

УДК 321.01“20“

Прегледни
рад

Српска политичка мисао
број 3/2014.
год. 21. vol. 45.
стр. 165-184.

Невен В. Цветићанин

Институт друштвених наука, Београд

Александар П. Ђокић

Београд

САВРЕМЕНА КОМУНИТАРИСТИЧКА ПОЛИТИЧКА ТЕОРИЈА – ПРИКАЗ ЈЕДНОГ САВРЕМЕНОГ ПОЛИТИКОЛОШКОГ СТАНОВИШТА

Сажетак

У раду се даје концизан и прегледан приказ тзв. комунитаристичке политичке теорије која је једна од доминантнијих социолошко-политиколошких теорија међу савременим теоретичарима. У раду се спецификује однос комунитаристичке теорије према либералној политичкој теорији коју настоји да критикује и превазиђе. У том контексту се тематизују основни појмови на којима почива комунитаристичка теорија као што су појмови општег добра, позитивних права и сопства. Рад обрађује појединачно и кључне политичке списе који су утицали на формулисање и разраду комунитаристичке теорије и пружа приказ појединачне мисли најистакнутијих комунитаристичких мислилаца као што су Аластер Мекинтајер, Чарлс Тејлор, Мајкл Сандел и Мајкл Волцер. У закључним напоменама рада се даје критичка оцена теоријских домета комунитаристичке политичке теорије и разматрају се могућности њене практичне политичке апликације.

Кључне речи: комунитаризам, либерализам, индивидуализам, заједница, опште добро, позитивна права, сопство, морализам, академизам, практична противречност

1. УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Научни рад који овим путем нудимо на увид стручној јавности имаће за предмет истраживања тзв. *комунитаристичку политичку теорију*, као једну од доминантнијих савремених политиколошких теорија. Ова теорија је занимљива у политиколошком смислу јер представља једно умерено поље критике савременог либерализма, која одбацује све примесе како десних тако и левих крајности, те из ове форсиране умерености комунитаристичке политичке теорије проистичу све врлине и мане овог политиколошког становишта, које се, као што ћемо видети касније у раду, показује као млако и често противречно.

У нашем истраживању овог теоријског становишта ћемо кренути од кратког и концизног објашњења основних постулата комунитаристичке мисли, да бисмо се потом посветили анализи њеног сукоба са либерализмом, кроз који ова мисао добија своју најснажнију спецификацију и политичко-практичну артикулацију, да би на самом крају рада понудили неколико кратких пасаж са приказима дела и мисли најважнијих стваралаца комунитаризма: Аластера Мекинтајера, Чарлса Тејлора, Мајкла Сандела и Мајкла Волцера. Кроз анализу кључних списа ових аутора доћи ћемо до саме сржи комунитаризма, али и видети разноликост праваца које можемо наћи унутар ове политичке теорије која унутар себе није монолитна, већ је богата различитим варијацијама. Коначно, у завршним напоменама рада ћемо понудити својеврсни закључак о природи и карактеру ове политичке теорије и њеним могућим апликацијама у конкретним друштвеним ситуацијама.

2. О КОМУНИТАРИСТИЧКОЈ ТЕОРИЈИ

Савремена комунитаристичка политичка теорија датира из осме деценије 20. века. Најпознатија дела овог правца размишљања настају након што је Џон Ролс објавио своје познато дело „Теорија правде“⁽¹⁾ 1971. године, које ће послужити као повод за критику, која ће ускоро прерасти у читав нови анти-ролсовски теоријски правац, будући да већина комунитаристичких аутора истиче своје теоријске постулате у теоријском сукобу са Ролсовим моделом „правде као правичности“, који представља срж његове поменуте књиге. У полемици са Ролсовим либерализмом, комунитаристичко становиште ће се профилисати као теоријско, али и као практично,

1) Џон Ролс, *Теорија правде*, ЦИД-Службени лист СРЈ, Београд-Подгорица, 1998.

па можемо разликовати тзв. *филозофски* од тзв. *политичког* (*идеолошког*) *комунитаризма*. Прва врста се бави теоријским промишљањем тема као што су однос појединца и друштва (заједнице), отуђеност појединца у друштву (отуђеност од заједнице) и (не)могућност колективног деловања у савременом индивидуалистички настројеном свету. Генерална тема којом се заправо баве комунитаристички теоретичари је набој између, у савремености свеprisутног, индивидуализма и потребе да отуђене индивидуе припадају неком друштвеном ентитету који их надилази, из чега произилази суштинска важност *заједнице* која је за комунитаристе средишњи појам сходно коме је читав правац и добио име (*community* – енг. заједница). Са друге стране, политички тј. идеолошки комунитаризам је практично и више-мање инструментализовано учење претходне филозофске теорије са циљем спровођења конкретних јавних политика. Ова врста комунитаризма обично се повезује са тзв. Респонзивним комунитарним покретом који је у Сједињеним Државама основао амерички филозоф јеврејског порекла Амитај Ециони,²⁾ који ће постати егземплар за сличне идеолошке покрете који се могу назвати комунитаристичким. Посматрано логиком политичког поља и његове поделе на левицу, десницу и центар,³⁾ комунитаризам се углавном смешта у поље тзв. центра, који ће у разматрању економских питања бити близак умереној левици, а у разматрању културолошких питања, умереној десници, као што показује следећа слика која је прилагођена верзија Нолановог дијаграма.



- 2) Интернет страница организације Амитаја Еционија, Интернет: <http://www.amitaiezioni.org/> (приступљено 21/05/2014)
- 3) О подели политичког поља на левицу, десницу и центар и свим варијацијама ове поделе веома темељно у књизи Невен Цветићанин, *Епоха с оне стране левице и деснице*, Службени Гласник-Институт друштвених наука, Београд, 2008.

Политички центар у који можемо сместити комунитаризам није класични либерални политички центар који се од Адама Смита па до данашњих дана константно базира на економском *laissez faire* либерализму и доследном индивидуализму, већ је то ипак, и поред неких сагласности са социјалдемократијом у погледу економских питања, претежно конзервативни политички центар који коригује либералистички економско-политички индивидуализам надоградњом која је пронађена у концепту заједнице. Ипак, комунитаризам се не може посматрати као нека десно-конзервативна или нека лево-социјалистичка критика либерализма, већ као сучељавање благо конзервативног центра са либералном идеологијом, односно са либералним центром. Напросто, реч је о разлици између два центра – либералног индивидуалистичког и умерено конзервативног – комунитаристичког, а не о мењању позиције центра неком правоверном левицом или десницом.⁴⁾ Но ствари су знатно сложеније управо зато што комунитаризам није, још увек, успео да изгради заокружен практични идеолошки систем већ углавном остаје на нивоу теорије, тек са назнакама примене у пракси. Углавном му то није пошло за руком, јер су многа комунитаристичка стремљења практично противречна и веома често одвише романтична за конкретну политичку операционализацију. Теза овог рада јесте да комунитаризам није свеобухватна реформистичка доктрина већ пре скуп замерки индивидуалистичком либерализму, чија уверења комунитаристи сматрају одговорним за савремене друштвене проблеме, па тек остаје задатак неким будућим теоретичарима и делатницима да се комунитаристичка позиција практично-политички артикулише, уколико је нешто такво уопште и могуће. Фактички, комунитаризам тежи да у теоријском смислу замени индивидуалистички либерализам и либерални центар позицијом „истинског“ комунитаристичког центра. Као што се може закључити из претходно датог дијаграма комунитаризам ставља нагласак на заједницу и по питању културе, али и у случају економије. Код индивидуализма, смисаоног полазишта либерализма, ствари су обрнуте јер је појединац центар свега како у сфери културе, тако и у пољу економије. Међутим, оно што је занимљиво је да комунитаризам није нипошто нека сива негација либерализма, већ пре његова надоградња појмом заједнице и у свом односу према либерализму комунитаризам стаје на пола пута и управо зато ће критике либерализма које долазе од стране социјалдемократије и

4) Комунитаризам се веома чува да не ступи отворено на десницу и своју позицију спецификује као „радикални центар“, али, као што ћемо видети касније у раду, у овој теорији нема било каквог радикализма, већ управо супротно, у њој има толико теоријског компромисерства, да она коначно остаје у неком недефинисаном простору између левце и деснице, који је и теоријски и практично веома противречан и онемогућава да се од овог становишта направи у пракси спроводљив политички концепт

социјализма бити много озбиљније. Комунитаристи се не залажу за неки мешовити облик својине, већ остају стриктно при концепту приватне својине на потпуно исти начин као и либерали. Они тек коригују либералистичко становиште мишљу да економија мора да се усредсреди на заједницу и сматрају да права појединаца треба да буду стављена у шири контекст заједнице. Они у ствари нуде допуну и у неким случајевима редефиницију појмова који стоје у основи либералне идеологије. При томе су кључна три појма, која у наставку морају бити одређена у циљу схватања комунитаристичког становишта. То су: појам *општег добра*, појам *позитивних права* и посебно важан појам *сопства*, схваћеног као потрага за местом појединца у друштву.

Опште добро је давнашњи Аристотелов практични постулат који налазимо у његовим етичким списима,⁵⁾ а који ће комунитаристи сада покушати да прилагоде савремености, уз недовољно херменеутичко разумевање различитости савремених услова у односу на оне античке у којима је писао Аристотел, услед чега њихова теорија веома често звучи романтично и безмало патетично. Аластер Мекинтајер, угледни комунитариста, дао је приказ овог појма у својој књизи „Кратка историја етике.“⁶⁾ Мекинтајер прво наводи Аристотелово виђење добра: „Ако, дакле, постоји некаква сврха наших дела коју желимо због ње саме, и све остало ради ње, и не изабиремо све због чега другог, јасно је да она мора бити добро, и то оно највише.“⁷⁾ Овде закључујемо да је појам добра везан за сврховито деловање које надилази нас саме, услед чега то деловање добија колективни карактер који надилази пукога појединца. Овде налазимо суштину комунитаристичког аргумента - није добро оно што је збир максималних (егоистичних) тежњи свих појединаца, већ је то заједничко деловање са сврхом, које спаја људе и прожима их практичном врлином која конституише заједницу и њој до краја служи. Мекинтајер служећи се Аристотеловим мислима то даље поткрепљује⁸⁾ приказујући две врсте умности: једну која је у процесу једноставног (здро)разумског мишљења, где здраворазумско расуђивање чини саму ту делатност у смислу чисте врлине здраворазумског суђења, и друге важније, напосто кључне делатности ума, по имену моралне врлине у смислу моралне разборитости (фронезиса у аристотеловском смислу) која не служи искључиво појединцу, већ читавој заједници. (Здро)разумске врлине су у

5) Аристотел, *Никомахова етика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 2003.

6) Аластер Мекинтајер, *Кратка историја етике*, Плато, Београд, 2000.

7) Ибид. стр. 79.

8) Ибид. стр. 85.

суштини опредмећене у деловању појединца ка његовим личним интересима. Напросто, (здро)вразумске врлине представљају свеукупност процеса расуђивања, рационалног избора и свеприсутних калкулација које индивидуа обавља како би унапредила свој лични положај у друштву. Мекинџајер, као и други комунитаристи након њега, не негирају овакву врсту добара које прибављају појединци процесом здраворазумског расуђивања, што је чак и нужно за опстанак у свету који нас окружује. Ипак, они моралне врлине (врлине моралнога суђења) стављају у ред виших радњи – у ред умних радњи у правом значењу појма ума који надилази огољени здрави разум – управо зато што моралне врлине конституишу заједницу, која не би била могућа без моралних постулата попут, на пример, умерености или дарежљивости, којима се надилазе егоистични пориви. Мекинџајер тврди следеће поредећи ове две врсте врлина: „Контраст са нашим природним врлинама (разумским врлинама) је очигледан, ми најпре имамо природну способност, а потом је упражњавамо, док код моралне врлине стичемо навику чинећи најпре одређена дела.“⁹⁾ Ова поставка нам казује да се, сходно комунитаристичком становишту, морал учи и да је потребна заједница која ће тај морал гајити и усађивати у појединце, док су разумске врлине урођене. Намеће се питање, зашто нам је уопште потребно то опште добро које се достиже моралном врлином, ако можемо разумском врлином у виду здраворазумског суђења једноставно обезбедити сопствени индивидуални бољитак? Комунитаристички одговор је једноставан – индивидуални бољитак није истовремено нужно и бољитак заједнице и они су у овоме несумњиво у праву и једино имају проблем како да на веродостојан и практичан начин обезбеде целисходно колективно деловање, које се у друштвеној стварности ипак не може обезбедити моралистичким апелима, већ је потребно прецизирати конкретне инструменте за производњу колективног етоса. Став комунитариста је моралистички и за њих збир егоистичних индивидуалних добити не може да конституише заједницу и по њима заједницу може да конституише само заједничко сврсисходно деловање појединаца, за шта им је потребан управо скуп заједничких моралних врлина. У пракси би, да се спецификује њихово становиште, добро дошао пример бескућника. У либералном индивидуализму, појединци руковођени сопственим интересом немају користи од помагања бескућницима, јер ни на који начин помоћ том човеку не би унапредила благостање индивидуе вођене личним интересима. У комунитарном друштву ствари би биле другачије. Законом општег добра, који се спроводи техником колективног деловања, тај бескућник би сигур-

9) Аластер Мекинџајер, *Кратка историја етике*, Плато, Београд, 2000, стр. 85.

но био обухваћен и његов положај би био побољшан уз повратно очекивање од тог човека да он сада постане користан део друштва, односно да се сам укључи у концепт општег добра, од кога је добио помоћ и социјалну инфузију, те да учествује у њеној даљој дистрибуцији. Комунитаризам настоји да поновно оживи дух заједнице, која нема за циљ да угуши разлике међу појединцима и да наметне једнообразност, али која увек изнова, кроз особити облик базичног консензуса и заједнички упражњаваних врлина, пружа подстицај људима да колективно делују надилазећи своје егоистичне индивидуализме концептом заједничког општег добра. Стога је цела суштина појма општег добра, да се себичлук и отуђеност индивидуа ограничи новим оквиром друштвених (заједничких) односа, што је племенита и свакако оправдана тежња до које пак није лако доћи пуким моралистичким позивањем на заједницу, међусобну солидарност и неко опште добро, већ за њу треба имати на располагању конкретне друштвене (политичке) инструменте, о чему комунитаристи пак веома мало пишу, сматрајући *заједницу* као нешто унапред, једноставно, дато. Уместо конкретизације сопствене позиције, комунитаристи и њима сродни аутори се окрећу полемици са либерализмом настојећи да тако задобију легитимитет, па тако, на пример, Вил Кимлика тврди¹⁰⁾ да либерална држава да би задржала своје неутрално опхођење према грађанима, претпоставља да је сопство сваког појединца неоптерећено друштвеном улогом поменуте индивидуе, чиме постаје апстрактним појмом који не може наћи своју примену у реалности друштвених односа. Комунитаристи су бољи у критици либерализма него у спецификацији сопствених становишта. Ролсов модел „правде као правичности“ базиран на апстрактном либералистичком становишту је теоријски супериоран, искључиво апстрактно гледано, у односу на комунитаристички модел, али овај други покушава да нађе конкретно друштвено утемељење у концепту заједнице и да буде практичнији, што му опет само половично полази за руком. Ролсов модел је највеће достигнуће либералног морализма као надградње Кантовог универзалног морала и он је својеврсно савремено аналошко препричавање Христовог постулата „не чини другоме оно што не желиш други да чини теби“. Овај модел захтева од сваког појединца да се стави на место других па да на основу тога самери своја хтења и интересе, те је то захтев „револуције изнутра“ и делује као апсолутно правичан у апстрактним универзалним категоријама, попут кантовог категоричког императива. Комунитаристички захтев је спољашњи и, за разлику од претходног, минималнији и пар-

10) Alan Patten, *Liberal egalitarianism and the case for supporting national culture*,

Интернет: <http://www.princeton.edu/~apatten/monistarticle.pdf>, (приступљено 21/05/2014)

тикуларнији, и он налаже појединцу да ограничи своје индивидуално добро зарад заједнице којој треба да припада, чије врлине треба да усвоји и која, заузврат, треба да му пружи колективна добра припадности, узајамног поштовања и повезаности. Једноставно речено, док Ролс либералистички индивидуализам покушава разрешити „унутрашњим путем“ рационалистички на кантовски начин - апстрактним моралним императивом, што може, али и не мора да тангира конкретну друштвену стварност, комунитаристи га настоје превазићи „спољашњим путем“ – донекле романтизованим ситуирањем појединца у заједницу, унутар које би појединац требало да ужива одређена права, али и да прихвати одређене обавезе, које су друштвено дефинисане.

Овако долазимо до појма *позитивних права* који је подједнако бременит и пун значења као и претходно описано начело *опиеш добра*. Позитивна права одређују оно што треба чинити, а негативна оно што не треба чинити. Као што знамо, либерализам увек даје примат негативним правима, док комунитаризам тежи ка позитивним, са напоменом да ни једни ни други не искључују онај скуп права који је мање заступљен у њиховом учењу. Комунитаристи преферирају тзв. позитивна права зато што она јасно дефинишу облигације појединца према заједници, то јест, позитивна права са собом повлаче и позитивне обавезе. Све ово требало би да исходује активним индивидуама које партиципирају у животу заједнице, унутар које уживају одређена права, али унутар које подлежу и одређеним обавезама. Извор права је још један теоријски сукоб комунитариста и либерала, и по овом питању комунитаристичка теорија је најплоднија, јер је најближа емпиријској друштвеној стварности. Чарлс Тејлор у својој културолошкој анализи модерног доба насловљеној „Болест модерног доба“⁽¹¹⁾ наводи значај појединачног правног обрасца одређене заједнице за посебност те заједнице у смислу својствености коју она пружа. Ако сада узмемо у обзир овај став и ставимо га у раван са либералистичким теоријама о апстрактном универзалном изворишту права, што углавном дугују концепцији природног права на коју се наслањају, можемо закључити да је, насупротив томе, за комунитаристе правни систем подложан традицији сваке културе или цивилизације засебно⁽¹²⁾.

11) Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002. године, стр. 69.

12) Како би ово поткрепили једним домаћим примером, можемо рећи да је, на пример, наш велики правник Валтазар Богишић, са својим правним ремек-делом као што је *Општи имовински законик Црне Горе*, иако је живео век пре овога спора либерала и комунитариста о пореклу права, по овом питању много ближи комунитаристичкој него либералној позицији, јер је свој законик написао тако што је узео у обзир актуелне обичаје Црне Горе, њен унутрашњи морал и њену културу и традицију, те је овим „рецептом“ дошао до правог малог правничког ремек-дела. Валтазар Богишић, *Општи имовински законик за Књажевину Црну Гору*, ЦИД-Службени лист СЦГ, Подгорица-Београд, 2004.

Либерали не праве овакве „културолошке“ разлике и они људска права виде као универзална, општа и неотуђива, са фактичким извором у појму природних права. Насупрот њима, један од водећих комунитаристичких мислилаца Мајкл Сандел¹³⁾, не прихвата да „Архимедова тачка“ мора бити у природном праву, јер је оно, по њему оптерећено епистемолошком несавршеношћу. Он сматра да је смисаона замка либералног учења о људским правима у томе што оно претпоставља апстрактни трансцендентални извор права, што овај правни образац чини ригидним, непромењивим и неосетљивим на културолошке и остале емпиријске разлике. То такође значи да можемо наићи на велики степен ригидности права када оно делује на појединце, јер оно уопште не примењује друштвене групе у њиховој социолошкој конкретности и различитости (у ствари сва групна права, сходно овом правном обрасцу, проистичу из правног статуса појединца, што коинцидира са либерално индивидуалистичким становиштем да је свака група збир појединаца), док су за комунитаристе (слично као за марксисте у извесном смислу) управо друштвене групе главно извориште права и не постоји неко апстрактно природно или позитивно право изван контекста одређене друштвене групе која је његов носилац. Разлика по овом питању између марксиста, социјалиста и социјалдемократа на једној страни и комунитариста на другој је у томе што први друштвене групе које су носиоци права не везују за, за њих вероватно сувише романтизован концепт заједнице, док други управо у том концепту виде базу читавога друштва и његовог правног обрасца. Стога се први могу асоцирати са левицом, а други су и поред својих центристичких прокламација ближи десници.

На крају овог дела рада посвећеног основним појмовима комунитаристичке политичке теорије нам остаје да обрадимо концепт *сопства*, односно личног идентитета, као још једно извориште свесдржајног конфликта између либерализма и комунизма. Чарлс Тејлор се бави проблемом „аутоцентричности“¹⁴⁾ и дефинише је као једну од „болести модерног доба“. Он тврди како је истинско самоодређење могуће постићи само кроз надилажење ове „аутоцентричности“, односно кроз припадност одређеној заједници. То заправо значи да комунитаристи сматрају да су појединци и њихове тежње и интереси увек, по природи људске друштвености, упућени ка неком ширем друштвеном оквиру из кога црпе смисао и садржину свог живота. Либерали тврде супротно, они сматрају да је појединац увек одређен сопственом индивидуалном сврховитомшћу, при којој остаје чак и када улази у друштвену

13) Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge Press, Cambridge, pp. 16.

14) Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002.

интеракцију са другим индивидуама. Дакле, за либерале друштвене улоге и припадност друштвеним групама и оквирима нису пресудна детерминанта, али за комунитаристе јесу. Либералистичко становиште се овде показује као мање ограничено од комунитаристичког, али се ово друго показује као, у овом случају, конкретније, јер у друштвеној стварности људи најчешће нису слободни да заиста апстрахују себе из друштвених улога које су им задате и они су, у значајном степену, под њиховим утицајем. На пример, белац у Јужној Африци би можда желео да се ограда од историје тлачења и дискриминације над црнцима у тој земљи, али то не значи да ће га сви чланови црначке заједнице нужно посматрати на тај начин и аболитрати га од својеврсне „историјске одговорности“, као можда негативног, али често постојећег и конкретног друштвеног талоба. Дакле тај дотични белац може себе видети као неоптерећеног друштвеним улогама и традицијом заједнице из које потиче, али ће и поред тога бити одређен објективизирајућом друштвеном стварношћу која се, на жалост, у конкретности друштвених услова, не увек, али често, уздиже изнад свих субјективних аутоперцепција. Заправо главна разлика у овом смислу између либерализма и комунитаризма је што је либерализам у овоме смислу заиста племенитији и идеалистичнији, јер се он држи оног чувеног кантовског захтева „требања“ (немач. *sollen*), јер би људи заиста *требало* да посматрају једни друге искључиво по људској индивидуалној вредности без предрасуда које носи њихова припадност овој или оној заједници, али проблем са овим је што већина људи то најчешће не чини, па је утолико комунитаристичко становиште, по овом питању, реалистичније, док је либералистичко становиште, по овом питању, несумњиво племенитије.

Сукоб између либерализма и комунитаризма је стога сукоб између онога што би „требало“ да се чини на неком нивоу, додуше веома пожељног, али и веома апстрактног морала, и онога како „јесте“ у конкретности друштвених односа, у којима су људи пуни предрасуда и где тек мањини људи полази за руком да се уздигне изнад предрасуда које су наследили. Можда је најбољи пример за овај аргумент председник Сједињених Држава Барак Обама. Наиме, он се лично декларише као Афро-Американац, то јест као амерички црнац, али он заправо потиче из мешаног брака при чему су га васпитавали баба и деда по мајци који су обоје били белци са Средњег Запада САД-а, који, пак, важи за бастаион традиционалне америчке „белачке“ културе. Либерални аргумент би био да је Барак Обама у декларацији сопственог идентитета сам изабрао да буде део црначке заједнице, да је то његов животни избор и право на самоодређење сопства. С друге стране, комунитаристи би рекли да је ситуација другачија, те би тврдили да је због структуре америч-

ког друштва њему „споља“ додељена улога црнца те да је он смештен у ту категорију без обзира на његову личну аутоперцепцију. Комунитаристи би рекли да су у пракси сви људи које је он сретао као део америчког друштва видели да он није беле пути, услед чега су га аутоматски смештали у категорију црнца, те да у стварности млади Обама није имао избора осим да одигра друштвену улогу која му је додељена, упркос томе што је подизан и што је одрастао као део „белачке“ културе Америке.

За комунитаристе сопство није под апсолутном контролом појединца, јер је по њима саморефлексија сваког појединца под утицајем друштвеног огледала, односно начина на који нас други доживљавају, што можда није идеалистичко и еманципирајуће, али је веома реалистичко становиште. Наша личност је, сходно комунитаристичким теоретичарима, својеврсна дијалектичка синтеза; онога што желимо бити и онога што други око нас очекују да будемо. Што значи да су теоретски и либерали и комунитаристи у праву, јер је тешко понудити теоријске доказе да су једни у праву, а други у криву, при чему конкретна друштвена пракса чешће за право даје, по овом питању, комунитаристима и то чак у либерално настројеним друштвима као што је, на пример, оно америчко, а камоли у конзервативнијим и традиционалнијим друштвима. Важно је ипак напоменути да постоје опасности од оваквог комунитаристичког схватања идентитета везаног за заједницу, ако би се он тумачио као нека врста националног, етничког, расног, културног или било којег другог ексклузивитета, наспрам грађанске инклузивности. Комунитаризам нуди један принцип грађанства сличан ономе у антици као начело да су сви обавезни да буду део колектива и раде за његово „добро“, где се улази у проблем потенцијалног сукоба између различито схваћених колективних „добара“, будући да у модерном свету немамо, као у антици, једно једино опште и универзално добро. Комунитаризам има проблем, јер жели да апсолутизује на антички начин, оно што је у модерном свету по себи релативно. Комунитаристи овај проблем настоје да реше учењем о демократском плурализму колективних идентитета који су сви једнаки и од којих ниједан није претпостављен било којем другом, те се у овој тачки комунитаристичка теорија укршта са теоријама мултикултурализма, попут оне Вила Кимлике.¹⁵⁾ Овакво мултикултуролошко разрешење спора између различитих колективитета са различитим концепцијама „добра“ не дозвољава комунитаристи-

15) Вил Кимлика је срж свог мултикултуролошког становишта изразио на следећи начин: „Слобода укључује доступност прављења избора између много могућности и наша социјетална култура не само што нуди све те могућности, него им даје и значење.“

Alan Patten, *Liberal egalitarianism and the case for supporting national culture*,

Интернет: <http://www.princeton.edu/~apatten/monistarticle.pdf>, (приступљено 21/05/2014)

стичкој политичкој теорији да оде на екстремну десницу на коју су отишле многе друге теорије које су се наслањале на античко мишљење, већ је управо задржава на позицији благог конзервативног центра, који настоји да успостави мирну кохабитацију и коегзистенцију различитих идентитета.

3. О ГЛАВНИМ ДЕЛИМА КОМУНИТАРИЗМА

Остаје нам још да у последњем делу рада обратимо пажњу на четири кључна политичка списа која су обележила савремену комунитаристичку политичку теорију; Мекинтајерово „Трагање за врлином“¹⁶⁾, Тејлорову „Болест модерног доба“¹⁷⁾, Волцерову „Подручја правде“¹⁸⁾ и Санделов „Либерализам и ограничења правде.“¹⁹⁾ Сваки од набројаних списа је репрезентативан за аутора који га је написао, па истовремено преко спецификације ових списа можемо спецификовати и појединачну политичку мисао водећих теоретичара комунитаризма.

Аластер Мекинтајер се, као што смо видели када је раније у раду била реч о његовој рецепцији Аристотелових етичких списа, бави појмом врлине у савременом друштву са компаративним освртом на врлину кроз разна доба. Мекинтајер тврди да у савременој мисли постоје две основне препреке које спречавају да се питање врлине посматра као кључно питање друштвених односа: „Прва препрека је склоност да се о људским поступцима мисли атомистички и да се сложене трансакције и радње анализирају у смислу једноставних компонената. Друга проистиче из чињенице да, ако се живот цепа на мноштво сегмената, онда ће сваки од тих делова поседовати сопствене норме и облике понашања.“²⁰⁾ Ово је директно повезано са Аристотеловим виђењем врлине као непрекидним и целисходним низом настојања и понашања у складу са општим добром као неком врстом колективног друштвеног етоса. Дакле, опште добро је оно које еманира одређен етички образац у поље јавности које тако није испражњено од друштвених вредности, већ су управо друштвене вредности интегративни фактор друштва. Друштвене улоге и обавезе према заједници од малена до старости морају стога бити унапред одређене да би сама заједница могла да, колективно делујући, обезбеди својим члановима опште

16) Аластер Мекинтајер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2006.

17) Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002.

18) Мајкл Волцер, *Подручја правде*, Филип Вишњић, Београд, 2000.

19) Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge Press, Cambridge

20) Аластер Мекинтајер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2006, стр. 261.

добро као врсту одређеног друштвеног етоса. Мекинтајер тврди, супротно егзистенцијалистима као што је, на пример, Сартр, који је тврдио да егзистенција претходи есенцији²¹⁾ и у феноменолошком и у друштвеном смислу, да сопство никако не може бити одвојено од друштвене улоге, јер се на тај начин ствара друштвено немоћна особа, она која је са једне стране неиспуњена (испражњена од друштвених садржаја) будући да припада само себи, а са друге отуђена, јер не постоје диспозитиви који би је приволели да ради на општем добру. Наравно, супротно од овога, Сартр револуционарно мисли да је управо концепција „општег добра“ мишљеног на антички начин наивна, лажна и спутајућа, јер је то заправо „опште добро“ само једне, владајуће класе, које служи за идеолошко, економско и политичко поробљавање друге класе. За Сартра постојећи (традиционални) друштвени садржаји онемогућавају еманципацију друштва и зато не само да није препоручљиво појединцу да у њих утоне, већ им се он мора отворено супротставити ако жели да реализује своју праву слободу, која за Сартра овим не постаје празна већ управо постаје бременита могућностима, које би биле оковане ако би свест појединца остала спутана наивно мишљеним „општим добром“. За Сартра би, иако није био експлицитно упознат за комунитаристичком теоријом која је настала већ када је он стигао на крај свог животног и мисаоног пута, теорија комунитаризма била наивна, плитка и манипулативна и он би сигурно сматрао да није могуће мислити на овакав начин након Маркса. Било како било, Мекинтајер, забринут више попут неког среског управника за стабилност заједнице, него ношен мишљу да буде неки монументалан мислилац попут Сартра пише: „Свако деловање у себи садржи елементе намере, друштвености и осећаја историје.“²²⁾ Сходно томе, по њему, колективно деловање, произилази из намере особе која је прожета „врлином“, осећаја повезаности са другима у тој заједници и неизбежних примеса традиције. Фактички, свака радња мора бити контекстуализована у међусобној интеракцији људи који чине заједницу, јер на тај начин колективно деловање даје појединцу смисао и осећај припадности. Комунитаристи захтевају да се наш корпус негативних права сузи, на уштрб позитивних обавеза, што би, по њима, у крајњој линији погодовало свима. Да би оваква жртва била могућа потребна је „врлина“ на начин на који је Мекинтајер представља, што јесте теоријски наивно становиште, али са становишта стабилности друштвену веру у нешто овакво може бити практична и корисна по друштвену кохезију коју управо, како искуство показује, боље праве наивна, него озбиљ-

21) Жан Пол Сартр, *Егзистенцијализам и марксизам*, Нолит, Београд, 1973.

22) Аластер Мекинтајер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2006, стр. 261.

на теоријска становишта.²³⁾ Мекинџајеров допринос јесте поновно враћање појма заслуге у расправу о правди, као о најбитнијој врлини.²⁴⁾ Код Ролса је правда усмерена на потребе свих људи без изузетка, без обзира на то како су они у лошем друштвеном положају дошли у такву позицију. За Мекинџајера је, пак, најважније осећање заслуге, јер по њему неки људи у лошем положају нису ту заслужено, али неки и јесу, те комунитаристичко виђење врлине кроз колективно деловање јасно може растумачити ту заслугу као служење, односно неслужење, заједници. Држава и друштво имали би обавезу да помогну оном појединцу у лошем положају који је одликован врлином, односно онеме који прихвата овакав општи друштвени образац, док су они који га не прихватају препуштени сами себи, при чему је у овом сегменту комунитаристичка теорија видљиво искључујућа. У пракси то значи да би, ако прихватимо правду као врлину и заслугу као мерило интервенције, друштвени консензус извирало из потребе за општим добром и настојао да помогне свакоме ко током живота ради на постизању општег добра схваћеног на овај начин. Закључак је да комунитаристи не желе неутралну државу, већ они желе државу која ће бити судија ко делује у складу са врлином, а ко не, и управо у овоме може бити проблем који либерали немају – проблем да се неко перманентно искључује из заједнице, јер не дели са њом концепцију „општег добра.“ У овој тачци комунитаристичка теорија постаје отворено конзервативна, те је ово у потпуној супротности са либералном концепцијом вредносно неутралне државе и сваком либералу, али и социјалдемократи и умереном социјалисти, би овакви ставови деловали изразито неправедно и дискриминишуће.

Следећи важан комунитаристички спис који ће бити анализиран јесте „Болест модерног доба“ Чарлса Тејлора. У овом спису се још више него код Мекинџајера види носталгија за античким вредностима, супротстављање политичкој модерни и исти наиван став да је могуће моралистичким апелима обновити у модерности расточену политичку заједницу. Тејлор истиче савремену културу „нарцизма“ као главну препреку да се оствари колективно деловање и да се достигне Мекинџајеров и Аристотелов појам врлине. Док је Мекинџајеров приступ социолошко-структуралистички, Тејлоров је психолошко-културолошки и утолико још романтичнији. Први још и тражи друштвене механизме које ће довести до

23) Један од ретких мислилаца чија је мисао озбиљна, а који је њоме успео да направи друштвену кохезију која ће послужити за револуционарне промене је управо Маркс, чија је величина, ма шта мислили о њему и његовој теорији, нарочито несамерљива са мислицима комунитаризма који су за њега, нарочито, мисаони лилипутанци и нерелективни романтичари

24) Аластер Мекинџајер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2006, стр. 320.

базичног консезуса, док други апелује да људи усвоје другачије вредности које би их одвеле у истом правцу. Тејлор за пример узима књигу „Затварање америчког ума“, Алена Блума²⁵⁾ у којој стоји: „Као главна карактеристика погледа на живот образоване америчке омладине уочено је прихватање једног прилично удобног релативизма. Свако има сопствене вредности и оне се не могу доводити у питање“. Тејлор тврди да се овај морални релативизам заснива на начелу узајамног поштовања, што је директни изданак индивидуализма. Он тврди: „Морални идеал у основи самоостварења јесте верност себи, у једном особеном модерном схватању.“²⁶⁾ Основни постулат његовог становишта није да је данашње доба обележено неморалом и себичлуком, јер је таквих примера било увек кроз историју, по њему је посебност овога доба што су људи подстакнути од стране друштва и политичко-економског система да тако делују. Тејлор тврди да либерална држава уопште није неутрална, већ да таквим својим ставом пропагира груби индивидуализам који растаче друштво, што резултира моралним субјективизмом који онемогућује колективно деловање и припадност заједници. Ово Тејлор објашњава појмом „етике аутентичности“²⁷⁾, која се своди на то да савремени човек, по њему, верује да је слободан онда када сам за себе одлучи шта је за њега одређујуће, без осврта на друштво и заједницу којој припада. Оно што он замера овом „дискурсу аутентичности“ јесте да у стварном свету идеал аутентичности значи да не постоји јединствен морални дискурс међу припадницима једног друштва. Ова разједињеност, по њему, у пракси и омогућује сужење слободе одлучивања, јер су жеље људи у политичком животу толико разнородне да је врло лако манипулисати њима. Апсолутна слобода самоодређења, по Тејлору и осталим комунитаристичким теоретичарима, доноси морални хаос, немогућност делања за опште добро и онемогућава адекватан осећај припадности заједници, при чему Тејлор не решава проблем реално постојећих диспарзитета унутар већине модерних друштава, већ тај проблем само прекрива својом романтичарском жељом за „повратком заједници“.

Трећи битан спис комунитаристичке политичке теорије је дело „Подручја правде“ Мајкла Волцера.²⁸⁾ Волцер постулира по-

25) Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002, стр. 19.

26) Чарлс Тејлор, *Болест модерног доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002, стр. 21.

27) Ибид. стр. 31

28) Ваља напоменути да Волцер, као и неки други од ових аутора себе не сврставају у комунитаристе, иако то чини политичка теорија. Волцер је заправо негде између комунитаризма и либерализма.

јам „сложене једнакости“²⁹⁾ који је у тесној вези са дистрибутивном правдом, сходно којој је потребно нивелисати различите друштвене диспаризитете, који дезинтегришу друштво. Он ово ради на другачији начин од Ролса који је у ову сврху прибегао кантовском универзализму, док је Волцер склон да за овај задатак нивелације позове у помоћ концепт партикуларне заједнице, због чега га и можемо убројити у комунитаристичке ауторе. Он износи тврдњу која у неку руку побија Ролсову теоријску непристрасност у „почетном положају“, сматрајући да на самом почетку мишљења нисмо „непристрасни“ на апстрактан ролсовски начин, већ смо увек унапред уроњени у конкретност одређене политичке заједнице у њеном партикуларитету. Волцер поставља питање партикуларизма историје и културе³⁰⁾ које не гласи у Ролсовом маниру: „Шта би рационални појединци изабрали под поопштеним (непристрасним) условима неке врсте?“, већ би ово питање по њему пре требало да гласи овако: „Шта би изабрали појединци попут нас, који су у истом положају, који деле исту културу?“. За њега као присталицу дистрибутивне правде, сарадња међу људима је веома важна и зато он није *laissez faire* либерал у класичном смислу, јер он признаје важност концепту заједнице, нарочито у оквиру расподеле добара. То је од кључног значаја за његову теорију добара, јер, по њему, да би се успоставили услови праведне расподеле, потребно је да се претходно успостави консензус на нивоу заједнице, са тим што Волцер не предвиђа никакву врсту принуде при усалгашавању и грађењу консензуса. По питању чланства у заједници он пише: „Чланство као друштвено добро твори наше разумевање, његову вредност утврђују рад и општење, а потом смо ми одговорни за његову расподелу.“³¹⁾ Волцер под заједницом сматра политичку заједницу грађана, али претпоставља и одређене културне вредности, што му даје једну конзервативну ноту. Било како било, Волцерову теорију смо овде дотакнули само овлаш, онолико колико она дотиче комунитаристичку политичку теорију, где условно можемо убројити и Волцера првенствено зато што он дели са комунитаризмом слична теоријска убеђења по питању потребе интегрисања и нивелисања друштвених диспаризитета појмом заједнице, остајући једнако као и остали комунитаристички аутори на пола пута од озбиљног политичко-практичног мишљења, једнако противречан у својим тежњама као и остатак ове групе.

Конечно, у последњем битном спису комунитаристичке политичке теорије који ћемо овде обрадити – Санделовом делу „Ли-

29) Мајкл Волцер, *Подручја правде*, Филип Вишњић, Београд, 2000, стр. 25.

30) Мајкл Волцер, *Подручја правде*, Филип Вишњић, Београд, 2000, стр. 28.

31) Ибид. стр. 62.

берализам и ограничења правде“ – додатно ћемо спецификовати комунитаристичко становиште. Цео Санделов спис је посвећен полемици са Џоном Ролсом. Многе примедбе Ролсовом моделу су већ споменуте у овом раду, али једна која је важна још увек није, а Сандел је износи као битну. То је питање природе и извора мотивација, односно тежњи. Сандел тврди³²⁾ да се Ролс бави искључиво субјективним (унутрашњим), а не објективним (спољашњим) аспектима самих преференција. Ово је једна класична комунитаристичка замерка, јер се базира на становишту да су мотивације предодређене у складу са спољним утицајима. Санделова теза јесте да је Ролсово поимање друштвеног добра и правде, мањкаво управо због тог непотпуног изворишта. Надаље је, по Санделу, Ролсова заједница слаба на пољу уверења, јер је дефинишу само заједнички циљеви који су веома апстрактни и немају уземљење у осећању припадности заједници, већ у апстрактном универзалном моралу. Он тумачећи Ролса сматра да овај чак и директно тврди како емотивна везаност људи за заједницу није битна за теорију правде.³³⁾ Сандел, насупрот овоме, тврди да је главно комунитаристичко обележје управо та спремност за жртвовање сопствених интереса зарад заједнице, која има извориште у осећању припадности.³⁴⁾ Сандел је, као и остали комунитаристички аутори, значајно емотивнији од ролсовског рационалистичког становишта, те је за комунитаристе овакво становиште одвише хладно и апстрактно, и не може им послужити као ослонац у, за њих отуђеном, свету, у коме поуздани ослонац може бити само заједница којој се припада без остатка.

4. ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Напоследку, у закључним напоменама овога рада покушаћемо да резимирамо све претходне закључке о природи и карактеру комунитаристичке политичке теорије. Та теорија је настала из нужде више као један апел против либералистичког индивидуализма и није толико развијена колико либерална теорија, оличена у делу Џона Ролса, којој опонира. Заправо, као што смо видели, комунитаристичка политичка теорија, свој такт и ритам добија управо од либералне теорије којој опонира и сви кључни појмови комунитаристичке теорије настају као реакција на либералистичке концепте. Стога је у правом смислу речи ова теорија реакционарна и њен активистички потенцијал је стога минималан.

32) Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge Press, Cambridge, pp. 147.

33) Ибид. стр. 148.

34) Ибид. стр. 60.

Комунитаристичка политичка теорија припада оним савременим политиколошким становиштима и доктринама које нису пронашле пут из теорије у праксу и остаје углавном на академском нивоу, као нека врста интелектуалне моде, којој су подлегли, пре свега, извесни теоретичари са англосаксонског подручја. Ова доктрина није дала ниједног значајног државника који би је отелотворио, што она није ни могла да да, будући да не располаже ни стабилним теоријским постулатима који би били база неком конкретном практичном деловању, нити спецификује конкретне инструменте за такво деловање, а уз то је и веома практично противречна. Стога ова доктрина није могла да резултира било каквим значајнијим утицајем на друштвену стварност и остаје прилично далеко од самопрокламованог циља реформисања либералног концепта, остајући углавном у димензији академске критике.

Свака доктрина која жели да се у правом смислу речи назове реформистичком мора, пре свега, да спецификује конкретне инструменте уз помоћ којих мисли приступити друштвеним реформама. У том смислу комунитаристичко становиште је више један апел, него нека реформистичка доктрина, више указивање на проблем који прави индивидуалистички либерализам, него решавање тог проблема на конкретан начин на који га је решио нпр. концепт *државе благостања (Welfare State)*.³⁵⁾ Но, комунитаристи се не настављају на концепт државе благостања који се показао као најплоднији начин критике индивидуалистичког *laissez faire* либерализма, који у исти мах и очувава слободу и обезбеђује друштвену кохезију из које нико није искључен и унутар које сви живе у пристојним условима. Уместо тога комунитаристи се враћају архаичном концепту врлине и промишљају концепт политичке заједнице на антикваран начин, што није конкретно примењиво у савременим условима и што остаје на нивоу, добронамерног, али јаловог, моралистичког апела. Отуда, комунитаристичка доктрина није успела да било шта промени у друштвеној стварности у било којој држави, нити да изнедри било којег успешног друштвеног реформатора од формата као што су то успеле друге доктрине – социјалдемократије, социјал-либерализма, социјализма, либерализма, па чак и конзервативизма, тако где се он показивао као реформистички настројен. Коначно, комунитаристичка политичка теорија остаје тек једном, вероватно пролазном, интелектуалном модом на размеђу векова и миленијума, са минималним практичним последицама.

35) О томе како концепт државе благостања успешно решава недостатности либералистичког индивидуализма у чланку Н. Цветићанин, „Држава благостања као синтеза између либералних и антилибералних економско-друштвених тенденција“, у зборнику (*Анти либерализам и економија*, Институт друштвених наука, 2014.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел, *Никомахова етика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 2003.
- Богишић, Валтазар, *Општи имовински законик за Књажевину Црну Гору*, ЦИД-Службени лист СЦГ, Подгорица-Београд, 2004.
- Волцер, Мајкл, *Подручја правде*, Филип Вишњић, Београд, 2000.
- Мекинтајер, Аластер, *Кратка историја етике*, Плато, Београд, 2000.
- Мекинтајер, Аластер, *Трагање за врлином*, Плато, Београд, 2006.
- Patten, Alan, *Liberal egalitarianism and the case for supporting national culture*
Интернет: <http://www.princeton.edu/~apatten/monistarticle.pdf>, (приступљено 21/05/2014)
- Ролс, Џон, *Теорија правде*, ЦИД-Службени лист СРЈ, Београд-Подгорица, 1998.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge Press, Cambridge, 1982.
- Сартр, Жан Пол, *Егзистенцијализам и марксизам*, Нолит, Београд, 1973
- Тејлор, Чарлс, *Болест модерног доба*, Чигоја штампа, Београд, 2002.
- Цветићанин, Невен, *Епоха с оне стране левице и деснице*, Службени гласник-Институт друштвених наука, Београд, 2008.
- Цветићанин, Невен, „Држава благостања као синтеза између либералних и антилибералних економско-друштвених тенденција“, у зборнику (*Анти либерализам и економија*, Институт друштвених наука, 2014.
- Интернет страница организације Амитаја Еционија, Интернет: <http://www.amitaiezioni.org/> (приступљено 21/05/2014)

Neven V. Cveticanin, Aleksandar P. Djokic

**MODERN COMMUNITARIAN POLITICAL THEORY –
A REVIEW OF ONE POLITOLOGICAL STANDPOINT**

Resume

This paper provides a concise and thorough review of the communitarian political theory which is one of the dominant sociological and politological theories among social scientists today. The authors inspect the mutual connections between the communitarian and liberal theories, since the former theory is based mostly upon a critique of the latter. Besides the introduction and final considerations, this paper has two main parts.

The first part consists of a descriptive analysis of the main postulates of the communitarian theory. Special attention is provided toward the explanation of three important terms for the said theory: the notion of common good, positive rights and the concept of self. This paper stresses theoretical contradictions within the communitarian theory and

its reactionary nature towards liberalism, while also contemplating the absence of practical political communitarianism.

The second part of this work is devoted to the most important authors of communitarian theory and their studies. The said authors are: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel and Michael Walzer. The goal of the second part is to explain the theoretical assumptions of communitarianism through specific writings of authors that represent it.

Key words: communitarianism, liberalism, individualism, community, the common good, positive rights, self, moralism, academicism, practical contradiction

* Овај рад је примљен 25. јуна 2014. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 03. септембра 2014. године.