglavlja).
4. Problemi, naravno, nastaju kada se susjedi razvijaju različitim brzinama, što je situacija koja često dovodi do neprijateljstava. Suočene s takvom situacijom moderne kapitalističke države općenito ne pokušavaju umanjivati uspjehe svojih susjeda, nego ih pokušavaju udvostručiti.
5. Za tvrdnju o međuzavisnosti moći i legitimacije, i kritiku simplificiranih pojmova o "političici sile", vidi Max Weber (1946), "Politics as a Vocation," pp. 78-79; i "The Prestige and Power of the 'Great Powers'", pp. 159-160.
6. Sličan prigovor ahistoričnosti realističke teorije Kennetha Waltza, ali iz marksističke perspektive, dao je Robert W. Cox, "Social Forces, States and World Orders," u Robert O. Keohane, ed, *Neorealism and Its Critics* (New York: Columbia University Press, 1986) pp. 213-216. Vidi i George Modelski, "Is World Politics Evolutionary Learning?" *International Organization* 44, no.1 (zima 1990): 1-24.
7. Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes* (New York: Meridian Books, 1955), p. 69.
8. Ibid, p.5.
9. Schumpeter nije koristio koncept thymosa. Umjesto toga dao je funkcionalni ili ekonomski prikaz bezgranične težnje za osvajanjem kao zaostatka iz vremena kada je ona bila nužna za preživljavanje.
10. To se pokazalo točnim čak i u Sovjetskom Savezu, gdje su se gubici iz Afganistanskog rata pokazali politički upadljivijima, čak i u Brežnjevljevom režimu, negoli što su to izvanjski promatrači bili skloni pretpostaviti.
11. Niti jedan od ovih trendova nije u suprotnosti s visokim stupnjem nasilja u suvremenim američkim gradovima, ili s prikazivanjem nasilja u popularnoj kulturi. Za društva srednje klase u Sjevernoj Americi, Europi i Aziji, osobno iskustvo nasilja ili smrti mnogo je rjeđe negoli što je to bilo prije dva ili tri stoljeća, ako već ni zbog čega drugoga onda zbog toga što je zdravstvena njega smanjila smrtnost djece i produžila životni vijek. ^esto portretiranje nasilja na filmu vjerojatno je refleks toga koliko je nasilje neuobičajeno u životima ljudi koji gledaju te filmove.
12. Tocqueville (1945), vol.2, pp. 174-175.
13. Do sličnih uvida došao je i John Mueller u svojoj knjizi *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (New York: Basic Books, 1989). Mueller ukazuje na nestanak ropstva i dvoboja kao na primjere dugotrajnih društvenih praksi koje su ukinute u modernom svijetu, i nagovještava da bi se sa velikim

ratom između razvijenih zemalja moglo dogoditi slično. Mueller je u pravu što ukazuje na ove promjene, ali kao što primjećuje Carl Kaysen (1990), one su prikazane kao izolirani fenomeni koji postoje izvan općeg konteksta ljudske društvene evolucije zadnjih nekoliko stotina godina. Ukidanje ropstva i dvoboja imaju zajednički korijen u ukidanju odnosa gospodstva i ropstva do čega je došlo s francuskom revolucijom, i preobrazbom gospodareve želje za priznanjem u racionalno priznanje univerzalne i homogene države. Dvoboj u modernom svijetu je tvorevina gospodarovog morala, koja treba pokazati njegovu spremnost da riskira svoj život u krvavoj bitki. Korijen nestajanja ropstva, dvoboja, i rata je isti, tj. to je pojava racionalnog priznanja.

14. Mnoge od ovih općih tvrdnji nalazimo u Carla Kaysena, u njegovoj odličnoj recenziji Johna Muellera, "Is War Obsolete?" *International Security* 14, no.4 (proljeće 1990): 42-64.

15. Vidi npr. John Gaddis, "The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International System," *International Security* 10, no.4 (proljeće 1986): 99-142.

16. Naravno, nuklearno oružje bilo je uzrokom najozbiljnije konfrontacije SAD-SSSR u hladnome ratu, Kubanske raketne krize. Ali čak je i ovdje mogućnost nuklearnoga rata spriječila da sukob prijeđe u stvarni oružani sukob.

17. Vidi npr. Dean V. Babst, "A Force for Peace," *Industrial Research* 14 (travanj 1972): 55-58; Ze'ev Maoz i Nasrin Abdolali, "Regime Types and International Conflict, 1816-1976," *Journal of Conflict Resolution* 33 (ožujak 1989): 3-35; i R.J. Rummel, "Libertarianism and International Violence," *Journal of Conflict Resolution* 27 (ožujak 1983): 27-71.

18. Ovaj zaključak u izvjesnoj mjeri zavisi o Doyleovoj definiciji liberalne demokracije. Engleska i Sjedinjene Države ušle su u rat 1812, kada je Britanski Ustav već imao mnoge liberalne značajke. Doyle izbjegava ovaj problem datirajući transformaciju Britanije u liberalnu demokraciju nakon usvajanja Reform Bill-a 1831. Ovaj je datum ponešto proizvoljan - pravo glasa u Britaniji ostalo je ograničeno sve do dvadesetog stoljeća i Britanija svakako nije proširila svoja liberalna prava na kolonije 1831. Ipak, Doyleovi zaključci su ispravni i iznenađujući. Doyle (1983d), pp. 205-235; i Doyle (1983b), pp. 323-353. Vidi i njegov članak "Liberalism and World Politics," *American Political Science Review* 80, no.4 (prosinac 1986): 1151-1169.

19. Za razjašnjenje promjene u sovjetskoj definiciji "nacionalnog interesa", vidi Stephen Sestanovich, "Inventing the Soviet National Interest", *The National Interest* no.20 (ljetopis 1990): 3-16.

20. V. Khurkin, S Karaganov i A. Kortunov, "The Challenge of Security: Old and New", *Kommunist* (1. siječanj 1988), p. 45.

21. Waltz je ustvrdio da je do unutarnjih reformi u Sovjetskom Savezu došlo zbog promjena u međunarodnom okolišu, i da se perestrojka mora smatrati potvrdom realističke teorije. Kao što je prije primijećeno, sasvim je sigurno da su izvanjski pritisci i natjecanje znatno pridonijeli uvođenju reformi u Sovjetskom Savezu, a realistička teorija bi mogla biti obranjena kada bi stupila jedan korak natrag da bi kasnije mogla poći dva naprijed. Ali ovo u potpunosti propušta fundamentalne promjene u nacionalnim ciljevima i u temeljima sovjetske moći do kojih je došlo u Sovjetskom Savezu nakon 1985. Vidi njegove komentare u *United States Institute of Peace Journal* 3, no.2 (lipanj 1990): pp. 6-7.

22. Mearsheimer (1990), p. 47. U zanimljivom redukcionističkom pothvatu Mearsheimer je sažeo dvije stotine godina mira među liberalnim demokracijama na samo tri slučaja, Britaniju i Sjedinjene Države, Britaniju i Francusku, i zapadne demokracije nakon 1945. Nije ni potrebno reći da postoji mnogo više primjera, spomenimo samo slučaj SAD-Kanada. Vidi i Huntingtona (1989), pp. 6-7.

23. U suvremenoj Njemačkoj postoji manjina koja zagovara povratak nekadašnjih njemačkih teritorija koji su danas u Poljskoj, češkoslovačkoj ili Sovjetskom

Savezu. Ova se grupa uvelike sastoji od prognanih iz tih područja nakon Drugog svjetskog rata, ili njihovih potomaka. Nekadašnji parlamenti Zapadne i Istočne Njemačke odbili su ove zahtjeve. Ponovno pojavljivanje politički značajnog revanšizma u demokratskoj Njemačkoj naspram demokratske poljske bit će važni test teze da se liberalne demokracije međusobno ne bore. Vidi i Mueller (1990), p.240.

24. Schumpeter (1955), p. 65.