

H a u k e B r u n k h o r s t :

S O L I D A R N O S T .

Od građanskog prijateljstva
do globalne pravne zajednice

b i b l i o t e k a

N O V A

KRITIČKA

TEORIJA

Izdavači zahvaljuju Haukeu Brunkhorstu
i Suhrkamp Verlagu.

Izdavanje knjige podržao: Goethe-Institut e. V.

Izdavanje niza Nova Krićka teorija podržao:
Institut otvoreno društvo – Hrvatska, projekt Booklife.

Hauke Brunkhorst:
**Solidarnost. Od građanskog prijateljstva
do globalne pravne zajednice**
Beogradski krug/Multimedijalni insitut, Beograd/Zagreb, 2004

Naslov originala:
Hauke Brunkhorst:
**Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft
zur globalen Rechtsgenossenschaft**
Suhrkamp, Frankfurt na Majni, 2002.

Biblioteka: Nova krićka teorija

Uređivaćki kolegij:
Dušan Đorđević Mileusnić, Tomislav Medak,
Petar Milat, Obrad Savić

Izdavaći:
Beogradski krug
Narodnog fronta 60/II, SCG-11000 Beograd
telefon/fax: +381 (0)11 643 409
e-mail: beokrug@eunet.yu
<http://www.bgcircle.org/>
&
Multimedijalni institut
Preradovićeva 18, HR-10000 Zagreb
telefon: +385 (0)1 485 64 00, fax: +385 (0)1 485 57 29
e-mail: publishing@mi2.hr, <http://www.mi2.hr/>

Prevod: Tomislav Medak
Lektura: Dinko Telećan
Oblikovanje: Borut Vild
Tiskara: Skaner studio
Tiraža: 500

Beogradski krug
ISBN: 86-82299-66-6
Multimedijalni institut
ISBN: 953-98699-4-3

Sadržaj

5	Uvodna napomena
9	Uvod: O pojmu solidarnosti
19	I. Stupnjevi solidarnosti
21	1. Građansko prijateljstvo
36	2. Evropa je započela u Jeruzalemu - bratstvo
74	3. Ideje 1789. – patriotizam ljudskih prava
103	II. Socijalna integracija bez solidarnosti
131	III. Solidarnost u globalnoj pravnoj zajednici
138	1. Decentriranje eurocentrizma
145	2. Centar i preiferija
146	Globalizacija starih problema
146	a) fundamentalizam
153	b) socijalno isključivanje
162	Hegemonijalno svjetsko pravo
174	Slaba javnost
180	Jaka ljudska prava
191	Ustavna pitanja
205	3. A Evropa?
221	Bilješke
276	Indeks

U uobičajenom liberalnom poimanju demokracije demokracija je procedura vladavine većine. A solidarnost je, već prema političkoj pripadnosti, suvišna ili dodatno, socijalno ili socijalističko postignuće na opće dobro. Ja to želim osporiti i namjesto toga braniti tezu da se solidarnost u modernim društvima podudara s pojmom demokracije (pogl. I.3.). U tome se moderno poimanje republike i demokracije razlikuje od svojih staroevropskih predstadija koji su solidarnost poistovjećivali s prijateljskim vezama građanske elite (pogl. I.1.). Za demokraciju nastalu kroz ustavotvorne revolucije 18. stoljeća temeljno je, naprotiv, egalitarni poimanje solidarnosti iz židovsko-kršćanske evropske tradicije (pogl. I.2.). Ideje 1789., kojima se do danas ne nazire alternativa, daju kršćanskom postulatu bratstva političku formu aktivnog uključivanja u obnašanje moći svih koji su podvrgnuti moći. Bratstvo se u potpuno sekulariziranom kontekstu pretvara u samozakonodavstvo. Sveopće dobro, pravednost, bratstvo, solidarnost – treba proizlaziti iz jednog pojma slobode. Ona je, kao što Hegel kaže, »posljednja osovina oko koje se čovjek vrti«.

Dok u *prvom poglavlju*, razgraničavanjem i nadovezivanjem na staroevropsko samorazumijevanje, skiciram normativan pojam demokratske solidarnosti, u *drugom poglavlju* podsjećam na povijesni potencijal za rješenje problema koji se tek mogao osloboditi demokratskim samokonstituiranjem funkcionalno diferenciranog društva. Demokracija se dokazala pri rješavanju obaju problema uključivanja koje društvo nije moglo riješiti vlastitim snagama. Riječ je, s jedne strane, o problemu koji je postao neotklonjiv od vremena religijskih građanskih ratova – problemu »društveno proizvedenog« (Marx) razdvajanja individue i društva. Demokracija je jedini, u praksi dokazan odgovor na – s funkcionalnom diferencijacijom podudarnu – individualizaciju pojedinačnog atoma svijesti koji se isključenjem iz zajednice socijalno konstituirao kao individua. Uključiti natrag u društvo produktivni potencijal individualizma i trajno institucionalizirati individualizam bez masivne represije moguće je samo demokratski.

No, normativno i funkcionalno demokracija se dokazala također pri rješavanju drugog problema uključivanja koji je postao neotklonjiv u 19. stoljeću s takozvanim »socijalnim pitanjem«. Samo političkim uključivanjem (proširivano, opće pravo glasa itd.) mogla se trajnije riješiti pauperizacija i proletarizacija o tržištu ovisnih, ali iz bogatstva kapitalističkog načina proizvodnje isključenih radničkih klasa. To upečatljivo dostignuće egalitarnosti masovnih demokracija ostalo je, međutim, ograničeno na Evropu i Sjevernu Ameriku i vezano na političku formu nacionalne države. Danas se funkcionalno diferencirano društvo u cijelosti globaliziralo. Više nema otočića sreće i svaka kultura mora živjeti s individualizacijom, tržištima rada i obrazovnim sistemima koji donose dubokosežne učinke isključivanja, a koje autonomna znanost, autonomno pravo, autonomna svjetska politika itd. nikako ne rješavaju, već prije pojačavaju.

Oba problema uključivanja evropske rane moderne globalizirala su se s društvom funkcionalnih sistema. Pita-

nje koje se, dakle, postavlja u *trećem poglavlju* sasvim je jednostavno pitanje je li solidarnosni potencijal moderne demokracije dovoljan da bi i unutar svjetskog društva ona mogla dati rješenje za povratak problema koji je nekoć mogla riješiti u regionalnom okviru evropske nacionalne države. Teza koju ću uzeti za vodilju jest da *bez* globalizacije demokratske solidarnosti rješenja neće biti.

Ovaj tekst proizašao je iz predavanja koje sam prvo držao u ljetnom semestru 2000. na Sveučilištu Flensburg i, nakon slobodnog studentskog semestra, u prerađenom obliku ponovio u ljeto 2001. Dugujem zahvalnost Gertrud Koch, Michi Brumliku, Reinhardu Bloomertu, Christophu Möllersu i Marcusu Llanqueu za primjedbe, rasvjetljujuće ili ohrabrujuće komentare na ranije verzije ili dijelove rukopisa. Jürgen Habermas me na jednoj konferenciji u Sofiji ponukao da ondje iznesene teze razradim. Za to mu dugujem zahvalnost. Danika Maleska mi je pomogla pri prikupljanju literature i sastavljanju indeksa. To mi je olakšalo brzo dovršenje teksta podjednako kao i precizno i pouzdano prepisivanje rukom pisanih priprema za predavanja i unošenje beskrajskih korektura koje su obavile Ingrid Gößmann i Monika Pareike.

Dne 28. listopada 1789. Mirabeau je u Francuskoj nacionalnoj skupštini govorio o tome da je za ćudoređe bitno da se između javnog i privatnog vjerovanja izgradi solidarnost – »*solidarité*«, a 1. travnja 1793. Danton je pred Konventom izjavio: »Svi smo mi solidarni kroz istovjetnost našeg ponašanja.« (1) Solidarnost je skroz na skroz moderan pojam. On je podjednako usko vezan uz juridićkost jednakosti kao i politićkost demokracije. Njegovo ishodište je Francuska Revolucija. (2) Međutim, tijekom Revolucije nije iz svih usta dopiralo *solidarité* nego još uvijek *fraternité*. 1792. bratstvo, zajedno sa slobodom i jednakošću iz Deklaracije o pravima iz 1789. (ćl. 1), postaje parolom jakobinske revolucije: *liberté, égalité, fraternité*. Tijekom 19. stoljeća pojam solidarnosti prvo se pojavljuje uz pojam bratstva, da bi nakon evropske revolucije 1848. preuzeo njegovo mjesto – prvo u radničkom pokretu pod utjecajem Marxa i Lassallea, a onda na kraju stoljeća u sociologiji, u jurisprudenciji, danas također u ustavnim tekstovima i međunarodnim sporazumima o ljudskim pravima. (3) Tako je u preambuli

mastrihtskog *Ugovora o Evropskoj uniji* riječ o »solidarnosti« među »narodima« potpisnicima ugovora, a u članku 1., odjeljku 3., stavku 2. Ugovora stoji: »Zadaća Unije je da koherentno i solidarno oblikuje odnose kako između država članica, tako, između njihovih naroda«.

Povijest solidarnosti je, međutim, starija od egalitarnističkog i demokratskog određenja njenog pojma. Sama riječ potječe od latinskih izvora koji je dovode u odnos s građanskopravnim jamačkim udruživanjem. (4) Za razliku od izvorno obiteljskog bratstva, koje se doduše već u kršćanstvu odvojilo od srodničkog krvnog bratstva i proširilo na bratstvo svih kršćana/svih ljudi (pogl. I.2.), solidarnost je »već ispočetka pravni pojam«. (5) Solidarnost je solidna. *Solidus* znači gusto i čvrsto. Rimsko-pravni pojam *in solidum* znači obavezivanje za cjelinu, zajedničko jamstvo, zajednički dug, solidarna obligacija: *obligatio in solidum*. Jedan za sve, svi za jednoga. Svi priskaču onome koji ne može platiti svoj dug, a on je u obrnutom slučaju obavezan svima drugima. Vožnja do daske isključena je pravno, bez pozivanja na moral. Solidna je veza solidarnosti ne samo za dužničku zajednicu, nego i za vjerovnika koji se u slučaju nužde može obratiti platežno sposobnom jamcu. Tako već *obligatio in solidum* u mediju apstraktnog prava povezuje već *strane osobe, komplementarne uloge, heterogene* interese.

U Revolucionarnom ustavu iz 1793. misao o solidarnosti iz rimskog privatnog prava se poopćava i spaja s republikanskim načelom javnog života u kojemu je slučaj jednog građanina slučaj za sve građane: »Potlačeno je cjelokupno društvo kad je i samo jedan njegov član potlačen« (čl. 34., prvi poluodjeljak). To starorepublikansko temeljno načelo drugi poluodjeljak članka 34. povezuje s borbom ljudskih prava protiv svake izvana nametnute vladavine ili potlačivanja: »Potlačen je svaki pojedini član kada cjelokupno društvo biva potlačeno«. (6) To potječe iz 1762. u liberalnom Amsterdamu objavljenog *Contrat sociala* u kojemu je građanin Ženeve Jean-Jacques Rousseau republikansku misao o samoorganiziranoj solidarnosti *slobodnih*

građanina i proročko-protokršćansko nadanje da će posljednji postati prvi i da će u demokratskoj narodnoj skupštini svi biti *jednaki* stopio u noseće temeljno načelo novog ustavnog prava – *Principes du droit politique* je podnaslov *Contrat sociala*: »Od trenutka kada je narod pravovaljano okupljen kao suvereno tijelo... osoba posljednjeg građanina je podjednako sveta i nepovrediva kao i osoba prvog dužnosnika«. (7)

Iz toga je prepoznatljivo da se semantika našeg pojma solidarnosti, osim iz rimsko-pravnih izvora, hrani i iz dvaju daljnjih izvora evropske povijesti, preoblikujući i nadograđujući ranije razvojne oblike solidarnosti (pogl. 1.). Jedan potječe od pagansko-republikanske sloge (gr. *homonoia*, lat. *concordia*) i građanskog prijateljstva (gr. *philia*, lat. *amicitia*), durgi od biblijsko-kršćanskog bratstva (*fraternitas*) i ljubavi prema bližnjemu (*caritas*). Dok sloga i prijateljstvo u građanskoj zajednici antičkog i kasnosrednjovjekovnog grada-republike utjelovljuju oblik solidarnosti koja je urbanocentrična i koja se podnosi s tradicionalno stabiliziranim, socijalno isključivim staleškim poretkom i formiranjem klasa, *solidarité républicaine* proizašla iz ustavnih revolucija 18. stoljeća preobražava aristokratsko-elitističku građansku solidarnost – koja se onda više ne da fiksirati na etos gradskog života, već obuhvaća »veliku solidarnu zajednicu nacije« (Ernest Renan), a u Americi čak bezgranični, komunikativno ekspandirajući »Great Community« (Dewey). Dok se etički univerzalizam kršćanskog bratstva i ljubavi prema bližnjemu u raslojenim plemićkim društvima stare Evrope produhovljuje u ideološku nadgradnju političke klasne vladavine (pogl. I.2.), emancipacijski pokreti koji se i danas ushićuju idejama Francuske revolucije – kao događaja koji se ne zaboravlja (Kant) – uzimaju kršćansku poruku doslovno – od »bratstva« iz 1789. preko »pobratimstva radnika« i »internacionalne solidarnosti« iz 1848. i 1871. do katoličko-sindikalističke *Solidarnosti* iz 1989. Tako »politički pojam jednakosti građanske demokracije« iz 1792. sredinom 19. stoljeća postaje »vedeći pojam socijal-

ne emancipacije proletarijata«. (8) A poljski sindikalni pokret u osamdesetim godinama 20. stoljeća ponovno spaja dvije komponente njegovog značenja koje su se u 20. stoljeću osamostalile jedna od druge – socijalnu emancipaciju i političku jednakost. Ono što je u kršćanskoj poruci da su svi ljudi braća, koja u trijadi slobode-jednakosti-bratstva Francuske revolucije dobiva svoj sekularni politički oblik, oduvijek »bilo i ostalo revolucionarno jest predodžba da su stranci univerzalnim savezom civilnosti vezani jedni uz druge i da mogu biti dovedeni u odnose uzajamnosti«. (9)

Međutim, moderna ustavna revolucija odnosi se krajnje selektivno prema svojoj kršćanskoj baštini. Samo su recipročni odnosi kompatibilni s njenim postulatima autonomije. Bratstvo nije milosrđe, a solidarnost nije milost, već pravo. (10) Za razliku od starijih političkih pojmova (supstancijalne) jednakosti, dobrog života i općeg dobra, revolucionarne parole bratstva i solidarnosti neposredno se odnose na specifično moderni spoj slobode i politike. (11) Solidarnost nije drugo pravednosti, ona je naprotiv ništa drugo do demokratsko ostvarenje individualne slobode. (12) Dok se formula općeg dobra starorepublikanski odnosi na objektivno spoznatljivo kolektivno dobro, »solidarnost« ima iz temelja individualističku formu. (13) No, bratstvo i solidarnost trebale bi, kao što to pokazuju gore navedeni odlomci iz *Contrat sociala* i ustava iz 1793., osigurati jednakopravno uživanje prava u mediju *političke* jednakosti za sve subjekte koji su podređeni zakonu i jamčiti »sudjelovanje svakog pojedinca u javnim pitanjima«. (14) U jednakosti javne slobode koja je potrebna za »očuvanje potencijala društvene samopromjene« počiva, naime, i jedino ustavno-teorijsko utemeljenje socijalne države i države blagostanja. (15) U modernim ustavnim režimima opće dobro, pravednost i solidarnost podudaraju se s demokratskom legitimacijom normativno obavezujućih odluka. U pravnoj državi ne postoji niti opće dobro niti pravednost s onu stranu demokratske legitimacije i stoga ne postoji pravna država bez demokracije.

To je u uskoj suovisnosti, kao što ću pokušati pokazati u centralnom, trećem dijelu prvog poglavlja ove knjige, s ljudskopravnim statusom modernog pojma demokracije koji *normativno* identificira čovjeka i građanina i koji se udaljava od starijeg poimanja demokracije koje je počivalo na partikularnoj *vladavini* većine. Demokracija ustavnoteorijski nije vladavina većine, već *identitet* vladajućih i vladanin uz istodobno *razlikovanje* pravnih subjekata i oblika njihove socijalne organizacije. Samo u *tom* smislu (pogl. I.3.) identitarno poimanje demokracije daje primjeren izraz momentu radikalne kritike vladavine koji je – kao nasljeđe proročkog monoteizma (pogl. I.2.) – konstitutivan za modernu demokraciju. U demokraciji bi *svi* subjekti podređeni zakonu trebali biti *autori* zakona i time *autonomni* subjekti. Pravnonormativni univerzalizam koji je inherentan pojmu naroda u demokratskom ustavu sadrži već ljudskopravni demanti svake vladavine čovjeka nad čovjekom. Riječima Michaela Walzera: »Cilj političkog egalitarizma je društvo koje je slobodno od vladavine. Ovo usrdno nadanje nalazi svoj iskaz u riječi *jednakost*: nema više pokornosti, poniznosti i ulizivanja, nema više bojazne strepnje, nema Visosti i nema Vaša Milosti, nema gospodara i nema robova«. (16) Do danas nema ozbiljne alternative toj iz temelja prevratničkoj političkoj ideji Revolucije iz 1789. – da je samozakonodavstvo pravo svakoga čovjeka. (17)

Moderni smisao demokratske solidarnosti potječe od parole bratstva jakobinske revolucije. Ali za razliku od pojma bratstva, pojam solidarnosti uvelike nadilazi puko »prizivanje osjećaja supripadnosti«. (18) Solidarnost se ne iscrpljuje niti u adornoovskom »osjećaju solidarnosti s, kako Brecht kaže, mučivim tijelima«, niti u Deweyevom pojmu demokratski ekspanzirajućeg »Great Community« koji on – ne bez sličnosti s Tönniesom – koncipira kao protupojam kapitalističko-birokratskom »Great Society«, niti u na njega nadovezanim Rortyjevom određenju solidarnosti kao »fleksibilnog« osjećaja »simpatije *jednih za druge*« koji se da »proširiti« na »bilo koju (...) komunikacijsku zajedni-

cu«. (19) Koncept solidarnosti naprotiv – i time se nadovezujemo na Durkheima – nema svoje korijene »u zajednici, već je on inherentni element društva«. (20) Solidarnost dijalektički objedinjuje suprotnosti, protuslovlja, razlike. »Na okupu još održiva« raznolikost, heterogenost i fragmentacija je »mjera solidarnosti«. (21) Solidarnost nije samo solidna, solidarnost je također robusna i zbog toga kao nijedan drugi pojam sposobna odražavati zgrade između različitih modusa *socijalne i sistemske integracije* društva. (22) Ona »se hrani iz izvorâ životnog svijeta, ali se ostvaruje kroz glavne medije sistemske integracije, naime birokraciju i pravo. Drugim riječima: Solidarnost je jedan od rijetkih koncepata moralnog mišljenja koji su se pokazali uskladivima s etastičkim modelom političkog zajedništva.« (23) Zbog toga se ne čini potpuno bezglavim nadanje da bi taj koncept iz komunikacijskog životnog svijeta mogao biti dorastao i apstraktnim procesima globalne sistemske integracije.

Demokratska se solidarnost dokazala najprije samo u uspješnim ustavnim revolucijama sjevernoatlantske-zapadne hemisfere. Iz tih revolucija nastale su ustavne države. One su otvorile solidarnosne resurse sfera slobode koje oslobađa moderno društvo i uspjele ih mobilizirati za rješavanje *obaju* strukturnih *problema uključivanja* koji su nastali u procesu prelaska društva sa socijalnog raslojavanja na funkcionalno diferenciranje, a koje funkcionalni sistemi – koji su poput prava, politike, ekonomije, znanosti, umjetnosti, obitelji ili religije ubuduće specijalizirani samo za *uvijek jednu* funkciju – više ne mogu riješiti sredstvima kojima raspolažu. (24) Riječ je, kao što izvodim u drugom poglavlju, s jedne strane o problemu *isključivanja individua* koji društvu prijete religijskim građanskim ratom. I riječ je, s druge strane, o problemu *socijalnog isključivanja* društvenih klasa koje su lišene svih proizvodnih sredstava, svedene na vlastitu radnu snagu, ovisne o tržištu. Masovna bijeda, proletarizacija i otuđenje uslijed toga izjedaju institucionalne i kulturne pretpostavke tržišne ekonomije i drugih

funkcionalnih područja. (25) Razmjena ekvivalenta preobražava se u izrabljivanje, jednakost zakona u klasno pravosuđe, narodna suverenost parlamentarne republike u vladavinu buržoazije nad proletarijatom, ljudsko pravo na slobodu (čl. 2. i 6. ustava iz 1793.) u »ljudsko pravo na *privatno vlasništvo*«, sveopća pravna sigurnost (čl. 2. i 8.) u »*osiguravanje* egoizma«, a »vladajuća mišljenja« pokazuju se »mišljenjima vladajuće klase«. (26)

Ustavi koji su revolucionarni patriotizam ljudskih prava preobrazili u obavezujuće pravo ipak su bili daleko više no šlag na vrhu »goleme nadgradnje« koja se podiže na »realnoj« »ekonomskoj« »bazi« društva, a deklaracije prava čovjeka i građanina ne daju se, kao što se od Marxa do Luhmanna uvijek tvrdilo, reducirati na sistemskointegracijske funkcije. (27) Revolucija nije »porodilja« (Marx) razvojnopovijesne nužnosti. Čak i Luhmannovo ruganje »iluzijama o izvedivosti«, »svečanim proglasima« i »odama« promašuje normativnu posebnost revolucionarnog događaja. (28) Nije da revolucija samo *provodi* evoluciju, ona također *korigira* njen tijek. Kao institucionalno utjelovljenje organske solidarnosti ustavi postaju djelatni samo kada ih intervenirajuća građanska zajednica shvati kao proizvod *revolucionarne svijesti* koja slučajne rezultate *socijalne evolucije* preobražava u nešto htjeto što iskazuje poopćive interese – istinosni moment jedne *volonté générale*. (29)

Praktičko-revolucionarna interpretacija evolucijskih dostignuća demokratskih ustava bila je prvotno uspješna u zapadnim predjelima svijeta. Tek uslijed globalizacije – što je tema mog trećeg i posljednjeg poglavlja – okcidentalni racionalizam u potpunosti se decentrirao i otuđio od svog evropskog porijekla. To je međutim – unatoč imponirajućem porastu *nominalno* demokratskih ustavnih režima nakon 1989. – primarno dovelo do globalizacije moći, prava i novca. No, evolucija robusnog doduše, ali i »oskudnog resursa« (Habermas) solidarnosti nije mogla držati korak s dramatično ubrzanom evolucijom najvažnijih funkcionalnih sistema. Ponovno se može promatrati kulturno-život-

nosvjetski *disembedding* (Polanyi) kapitalizma i njegova regresija prema »predatorskom kapitalizmu« (Weber). (30) Kao i prije, demokratska se solidarnost daleko efikasnije organizira unutar državnih granica zapadnih demokracija i među njima, nego u većinom samo *nominalnim* i normativno slabim ustavnim državama u velikom dijelu istočne Evrope, Azije, Afrike te Srednje i Južne Amerike. Time, međutim, ostaju sušni tokovi solidarnosti koji bi mogli povezati siromašne zemlje međusobno i siromašne zemlje s bogatima. (31) Jednostrano *sistemskointegracijski* tijek globalizacije razlog je povratku, na 'svjetskoj razini', obaju problema uključivanja koji su svojedobno Evropu gurnuli u krize i katastrofe. Dok sada *globalna individualizacija* u obliku *fundamentalizma* uzvraća udarac sistemski integriranim svjetskom društvu i prijeti da uništi njegove diferencijacije, socijalni integracijski problemi, koji su kao duga sjena pratili akumulaciju kapitala u Evropi 19. stoljeća, reproduciraju se danas u obliku *komunikacijskog isključenja globalne suvišne populacije*. Dok je kozmopolitska demokracija, ako ona uopće i postoji, tek slabo razvijena, na horizontu socijalne realnosti nepredvidivo se ocrtava crni prizor globalnog apartheida. (32)

Moć, pravo i novac globaliziraju se, izgleda, na užtrb i na teret demokratske solidarnosti. Demokracija je neopazice dospjela u defanzivu. (33) No globalizacija kasnog 20. stoljeća ipak se zamjetno razlikuje od njene imperijalističke prethodnice s kraja 19. stoljeća koja je Evropu, u prvoj polovici 20. stoljeća, gurnula u globalizaciju rata i genocida. Zamjetan je, prije svega, razvoj globalnog pravnog poretka koji je odavno nadređen državno statuiranom pravu i koji je duboko prodro u nacionalne pravne poretke. To je dovelo do globalnih i regionalnih, u Evropi daleko uznapredovalih, procesa međudržavne i naddržavne *konstitucionalizacije*. Ustaljenje postnacionalnog ustavnog prava velikim je dijelom rezultat prirodne *evolucije* kojoj za sada nedostaje barem ekvivalent *revolucionarne* svijesti, koja bi nastajućoj evropskoj i globalnoj građanskoj zajednici mogla po-

moći da stvori *demokratski* ustav i da defanzivu, u koju je upravo dospjela demokracija i u zapadnim nacionalnim državama, preobrati u ofanzivu.

Novi ustavni režimi koji se naziru s osamostaljenjem prava Evropske zajednice te međunarodnog i svjetskog prava posljednjih desetljeća evolucionarna su dostignuća *bez* revolucionarne svijesti. Oni integriraju društvo s minimumom solidarnosti *negativno*, dok im za pozitivnu integraciju nedostaje *politički uključiva*, demokratska solidarnost. Oni su *djelatni*, ali nisu *demokratski*. (34) Ono što oni postižu istodobno je razdvajanje i povezivanje politike i prava, prava i ekonomije. Ali u njihovom ustavu nalikujućem funkcionalnom sklopu strukturnih povezivanja rastaču se ideje demokratskog utemeljenja. Evolucija ždere njihovu revolucionarnu supstancu. Dok ugovori stječu ustavni status, ustavi postaju sličniji ugovorima. Težište se u transnacionalnim ustavnim režimima premješta sa strukturnog povezivanja politike i prava prema strukturnom povezivanju prava i ekonomije, a taj globalni trend slijedi također ustavna evolucija unutar nacionalnih država. (35) Ekonomiju, međutim, nije moguće demokratizirati u istom smislu kao državu i politiku. (36) Njena sloboda je sloboda privatnog ugovora, a ne sloboda javne konstitucionalizacije. Novi ustavni režimi time doduše zadovoljavaju »potrebu za strukturnim povezivanjem« (Luhmann) koju proizvodi globalizacija funkcionalno razdvojenih društvenih sistema, ali oni gube demokratsku legitimaciju u mjeri u kojoj je njihova javna autonomija još samo fasada za privatnu autonomiju. Iako ona nije niti ustavnoteorijski niti prirodnim pravima vezana za današnji oblik države, demokracija za sada *funkcionira* samo u okvirima nacionalne države. S druge strane, štošta govori u prilog tome da demokracija 'otvorenih država' nije dugoročno sposobna preživjeti *bez* demokratizacije javnog prava transnacionalnih i internacionalnih organizacija.

Što su rjeđi slučajevi da razvijene države blagostanja i njihove supranacionalne i internacionalne organizacije još

uvijek djelatno sprovode odozdol sazdanu, opću volju, tim češće one postaju plijenom partikularnih moći. Kada temeljni pravni tekstovi od sporazuma GATT-a do Ugovora o Evropskoj uniji i Evropskoj zajednici još jedino ozbiljuju strukturno povezivanje birokracije, prava i ekonomije, dakle 'ustav' samo još kao sistemsku integraciju, ali ne više i »strukturno povezivanje individualne svijesti i društvene komunikacije«, koja se ne da tehnički manipulirati, već samo stvoriti u *javnim* procesima sporazumijevanja, onda bi globalizirano pravo – i sam Luhmann je na kraju prinuđen na taj uvid – trebalo »također izgubiti izvjesnost da će za sebe moći mobilizirati svijest kada bude trebalo, odnosno kada bude politički trebalo«. (37) Ili iskazano riječima Hannah Arendt: političke institucije »okoštaju« i »spadnu« na vlastodržačke aparate prisile »čim ih više ne podupiru životne snage naroda«. (38)

Ipak, posljednjih se godina po prvi put u jeziku novog patriotizma ljudskih prava artikulirao globalni protestni pokret. Dok je Tony Blair nakon sastanka na vrhu osam najmoćnijih industrijskih država (G8) pred uključenim CNN-ovim kamerama svoj vlastiti, krajnje probran skup na luksuznom brodu u akvatoriju pred Genovom proglasio, velikodušno uključujući i ruskog predsjednika, globalno reprezentativnim: »We are the democratic leaders of the world«, demonstranti pristigli iz svih dijelova svijeta, koje je Berlusconijska policijska država dala prebiti, skandirali su u ime globalnog naroda: »Voi G8, Noi 6 000 000 000 – Vi ste G8, mi smo šest milijardi«. Ponovo se javio, nimalo reprezentativno, ali anticipativno, Rousseauov glas koji je ujedinjenoj egzekutivi najbogatijih nacija dovikivao jakobinsku parolu lajpciških demonstiranja iz 1989.: »Mi smo narod«.

I STUPNJEVI SOLIDARNOSTI

Naše prijateljstvo, tako Montaigne opisuje svoj odnos prema Étienneu de la Boétieu, »nije imalo nikakav drugi uzor osim sebe samog, moglo je jedino samo sebi biti mjera.« (1) Romantičko prijateljstvo, pojam koji se ovdje po prvi put – dobra dva stoljeća prije no što će postati sentimentalnim pokretom – javlja u ranom novom dobu, jest »ushićujuće«, »bez zadržke«, »nedijeljivo«. (2) Odnos u dvoje zatvoren u sebe koji ne trpi trećega i sebe, koji je bez uzora i bez ideje vodilje, proglašava izvanrednim stanjem. Neposredovano, suvereno jedinstvo jedne duše u dva tijela prijateljima se tako čini neprispodobivo »rijetkim«, »kojemu u prošlosti izvjesno nije moguće naći primjera.« (3) Prijateljstvo kao zatvoreni, samog sebe proizvodeći sistem. (4) »Tajna« takvog suverenog prijateljstva je protugrađanska: rez u vezivu stare, prijateljske solidarnosti koja – od Aristotela sve do Lorenzettijeve slavne alegorije dobre vladavine u vijeću Siene – ujedinjuje građansku zajednicu. Montaigne se odaje. Prijatelji su »više prijatelji negoli građani, više prijatelji među sobom negoli prijatelji ili neprijatelji svoje ze-

mlje, negoli prijatelji ambicije i pobune.« (5) U jednoj rečenici dovršen je raskid sa staroevropskim političkim mišljenjem: »Prijateljstvo razrješava od svake druge obavezanosti«. (6)

U republikanskoj tradiciji evropskog starog vijeka, na protiv – kao što ćemo začas vidjeti – najviše i prvo određene (*telos*) svakog prijateljstva bilo je upravo te političko-ćudoredne »obavezanosti« zajedničkog života učiniti prepoznatljivima i priznatljivima *na* intimnim prijateljstvima kao njihovoj najintimnijoj sponi. Posve je drugačiji slučaj s Montaigneovim smjelo predvremenim idealom romantičkog prijateljstva. Romantičko prijateljstvo »drži skupa ništa drugo do jedna jedina dodirna točka«, a upravo u toj točki odvajaju se zatajeni putovi ekskluzivnog i identitarnog odnosa u dvoje od utabane staze vrlinom obilježene građanske zajednice. Montaigneov pojam prijateljstva je već podjednako 'lišen svijeta' koliko i kasnije romantička ljubav. Njemu model nisu herojski virtuozi vrline, »par državljanina« (Derrida), čije vojničko prijateljstvo spašava domovinu, već su to prije *Bonnie and Clyde*, ljubavnički par prestupnika koji protiv sebe izaziva čitavu zajednicu. Prijateljstvo ne kao jedinstvo, nego kao razdor u ćudorednom. Dok odnos između Shakespeareovih likova *Romea i Julije* već sasvim moderno i protugrađanski određuje »ljubav kao pasija«, život tih protagonista razbija se o neprobojne bedeme – u gornjotalijanskim republikama renesanse – još uvijek antičkog ćudoređa koje *ljudima* ne dopušta ljubav i prijateljstvo izvan *građanskog svijeta*: »Van zidina Verone za mene nema svijeta«. (7) Kada dođe do davanja zavjeta, Romeo mora ogorčeno spoznati nemogućnost bijega. Upravo to *dopuštenje* koje ljubavi otvara njen *vlastiti* svijet 'van zidina Verone' ne postoji za »građane polisa«. Ono će postojati tek za »pravne građane« modernih, funkcionalno diferenciranih društava. (8)

Dok u modernim vremenima prijateljstvo i ljubav zauzimaju distancu spram zajednice građana, ta je distanca, rez između prijateljstva i zajednice, antici strana i nepo-

željna. Ona je u sukobu s prirodom stvari. »Gdje međutim nema [obuhvatno-političke, H.B.] zajednice, tu nema ni [individualnog, H.B.] prijateljstva.« (9) Čovjek je – prema svojoj (istinskoj) prirodi – političko biće (*zoon politikon*). (10) Građansko prijateljstvo koje je samo sebi svrha je performativno odvijanje političkog života (*bios politikos*). »Prijateljstvo drži zajednicu polisa na okupu«. (11) Za pagansku antiku najviši, prema »savršenstvu« i »samodostatnosti« postavljeni oblik zajedničkog života u gradskoj zajednici je »djelo prijateljstva«. (12)

Philia, na hrvatskom prijateljstvo, kod Aristotela je određena kao *slobodno* izabran odnos između *slobodnih* građana i luči se od porodičnih i obiteljskih spona domaćinstva: »Mi provodimo naše dana s ukućanima ili rodbinom ili partnerima, s djecom ili roditeljima ili našom ženom, i u našim je rukama samo osobno pravo u ophođenju s našim prijateljima, ophođenje s drugima je zakonski uređeno i ne ovisi o nama.« (13) Mala zajednica prijatelja zasnovana je kao i velika zajednica polisa na »slobodnoj odluci za zajednički život«. (14) Građani moraju u dvostrukom smislu biti slobodni za prijateljstvo i za politiku. Moraju po slobodnom nahođenju doći jedni do drugih i moraju podjednako biti slobodni od brige o svakodnevnom preživljavanju – dakle od rada – kao i od volje i zapovijedanja gospodara, zbog čega ne smiju biti niti robovi niti žene. Samo na osnovi muškosti, naklonosti i posjeda moguć je »savršen«, »dobar« i »samodostatan život«. (15)

Slobodno prijateljstvo između građana je – kao i intimni odnos u dvoje – javna stvar, jer ono ne predstavlja ništa drugo doli individualni elementarni oblik kolektivne sloge jedne građanske zajednice. Dok sloga u zajedništvu ujedinjuje sve građane, »savršenog« prijateljstva »s mnogima« nema. (16) Ali ima mnogo mreža, tako da mnogostruka, individualna prijateljstva gustim umrežavanjem čine sponu sloge *svih* građana sve nepoderivijom. Polje mogućih prijateljstava je strahovito široko, ne isključuje seksualne odnose i nije ni u kojem slučaju ograničeno samo na od-

nos u dvoje, koji već i kod Aristotela ima svojstvo modela. Ljubav, drugarstvo, dobrosusjedstvo, prijateljstvo iz mladosti, osobno povjerenje, poznanstvo s putovanja, gostoljubivost, udruživanje, političko prijateljstvo, ali i prijateljstvo sa sobom, samoprihvatanje – sve to potpada pod pojam *philia* koji tek u gradovima državama antičke Grčke poprima ta nova značenja. (17) Sloga (*homonoia*) i prijateljstvo (*philia*) trebali bi »neprijateljski element« »razdora« – »jedan dio vuče ovamo, drugi vuče tamo, kao da žele nesretne ras-trgati u komade« – ukloniti iz polisa i ljudske duše. (18) Sloga je poopćeno, na polis u cjelini prošireno prijateljstvo: »Sloga je polisu svojstveni oblik prijateljstva – riječ se također koristi u smislu 'političkog prijateljstva' (*philia politike*), jer ona se odnosi na javno dobro«. (19)

Umreženo individualno i sveobuhvatno poopćeno građansko prijateljstvo je aristotelijansko rješenje platonovskog problema društvenog uključivanja. Kako grad, polis, zajedništvo složno može biti držano na okupu, a da se pritom ne mora vraćati na sponu krvi i nasljednog srodstva? S njima su naime, kao što potvrđuje tragička književnost, doživljena izrazito loša iskustva. Osvetničke orgije neprijateljskih porodica pustošile su i razdirale život zajedništva. (20) S krvnim srodnici i obiteljskim vezama – unatoč snazi društvene sprege – u cjelini nije se mogao sazdati dobar život. Prijedlog što ga Platon podastire u *Politeji* imao je razno revolucionarnu logiku. Ako se djeca odmah po rođenju oduzmu roditeljima, otuđe od njih i javno odgoje, na kraju nitko više neće znati neće li ruka koju diže protiv svoga sugrađanina pogoditi njegovo dijete ili njegovog brata. (21) Poopćavanje obiteljskog veziva anonimiziranjem srodstva. Ali to je bilo, kao što je i sam Platon znao, prerolucionarno, neizvedivo. Namjesto toga u realističkoj i reformističkoj verziji zajednice polisa već kod kasnog Platona, iako politički razrađeno tek kod njegova uzornog učenika Aristotela, na mjesto državnoautoritarnog poopćenog srodstva dolazi prijateljstvo slobodnih građana.

Mreže građanskih prijateljstava među muškarcima tre-

bale bi, kao što to Eshil estetski reflektira u nizu od *Orestije* do *Eumenida*, neutralizirati mafijaške strukture klanskih i obiteljskih veza, osigurati mir i poticati opće dobro. Prijateljstvo decentrira na obitelj centrirane privatne interese despotâ oikosa, gospodarâ kuće. Tako Aristotel definira »biti prijateljem« kao angažman za prijatelja »poradi njega, a ne u vlastitom interesu«. (22) Od istinskog prijatelja ne može razdvojiti više ni obitelj. Bogovi osvete, koji nahuškavaju obitelji jedne protiv drugih, bivaju kriminalizirani, socijalno deklasirani i udaljeni iz središta javnog života. Tu će odsad obitavati Atena, božica novog, gradskog etosa građanske sloge i pravednosti. (23) Daleko od toga da – poput Montaignea – otkáže svoje normativne obavezanosti, individualno prijateljstvo je to koje tek proizvodi čudorednu zajednicu. »Sveti lanci prijateljstva« (Fries/Hegel) drže evropsku »građansku zajednicu« (Rousseau/Kant) skupa i nose etos gradskog života. (24) Svi egzemplarni prijateljski parovi klasično-republikanske antike su »bez izuzetka parovi državljana, (...) čija muška vrlina (...) temelj (...) prijateljstva – bezuvjetnu intimnost ili naklonost – nastoji usuglasiti s podjednako imperativnim državnim rezonom«. (25) Još je Montaigne ustuknuo pred »neodređenom strahovitošću« (Marx) svoje vlastite, prema državi neprijateljske definicije prijateljstva te hitro dodaje: »nikada nije bilo boljeg građanina« od pokojnog de La Boétiea, čije se negrađansko prijateljstvo s autorom *Ogledâ* u međuvremenu, kao što smo vidjeli, romantički uznosi u bezuvjetnost koja se više ne može pokoravati imperativima državnog rezona. (26) No u njenom starom značenju *philia* je politički, javni i pravni pojam.

Prijateljstvo u antičkom mišljenju ima eminentno epistemičku funkciju. (27) Prijatelj s kojim se sve dijeli je – kako Aristotel kaže – »drugo ja« na kojemu se može objektivno, izvana promatrati, prepoznati što je dobro i ispravno za sebe samoga. (28) Prijatelji se jedni na drugoga kao na u-zore – u strogoj recipročnosti – u-gledaju. Oni predstavljaju vlastiti ja-ideal u formi koja doduše jest krajnje in-

timna, ali odvojena od vlastita tijela i vlastite osobe pa stoga i vidljiva, objektivno opaziva. (29) Na prijatelju prijatelj prepoznaje čudoredno dobro, premda samo onda kada prijatelj ispunjava obilježja etički kreposnog karaktera. Ali onda kao u zrcalu vidi vrijednost i dostojanstvo vlastita života, koje na sebi nikada ne bi mogao opaziti već i stoga jer je preblizu samom sebi i ne može se objektivno sagledati bez zrcala *alter ega*. Gledanje prema unutra bilo je čovjeku grčke antike još podjednako nepredstavljivo kao i objekt čiste spoznaje odvojen od subjekta ili duša odvojena od tjelesnog svijeta. (30) Pogled koji pada na stvari dodiruje nešto što mu je uvijek već srodno. Naša duša »sebe ne spoznaje primjerice time da gleda u sebe samu, već time da gleda prema vani, na neko drugo, srodno biće«. (31)

Ono što na dobrom i vrlom prijatelju toliko fascinira jest potvrđivanje vlastite iznimnosti. Iskazano modernim rječnikom, samosvijest antičkog građanina konstituira se u mediju angažirane spoznaje samosvijesti kao potpuno promatrane, druge svijesti koja se s istim osjećajima i istom epistemičkom radoznalošću okreće samosvijesti nasuprot sebi. Iznimnost prijatelja, koja je spoznatljiva uvijek samo sa stajališta drugoga, na drugome se voli i cijeni zbog iznimnosti toga uvijek drugoga, a ne radi koristi ili užitka. A to prema poimanju grčkih i rimskih filozofa nije ništa drugo do ono što je po građansku zajednicu u cjelini naprosto dobro ili korisno, ono što se na hrvatskom naziva općim dobrom. Negativno uključivanje kroz konflikt, primjerice prema obrascu hegelijanske borbe za priznanjem do smrti, bilo je strano pagansko-republikanskoj antici. Borba na život ili smrt (rat) ne vodi – primjerice preko kompleksne dijalektike gospodarenja i služenja kao kod Hegela – prema recipročno egaliziranom priznavanju, već u najpovoljnijem slučaju u ropstvo. To je za slabijeg bio put, namjesto u smrt, u pravno ekskluzivan status živućeg mrtvaca odnosno »oživljenog instrumenta« (Aristotel). Iz odnosa prema nekoj stvari, *res* u rimskom pravu, za pobjednika ipak ne proizlaze problemi uzajamnog priznavanja. (32)

Spoznati i voljeti opće dobro u savršenom oličenju muškog prijatelja – upravo to je vrlina (gr. *arete*, lat. *virtus*). Na to je na kraju (*telos*) usmjereno sve ljudsko stremljenje prema koristi i užitku, prema dobrom i zadovoljnom bivanju. (33) Vrlina nije samo nešto dobro, već nešto nenadmašivo najbolje što je – kao muškarac i dobrostojeći građanin – moguće postići. Budući da nema, kao što bilježi Ciceron, »ničega ljupkijega« od »vrline«, prijatelj u prijatelju voli domovinu. (34) Najbolji prijatelj je također najbolji građanin. Budući da je dobro kojemu prijatelji streme za sebe naposljetku identično s dobrim za polis, ne može postojati savršeno oličenje prijateljstva koje bi – kao kod Montaignea i u romantici – bilo suprotstavljeno građanskom svijetu i etosu gradskog života. A ondje gdje dobro, koje je subjektivno percipirano kao dobro, još nije »usklađeno« s objektivnim dobrom potrebni su, već prema okolnostima, blagi ili snažni politički i pedagoški zahvati da bi se ono istinski dobro »približilo onima za koje to još ne vrijedi«. (35) Javni, državljanski odgoj vrlina bio je u antičkoj Grčkoj i Rimu represivna svakodnevnica, vrlo sumnjičavo usmjeren na zauzdavanje privatnog ponašanja.

Robovi, dakako, jesu bili obespravljeni – budući da su bili lišeni bilo kakvog pravnog svojstva, nisu mogli davati iskaze pred sudom. Ali političkoj zajednici bili su krajnje dobrodošli kao prokazivači svojih gospodara - kao *instrumentum vocale* - jer su oni ti koji su imali pristup njihovom kućansko-'privatnom' moralu. Robovi i ropkinje bili su savršeni neformalni doušnici policije za političko čudoređe u svim kućanskim stvarima gospodara kuće. Ako suradnja nije išla dobrovoljno, onda je postojalo provjereno pravno sredstvo mučenja, koje nije samo moglo dopasti roba, nego – doduše, uz strože uvjete – čak i suprugu. (36) Ali za svakodnevnu društvenu kontrolu nad privatnim životom 'ogovaranje' je bilo najbolje sredstvo. *Gossip*, trač, stalno uzavrela kuhinja glasila sigurno jesu protodemokratski, ali u društvu bez masmedija i pravnog građanstva oni su nerazlučivi od svakodnevnog susjedskog terorizira-

nja čudorednošću. Vazda treba imati pred očima da je u antičkim gradovima-republikama put od glasine do prava susjedski (a ne »državno«) provedene sile bio kratak. Kratki proces uz zaobilaženje politički institucionaliziranog pravosuđa bio je praksa u običajnom pravu. Suprug koji je susjedu dokazao brakolomstvo mogao je po kratkom postupku izvršiti smrtnu kaznu. (37)

U polisu, tako kaže Platon, »pobjednička nagrada vrline« pripada onome koji neodobriivo ponašanje svojih sugrađana »prijavljuje nadležnima«. (38) Atena se u tom pogledu ne razlikuje od Rima. »Posvuda su«, piše Pual Veyne, »nametane kolektivne cenzure privatnom ponašanju te se na svakom koraku podsjećalo na pravila igre. Zrak je takorekuć bio ispunjen pozivima na red. (...) Žestina kojom se mahalo kadilom za vrlinu srušila bi i bika na pod. (...) Beskrupulozno se izvlačilo leševe iz ormara – sve je bilo dopušteno kada je trebalo priskočiti vrlini protiv poroka (...). Kolektivna savjest besramno je komentirala djela i propuste svakog pojedinca. (...) Nitko ne može izbjeći da javnom mnijenju polaže računicu o svome privatnom životu.« (39) Privatni život koji bi bio lučen od javne sfere nije postojao koliko ni prijateljstvo koje bi bilo lučeno od državljskoga uvjerenja.

U tim je društvima muško prijateljstvo *istodobno* bilo medij sveprisutne cenzure i zaštita pojedinca od njenog neposrednog zahvata. Prijateljstvo je štitilo prijatelja polujavnom predcenzurom prije javnih invektiva. Savjet prijatelja, na koji se Ciceron poetski zaklinje, bio je u starim obiteljima rimskih viših slojeva »posve formalna institucija« koja je pojedinca pri svim privatnim odlukama čuvala od toga da ne napravi krivi korak. (40) Ako su samoubojstvo – u Ateni i Rimu eminentno javna stvar – odobrili prijatelji, onda se ono teško više moglo tumačiti kao kukavičluk. Poistovjećivanje prijateljske naklonosti i vezanosti s imperativima državnog rezona razotkriva klasičnu republiku kao odgojnu diktaturu. (41) Prijateljstvo kojemu prijatelj vrijedi više od građanina ostaje podjednako nezamislivo

kao i prijateljstvo koje bi bilo emancipirano od raslojavanja i nastajanja klasa.

»Prijateljstvo«, tako Aristotel započinje svoju slavnu raspravu u 8. knjizi *Nikomahove etike*, je »na neki način iznimnost ljudskog bića ili je blisko vezano uz nju«. (42) I ono je u pogledu života (u zajednici) krajnje nužno. Jer bez prijatelja nitko ne bi želio živjeti, čak i kada bi posjedovao svekolika ostala dobra: upravo i bogatim ljudima i onima koji obnašaju službu ili vlast prijatelji su znano posebno nužni.« (43) Osim toga prijateljstvo »nije samo nešto nužno već nešto i plemenito«. (44)

Kao vrlina (»iznimnost«) pojam prijateljstva je čvrsto uklopljen u fino stupnjevanu perfekcijsku hijerarhiju antičkog grada republike. Prijateljstvo nije samo nužno već je također – iskazano prema stupnjevanju, u pojmovima koji mogu ići i do granice apsolutnog ideala – »lijepo« i »nešto plemenito«. (45) Već unaprijed je za Platona i Aristotela jasno da je etos prijateljstva stvar višeg gradskog sloja, »jer robovi i gospodari teško da će ikada postati prijatelji kao što ni loši i vrli muškarci neće nositi jednake časti i dostojanstva, jer jednake stvari postaju nejednake kada pripadnu nejednakim ljudima« (46) Hijerarhija vrlina odražava se u socijalnoj hijerarhiji. Prijateljstvo je k tome u posebnoj mjeri *nužno* za viši sloj bogatih i izvrsnih. Prvi stupanj u građanskoj zajednici je »prijateljstvo iz koristi«. (47) Vladajući i imućni imaju brojne neprijatelje i zavidnike. To obavezuje. Ali i pozitivno, kultiviranje »plemenitog« muškog prijateljstva, najviši stupanj »prijateljstva iz vrline« iziskuje bivanje oslobođeno od rada: »U prvom redu i u pravom smislu govorimo o prijateljstvu dobrih kao dobrih, a onda o svim ostalim vrstama prema njihovoj sličnosti s prvim.« (48) Prvo je najbolje i dobri su dobrostojeći. Drugi, koji moraju raditi da bi preživjeli, samo su sposobni za »nužno« prijateljstvo i stoga su »samo po akcideniji jedan uz drugoga«. (49) Oni kao »manjevrjedniji ljudi« nikada nisu u stanju u cijelosti utjeloviti bit (»esencija« vs. »akcidenija«) te *philije*. S njima se sprijateljuje samo »radi užitka ili

koristi«. (50) U »pensionopolisu« (Max Weber) prezir prema radu duboko je ukorijenjen. (51) Samo među jednaki- ma na čelu jedne hijerarhije dobrostojećih i dobrih mogu- će je istinsko prijateljstvo. To također vrijedi i za pravo.

Pravo, pravednost i prijateljstvo tvore u grčkom mišlje- nju jedinstvo srodnih pojmova. Oni znače »isto« ili su pak »blisko srodni«. (52) Prijateljstvo i pravednost koincidiraju u kognitivno-epistemičkom idealu samosvrhovito-samodo- statne prakse. Prijateljstvo je kao savšenstvo pravednosti si- nonimno s harmonijom staleža u aristokratskoj republici i temeljnim vrlinama u čovječjoj duši. (53) Prijateljstvo kon- stituira pravni odnos, jer pravni odnosi pretpostavljaju jed- nakost. Istinsko prijateljstvo je prauzor prava i pravednosti, jer su »prijateljstvo«, kao i »pravo«, kao i »pravednost«, re- lacijski pojmovi koji predstavljaju odnos jednakosti. (54) Na jednako uzvratiti jednakim, to je pravo. Ovdje izranja velika misao pravne jednakosti ne bi li odmah ponovno po- tonula u klasnom društvu. Za one koji nisu mogli podastri- jeti dovoljno »zajedničkosti« (jednakosti) s vladajućima nije ni moglo biti prava. To je klasičko porijeklo još i ogra- ničavanja pravne zajednice na 'homogeničnost' i 'jedna- kost prema vrsti' Carla Schmitta. *Quod licet Jovi, non licet bovi*. Svakome njegovo. »Još to nismo zaboravili: država je pravedna, jer svatko ispunjava zadaću svoga staleža.« (55) Nitko se, tako upozorava Ciceron, ne bi trebao povoditi za zabludom »da vjeruje da, ako su Sokrat ili Aristip nešto učinili ili govorili protiv običaja ili navada građanstva, i on ima pravo na to. Zbog velikih, štoviše božanskih prednosti oni su dosegli« – Jupiterovu licencu – »tu povlasticu.« (56) To je također pravo.

Pravo ima »Janusovo lice« (Habermas). Dakle, nema prava za neživa oruđa, životinje i robove: »Ne može biti pri- jateljstva prema beživotnom kao ni pravnog odnosa. Ali ta- kođer niti prema konju ili biku, niti prema robu kao robu, jer tu nema nikakve zajedničkosti. Jer rob je živo oruđe, a oruđe neživi rob. S robom kao robom dakle nema prijatelj- stva« – posljedično niti pravne zajednice. Uz to priliči da je

onda grčka kultura bila prva koja je upotrebljavala robove u velikim razmjerima. I u grčkoj kulturi, tako piše Egon Fla- ig, »rob tone u obespravljenost kakva se ne nalazi na Ori- jentu.« (57) S »robom kao robom«, piše Aristotel, »ne može biti prijateljstva kao ni pravnog odnosa.« (58) Riječ »kao« govori međutim da je tu – barem u praktičkoj filozof- iji – potrebno diferencirati. Rob je kompleksna stvar. On je s jedne strane oruđe, s druge čovjek. »Utoliko ukoliko je on čovjek« i prema robu postoji »prijateljstvo« i ujedno »neka vrst pravnog odnosa«. (59) Jer *kao* čovjek i rob pripa- da onoj životinjskoj vrsti koja »može imati udjela u propi- sima i ugovornim pogodbama«. (60) Međutim, samo u manjem udjelu, jer je rob doduše čovjek, ali ne i slobodan gospodar kuće, despot oikosa. S njim stoga postoji samo prijateljstvo »niže« vrste: nejednako prijateljstvo iz užitka i koristi i nejednako pravo koje diktira gospodar. Pravo je, dakle, instrument da bi se osigurala vlast dobrostojećeg muškarca nad »njegovima« – ženama, robovima itd. (61) Klasna pravda, onakva kakva će se u Rimu onda strogo pro- voditi po slovu zakona. (62)

Ali zakonska klasna pravda još uvijek je bila bolja od bezakonske. Barem od 2. stoljeća, još u pretkršćansko vri- jeme rimskih careva, status robova interno je uvršten u pravo i iz filozofske postavke da rob nije *samo* instrument, već da je *također* čovjek ipak je izvučena konzekvenca da se gospodaru uskrati pravo nad životom i smrću, da se sprije- će ekscesi nasilja, da se u velikoj mjeri priznaju brakovi ro- bova i da se robovima omogućiti vlastito stjecanje imutka. (63) Ti pravni propisi, međutim, nisu robove pretvorili u pravne subjekte. Oni su imali samo status policijskih pro- pisa za gospodara, nisu bili ništa drugo do neka vrsta zaštite životinja. Humanitarno motivirani uslijed stoičke inte- lektualne kulture, oni su prije svega bili mišljeni ekonom- ski i u svrhu izbjegavanja pobuna, koje pak nikada nisu bili usmjerene na ukidanje ropstva, već samo na vlastitu slobodu i osvetu. Pogotovu je jasan instrumentalni smisao rop- skog braka. Tržišta robova patila su od 2. stoljeća od struk-

turne oskudice i poskupljenja ponude. Stoga se robovlastnik morao prebaciti na uzgoj, a tu su obitelji robova postizale najbolje rezultate. Dakle, nema tu ni traga ljudskoj pravnoj misli o solidarnosti.

Istinska vrlina pripada samo najvišim oblicima prijateljstva za kojima se stremi radi njih samih. (64) Aristotel razlikuje, kao što smo vidjeli, mnogo stupnjeva, ali prije svega intrinzično ili vrlinom obilježeno od ekstrinzičnog ili korisnog prijateljstva – pri čemu korisnost (vidi gore bilješku 50) ne treba brkati s instrumentalnošću ili računicom. Prvo ima – a da ne isključuje, kao u etici Immanuela Kanta, uzajamnu korist ili zajednički (seksualni ili neseksualni) užitak, jer vrlina je ipak najviši užitak (65) – svoju svrhu u sebi, potonje van sebe. Pored političkog prijateljstva u antičkim gradskim kulturama filozofsko prijateljstvo ima zasebnu ulogu: *philosophia* je prijateljstvo ili ljubav koja se sastoji u zajednički prakticiranoj mudrosti, u vođenju teoriji posvećenog života (*bios theoretikos*). Sociološki gledano radi se o obliku »askeze koja bježi od svijeta« (66). Hannah Arendt je zbog toga i kritizirala filozofe. Jer se naprosto iskradaju iz javnih stvari da bi pred vratima grada živjeli kao »idioti«. (67) *Idios*, to je onaj za kojeg postoji nešto bolje od općeg dobra. Richard Rorty je to nazvao *private irony* (koja uvijek ima jedno obilježje koje je individualističko-idiosinkratičko, strano javnom mnijenju, normativno neprilagođeno) i razlučio od *public solidarity* – što je *public affair*, kako na engleskom glasi *res publica*. (68) To se konačno svodi na funkcionalnu diferencijaciju teorije i prakse, značnosti i politike, koja je nagoviještena već kod Aristotela u desetoj knjizi *Nikomahove etike*. No, Aristotel se koleba. On ima problema s tim rangiranjem, ali ljudsku praksu on si može predočiti samo prema rangovima savršenstva, a ne kao poredak jednako rangiranih i jednakopravnih funkcionalnih područja ili diskursa. S jedne strane, samodostatni život filozofâ koji zajedno spoznaju istinito najsavršeniji je oblik praktičke sreće, s druge strane, on je za politiku – samodostatnost javne pojavnosti u kojoj se ispunjuje telos

političkog živog bića – beskoristan, upravo nepraktičan i utoliko deficijentan. Stoji li ono dakle iznad ili ispod politike? To da je pored nje, ne bi ulazilo u horizont klasične metafizike. Nasuprot tome, Rorty – za razliku od Hannah Arendt – hvali filozofe zbog njihove ironijske egzistencije izvan političkog života, ali kao tipični liberal on inzistira na tome da se oni onda time zadovolje i ne pokušavaju svoje teorije nametati građanima grada kao kakve vječne istine. A upravo je to pokušao sprovesti u djelo Platon pred i uz pomoć sirakuškog tiranina. Nije uspio. Toliko o *biosu theoretikosu*.

Bez obzira odnosi li se solidarnost na nepromjenjiv bitak filozofske spoznaje ili neuhvatljiv i nestalan svijet političke egzistencije, savršeni oblik solidarnosti klasične, republikanske zajednice građana vezan je uz više slojeve i urbanocentričan. Cijena koju treba platiti za etos gradskog života, civilizaciju »javne sreće« (Arendt) jednog vladajućeg sloja sastoji se u isključenju »infamnih ljudi« (Foucault): barbara, stranaca, žena, robova. (69) Doduše političko – od Hannah Arendt do Christiana Meiera – se ukazuje »kao područje jednakosti i bratstva«, ali »razlike između atenskih muškaraca« postaju beznačajne, a njihova izonomija, njihov građanski egalitaristički poredak realizira se »samo u mjeri u kojoj i ako se drastično pooštava ograđivanje cjelokupne građanske zajednice od svih negrađana.« (70) No republikanski ideal je, pređe li se preko puke ideologije vladajuće klase, svejedno humanistički i univerzalistički. Republikanska građanska solidarnost je naime (i sažeto):

1. vezana uz pretpostavku *uzajamne slobode* – Martha Nussbaum ispravno govori o »separate centers of choice and action«; (71)

2. *emancipirana* od mafijaške vladavine obiteljskih veza i krvnog srodstva. Čak i pretpolitičko – i utoliko manje vrijedno – kućno (*oikos*) prijateljstvo, koje je ipak bilo moguće unutar porodične zajednice između muškarca i žene,

gospodara i sluge, oca i sina ili između braće, kao prijateljstvo ne počiva na braku ili krvnom srodstvu ili – kao u slučaju robova – na elementarnim odnosima moći, nego proizlazi iz slobodne naklonosti. K tome je

3. intimno praprijateljstvo uvijek nekolicine muškaraca sekundarno nasuprot općeg građanskog prijateljstva, proširenom u *philia politike* – patriotizam, te se u mreži slobodnih građanskih prijateljstava realizira

4. čovjekovo univerzalno rodno bivanje. Svaki čovjek je prema svojoj rodnoj potencijalnosti političko živo biće.

Međutim, univerzalizam rodnog bića ne bi trebao prikriti to da je klasični humanizam po svojoj strukturi, a to znači upravo zbog rodnog univerzalizma, konstruiran elitistički i da mora pretpostavljati nejednaka prava. Normativni zahtjev na sve ljude da žive u skladu sa svojom političkom prirodom nije dovoljno ispunjen samo zahvaljujući nekolicini uzornih primjera na čelu i u središtu socijalne hijerarhije, nego u teorijskom samoopisu već pretpostavlja da drugi kao služeće oruđe odrađuju posao svojih plemenitih i građanskih gospodara. I u praktičkoj zbilji upravo za demokraciju u Ateni vrijedi da »bez masovnog ropstva (...) ne bi bila preživjela niti mjesec dana«. (72)

Na tom temeljnom nalazu strukturno-elitističkog samoopisa ništa ne mijenja niti rimska Stoja sa svojim naizgled utopijskim nacrtom kozmopolisa. Doduše, (fiktivni) kozmopolis po prvi put pretvara sve ljude u (fiktivne) građane svijeta, što je ostavilo iznimno progresivnu povijest djelovanja – dovoljno je pomisliti na Kantov spis o miru. (73) Kao umna bića svi su ljudi slobodni članovi kozmopolitkog poretka prirode. Istodobno je, međutim, kozmopolis jedna mnogo nepolitičkija ideja no aristotelijanska *philia politica*. Polis građana svijeta nije nikakav politički program, pa čak niti regulativna ideja. (74) Ona je samo logički završetak jednog potpuno racionalno mišljenog poretka

prirode i ima praktičko značenje jedino za stvarni oblik življenja i sreću samih filozofa. Kozmopolitiski *bios theoretikos* ne predstavlja ništa drugo doli nadgradnju ideološke opsjene koja je adekvatna rimskom imperiju. Hegemoniji Rima (*urbs*) nad perifernim narodima »Zemaljskog kruga« (*orbis*) nije bilo misaonog protuslovljenja. Socijalna struktura kozmopolisa je ista kao i socijalna struktura stvarnog polisa Rima: »Vladavina najboljih na veliku korist slabih«. (75) Čista ideologija. Samo u fiktivnom kozmopolisu to funkcionira kao vladavina uz pristanak, u realnom *imperiumu romanum* uz to su išle uobičajene metode onoga *leges pacis imponere*: egzekucija, deportacije, masovno porobljavanje. (76)

I žene u rimskoj Stoji prolaze bolje no kod Grka, ali i tu također *cash value* novog ideala ljubavnog para nije veći od »odgojnog tona« (Paul Veyne) njegovih filozofskih i poetskih pronositelja: »Kada Seneka ili Plinije govore o svome bračnom životu, onda se to događa u stilu sentimentalnosti, kreposti, uzornosti. To ima praktičku konzekvencu. Mjesto koje je teorijski dodijeljeno supruzi nije više isto kao nekoć. U starom moralu žena je imala svoje mjesto pored kućnih sluga nad kojima je u ime svog muža provodila vlast. U novome moralu nju se postavlja na isti rang s muževljevim prijateljima (...). Za Seneku je bračna veza posve usporediva s prijateljskom zajednicom. Ali koliko je to imalo učinka praktički? Malo. Međutim, ono što se u svakom slučaju promijenilo, to je bio stil kojim su muškarc govore u razgovoru o svojim ženama ili im se obraćali u prisutnosti trećega.« (77)

2. EVROPA JE POČELA U JERUZALEMU – BRATSTVO

»Nadao se pravdi, a eto nepravde«
(Izaija 5,7)

Posve drugačije od republikanske građanske solidarnosti sazdana je ljubav prema bližnjem ili *caritas*, koja je prije svega u kršćanstvu radikalizirana u ljubav prema najdaljem i neprijatelju. Ona je *nepolitička* ili bolje *metapolitička* – kako to stoji kod Tertulijana (155-200): »javnom životu strana« (1). Nikakvo čudo onda da su kršćani postali sumnjivi Rimljanima kao državni neprijatelji, kao *public enemy*. (2) Zbiljsko mjesto ljubavne zajednice nije *civitas terrana*, nego *civitas dei*. Stroga suprotstavljenost religije i politike dijeli individualnog vjernika od njegovih sugrađana, prijatelja i rodbine daleko radikalnije negoli aristotelijanska *philia* ili ciceronska *amicitia*. (3) U Mateju 10, 34-38 Isus propovijeda s jednoznačnom militantnošću prednost spontano stvorene sljedbe pred svakim prirodnim krvnim srodstvom:

»Nemojte misliti da sam došao donijeti na zemlju mir! Nisam došao da donesem mir, nego mač. Da, došao sam da rastavim sina od njegova oca, kćerku od njezine majke i snahu od njezine svekrve. Čovjeku će biti neprijatelji njegovi ukućani. – Tko više ljubi oca ili majku nego mene,

nije me dostojan.« (4) A Matej 23, 9 otvara dimenziju univerzalnog bratstva antipaternalističkom negacijom uloge tjelesnog oca: »Nikoga na zemlji ne nazivajte svojim ocem, jer imate samo jednog Oca, onoga nebeskoga!« Po radikalnosti to ni u čemu ne zaostaje za platoničkom kritikom obiteljskih odnosa (vidi gore, pogl. I.1.) Ali ona nije usmjerena samo na obiteljski partikularizam već s podjednakom silinom i protiv partikularizma zajednice polisa. Isusa su Rimljani osudili i smaknuli, *kao* zelota koji je – prema optužbi – kao židovski revolucionar ustao u borbu protiv rimske vladavine, na *rimskom* križu, uz obrazloženje presude koje se spominje u *titulusu*, natpisu na križu: da je »kralj židova« prekršio *pax romana*. Uistinu, čitav niz Isusovih sljedbenika bili su zeloti, a privlačnost Isusovog pokreta u narodu bila je najveća kod militantnog, zelotskog nižeg sloja, a najmanja kod 'državi lojalnog' saducejskog višeg sloja. Tako se propovjednik ljubavi prema neprijatelju nedugo prije svog uhićenja ponovno poziva na mač, ali ovaj put da bi ga upotrijebio za ustanak protiv napada Rimske republike na proroke carstva Božjeg. On savjetuje svojim drugovima da u slučaju nužde prodaju imutak i kupe mač (Luka, 22, 36). Ako Isus povremeno kritizira militantnost zelota i ako on sam nije bio jedan od njih, ipak se naspram Rimskog imperija držao slično distancirano kao zeloti i *nikako* nije isključivao oružanu borbu pod *svaku* cijenu. (5)

Takva etika, koja je podjednako neutralizirala građansko prijateljstvo i srodstvo, morala je dospjeti u sukob s republikanskim strukturama rimskog imperija, pa čak i ondje gdje se svjesna moći znala prikazati etatičkom, kao u slavnoj Tertulijanovoj *Apologiji*. (6) U mjeri u kojoj se kršćanska etika bratstva emancipira od svetih spona obitelji i susjedstva, ona se uspijeva poopćiti na čovječanstvo, a da se još uvijek obraća konkretnim drugima, drugima koji su vrijedni ljubavi svojim bratskim sudjelovanjem u svojstvu božanske djece. Vjernik Židov ili kršćanin ne duguje poštovanje apstraktnom principu, kantovskom »čovječanstvu« u nama, već uvijek konkretnom obrazu kao slikom Božjom

(Levinas) bilo kojeg bližnjeg. Pavao (Rimljanima 8-10) filozofski radikalno izvodi čitav dekalog deset zapovijedi i svih jednostavnih zakonskih propisa koji konkretiziraju dekalog iz jednog načela ljubavi prema bližnjem: »Nikomu ništa ne budete dužni, osim da ljubite jedan drugoga, jer tko ljubi bližnjega, ispunio je Zakon. Uistinu: 'Ne učini preljuba! Ne ubij! Ne ukradi! Ne poželi!' – i ako ima koja druga zapovijed – sadržana je u ovoj riječi: 'Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!' Ljubav ne čini bližnjemu zla. Dakle: ljubav je ispunjeni Zakon.« (7)

Sociološki gledano, židovsko-kršćanska etika bratstva ima istodobno afirmativnu i kritičku funkciju. Citiranoj Pavlovoj rečenici (Rimljanima 13, 8-10), koja poziva na beskompromisnu i, prema tome, prema državi i zakonu neprijateljsku ljubav, prethodi rečenica: »Neka se svatko pokorava višim vlastima, jer nema vlasti osim od Boga. I one koje postoje, od Boga su uspostavljene.« (Rimljanima 13, 1) Doduše, Pavao ne zahtijeva da se 'državu' ili nositelje vlasti kao nositelje vlasti još i ljubi. Upravo bi to bila izdaja carstva Božjeg. Ali ambivalentnost je duboka: »Krist« – kaže Slavoj Žižek – »poziva one koji ga slijede da poštuju svoje gospodare i da im se, u skladu s ustaljenim običajima, pokoravaju, a istodobno ih poziva da ih mrze i da im se ne pokoravaju.« (8) *Afirmativno* obilježje, koje je u kršćanskoj kopiji izraženije nego u židovskom originalu, posljedica je u kršćanskoj ljubavi prema bližnjem asketski intenziviranog bijega od svijeta. U budućem svijetu sve će biti drugačije, ali u sadašnjem mnogo toga ostaje po starom. Bijeg od svijeta tiče se međutim 'samo' obezvrjeđivanja tijela i nižeg vrednovanja puko tjelesne boli u usporedbi sa štetom koja pogađa dušu nevjernika i nepokornoga. U posve afirmativnom smislu već su i rani kršćani okrenuti svijetu. Za njih je – kao za sve monoteističke religije – zemaljski svijet onaj u kojem se moraju društveno dokazati. »Mi«, tako Tertulijan (godine 197.) revoltirano otklanja prigovor pacifističkog totalnog lišavanja, »nismo nikakvi brahmani ili indijski gimnosofisti, ljudi iz šume, i ne odstupamo od života! (...)

Stoga živimo zajedno u ovome svijetu ne bez korištenja foruma, ne bez mesne tržnice, bez kupališta, bez vaših trgovina, radionica, štala, sajmišta i ostalog trgovanja. Nalazimo se s Vama na brodovima, obavljamo ratnu službu, bavimo se poljodjelstvom i trgovinom. Tako pridružujemo svoje vještine vještinama drugih i predajemo proizvode našeg rada Vama na upotrebu.« (9) Iako usmjereni potpuno na spasenje onostranog, Božjeg svijeta, oni ipak ostaju s obje noge čvrsto na ovome svijetu, a njihov moralni rigorizam ni u kojem slučaju ne odmaže njihovu poslovnom uspjehu, jer kod članova zajednice može se pouzdati u to da će »platiti ono što su dužni.« (10) Zbiljski svijet kršćana doduše nije od ovoga svijeta, ali njihov moralizam »unutar-svjetske askeze« (Weber) čini čovjeka predodređenog na propadanje iskoristivim Božjim instrumentom, koji doduše ne može spriječiti propadanje zemaljskog svijeta, ali svakako ga može i treba, i to kao politički akter, zadržavati. Tako Tertulijan nameće svoje kršćane rimskom caru kao zadržavatelje »kraja svih vremena« i kao »poticatelje opstanka Rima.« (11)

U univerzalističkom i egalitarističkom obličju Boga ljubavi afirmativno obilježje kršćanstva odmah se ponovno negira i gradi *kritička* napetost prema postojećim vladalačkim i služničkim odnosima. Božanski zakon kategorički zahtijeva dobrotu i ispaštanje koji »ne prave razlike« i »htjeti« ili »činiti zlo« »zabranjuju jednako svakom: što nije dopušteno činiti protiv cara nije dopušteno ni protiv bilo koga drugoga.« (12) U svome *deficitarnom obliku* kao pateće kreature sva su bića koja su stvorena na Božju priliku podjednako potrebita Božje milosti i iskupljenja. (13) Uključivanje stoji sasvim na vrhu kršćanskih prioriteta, jer, kaže Tertulijan: »Ništa dobro nećemo postići uz isključenje stanovitih osoba.« (14) To ima svoje porijeklo u pavlinskom pojmu »novog čovjeka« prema kojemu za kršćansku zajednicu »nema više ni Grka ni Židova, ni obrezana ni neobrezana, ni barbara ni Skita, ni roba ni slobodnjaka«, već je Isus »sve i u svemu« (Kološanima 3, 10-11). Osim toga, snažna dife-

rencijacija dvaju građanstava, Božjeg građanstva i zemaljskog građanstva, u kojoj se zrcali napetost između ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjem, pogoduje prijelazu s jednog još uvijek izraženo mehaničkog oblika solidarnosti (Atenske skupštine naroda i narodnog suda – Max Weber: »Građanske parnice pred stotinama pravno upućenih priseglih porotnika«) prema izraženijem organskom obliku solidarnosti koji počiva na »društvenoj podjeli rada« (Durkheim) i institucionalnoj vezanosti (paradigmatski u crkvenoj državi kasnoga srednjega vijeka – vidi dolje). (15)

Monoteistički, židovsko-kršćanski, a i kasniji islamski pojam boga navodi na jedinstveni i negativni pojam čovjeka. (16) Bog je tvorac svih ljudi i svi se ljudi bez razlike razlikuju od svih ostalih kreatura u svom božanskom naličju. U Bibliji se prije svega naglašava deficitarni lik patećeg i smrtnog čovjeka pred svemoćnim i vječnim Bogom. (17) I grčki filozofi su imali pojam o jedinstvenoj čovjekovoj biti. Ali – kao što smo vidjeli – Platon i pretkršćanski humanisti bili su mišljenja da bi tu bit mogli i trebali savršeno predstavljati samo malobrojni. Čovjek realizira svoju bit samo u kapitalnim primjercima, Nietzscheovim »nadjudima« koji s adekvatnim prezirom gledaju visoka na manje uspjele primjerke, »niže ljude«. Kod proroka koji su živjeli i propovijedali u starom Izraelu nekoliko stoljeća prije grčkih filozofa to izgleda posve drugačije. Pojam čovjeka tu se po prvi put unificira u radikalno egalitarističkom smislu. Negativnost ljudske patnje za sve je ista, i to da nekima ide bolje na uštrb mnogih, više ne važi kao znak etičke savršenosti, nego prije pothranjuje sumnju u izrazitu zloću i pokvarenost.

Za ljubavnu zapovijed *Starog zavjeta* – koju kritičar zakona Pavao citira kao zakon svih zakona – »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« (Levitski zakonik 19, 18) – tri su misli temeljne. *Prvo*, teologija oslobođenja događaja egzodusa. Egzodus je istodobno: početak i kraj, političko stvaranje i političko iskupljenje Izraela. Bog »koji put po moru načini« i »vojsku i junake« faraona »kao stijenj ... utruše«

jest »stvoritelj Izraelov« (Izaija 43, 15-17) i on je »od dubine morske put načinio« da bi iz služanštva prošli »otkupljeni« (Izaija 51, 10). U *Mojsijevoj pjesmi* mitski događaj izlaska robova iz Egipta pretvara se u prvu himnu socijalne revolucije koja svim ljudskim vladarima koji su se mogli ugurati između Boga i Njegova naroda ne bi li zahtijevali moć *nad* Narodom prijeteci dočarava faraonovu sudbinu. Djelovanje impulsa kritike moći seže daleko preko granica Izraela: »Kada to čuše, prodrhtaše narodi; Filistejce muke spopadoše. Užas je srvao edomske glavare, trepet je obuzeo moapske knezove« (Izlazak 15, 14-16). Evropski vladari 18. stoljeća nisu mnogo drugačije reagirali na vijesti iz Pariza. Kada Mojsije s muškarcima završi pjesmu pobjedničkoj revoluciji s retkom koji prazno mjesto kralja dodjeljuje Bogu, proročica Mirjam kao *La Liberté* uzima »bubanj« da bi zapjevala Mojsijevu pjesmu: »a sve žene pridruže joj se s bubnjem u ruci i plešući. Mirjam je začinjala pjesmu: 'Zapjevajte Jahvi jer se slavom proslavio! Konja s konjanikom u more je survao.'« (Izlazak 15, 20-21). Biblijski tekstovi uvijek iznova podsjećaju i opominju Izraelce da nikada ne zaborave da su oni sami nekoć bili robovi u Egiptu. Ovo negativno »protu-sjećanje« (Jan Assman) ima svrhu da upozorava na svakodnevnu opasnost ponovnog pada u služanštvo i ropstvo i da – kako bi se moglo reći s kasnijim prorokom Karlom Marxom – »preokrenu sve odnose u kojima je čovjek poniženo, napušteno, prezreno biće« (18). U svojim najboljim vremenima Izraeliti su se i držali te maksime, pa su svoje kraljeve i svećenike često razvlašćivali ili čak protjerivali. (19) Svoje oslobođenje iz egipatskog ropstva oni ne zahvaljuju nikakvom kralju i nikakvom vojskovođi, već jedino i samo ljubavi Božjoj prema Njegovom narodu i Njegovom zapovjedništvu.

Za to je vezana *druga* misao koja je presudna za teologiju saveza. Na Sinajskoj gori narod koji je sretno oslobođen od egipatske vladavine zaključuje vazalski savez, ali ne – i to je istinska revolucija – sa zemaljskim gospodarom ili kraljem, već izravno s Bogom. Time nastaje sasvim novi

tip ugovora o vladanju kod kojega je polaganje prava na vlast zemaljskih gospodara radikalno obezvrijeđeno, stavljeno pod zadržku, a monoteizam – božanska svemoć – uopće tek *konstituirana*. (20) Svaka moć, koja se u vazalnim ugovorima koji su tada bili uvriježeni u bliskoistočnoj regiji pripisivala na račun kralja, povlači se s tog računa i u cijelosti preknjižuje na račun Boga. (21) Monoteizam je proizvod tog preknjižavanja. Bog treba vladati sam i svaki prekršaj protiv toga, dakle svako vladanje čovjeka nad čovjekom mora se iz perspektive židovskog služanštva Bogu činiti otklonjivim zlom. Ugovor kojim je sklopljen savez konstituirao iz temelja društveno-kritički oblik društvenog udruživanja. (22)

U basni o Jotamu iz *Knjige sudaca* stoji: »Jednom se zaputila stabla da pomažu kralja koji će vladati nad njima. Pa rekoše maslini: 'Budi nam kraljem!' (9) Odgovori im maslina: 'Zar da se svog ulja odreknem što je na čast bozima i ljudima da bih vladala nad drugim drvećem?'« (Suci 9, 8-9) Kralj je smiješna figura, uzmahani lik, stoga je bolje raditi i proizvoditi maslinovo ulje. To je argument protiv kraljevstva koji ga urušava u temelju: ono je neproduktivno. (23) Ali glupa stabla svejedno su htjela kralja i obrate se smokvi: »Odgovori im smokva: 'Zar da se odreknem slatkoće i krasnoga ploda svog da bih vladala nad drugim drvećem?'« Kada je i lozin trs radije ostao kod proizvodnje vina što »veseli bogove i ljude«, obrate se stabla željna pokoravanja prezrenom, beskorisnom, trnovitom žbunu: »Sva stabla rekoše tad glogu: 'Dođi, budi nam kraljem!' (15) A glog odgovori stablima: 'Ako me doista hoćete pomazati za kralja, u sjenu se moju sklonite. Ako nećete, iz gloga će ogranj planuti i sažeći cedrove libanonske!'« (Suci 9, 10-15). S trnovitom krunom ne da se sazdati država. Kraljevstvo samo vodi nasilju i uništenju, vatri i spaljenoj zemlji. (24) To da državna moć kao takva može postati izvorom najvećeg užasa starožidovski je uvid.

Međutim, ukazivanje na nedostatak zaštitničke funkcije kod kraljevstva – ono ne pruža nikakvu sjenu i lako je za-

paljivo – zajedno s argumentom o produktivnosti – produktivna stabla odbijaju krunu i pomazanje, jer bi time izgubila svoju plodnost – dovršavaju radikalnu i principijelnu kritiku kraljevstva. (25) Martin Buber je ispravno basnu o Jotamu nazvao »najsnažnijom antimonarhističkom poezijom svjetske književnosti« (26). Od usporedive radikalnosti je još samo – također u *Knjizi sudaca* – njen pandan, Gideonovo odbijanje kraljevske časti i – kasnije – Samuelovo kategoričko osuđivanje kraljevstva. Gideona, spasitelja Izraela poslana od Boga, narod hoće nakon pobjedničke bitke proglasiti vladarom, ali on to lakonski odbija argumentom koji je kritičan prema kraljevstvu i neprijateljski prema dinastiji: »Ne, neću ja vladati nad vama, a ni moj sin; Jahve će biti vaš vladar.« (27) To nije dano kao izgovor da bi se namjesto formalnog predsjedovanja moći tim više učvrstila neformalna moć karizmatičnog vojskovođe, i to nije samo odbijanje *ad personam*, ograničeno na Gideona i njegove potomke, već, kao što Buber pokazuje, »za sva vremena i sve povijesne situacije« »bezuvjetno« »ne« vladavi ni jednog dijela naroda nad drugim.

Kada narod, prisjećajući se mirisa staroegipatskih mesnih lonaca, zaboravlja na služanštvo kojime su oni plaćani i kada od starog Samuela zahtijeva postavljanje kralja, on predočava kraljevsku vlast u tamnim slikama izrabljivanja, despotizma, birokracije i faraona: »Uzimat će vaše sinove da mu služe kod bojnih kola i kod konja i oni će trčati pred njegovim bojnim kolima. (...) orat će oni njegovu zemlju, žeti njegovu žetvu, izrađivati mu bojno oružje i opremu za njegova bojna kola. Uzimat će kralj vaše kćeri da mu priređuju mirisne pomasti, da mu kuhaju i peku. Uzimat će najbolja vaša polja, vaše vinograde i vaše maslinike i poklanjat će ih svojim dvoranima (...) Uzimat će vaše slugu i vaše sluškinje, vaše najljepše volove i magarce i upotrebljavat će ih za svoj posao. (...) a vi sami postat ćete mu robovi.« (I Samuel 8, 11-17)

Principijelna kritika kralja, »temeljno ne« kraljevstvu kao instituciji nije postojalo na Orijentu ni čitavom tada-

šnjem svijetu. (29) Čak ni grčki filozofi i demokratski atenski intelektualci i političari niti u jednom trenutku nisu osuđivali instituciju kraljevstva kao takvu, uvijek njene dekadentne oblike, tirane. Principijelna kritika kraljevstva u paoganskoj antici javlja se tek u republikanskome Rimu. Ali i tamo ona nikada nije ušla u savez s principijelnom kritikom ropstva i glofirikacijom robovskog ustanka.

Ako je, prema Christianu Meieru, točno da je Evropa počela kod Salamine pobjedom Grka nad Perzijancima, jer su tu, barem u samoopisu Evrope, političke okosnice postavljene u korist *republike*, a protiv *despocije* – bilo da je republika onda demokratska kao kod Perikla, aristokratska kao kod Cicerona ili monarhijska kao kod Tome, onda je barem isto toliko točno da je Evropa počela u Jeruzalemu: s mit-skom pripoviješću o egzodusu robova iz Egipta, u kojoj su političke okosnice prvo postavljene negativno *protiv* strane vladavine. (30) I trebat će pripomenuti da velehvaljena, »radikalna« atenska demokracija nije mogla dugo odolijevati rastućoj kompleksnosti društva koje se podijelilo i razdvojilo na klase, slojeve i vrijednosne i djelatne sfere zasebnih logika, dok će se antidespotizam monoteističke religije pokazati kao iznimno pogodan za kompleksnost.

Tako je već prorocima uspjelo spasiti naspram vladavine i kraljevstva kritičku fundamentalnu opoziciju iz doba staroizraelitsko-savezničke seljačke demokracije u doba urbane kraljevske vlasti i klasne podjele i preobraziti apstraktnu negaciju kraljevstva u njegovu imanentnu kritiku. (31) Upravo zato jer je bila tvrdoglavo religiozna i neobazrivo ustrajavala na nepremostivoj *razlici* Božje vladavine i svih ljudskih odnosa vlasti, mogla je *unutar* kompleksne organizacije urbanog kraljevskog društva postati oštricom jedne opozicijske političke partije: »the political mouthpiece of an anti-monarchical faction« – što je za Grahama Maddoxa paradigma političke opozicije naprosto, neka vrsta *preadaptive advance* modernog izmjenjivanja vlade i opozicije. (32) U mjeri u kojoj im je u ulozi radikalne opozicije razliku regulirane anarhije (Gideon, basna o Jotamu, Knjiga sudaca)

i kraljevstva, »saveza« i »gradske vladavine« (Weber) uspjelo preslikati na društvo kraljevske vladavine, proroci su mogli delegitimirati kraljevstvo kao izvor samostalne suverene sile i zahtijevati od vladajuće klase veleposjednika striktno i slovu vjerno pridržavanje ugovornog saveza koji Bog nije sklopio s njima, već sa čitavim narodom.

Seljačka demokracija ranog izraelitskog doba, koja je u doba kraljeva već odmakla u utopijsku drevninu, postaje mjerilom stalne institucionalizirane kritike koja vladajuću kulturu ideološko-kritički stalno ragoličuje kao kulturu vladajućih. Ne puno drugačije no što će to mnogok kasnije činiti Rousseau u prvom *Discoursu*, optužuje prorok Amos »do prezasićenosti« (Kant) kultivirane umjetnosti da zamućuju i iskrivljuju nespupani pogled na nikada presušivi potok pravednosti: »Mrzim i prezirem vaše blagdane i nisu mi mile vaše svečanosti. (...) Uklonite od mene dreku svojih pjesama, neću da slušam zvuke vaših harfa.« (Amos 5, 21 i 23-24) Proroci neumoljivo prebacuju odgovornost na bogate i vladajuće za stvaranje bezzemljaškog i oskudijevajućeg proletarijata (Izaija 5, 8; Hožea 5, 10; Amos 3, 9-10; 4, 1-3; Jeremija 21, 11-12; 22, 13 i 17; Mihej 2, 1-5; 6, 9-12), za ekonomsko izrabljivanje slobodnog nadničarskog rada: Amos proklinje bogate koji kupuju »siromaha ... potrebita za sandale«. Oni satiru »uboge u zemlju« i pretvaraju »otržak od žita« u novac. Prorok želi pretkazati »Oganj koji će sažeći jeruzalemske palače« (Amos 2, 5-6; 8, 4-6). To je revolucionarna semantika na koju se neposredno nadovezuje Büchnerov i Weidigov *Hesenski zemaljski glasnik*: »Mir kolibama! Rat palačama!« Sasvim slično kod Büchnerovog suvremenika Heinea, čija pjesma *Kralj David* ironijski odražava biblijsku kritiku kralja:

»Vedar sprema kralj se mrijet,
Jer već vidi unaprijed:
Pesti sile će se mijenjat,
Ali ropstvo ne će jenjat.

Puk svoj udes vuče ljut
Ko živinče upregnut,
A tko ne će da se svija
Pucat će mu tvrda šija.
Umirući David već
Tu će Solomunu reć:
Još mi osta želja mala
Zbog Joaba generala.

Taj časnik hrabar, znan
Bje mi jako nezgodan,
No premda mi mrzak bio,
Dirati ga nisam smio.

Ti si sinko, pametnjak,
Pobožan i dosta jak.
Ti ćeš lako puta naći
I Joaba toga smaći.«*

Odgovarajuće mjesto u Bibliji nalazi se u poražavajućem, sućut i srdžbu pobuđujućem sudu proroka Natana o izrabljujućoj Davidovoj vladavini: »Jahve posla proroka Natana k Davidu. On uđe k njemu i reče mu: 'U nekom gradu živjela dva čovjeka, jedan bogat, a drugi siromašan. Bogati imaše ovaca i goveda u obilju. A siromah nemaše ništa, osim jedne jedine ovčice koju bijaše kupio. Hranio ju je i ona je rasla kraj njega i s njegovom djecom; jela je od njegova zalogaja, pila iz njegove čaše; spavala je na njegovu krilu: bila mu je kao kći. I dođe putnik k bogatom čovjeku, a njemu bilo žao uzeti od svojih ovaca ili goveda da zgotovi gostu koji mu je došao. On ukrade ovčicu siromaha i zgotovi je za svog pohodnika.' Tada David planu žestokim gnjevom na toga čovjeka i reče Natanu: 'Tako mi živog Jahve, smrt je zaslužio čovjek koji je to učinio! Četverostruko

[* Preuzeto iz Heinrich Heine, *Pjesme*, Naklada Juričić, Zagreb 2001., prevod Hinko Gottlieb.]

će nadoknaditi ovcu zato što je učinio to djelo i što nije znao milosrđa!' Tada Natan reče Davidu: 'Ti si taj čovjek!« (II Samuel 12, 1-7.)

Za moderne demokracije toliko centralna misao ljudskopravne jednakosti i slobode od gospodara (vidi dolje, pogl. I.3.) ima svoje korijene u židovskom uvidu, koji je onda Augustin u učenju o dva građanstva reinterpretirao kršćanski, da »liberation from slave-states pronounced once and for all that the rule of God had nothing to do with physical oppression.« (33) Stoga je jedino oružje proroka oružje kritike: riječ, riječ želi prizvati (a ne primjerice: pretkazati) »posebnu okosnicu« u »već otpočetoj povijesti«, a ne POSVE NOVU povijest. (34) To je, uostalom, točno ona uloga koju Max Weber pridaje *idejama* u povijesti, da postavljaju *okosnice* na čijem tragu interesi dalje pokreću tijek stvari.

Treća za starozavjetnu zapovijed ljubavi centralna misao jest misao o praktičkom karakteru ljubavi. Ljubav se ne može odijeliti od intervenirajućeg djelovanja, već je ona – posve kao »praktičko-osjetilna djelatnost« kod Marxa ili *speech-act* kod Johna Austina – *performativni* pojam. U Bibliji se uvijek misli na djelovanje određeno ljubavlju. (35) Ljubav prema bližnjem je provođenje božanskog zakona, »aspekt« svakog djelovanja u skladu sa zakonom. (36) *Ljubi bližnjega svoga kao samog sebe* u *Starom zavjetu* nije puno drugačije no kasnije kod Pavla, »suma i cilj« svih zakona. (37) Ljubav je ostvarenje socijalne pravde u čitavoj širini ljudskog ophođenja sa svijetom. (38) U Levitskom zakonu (19, 11-18) stoji:

»Nemojte krasti; nemojte lagati i varati svoga bližnjega. Nemojte se krivo kleti mojim imenom i tako oskvrnjivati ime svoga Boga. Ja sam Jahve! Ne iskorišćuj svoga bližnjega niti ga pljaččaj! Radnikova zarada neka ne ostane pri tebi do jutra. Nemoj psovati gluhoga niti pred slijepca stavljaj zapreku. Svoga se Boga boj! Ja sam Jahve! Ne počinjajte nepravde u osudama! Ne budi pristran prema nezatnome, niti popuštaj pred velikima; po pravdi sudi svo-

me bližnjemu! Ne raznosi klevete među svojim narodom; ne izvrgavaj pogibelji krv svoga bližnjega. Ja sam Jahve! Ne mrzi svoga brata u svom srcu! Dužnost ti je koriti svoga sunarodnjaka. Tako nećeš pasti u grijeh zbog njega. Ne osvećuj se! Ne gaji srdžbe prema sinovima svoga naroda. Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. Ja sam Jahve!»

Taj pasus već sadrži u srži zapovijed ljubavi prema neprijatelju koju će kasnije prisvajati kršćani, jer ona principijelno uključuje neprijatelje u zabranu osvete. A stranac, pripadnik drugih naroda ili plemena na mnogim mjestima *Starog zavjeta* izričito se uključuje u solidarnu zajednicu sa sučovjekom. (39) Sudac, stoji u II Mojsije 23, 6-9, ne bi smio ne samo iskrivljivati zakon, ne dati se potkupiti, ne donositi proizvoljne presude, već ne bi smio niti ugnjetavati stance, dakle nežidove koji žive među Židovima. (40) Strukturno je to nužna implikacija personalnog monoteizma koji mora polaziti od jednake bliskosti svih ljudi Bogu, bez obzira pripadaju li oni njegovom ili nekom drugom narodu. Ljubav prema bližnjemu već je u *Starome zavjetu* egalitistička i univerzalistička.

Faktički je to ponajprije imalo samo konzekvence po društveno udruživanje staroizraelitskog saveza. (41) I u Izraelu – kao posvuda u antičkom svijetu – postojali su robovi: pobijedjeni neprijatelji i zemljoradnici pali u dužničko služanjstvo. Ali loša savjest je bila velika, a protupamćenje na egipatski robovski dom imalo je za posljedicu da su robovi u starom Izraelu bili bolje tretirani nego inače u antičkom svijetu. Zakoni o ropstvu trebali su pridonijeti dokidanju robovskog statusa. »Bili smo faraonovi robovi, u Egiptu, ali nas je Jahve izveo iz Egipta jakom rukom«, stoji u Ponovljenom zakonu 6, 21, i tekst nastavlja: »I naredio nam je Jahve da sve ove naredbe vršimo u strahopoštovanju prema Jahvi, Bogu svome, da bismo uvijek bili sretni i da živimo, kao što je danas.« (Ponovljeni zakon 6, 24) U skladu s time u hebrejskom su pravu nedostajale stroge kazne za pomoć pri bijegu. Brojne odredbe služile su zaštiti robova. Nakon šest godina vlasnici su morali pustiti svoje

robove na slobodu i platiti im novac za razdoblje dok se ne snađu (Ponovljeni zakon 15, 12-15). Odbjegli robovima ili ropkinjama morao se dopustiti slobodan azil, kamogod da su išli. U novoj sredini mogli su neopterećeno započeti novi život. Ponovljeni zakon 23, 16 izričito propisuje: »Ne smiješ gospodaru izručivati roba koji je od svoga gospodara utekao k tebi. Neka boravi s tobom u tvojoj sredini, u mjestu što ga odabere u jednome od tvojih gradova gdje mu se sviđa. Nemoj s njim loše postupati.« Tko je ubio roba, morao je računati s krvnom kaznom njegove rodbine. To je bilo važeće pravo. Tko je teško ozlijedio roba, morao ga je pustiti na slobodu. »To je – kaže Uwe Wesel – »u čitavoj antici bez presedana.« (42) *De facto* su izraelitski zakoni o ropstvu izjednačili status roba statusu nadničara (Knjiga zakona 15, 18), što je još jednom bilo potvrđeno dopuštanjem bijega i zabranom zlostavljanja. (43)

Stari Izrael imao je također najnaprednije socijalno zakonodavstvo tadašnje doba. U 7. stoljeću kraljevstvu je uskraćivanjem državnog poreza slomljena kraljeznica i tokovi daća (žitarice, ulje, vino, riba) usmjereni su izravno na Boga kao prinos svetkovini koji su većinom konzumirali prinositelji, a nije išao u korist svećeničke kaste, ili su dijeljeni izravno potrebitima, bezemljašima. Sloboda od centra političke moći supstituirala se prema logici načela podrške dvostrukom obavezom prema Bogu i siromašnima. Redovito opraštanje dugova svakih sedam godina (Knjiga zakona 15, 1-2., 7-10) čine zaduživanje sračunljivim, opasnost padanja u dužničko ropstvo se smanjilo i osjetno je otežano providno instrumentalno posuđivanje novaca i stvari koje je služilo samo tome da bi se oskudijevajuće bacilo u ovisnost o njihovim vjerovnicima. »Samo onaj koji tako širokogrudno posuđuje da za oskudijevajuće dođe do stvarne promjene situacije unutar razdoblja do sljedeće šabatske godine« – u kojoj se opraštalo dug – »ima izgleda vratiti svoj novac.« (44) Socijalna funkcija već široko postavljene mreže socijalnog zakonodavstva bila je smanjiti i izjednačiti socijalne razlike između zemljoposjednika i bezemlja-

ša. Ipak je prilikom izlaska iz Egipta svim obiteljima bila obećana sloboda i zemlja. Na to se uvijek iznova vraćaju prije svega politički radikalni proroci asirskog razdoblja (750-400. prije Krista) da bi od gornjih slojeva i bogatih zahtijevali, kako je Bog zapovijedio, pravedno sudjelovanje svih pripadnika saveza u tlu Obećane zemlje. (45) Proročki zahtjev dana glasio je: »Jedan čovjek – jedna kuća – nasljedni udio tla.« (Mihej 2, 2)

Bratstvo, pojam brata Izraeliti su koristili ne bi li premostili jaz između pravnih subjekata kojima se obraća zakon, zemljoposjednika s porednom obavezom i obavezom pomaganja, i pukih pravnih objekata, neimara i robova. Stranac, rob i siromah je *kao* stranac, rob i siromah uvijek već brat i u tom odnosu podređen istom pravu. (46) I to je drugačije nego kod Aristotela, koji robove isključuje iz pravne zajednice (vidi gore, pogl. I.I.). A kršćanski se crkveni otac Tertulijan krajem drugog stoljeća nadovezuje na židovski pojam bratstva da bi ga povezo sa stoičkim prirodnom pravom. »Mi se nazivamo braćom«, piše on, jer nisu samo braća oni koji su »spoznali« Božje očinstvo, već i svi ostali ljudi »prema pravu prirode«. (47) *Bratstvo*, a ne *građansko prijateljstvo*, predstavlja pojam suprotan ropstvu.

Novi zavjet kršćana je novi savez naroda s Bogom, i to isprva nije ništa više od obnavljanja starog saveza s Bogom iz sinajskog vremena koji su proroci već višekratno zahtijevali (pr. Izaija 55, 3). Isus se neposredno nadovezuje na semantiku događaja egzodusa i neprestano povlači paralele između socijalnog pokreta što ga on predvodi i ranih Izraelita. On vidi sebe i svoje sljedbeništvo na putu prema novom egzodusu i u podnožju nove Sinajske gore. Njegovi pobornici u njemu su vidjeli drugog Mojsija. Opet se radi o oslobođenju robova. Posljednji trebaju postati prvi. I adresati te poruke nove, od vladavine oslobođene zajednice sazdane na »trust and commitment alone« isti su kao kod proroka: »Widow and fatherless«, »the cheated, the poor, the dispossessed, the accused, the enslaved«. (48) Isus, koji »Kingdom of outcast« obećaje i u svojim apelima i djelima

– tako su to barem vidjeli njegovi suvremenici, krši zakone Rima i Hrama, ujedinjuje sudbinu robova, marginalnih, odmetnutih i siromašnih izravno sa suverenošću Boga. (49) Zajedno sa svojim omiljenim prorokom Zakarijom on, ako vjerujemo kasnije rođenim izjaviteljima, svoju ulogu mojsijski vidi u svladavanju faraonovih konja i bojnih kola: »Kliknite iz sveg grla, Kćeri sionska! Viči od radosti, Kćeri jeruzalemska! Tvoj kralj se evo tebi vraća: pravičan je i pobjedonosan, ponizan jaše na magarcu, na magaretu, mladetu magaričinu. On će istrijebiti kola iz Efrajima i konje iz Jeruzalema; on će istrijebiti luk ubojni. On će navijestiti mir narodima« (Zakarija 9, 9-10). Sve je to proročko-ortodokсна semantika egzodusa.

Misaona operacija kojom intelektualne figure tragom svoga mesije Isusa Krista ipak pokušavaju razbiti logiku staroga saveza i utemeljiti novi konstrukcija je zemaljskog sina Božjeg, odnosno Boga oca. Radi se o novoj ideji kršćanstva, koja se nadovezuje na i dalje razvija metaforu sina iz *Starog zavjeta* (Psalami 2, 7), a kod koje postaje prepoznatljiva razlika u jedinstvu Mojsija i Isusa. Dok je Mojsija još bio *sluga* Božji, Isus *kao* njegov *sin* zbacuje još i to služanjestvo. Dok je Mojsije – što je središnji argument kod Pavla (odnosno tko god da je bio autorom poslanice Hebrejima) – Bogu »vjeran« u svojstvu »sluge« »u kući Božjoj«, Isus je Bogu »vjeran u svojstvu Sina« što ga je Bog postavio nad »kućom Božjom« – a to je njegov narod, njegovo zajedništvo (>mi«, kako kaže Pavao) (Hebrejima 3, 2 i 6) Ali budući da je Isus ipak i sam čovjek kao svaki drugi, stanari njegove kuće su istodobno – opet u posve starozavjetnom smislu – njegova braća (Matej 23, 8). I svi članovi dobrovoljne i uključive zajednice kršćana koji sudjeluju u njenom božanskom »duhu« jesu, kao Isusovo bratstvo, Božja djeca i kao takva poput Isusa »kraljevi«, a ne »robovi«: »Ali ako smo djeca, onda smo i nasljednici: mi smo nasljednici Boga i sunasljednici Krista« (Rimljanima 14-17, vidi također Galaćanima 4, 6-7) Time nestaje posljednja hijerarhija koju su izraelitski proroci ostavili na životu, a Božja vladavina *nad*

njegovim narodom rastvara se u neograničenu komunikacijsku zajednicu. Pritom ipak ne treba zaboraviti da Božja vladavina već u *Starom zavjetu* – kao što smo vidjeli – »once and for all« nema *nikakve* veze s »physical oppression« (Maddox) i već je od prvog trenutka, dakle od konstitucionalizacije Boga ugovorom o savezu, bila radikalno suprotstavljena svakom obliku vladavine čovjeka nad čovjekom.

Cjelokupna visokospekulativna konstrukcija kršćanstva iz *činjenične* inkarnacije Boga u sinu čovjeku, iz *socijalnog* Božjeg potomstva i neograničenog bratstva, iz *vremenski* (s Isusovom žrtvenom smrću) već započetog, ali još nedovršenog iskupljenja otvara s jedne strane proročkom projektu egalitariističke solidarnosti posve nove i neslućene *prilike za ozbiljenje i institucionalizaciju* (vidi dolje), ali je s druge strane cijena univerzalne neograničenosti egalitariističke solidarnosti u jednoj predtehničkoj civilizaciji koja se sastojala od funkcionalno još slabo specificiranih, tradicionalnih klasnih društava zauzvrat pretvaranje monoteizma u ideologiju. Konkretno politički emancipacijski projekt prorokâ kršćanstvo *produhovljuje, pounutruje i razblažuje*. Filozofija koja bi odgovala ideologizaciji univerzalnog bratstva već je stajala na raspolaganju u platonizmu. Crkveni oci morali su samo još posegnuti i – protiv izričitog Tertulijanovog prigovora – pomiriti Atenu s Jeruzalemom, proroke s filozofima. Pomirenje koje je iznuđeno pritiskom prevladavajućih socijalnih odnosa.

Kršćanstvo shvaća ljubav prema bližnjemu bitno nepolitičnije no Židovi, što ga čini ideološki gotovo bezgranično izrabljivim. Ljubav prema bližnjemu je doduše u kršćanstvu, kao i u židovstvu, praktička djelatnost, a ne ideja čije savršenstvo može oponašati samo elita virtuozu u teorijsko-asketskom vođenju života (*bios theoretikos*) ili u političkom djelovanju (*bios politikos*). Ali kršćanska ljubav ima snažnu tendenciju da starozavjetnu usmjerenost na deficijentan lik čovjeka nadopunjava novim oblikom asketskog perfekcionizma i da je od Augustina nadalje sjedinjuje s filozofskom spoznajom, s *bios theoretikos*.

Ljubav je za Augustina (335-430) žudnja koja je usmjerena na postizanje sreće. Već time se Augustin nadovezuje na platonička i stoička učenja o dobrom i sretnom životu (*eudaimonia*). Je li težnja prema sreći, čovjekova ljubav dobra ili loša ovisi o *bonum*, vrsti dobra prema kojoj teži njegova čežnja. Za Augustina postoje samo dvije mogućnosti. Dobro se može tražiti ili u Bogu ili u svijetu, ili puti ili dušom. Put je kao i svijet prolazna, Bog je kao i duša neprolazan, vječan i neuništiv. Ako se prednost daje puti i ako se ljubi prolazan svijet, sebe i bližnje radi njih namjesto radi Boga, onda se odaje sigurnom prokletstvu, đavlu kao vladaru ovoga svijeta. Ako se naprotiv čitavom dušom ljubi Boga, to onda uključuje i strance, neprijatelje, bližnje, vlastito sebstvo, ukratko: svijet, doduše *kao* Božju tvorevinu, a ljubav je ovdje neposredno usmjerena – poput filozofovog oka na bezvremenu ideju – na Boga, a ne više kao puko provođenje božanskog zakona na bližnjega radi njega samoga. Ova razlika između (zakonom posredovane) ljubavi prema svijetu i (izravne) ljubavi prema Bogu mora se – pod vodstvom božanske milosti – *spoznati*. Medij kozmološke univerzalizacije ljubavi je zemaljsko-platoničko zrcalo Boga u čovjeku: duhovno oko duše. Bog je najviše dobro i istodobno čisti um, a čovjekova duša moć umske spoznaje božanskog dobra. Spoznaja Boga je stoga najviši oblik *provođenja* (performiranja) kršćanske ljubavi prema bližnjem. Na tom mjestu sjedinjuje se praktičko-djelatna židovska i ranokršćanska ljubav prema Bogu s teorijskom spoznajom grčke filozofije, s *bios theoretikos*.

Doduše, primat ljubavi prema bogu, koja zabranjuje ljubljenje sebe radi sebe sama ili drugog čovjeka radi njega, nije samo intenzivirano samoljublje ili sublimirano muško prijateljstvo, kao u grčkom učenju o *bios theoretikos*, već je uvijek i praktičko-egalitariistička *caritas*: »ljubeća briga za patnike, siromašne i slabe preko svih staleških granica«. (50) Starozavjetno bratstvo koje Tertulijan zahtijeva od svojih kršćana ne bi trebalo, kao bratstvo poganskih Rimljana, stati »na obiteljskom imutku«. (51) Kršćani ubiru

poreze od svojih, a unutarsvjetska askeza preobražava crkvene poreze u »uštedene krajcare blaženosti u Bogu« koji se ne »izdaju za gošćenja i pijančevanja ili beskorisni žderački posao, već za uzdržavanje i ukopavanje siromašnih, dječaka i djevojčica bez roditelja, i za starce koji više ne mogu iz kuće, kao i za brodolomce.« (52) Obnavljajući proročku polemiku Tertulijan – a istim putom će slijediti i Augustin i mnogi drugi – izvlači sve adute protiv poganske religije Rimljana čiji arhaični politeizam već dugo ne odgovara socijalnoj strukturi golemog imperija, imperija s prijeteće rastućim, socijalnim klasnim suprotnostima na jednoj strani, sa sekulariziranom politikom, profanom birokracijom i racionalnim, od religije odvojenim pravom na drugoj strani. »Ludo« je – kazuje Tertulijan sasvim proročko-materijalistički – veličinu Rima pripisati »zaslugama« njegove religioznosti, jer se religija proširila »kasnije no carstvo« (53) »Rim, okružen šumom, postoji otprije no neki njegovi bogovi i ima vladavinu prije no što je izgrađen prostrani veliki Kapitol [s kipovima bogova – H.B.].« (54) Paganska religija, to je dakle bit, tek je naknadno izmišljena, urezana u kamen i pridodana u prozirne legitimacijske svrhe: »Dakle, Rimljani nisu bili prvo religiozni, a onda veliki; prema tome, ni veliki zato jer su bili religiozni.« Da bi se objasnila vladavina Rima nisu potrebna nebesa s božanstvima, dovoljan je robustan realizam njegovih senatora, diktatora i vojskovođa: »Nikakva vladavina i moć se naime, ako se odviše ne varam, ne postiže ratovima i ne širi pobjedama.« (55) Svjetsko carstvo poput Rima može se u krajnjoj instanci objasniti samo milošću svemoćnog Boga koji ostaje nevidljiv i čovjeka osuđuje na slobodu da njeno djelo provodi sredstvima profane politike. Međutim, monoteizam se čini bez alternative prije svega kao religija koja staje na stranu sve veće mase bijednih u golemom carstvu. Niti Jupiterove munje niti Platonove ideje nisu imale što ponuditi masama u njihovoj nuždi. *Caritas* je praktičko-djelatni »materijalizam u kršćanstvu« (Ernst Bloch). U kritici poganskog štovanja idola – od Ezaije do Tertulijana – spajaju se odča-

ravanje svijeta s egalitarističkom socijalnom politikom: »Mi nismo u stanju u isto vrijeme pružiti pomoć prošnjama ljudi i prošnjama Vaših bogova te smo mišljenja da se samo onima nešto mora udijeliti koji za to i mole. Stoga neka Jupiter prvo pruži svoju ruku, onda će nešto i dobiti.« (56) Usput, vidljivo je da Tertulijan ne govori kao žrtveno janje koje bez borbe pušta da ga se odvede na žrtveni oltar [Ezaija 53, 7], već borbeno i sa sviješću o moći, kao budući pobjednik povijesti.

Ali upravo spajanje biblijske *ljubavi* s platoničko-metafizičkim *umom*, što je prije svega bilo Augustinovo djelo, dopušta kršćanima da usklade svoju egalitarističku etiku bratstva s hijerarhijskim ustavom rimskog i svih sljedećih imperija i klasnih društava. Budući da je *spoznaja* bitna, iako ne i dovoljna, za zemaljsko upotpunjenje ljubavi prema Bogu, Augustin puku *vjeru* unazađuje u drugo najbolje rješenje. Dok je vjera egalitaristička, spoznaja je elitistička, što međutim više nije povod da netko narcistički gordo mnije da je čovjek gospodar, jer je naposljetku spoznaja istine bez ispravne vjere manjkava, a bez milosti nemoguća. To, doduše, slama gordost elita te bi ih trebalo prisiliti na egalitarizirajuću poniznost, ali to obrazovanim i imućnim gornjim slojevima ostavlja socijalnu povlaštenost. Pred milošću i u vjeri svi su kršćani – a potencijalno i svi ljudi – jednaki, ali gornji slojevi na osnovu svojeg boljeg obrazovanja imaju povlaštenu pristup spoznaji. Oni nisu samo objekt, nego i subjekt uma. Budući da su obrazovani sposobni za filozofsku spoznaju, njihov put k spasenju posredovan je vlastitim uvidom. Oni sebe u svojoj milošću posredovanoj ljubavi prema bogu određuju i sami. Spoznajući vjernik obdaren je milošću barem jednog momenta *autonomije*. Ali to ne vrijedi za nepovlaštene i neobrazovane klase društva. One imaju samo vjeru, a njoj u slučaju nužde pomoć pruža izvana Crkva kao autoritarna institucija, svim mogućim zamislivim činovima određenja izvana: prinudnim pokrštavanjem, prinudnim krštenjem, smrtnim presudama, prinudnim radom, ropstvom, mučenjem,

inkvizicijom, blagim i ne tako blagim pedagoškim metoda-
ma i svime što je od sredstava represije u teatru užasa za-
misljivo i raspoloživo. Spoznaja, koja ostaje povlasticom ne-
kolicine, odlučuje naposljetku o sadržaju istinskog vjerova-
nja i brine pomoću crkvene organizacije – pomoću one *dis-
ciplina catholica* – i njene svjetovne ruke koja nosi mač za
predaju uma, za mase koje su nesposobne za spoznaju. U
ovom svijetu zemaljskog građanstva »pokornost« biva pro-
movirana – barem za *izmorene i opterećene* – u »majku svih
vrlina«, u *mater omnium virtutum*. (57)

Dakako, Augustin na mnogim mjestima kritizira
poganske filozofe zbog njihovog nedostatka egalitarističke
ljubavi prema bližnjemu. »Platoničke knjige«, piše on u
duhu proroka, imale su nedostatak da »nitko ondje glas«
gospoda Isusa Krista ne čuje: »*Dođite k meni svi koji ste iz-
moreni!*« Jer Isus je to »sakrio mudrima i pametnima«, »ali
malima« je to »objavio«. (58) A ono što je sakrio velikima,
mudrima i pametnima koji su čitali platoničke knjige, ali
ne i Bibliju, to bi bila egalitarna poruka predstojećeg car-
stva Božjeg: »Ni u kojem slučaju ne bi trebalo biti tako da
u tvojoj kući bogataši i plemstvo više vrijede od siromašnih
i plebejaca, jer ti si prije« – i sada crkveni otac citira *Novi
zavjet* – »*izabrao slabe ovoga svijeta da posrame jake. Ti si iz-
abrao neplemenite i prezrene ovoga svijeta; ti si ono što nije ni-
šta vidio kao nešto što jest ne bi li uništio ono što jest.*« (59) U
skladu s tim Augustin zamjera poganskim filozofima da
su nesposobni svoje po sebi ispravno učenje o umskom ži-
votu (*bios theoretikos*) posredovati masama *izmorenih i opte-
rećenih*: »Filozofija je obećala um, ali je s mukom oslobodi-
la samo vrlo rijetke.« (60) Međutim, cijena tog oslobođenja
bila je visoka, a previsoka je sigurno bila uvijek onda kada
oni koji su bili usrećeni tim oslobođenjem uopće nisu htje-
li biti oslobođeni, već su na istinu koja jest život morali biti
prisiljavani ognjem, kotačem i mačem. (61)

Kršćansko denaturaliziranje i produhovljenje suljud-
ske solidarnosti posredovane ljubavlju prema Bogu dubo-
ko je ambivalentno. Denaturaliziranje, doduše, uzdiže ži-

dovski i protokršćanski *univerzalizam* do krajnjeg ekstre-
ma zajednice apstraktnih, Bogu neposrednih duša koje kao
kakve bestjelesne stvari – posve kao u današnjoj političkoj
filozofiji ljudi pod Rawlsovom *veil of ignorance* – više nisu
osjetljivo raspoznatljive prema svome socijalnom, etnič-
kom i kulturnom porijeklu. Dok se grčka *philia* toliko drža-
la konkretnog, tjelesnog bivanja da se – prema Aristotelu –
nije moglo biti prijateljem nekome »tko smrdi«, »smrad«
– ili bilo koja druga kategorija prirodne vezanosti poput
srodstva, rođenja ili spola – u produhovljenom svjetlu kr-
šćanskog bratstva nije više imao nikakav utjecaj. (62) Uto-
liko »prirodna shema« podjednako ne »preživljava« (Derri-
da) barem u »idealnoj teoriji« (Rawls) kršćanstva kao što
kasnije neće ni kod Kanta ili Rawlsa. (63) K tome, platonič-
ko razdvajanje duše i tijela u sprezi s etičkim zahtjevom in-
stance osobnog Boga vodi k moraliziranju motiva djelova-
nja i time k internalizaciji i *individualizaciji* savjesti. Augu-
stinov primjer krađe krušaka je tu pionirski. U drugoj knji-
zi svojih *Ispovijedi* on pripovijeda priču da je zajedno s ne-
kim svojim drugovima jednoga dana došao na ideju da
ukradu kruške, premda niti on niti prijatelji nisu imali po-
seban apetit za kruškama i kruške koje su našli nisu bile
naročito dobre. Zašto onda krađa? – Iz čiste zloće, radi kra-
đe, kršenje zakona kao načelo. Radikalno zlo je otkriveno i
pripisano perverziji savjesti. Nije čin učinio krađu tako iz-
opačenom, već motiv.

Međutim, zbiljski snažna točka augustinovskog učenja
o dva građanstva, o *civitas dei* i o *civitas terrana*, jest biblij-
sko pravednosna zadržka prema *svakoj* vladavini, jer se niti
jedna, koliko god htjela biti dobrom, ni izdaleka ne bliži
vječnoj pravednosti *civitas dei*: »all government must be
kept under surveillance.« (64) Država, *res publica*, nije ništa
konačno i savršeno, a kršćani, od kojih njihov apostol i nji-
hov filozof zahtijevaju poslušnost prema vlastima posta-
vljenima od Boga, ostaju kao hodočasnici u ovom svijetu
»foreign residents« koji volju za moći neumorno
prosuđuju prema volji za egalitarističkom zajednicom i – s

Benjaminom – državno organiziranu prema božanskoj sili. (65) »The ‘Augustinian moment’«, piše Maddox, »set up a constant pressure of criticism of all things, including government, in the temporal order.« (66) Pristajanje na postojeće – koliko god išlo daleko u pojedinostima – uvijek je samo uvjetovano. Upravo individualizacija to potcrtava: *Ja sam tu, ne mogu drugačije.*

Ali vladavina trajno razdvajane, a istodobne univerzalizacije i individualizacije morala imala je, budući da je kupljena dualističkom monetom radikalnog produhovljenja intersubjektivnih odnosa, visoku cijenu. Ono što su – radi svoje istinske sreće – filozofi vlastitom spoznajom autonomno, a uobičajeni smrtnici autoritarnom indoktrinacijom i udarcima šibom heteronomno morali naučiti i uvježbati jest rigidno asketstvo kršćanskog neprijateljstva prema tijelu i seksualnosti. Ono što Augustin očekuje od streljenja duše prema istinskom bitku je prije svega njeno odrješenje iz »vapna žudnje«. (67) Time bi duša filozofa oslobođena tijela već u ovom životu barem na trenutke sudjelovala u carstvu Božjem. Od »putene navike« »oslobođena« duša »u bljesku podrhtavajućeg pogleda« doseže »bit koja je istinska«. (68) Unatoč »bljesku podrhtavajućeg pogleda« koje je blisko tijelu, koje gotovo da preduhitruje Adorna i Benjamina, ovdje nije mišljeno osjetilno opažanje nekog oblika, već intelektualni zor Boga, »zor« koji ne potječe »od puti«. (69) Takav zor je istodobno oslobođenje, ali sada – za razliku od događaja egzodusa u *Starom zavjetu* – čisto duhovno, unutarnje oslobođenje koje je moguće i uz nastavak vanjskog sužanjstva. Istinsko dokidanje ropstva za Augustina je oslobođenje iz »okova« seksualne »žudnje« i »robovanja svjetovnim poslovima«. (70) Izlazak iz egipatske ropske kuće sada se zove: pročišćenje od »prljavštine požude«, izlazak iz »strašne tmine žudnje«, dok se »jezoviti valovi podmuklih žudnji« zatvaraju nad progonećim vojskama unutarnjeg faraona. (71) Ništa manje rigidan (i homofoban) nije već Tertulijan: kršćanin se samo kod svoje supruge ponaša kao muškarac.« Dok je Demo-

krit sam sebe oslijepio da ne bi pri pogledu na žensko tijelo podlegao vladavini žudnje nad umom, to kod kršćana više nije nužno. Kršćanin »zadrži svoje oči i svejedno ne gleda žene; on je naspram žudnje duhovno slijep.« Tko naprotiv iz kruga kršćana odstupi »od čudoredne discipline i pravila«, on time prestaje »kod nas« »važiti« kao kršćanin. (72) Sistem samopročišćenja se zatvara. Gdje tehnika askeze »unutarnjeg gospodara« (Hegel) zakaže ostaje još uvijek batina vanjskog.

Ljubav kršćanskih filozofa prema Bogu je okretanje od mnoštva, nepreglednog komešanja u svijetu pojava. Ono za čime stremljenje istinska ljubav je totalna redukcija kompleksnosti svijeta na »Jedno«, bezrazlično jedinstvo bitka u Bogu. (73) Osim toga, ljubav prema Bogu je refleksivna. Budući da Bog *jest* ljubav, u Bogu se ljubi ljubav sama, Augustin izlaže svoje ispovijedi »iz ljubavi prema tvojoj [Božjoj] ljubavi«. (74) Time se izgrađuje novo razlikovanje, razlikovanje jednoga od mnoštva, sveobuhvatne totalne ljubavi prema Bogu od svih drugih vrsta puko partikularne težnje sreći. Ljubav prema Bogu je dijalektičko jedinstvo te razlike. Sistem ljubavi prema Bogu, religija, kako bi se moglo kazati zajedno s funkcionalističkom sociologijom, zatvara se odnoseći se prema sebi i referirajući na sebe iz svoga svjetovnog okoliša, a uz pomoć tog samoproizvedenog razlikovanja prema profanom okolišu izgrađuje vlastitu kompleksnost i zbilju. To povećava njegovu moć nad ljudima i osjetima. Autoreferencijalnim zatvaranjem sistema uistinu zbiljski, »isijavajući sjaj ljubavi«, *delectio*, dijeli se od puteno-osjetilne »pare ljubavi«, *libida*. (75) Sociološki se time dovršava diferenciranje religije. Granica je ovdje vrlo oštro povučena. *Delectio*, potpuno sublimirana ljubav prema Bogu stvoritelju je – u izravnom preokretanju frojdovske psihoanalize – stvarna ljubav, dok *libido* predstavlja prividnu, iz fantazije rođenu zabludu ljubavne težnje, projekciju. Potiskivanje i zaborav delikatne ljubavi prema Bogu (zaborav Boga i ideje u jednome: istodobno biblijski i platonički) vodi k tome da se namjesto Boga, koji je iskon i

instinski život, ljubi njegov stvor, izdanak, neautentično, ukratko: fetiš, puko stvoreni, proizvedeni život. Augustin, to je Freud postavljen naglavačke, negativ psihoanalize: »Kada me je moj otac vidio u kupelji« – izvještava crkveni otac – »u mojoj bujajućoj muževnosti i energičnoj mladenačkoj snazi, otkrio je to, kao da bi to već moglo nuditi dovoljnu osnovu nadi u unuke, mojoj majci pun radosti, radosti od opijenosti u kojoj je ovaj svijet zaboravio tebe, svog stvoritelja i *namjesto tebe ljubio tvog stvora*, opijenosti od nevidljivog vina njene *izokrenute* težnje okrenute prema nižem.« (76)

Doduše, Augustin kršćansku ljubav prema bližnjem još uvijek orijentira prema modelu grčke *philia*, odnosno modelu rimske *amicitia*, ali zamjena političkog općeg dobra u teleološkom srcu prijateljstva težnjom duše prema Bogu opet ima dvostruki efekt *emancipatorno egalizirajuće univerzalizacije*, kod koje smrad, rođenje, spol više ne igraju nikakvu ulogu, i krajnje *represivnog umrtvljivanja tijela i osjetâ*. Ljubav i prijateljstvo su pogrešni dokle god »misli« *libidinozno* usmjeravaju »na isijavajući sjaj tjelesa«. (77) Dokle god je prijateljstvo još »puno draži« i motivirano »žarom uzajamne naklonosti« ono nije »pravo prijateljstvo«, jer pravo treba biti samo ono koje je Bog stvorio. (78) Ali ono je kao *delikatna* ljubav duše – »u Bogu«, ako pogađa dobru dušu prijatelja, »*radi* Boga«, ako pogađa zlu dušu neprijatelja (79) – purificirano od svakog osobnog, simpatizirajućeg odnošenja prema sudbini konkretnog prijatelja. Transformacija osjetilnog prijateljstva »punog draži« u čistu ljubav »u Bogu«, kojom Augustinove noge bivaju izvučene nakon ponajprije gorko oplakivane smrti njegova najboljeg prijatelja »iz omče« »nečistoće«, koja ga je »vezala za prijateljstvo sa smrtnicima«, mora biti plaćena čvrstom valutom nesuosjećajnosti. Kada je transformacija sprovedena, nestaje svaka čežnja i svaka bol prema mrtvom prijatelju te kršćanski filozof, sada u potpunosti obdaren milošću, *spoznaje* bol koju je prouzročila njegova smrt kao rezultat jedne »silne bajke« i »beskonačne laži« koja se sasto-

jala u tome da je »smrtnika« ljubio tako »kao da je besmratan«. (80) Ista pjesma prilikom smrti majke. Tek filozofsko »umirujuće sredstvo istine« omogućuje da sinovljevi potoci suza usahnu, da se »ovaj život« pokaže prezrivo i da se »prednosti smrti« spoznaju kao vrata prema pravom životu. Augustinovski um je muški i represivan. »Tako je također djetinje u meni koje me je tjeralo na plač kuđeno muškim glasom uma dok nije utihnulo.« (81)

Cijena potpunog pounutrenja motiva teologije oslobođenja iz *Starog zavjeta* je radikalno obostrano odvođenje života i u krajnjoj konzekvenci svejednost drugoga čovjeka u njegovoj konkretnoj, tjelesnoj patnji. Činjenica da ljudi – kao što kaže Adorno zajedno s Brechtom – imaju »mučiva tijela« u usporedbi s budućom sudbinom duše kojoj je potrebno iskupljenje u najmanju je ruku sekundarna. Tendencija augustinovskog kršćanstva da vjeru podređuje spoznaji i ljubav umu te da *libido* žrtvuje u potpunosti produhovljeno, *delectio* ima, politički kazano, afirmativne i ideološke konzekvence. Ako bi, kao što Augustin poučava, svoje prijatelje trebalo ljubiti ne kao živa, već kao umska bića, tada to naravno isto tako vrijedi i za neprijatelje i za posebnu kršćansku vrstu ljubavi prema neprijatelju koja dopušta da se unište *libidinalno* deformirana tijela Kristovih neprijatelja ne bi li se nakon toga moglo *delektirati* u time oslobođenim dušama. (82) Sudac upravlja mačem, a svećenik moli za spasenje duše delinkventa. Ljubav prema bližnjem *radi* Boga.

Isto tako produhovljenje teologije oslobođenja u sprezi s naukom o izvornom grijehu čini najbolje usluge gospodarima i vladarima ovoga svijeta, jer ipak je (kao izvorni grijeh) ropstvo »s pravom nametnuto grešnicima«. (83) Doduše – i tu Augustin slijedi stoičko prirodno pravo – »po prirodi nitko nije sluga čovjeku ili grijehu«, ali od povijesnog pada u grijeh, a s njim i robovsko pravo (*ius gentium*), pripada u čovječansko nasljeđe, ne biološki, već u smislu juridičke nasljedne krivnje. »Stoga apostol opominje robove da budu pokorni svojim gospodarima i da im služe od

srca i dobre volje.« (84) Kao što je stado pastiru, djeca roditeljima, žena muškarcu, tako je rob pokoran gospodaru. Nakon unutarnjeg egzodusa iz carstva žudnji postoji sloboda kojoj trajno vanjsko sužanjstvo ne može ništa. Isus Krist ne čini robove slobodnim građanima, već loše robove dobrima. To je sloboda kršćanskog čovjeka: »Ako se ne možete osloboditi svoga gospodara, onda trebate vaše sužanjstvo učiniti time slobodnim da im službu ne činite u podmuklom strahu, već u vjernoj ljubavi, dok nepravda ne iščezne, sva ljudska vladavina i sila bude dokinuta i Bog ne bude sve u svima.« (85) Jedna teorija koja je pristajala »materijalnim uvjetima« (Marx) jednog vremena u kojem je kršćanstvo već odavno postalo državnom religijom i u kojem je Imperij – nakon hunskog osvajanja Rima – potonuo u apokaliptično raspoloženje. Ako je povezanost sa svjetovnom moći nalagala pokoravanje vlasti, onda je skoro iščekivanje nebeske pravednosti, za koju je propast Rima bio izvanjski znak, činilo sužanjstvo podnošljivim.

Još drastičnije negoli u pogledu ropstva ideološki karakter augustinovskog kršćanstva izlazi na vidjelo kad je riječ o ulozi žena u društvu. U djevičansku *mater dolorosa* uzdignuta Monika, njegova majka, bez žalbe podnosi svaku nepravdu i svaku nevjeru u izvjesnosti predstojećeg milosrđa. Njen suprug je sklon izletima. To nije povod za Moniku da zbog toga traži svađu ili čak da istim uzvrati na isto: »Njegovu nevjeru podnosila je ona na način da nikada nije dospjela u svađu s njim. Ona je čekala da mu se ti [Bog] pokažeš milosrdan i da on, jednom kada postane vjeran, postane i čedan.« (86) Kada su se Monikine prijateljice gorko žalile na udarce svojih muškaraca, Monika je »krivnju prebacivala na jezike žena. Kao u šali ozbiljno ih je podsjećala na to da su: već prvi dan kada su im pročitani bračni ugovori trebale iz njih spoznati da su ropkinje koje, kada se sjete svoga pravnog položaja, vrlo dobro znaju da se protiv svojih gospodara ne smiju buniti.« (87) Tvrdo jezgro radosne vijesti o *lakom bremenu* i o *slatkom jarmu* (Matej 11, 30) imperativ je ovog svijeta: »Obey and suffer!« (John Knox).

Unatoč svom prozirnom ideološkom karakteru ortodoksno-augustinijansko *mainstream* kršćanstvo ostaje ideologijom u Marxovom dvostrukom smislu »opijuma za narod« s jedne strane i »jecanja ugnjetavanog stvora«, »protestiranja« protiv njegove društveno prouzročene bijede s druge strane. (88) Ali to je – sociološki gledano – usko ovisno o *diferenciranju religije* tijekom kristijanizacije, jer ona pored svoje funkcionalne strane, koja je čini povinjivom postojećim odnosima vladavine i interesima za njihovim održanjem, ima i svoju normativnu posebnost koja je stavlja na napetošću ispunjenu distancu spram svih odnosa »u kojima je čovjek poniženo, napušteno, prezreno biće« (Marx). Postignuće denaturalizacije kod kršćanske solidarnosti je ambivalentno. Ono uništava ili relativizira solidarnosti rodbinske zajednice podjednako kao i solidarnosti partikularne zajednice polisa. Ali upravo to omogućuje izgradnju općenitije i apstraktnije solidarnosti »nove socijalne zajednice« na »čisto religijskoj osnovi«. (89) Njena paradigma je koliko biblijsko proroštvo, toliko i Isusova apostolska sljedba. (90)

Max Weber opisuje izgradnju zajednice na osnovi mesijanskog iskupiteljskog proroštva kao razgraničenje od dualizma susjedско-političkog unutarnjeg i vanjskog morala i jednostavne recipročnosti unutarnjemoralnih razmjenskih odnosa ulaskom postkonvencionalne etike načela koja prevladava moralni mehanizam isključivanja u ime bratske jednakosti svih ljudi i supstituiraju jednostavnu razmjensku recipročnost postkonvencionalnim principima poopćavanja (*moral point of view*). U toj točki ponovno postaje prepoznatljiva bolja, progresivna odlika augustinijskog produhovljenja kršćanstva: »Što je racionalnije i u pogledu etike uvjerenja sublimiranije zahvaćana ideja iskupljenja, tim su se više iznutra i izvana intenzivirale one zapovjedi koje su izrasle iz etike recipročnosti susjedске zajednice. Izvana do bratskog komunizma ljubavi, iznutra do uvjerenja o caritas, ljubavi prema patećem kao takvom, ljubavi prema bližnjemu, ljubavi prema čovjeku, naposljetku: ljubavi prema

neprijatelju.« (91) Pod – u socijalni sistem specijaliziranom, funkcionalnom – vanjskom stranom augustinovske *disciplina catholica* razvija se *također* posebnost jedne autonomne sfere vrijednosti koja uvijek iznova dopijeva u sukob sa svjetovnom i s klerikalnom zbiljom svoga vremena: »Međutim, etički zahtjev [proročke religije iskupljenja] stalno je ležao u pravcu univerzalističkog bratstva preko svih ograničenja socijalnih udruživanja, često uključujući i vlastito vjersko udruživanje. Što je to religiozno bratstvo više bilo provođeno u svojim konzekvencama to se jače sudaralo s poretcima i vrijednostima svijeta. A što su pak oni – i o tome se ovdje radi – više bivali racionalizirani i sublimirani prema svojim vlastitim zakonitostima, to se nepomirljivijim nametao taj razdor.« (92) Religija se kao funkcionalni sistem odvaja *od* drugih vrijednosnih sfera ekonomije, politike i umjetnosti i ulazi normativno u suprotnost *prema* njima. (93) Čista dobrotu – »simply not to condone or compromise with evil« (94) – može, kao što to pokazuju primjeri od Isusa do Melvilleova *Billyja Buda*, oružanu vlast razdražiti do usijanjanja, tako da se ona daje isprovocirati na djela koja ju gurnu u propast. Ponašanje Billyja Buda probija, kao što je oštroumno uvidjela Hannah Arendt, granice *svakog* postojećeg »političkog prostora«. (95)

Koliko god se realno kršćanska zajednica već za Tertulijanovu vremena borila za moć u državi, koliko god je ona već u Augustinovo vrijeme bila državna, ona je istodobno ostala – kao stalno prisutna, u svijetu djelujuća *civitas dei* – unutrašnjim neprijateljem političkog zajedništva, i to zato jer ona sve zemaljsko-političke zajednice, imperije i njihove simbole i nosioce, vladare, cezare, naposljetku i crkvene vjerodostojnike lišava svakog samovlasnog polaganja prava na apsolutnost. Nikakva povijesna moć ne dostiže milošću posredovano, individualno samoodređenje prema mjerilu bezvremenih zakona. Imperiji poput rimskog su, utoliko ukoliko im »nedostaje pravednost«, »velike bande razbojnika«. (96) I da tome jest tako nema za Augustina nikakve dvojbe. Čak i kada oni ponekad »u službi nebeskog mira«

osiguraju »zemaljski mir«, to ništa ne mijenja na tome da su oni u svjetlu božanske pravednosti osuđeni na propast. (97) Stoga Augustin gusaru kojeg je optužio neki kralj utoliko daje za pravo da se brani sredstvima jednake optužbe: »Dok ja to činim s malim plovilom zovem se razbojnikom. Ti to činiš s velikom flotom i zoveš se imperatorom.« (98) »U vremenu ovog svijeta« mogu se razlikovati bolja zajedništva od lošijih i prema njima bolja i lošija vremena, ali bez iznimke svaka *civitas terrana* je *corpus permixtum*, iz nadanja i očajanja izmiješano tijelo u kojemu su »obje države«, božanska i zemaljska, »uvučene jedna u drugu« i »jedna s drugom isprepletene«, i to samorazumljivo vrijedi i za zemaljsku Kristovu crkvu. (99) Ovdje uvijek lučiti istinsko od lažnoga ostaje zadatak za radikalnu kritiku vladavine koja nastavlja proročku tradiciju imanentne kritike u društvu koje je postalo kompleksnim. Strogo odijeljena suprotnost dvaju građanstava ili carstava, božanskog i zemaljskog, u stvarnoj povijesti kršćanstva i njegove sekularizacije vodila je do značajnih i nerazrješivih unutarnjih napetosti između crkve i sekta, ortodoksije i reformizma, katoličanstva i protestantizma. Uvijek postoje dva načina čitanja, grubo kazano jedna platoničko-ortodoksna, autoritarna, afirmativna, i jedna židovsko-protokršćanska, proročka, heterodoksna interpretacija kršćanske poruke. Richard Rorty ju je vrlo plastično doveo do izraza u suprotstavljanju Heideggerova i Deweyeva načina čitanja kršćanstva. Ali moguće ju je također predočiti kada se stave jedna nasuprot drugoj obrana kršćanstva Josefa Ratzingera i osuda kršćanstva Herberta Schnädelbacha u dnevniku *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 8. siječnja 2000., odnosno u tjedniku *Die Zeit* od 11. svibnja 2000. Citiram Rortyevu verziju dvaju načina čitanja:

»Za Heideggera u Platonovoj filozofiji i u kršćanstvu vlada ista spoznajnoteorijska samoobmana prema kojoj smo mi svi jedno, jer sudjelujemo u istoj istini i posjedujemo jedan kriterij koji nam omogućuje da prepoznamo ispravan jezik kada ga čujemo. Za Deweya, međutim, razli-

ka između kršćanstva i platonizma leži u tome da se kršćanstvo puno više poziva na ljubav no na znanje kada glad ili smrt drugoga čini našom stvari, iako nema *nikakve* apsolutne osnove za naše zajedništvo u vječnosti. Heidegger nikada nije bio sposoban vidjeti u kršćanstvu nešto drugo doli fusnotu uz Platona; za Deweya ono je značilo novi početak, novu pjesmu koja treba shvatiti *kao* novu, ne kao još jedno daljnje metafizičko utemeljenje *za* zajednicu, već sasvim jednostavno kao poziv *na* zajednicu.« (100) Također i tu – i to pokazuje koliko napetost između dvaju načina čitanja duboko počiva još u ortodoksnoj jezgri kršćanstva samoga – postoji prikladni citat kod Augustina, a koji nije slučajno bio omiljenim citatom Hannah Arendt s kojim je platonizam htjela zgrabiti i iščupati za korijen već u augustinovskom kršćanstvu: *Initium ut esset, creatus est homo.* »Da bi bio novi početak, stvoren je čovjek.« (101) Pokušaju da se učini novi početak i da se nastavi projekt prosvjetiteljstva nema – to je Rortyjeve prigovor postmodernim intelektualcima – alternative i nakon najgore katastrofe.

Ali stvar odviše pojednostavljamo kada – kao Rorty, uza svu opravdanu kritiku filozofskog apsolutizma uma – uvodimo ljubav u igru protiv uma ili kada – kao Rorty i Schnädelbach – vjerujemo da je jedno čitanje dobro, a drugo loše. Dobro i zlo ne luče se tako jednostavno kao što to vjeruju ova dvojica agnostičkih protestanata. Jer u logiku diferenciranja religije, prava i politike koje je provedeno tek preko šest stoljeća nakon Augustina kršćanskom pravnom revolucijom kasnog srednjeg vijeka, krajem 11. stoljeća s novim početkom crkvene *države* (crkve kao racionalne ustanove), spada i transformacija protokršćanske »mehaničke« solidarnosti sekte u daleko apstraktniju i učinkovitiju »organsku« solidarnost društvene podjele rada između službi i hijerarhija, funkcionalnih područja i profesija. (102) To je intenziviralo obje: moć i zlorabivost moći od strane onih koji su dospjeli u više rangove crkvene i duhovničke vlasti, ali i zbiljsku organizaciju po prvi puta panevropske solidarnosti među udaljenim pripadnicima istog

vjerskog udruženja. Upravo diferencijacije između *civitas terrana* i *civitas dei*, između znanja i vjerovanja i između prirodne slabosti i pravne krivnje pokazuju se ne samo kao socijalno i psihički represivne, nego i kao institucionalno produktivne: korisne za projekt reforme ovoga svijeta u svjetlu regulativnih načela onostranog odsustva vladavine. Moć kršćanskih temeljnih razlikovanja koja gradi institucije moguće je pojasniti prema dijalektičkom, Luhmannovom modelu Spencer-Brownovog »re-entry«. Razlikovanje carstva Božjeg i svjetovnog imperija projicira se u *civitas terrana*, a papinska crkva tu projekciju realizira u onom trenutku kada se osovljuje kao sila ravnopravna moći vladarâ.

Ideje i interesi zadiru jedni u druge. Da bi svoju posve partikularnu samovlast provela i učvrstila naspram nositelja ili čak nad nositeljima svjetovno-vladarske moći, papinska je crkva u kasnom 11. i ranom 12. stoljeću morala za sebe mobilizirati narod i nisko plemstvo, mase »izmorenih i opterećenih, poniženih i povrijeđenih« (Ernst Bloch). U pokretu za božanskim mirom koji je od prijelaza tisućljeća postajao sve jačim, crkva – organizirana u panevropsku upravnu mrežu samostana – etablirala se kao mirovna sila protiv sile svjetovnih gospodara koji su narušavali mir. Mirovni koncili okupili su priprosti narod, *pauperes*, koji nisu nužno bili siromašni, ali su bili bez obrane prepušteni bezakonitom nasilju odmetnika, te ga podigli u crkvenu protumoc. (103) Da bi novo savezništvo crkve s narodom učinila vjerodostojnom, papinska stranka Grgura VII. bila je prinuđena da etici bratstva koju je propovijedala dade – dalje od pukog obećanja spasenja – profani, ovostrano politički i socijalni smisao. Božanski mir trebao bi aproksimativno biti sproveden već u ovom svijetu. Rijek da pravo štiti slabe postao je, u sukobu oko investitura, parolom papinske stranke. Papa se – posve carističko-napoleonski – povezo direktno s masama i priredio je kulturnu revoluciju koja nije poštedjela ni Crkvu. S dopuštenjem i na poziv pape podanici su – u oštroj suprotnosti prema etabliranom hijerarhijskom poretku strogo stratificiranog društva – vi-

sokopostavljene crkvene službenike na licu mjesta smjeli osuditi i prognati iz službe. Niži kler mogao je kontrolirati biskupe. (104) U kanonskom pravu 12. stoljeća (Gracijan) to je pozitivno pravno konkretizirano. (105) Papinska revolucija predstavljala je dvije stvari odjednom: *instrumentalizaciju* naroda u borbi Crkve za zemlju i preraspodjelu zemljišnih posjeda u korist višeg klera iz koje je narod izašao praznih ruku. (106) Ali ona je predstavljala i *demokratizaciju* nove crkvene države, demokratizaciju koju ne bi trebalo potcijeniti. (107) Kada se revolucionarna događanja krajem 11. stoljeća zaoštavaju, najznačajniji romanski pravnik, Azo (1150-1230), izvodi pluralno i odvojeno pojmljene vlasti cara, kraljeva, vladara i gradskih starješina iz jednog izvora zajednice sazdana kao tijelo (*corpus, universitas, communitas*), dakle iz pravno definiranog naroda. Njega se poima kao posljednji izvor svake svjetovne suverenosti. Na tome mjestu dolazi do podudaranja *civitas dei s res publica*, u kojoj posljednji izvor moći leži u narodu (*potestas in populo*). (108) Uz dalekosežne posljedice, kao što je bio slučaj u koncilijarnom pokretu koji je temeljno načelo rimskog nasljednog prava da ono što tiče svih također mora biti zajedno odlučeno (*quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprehetur*) po prvi put politizirao i upotrijebio za legitimaciju koncilijarnih većinskih odluka.

U tijeku 11. i 12. stoljeća razlika između znanja i vjerovanja, prirodnog i natprirodnog, koja je sprva samo potvrđivala *socijalnu* stratifikaciju stare Evrope, intenzivira se i prevodi u pravo, uz dvostruki učinak juridičke relativizacije faktički postojećeg socijalnog raslojavanja u svijetlu egalitarnostičkih pravnih načela i slamanja vladarske i papinske moći pred posebnošću znanstveno profesionaliziranog i autonomnom argumentacijskom kulturom opremljenog pravnog sistema. Korak koji je u pravnoj revoluciji kasnog srednjeg vijeka učinjen u smjeru organske solidarnosti može se pojmiti kao *prevođenje sakralnoga u pravo*.

S korakom kršćanskog 12. stoljeća od »pravnog poretka« prema »pravnom sistemu« (Berman) razvila se »prav-

na kultura koja zadire u društveni život, koja ga prožima i regulira« i koja – vjerojatno prvi put u povijesti – omogućuje samoorganiziranje u mediju prava. (110) Pravna revolucija srednjeg vijeka – puno prije protestantske – stvorila je unutarnju poveznicu između iskupiteljskog smisla kršćanske vjere i duha ne tek svijetu okrenute, već unutar-svjetske solidarnosti. I za razliku od kasnije protestantske etike, ovdje se radi ne o etici kapitalističkog »nebratstva« (Weber), već o etici institucionaliziranog bratstva.

Pravo papinskom revolucijom postaje medijem promjene, poboljšanja i reforme ovog svijeta u svjetlu sada po prvi put *za daleku i najdalju budućnost odgođenog iskupljenja*. Između sadašnjosti i iskupljenja na Sudnji dan ubacuje se dugo razdoblje u kojem su ljudi posredstvom prava već ovdje i sada u svome vlastitom društvu u stanju ozbiljiti dio obećanog iskupljenja. »Papinska je revolucija«, prema Bermanu, vjerovanje u onostranost »preobrazila u politički i pravni program.« (111) Namjesto ranokršćanske, augustinovske povijesne metafizike propasti dolazi predodžba napretka u vremenu, simbolizirana u dinamičkom izdizanju gotičke arhitekture velikih katedrala, čija je gradnja često bila planirana za generacije i stoljeća te je podjednako bila izraz nove vremenske svijesti ovostranog reformizma kao i novog ugovornog i trgovačkog prava koje je po prvi put omogućilo dugoročne kredite koji su važili još dugo nakon smrti ugovornih stranaka.

Učenje o utjelovljenju skolastički filozofi i kanonski pravници preobražavaju u učenje o izvedivom, postupnom, reformističkom pounutrenju onostranoga u ovostrani svijet. Takvo tumačenje učenja o utjelovljenju, koje se gotovo svodilo na program sekularizacije kršćanstva, Augustinu – za kojeg je *saeculum*, vremeniti svijet, mogao biti spašen samo božanskom milošću nadopunjenom vjernički-služničkom kontemplacijom i pravovremenom, karitativnom intervencijom – bi se moralo učiniti bogohulnim. Međutim, utjelovljenje se od 11. stoljeća, drugačije no u antičkom kršćanstvu, islamu ili židovstvu, »poimalo kao postajanje

transcendencije imanentnom«. (112) Snažno naglašavanje utjelovljenja proizvelo je, prema Bermanu, u zapadnom kršćanstvu i samo u njemu »silovitu energiju za iskupljenje svijeta«, i to upravo zato jer je »odvojilo pravo od duhovnoga, političko od ideološkoga«. (113) Tek je to potpuno odvajanje omogućilo da se na svjetovno pravo gleda kao na nesavršeno, ali u svjetlu transcendencije popravljivo. Misao o pravnoj reformi u normativnom horizontu Posljednjeg suda koji dokida svu nepravdu ovog svijeta bila je Rimljanima i Grcima podjednako strana kao što je starim Židovima i kršćanima bila strana predodžba o postupnom, meliorističkom ozbiljenju mesijanskog programa *putem* apstraktnog medija pozitivnog prava.

To je imalo ogromne posljedice po pravnu praksu, koje sežu mnogo dalje od kasnog srednjeg vijeka i svoje učinke pokazuju do današnjeg dana. Pravo pojmljeno kao medij kršćanske solidarnosti preobrazilo je rimsko pravo u sistem koji je bio obilježen univerzalističkim pravnim načelima koje i danas nalazimo u ustavnim tekstovima i kodifikacijama ljudskih prava. Iz prava na azil *Starog zavjeta* (Knjiga brojeva, 35, 10) kanonisti su sazdali opću pravnu zaštitu za izbjeglice, iz pavlinske recepcije ranog kršćanstva izvodi se načelo koje zabranjuje dvostruku optužbu, starom običajnom pravu pridružuje se novo statutarno pravo koje ga sistematizira i poopćava, iz jednog pisma Grgura Velikog izvodi i sredstvima rimskog prava poopćava se zabrana retrogradnog djelovanja. I pravno omeđivanje izvanrednog stanja počinje s kanonistima, juridički se fiksira nevaženje obećanja danih protivno običajima, sudac mora izricati pravo bez obaziranja na osobu i *in dubio pro reo*. (114) *Sachsenspiegel*, koji biva promaknut u »pravni kanonik od evropskog ranga«, fiksira egalitarističku slobodu u *civitas dei* kao pravo i ponovno preuzima staroizraelsku tradiciju oslobađanja neslobodnih svake šabatske godine, doduše oslabljenu poigravanjem brojkom sedam u zakon koji predviđa oslobađanje neslobodnih svake četrdesetdevete godine. (115) K tome, *Sachsenspiegel* predviđa jednakost

pred sucem, pravo na pravno saslušanje i neke druge principe koji su zasnovani u kanonskom procesnom pravu, a koji danas važe u svim ustavnim državama. (116)

Srednjovjekovni filozofi i pravnici bili su uvjerenja da se zakonodavnim i pravosudnim sistemom transcendencija koja bi apokaliptički upadala izvana mogla jednim djelom preobraziti u praktičko-djelatnu transcendenciju iznutra koja bi se mogla proizvesti reformom ili revolucijom. Dok je manevarski prostor čovjekove autonomije kod Augustina još uvijek ograničen na vjerničko-pokorničko spoznajno postignuće obrazovanog subjekta iz gornjih slojeva, skolastička filozofija otvara horizont slobode. Za Tomu Akvinskoga (1225? – 1274) obavezujuća moć pravnih i moralnih normi, koje on jasno razlikuje, postignuće je autonomnog uma koji kao takav ne može trpjeti nikakvog božanskog gospodara *nad* sobom. (117) »Tko ne čini zla djela ne zato što su zla, nego (samo) zato jer je to Bog tako zapovjedio, taj nije slobodan.« (118) Norme ne vrijede više samo silom svoga božanskog porijekla, već su sada samo dostojna priznanja zbog svog imanentnog razloga, a prirodno pravo više ne iziskuje obrazovani subjekt iz gornjih slojeva i kršćansku vjeru, nego ga »svatko može spoznati (...), neovisno o tome vjeruje li ili ne.« (119) »Novi zakon« kršćana Toma »tumači« kao »dovršenje samozakonodavstva i slobode koji počivaju na prirodnom zakonu«. (120) To povijesno imanentno nadilazi dualizam realističkog svjetovnog etosa i evangelističke utopije, stvaranja i obećanja i »prebacuje ostvarenje obećanja« na kooperativnu praksu odrasle, samosvjesne individue. (121) Organska solidarnost među strancima pretpostavlja dvije stvari: s Tomom a protiv Augustina, *egalitarizirajuću individualizaciju praktičkog uma* i, s Gracijanom i bolonjskim pravnim fakultetom a protiv pape i cara, *antinomiju pravnog sistema*.

Apokaliptičnost koja prati sve velike zapadne revolucije – podjednako papinsku kao i francusku, podjednako američku kao i protestantsku – upravo nije nikakav revolucionarni milenarizam hilijastički okrenut od svijeta, već

ograničena, politički i pravno organizirana apokaliptičnost. »[V]elike uspješne revolucije« zapadne povijesti bile su »istodobno bezgranične i ograničene (...); njihovi ciljevi nisu samo bili opći i bezgranični, već također ciljevi posebne i ograničene vrste. Oni jesu bili eshatološki orijentirani, ali bili su također dobro organizirani i nisu politički bili laički.« (122) Sakrament, ispovijest, predodžba čistilišta kao posmrtnog suda prije posljednjeg služili su, podjednako kao i crkveno i svjetovno pravosuđe, *ovremenjivanju vječnoga*. Utopija se razlaže na male dijelove i tako vraća u horizont ljudske prakse, a da se ipak ne napušta njen zahtjev za bezuvjetnošću. U mediju njenog prevođenja u pravo ona postaje »konkretnom utopijom« (Ernst Bloch) organske solidarnosti koja počiva na društvenoj podjeli rada i utoliko je »hladna«. Doduše, srednjovjekovna crkva još uvijek biva poimana kao »mistično tijelo Kristovo«, ali također »kao nešto vidljivo, juridičko, korporativno sa zemaljskim poslanjem reformiranja svijeta«. (123) Već Tertulijan u 2. stoljeću kršćansku zajednicu promatra kao »Corporation« vlastita prava. (124) Ono što je u pogledu moderne bilo svjetski-povijesno novina, »posebna pozicija« papinske revolucije u 11. stoljeću bilo je širenje vjerovanja »da bi se mogućnost reformiranja i iskupljenje svjetovnog poretka trebali dogoditi stalno napredujućim razvojem pravnih institucija i ponavljanim revidiranjem zakona.« (125) Poanta kršćanskog reformizma sastoji se u povezivanju vjerovanja u iskupljenje s unutarsvjetskom praksom koja ljudima nije tek dopuštena, već se oni u njenom solidarnom, »drugog uključujućem« (Habermas) provođenju moraju također unutarsvjetski dokazati. »Pravo bi trebalo pomoći ispunjenju zadaće zapadnog kršćanstva da izgradi početke božanskog carstva na zemlji.« (126)

U evropskoj pravnoj revoluciji 11. i 12. stoljeća iz apokrifne, ranokršćanske poruke da je »Njegovo carstvo nebesko« prisutno u povijesti dijalektički su izvučene institucionalne konzekvence. Doduše, Isus, sin Božji, nije od ovog svijeta, ali Isus, sin čovjekov, jest prisutan u ovom svijetu,

singularno i kontingentno. Latentna moć te ideje da gradi institucije koja se tek mogla manifestirati u mediju rimskog prava i pod uvjetima zaoštrenih klasnih borbi (127), preobrazila je crkvu u autoritarnu državu u autoritarnoj državi, ali to je moglo uspjeti samo zato jer je ona *istodobno* poruku *istinske* crkve da svakoj autoritarnoj državi, uključujući i njoj samoj, treba pristupati s nepovjerenjem preobrazila u objektivni duh. Izgradnja institucija koja je omogućena – pod kršćanskim predznakom – nedokidivim razlikovanjem *civitas dei* od *civitas terrana* morala je postati autoreferencijalnom *institucionalizacijom negacije negacije*. U prvoj evropskoj revoluciji »augustinovski moment« (Maddox) proizveo je trajan pritisak za reformiranjem svih svjetovnih institucija. Ali to prolazi samo kada su institucije »fashioned to accommodate change«. (128) Otuda se može povući linija između papinskih revolucija u 11. i 12. stoljeću i Francuske revolucije u 18. stoljeću, jer ustavne institucije koje su proizašle iz te potonje počivaju na principu »stalne legalne revolucije« (Justus Fröbela) koja sebi može ostati vjerna samo transcendirajući samu sebe.

3. IDEJE 1789. – PATRIOTIZAM LJUDSKIH PRAVA

Moderna ideja demokracije nasljednica je dvaju tradicija, židovsko-kršćanske bratske solidarnosti i grčko-rimske građanske solidarnosti. Oba praoblika staroevropskog poza-jedničenja bili su isprepleteni već u crvenoj državi, u kasnosrednjovjekovnoj gradskoj kulturi i u gornjotalijanskim renesansnim republikama. Ali institucionalni okvir gradova koji su već zarana bili hvaljeni zbog njihove građanske slobode (»gradsko ozračje oslobađa«) ostao je određen strukturama hijerarhijski stratificiranog društva. Nije bilo niti otvorenog, uključivog pristupa sistemu cehova i zvanja niti naznake političkog samoodređenja prema principima demokratske jednakosti. Kršćanska jednakost među ljudima, faktički ionako ograničena na vlastitu vjersku zajednicu, ostala je podjednako samorazumljivo kompatibilna sa stvarno rastućom nejednakošću čak i unutar crkve kao što je građanska nejednakost u obliku *povlaštenih sloboda* bila nedokidiva pretpostavka jednakih prava unutar pojedinačnih plemenskih, građanskih i cehovskih udruženja. (1) Na tome nisu mnogo promijenile ni krajnje moderne pravne

norme kanoničara i njihovih svjetovnih učenika koje su trebale zajamčiti opću, statusno neuvjetovanu jednakost. One su ostale *preadaptive advances*, pred-postignuća, koja se ne mogu nametnuti protiv nadmoćne socijalne strukture i protiv kulturne hegemonije religiozne legitimacije vladavine. S kršćanskim idealizmom koji jednakost poonostranjuje i aristokratskim partikularizmom koji građanske slobode ograničava na nekolicinu blistavih primjera u središtu i na čelu urbanog društva tek se nazire moderna misao solidarnosti, koja će nastati u ustavnim revolucijama 18. stoljeća, koja će se institucionalizirati u republikanskoj nacionalnoj državi i koju će unutar nje prihvatiti, proširiti i u vidu socijalne države konkretizirati socijalni pokreti 19. stoljeća.

Semantički je to pretpostavljalo »osamostaljenje mišljenja bratstva«, »pražnjenje kršćanskog smisla bratstva« i egalitarističko preobražavanje republikanskog građanstva u pravo. (2) Stoga je bilo – iako se to zahvaljujući od strane Carla Schmitta i J. L. Talmona krivo izvedenoj interpretaciji Rousseaua uvijek iznova krivo shvaća (3) – posve u smislu novog, apstraktno konstitucionalnog pojma bratstva, kada se Rousseau žestoko suprotstavlja svakom obliku posredničke instance, a to su u njegovo vrijeme bile isključivo *povlaštene* korporacije, te kada Le Chapelierov revolucionarni zakon od 14. lipnja 1791. zabranjuje sva *stara, povlaštena* udruživanja feudalnog društva – cehove, udruženja kalfi itd. – ne bi li oslobodio proizvodne snage nove, egalitarističke slobode. Kao što se svojedobno univerzalna bratska zajednica kršćana morala izboriti protiv obitelji i građanskog prijateljstva (vidi gore I.2.), tako se nova politička jednakost mora izboriti protiv »staleških i stalnih« (Marx) prinudnih asocijacija stratificiranog društva stare Evrope. Tek je borba Velike revolucije (1789-1814.) protiv – kasnije onda od Tocquevillea do Hannah Arendt uvijek iznova nostalgično uzdizanih (4) – posredničkih sila stare Evrope omogućila etabliranje novog principa zastupanja cjelokupnog naroda i njegovih promjenjivih interesnih pozicija ko-

jemu je pojmovni oblik dao Sieyès. (5) Samo gdje je hijerarhijska organizacija društvene solidarnosti dokinuta, različiti (klasni) interesi svih građana mogu – kao što kaže Marx – »u vlastito ime, bilo kroz parlament, bilo kroz konvent« steći važnje. Moderni parlamentarizam znači da građani »sebe zastupaju«, a ne da »moraju biti zastupani« (6) To razlikuje parlamentarnu samosvijest modernog »pravnog građanina« (Jean-Pierre Vernant) od svih premodernih oblika političkog zastupanja kod kojih uvijek navodno bolji dio predstavlja cjelokupnost. (7)

Ispočetka, prvo 1792. u jakobinskom Parizu i onda prije svega i istaknuto u evropskoj revolucionarnoj godini 1848., riječ je bila o *fraternité* ili bratstvu. Od lipnja 1789. Pariz biva prekriven svakodnevno sve gušćom mrežom novina, klubova, čitaonica, kavana i okupljališta. Družine braće i prijatelja prosvjetiteljstva, naroda i ustava te časopisi sličnih naslova (*Journal des amis de la constitution; L'ami du peuple*) niču kao gljive. (8) Urbano javno mnijenje, odavno medijalizirano rasprostranjenim knjigama, brošurama, letcima, tjednim i dnevnim novinama, već je prije izbijanja revolucije postalo protumoc »dobrom društvu« vladareva dvora i nije se više moglo kontrolirati cenzurom ili državnim granicama. (9) Pozornost se postupno preusmjerila s odanog izvještavanja s dvora na reportažu o socijalnim konfliktima, s uzvisivanja vladarskog i duhovnog autoriteta na neformalno prikazivanje životnog svijeta svakodnevnice. (10) Pariške dnevne novine, čiji broj od siječnja do prosinca 1789. raste od jedne na dvadeset i tri i koje tada – po prvi put u povijesti – opslužuju masovnu publiku, tiskaju se noću da bi ujutro pronijele novosti gradskim ulicama i trgovima. (11) »Skokovito intenziviranje, ubrzanje, demokratiziranje i politiziranje tiska u godini 1789.« istodobno je refleksi i pogonska sila revolucionarnog ubrzanja povijesnog procesa. (12) »Što je treći stalež?«, pita hladne zime 1789. Sieyès ne bi li odgovorio: »Sve – jedna cjelovita nacija.« A što je nacija? »Korpus pripadnika društva koji žive pod jednim zajedničkim zakonom i koji su zastupani istom

zakonodavnom skupštinom.« (13) Tek nekoliko mjeseci kasnije konstituirat će se *nacionalna skupština*. Oni koji su stali na stranu nove, konstruktivno projektirane, bezuzorno ni iz čega rođene nacije dat će u »tisućama brošura izraz jednoglasnom javnom mnijenju«, a velike ideje prosvjetiteljstva postat će materijalnom silom time što će ih »tisuće drugorazrednih autora koje danas više nitko ne poznaje« »promisliti do krajnjih pojedinosti«. (14)

Zarana i uz potporu brojnih istaknutih imena (među ostalima Mirabeau, Talleyranda) u *Društvu prijatelja crnaca* podiže se protest protiv trgovine robljem. Obespravljene manjina protuslovi bratskom duhu ljudskih prava. Sva politička građanska prava protestanti stječu krajem 1789., u siječnju 1790. Židovi u južnoj i jugozapadnoj Francuskoj, u rujnu 1791. naposljetku i alzaški Židovi. (15) Pri sastavljanju porote departmanskog suda »brižno se pazi na to da uz katolike budu zastupljeni protestanti i Židovi, štoviše čak i jedan tamnoputi.« (16) Od početka i žene su uključene u jakobinske *sociétés fraternelles*. Prvo pariško pučko društvo nadjenut će si ime »Bratsko društvo patriota obaju spolova«, a godinu kasnije javit će se narodni pokret žena i prvo nezavisno udruženje žena koje se politički angažiraju. (17) Jakobinski ustav iz 1793., koji doduše nika da nije ušao u primjenu, jamči svakome tko živi i radi u Francuskoj najmanje jednu godinu sva, čak i aktivna građanska prava, a 1795. jakobinac Tallien izriče kredo nove ustavne države: »Tuđin je u Francuskoj samo loš *citoyen*«. (18) Jakobinski patriotizam ljudskih prava proizvodi normativna očekivanja koja se – prema slavnoj Kantovoj formulaciji – »više ne zaboravljaju« i ostaju do danas na političkom dnevnom redu. (19)

Pod parolom bratstva jakobinci su politizirali jednakost. Ako su svi rođeni s jednakim pravom na slobodu, onda bi svi trebali i sudjelovati u javnim pitanjima. *Fraternité* se poistovjećuje s *république* – a onda obje pak s *démocracijom* – i usmjerava prema institucionalnom, zakonskom ukorijenjivanju. (20) Tijek revolucije daje osnove za

htjevu *Deklaracije prava čovjeka i građanina* iz 1789. i prvog francuskog ustava iz 1791. *da se više nikoga ne isključuje*. Ljudska prava u modernom smislu te riječi postoje tek od tada. Ona nikako nisu puko pozitiviranje klasičnog prirodnog prava ili tek jednostavno proširenje zabrane proizvoljnog hapšenja koju je barunima zajamčila *Magna Charta* već 1215. na sve građane zemlje kao što se dogodilo s *Habeas corpus* aktima iz 1679. tijekom Engleske revolucije, već »ona nastaju – kvalitativnim skokom – tek ondje gdje se križaju jamstva individualnih prava s principom jednake slobode za sve«. (21) Utoliko su ideje 1789., koje se institucionalno utjelovljuju u pozitivnom ustavnom pravu, »ideje koje postavljaju okosnice« (Max Weber) za cjelokupni politički diskurs nadolazećih stoljeća.

U pojmu *ustav*, koji se kao i *bratstvo* i *sloboda* iz pluralnosti *constitutiones*, *bratstava* i *sloboda* najrazličitijih i uglavnom povlaštenih značenja pretvara u »kolektivni singular« (R. Koselleck), sabrala su sva nadanja stoljeća u sreću, um, čovječnost, vladavinu prava i individualna prava. (22) *Ustav* i *constitution* se od kasnog 18. stoljeća gotovo religiozno propagiraju, a dalekosežni učinak, dovoljno je pomisliti na semantiku ljudskih prava, traje do današnjeg dana. »Ustav je predmet svekolikog stremljenja«, piše tjedna novina *Révolutions de Paris* u svojem 20. izdanju od 21. studenog 1789. (23) Dok je *svekoliko* stremljenje pobožnih kršćana bilo usmjereno na iskupljenje duše u onostranom carstvu nebeskom, sada se *svekoliko* stremljenje povlači od carstva nebeskog i prepisuje na račun republikanskog ustava zemaljske ovostranosti. (24) U godinama jakobinske vladavine 1793-94. može se pročitati: »Ustav mora biti katekizam ljudskog roda.« Ili: »Oženjeni će svećenici, prepoznajući svoje zablude koje su prije propovijedali, ubuduće kazivati današnje evanđelje, sveti ustav.« (25) Iza toga ne leži tek puka instrumentalizacija jezika svetoga u svrhe političke propagande, već »potpuna preorijentacija poimanja svijeta« od Boga na čovjeka. (26) U 18. stoljeću, davno prije revolucije, puca više no tisućljetno jedinstvo filozofije i kr-

šćanstva. Filozofija postaje antikerikalna, a crkva razvrstava svoj odavna krhak (Galilei) savez s prosvjetiteljstvom. Ona postaje vodećom silom kontrarevolucije i protuprosvjetiteljstva. Oboje, i filozofija i katoličko kršćanstvo, time se otuđuju od staroevropske tradicije koja se od Augustina nadalje sastojala u jedinstvu uma i vjere u Boga. Na ulicama Pariza 90tih se godina kršćanska parola bratske ljubavi prema bližnjemu pretvara u političku žudnju za onom *fraternité* koja raskida sva klerikalna bratstva stare Evrope i ruši oltare.

Desetljećima nakon Velike revolucije, tek kod francuskih ranih socijalista, a zatim kod radničkog pokreta pod sve jačim i jačim utjecajem Marxa i Lasallea, na mjesto bratstva stupa *solidarnost*. Dok je »bratstvo« izvorno nosilo kršćansku konotaciju, »solidarnost« je nosila rimsko-pravnu i time republikansku. Međutim, karakteristično je da se *oba* pojma presađuju u novi kontekst i radikalno reinterpretiraju. Kod bratstva je to već prepoznatljivo na borbenom pokliču Revolucije: »*Liberté, Egalité, Fraternité*«. *Fraternité*, treći pojam u novoj građanskoj zajednici, više ne važi kao ispunjenje božanske zapovijedi ljubavi, već se društvenoimanentno poima kao ostvarenje političke slobode svih građana. Objektivna svrha građanske upotrebe slobode više se ne sastoji u uspostavljanju jedne bratske zajednice, već je bratstvo sredstvo za proizvodnju jednake političke slobode. Čak i bratska zajednica komunista, u kojoj se višak proizvodnje pravedno raspodjeljuje, ima isključivo i jedino za svrhu da ozbilji individualistički pojmljenu slobodu subjekta. Tako u Marxovom i Engelsovom *Komunističkom manifestu* izričito stoji: »Na mjesto starog građanskog društva s njegovim klasama i klasnim suprotnostima dolazi udruživanje u kojem je slobodan razvoj svakog pojedinca uvjet za slobodan razvoj svih.« (27) No to nikako ne nadmašuje ideje 1789., već ih samo preformulira u kontekstu radničke solidarnosti. Ništa drugačije no kod Lockea, Rousseaua, Sieyèsa, Kanta i Fichtea, i kod Marxa je sloboda »posljednja osovina (...) oko koje se čovjek vrti«. (28) U

»udruživanju«, bilo građana države bilo proizvođača, ne realizira se niti bratski-karitativna niti politički-građanska bit čovjeka, već njihova sadržajno neodređena sloboda – »neodređena strahovitost njihovih vlastitih svrha« – određuje njegov sadržaj.

Kao što se pojam bratstva odvaja od kršćanskog idealizma i povezuje s individualnom slobodom i demokratskom jednakosti, tako se pojam solidarnosti obratno istrgava iz rimsko-pravnog konteksta i – prvo kod ranih socijalista kao što su Saint-Simon (1760-1825.) i Charles Fourier (1772-1830.) – reinterpretera u smislu *sekularizirane* kršćanske ljubavi prema bližnjemu. Iz izvornog solidarnog jamstva mnogih za dug jednoga, iz asimetričnog pravnog pojma nastaje kao iz asimetrične etike bratske skrbi za siromašne i slabe *jedan* simetrični pojam koji izriče recipročnu obavezu svih prema svima. (30) Apstraktni karakter koji izdvaja rimski pravni pojam od pojma bratstva biva doduše očuvan. To je vidljivo ne samo u njegovoj stalnoj pravnoj upotrebi u kontekstu socijalne države, već također i u njegovoj povezanosti s političkom organizacijom društvenih klasa kod Marxa, Lasallea, Bernsteina ili Kautskog – ili u njegovoj sociološkoj upotrebi kod Emilea Durkheima, kod kojega pojam organske solidarnosti podrazumijeva integraciju kompleksnog društva *kroz* njegovo podvajanje i diferenciranje na funkcionalna područja (»društvena podjela rada«). Moral organske solidarnosti može još samo biti »moral slobode«. (31) Nema slobode bez otuđenja, tehnizacije i modernizacije. Što – pitaju to Marx i Engels – pogoduje solidarnom »ujedinjavanju radnika«? – Ne lokalna simpatija zajedničarskog ophođenja, prijateljska naklonost jednako situiranih građana nekog preglednog polisa, već »željeznica«, »sveprisutan promet« i »sve rasprostranjenija sredstva komunikacije koje proizvodi velika industrija i koji povezuju jedne s drugima radnike na različitim lokacijama (...). Ujedinjavanje, za koje su građani srednjeg vijeka sa svojim vizinalnim kolima trebali stoljeća, moderni proleter i sa željeznicom postižu u nekoliko godina.« (32)

Taj način radikalne reinterpretacije političkih pojmova moguće je bez nužnosti pojmiti kao dijalektičko dokidanje u znamenitom trostrukom hegelijanskom smislu. Jedan dio starog značenja se poništava, drugi dio ostaje očuvan, ali se diže na novu – za Hegela je to uvijek bilo na višu – razinu, dakle reinterpretera u promijenjenom kontekstu. Ono što se u revolucijama koje su izbile 1776. u Sjevernoj Americi i 1789. u Parizu obnavlja, to je politička i javnopravna ideja republikanskog građanskog prijateljstva – *concordia*, »građanska zajednica« (Rousseau, Kant), *citoyenneté*, *citizenship*, *civil society*. Ono što biva izostavljeno, to je aristokratski etos vrlina gradskog života, na čije mjesto dolazi nasljeđe kršćanskog bratstva koje je sa svoje strane oslobođeno religioznog konteksta i potpuno sekularizirano. *Očuvanim* biva moment slobode stare građanske zajednice, *poništenom* biva njena nejednaka raspoređenost, a od kršćanskog bratstva *ostaje* jednakost, dok *nestaje* njeno poonostranjenje, tako da se time bratska jednakost realizira na *novom nivou* ustavne države *kao* građanska sloboda.

Primjetno je dijalektičko dokidajuće prenošenje poganske građanske zajednice i kršćanskog bratstva u simbole, slike, metafore, »imena, borbene parole, kostime« Revolucije. (33) Crvene kape jakobinaca povijesno su iznimno znakovit citat. Ono što se citira je pokrivalo za glavu oslobođenih rimskih robova, ali time jakobinska kapa barem latentno upućuje i na egzodus naroda Božjeg iz egipatske ropske kuće. Revolucionarna retorika stapa rimsko-republikansko nasljeđe s židovsko-kršćanskim. Crvene kape – kasnije onda crveni barjaci radničkog pokreta – citiraju rimski simbol koji pak kao simbol oslobođenja robova upućuje na biblijski događaj egzodusa, jer je tadašnjoj većini stanovništva Francuske taj događaj, ustanak i izlazak robova iz faraonskog carstva, mnogo bliži no samo intelektualcima predočiv rimski republikanizam. Biblijske pripovijesti poznao je svaki analfabet, što je bila nadmoćna većina, a tko je – tko nije imao kućnog učitelja ili nije, poput Abbèa Sieyèsa, mogao studirati na Sorbonnei – uopće

imao pojma o latinskim piscima i borbama između Bruta i Cezara oko sudbine Republike?

Unatoč neprijateljskoj nastrojenosti Francuske revolucije prema kršćanstvu i biblijskom shvaćanju povijesti tijekom Revolucija uvijek se iznova prizivaju slike i metafore egzodusa: rušenje svih mostova koji vode natrag u tamnu prošlost; žedan put dugog marša kroz pustinju; 40 godina odricanja koje u Bibliji dijele robovsku kuću od Obećane zemlje; naposljetku obećanje zemlje u kojoj vlada zakon, robovi postaju vlasnici i kao nagrada teku med i mlijeko. (34) U svojim »Razmatranjima o poljskoj vladi« iz 1772. Rousseau hvali Mojsijevo političko životno djelo u pojmovima rimskog republikanizma. Mojsije, piše on, uspio je – pomoću vladavine zakona koju je uspostavio – »roj bijednih izbjeglica (...) bez pedlja vlastite zemlje, šaćicu tuđinaca na zemlji koja ih je nosila« preobraziti u narod i iz te »šaćice lutajućih robova izgraditi državno tijelo, slobodnu naciju«. (35) Za autora *Contrat Sociala* stari Egipat i bijeg Izraelita preobražava se u posljednji, dekadentni stadij prirodnog stanja i stari ugovor kojim je sklopljen savez postaje moderni društveni ugovor. Rousseau proglašava mojsijevo zakonodavstvo paradigmom čiste vladavine zakona koja je onemogućila ponovnu uspostavu dobre stare, personalne vladavine. Utopijski bezmjesna vladavina zakona koincidira s novim, budućnosnim pojmom revolucije iz revolucija 1776. (Amerika) i 1789. (Pariz). (36) Odriješen svake prirodne vezanosti za predustavne pojmove domovine, pripadnosti rodu, etnosa, rase, zemlje, vladavine i tla, zakon je jedina veza koja saveznike drži zajedno:

»Ali istinski je čudesno i zbilja jedinstveno vidjeti narod bez domovine koji već 2000 godina više nema ni mješta ni zemlje, narod koji je već duže vrijeme osakaćen, podjarmljen i pomiješan s neprijateljima; (...) koji je svejedno očuvao svoje običaje, zakone, ćudoređe, domoljublje i svoju prvotnu društvenu ujedinjenost kada se činilo da su sve spone pukle. Židovi nam pružaju taj čudesan primjer. Zakoni Solona, Nume i Likurga su mrtvi, a mnogo stariji

Mojsijevi zakoni još uvijek su živi. Atena, Sparta, Tim su propali, a da za sobom nisu ostavili potomaka na Zemlji. Uništeni Sion nije izgubio svoje potomke. Oni preživljavaju, množe se, šire se po čitavom svijetu. Oni prepoznaju jedan drugoga, miješaju se među svim narodima, ali nikada se ne rasprše među njima. Oni nemaju vođe, a uvijek ostaju narodom; oni nemaju domovine, a uvijek su građani. Kakvu snagu mora imati zakonodavstvo sposobno za takvo čudo.« (37) Za Rousseaua se stoga zakonodavstvo na Sinajskoj gori nameće kao prauzor svih modernih ustavnih revolucija, jer je ono proizvelo židovski narod *samo* posredstvom zakona pa će stoga postojati dok je svijeta, unatoč mržnji i proganjanju od strane ostatka ljudskog roda.« (38) Evropa nije počela kod Salamine, već u Jeruzalemu.

Biblijski prizori su masovni medij putem kojeg republikanska intelektualna retorika dopire do naroda. Prijatelj naroda – *Ami du peuple* ime je Maratove novine – argumentira i razmišlja republikanski, ali govori i agitira u biblijskim metaforama. Marata se – u katoličkoj zemlji – poistovjećuje s »sankilotskim Isusom« i katolički kult srca Isusova izravno se prenosi na njega. Parižanke pjevaju svoje psalme u čast obaju srca: »O cœur Jésus, O cœur Marat...« (39) Referiranje Američke revolucije na biblijsku etiku i događaj egzodusa izravno je i neprekriveno. Puritanci su izlazak iz Engleske oduvijek poimali kao egzodus, preplovljavanje kao pohod kroz pustinju, novi početak kao savez s Bogom i Ameriku kao novi Božji Izrael. *Wilderness*, kakva je u 17. stoljeću bila Nova Engleska, u mašti puritanskih propovjednika postaje biblijskom pustinjom kroz koju luta Božji narod u bijegu pred engleskom monarhijom, a pritom uvijek i sa svakim osnivanjem nove naseobine budućim Jeruzalemom – *the city upon a hill* – pred očima. Nova Engleska, to je *New Israel*. (40) 1776. Benjamin Franklin je predložio da na službenom pečatu novog saveza država bude oslikan Mojsije uzdignuta štapa i egipatska vojska koja se utapa u moru, dok je prosvijećeni agnostik Thomas Jefferson predlagao motiv iz biblijskog marša naroda

kroz pustinju, predvođenog Božjim stupovima oblaka i vatre.« (41)

Moderni revolucionari uvijek su iznova zazivali biblijske prizore, kao da su time htjeli uhvatiti zrak za dugi dah napretka koji će se ostvariti tek kroz niz generacija. Kao što Mojsije ugleda Svetu zemlju i izdahne, tako ni mnoštva ustanika iz godina 1776., 1789., 1830., 1848. nisu oni koji dosežu cilj. Godine 1850. u osvrtnu na revoluciju 1848. Marx piše: »Revolucija, koja tu nije došla do kraja, već je tek imala svoj organizacijski početak, nije revolucija kratkog daha. Sadašnji rod nalikuje Židovima koje Mojsije vodi kroz pustinju. On ne samo da ima osvojiti novi svijet, on mora iščeknuti da bi načinio mjesta za ljude koji će biti dorasli takvome svijetu.« (42) Još propast revolucije 1848. u Francuskoj i konačan trijumf bonapartističke kontrarevolucije Marx objašnjava žudnjom nekadašnjih robova, u zaboravu slobode, za egipatskim mesnim loncima koja narod asketskih revolucionara spopada pri maršu kroz pustinju ispunjenom odricanjima: »Oni su iz opasnosti revolucije žudjeli za egipatskim mesnim loncima, a 2. prosinac 1851. je bio odgovor.« (43) U časopisu *Der Sozialdemokrat* 30. prosinca 1864. Marx piše u ime *Međunarodnog udruženja radnika* pozdravno obraćanje američkom predsjedniku Abrahamu Lincolnu povodom njegovog uspješnog reizbora, u kojoj oslobođenje robova uspoređuje s uništenjem faraonske vojske u valovima Crvenog Mora: »Dokle god su radnici, istinski nositelji političke moći na sjeveru, dopuštali da ropstvo kalja njihovu vlastitu republiku (...) – dotle su bili nesposobni da izbore istinsku slobodu rada ili da svoju evropsku braću podupru u njihovim oslobodilačkim borbama. Ta prepreka napretku otplahnuta je crvenim morem građanskog rata.« (44)

Da sažmemo, u Zapadnim se revolucijama 1776. i 1789. kršćanska etika bratstva politizira, a republikanska građanska solidarnost egalizira. Politizacija dokida ideološko-afirmativni karakter kršćanske ljubavi prema bližnjem. Dualizam *civitas dei* i *civitas terrana* biva prevladan, a s njim

i hijerarhijski oblik organske solidarnosti koji je predstavljao crkvenu i stalešku državu. Naprotiv, značenje jednake građanske slobode se umrežavanjem sa semantikom bratstva pomiče od elitističko-partikularističkog pola u smjeru egalitarističkog univerzalizma. Normativni horizont građanske elite koja vlada sama sobom bez vladara proširuje se u »jakobinskom patriotizmu za kojega su ljudska prava uvijek bila dio slave nacije« u jednaku slobodu svih ljudi. (45) Jakobinski patriotizam ljudskih prava je *prvi egalitaran oblik organske solidarnosti*: »Različiti posjed prednosti nije odlika državljanina; nejednakosti u vlasništvu i marljivosti su poput nejednakosti u dobi, spolu, tjelesnoj veličini, boji kože itd. One se ni na koji način ne tiču *jednakosti* državljanstva (*l'égalité du civisme*); državljanska prava ne mogu ovisiti o tim razlikama.« (46) Naravno da je Abbé Sieyès poznavao apostola Pavla: »i postali ste novi ljudi (...) Tu više nema: Grk ili Židov, obrezani ili neobrezani, barbar ili Skit, robovi ili slobodnjaci« (Kološanima 3, 10-11) – već samo jednakih pravnih subjekata.

Dne 3. rujna 1791. revolucionarna Nacionalna skupština u Parizu donijela je ustav kojemu je prethodila *Deklaracija o pravima čovjeka i građanina* iz godine 1789. Ono što odmah pada u oči je to da *Deklaracija* ne razlikuje između skupa ljudi i skupa građana. U tome se pokazuje teorijski-doktrinarnan, okomito odzgor iz učenja o društvenom ugovoru deduciran karakter koji je svojstven *samo* francuskoj *Déclaration* i strogo je razlikuje od njenih sjevernoameričkih prethodnica. (47) Svi ljudi su jednostavno *građani u prirodnom stanju*. Kant ga naziva stanjem »privatnog prava«. Ono je privatno *pravo*, jer ljudi u prirodi ne egzistiraju kao biološki, već kao racionalni pravni subjekti. To je ono što Rousseau, Sieyès i Kant razumiju pod »prirodom«. Čovjekovu umsku prirodu. Narod u prirodnom stanju, *pouvoir constituant* Emanuela Josepha Sieyèsa je narod u stanju prirodnog *prava*. (48) Kad se jedna od ugovornih strana ne drži pretpostavljenog pravila prirode: *pacta sunt servanda* (ugovori se moraju poštivati), prevareni se sam mora pobri-

nuti kako da dođe do svog prava. Stoga Kant privatno pravo prirodnog stanja naziva provizornim pravom. Ono vrijedi samo dok ga se svako drži, ali nema *javne* instance, nema »javnog prava« (Kant) koje bi moglo jamčiti njegovo pridržavanje i pravnom prisilom naknadno osigurati njegovo poštivanje gdje ga se nedostavno poštuje. U tom stanju – kazuje Kant u potpunoj slozi s Rousseauom i Sieyèsom – postoji samo jedno jedino urođeno pravo, ljudsko pravo jednake slobode: »Sloboda (neovisnost od neke druge prisiljavajuće samovolje), u mjeri u kojoj ona može opstojati uz slobodu svakoga drugoga, jest ono jedino, iskonsko, svakom čovjeku, uslijed njegove ljudskosti, pripadajuće pravo.« (49) To je – u francuskom poimanju iz 1791. i kenihsberškom čitanju iz 1793. – čovjek i njegovo pravo. Što su pak građani? – Građani su – kod Rousseaua, Sieyèsa, u *Déclaration* i kod Kanta – ništa drugo do *ljudi u društvenom stanju*. Državno kodificirana građanska prava važe za sve ljude kao građane. Jedina razlika leži u jamstvu »prirodnog prava« (čl. 1, 2, 4 ustava od 3. rujna 1791.) kroz demokratski stvoren »zakon« (čl. 5) – kao »izraz opće volje« (*l'expression de la volonté générale*). (50)

Međutim, uskoro se pokazalo da je između ljudskih i građanskih prava zjapio jaz, a onda i jaz između ravnopravnih građana, između muškaraca i žena, imućnih i siromašnih, državljana s pravom i bez prava glasa, zastupnika i zastupanih. 3. rujna 1791., kada je ustav stupio na snagu, svi su ljudi postali Francuzima, ali već ujutro 4. rujna bilo je jasno da je broj ljudi – unatoč svim »odama« i »svečanim proglasima« (Luhmann) – daleko nadmašivao broj Francuza i da je među Francuzima broj zastupanih daleko nadmašivao broj zastupnika, među zastupanima broj ravnopravno rođenih i »boravećih« (čl. 1, ustav od 3. rujna 1791.) daleko nadmašivao broj samostalnih muškaraca koji su sudjelovali pravom glasa. Čitav narod je bio suvereni zakonodavac, a »svi građani« su trebali »sudjelovati« (čl. 6) u zakonodavstvu, ali zastupnike *nisu* smjeli birati »svi građani« (čl. 6), a istinske odluke donosilo je jedno

zastupničko tijelo *u ime* naroda – njemu je dakle narod bio samo »pribrojen« (F. Müller). Često je parlamentarna legislativa sama bila samo *po imenu* zakonodavac, dok je zbiljske odluke iza zatvorenih vrata donosila egzekutiva koja se s narodom – u vremenima terora, direktorija i napoleonske diktature – ophodila kao s nijemom i nepokretnom »ikonom« (F. Müller). Tu je zjapio jaz između otisnutog papira, »nominalističkog« i pravno važećeg, »normativnog« ustava. (51) U političko-pravnoj praksi pokazalo se da je ustav, koji pored deklariranih prava sadrži prije svega kompetencijske norme građanske samoorganizacije, pravni tekst koji u pripadajućoj mu državi ima *adresata* koji važe – ne većine njegovih normi vezuje uz jednu *granicu* – državnu granicu – te svako opće slovo zakona mora *konkretizirati* u posebnim tumačenjima i odlukama. Nasuprot općem zahtjevu pravnog teksta stajala je zemaljskim, klasnim i rodnim granicama omeđena forma zbiljski važećih normi. (52) U tekstu *konstatiranoj* normi protuslovlila je *performativna* sila zakona *bez koje nema ustava* koji bi bio vrjedniji od papira na kojemu stoji. (53) Semantičkoj *informaciji* njegovog slova protuslovlilo je pragmatičko, u svijetu djelatno *priopćavanje* ustavnih normi, ustavu kao »instanci govorenja« u forumu svih ljudi protuslovlilo je ustav kao »instrument politike« države. (54)

Međutim, to nas ne treba nagnati na rezignaciju ili na tragični Derridaov uvid u neizbježnost protuslovlja koje dopušta politiku još samo kao dekonstrukciju, kao postmoderno, estetsko poigravanje paradoksom. Naprotiv. »Napredak u svijesti slobode« (Hegel) koji je postao moguć s idejama 1789. – a do danas se u politici nisu pojavile nove – počiva upravo u tome da *normativni sadržaj* ljudskopravno ustavno utemeljenog demokratskog principa otvara granice svih partikularnih zajedništava prema osporavanoj 'demokraciji čovječanstva'. Taj napredak moguće je mjeriti prema čitavom nizu različitih mjerila, kao primjerice općevažećem pravu glasa. Nakon prvog Revolucionarnog ustava iz 1791. ipak je bilo već četiri milijuna glasača, dok

je u konstitucionalnom režimu Srpanjske monarhije u vremenima uoči revolucije 1848. njihov broj pao na 200000 pripadnika financijske aristokracije. Enormno nazadovanje. Podjednako je jasan bio napredak na strani direktnog, općeg glasačkog prava za muškarce kada ga je konstituirajuća Nacionalna skupština 1848. uvela, a on je ponovno poništen dokidanjem općeg glasačkog prava 31. svibnja 1850. kojim je pariški proletarijat isključen iz izbora, kao što je prividnim ponovnim uvođenjem u svrhu puke akklamacije nakon državnog udara Louisa Bonapartea od 2. prosinca 1851. još izvrnut i ruglu. (55) Neki ustav može na svakom stupnju svoje konkretizacije (ustavni zakon, običan zakon, upravna uredba, privatni ugovor, presude, policijske naredbe) i na svakoj statusnoj razini (stranac, građanin EU-a, državljani, aktivni građanin) uključivati više ili manje osoba i skupina, i to uključivanje može – kao u bivšoj Njemačkoj Demokratskoj Republici – biti uz prava pridržana za Partiju (instrumentalni ustav) ili – kao u današnjem Brazilu – pravno nedjelatan (nominalistički ustav) ili – kao u današnjoj Francuskoj – pravno djelatan (normativni ustav). Ovdje se napredak u solidarnosti među neznancima može mjeriti prema jasno razlučivim i skalabilnim kriterijima. Kao »pravni tekst« (Müller), kao »konstatirana norma« (Derrida), kao »instanca govorenja« (Vismann) ustav je *ondje* gdje on s granicom i adresatom postaje normativno djelatan, »bitak slobode« (Hegel). Radi se o *istoj* jednakosti ustavnog teksta, što ga je Lincoln u borbi protiv ropstva, Roosevelt u borbi za državu blagostanja, ženski pokret u borbi za prava žena preobrazio u *performativni instrument politike*. (56) Doduše i dalje vrijedi dekonstruktivistički uvid da *svako* preobražavanje tekstova u norme, da *svaka* pravna konkretizacija ustava uvijek iznova nekoga izostavlja i isključuje i nikada ne uključuje svakoga u svakom pravno relevantnom pogledu. Ali taj neizbježni fakt nije od velike težine s obzirom na krajnje stvarne napretke koji pridonose tome da se smanji i premosti jaz između deklarirane i pozitivno važeće norme. A taj napredak je omogućen svjeto-

tvornom i normativnom silom jednog demokratskog principa koji je – za razliku od klasičnog u grčkom polisu – već unaprijed ljudskopravno strukturiran. Uzmimo primjer članka 20. stavke 1-3. Njemačkog ustava. Ondje o »*temeljnim ustavnim načelima*« demokratske pravne države stoji:

»Čl. 20

- (1) Savezna Republika Njemačka je demokratska i socijalna federativna država.
- (2) 1 Sva državna vlast proizlazi iz naroda.
2 Nju obnaša narod na izborima i glasanjima i obnaša se kroz posebne organe zakonodavstva, izvršne vlasti i pravosuđa.
- (3) Zakonodavstvo je vezano za ustavni poredak, izvršna vlast i pravosuđe vezani su za zakon i pravo.«

Što ovdje, u čl. 20 st. 1, znači »demokratsko«? Ta riječ se sastoji od dviju grčkih riječi *demos* i *kratein*, »narod« i »vladati«. Ali tko vlada nad kim? Vladavina u izvornom smislu te riječi uvijek je vladavina jednoga nad drugim, subjekta koji provodi vladavinu nad objektom koji trpi vladavinu. Grci su tako shvaćali i riječ »demokracija« kao jedan od tri temeljna tipa političke *vladavine*. U polisu vlada ili jedan nad svim drugima (monarhija/tiranija), nekolicina nad mnoštvom (aristokracija/oligarhija) ili množina nad nekolicinom (demokracija). Demokracija je onda uvijek *vladavina jedne partikularnosti nad drugom*: naroda nad uzvišenima, (iz ptičje perspektive gornjeg sloja) slabo diferenciranog mnoštva bez vlasništva nad plemstvom i filozofima; ili u »narodnim republikama« iz nedavnih vremena: vladavina proletarijata kao naroda – kojeg partija zastupa, zamjenjuje i degradira u »ikonu« (F. Müller) – nad buržoazijom; ili naprosto, kao u zapadnom samorazumijevanju: vladavina pri glasanju nadmoćne veće skupine nad slabijom manjom, neke pojedine većine nad nekom pojedinom manjinom. Demokraci-

ja kao vladavina većine je još uvijek standardna definicija u politici i znanosti o državi. Ta definicija počiva na *konzervativno-liberalnom* čitanju temeljnih prava. Ljudska i građanska prava postavljaju se pod pasku države, a država se kao pravna država luči od demokracije. Prava su u tom čitanju, koje potječe od Benjamina Constanta, Alexisa de Tocquevillea i Johna Stuarta Milla, tu da bi štitila manjinu od tiranije većine. (57) Ona ne žele zaštititi demokraciju od državnih aparata, već pravnu državu *od demokracije*. Država kao zauzdavanje i uprezanje naroda. (58)

Međutim, liberalna opozicija pravne države i demokracije ima smisla samo onda kada kao Grci demokraciju pojmimo kao *vladavinu* naroda *nad* objektom koji se razlikuje od naroda ili kao *podijeljenu* vladavinu većeg dijela nad manjim dijelom naroda, a ne, kao u svim zapadnim ustavima, kao *samozakonodavstvo* naroda, kao *autonomiju demosa*. (59) U modernoj demokraciji legitimnost pravnim normama – bilo da se radi o ljudskim pravima, normama međunarodnog prava, ustavnim normama ili običnim zakonima, ugovorima ili sudskim presudama – pruža još samo samoobavezivanje, a ne obavezivanje izvana: »Vladavina se može opravdati samo kada je ona vladavina vladanih ili kada se daje prikazati kao takva.« (60) Međutim, kao *vladavina vladanih* pojam vladavine dokida – sasvim u smislu hegelijanske dijalektike – sama sebe dovodeći se u paradoks. Demokracija je – kao konstitucionalna norma – samoobavezivanje *slobodno od vladavine*. (61)

To danas važi za parlamentarnu demokraciju, jer se moderno poimanje reprezentiranja razlikuje od srednjovjekovnog samo odlikom samoobavezivanja. U modernom poimanju reprezentiranja raspada se logika dijela i cjeline koja je od Aristotelove *Politike* vladala političkim mišljenjem Evrope. Od Hobbesa preko Lockea i Sieyèsa do Njemačkog ustava prije važi: »According to the modern conception, the people are a whole having no ruling part. Everyone belongs to the people. The people themselves are not a ruling part, and they cannot be divided into ruling

and ruled parts.« (62) Moderni reprezentant više ne predstavlja kao poseban dio naroda cijeli narod, već »is made entirely by his constituents.« (63) Demokratsko reprezentiranje stoga počiva na strogom »identificiranju« interesa vladajućih s interesima vladanih.« (64) U modernom parlamentu, piše Marx u 18. *Brumaireu*, građani zastupaju »sami sebe« i više ne moraju »biti zastupani« po vladaru.« (65) *Zastupati same sebe* protiv *biti zastupan*, to je *difference that makes a difference* između demokratskog i preddemokratskog reprezentiranja. Samo kada je vladavina zakona *identitet* vladajućih i vladanih i kada se kao takvo jedinstvo da metodički provesti i javno reprezentirati, osigurano je *opće* važenje pozitivnog prava – naime, važenje kroz participativnu općost. (66) »Demokratski postanak« zakona je nakon nepovratno provedenog punog pozitiviranja prava jedina preostala mogućnost da bi se on pokazao »kao temeljno pravedan«. (67) Stoga također nije »pravo«, već je politički »zakonodavac« »adresat zahtjeva za pravednošću«. (68) U demokraciji *sva* pravednost i *svo* opće dobro (69) potječe od jednog izvora opće volje (*volonté générale*). Budući da ustavne norme, uključujući i ljudska prava, mogu dobiti legitimnost još samo iz deliberativnih procedura demokratskog samozakonodavstva, u modernom, potpuno pozitiviranom pravu nestaje svaka materijalna pravednost u korist isključivo demokratske legitimacije. (70) Postoji još samo demokratska legitimacija – ili legitimacije nema.

U čl. 20 st. 2 Njemačkog ustava, koji pravno propisuje proizlaženje *sve* državne vlasti iz naroda i obnašanje te vlasti od *zbijskog* naroda i kroz *njegove* organe, narod se ne spominje kao parcijalni narod *vladar*, već obuhvatno kao *suveren*. (71) *Princip identiteta* koji pravno-normativno identificira vladajuće i vladane, one na vlasti i one pod vlašću, dijeli moderni pojam suverenosti naroda od antičkoga vladavine naroda. Dok *vladavina* naroda znači da su jedni slobodni, a drugi u svojoj slobodi barem privremeno ograničeni, riječ *suverenost* naroda izražava permanentnost jedna-

ke slobode svih pravnih subjekata. Ako svatko, i svatko u svakom trenutku, treba moći biti slobodan, a ne da jedan dio vlada nad drugima, onda suverenost naroda *ne* smije biti *djeljiva*. (72) Narod, koji se u čl. 20 st. 2 Njemačkog ustava spominje kao *subjekt* legitimacije i vladavine, nikada nije samo *dio* naroda (kao aktivni građani, pobjednici izbora, zastupnici), već *nepodijeljen*, »čitav narod« prema kojem su obavezni i njegovi reprezentanti (čl. 38. st. 1. rečenica 2. Njemačkog ustava). Kada bi u demokraciji *vladala* većina, onda bi to bilo određenje manjine izvana putem *volonté de tous* (= antička demokracija = vladavina naroda), a ne samo-obavezivanje svih, naime svake od osoba koje norme pogađaju putem *volonté générale* (= moderna demokracija = suverenost naroda). (73)

Suverenost naroda je nedjeljiva, ali *ne neograničena*. (74) Već je za Bodina i Hobbesa glavna funkcija suverenosti bilo zakonodavstvo i osiguravanje vladavine zakona, a kod Hobbesa legalizam već *u potpunosti* supstituirala vladavinu jedne partikularnosti nad drugom, jer su mnogobrojni građani u tijelu moćnog Levijatana oni kojima mora biti pripisana *sva* ovlast i koji su prema tome *sami* uzrokuju ono što im se događa pravnom vladavinom. (75) Ali tek u Rousseauovom pojmu suverenosti naroda je funkcija suverene moći u potpunosti specijalizirana za zakonodavstvo. Suverena je zakonodavna moć naroda ona koja proizlazi iz individualnih *neovisnih* glasova građana – njihovih *mnijenja* i *glasova*. (76) Unutarnju vezanost suverenosti naroda na apstraktno-opći zakon Rousseau sažimlje u pojmu *Republike*, što ujedno razlikuje moderni republikanizam, koji je također mišljen u imenu »Savezna Republika«, u čl. 20. st. 2. Njemačkog ustava ili u čl. 1. st. 1. *Vajmarskog carskog ustava*, od njegovih staroevropskih prethodnika. (77) »Pravo koje društveni ugovor daje suverenu nad podanicima«, piše Rousseau, »ne (...) seže dalje od javne koristi« i dodaje (zajedno s Marquisom d'Argensonom): »U republici (...) svatko je *potpuno slobodan u onome što drugima ne šteti*. To je nepromjenjiva granica koju se ne smije povući oštrije.«

(78) Ta je granica, koja bi trebala osigurati *razliku* individua, milovsko pravo da se vodi različit život, zakon. (79) Pretpostavi li se – korigirajući Rousseauov naturalistički individualizam koji on dijeli s Hobbesom, Lockeom, Kantom i cijelom ranograđanskom epohom – da ljudske individue nisu već po prirodi »individuirane«, već da uvijek tek *posredstvom* podružtvovljenja bivaju individuirane, onda društvena supstanca individualne slobode uvijek već uključuje razliku – *pluralizam* – interesnih skupina, partija, organizacija, kultura i funkcionalnih sistema. (80) Nepodijeljena, ali na vladavinu zakona ograničena suverenost naroda je onda – za razliku od podijeljene, ali bezgranične vladavine naroda –

1. *identitet*, a ne razlika vladajućih i vladanih uz istodobnu
2. *razliku*, a ne identitet individua, skupina, partija, organizacija, kultura i funkcionalnih sistema.

Suverenost naroda koja integrira princip razlike republikanske vladavine zakona s principom identiteta demokratskog samoobavezivanja, sastoji se ni u čemu drugome do u *jednakoj slobodi svake osobe koju pogađaju pravne norme da čini sve što joj samozadani zakoni ne zabranjuju*. Presudni zahvat ne leži toliko – nastavljaajući se na rimsku i gornjotalijansku tradiciju – u razgraničenju od monarhije, već u određenju republike kao *zakonodavne države*. Time se *prvo* utvrđuje pojam naroda *kao* državljanstva (*demos*) i odvaja od svih prirodnih i povijesnih, rasnih, etničkih, kulturnih, jezičnih determinanti i definira čisto pravno *ukupnošću podanika zakonu* – posve u skladu s onime čemu se toliko Rousseau divio kod Mojsija i židovskog naroda. (81)

Ukupnost koja je podvrgnuta jedino zakonu Rousseau naziva *slobodnim narodom*, jer »slobodan narod jedino *sluša*, on ne *služi*; (...) on je poslušan zakonima, ali poslušan je samo zakonima i silom zakonâ ne mora biti poslušan ljudima.« (82) Poslušnost, to je *druga* točka, za Rousseaua je – u strogoj suprotnosti prema kršćanstvu i augustinijan-

stvu (vidi gore, pogl. I.2.) – *poslušnost zakonima odijeljena od vladavine*: »Najlošiji zakon je još uvijek bolji od najboljeg gospodara.« (83) Radikalniji raskid s antičkom utopijom dobrog vladara teško je zamisliv. Budući da je barem augustinovsko kršćanstvo, kao što smo vidjeli, počivalo na kategorijalnom brkanju služenja gospodaru i poslušnosti zakonu, ono nije moglo drugačije, takav je Rousseauov zaključak, nego propovijedati »sužanjstvo i ovisnost«. (84) Sloboda je, međutim, osigurana samo ondje gdje nitko nije »iznad zakona«. (85) Čak i zakon, kojemu su svi građani dužni poslušnost, pravo gledano nije *iznad*, već *između* građana. Kao u predodžbi Abbéa Sieyèsa: »Zakon si predočavam kao središte jedne ogromne kugle; prema njemu svi se građani bez iznimke nalaze na površini kugle na jednakoj udaljenosti i zauzimaju na njoj jednaka mjesta.« (86) Građani se kreću na jednakoj visini sa zakonom, on je – posve kao u antičkom Rimu – izgubio svaku nedostupno-opčinjuću moć nad njima. Zakonodavna republika nije više ni manje do *uređenje njene vlastite slobode*. (87)

To je uređenje, i to je treća točka, kod Rousseaua, kao i danas u zapadnoj ustavnoj tradiciji, međutim posve drugačije nego u antičkim gradovima republikama. Dok je ono u klasičnim republikama od Atene i Rima do Firence i Venecije uvijek ujedno bilo uz totalitet vezano uređenje vrlina koje propisuje ono što zakon izričito ne zahtijeva, ono je u modernom republikanizmu Rousseaua i Kanta sada *selektivna vezanost uz zakon* koja dopušta sve što nije izričito zabranjeno. (88) Funkcija zakona iscrpljuje se u egalitarnističkoj koordinaciji recipročnih sfera samovolje. Sloboda je individualna »*neovisnost* od prisiljavajuće samovolje nekoga drugoga«, a pravo »*utjelovljenje uvjeta pod kojima samovolja jednoga može opstojati uz samovolju drugoga prema općem zakonu slobode*«. (89) To ne znači ništa drugo nego da sloboda jednih ne mora biti kupljena sužanjstvom drugih, dok je građanska sloboda u antici u cjelini počivala na dijalektičkom ispreplitanju gospodarenja i služenja. Kada Aristotel govori o tome da u atenskom demokrat-

skom modelu rotacije prvo vladaju jedni, dok se nad drugima vlada, a zatim drugi vladaju nad prvima, onda to treba uzeti doslovno, kao despotizam na određeno vrijeme. Biti udomaćen u obje uloge, dominantnoj kao i submisivnoj, jest ono što sazda je vrlinu dobrog građanina polisa. (90) Posvuda u antičkim republikama gradovima vrlina je ne samo negativno vezana uz stvarno postojanje neslobodnih sluga – sam gospodar kuće u svakom je slučaju robovlasnik, jer jedino si robovlasnik može priuštiti da sudjeluje u javnim stvarima, već se vrlina slobodnog muškarca k tome sastoji u – niti najmanje metaforički mišljenoj – *vladavini nad sobom*, tako da oni dijelovi duše koji su po prirodi niži, nagonsko-pasivni *služe* višima, aktivno-umnima u tijelu gospodara, vrlo sloboda se dakle također pozitivno slaže s »gospodarenjem« i »služenjem«. (91)

Rousseau – a s njim i Kant, Hegel, Francuska revolucija i zapadni ustavi – istupa iz ovog staroevropskog kruga slobode i sužanjstva. Sloboda se sastoji u dvostrukoj negaciji negacije: u tome da se »ne bude podvrgnut volji drugoga« i »ujedno u tome da volju drugih ne podvrgavamo našoj. Nitko tko je gospodar ne može biti slobodan.« (92) Zakonski uređena sloboda je intersubjektivna i negativna. Samo pod tom pretpostavkom, Rousseau neprestano ponavlja, građani mogu formirati zajedničku, zakonodavnu volju koja rezultat većinskih zaključaka čini obaveznim i prihvatljivim svima, čak i podređenoj manjini. (93) Upravo da bi obnašali svoju suverenost građani moraju u svakom trenutku i neodloživo – bilo u mnijenjima, bilo u glasanjima, bilo izravno, bilo putem reprezentanata – upotrebljavati svoju negativnu slobodu da raspolažu svim zakonskim normama. (94) Nije despotova sloboda deficitarna zato jer on – kao kod Platona – ozbiljuje eudaimonički telos njegove umske prirode, već zato jer je ona utemeljena na sužanjstvu drugih. (95) *Nema slobode bez uključive jednakosti koja isključuje sužanjstvo općenito*. Moderna demokracija nije ništa drugo do projekt dokidanja svakog sužanjstva.

Samo zato jer se demokracija normativno sastoji u

strogom identitetu vladajućih i vladanih ona iziskuje *bezostatno* uključivanje *svih ljudi* koje zakon pogađa u proces zakonodavstva. Međutim, najkasnije s globalizacijom *svi* adresati normi u negativnom statusu više su ne tek *virtualno* – u smislu: »Svatko tko bilo kako pada pod područje vladavine moderne države« je »nositelj prava« (96), već i *faktilčno* svi ljudi. Kao ljudsko pravo demokracija je time »pozitivno pravo svakog ljudskog bića«. (97) Kada je pravima na slobodu – koji jamče neovisnost izgradnje volje (mnijenja i glasanja) i proceduralne norme koje pružaju jednake izgleda za sudjelovanje – jasno osigurano da na taj način »svatko nad svima i svi nad svakim donose istu odluku«, onda nisu potrebna nikakva prava koja bi nadilazila pravo na demokratsko samozakonodavstvo kako bi se ozbiljila univerzalna sloboda od sužanjstva u svakoj pravnoj zajednici. (98) Ekonomični princip samozakonodavstva koji se zadovoljava negativnom slobodom onoga »*volenti non fit iniuria*« je dostatan. (99) Prava su ništa drugo do uvjeti omogućavanja demokratskog samozakonodavstva koji su sa svoje strane reflektivni i cirkularno proizvedeni od samih njihovih nositelja i pozitivnopravno institucionalizirani. (100)

Ali u tome se ne iscrpljuje njihova funkcija. Jer »čitav narod« svih adresata normi (čl. 38. st. 1. rečenica 2. Njemačkog ustava), od kojeg u parlamentarnoj demokraciji »proizlazi« i treba se izravno ili (primarno) u njegovim »organima« (reprezentativnim tijelima) »obnašati« »sva državna vlast« (čl. 20. st. 2.), nije ni pod kojim okolnostima – kao što smo vidjeli – podudaran s narodom od kojega stvarno proizlazi i obnaša se pravna vlast – naime, pravno fiksiranom, »*činjeničnom narodu*« svih adresata normi pripadaju ne samo stranci na proputovanju, već i bebe, pacijenti u komi, kažnjenici, umobolni štićenici, stanovnici stranih zemalja koje pogađaju ovdašnje carinske odredbe, a u vremenima globalizacije niti svi oni koji su suočeni s posljedicama transglobalnih privatnih ugovora, međunarodnopravnih oblagacija, ljudskopravnih obaveza, globalnog kazne-

nog prava itd. Ta ukupnost adresata normi nikada i ni u kakvoj – nacionalnoj, subnacionalnoj ili transnacionalnoj – demokraciji ne bi mogla aktivno obnašati svoja prava suverenosti. U jazu, diferenciji ili *différance* između činjeničnog naroda i istinskih tvoraca zakona, između demokratskog ljudskog prava i njegove pravne konkretizacije, ukratko: između važenja i faktičnosti u realnoj demokraciji vrebaju demokratski nelegitimirana vladavina.

Međutim, budući da princip demokracije iziskuje ni više ni manje no da svi pojedini pripadnici »*činjeničnog naroda*« »kao legitimirajući faktor budu uzeti ozbiljno i tretirani kao mjerodavni« (101), ljudska prava moraju uskočiti u taj jaz. Ona *popunjavaju prazno mjesto demokratske autonomije*. Ona ukazuju na kategorički imperativ narodne suverenosti: Ne smije biti vladavine! Ona obavezuju svaku prirodno izniklu vladavinu na praktički projekt *minimiziranja vladavine bezostatnim političkim uključivanjem*. U modernom, iz ideja 1789. izvedenom – i *jedino* iz tih ideja izvedivom – poimanju demokracije demokracija *kao* legitimacijski princip svakog pozitivnog prava iziskuje opće dokidanje određenja izvana, pa stoga više ni ne može kao u antici (ili kod Josepha Schumpetera) biti jednostavno definirana »in relation to its own demos«, već još samo »in relation to everyone subject to its rules.« (102) Demokracija mora stoga »uvijek brinuti za to da se krug 'podanika vladavini' koji su esencijalno pogođeni odlukama i krug aktivnih građana koji sudjeluju u tim odlukama – koliko god je to moguće – drže podudarnima.« (103) Minimaliziranje vladavine kroz »vladavinu vladanih« (Möllers) koja dokida vladavinu u demokraciji najviša je zadaća ustava. To sasvim konkretno i reformistički u slučaju glasačkog prava za strance implicira da pravo državljanstva u demokraciji treba »držati što je moguće manjim jaz između stalnog stanovništva, kao skupa trajnih 'podanika vladavini', i aktivnog građanstva«. (104) Ali čak i ovdje preostaje jedna razlika koja je u drugim slučajevima (bebe, umobolni, stranci na proputovanju ili pogođeni globalizacijom) ili u odnosu

glasajućeg aktivnog naroda prema izabranom »legitimirajućem narodu« ima veću i načelniju težinu. Ti jazovi, utoliko ukoliko se ne mogu zatvoriti ekspanzijom efektivnog, a ne tek nominalnog aktivnog statusa, moraju se premostiti *ljudskim pravima*. Ljudska prava imaju svoje mjesto ondje gdje zakazuje ili se potire demokratska legitimacija državne vlasti. Ne samo u »nominalnim« (Loewenstein) već i u normativno djelotvornim ustavnim režimima nastaje nedemokratska vladavina koja uništava solidarnost. Komunikativna i socijalna temeljna prava funkcioniraju (primarno) kao popunjavatelji praznog mjesta demokracije prije svega u dvije neuralgične točke:

a) Jednom ondje gdje razlika između *naroda* i *vlasti organa* vodi k osamostaljenju i otuđenju organa naroda u vladavinu organa *nad* narodom. Ako je funkcija demokratskog predstavljanja – pogotovu parlamenta – osiguravanje *deliberativne racionalnosti* (ili općosti) zakonodavne izgradnje volje naroda, onda je osamostaljena i otuđena predstavnička vlast *racionalna vladavina* jedne pojedinačne instance nad narodom. (105) To je klasični slučaj *birokratske vladavine*. Parlamentarna klasna vladavina, ekspertokracija sudova, klasno pravosuđe, osamostaljenje egzekutive oligarhijskim sustavima pregovaranja ili manje nježnim sredstvima kao što su puč ili diktatura. Iskustvo autoritarnih režima proteklih dvaju stoljeća pokazuju da ni jedan od tih režima ne trpi javno proturječenje. (To uostalom pokazuje da je Rawls sa svojom pretpostavkom da u ustavnim pitanjima postoji *overlapping consensus* između »dobro uređenih« hijerarhijskih i »dobro uređenih« egalitarističkih režima u krivu. U modernim, primarno funkcionalno diferenciranim društvima više ne može postojati konstitucionalno dobro uređen hijerarhijski režim. (106)) *Komunikativna* ljudska prava su oštro oružje protiv svih oblika osamostaljene, birokratske i autoritarne vladavine. Ona su, gdje god se primjenjuje politička prisila koja se ne može prikazati i utemeljiti kao zakonska samoprisila, popunjavatelj praznog mjesta demokratske legitimacije, jer demokratska legiti-

macija iziskuje da se *sve* radnje državnih organa, podjednako parlamentarne odluke kao i policijske akcije, podjednako sudske odluke kao i ministarske uredbе, ne samo podudaraju sa »slovom središnjih normi i strukturnim principima« pozitivnog ustavnog prava, već da dopuštaju »i nadalje otvorenu, pravno legalnu, slobodnu debatu o razlozima i argumentima legitimnosti«, dakle da »prema zakonskoj sili slova normi, provedbenoj sili upravnih akata te pravnoj sili presuda« također moraju ostati »i nadalje pozitivno plus legalno plus legitimno *osporive*«. (107) Čak i po 'pravomoćnoj' presudi »diskurs se nastavlja: kritikom od strane pogođenih, komentiranjem od strane znanosti, prijedlozima izmjena od strane (pravosudne) politike«. U tom semantički svojatanom prostoru »diskurs koji ga prožima« nastavlja živjeti »čak i nakon pučeva i diktatura«. (108).

b) Razlika između autorâ i adresatâ prava, između pojedinačnog »naroda« u aktivnom statusu i (već kod Jellineka) univerzalnog »naroda«, implicira ne samo mogućnost pada u predmodernu većinsku *vladavinu* ili u modernu, ekonomsku klasnu vladavinu, već štoviše krajnje aktualnu, globalizacijom pojačanu opasnost samodokidanja demokracije *socijalnim isključivanjem*. (109) Ljudskopravni smisao suverenosti naroda iziskuje da svatko, čak i građanin u negativnom statusu – i to je otkako je moderne države *virtualno*, a otkako je globalizacije prava i politike *aktualno* svaki čovjek – ima pravo da ga se tretira barem tako kao da je član suverena. (110) To temeljna *socijalna* prava čini popunjavateljima praznog mjesta demokratske autonomije gdje god se aktivni status ne može upražnjavati. Ona pružaju onima koji to nisu, još nisu ili – iz kojih god razloga – ne mogu biti socijalno iskusivu izvjesnost da ih participativna općost zakona barem kontrafaktički uključuje kao njegove autore. Ljudskim se pravima građanski *ograničen* republikanizam i građanski *ograničena* demokracija pretvaraju u stvarno egzistirajuću ideju zajednice koja se autorevidiranjem stalno proširuje, širi, korak po korak uključuje sve druge i strance. U nerazlikovanju pravne subjektivno-

sti ljudi i građana u Francuskim deklaracijama iz 1789., 1791. i 1793. krije se postulat da sve ljude već danas valja poštivati kao da su sugrađani, a sve one koji to danas nisu valja učiniti takvima u budućnosti.

Normativni horizont državljanstva je od 1789. status građanina svijeta koji stare ideje građanske solidarnosti i ljubavi prema bližnjem pretvara u praktički projekt *egalitarnističke i samoodređene solidarnosti među neznancima*. Pravni subjekti, koji svoje javne stvari sami organiziraju u mediju pozitivnog prava, više ne moraju poput građana polisa biti jedni drugima naklonjeni i više se ne moraju ljubiti kao kršćani. Profana pravna zajednica, a ne sveta prijateljska zajednica. Ustavni patriotizam, a ne bogoslužje. (III) Pokornost zakonu, a ne služenje narodu i državi. Solidarnost u institucionalnom diskursu demokratske pravne zajednice gubi »onaj karakter iznuđenog požrtvovanja za neki kolektivni sistem samopotvrđivanja koji je uvijek negdje prisutan u predmodernim oblicima solidarnosti.« (II2) *Zajednica se odvaja od sljedbeništva*.

U svim demokratskim ustavnim dokumentima demokratski princip ima taj univerzalistički oblik. On proizlazi iz principa pogođenosti u demokratskoj participaciji. Adresati zakona trebaju biti i njegovi autori. Jer, ako pravo ne bi trebalo biti nepravda, moć prisile koja iz njega proizlazi opravdana je onda i samo onda kada i na ulaznoj strani zakona nitko ne biva isključen. S ljudskopravnim je zahtjevom za univerzalnošću demokratskog principa *normativno* – doduše *samo* normativno – riješen problem globalizacije egalitarnističke solidarnosti. O tome kako i da li je normativna stvarnost posredovana »socijalnom stvarnošću slobodnom od normi« (Luhmann) riječ je u sljedećim poglavljima.

II DRUŠTVENA INTEGRACIJA BEZ
S O L I D A R N O S T I
*Dvostruki problem uključivanja
u modernom društvu*

Političko-institucionalna primjena specifično modernih oblika apstraktne, organske solidarnosti je – kao što su to pokazali Durkheim i Parsons – usko povezana s evolucijskim prodorom funkcionalno diferenciranog društva. Ali ona nikako nije istodobna s pronalaskom tog društva, već je morala biti izborena od njega kroz duge socijalne borbe i revolucije. *Evolucijski* prodor nove »društvene formacije« (Marx) s izdiferenciranim tržištima, vrijednosno neutralnom znanošću, pozitivnim pravom, etikom uvjerenja sektovne religioznosti, romantičkom ljubavi, vanobiteljskim odgojem, autonomnom umjetnošću, profesionalnom politikom i individualiziranom sviješću podjednako je spontan koliko i neizgledan, uvelike nesvjestan i neplaniran proces čiji je razvoj posve nepredvidljiv. Drugačije je s *revolucionarnom* provedbom novih ideja kao što su ljudska prava i demokracija. Revolucije su doduše često praćene »lažnom« sviješću, opisuju se jučerašnjom semantikom, cilja ju na ponovno uspostavljanje starog morala, suoćene s »neodređenom čudovišnošću vlastitih svrha« – kao što piše

Marx – pribjegavaju »bojazno« »duhovima prošlosti« ne bi li od njih preuzeli »imena, borbene parole, kostime«, ukratko: »drevne odore«. »Tako se Luther maskirao kao apostol Pavao, revolucija iz 1789-1814. zaogrta se čas kao Rimski republika čas kao Rimsko carstvo, a revolucija iz 1848. nije znala ništa bolje no da ovdje parodira 1789., a ondje revolucionarno predanje iz 1793-95.« (1) Ali već u svom protijeku i u povijesti svog kasnijeg djelovanja moderne revolucije razvijaju progresivnu, prema budućnosti otvorenu svijest o slobodi i prepoznaju same sebe u svojoj »neprisposobivosti« (Luhmann) i »besprimjernosti« (Habermas) kao »Novo doba« (Hegel), same sebe naposljetku definiraju kao »moderne« (Baudelaire). Revolucionarna svijest barem retrospektivno preobražava postignuća socijalne evolucije u nešto *također* htijeno. Taj rezultat, međutim, ne dolazi sam od sebe. Njega treba izboriti od evolucije prvo u obliku institucija koje utjelovljuju nove ideje. Primjerice, spada li demokratska pravna država, ili socijalizam, ili bilo koji oblik organske solidarnosti u strukturne mogućnosti funkcionalno diferenciranog društva ili ne jest »praktičko pitanje« (Marx) koje je moguće odgovoriti samo kroz krajnje riskantne »eksperimente« (Dewey).

Međutim, diferenciranje funkcionalnih sistema ponajprije ruši stari poredak stvari, stratificirano društvo zajedno s hijerarhijskim oblikom organske solidarnosti koji je uklupljen u nj. U tijeku visokospecijaliziranog samoproduženja socijalnih sistema za ekonomiju, pravo, promet, tehnologiju, obrazovanje, politiku, intimu, umjetnost, masovnu komunikaciju, medicinu, sport, u međuvremenu čak i seksualnost, više se usput automatski ne proizvode i solidarnosti, građanska prijateljstva, participacija u javnom životu, karitativna skrb prema bližnjemu. Sistemi troše ljudsku supstancu, a da je ne obnavljaju. Na štete koje uzrokuju u svome *okolnom svijetu* oni su podjednako slijepi kao i na normativno pustošenje društvenog životnog svijeta i na sudbinu ljudskih individua van sistemski specifičnih komunikacija: »kulturalne katastrofe« (Polanyi) moder-

nog kapitalizma. (2) Dok su osobe kao cjeloviti ljudi, doživotno i tijekom brojnih generacija bile integrirane u odgovarajuće statusne skupine kršćanski centriranog, hijerarhijskog društva evropskog srednjovjekovlja i dok su, zauzvrat, statusne skupine (slojevi, staleži) bile barem suodgovorne za sudbinu pojedinačne osobe tijekom čitavog njenog života, i to ne samo kada bi ova bez krivnje dospjela u nevolju, u modernim društvima osobe bivaju samo privremeno i odjelito, u vidu segmentnih uloga uključene u funkcijski specifične komunikacije. Za svoju ljudsku sudbinu one odgovaraju same. Nijedan učitelj ne brine se za poslovnu karijeru svojih učenika čim oni napuste školu, nijedna liječnica za novčane nevolje svojih pacijenata, nijedan ljubavnik za javne stvari (vidi gore, pogl. I.1.), nijedan menadžer za obiteljske probleme svojih suradnica, nijedan umjetnik za posljedice koje njegovi romani ili pjesme imaju na sklonost samoubojstvu kod njegove mladalačke publike, nijedna sutkinja se opomenom, kaznom ili podrškom ne zauzima za anarhističke nastrojivosti stranaka u sporu. Oni to, dokle god agiraju *kao* nositelji uloga, ni ne smiju – »pod cijenu vlastite propasti« (Marx). Uslijed funkcionalne diferencijacije raspadaju se brže ili sporije svi zastarjeli oblici građanske i bratske solidarnosti. Proces uništenja, doduše, donosi oslobođenje osoba individualno iz »staleških i stalnih« (Marx) odnosa ovisnosti, ali on iz sebe – primjerice mehanizmom tržišta – ne stvara nove solidarnosti. Uzeti zasebno, funkcionalni sistemi kao što je tržišna ekonomija ili suverena državna moć predstavljaju naprotiv novovrsne oblike *socijalne integracije bez solidarnosti*. Radikalno desolidiranje je tamna strana »velebnih jednostranjenja« (Habermas) i »čudovišne produktivnosti« (Marx) funkcionalnih sistema. Zato su autori kao što su Marx i Polanyi na primjeru ekonomije, Foucault na primjeru moći, Bourdieu na primjeru obrazovanja, Adorno na primjeru umjetnosti evoluciju modernih društava i mogli opisati, oplakivati ili čak slaviti kao napredujuću eroziju hijerarhijski organizirane solidarnosti.

Marginalizacija i pauperizacija je dijelom pretpostavka, a dijelom posljedica tvorbe sistema koji se otcjepljuje i osamostaljuje od svih životnosvjetovnih konteksta i uglavljenja. (3) Siromašnu populaciju, koja periodički raste u krizama nedovoljne proizvodnje i političko-religijskim konfliktima kasnosrednjovjekovnog i ranomodernog društva i koja ispada iz staleškog poretka, usisavaju novonastajući funkcionalni sistemi sa svojim novim vrstama organizacija – manufakturama i poduzećima, nenasljednim državnim službama i pravno ustrojenom upravom, bolnicama i vojskom smještenom u kasarne te se pojedinci reintegriraju u društvo kao individualni nositelji uloga. (4) Ali kroz nove organizacije koje se moraju izboriti na tržištu, ubrati poreze, pobijediti u ratu i dokazati se u zvanju i uskoro također u znanosti (medicini, psihijatriji) brzo nastaju novi oblici marginalizacije i pauperizacije. (5) Posrijedi je uvelike prirodan i nasilan, u svakom slučaju »dobrim uredovanjem« paternalistički ublažen razvoj. Ratovi i građanski ratovi bili su prisutni posvuda gdje su konfesionalni programi (reformacija) ili institucionalne reforme (u svakom trenutku opozivi intendanti i upravitelji, uredbama obavezana uprava) izlazili u susret centralizaciji moći – porodilji diferenciranja političkog sistema s modernom državom poreza i službenika. (6) Pridružili su se i drugi oblici vlasti. Posvuda je popratna glazba funkcionalnog diferenciranja bila mješavina »nijeme prisile« (Marx) ekonomskih odnosa, »slatke sile« (Bourdieu) ideološkog zaslađivanja i brutalnog posezanja čuvara, vojnika i službenika za tijelima onih koji su bili slaboumni, siromašni, izbjegavali porez, bili bez korijena. (7) U svakom slučaju posljedice po gubitnike u novoj igri tržišta, moći i diskursâ su dramatične, prijeteće, ugrožavajuće po egzistenciju i dovoljno često kobne po egzistenciju. »Na mjesto tradicionalne zajedničkosti kršćanskog društva sada je stupilo [uz idiferenciranje tržišnog sistema – H.B.] na strani dobrostojećih odbijanje bilo kakve odgovornosti za životne uvjete njihovih bližnjih. Kristaliziraju se takoreći dvije nacije. Na zaprepštenje mi-

slećih ljudi pokazalo se da se nečuvano bogatstvo ne da odijeliti od nečuvanog siromaštva.« (8)

Preobražavanje radne snage u robu, čime se dovršava zatvaranje i diferenciranje ekonomskog podsistema, uzrokuje to da svako snižavanje cijena automatski vodi k smanjenju resursa solidarnosti, jer je slobodno tržište rada »svoju funkciju moglo ispunjavati samo kada su nadnice padale paralelno s cijenama. Gledano s ljudskog stajališta takav je postulat za radnike značio krajnju nesigurnost prihoda, potpuni izostanak profesionalnih standarda, pripuzničku spremnost da u nedostatku izbora dopuste da ih se navlači i potura te potpunu ovisnost o čudi tržišta.« (9) Marx tu dijalektiku ekonomske emancipacije opisuje kao »promjenu oblika« »sužanjstva« u čijem tijeku se feudalno izrabljivanje preobražava u kapitalističko: »Neposredni proizvođač, radnik, mogao je raspolagati svojom osobom tek nakon što je prestao biti vezan uz brazdu i biti vazal i poslušnik druge osobe. Da bi postao slobodan, prodavač radne snage koji svoju robu nosi svugdje gdje nalazi tržište, morao je pobjeći dalje od vladavine cehova, njihovih naučničkih redova i kalfi i sputavajućih radnih pravila. Time se javlja povijesno kretanje koje proizvođače pretvara u nadničare, s jedne strane kao njihovo oslobođenje od služenja i cehovske stege (...). No, s druge strane ti novooslobođeni, nakon što su im pokradena sva njihova proizvodna sredstva i sva jamstva njihove egzistencije što su ih nudile stare feudalne ustanove, postaju prodavačima sebe samih. I povijest tog razvlaštenja upisana je krvlju i ognjem u anale čovječanstva.« (10)

Tržište i novac ne mogu nadomjestiti novim solidarnostima solidarnosti koje su potrošene uništenjem staleških asocijacija. Neraskidivost društvene spona na tržištu se reducira na snagu recipročnih interesa: »Gdje god je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne i idilne odnose. Ona je nemilosrdno pokidala šarolike feudalne veze koje su čovjeka vezivale za njegovog prirodnog pretpostavljenog, i nije ostavila između čovjeka i čovjeka

nikakvu drugu vezu osim golog interesa, osim bezdušnog »plaćanja u gotovom«. Ona je u ledenoj vodi sebičnog računa utopila svete drhtaje pobožnog zanosa, viteškog oduševljenja, malograđanske sentimentalnosti. Ona je lično dostojanstvo pretvorila u razmjensku vrijednost i na mjesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila jednu besavjesnu slobodu trgovine.« (11) Na mjesto povlaštenog *statusa* u tržišnom društvu stupa egalitarni *ugovor* jednakih pravnih osoba. (12) Pravo se individualizira i namjesto obiteljima, skupinama zajedničkog porijekla ili statusnim skupinama pripisuje se samoodgovornim pojedinačnim osobama. Emile Durkheim se – u jednoj knjizi o društvenoj podjeli rada – pita dostaje li »ogromni sistem privatnih ugovora« da bi se funkcionalno diferencirano društvo – društvo »društvene podjele rada« – integriralo u cijelosti i trajno, a ne samo na tržištu i za trenutak prodajnog ugovora: »Je li to uistinu karakter društava čije jedinstvo rezultira iz podjele rada? Kada bi tome bilo tako, onda bi se doista moglo dvojiti o njegovoj stabilnosti. Jer, ako interes i zbližava pojedince, onda je to samo na nekoliko trenutaka; on može između njih satakati samo izvanjsku sponu. U postupku razmjene različiti partneri u razmjeni ostaju jedni drugima izvanjski i čim je posao dovršen, svatko od njih je upućen na sebe i povlači se natrag u sebe. Njihove pojedine svijesti dodiruju se samo površno, ne prožimaju se niti naglašeno povezuju. Pogleda li se dublje, vidi se da svaka sloga interesâ prikriva neki latentni ili samo odgođeni konflikt. Jer ondje gdje vlada samo interes svako je Ja, budući da ništa ne koči sučeljene egoizme, sa svakim drugim na ratnoj nozi te nikakvo primirje ne može na duže vrijeme prekinuti to vječno neprijateljstvo.« (13)

Zapuštanje solidarnosti koje je odgovorno za integrativnu slabost društvene spone funkcionalno specijaliziranih sistema kao što su tržište, pozitivno pravo, politika moći, nevrijednosna znanost itd., istodobno je pak razlog njene revolucionarne moći da oslobodi sve proizvodne snage, »rastvara« sve »zahrđale odnose« i sve »novonastale«

učini »zastarjelima« »prije no što uzmognu očvrnuti.« (14) Funkcijski sistemi neprekidno preobražavaju stabilnost u varijabilnost, prošlost u budućnost, tradiciju u kontingenciju. Pod »režimom funkcionalne diferencijacije« – piše Luhmann – »kolabira razlika između stabilizacije i varijacije«. (15) Znanje zastarijeva, pravo se mijenja, opozicija dolazi na vlast, nestaju stara zanimanja, nova se javljaju, novac preko noći gubi vrijednost, potrebe se mijenjaju s modama, vrlina postaje sekundarna, znanje stečeno obrazovanjem razvodnjava se u proces doživotnog učenja. Biti bez opcije postaje utopijom. (16) Funkcionalni sistemi – piše Claus Offe – »otvaraju sve opcije, ali istodobno zatvaraju za sve relevantne vremenske horizonte opciju da se jednom može odreći opcije.« (17) Kapital, znanje, pravo, moć, obrazovanje moraju se kretati, »neprestano kotrljati« (Marx), pod svaku cijenu ekspandirati: »Buržoazija ne može postojati a da neprekidno ne revolucionira oruđa za proizvodnju, dakle proizvodne odnose, pa dakle i cjelokupne društvene odnose.« (18) Ali to nije samo evolucijski princip kapitalističkog ekonomskog sistema, već svih funkcionalnih sistema. Ne proizvodi buržoazija diferencijaciju, već diferencijacija buržoaziju.

Funkcionalna specijalizacija počiva na refleksivnom mehanizmu koji bi se s Hannah Arendt mogao opisati kao bezgranična *ekspanzija radi ekspanzije* i koji određuje dinamiku rasta diseminacijskih tehnologija, informacija, kapitalističke ekonomije, imperijalne politike moći, ekspanzivne obrazovne politike, intenziviranog cestovnog prometa, tehnologije, pravnog ustrojavanja, poznanstvenja itd. Time se daje, primjerice, opisati sistem koji se riješio svojih vezanosti uz moral, pravo, religiju kao njegovo postajanje refleksivnim. Za moći se teži radi moći i prema tome neovisno o svim ograničenjima bratskom ili građanskom solidarnošću, nacionalnim interesima itd. (19) »Moć se javlja kao nematerijalni mehanizam koji svojim kretanjima proizvodi još više moći.« (20) To ne vrijedi tek – kao što Arendt vjeruje – za imperijalnu i totalitarnu moć, koja do-

kida i svoje teritorijalno ograničenje nacionalnom državom, nego već i za državno vezanu moć koja nakon apsolutizma tendira k tome da sva ograničenja državne vlasti reducira na to jedno ograničenje teritorijalne granice. »Prihvaćaju se još jedino teritorijalne granice (...). Sva druga ograničenja otpadaju.« (21) To se od završetka Tridesetogodišnjeg rata naziva državnim rezonom. Um države – njen »raison« – više ne cilja na cjelinu, već se u »posvemašnjoj orijentaciji na sebe samog« specijalizira na funkciju samo-održanja političke moći. (22) Diferenciranje političkog sistema u ranom novom dobu aktivno participirajuće građane grada pretvara u politički pasivne, državi neposredno podvrgnute građane. *Civis* je u apsolutističkoj državi »onaj koji nije podvrgnut nikome osim državi, no njoj prije svega praktički bez prava na utočište«. (23) Dakle, i ovdje u tijeku jednog podjednako emancipatornog kao i represivnog rastvaranja hijerarhijski organizirane solidarnosti susrećemo »promjenu oblika sužanjstva« (Marx) koja ide zajedno s istodobnom »dekristijanizacijom« – što je rastvaranje bratske – i »depolitizacijom« – što je rastvaranje građanske solidarnosti – pojma građanina. (24) Time moć postaje uvećiva do neizmjernosti, te *na toj činjenici* ništa ne mijenja ni ustavna država koja krajem 18. stoljeća odmičnuje apsolutnu državu. Podijeljena i pravno ustrojena, apstraktno-anonimna moć nije manja, već daleko veća no po sebi sve manja apsolutna i osobna moć vladara ili kasnijih diktatora. Pokretač refleksivnog samouvećavanja moći *jest* njeno samoograničavanje. (25)

Sličan, »refleksivni mehanizam« (Luhmann) nagoni ekspanziju ekonomije u bezgraničnu ekspanziju radi ekspanzije. Karl Marx opisuje proces obrtanja kapitala kao refleksivno »samoobrtanje« »vrijednosti«. Preobrazbom novca u živi i mrtvi kapital, u radnu snagu i strojeve, vrijednost prvotno uloženog novca pretvara se u »subjekt jednog procesa« u kojemu vrijednost »u stalnoj izmjeni oblikâ novca i robe sama mijenja svoju veličinu, sebe kao višak vrijednosti odvađa od sebe same kao prvotne vrijednosti, samu sebe

obrće«. (26) Za razliku od uporabnovrijednosno orijentiranog jednostavnog kolanja roba-novac-roba (R-N-R), kod kojeg vlasnik cipela prodaje cipele (R) *da bi* za njih dobivenim novcem (N) kupio žemljice i maslac (R), samoobrtanje kapitala ne završava (*telos*) postupkom razmjene, već ono *probija* shemu aristotelijanske teleologije. Novac (N) se primjenjuje da bi se u proizvodnom procesu obrtao kapital i rad, strojev i radnu snagu, mrtvi i živi kapital (R) i da bi se zatim proizvod na tržištu pretvorio u više novca (N'). Ostvareni dobitak se onda u obliku novih investicija u mrtvi i živi rad (R) ponovno unosi u proizvodni proces i ponovno se obrće (N'') – *ad infinitum*, dokle god je saldo u pozitivu. »Kružni tok R-N-R kreće iz krajnje točke neke robe i završava u krajnjoj točki neke druge robe koja ispada iz cirkulacije i pada u konzumaciju. Konzumacija, zadovoljavanje potreba, jednom riječju, upotrebna vrijednost je stoga njegova krajnja svrha. Kružni tok R-N-R naprotiv kreće iz krajnje točke novca i na kraju se vraća u istu krajnju točku. Njegov pokrećući motiv i određujuća svrha je stoga sama razmjenska vrijednost.« (27) Kretanje samoobrtanja kapitala N-R-N je – kao što kaže Marx – »beskonačno«. Kapitalist kupuje strojeve i rad za neku određenu vrijednost. Onda se proizvodi, kako bi se pri prodaji proizvoda dobilo više vrijednosti, a višak vrijednosti se onda ponovno stavlja u proizvodni proces. Samo pod tim uvjetom njenog beskonačnog nastavljanja: N-R-N' (pri čemu N' > N) moguće je održati kapitalističku robnu proizvodnju. Proizvodnja orijentirana prema samoobrtanju vrijednosti uvijek iznova se vraća u sebe da bi se pri svakom obrtu proširila, ekspandirala: »Jednostavno cirkuliranje roba – prodaja za kupnju – služi kao sredstvo za krajnju svrhu koja počiva izvan cirkulacije, za prisvajanje upotrebni vrijednosti, za zadovoljenje potreba. Cirkuliranje novca kao kapitala je naprotiv samosvrha, jer obrtanje vrijednosti egzistira samo unutar tog stalno obnavljanog kretanja. Kretanje kapitala je stoga bezmjerno.« (28) Kapitalistička, funkcionalno izdiferencirana ekonomija zatvara se u sebe samu proizvođači – autopoiēt-

ski – sistem. Ona se orijentira još samo prema razmjenskoj vrijednosti i stoga prema uvijek novim prilikama za potrošnju njenih proizvoda (strojeva, tenkova, paste za zube itd.): »To odvaja *povećanje* ekonomskih postignuća od eksternih direktiva, dakle prije svega od potrebe za resursima gornjih slojeva ili od periodički očekivanih gladi, haračkih pohoda, ratova. » (29) Proizvodnja postaje neovisna o statusno vezanim, lokalnim ili elementarno životnopotrebim upotrebnim vrijednostima, a cjelokupno stanovništvo dobiva – neovisno od socijalnog raslojavanja – pristup potrošnji neodređenog broja proizvoda – ovisno još jedino o ekonomski imanentnoj kupovnoj moći, čije povećavanje osigurava sam bezgranično ekspandirajući kapital; pokretan i ubrzan kreditima, povećanjima nadnica, državnim financijskim injekcijama itd. »Cjelokupno društvo sve više i više pada u inkluzijski vrtlog njegovih funkcionalnih sistema.« (30) A inkluzijski vrtlog izdiferenciranih sistema za masovnu komunikaciju, obrazovanje, ekonomiju, politiku, intimnost itd. guta stare staleške hijerarhije.

Pomoću specijalnih kodova (istinito/neistinito, imati/nemati, biti voljen/ne biti voljen, položiti/ne položiti ispite itd.) sistemi se ograđuju od svog okolnog svijeta i provode svoju vlastitu, bezgraničnu i uvijek specifično na totalitet usmjerenu univerzalizaciju. Specijalizacija i univerzalizacija dvije su strane iste medalje. To je stari uvid Talcotta Parsonsa. Kodovi »sprječavaju da sistem po doseganju nekog cilja (svrhe, telosa) stane i prestane operirati.« (31) Svaku istinu može se dovesti u sumnju i sve, svako znanje može se transformirati u neznanje. Ništa više nije sigurno i zaštićeno od falsificiranja, a istodobno može – u načelu – sve (vidi genetsko istraživanje) postati predmetom znanosti. Ali uvijek samo pod specifičnim aspektom istinitog/neistinitog. Znanost kao funkcionalni sistem kodiran istinom svakako ne poznaje nikakve unutarnje moralne, političke ili financijske granice. One joj doduše mogu biti izvana povučene, ali ne i trajno postavljene i interno zasnovane na apriorijima etičkog ili kognitivnog znanja. Kao što

kapitalizmu sve na što padne njegov pogled postaje izračunljivim izrazom novca, tako romantičkom ljubavniku »čitav svijet u zrcalu ljubavi« postaje »temom komunikacije«. (32) Same granice, koje se svejedno izvana nameću sistemski i funkcionalno specifičnim komunikacijama, potpadaju pod Marxov zakon permanentne revolucije cjelokupnih društvenih odnosa. Njih povlači pozitivno, dakle *izmjenjivo* pravo koje danas znanosti brani, a sutra dopušta da mijenja ljudske gene ili ekonomiji da prodaje droge; ili ih povlače ekonomija ili politika koja dotok novca otvara kada iz neobjašnjivih razloga državna kasa pretječe te ga ponovno zatvara kada iz podjednako neobjašnjivih razloga iznenada presuši dotok poreza i dobiti odnosno kada na vlast dođe opozicija s drugim ekonomskim programom. Bez moći i novca nema ekonomije, ali bez čisto znanstvene, dakle polemičke argumentacije nema istinite rečenice.

Sistemi su – tako bi se to moglo zajedno s Parsonsom kazati – upućeni na *dotok energije* izvana, te su utoliko *otvoreni*. Ali *informacije* koje komuniciraju moraju sami proizvesti, te su utoliko *zatvoreni*. (33) Oni dopuštaju da ih se uništi izvana, ali ne više da se njima upravlja. Oni više ne dopuštaju da im se izvana propisuje što i s kim će komunicirati. »U odnosu funkcionalnih sistema jednih prema drugima moguće je destruiranje, već prema tome koliko su oni upućeni jedni na druge, ali ne i instruiranje.« (34) Immanentnologički i autopoietički ekspandirajući funkcionalni sistemi su, međutim – to je tamna strana njihove autonomije – slijepi na okolni svijet i stoga u izrazitoj mjeri ugroženi samoprouzročenim krizama. Oni operiraju na nepoznatom terenu. Izgradnjom sistema oni reduciraju kompleksnost, stvaraju sigurnost i povećavaju svoj kapacitet. Ali svaka izgradnja sistema stvara nove kompleksnosti, nove nesigurnosti, nove deficite u kapacitetima. To sisteme prisiljava na neprestanu ekspanziju, diferenciranje, izgradnju podsistema i ponovnu tvorbu novih, nepreglednih immanentnih kompleksnosti. »Operativno zatvaranje izaziva nemir, a nemir izaziva operativno zatvaranje«. (35) Ali bez ne-

mira nema nastavljanja operativnog zatvaranja i jedini izvor tog podjednako neuračunljivog i opasnog koliko za održanje nužnog nemira je komunikacijska produktivnost ljudskih subjekata. Ona se ne može proizvesti sama kroz visokospecijalizirane društvene sisteme. (36)

Strelovit rast kompleksnih sistema stoga nužno vodi k strukturnim društvenim problemima koje sistemi ne mogu razriješiti vlastitim sredstvima, a koji ugrožavaju sposobnost njihova funkcioniranja. Hijerarhijski raščlanjeni funkcionalni sistemi pretpostavljaju masovnu individualizaciju, u idealnom slučaju *potpuno uključivanje stanovništva* i visoku *imanentnu produktivnost individua*. Uključivanje stalno sve većeg broja individualno proizvedenih, odstupajućih i neproračunljivih komunikacija potrebno je već iz *funkcionalnih* razloga ne bi li se nastavila sve brža immanentna evolucija podsistema. *Selekcijski pritisak* na sisteme da neprestano moraju reducirati kompleksnost okolnog svijeta izgradnjom immanentne kompleksnosti i posljedično prevelike immanentne kompleksnosti izgradnjom sistema moguće je ublažiti samo stalnim porastom *varijacije*. Varijacija međutim raste s brojem *i* immanentnom produkcijom ljudskih individua koje su preko društvenih uloga uključene u funkcionalne sisteme i koje samo tako mogu pokriti za svaki pojedini sistem specifičnu potrebu za odstupajućim stavovima i načinima ponašanja. Ako velike skupine stanovništva ostaju trajno isključene, onda staju i funkcijski specifične operacije koje su upućene na pouzdana i masovna razlikovanja glasova za i protiv, položenih i nepoloženih ispita, imutka i neimutka, prava i nepravde. One ostaju bez funkcije. Komunikacijski mediji moći, novca i prava više nisu općenito obavezujući, juridički imuni sistem se urušava. Padne li broj aktivnih glasača ispod stanovitog postotka, demokracija zapada u krizu.

Ujedno, nakon prebacivanja s hijerarhije na heterarhiju te destruiranja i decentriranja pripadajuće slike svijeta renesansom i reformacijom, prosvjećenjem naroda i dekristijanizacijom, nikakvi *normativno* uvjerljivi razlozi više ne

stoje na raspolaganju da bi se bilo kome tko može platiti, tko ima nešto za prodati ili osnove za tužbu, tko je državljanin ili je stekao potrebne kvalifikacije, došao u određenu dob, tko je zdrav ili bolestan, tko može voziti auto ili želi postati političarom, uskratilo pristup tržištima, sudovima, školama, brakovima, glasačkim kutijama, političkim partijama, autoputovima, bolnicama, vojskama itd. Svatko mora moći *efektivno* imati udjela u postignućima ekonomije, prometa, prava, politike, obrazovanja, medicine itd. »Društvena spona« (Durkheim), koja *svim* osobama priskrbljuje jednak *pristup* postignućima funkcionalnih sistema o kojima su one *ovisne*, ne smije puknuti. Inače, ako u igri visokospecijaliziranih komunikacija sudjeluje još samo manjina »preintegriranih«, a sve veća većina »podintegriranih« biva isključena iz pristupa političkoj moći, pravnim mogućnostima podizanja tužbe, prilika za potrošnju, rada i zanimanja, zdravstvenog osiguranja itd., ekspanzija počinje zapinjati i sistem pri punom ubrzanju pada u smrtonosni vrtlog protusile. (37) Varijacija kopni, tempo inovacije dramatično tone, granice koje dijele funkcionalna područja jedna od drugih ne daju se više stabilizirati, sistemi kolabiraju i njihova dobro ustrojena immanentna kompleksnost isparava u difuznu i kaotičnu kompleksnost svijeta. I onda se mogu promatrati fenomeni regresije i padanja u bijedu koji su tipični za zemlje u razvoju. (38)

To nije slučajnost, jer autopoietički zatvoreni sistemi kao tržište i moć proizvode *svojim vlastitim operacijama* (barem djelomično) isključenje velikog dijela stanovništva. Oni redovito imaju disfunkcionalne učinke ekskluzije uslijed kojih se prilike za pristup i ovisnosti raspodjeljuju krajnje nejednako. (39) Za razumijevanje te dijalektike napretka još uvijek je egzemplarna Marxova analiza kapitalističkog ciklusa krize. S problemom uključivanja funkcionalistička sociologija iz sebe, naime iz svoje vlastite unutarnje perspektive »normalnog funkcioniranja funkcionalnih sistema« – i utoliko sličnim putem kao Marx immanentnom kritikom kapitalističkog sistema – nailazi na problem soli-

darnosti koju nije moguće zamijeniti sistemom. (40) To bi se frojdijansko-marxistički moglo nazvati simptomatskom istinom krize. (41) Ako veliki dijelovi stanovništva ostaju isključeni iz pristupa najvažnijim funkcionalnim sistemima, onda s njihovom socijalnom integracijom posrće i funkcionalna integracija sistema, njihovo »operativno stvaranje«. (42) »Nedostatna integracija velikih dijelova stanovništva u komunikaciju funkcionalnih sistema«, odnosno isuviše »stroga razlika isključenosti i isključenosti« koja »nastaje kroz funkcionalnu diferencijaciju« je »u ishodu nekompatibilna s njom« i »podriva« »normalno funkcioniranje funkcionalnih sistema«. (43) To je osobito upadljivo kad je riječ o pravu. Ono ne uspijeva kao pravni sistem, kao što ni za njegovo normalno funkcioniranje konstitutivna razlika prava i nepravde više ne čini nikakvu razliku za isključenu skupinu stanovništva. (44) Uz posljedicu da se pravni sustav urušava i povlači za sobom u ponor daljnje sisteme, naposljetku i čitavo društvo. Pravo ima – sistemskoteorijski gledano – funkciju da proizvodi sigurnost očekivanja kongruentnim poopćavanjima očekivanja od ponašanja. (43) Kada bogataš spava pod mostom, onda će on, ako zakon zabranjuje spavanje pod mostovima, biti podjednako kažnjen kao što bi bio i siromah. To je klasna pravda. Ali također: kada bogataš na smrt prebije siromaha ili bijelac crnca, on može očekivati istu kaznu kao u obrnutom slučaju. Utoliko je *klasno* pravo uvijek i *klasno pravo*, tako da systemska »samozakonitost pravne forme«, kao što je to Gustav Radbruch formulirao već prije Prvog svjetskog rata, prisiljava »vladajuću klasu« da svoj klasni interes »ne izlaže gol na vidjelo, već u ruhu prava«, a ta prisila na juridičku formu *vladavine zakona* (vidi gore 1.3.) »služi« – »koji god bio sadržaj zakona« – »uvijek upravo potlačenima«. (46) Ali pravo može »zadovoljavajuće ispuniti svoju funkciju kongruentnog poopćavanja očekivanja od ponašanja samo u mjeri u kojoj se institucionaliziraju principi uključivanja i funkcionalne diferencijacije, posljedično temeljna društvena (...) prava i temeljna prava koja se odnose na gra-

đansku slobodu i političku participaciju« – a to znači: egalitistički obrasci organske solidarnosti. (47) Gdje to nije slučaj i gdje čitave skupine stanovništva bivaju spriječene da svoje pravne sporove uopće iznose pred sudom i gdje se pred sudom, ako ikako, pojavljuju samo kao optuženi, a nikada kao optužitelji, tu još nema ni klasnog pravosuđa.

Sada bih želio predložiti razlikovanje dvaju strukturalnih *problema uključivanja* s kojima funkcionalno diferencirano društvo samo od sebe ne izlazi na kraj. Prvi je posljedica individualizacije i tiče se *desocijalizacije individua* (1). Drugi je posljedica formiranja klasa ovisnih o tržištu i obrazovanju i tiče se *proletarizacije društva* (2). Dok je desocijalizacija (ili individualizacija) (permanentni) preduvjet funkcionalne diferencijacije, proletarizacija (koja ide do isključivanja čitavih skupina stanovništva) je jedna od njenih katastrofalnih posljedica.

(1) Diferencijacija individue i društva koja od ranog Novog doba biva sve izraženija fragmentirala je i pluralizirala sliku svijeta. Individue bivaju bačene na svoju osobnu svijest i nimalo nježno prinuđene na autonomiju. Čovjek postaje okolnim svijetom društvenog sistema, a nedosežnost svijesti pomoću komunikacije prvo se prepoznaje kao činjenica, kasnije također kao pravo, a filozofija je stilizira u vrelu sve spoznaje i moralnosti. Prije svega protestantski impuls prema individualizaciji izručuje religijsku svijest jednoj vandruštvenoj i predruštvenoj moći koja je neprijateljska prema zajednici: čisto individualnoj savjesti. Kalvinističko tumačenje augustinovskog učenja o predodređenju dopuštalo je kršćanskim vjernicima samo još jedan jedini put prema spasenju duše, izravno povezivanje duše pojedinca sa svemoćnim Bogom, i isključivalo je kategorički sve druge putove posredovanja pomoću društvenih institucija, klerikalnih vjerodostojnika te suljudske pomoći i ljubavi prema bližnjemu. »U svojoj patetičnoj neljudskosti to učenje je (...) za raspoloženje jedne generacije koja se predala njenim grandioznim konzekvencama moralo imati prije svega jednu posljedicu: osjećaj nečuvanog unutarnjeg

osamljenja pojedinačne individue. U najpresudnijoj stvari života za ljude u doba reformacije – vječnom blaženstvu – čovjek je bio upućen na to da svoj put prevali sam, ususret odvajkada utvrđenoj sudbini. Nitko mu nije mogao pomoći. Nikakav propovjednik (...), nikakav sakrament (...), nikakva crkva (...), nikakav Bog (...).« (48) Strahovitom radikalnošću protestantska »etika nebratskosti« odvajaju vjernika od njegovih drugova u vjeri, čovjeka od njegovog bližnjega, individu od zajednice. Nova etika svakoga je obavezivala »na najdublje nepovjerenje čak i prema bližnjem prijatelju«. (49) Iz stanja palosti u vlastitu prirodu, koja je slovila za grijehom izopačenu prirodu, izolirani pojedinac se mogao i smio izbaviti samo vlastitim postignućem, samopromatranjem, samokontrolom i samodiscipliniranjem: »Samo konstantnom refleksijom vođen život (...) mogao je važiti za onaj koji nadilazi *status naturalis*. Descartesovo 'cogito, ergo sum' puritanci su preuzeli tom etičkom reinterpretacijom.« (50) Stabilne institucije, stalni slojevi, staleži, crkve, države nisu se više mogle utemeljiti na jednoj tako nebratskoj, podjednako antiautoritarnoj koliko i antisocijalnoj, antipolitičkoj i antigradanskoj etici, mogle su to samo sljedbe i sekte, »voluntarističke« zajednice na temelju čisto instrumentalne uzajamnosti koja je pojedinca prisiljavala na stalno »društveno samopotvrđivanje u krugu drugova«. (51) Na mjesto »autoritarne čudoredne policije državnih crkvi« puritanci postavljaju svoju »čudorednu policiju sekta koja je počivala na dragovoljnom podvrgavanju«. (52) Tako beskompromisno isključivanje individua iz svih čvrsto institucionaliziranih društvenih obavezanosti nije samo za klerikalne i patrijarhalne moći starog, stratificiranog evropskog društva moralo »biti jednako radikalnom rušenju tradicionalnog uređenja, čak i u novonastajućim, svjetovnim režimima suverenih vladara nad zemljama ono je djelovalo kao neposredna 'opasnost po državu'«. (53) S individualizacijom, koja je posvuda u Evropi pratila nastanak novog društva i koja je posebno radikalno i avangardno bila izražena u protestantizmu, nestaje općenito »povje-

renje u supremaciju viših slojeva«. (54) Protestantska desocijalizacija individua rastvara apriorni perfekt jedne »uvijek već« integrirane kolektivne svijesti i gura fragmentirane slike svijeta i voluntaristički udružene sekte prvo u *fundamentalizam*, a zatim u *egzodus* u *wilderness* američke šume ili u *religijski građanski rat* koji osamostaljene individue baca doslovno u krajnje umjetno, naime društveno prouzrokovano prirodno stanje rata svih protiv svijua.

Protestantska samosvijest izolirana protiv društva bila je refleks objektivnog procesa funkcionalnog diferenciranja i subjektivno, idealno pogonsko gorivo upravo tog procesa, svjesno i namjerno usmjerenog na odvajanje individue i društva. Hijerarhijski orijentirano, socijalno stratificirano staroevropsko društvo je rukama i nogama guralo individue u odgovarajuće slojeve preko njihove obitelji. »Ancient Law«, piše Henry S. Maine u svojoj klasičnoj studiji o toj temi, »knows next to nothing of Individuals. It is concerned not with Individuals, but with Families, not with single human beings, but with groups.« (55) Nije bilo života van obitelji. Na današnjoj završnoj točki stoljetnog procesa funkcionalne diferencijacije obitelj je »jedna od malobrojnih funkcionalnih sistema kojih se pojedinac može odreći«. (56) *Individualnost* u staroevropskom društvu nije bila ništa drugo do individualno više ili manje savršeni, odnosno više ili manje iskvareni *izraz* uvijek već poznate, barem u svakom trenutku spoznatljivije, idealne biti pojedinačnog statusa (idealni ratnik, plemenitaš, seljak, građanin, krvnik, postolar itd.). U staroevropskom idealu individualizacije rodnog bića »unutarnja struktura s kojom se bolje sebstvo treba izboriti naspram lošijega« ostaje »hijerarhijska. Model za to je domaćinstvo«, dakle, kao što smo vidjeli (pogl. 1.3.), osobni odnos između gospodara i slugu. (57) Dok je samotni život u antici važio kao podjednako nepotpun kao i sebstvo kojim se ne da vladati, sada, od sredine 18. stoljeća, herojski ili romantičarski se uzdiže samozakonodavstvo bez gospodara, »normiranje jastva jastvom« (Georg Simmel) s jedne strane i svjesna ne-

druževnost, normi oslobođena, estetska igra unutarnjih sila i energija subjekta sa sobom i predmetima njegovog osjetilnog opažanja. *Kao* subjekt individua tako nije sama, već uopće tek jest potpuno pri sebi ili – u negativnom slučaju – van sebe i potrebna joj je terapija, »gubeći s tim paralelno ono što sada (biva) vidljivo kao moderno društvo – obilježje druževnosti«. (58) Moderno društvo »više pojedincu ne nudi mjesto na kojem bi mogao egzistirati kao 'društveno biće'. On može živjeti samo izvan društva, reproducirati se kao sistem svoje vrste u okolnom svijetu društva, pri čemu je za njega društvo jedan nužni okolni svijet«. (59) Time uključivanje pojedinca *kao* pojedinca postaje podjednako problemom kao što bit pojedinca postaje neispisanom knjigom, nepoznatom veličinom koja sebe tek »treba učiniti onom koja jest« (Sartre). Za pojedinca društvo postaje, već prema tome, ili neprijateljski okolni svijet ili polje djelovanja instrumentalnog samoozbiljenja, komad obrađene prirode, opredmećeni objekt subjektivnih refleksija, opažanja, želja, interesa. Dok za društvo pojedinac postaje neuračunljiv, nepresušni izvor stalno sumnjive, subverzivne spontanosti.

U racionalnom prirodnom pravu koje se javlja dobrih stotinu godina nakon reformacije ogleda se nova društvena struktura. Ona je egalitariistička i individualistička te po prvi put u povijesti političkog mišljenja lokalizira prirodno čovjeka izvan društvene komunikacije u okolnom svijetu društvenog sistema: kao Robinsona na pustom otoku (Defoe); kao čovjeka-vuka koji – za razliku od svojih životinjskih srodnika – lovi svoje i kloni se toga da poput njih živi druževno u čoporima (Hobbes); kao privatnog vlasnika svoga tijela, svoga rada, svoga posjeda nad zemljom (Locke); kao samotnika koji je sretan, nije izmanipuliran nikakvim kulturnim znanjem, nije pomućen bljedilom bilo kakve misli (Rousseau). Kako s tako izoliranom individuom – štoviš s narodom egoističkih đavola (Kant) – sazdati državu, dakle društveno ujedinjenje, postaje sada problemom u teoriji i praksi. Po sebi se – u tome se slažu

skeptični scijentist Hobbes i fanatički vjernici puritanci – s individuama koje su kao ljudi isključene iz društva ne da sazdati državu. Prema svome prirodnom određenju čovjek Novog doba je državi i društvu neprijateljsko biće.

Prvi strukturni problem uključivanja je, dakle, problem individualizacije isključivanjem subjekta svijesti iz svih socijalnih komunikacija. On se društvu pokazuje kao problem *latentnog građanskog rata*. Pitanje je: kako društvo može riješiti time na dnevni red stavljen »Hobbesian problem of order« (Parsons) i institucionalizirati moderni individualizam *bez gubitka slobode?* – Hobbesov odgovor je bio: *pravnom državnom*. Odgovor Francuske revolucije otišao je dalje. On je glasio: *demokratskom* pravnom državom koja ide prema političkom uključivanju svih ljudi kao građana. Individualizam se institucionalizira privatnim i javnim pravima na slobodu. (60) Samo tako može doći do ponovnog ulaska (*re-entry*) razlike između individue i društva u društvo, kod koje »čovjek«, bez žrtvovanja »jednog dijela svoje urođene slobode nekoj svrsi«, napušta »divlju, bezakonsku slobodu u potpunosti«, »ne bi li svoju slobodu ponovno pronašao *neumanjenu* tek u ovisnosti o zakonu, tj. u pravnom stanju; jer ta ovisnost proizlazi iz njegove vlastite zakonodavne volje«. (61)

Neumanjenu je odlučujuća ključna riječ koja pogađa u jezgru modernog razumijevanja slobode. Kako se istodobno mogu povećati sloboda i poredak? Taj se problem za Kanta i Rousseau postavlja normativno, za Durkheima normativno i funkcionalno, a za Luhmanna još jedino funkcionalno. (62) Rješenje *normativnog* problema »dobro uređene slobode« za Kanta i Rousseaua je demokratsko samozakonodavstvo (vidi gore I.3.). (63) Ali demokratska ustavna država istodobno je rješenje – već kod Marxa postavljenog – *funkcionalnog* problema da se političkim uključivanjem cjelokupnog stanovništva oslobodi slobodarski potencijal subjekata što ga sistemi trebaju za rast svoje imanentne kompleksnosti. Demokracija nadomješta, egalizira i proširuje u procesu diferenciranja funkcija unište-

nu komunikacijsku solidarnost staroevropskog klasnog društva *te* oslobađa – temeljnopravna jamstva – slobodarski potencijal subjektivne produktivnosti koji zadovoljava nezasićenu potrebu za selekcijom funkcionalnih sistema uvođenjem potrebne varijacije. (64)

(2) To ukazuje i na put za rješavanje drugog, ništa manje prijetećeg problema uključenja koji ide ukorak s razuzdanim procesom akumulacije kapitala i koji od sredine 19. stoljeća biva dodatno pojačan ekspanzijom odgojno-obrazovnog sistema. Na *tržištu* i u *školi* začas iz malih razlika nastaju velike. Sitne razlike u posjedu, inteligenciji, upornosti, pokretnosti, polaznoj poziciji u školi i na tržištu pretvaraju se već nakon malog broja razmjenskih operacija i prvih ozbiljnih testova sposobnosti u goleme razlike u simboličkom i materijalnom kapitalu individua. (65) One nisu – kao kakve hibernirajuće bitnosti – već tu, već su tek proizvedene evolucionarno krajnje neočekivanim i zahtjevnim funkcionalnim sistemima ekonomije i obrazovanja. Karijera i izgledi na tržištu determiniraju životnu sudbinu. U ekonomiji preostaju još samo dvije pozicije: vlasnikâ kapitala koji kupuju strojeve i radnu snagu i prodavača radne snage. Dolazi do polarizacije kapitala i rada. (66) Karijerama koje ovise o obrazovanju i izgradnjom klasa koje ovise o proizvodnji rastvara se apriorni perfekt jednog »uvijek već« hijerarhijski uređenog društva – zajedno s oblicima građanske i bratske solidarnosti koji su bili integrirani u nj. Ono što nastaje procesom pauperizacije i proletarizacije Marx je opisao kao »u društvo uključena klasa isključenih«. Ta klasa ostaje *ovisna* o funkcionalnoj sposobnosti ekonomskog sistema, pri čemu joj je istodobno zapriječen *pristup* njegovim postignućima.

Namjesto da povećava bogatstvo na opće dobro (*common wealth*) – kao što je to Adam Smith očekivao, kapitalistička tržišna ekonomija, koja daleko prije obrazovnog sistema avansira u »glavni determinirajući faktor ljudske sudbine«, povećava »istodobno i bogatstvo i siromaštvo«. (67) Prastaro razlikovanje siromašan-bogat, koje je izvorno

bilo specifično za slojeve, sada se više ne definira specifično za slojeve, već specifično za funkcije kao ekonomsku razliku kapitala i rada. »Bogatstvo se više ne smatra uvjetom za življenje u skladu sa staležom a niti luksuzom (...), već za gospodarenje nad radom drugih.« (68) Pritom pojam gospodarenja gubi svoj stari, politički smisao i postaje primarno ekonomski: kao pogonskoprivredna proračunljivost – a tehnički: kao gospodarenje izračunavanjem opredmećenih procesa. (69)

U pogledu funkcionalno diferenciranog društva postavlja se pitanje zašto društvo, iako je upućeno na egalitističko-individualno uključivanje cjelokupnog stanovništva, samo sebe producira i reproducira *kao* klasno društvo. Odgovor je jednostavan. Tržišni mehanizam funkcionira samo ako *ne* regulira pitanje raspodjele novca i prilika za potrošnju. (70) A to odmah proizvodi oštar raskol između novih »proizvodnih klasa«, koji klase koje ovise o prodavačju svoje radne snage odsijeca od gotovo svih prilika za potrošnju i baca u bijedu. Prijeteće konzumacijsko isključivanje u proizvodnom uključivanju radničke klase potrebnom za proširenu reprodukciju kapitala dovodi sistem u krizu. (71) Ništa drugačije nije ni s obrazovnim sistemom. On funkcionira kao mehanizam raspodjele životnih prilika samo kada ne determinira individualne karijere cjelokupne populacije i prepušta raspodjelu slučaju, odnosno ispitima. Znanje i neznanje, prekvalificiranost i potkvalificiranost na taj se način istodobno povećavaju. Ostane li sistem prepušten samome sebi i ne nadoknadi li se neposredovana silina školskog selekcijskog mehanizma egalitarizirajućim obrazovnim mjerama, kompenzacijskim odgojem itd., onda prijeti pad sistema uslijed isključivanja sve većeg, potproleterskog donjeg sloja (*underclass* ili *outerclass*) od svih prilika za karijeru. (72) Funkcionalnim diferenciranjem, kaže Luhmann, »stvaraju se, pa možda čak i zaoštravaju razlike među slojevima (...), iako su one funkcionalno bez značenja, štoviše možda čak negativno povratno djeluju na društvo«. (73) Luhmann obama tim funkcionalnim siste-

mima potvrđuje »perverznu selektivnost« stoga jer stvaraju trajno nefunkcionalne socijalne nejednakosti. (74) Dogle god ekspandiraju radno intenzivne industrije, konkurencijski pritisak na dereguliranim tržištima rada istodobno stvara proizvodno uključivanje i konzumacijsko isključivanje: pauperiziranu radničku klasu skupa s »industrijskom rezervnom vojskom« (Marx) koja zajedno predstavlja u društvo uključenu klasu isključenih i u hiperprodukcij-skim krizama ekonomskog sistema tvori živi supstrat klas-nih borbi i revolucionarnih erupcija koje ugrožavaju si- stem. Za onoga tko je isključen iz postignuća ekonomskog sistema i političko i ljudskopravno uključivanje je praktički bezvrijedno. Tako nije nikakva slučajnost da se od evrop-ske revolucije 1848. borba za opće i jednako (i za početak: muško) glasačko pravo posvuda prepliće sa socijalnom kla- snom borbom proletarijata. (75) Tek realiziranje u 19. i 20. stoljeću izbornog političkog uključivanja kroz socijalnu državu rješava drugi, strukturni problem uključivanja mo- dernog društva. Klasna borba domesticira se »uključiva- njem borbe za rad u pravo«. (76) Ondje gdje je opće pravo glasa provedeno, na dnevni red stupa socijalno pitanje. Njegovo rješenje sastoji se u djelatnoj institucionalizaciji i zakonskoj konkretizaciji socijalnih prava. Ona bi, kao što su to već zahtijevali francuski revolucionarni ustavi iz 1791. (čl. 2. Deklaracije o pravima) i iz 1793. (čl. 1. i 2. Deklari- cije o pravima), trebala jamčiti »sigurnost« slobode, jer ta si- gurnost leži isključivo i jedino »u očuvanju potencijala dru- štvne samopromjene«. (77)

Oba problema uključivanja – problem individualnog uključivanja i problem socijalnog uključivanja, koji su izbi- li najprije u ranom Novom dobu, a onda u 19. stoljeću ma- sivno u vidu religijskih građanskih ratova i socijalnih kla- snih borbi, revolucionarno – protiv prirodne evolucije – izborena demokratska pravna država – gledajući po- vijesno unatrag – razriješila je na upečatljiv način. Već cje- lovito pozitiviranje prava, koje je provedeno pod apsoluti- stičkim predznakom i koji je pojmovno izložio Hobbes,

strogo razdvajanje *ius* i *iustum*, prava i morala, moći, zna- nja i vjerovanja učinilo je raspoznatljivom komplementar- nost pozitivnog prava i subjektivnih prava te je time omo- gućilo pravnu institucionalizaciju pluralizma slika svijeta stvorenog protestantskim impulsom prema individualizi- ranju. (78) Ali tek egalitaristički, politički inkluzivan prin- cip demokratskog samozakonodavstva, koji je mogao biti normativno djelotvorno institucionaliziran tek tijekom ustavnih revolucija i klasnih borbi 18., 19. i 20. stoljeća u – i opet primarno tu – zapadnoj Evropi i Sjevernoj Americi proizveo je, *prvo*, stabilno, konsenzualno prihvatljivo i za učenje sposobno, proširivo rješenje za problem pluralizma i, *drugo*, vodio je k političkom sudjelovanju sve širih sloje- va naroda učinivši time realizaciju demokracije kroz soci- jalnu državu stalnom temom za politiku. (79) To je nepo- bitno historijsko postignuće demokratskih ustava. (80) Oni su – barem u centralnom segmentu današnjeg svjetskog društva – bili tako uspješni *zbog toga* jer su *evolucionarni do- seg* »strukturnog povezivanja« (Luhmann) prava, politike i ekonomije proizveli iz *revolucionarnog događanja* egalitari- stičkog samozakonodavstva.

Ustav demokratske pravne države je istodobno i *evolu- cionarno* rješenje funkcionalnog problema kako postignuća heterarhijskih funkcionalnih sistema uskladiti jedna s dru- gima i s njihovim ljudskim okolnim svijetom i *revolucio- narno* rješenje normativnog problema kako obnoviti soli- darnost koja je istrošena u procesu funkcionalnog diferen- ciranja. Dakako, sve je evolucija, pa čak i revolucija, ali re- volucija – konstitucionaliziranje političke moći, pozitivira- nje ljudskih prava i preobrazba državne u narodnu suvere- nost – je, za razliku od prirodne evolucije funkcionalnih si- stema, o prosvjetiteljstvu ovisno postignuće podruštvovlje- nih subjekata, kazano s Maxom Weberom, okosnica novih ideja na čijem tragu interesi pokreću povijest prema napri- jed. Revolucionarna događanja »se ne zaboravljaju« – kako kaže znamenita Kantova formulacija – ne stoga jer bi osta- la zapisana u pamćenju ustanove, u aktima, već stoga jer su

se ukopala duboko u normativno pamćenje masovne publike koju se revolucionarnom javnošću, tiskom, filozofijom i poezijom mora trgnuti u uvijek iznova novu životnost, svakodnevni plebiscit i transformirati u komunikativnu moć: »Parlamentarni režim«, piše Marx 1851., dok još nigdje nije postojalo neograničeno opće pravo glasa, je »režim nemira«. On »živi od diskusije. (...) Svaki interes, svaka društvena institucija ovdje se preobražava u opće misli, i kako bi se onda bilo koji interes, bilo koja institucija mogla nametnuti nad mišlju i imponirati kao predmet vjere? Borba govornika na tribini izaziva borbu mladaca iz tiska, debatni klub u parlamentu nužno se nadopunjuje debatnim klubovima po salonima i krčmama, predstavnici koji se stalno pozivaju na mišljenje naroda daju pravo mišljenju naroda da u peticijama iskaže svoje stvarno mišljenje. Parlamentarni režim sve prepušta odlukama većine, pa kako onda velike većine izvan parlamenta ne bi htjele odlučivati? Kada im na državnom vrhu svira violina, što drugo očekivati no da one uz nju plešu?« (81) Ustavi nisu samo zapisi u aktima, već su istodobno »popisi naše volje« (Rousseau). Njihov normativni sadržaj ne da se reducirati na individualizam posjeda, »iluzije o izvedivosti«, »svečane proglose« i »ode«. (82)

Doduše, revolucionarno uspostavljen ustav kao *evolucionarni doseg* jest izraz »potpunog razdvajanja« prava i politike i objektivna »reakcija« »na time danu potrebu za povezivanjem.« (83) Kada pravo i politika bivaju razdvojeni jedno od drugoga u funkcionalne sisteme koji su jedan drugome strani teritorij, onda na obje strane nedostaju postignuća, u poretku koja politički donesene odluke poopćavaju u pravno obavezujuće norme i obratno administrativno provode statuirano pravo i sudske odluke. Tek ustavnim pravom moć postaje moguće pravno kodirati – Luhmann govori o »drugom kodiranju« »moći pravom« – a pravo politički legitimirati – Habermas govori o »legitimnosti kroz legalnost«. (84) Samo tako, kroz dobro uređenu razmjenu recipročnih postignuća mogu se stabilizirati granice izme-

đu sistema i izbjeći povrede granica koje su karakteristične za predustavna stanja i koja se već prema perspektivi smatralo ili vladarskom samovoljom ili političkim ustankom. (85) Ali strukturno povezivanje ne rješava problem solidarnosti. Potreba za bratstvom i političkom jednakošću javlja se na dnevnom redu ustavnih borbi tek onda kada »simultano razdvajanje i povezivanje prava i politike« biva prepoznato kao *revolucionarno postignuće* jednog *pravnog* teksta koji konstituira *narod kao državu*. Tek ustavno omogućenim upražnjavanjem narodne suverenosti puke posljedice slijepog evolucijskog zbivanja preobražavaju se u povijest koja je barem retrospektivno rezultat volje aktera i koja je dostojna priznavanja, a evolucijski zapisi u aktima u popise naše volje.

III SOLIDARNOST U GLOBALNOJ
PRAVNOJ ZAJEDNICI

Godine 1948. Hannah Arendt se činilo kao da Drugi svjetski rat nije ostavio mnogo od jakobinske supstance evropske nacionalne države. Što je za Arendt tada, prije no što je razvila svoju revizionističku teoriju dvaju revolucija – dobre američke i zle francuske, bilo sve drugo samo ne razlog za radovanje, jer je za nju bilo izvjesno »da je dosada najčvršći bedem protiv bezgranične vladavine građanskog društva (...) i uvođenja imperijalističke politike u strukturu okcidentalnih država« bila »nacionalna država«, ali sada »njena suverenost, koja je svojedobno trebala izražavati suverenost naroda,« biva »ugrožena sa svih strana«. (1) Samo u republiku u kojoj bi još živio duh jakobinske revolucije bi ona 1940., sama u zbjegu pred nacistima u pariškom egzilu, imala povjerenja da može pružiti djelotvoran otpor Hitlerovim trupama. Taj duh, kojeg su Clemenceau i drajfušovci preporodili na prijelazu stoljeća, mogao se, tako se činilo Arendt, po posljednji put mobilizirati u Prvom svjetskom ratu: »The First World War could still be won by the Jacobin appeal of Clemenceau, France's last son of the Re-

volution.« (2) Nakon toga bilo je gotovo, i s nacionalnom državom krenulo je strelovito nizbrdo. Izgledalo je da imperijalizam trijumfira po cijelome svijetu. (3)

Međutim, ta je teza isuviše imala oblik teorije dekadencije, koja je zacijelo korespondirala situaciji u srednjoj i južnoj Evropi u međuraću i kraju francuske Treće republike godine 1940., također i kasnijem proširenju sovjetskog imperija prema Zapadu, ali, kao i većina teorija dekadencije, nije nikako mogla izdržati test poopćavanja. Evidentan raspad nacionalne države u kontinentalnoj Evropi na autoritarno-imperijalističke blokove nije bio primjenjiv – unatoč njihovoj umiješanosti u imperijalizam – tako niti na Englesku niti na Sjedinjene Države koje su u vrijeme Rooseveltovog *New Deal*a tek postale nacijom. No prije svega, demokratska država poratnog razdoblja dobila je u cijeloj srednjoj i zapadnoj Evropi, a na kraju i na Istoku, drugu priliku, kojoj se nije nadala ne samo Arendt. U Evropi je u ekonomsko stabilnom i kao nikada prije prosperirajućem poraću došlo do neslućenog pobjedničkog pohoda socijaldemokratskog modela, a u 50-im i 60-im godinama namjesto prognoziranog trijumfa imperijalističke politike nad nacionalnom državom do gotovo potpune dekolonijalizacije, do uspostave evropskog ustavnog modela koja je uslijedila u sve većem broju zemalja »trećega svijeta« i 1989. još i do sloma posljednjeg velikog imperija koji se pokušao zabarikadirati od globalnog društva, a posljedica tog sloma bilo je onda osnivanje i demokratizacija čitavog niza republikanskih nacionalnih država na Istoku, ali i na afričkom kontinentu. Između 1986. i 1996. udio demokratski izabranih vlada u cijelom svijetu popeo se sa 42% na 61%. (4)

U međuvremenu je nacionalna država ponovno dospjela pod pritisak, ovog puta pritisak jedne ne više imperijalističke globalizacije. Pritom u nedavnom poletu globalizacije država nikako nije bila gonjeni, već prije pogonski element. Samo su države, izgleda, mogle garantirati »uvjete mogućnosti tih razvojnih procesa« »koji su trebali biti uvod u kraj državnosti.« (5) Umrežavanje svjetske ekono-

mije poticano je i ubrzavano gotovo isključivo *aktivnom*, državnom *politikom* globalizacije, carinskim i trgovinskim sporazumima, međudržavnim organizacijama, odobravanjem i osiguravanjem potrebnih resursa itd. (6) Nacionalne države igraju također presudnu ulogu pri interpretiranju i konkretiziranju normi globalnih institucija. Neki funkcionalni sistemi, poput obrazovnog sistema ili vojske, u uvjetima sve većeg internacionalnog umrežavanja (i djelomično dramatičnih tendencija prema deetatzaciji: vojske koje vode građanske ratove, korumpirane vojske lišene discipline poput ruske itd.) bivaju i dalje isključivo organizirani pod nacionalnom ovlašću. »Velika mjera organizacijske i kurikularne uniformnosti kojom se odlikuje obrazovni sustav svjetskog društva (je) rezultat nacionalnodržavne politike.« (7)

Da bi postalo djelatno, globalno pravo mora biti nacionalno implementirano, države ih moraju administrativno implementirati i socijalno usaditi. Isti je slučaj s globalnom ekonomijom, znanošću, prometnim mrežama, vojnim organizacijama itd. Kada dođe do teških odluka, što se u pravilu, ali ne uvijek, izbjegava brojnim, novostvorenim instancama preddržavnog i izvandržavnog reguliranja konflikta, državne institucije moraju kontrolirati i provoditi privatno ugovorene produkcijske standarde, proizvodne smjernice, radne norme itd. Bez utuživosti, a time i interpretacije transnacionalnog prava pred nacionalnim sudovima i putem nacionalnih sudova ne bi bilo – primjerice – autonomnog evropskog prava, a i obratno, najviši nacionalni sudovi sve više prepoznaju svoju funkciju kao interpretatora, isporučitelja i savjetnika međunarodnih sudova, pogotovu Evropskog suda. »Denacionalizacija« se provodi, doduše ne isključivo, ali u značajnim razmjerima »unutar nacionalne države.« (8) Države tvore pluralistički »pravni kontekst« prava koje je privatno, internacionalno i supranacionalno statuirano ili proizvedeno internacionalnom recepcijom nacionalnodržavnog »parlamentarnog zakona« (što je, prije svega, slučaj zakona koje stvara Kongres SAD-

a): »Država se preobražava u središnju interpretacijsku zajednicu za nedržavno pravo.« (9) Naposljetku, krajnja provedba internacionalnog prava, Povelje UN-a i ljudskih prava protiv agresora, državnoterorističkih režima ili u *failed states* ovisi o kooperativnoj vojnoj ili policijskoj moći segmentarno diferenciranog svijeta država. Države više nemaju ekskluzivni monopol na legislativu, interpretaciju i silu, ali zajedno one tvore – htjele to ili ne – *jednu* (ne i jedinu) *kooperativnu interpretacijsku i provedbenu zajednicu* globaliziranih i denacionaliziranih pravnih normi.

Iako su nakon Drugog svjetskog rata upravo socijalne države i države blagostanja sjevernoatlantskog segmenta bile stvarni pobjednici globalizacije, one više ne bi mogle savladati od sedamdesetih godina ubrzano narasle probleme državnointervencionistički dinamiziranog kapitalizma, koji se racionalizirao strelovitije no ikada prije, koji je sa sve manje rada proizvodio sve više i sve bolje robe, bez globalnog ekonomskog prožimanja. (10) Ali evolucija funkcionalno diferenciranog svjetskog društva sada sa svoje strane ugrožava organsku solidarnost koja se utjelovljuje u demokratskoj državi prava i blagostanja. Ona se više ne može riješiti duhova koje je sama prizvala. Kao svojedobno »imperijalistička politika«, tako i manje nasilna, ali uvijek još slijepa evolucija politički i pravno zauzdane, ali ekonomski dominantne globalizacije *iz sebe ne* reproducira egalitarnosti koje su svojedobno morale biti revolucionarno iznuđene od funkcionalnih sistema. Još uvijek vrijedi da evolucija funkcionalnih sistema troši solidarnosti koje su joj potrebne za samoproizvodnju (*autopoiesis*) a da ih se ne obnavlja. Ono što je nekoć razorilo hijerarhijske moći staleža i statusa sada ugrožava moderni *status* egalitarnosti republike: demokratsku državu. Na kraju bi se moglo ispostaviti da je cijena za koevoluciju deetatiziranih svjetskih sistema za ekonomiju, politiku i pravo sama demokracija. (11) Jednostrano funkcionalna i stoga krajnje parcijalna integracija svjetskog društva vodi, kao što ćemo vidjeti (pogl. III.2.), u nacionalnu dezintegraciju i time »te-

meljno dovodi u pitanje demokratskog državljanina i uspostavljanje narodne suverenosti« (12) Čak bi u Evropi (vidi dolje, pogl. III.3.) »postnacionalna konstelacija« (Habermas) deetatizirane, evropske pravne zajednice mogla imati paradoksalan i ni od koga željen ishod da zapečati kraj demokracije.

Pritom dosad jedini, normativno i funkcionalno uvjerljiv model za globalizaciju u čijem provođenju onaj »oskudan resurs solidarnost« (Habermas) ne biva samo potrošen, već i obnavljan i proširivan preko svih granica statusa i države, jest demokratska ustavna država. S republikanskom nacionalnom državom po prvi put u povijesti postalo je, kao što smo vidjeli (pogl. I.3.), politički *moгуće organizirati* egalitarni oblik solidarnosti koji je sezao daleko preko granica urbanog građanskog društva i dvorskih plemenstava. To nije bila samo apstraktna ideja, koja se pri prvom pogledu na suprotstavljeni interes blamira, već – govoreno s Marxom i Hegelom – društvena zbilja, objektivni duh, supstancijalna čudorednost, jedina *egzistirajuća* ideja samoorganizirane slobode. Ona ni u kojem slučaju nije unaprijed partikularistički bila ograničena na granice svake pojedine države i nije bila u savezu s agresivnim nacionalizmom i imperijalizmom. Na normativnom horizontu jakobinskog patriotizma ljudskih prava prije se ocrtavao model jedne globalne solidarnosti republika jednakih prava koji je bio mnogo konkretniji i političkiji no sve utopije vječnoga mira koje su se uvijek iznova projektirale od stičke filozofije do kršćanstva, a ideja »saveza naroda« (Kant), koji otvara granice uvijek partikularnog »saveza građana«, a da ih ne dokida, sezala je daleko preko starijeg, apsolutističkog učenja o međunarodnom pravu *Pax Westphalie*. (13)

I. DECENTRIRANJE EUROCENTRIZMA

Za razliku od »Vestfalskog uređenja« svijeta država koje je etablirano nakon Tridesetogodišnjeg rata (1618-1648.) i kojemu je pravnofilozofsko obrazloženje dao Hugo Grotius (1583-1645.), a koje je bilo još uvijek mjerodavno i za u Njemačkoj do danas utjecajni državnopravni nauk bizmarkovskog carstva, državna granica u republikanskoj samosvijesti 18. stoljeća ne fiksira nikakvu »impermeabilnu« (Laband/Jellinek) supstancu kojom se država postvaruje u nepropusnu pravnu osobu unutar koje se ne može nalaziti niti jedna daljnja pravna osoba. (1) Čak tvrdi realistički kritičar prosvjetiteljstva Hegel, koji odmahuje na Kantovu »predodžbu *vječnoga mira*« i ustrajava na prirodnom pravu država (pogotovu kada imaju »snažnu individualnost«) da vode ratove, polazi od toga da državu kao »zbijsku individu« konstituira priznanje od strane drugih država. Već zbog toga da bi osigurala »garanciju« takvog priznanja državi »ne može biti svejedno« što se događa u unutrašnjosti svake pojedine druge države, što već unaprijed kondicionira princip neuplitanja u unutarnja pitanja. (2) Sve granice,

kaže Hegel, prvo su *konačne* i drugo su *izmjenjive* i ne konstituira se samosvojno, već time što svoje drugo *uključuju* isključivanjem, *posređuju* razdvajanjem. (3) »Drugobitak« je »bitku«, koji je od onoga odijeljen granicom, »ne nešto ravnodušno van njega, već njegov vlastiti moment.« (4)

Fiksiranje državnog pravnog poretka na neko određeno »državno područje« (Jellinek) pogrešan je konkreistički zaključak koji iz korijena promašuje apstrakcijsku razinu na kojoj se konstituira pravna zajednica. (5) Međutim, granice nadilazeće određenje granice kod Rousseaua, Kanta i u ustavnim debatama Francuske revolucije ne iscrpljuje se, kao onda kod Hegela za kojega su ideje 1789. odavno čvrsto vezane uz *Code Napoleon*, u međunarodnopravnom priznanju. Ljudskopravno konstitucionalizirana republika prije mora biti »propusna za svakoga tko priznaje u njoj važeći pravni i ustavni poredak«. (6) Na mjesto vladavine nad područjem u ustavnoj državi dolazi vladavina zakona, dok suverenim zakonodavstvom omogućeno »obezgraničenje društvene mobilnosti« tvori »najunutarniju strukturu modernog prava«. (7) Kao teritorijalne pretpostavke *slobode koja nadilazi granice* granice su također samo pozitivno pravo. Stoga mogu važiti *kao legitimne* samo još u ovisnosti o demokratskom principu. A u tom slučaju demokratski princip, upravo jer on, kao što smo vidjeli, pretpostavlja identitet vladajućih i vladanih (pogl. I.3.), iziskuje da granice demokratske pravne zajednice mogu biti fiksirane ili mijenjane samo prema mjerodavnosti jedne zakonodavne volje koja uključuje pogođene stranke *s obje strane granice*: »Povlačenje granica od strane jednog *pravnog* sistema uvijek ujedno (znači) povlačenje granice za drugi, graničeci pravni sistem.« (8)

Uključivanje drugoga – nasuprot nauku o impermeabilnosti države kao osobe – već unaprijed spada u *pravni pojam* moderne države. (9) Ne transcendiraju samo državne granice kao pravno pripisane granice pojedini narod države i povezuju ga s pojedinim susjednim narodom u *jedan narod-adresat*, već temeljna prava koja su izričito rezervira-

na za državljanje imaju *interno* kozmopolitski sadržaj, tako da se, kao što smo vidjeli na demokratskom principu (pogl. 1.3.), ne može održati razlikovanje na prava čovjeka i prava građanina. Prava građanina sile radi svoje vlastite, pravne opstojnosti na ljudskopravno uključivanje. To je Alexander Meiklejohn 1948. pokazao na primjeru slobode govora i tiska koju američki ustav jamči u svome prvom članku, a koja je do tada, pogotovu u razdoblju hajke na komuniste nakon Drugog svjetskog rata, shvaćana kao ekskluzivno pravo američkih građana. Čak i ako je točno da prvi članak ustava ima pravno važenje samo za američke državljane, oni time nisu stekli samo pravo da čuju mnijenje svojih sunarodnjaka, već podjednako i pravo *da čuju svakog stranca*. No, to pretpostavlja da *svaki* čovjek, svedjedno bio državljanin ili ne, mora imati pravo da u Americi kaže ili piše što želi: »The freedom in question is ours.« (10)

Moderna, demokratska ideja slobode, doduše, od početka smjera prema inkluzivnom društvu, ali ona je prvotno bila krajnje ekskluzivno *evropska* ideja čija je primjena bila ograničena na Evropu i Sjevernu Ameriku. I funkcionalna diferencijacija – koja je unaprijed već imala globalni doseg i bila rasprostrirana internacionaliziranim medijima bez domovine poput tiska i novca – prvotno se uspostavila u Evropi. Dakako, prognoza o *jednom* svjetskom društvu, o *globalnom selu*, gotovo je podjednako stara kao i »čudesni pronalasci« »tiska«, »baruta«, »kompasa« koje je Campanella već oko 1600. hvalio kao »velebni znak« »udruživanja svih stanovnika Zemlje u jedan tor«. (11) Ali Campanellin svijet bio je s kraja na kraj evropski, a još i za autore 18. i 19. stoljeća poput Rousseaua, Kanta ili Hegela politički svijet bio je istovjetan s Evropom kod Hegela se čak i Amerika javlja na margini kao zemlja s budućnošću čija će biti biti u cijelosti određena poviješću evropskih središnjih sila Pruske, Engleske i Francuske i koja se činila i dovršena zajedno s njom. Od Hegela do Adorna evropsko obrazovano građanstvo očekivalo je od Amerike neslućenu kvantitetu, ali nikakvu novu kvalitetu. (12) Čak i kada Rousseau i Kant,

za razliku od Lockea prije njih i Hegela poslije njih, osuđuju imperijalizam i kolonijalizam, svi veliki mislioci epohe prosvjetiteljstva slažu se u tome da civilizirani svijet, a s njime i republikanska državna ideja, imaju svoje trajno središte u Evropi, a da je naokolo, izuzev nekolicine divljih naroda i mnoštva prirodnih resursa, Zemlja – civilizacijski gledano – pusta i prazna. Ta predstava određena je traumom koju su *Pilgrim Fathers* doživjeli kada su pristali uz obalu današnjeg Massachusettsa i pred očima im se ukazala samo neprohodna šuma, još neromantiziran *wilderness* i nadolazeća zima. (13) Čak i romantiziranje »divljaka« koje započinje s Rousseauom (*Johann Gottfried Seume*: »Ta mi divljaci smo bolji ljudi«) ništa ne mijenja na projektivnom eurocentризmu, samo se mijenja vrednovanje. Kao na starijim rimskim zemljovidima, svijet završava ondje gdje su još samo lavovi: *Hinc sunt leones*. (14)

Marx je sredinom 19. stoljeća hegelijanski svjetski duh po kratkom postupku proglasio svjetskim tržištem, zaklinjao se u svjetsku revoluciju i proleterski internacionalizam, kao osiromašeni pisac u londonskom egzilu redovito je objavljivao u američkim novinama, Abrahama Lincolna je slavio kao revolucionarnog heroja proletarijata, u predgovoru svoga glavnog djela *Kapital* od američkih predsjedničkih izbora je očekivao revolucionarna previranja i signale za Evropu te je perspektivu svoje evolucionističke društvene teorije, budući da ju je konzekventno odvojio od nadgradnje evropskog duha, uspio podjednako konzekventno globalizirati. S »otkrićem Amerike« i »morskog puta do Afrike«, pišu Marx i Engels u *Komunističkom manifestu*, svestrana ovisnost nacija jednih o drugima došla je do svog dovršenja i nove tehnologije, ne ponajmanje »električni telegraf«, morale su »beskrajno olakšanim« »komunikacijama« na kraju »u civilizaciju uvući sve, pa i najbarbarskije nacije« i »značajan dio stanovništva othrvati idiotizmu življenja na zemlji.« (15) Sa sve većim uvidom u globalne međuovisnosti decentrira se evropska perspektiva svijeta. »Na mjesto stare lokalne i nacionalne samodovolj-

nosti i ograđenosti stupa svestrani promet, svestrana uzajamna ovisnost nacija. A kako je u materijalnoj, tako je i u duhovnoj proizvodnji. Duhovni proizvodi pojedinih nacija postaju općim dobrom. Nacionalna jednostranost i ograničenost postaje sve više nemoguća, a iz mnogih nacionalnih i lokalnih književnosti stvara se svjetska književnost.« (16)

Ali i Marxova perspektiva, koja odčarava provincijalizam prosvjetiteljstva, ostaje *eurocentričnom* perspektivom na svijet. Engleska, a ne još uvijek daleka Amerika, od koje on već živi i čiji strelovit razvitak pozorno prati nakon što je rano progutao Tocquevilleov putopis, za Marxa je krajnji oblik modernog kapitalizma. I uza sav anticipirajući uvid u njegov globalni karakter Marxu je ipak sasvim hegelijanski samorazumljivo da su evropske nacije – s nenadmašivim vrhuncem grčke umjetnosti: »povijesnog djetinjstva čovječanstva« (17) – civilizirane nacije, a da su druge barbarski narodi. Doduše taj eurocentrizam više nije nepoljuljani trijumfalizam, već je opisom mračne dijalektike jedne civilizacije koja u sebe svoje Drugo uključuje *kao* barbarstvo onda ipak – barem negativno – decentriran. (18)

Kao što je intelektualni horizont Evrope do Prvog svjetskog rata u potpunosti bio fiksiran na Englesku i Stari kontinent, tako je republikanska ustavna država, koja se mogla nametnuti samo u pojedinim dijelovima zapadne Evrope i Sjeverne Amerike te koja doduše jest – kao što se pokazalo upravo i u Prvom svjetskom ratu – postajala moćnijom, a s Amerikom i svjetskom silom, ipak kao državni oblik ostala regionalno ograničena. Zahtjev za solidarnošću ljudskih prava i demokracije koji je u javnim forumima bio propagiran »odama« i »svečanim proglasima« (Luhmann) mogao je naposljetku postati djelatan samo unutar granica partikularnih nacija. Univerzalno mišljena solidarnost sve-la se faktički posvuda na puku nacionalnu solidarnost koja je sasvim često ulazila u savez sa svojom suprotnošću, agresivno isključivim nacionalizmom. I nadgranične mreže međunarodnog prava ili radničkog pokreta nisu samo bile stavljene iza nacionalnog interesa za samoodržanjem

– kao što je ponovno poučio Prvi svjetski rat, već su ostale eurocentrički ograničene na sjevernoatlantsku regiju svijeta. »Društvena spona« (Durkheim) koja je sezala preko nacija bila je, unatoč svim međuovisnostima, tanka i poderiva. Upravo je međunarodno pravo 19. stoljeća, koje je polemički pravilo razliku između prava civiliziranih i neciviliziranih naroda, bilo u neposrednoj službi imperijalističkih interesa. (19) Ali to se u posljednjim desetljećima 20. stoljeća drastično promijenilo.

Danas, na početku 21. stoljeća, funkcionalno diferenciranje – u dobru i u zlu – daje oblik svjetskome društvu u *svim* zemljama. Na Zapadu izmišljeno, funkcionalno diferencirano društvo – nošeno revolucijom diseminacijskih medija i prometne tehnologije – globaliziralo se u jedno jedinstveno društvo. Ono je *bilo* evropski projekt, ono to više nije. Proizašlo iz »posebnog položaja« (Max Weber) okcidentalnog racionalizma, ono se proširilo u svjetsko društvo, izgubilo je poseban položaj i u potpunosti se decentriralo. Ono je prestalo biti nešto specifično evropsko ili Zapadno. Evropska je još samo njegova povijest. Danas svi moraju živjeti u jednom te istom društvu, i to *kao* individue, željeli to ili ne. Čak i u Indiji, gdje kaste i dalje predstavljaju silnu moć, individua s dušom i tijelom, dan i noć, tijekom čitavog života može se svrstati u neki i uvijek u samo jedan socijalni sloj. Sudbina pojedinca posvuda barem negativno ovisi o individualnoj karijeri i kontingentnim prilikama na tržištu. *Struktura* društva (funkcionalno diferenciranje) posvuda je ista, čak i kada su *socijalne* razlike goleme, a *kulturalni* pojavni oblici *jednog* svjetskog društva krajnje raznovrsni i na svakom uglu izgledaju drugačije. Dok broj kultura gotovo zastrašujuće raste pod nebesa – postoji stara, nova, novoiznađena stara kultura, multikultura i klasna kultura, svakodnevna kultura i autentična kultura, »*soup* kultura« u internet caféu, stara nova zemlja sa svakim novim ratom za odcijepljenje, svake sezone posve preporođeni narod, za svaku preobrazbu nova religija - broj društava s monoteističkom uzvišenošću je jedan.

Izgleda da je funkcionalno diferencirana *struktura* svjetskog društva – radi svoje vlastite opstojnosti (vidi gore, pogl. II.) – upućena na konstitucionaliziranje, tj. na »strukturno povezivanje« prava i politike u normativno djelatnom, demokratskom ustavu. (20) Ali ta struktura nikako ne iznuđuje demokratizaciju, jer je demokratizacija pak ovisna o mobiliziranju *kulturnih* motiva (revolucije) i ispunjenju i (eventualno revolucionarnom) etabliranju *socijalnih* kontekstualnih uvjeta. (21) Jedna jedinstvena i u procesu revolucije u jedinstvenu prerastajuća *kultura* može podjednako pridonijeti etabliranju demokracije kao što multikulturalizam pravno institucionaliziranog civilnog društva može pridonijeti njegovoj opstojnosti, njegovoj sposobnosti učenja i njegovom produbljenju – ali ne *mora* oboje biti slučaj. Homogena kultura može se u svakom trenutku preokrenuti u kulturno isključiv, ksenofoban i antidemokratski pokret (nacionalizam, fašizam itd.), kao što se samo simbolički konstitucionaliziran multikulturalizam u svakom trenutku može preokrenuti u fragmentiranje, nasilje, teror, fundamentalizam. Isto važi za *socijalno* fragmentiranje uz istodobno izrabljivanje. Klasna borba može postati polugom demokratizacije, ali i pokretačem autoritarnih razvoja.

Dok u procesu napredovanja globalizacije komunikacijske mreže postaju sve gušće, a kulture posvuda iščezavaju i javljaju se, globalno se društvo socijalno raspada na *centar* i *periferiju*. Lice moderne je krajolik svjetla i sjene. Živi se ili u centru ili u »perifernoj moderni« (Marcelo Neves) gdje je život beskrajno teži no u blještavo osvijetljenim gradovima »prvoga svijeta«. *Nominalno* demokratski ustavi postoje gotovo svugdje, ali oni u većini zemalja istočne Evrope, Azije, Latinske Amerika, Afrike funkcioniraju daleko lošije no u Sjevernoj Americi ili zemljama Evropske zajednice. Rascep svjetskog društva na centar i periferiju, popratna istodobnost globalizacije i fragmentacije ponovno je vratila na dnevni red stare probleme uključivanja evropske moderne za koje je demokratska pravna država našla rješenje *unutar* njenih teritorijalnih granica. Problem religijskog građanskog rata se u svjetskom društvu, izgleda, ponavlja u obliku *kulturnog* (religijskog, etničkog ili rasističkog) *fundamentalizma*, a pauperizacija i proletarizacija se izgleda vraćaju u obliku *socijalnog isključivanja* golemog *surplus population* (H. Arendt) na svjetskom nivou.

Globalizacija starih problema

a) Fundamentalizam

Globalizacija modernog kapitalizma dovela je do uništenja posljednjih kućnih radinosti učinivši time životnu sudbinu cjelokupnog svjetskog stanovništva ovisnu o *individualnim* obrazovnim karijerama i *individualnim* prilikama na tržištu. (1) Tome nikako ne odmaže ni »tremendous homogenizing power« univerzalne potrošačke kulture. (2) Jeans i dizajnerska odjela, tehno i pop, fast food i *nouvelle cuisine*, *soap operas* i *talk showovi* pretvaraju svakoga tko konzumira njene proizvode u individualnog sudionika u globalnim komunikacijskim procesima. I reakcija je adekvatno individualistička. Namjesto nove jedinstvene kulture globalna kulturna industrija iznuđuje uvijek nove načine prisvajanja, životnih stilova, projekata identiteta. U dobru i u zlu, produktivno prisvajanje polazi uvijek od »upojedinjenog pojedinca« (Marx) proizvedenog »u društvu« i masovnu kulturu umnogostručuje i cijepa u uvijek nove oblike lokalnih, sektorskih i za socijalne slojeve specifičnih komunikacijskih zajednica koje se podjednako brzo izgrađuju kao što se osipaju. U bitnome to je učinak novih, elektronskih diseminacijskih medija. (3) Već objedinjujući učinak tiskarstva u ranom Novom dobu generira paradoksnu rezultat eksplozije individualnih varijacija. (4) Ekonomski iznuđena individualizacija, medijalizacija i kulturna industrija uvijek i svugdje vode k fragmentaciji, pluralizaciji i umnažanju slika svijeta i kultura.

Slično kao i u ranom Novom dobu religijski fanatizam, fundamentalizam i umnažanje religijsko-etničkih građanskih ratova posljedica su desocijalizacije individua. Negativno uzajamno djelovanje individualizacije i siromaštva preobražava čitavu perifernu modernu u »zonu previranja« koju Singer i Wildavsky razgraničavaju od »zone mira« koja se kao svijet OSCE-a rasprostire preko sjevernoatlantskog segmenta od Finske do Sjedinjenih Američkih

Država i Kanade i s Japanom, Australijom i Novim Zelandom zadire duboko u pacifičku regiju. (5) To nije *samo* jedna zapadna projekcija. Zona mira je uistinu zona unutar-njeg i vanjskog *pravnog mira* u kojoj se individualizam uspio produktivno institucionalizirati. Ustavnopravne pretpostavke tog postignuća institucionaliziranja, koje se u zapadnom svijetu sastoji u djelatnim pravima na slobodu, jasnom razdvajanju prava i morala, punom pozitiviranju i provodivosti prava i političkog uključivanja cjelokupnog stanovništva, u zemljama periferne moderne najčešće su, ako uopće, samo krajnje nedostatno ispunjene. (6) U uvjetima »nominalističke« (Loewenstein) odnosno »simboličke« (Neves) konstitucionalizacije i »delegativne demokracije« (O'Donnell) sve veći pritisak individualizacije zaoštava kulturno fragmentiranje i nasilni, fundamentalistički motivirani konflikti postaju učestaliji.

Fundamentalizam nije pitanje dubokousađenih religijskih predodžbi o svijetu ili tisućljećima starog sukoba civilizacija (Huntington). On prije nastaje iz mobilizacije individua koje su uslijed premještanja stratifikacije na funkcionalno diferenciranje izgubile mjesto i status u društvu, postale iznenada siromašne ili iznenada bogate. Kao što skinhead cinično koristi socijalne teorije socijalnih pedagoga (deficitu u socijalizaciji, psihosocijalno opustjele obitelji, *bad neighbourhood* itd.) za opravdavanje svojih zlodjela, tako su i islamski fundamentalisti daleko od toga da preporučaju ili čak iznova uspostavljaju tradiciju starih visokih religija. (7) Naprotiv. Oni iznova *izmišljaju* islam. U tu svrhu oni posežu za fantazmatskom slikom »orijentalizma« (Edward Said) koji je, zajedno s pričom za malu djecu o »nemogućnosti« da se islamska religija odijeli od države, nastao iz kolonijalno-rasističke projekcije evropskih intelektualaca. Upravo tu sliku mladokonzervativni orijentalisti, koji danas više ne sjede u Berlinu, Heidelbergu, Oxfordu ili Parizu, već u Bagdadu, Teheranu i gorama Afganistana, *ukopiravaju* u društvo s računalima, medicinskim aparatima, samonavođenim oružjima, mafijom i

funkcionalnim sistemima. (8) Oni svojim žrtvama odsijecaju ruku ne bi li tu ranu onda sanirali u visokotehnološkom traktu neke moderne bolnice. Islam je doduše – sasvim slično pseudokršćanskoj carskoj teologiji Carla Schmitta, Moellera van den Brucka, Oswalda Spenglera, Ernsta Niekischa ili Othmara Spanna u doba Vajmarske Republike – *jedan* element »islamskog« fundamentalizma, a valja mu pridružiti druge, krajnje heterogene elemente: mačističku ideologiju ratnika, ekstremno, muškosavezničko ženomrštvo, sasvim očito moderni antiamerikanizam, antiurbanizam, rasizam, nacionalno-etnički šovinizam itd. Ti elementi protive se ne samo sekulariziranom, zapadnom racionalizmu, već (kao što je pokazala analiza Maxa Webera) unutarnjem, etičkom nivou racionalnosti *svih* monoteističkih religija.

Čak – dosad – bezazleniji slučajevi mogu se zahvaliti projekcijskom prisvajanju i izokretanju starih slika neprijatelja. To pojašnjava osebujni efekt kada Sioux Indijanci ili Aboridžini prekriveni ratničkim bojama plešu i protestiraju pred neboderima, ali pritom slijede Zapadom inspiriranu mješavinu mitova velikog platna i postmodernog New Agea i prepuštaju zastupanje svojih interesa međunarodnim odvjetničkim uredima u Armani odijelima ne bi li ekspertokratski pred upravnim sudovima utjerali prava, odštetite, potraživanja posjeda. I ne djeluju li protestantski fundamentalisti religioznog pojasa Sjedinjenih Američkih Država tako kao da su pročitali *Protestantsku etiku* Maxa Webera i *Grimizno slovo* Nathaniela Hawthornea i onda pokušavaju doslovno i televizično sprovesti jedan sociološko-literarni ideotip? I nema li djetinje konkretistička predodžba kršćanskih i islamističkih fundamentalista o raju, u koji se može dospjeti instrumentalnom manipulacijom vlastite žrtveničke smrti u bombaškom napadu, više pogansko-animistički profil a manje profil konzekvence monoteističkog racionalizma? Ne radi li se prije o ponovnom začaranju no o odčaranju? U svakom slučaju zlo je banalno, dovoljno je prisjetiti se uredno vođenih računa, apsurdnih oporuka,

nostalgčnih diplomatskih radova i malograđanske životnog preokreta u slučaju atentatora od 11. rujna 2001. Sveti rat protiv đavolje Amerike – što je posve kriva, ali krajnje karakteristična interpretacija *Kurana*, jer đavo u islamu važi ne kao neprijatelj *Boga*, već samo kao neprijatelj *čovjeka*. Kako se čovjek sam mora razračunati s đavlom, on zacijelo može postati protivnikom jednoj krajnje ljudskoj borbi, ali nikada *Džihadu*, borbi za Boga. (9) Sekularizacija je sustigla fundamentaliste svih boja. Nisu autori *Biblije* i *Kurana* izmislili njihov imago, već historičari i etnolozi.

Ponekad vulgarnomarksističko objašnjenje funkcionira bolje no komplicirane, dekonstrukcijske teorije drugosti i nedosežne koliko i neizbježne »razlike«. U mnogim regijama gdje vlada građanski rat fundamentalizam je idealno legitimacijsko okrilje pod kojim se najbolje dadu prikriti razbojnički interesi koji ga potpiruju. A prvi naraštaj kojemu je rat, trgovina oružjem i drogama postali oblik života onda niti ekonomski niti ideološki nema alternative. (10) Kada se Jugoslavija raspala, »profesionalni razbojnici i otmičari« bili su prvi koji su zahvalno preuzeli i raširili među svojim sljedbenicima i naoružanim bandama legendu koju su širili hegemonijalni, zapadni mediji o etničkim *uzrocima* jednog ponajprije vrlo dokučivo ekonomijom i politikom moći motiviranog konflikta. (11) Odmah su se sjatili nacionalni povjesničari i filozofi koji su izmišljali tisućljetne povijesti hrvatskog, bosanskog, srpskog naroda, njegovih herojskih vođa i njegove autohtone filozofije. A istina glasi: ratnički i predatorski kapitalizam prisiljava malobrojne, ali velike dobitnike i mnogobrojne gubitnike, budući da im za preživljavanje inače ništa ne preostaje, na permanentnost oružanog sukoba. Tu fundamentalizam dolazi kao naručen, jer on ekonomskom obliku života građanskog rata prvo podaruje potrebnu nesposobnost za kompromis ne bi li je potom i trajno stabilizirao i otklonio sve alternative. Fundamentalizam je površan i konstruiran, a ne duboko utemeljen i supstancijalan, i upravo stoga koliko instrumentalan toliko i opasan.

Hoće li jednog dana iz nevjerojatne raznolikosti fundamentalističkih stremjenja nastati autentično daljnje obrazovanje i preobrazovanje, racionaliziranje ili »reformacija« tradicionalnih visokih religija – riječima Maxa Webera »moćan preporod starih ideja«, ili će ostati pri fenomenima regresije koji se sada mogu promatrati, nije zaključivo iz sadašnje perspektive. (12) Jaka dominacija politike identiteta koja se doima gotovo postmodernističkom i prema kulturnoj predaji se odnosi potkradalački, prije manipulativno no inovativno, upućuje ponajprije na regresiju. Osebnijno okoštala slika identitetski-političkih insceniranja tijela, nošnji itd. podsjeća na Hegelovu izreku da čovjek nalazi identitet tek na mrtvačkoj postelji. Fundamentalist, koji ga nalazi ranije, stoga nerijetko djeluje poput živog mrtvaca. Spavača. Atentatora samoubojice koji djeluje na poziv. Traže li se povijesni uzori, onda tu ne bi trebali poslužiti usamljenoborački herojski podvizi asasina iz II. stoljeća, već prije gigantski, mračni samoubilački atentati »totalnog rata« kojeg su Joseph Goebbels i njegovi jataci inscenirali nakon iskrcavanja Saveznika u Evropu. Kako god bilo, da bi se prekinuo »začarani krug globalizacije-uz-partikularizaciju« (Žižek), da bi se u procesu globalnog desocijaliziranja individue eksplozirajuće kulturne razlike preobrazile u manje nasilne konflikte, a igru razlika oslobodilo »fanatizma« (Hegel), potrebno je djelotvorno, pravno uređenje recipročnih sfera slobode, dakle u najmanju ruku funkcionalnog ekvivalenta za civilizatorska postignuća moderne države. (13)

I sjevernoatlantske »zone mira« odavna su uvučene u proces kulturne fragmentacije. (14) Zapad nije nikakav bedem, unatoč NATO-u, unatoč Šengenskom sporazumu, strogo nadziranoj mediteranskoj obali i sramotnim deportacijskim logorima na aerodromima, unatoč meksičkom zidu koji *from coast to coast* razdvaja bogati sjever Amerike od siromašnog juga. U rujnu 2001., ako je uopće još i trebao nekakav dokaz, stigao je posljednji dokaz da niti jedno mjesto na svijetu nije nedosežno za globalni terorizam. Za

zagađenje okoliša, ekološke rizike i bolesti (AIDS) to je već neko vrijeme poznato. Povjerenstvo za izbjeglice Ujedinjenih Nacija broji godišnje dvadeset do trideset milijuna izbjeglica. Godine 1993. broj ilegalnih imigranata u Evropi procjenjivan je na 2.6 milijuna, dok SAD bilježe godišnje milijunski prirast iz Azije i Latinske Amerike. (15) Istodobno, u sektorima – poput automobilske industrije – koji su nezaštićeno izloženi pritisku svjetskog tržišta globalizacija stvara *posvuda* strukturnu nezaposlenost, bez obzira prepisuju li se protiv toga, kao u Velikoj Britaniji i SAD-u, neoliberalni ili, kao u Švedskoj i Francuskoj, socijaldemokratski recepti. (16) Socijalna država blagostanja uspjela je nakon Drugog svjetskog rata upravljati ekonomsko-tehnički kreativnim kao i sociokulturno katastrofalnim kriznim ciklusima modernog kapitalizma, tako da su se *public goods* tržišta uvelike mogla odvojiti od njegovih *public bads* i da potonja nisu mogla dokinuti prva. Međutim, to nije pretpostavljalo samo nacionalnu državu već i *nacionalnu* ekonomiju, *nacionalnu* privredu s *vanjskim* odnosima koji se daju kontrolirati, *vanjskom* trgovinom s čitavim svijetom itd., koja se mogla uklopiti u nacionalni okvir, demokratski kontrolirati, podvrgnuti vladavini suverenog parlamentarnog prava. Posve je drugačiji slučaj *svjetske* ekonomije pogonjene izdiferenciranim financijskim sistemom. Ona je prerasla okvir nacionalne države. S početkom silovitog buma globalnih tržišta kapitala u sedamdesetim godinama kejnzijanska intervencionistička politika je doslovno postala bespredmetna. Pod pritiskom globalizacije i neoliberalne episteme – *there is no alternative* (Maggie Thatcher) – raspadaju se nacionalne solidarnosti. Evropska socijalna država je doduše i dalje – čak i u Velikoj Britaniji – snažna, ali se nalazi u »opsadnom stanju«. (17) Dok se sa sve oslabljenijom »pozitivnom integracijom« socijalna država smanjuje ili stagnira, raste sigurnosna država – što je od dana engleskog krvavog zakonodavstva u doba »prvobitne akumulacije kapitala« (Marx) paradni primjer »negativne integracije« – preko svake mjere. (18) Nije se samo zločin

globalizirao u raznovrsnim varijantama gangsterskih koncerna, trgovine ljudima, drogom i oružjem, već je globalno narastao i strah od kriminala *neovisno o realnosti prijetnje*. On je u porastu u Finskoj kada se u Kaliforniji dogodi neko spektakularno ubojstvo, a to je opet izgovor i dobrodošao povod za *getting tough policies* po čitavom svijetu. (19) Trenutno globalno vođeni »rat protiv terorizma« mogao bi – pored mnogobrojnih ograničenja na temeljna prava – brzo dovesti do ponovnog uvođenja smrtno kazne u Evropi.

Nacionalna dedemokratizacija *bez* internacionalne demokracizacije, međutim, ima prije svega tu opasnu posljedicu da se »raznovrsne strane nacionalnog duha« (Marx) koje parlamentarni sistem zastupanja reflektira u sebi i koje je prepleo u zakonodavnu moć, raspadaju na međusobno neprijateljske provincije. (20) Dok svjetska ekonomija izmiče dohvatu nacionalne regulative, nacionalni duh biva sveden na regionalnog demona. Bogati sjever Italije ili Španjolske otkazuje solidarnost sa siromašnim jugom. Zajedno obrazovana volja biva paralizirana, provođenje zakonodavstva zastaje, a tok resursa koji povezuje bogate sa siromašnim regijama zemlje kopni. Na kraju se – ništa drugačije no u zemljama poput Argentine ili Brazila – i u zapadnim demokracijama heterogeno društvo rizika demokratski organizirane države raspada »u korist manjih i specijaliziranih zajednica rizika«. (21) I to uvijek ide na teret najslabijih, kojima nedostaje ne samo ekonomski već i *socijalni kapital* (Robert Putnam) da bi mogli opstati u slobodnoj konkurenciji s povijesno sretnijim regijama. Kako regionalno, tako i sektorsko odcijepljenje, povezano s dijelom etničkim dijelom neoliberalnim fundamentalizmom, odvajanje Katalonije od siromašnijeg ostatka Španjolske, kao i bijeg mobilnog kapitala u zemlje niskih nadnica i porzne oaze udaraju u živac demokratskog principa pogodnosti zakonom. (22)

Segregacije su pravni akti. Kada se bogati sektori ili regije žele odvojiti od siromašnih, *svi*, i bogati i siromašni, moraju pristati. Sve građane pogađa kada neki veliki kon-

cern promijeni svoje sjedište, i svih se tiče kada se jedna regija želi odvojiti iz odgovarajućeg državnog saveza. Demokratski princip zabranjuje jednostrano otkazivanje. No, na tvrdoj *faktičnosti* centrifugalnih sila slama se *normativnost* ustava. I onda se etno-regionalizam i neoliberalizam, kao što pokazuju primjeri Haidera, Berlusconija itd., mogu pojaviti u Evropi, povezati u »novi oblik totalitarizma«. (23) Budući da je proces »trgovinskopoličke i vanjskopoličke transnacionalizacije« očigledno nepovratan, »legitimacijski« resurs demokratske solidarnosti trebao bi postajati još oskudnijim, *ako* ne »nastanu transnacionalni ekvivalenti« za – odozgor dereguliranom svjetskom ekonomijom i odozdo sektorskom i regionalnom segregacijom – ugrožene, »nacionalnodržavne procedure osiguravanja legitimnosti i djelotvornosti politike«. (24) Legitimacijske rupe moraju se na kraju, kao u Latinskoj Americi, zatvoriti figurama vođa koji su jaki na odlukama, a slabi u provedbi (Berlusconi, Cardoso, Menem) putem kojih se, kao što je to Marx već analizirao na primjeru Louisa Bonaparteja, populistički delegirana egzekutiva oslobađa oblikujuće kontrole parlamenta – dok vani u zemlji fragmentacija i dalje raste. (25) Namjesto pozapadnjenja Balkana – balkanizacija Zapada. Ili, kazano sa Slavojem Žižekom: »Prije ili kasnije svi ćemo mi ne samo nositi *Banana Republic* majice već ćemo i živjeti u banana republikama.« (26)

b) Socijalno isključivanje

I drugi problem uključivanja evropske moderne vraća se s dovršenim svjetskim društvom u mračnom obliku. Globalno diferenciranje centra i periferije znači da je cjelokupna svjetska populacija bez iznimke ovisna o postignućima funkcionalnih sistema, ekonomije, prometa, tehnologije, prava, vojske, škole, ali da samo jedna manjina ima stvaran pristup tim postignućima. Međunarodni ekonomski ustav sačinjen od GATT-a (General Agreement on Tariffs and Trade), WTO-a (World Trade Organization) i prava Evrop-

ske zajednice ne postiže više od negativne – premda u usporedbi sa svim ranijim epohama prekogranične slobodne trgovine izvanredno gusto regulirane – integracije svjetskog društva. (27) Regulirana deregulacija je bolja od deregulirane. Ona – ipak – stvara tržišta, premda ih ne korigira. (28) Ona slobodnoj trgovini otvara silne proizvodne snage novih komunikacijskih i prometnih tehnologija, ali ona ne rješava niti jedan od socijalnih problema koje nova tržišta stvaraju *en passant*. Naprotiv. Od sporazuma GATT-a iz 1947. te osnivanja evropske Montanske unije 1952. i potom 1957. Evropske ekonomske zajednice strelovito napredujuća, negativna integracija Evrope i svjetskog društva stvara što dalje napreduje sve veću potrebu za intervencijama koje bi korigirale tržišta, koja se, međutim, zbog slabosti transnacionalne, pozitivne integracije ne može ispuniti.

Dok se uklanjanje prepreka za trgovinu, carinskih ograničenja, prepreka slobodnoj konkurenciji može provoditi međuvladinim ugovornim pravom, dakle pravom koji su stvorile politički izvršni vrhovi, i bez demokratskog samozakonodavstva, za tržišnokorigirajuće, intervencionističke, preraspodjeljujuće, socijalno izjednačujuće *policies* moraju se mobilizirati solidarnosne rezerve demokratske legitimacije. Tamo gdje ih nema, »institucionalni kapacitet za ostvarivanje« negativne integracijske moći slobodne trgovine je nesrazmjerno veći od sposobnosti za intervencionističku korekciju socijalno pogubnih učinaka slobodnog tržišta. (29) Samo parcijalna, negativna integracija stvara racionalizacijom ekonomije i strukturalnom nezaposlenošću globalni pritisak na nadnice *nižih* prihodovnih skupina, što upravo u zemljama u razvoju tjera nadnice odljevom ugroženog, visokokvalificiranog, znanstveno profesionaliziranog rada da rastu sve brže. Dok je globalizacija između 1960. i 1998. podigla prosječni prihod po glavi stanovnika sa 950 \$ na 1250 \$, dok su u zemljama u razvoju osjetno porasle stopa pismenosti (sa 46% na 73%) i prosječna očekivana životna dob (sa 46 na 64,4 godine), ta enormna postignuća raspoređuju se *sve nejednakije* ne samo između bo-

gatih i siromašnih zemalja, već također unutar bogatih zemalja i posebno drastično između siromašnih zemalja (*nove industrijske zemlje vs. manje razvijenih zemalja*) i u siromašnim i najsiromašnijim zemljama. Raspon prihoda između gornjih 20% i donjih 20% svjetske populacije narastao je od 30:1 u 1960. godini na 78:1 u 1994. godini. Čak i unutar zemalja OECD-a, gdje je prihod po glavi stanovnika 1996. iznosio 20000 \$, 100 milijuna ljudi živi ispod granice siromaštva. Gotovo posvuda su socijalna davanja u padu, ali dok u Evropi one čak još i bilježe slab (apsolutni) porast, pa čak i u Engleskoj pod Thatcherinom vladom su tek neznatno smanjena, gubitci su tim masivniji što je zemlja i svjetska regija siromašnija. Emigracija funkcijskih elita u inozemstvo ili u unutarnje zone visoke sigurnosti dovela je do opustošenja obrazovnog sistema i zdravstvene skrbi u periferijama i do socijalne fragmentacije kulture u globalnu kulturu elita i lokalnu kulturu siromaštva. (30) Sektoralnoj i regionalnoj segregaciji (problem uključivanja 1) pridružuje se socijalna i komunikativna (problem uključivanja 2).

Posvuda raste jaz između dobitnika globalizacije i gubitnika globalizacije. Dok trgovinski i komunikacijski tokovi postaju sve gušći unutar zemalja OECD-a, glavnina mase roba i riječi protječe mimo regija siromaštva. Obratan je odnos kod toka migranata, od kojih 95% prelazi granice između *have-nots*, uz podjednako veliki broj (prema procjenama 20 do 30 milijuna) *displaced persons*: prognanika i deportiranih koji su u vlastitoj zemlji u bijegu pred agresivnim industrijalizacijskim elitama, regionalno dominirajućim etnijama ili netolerantnim, religijskim većinama ili jednostavno bježe iz regija u građanskom ratu ili zona suše i gladi ili iz poplavljenih područja. (31) Osobe, skupine, proizvodne klase, regije, narodi, države koji su povijesno imali nesreću i danas su manje bogato obdareni ekonomskim, kulturnim i socijalnim kapitalom no zapadna Evropa ili Sjeverna Amerika, propadaju kroz sve veće rupe globalne mreže komunikacija, trgovine i proizvodnje. Što je jača *funkcionalna, sistemska* integracija svjetskog društva,

to slabijom biva *socijalna* integracija njenih regija. (32) I opet ta zakonitost tendencionalno pada stope socijalne integracije pogađa prvo najsiromašnije. Za njih važi, što se može vidjeti u *favelama* Rio de Janeira ili Kalkute i svim drugim getoima bijede u Africi, Aziji i Latinskoj Americi, da je često »dovoljno faktičko isključivanje iz jednog funkcionalnog sistema« da bi se učinili nedostupnima *svi* funkcionalni sistemi: »Nema posla, nema prihoda novca, nema isprava, nema stabilnih intimnih odnosa, nema pristupa ugovorima i sudskoj pravnoj zaštiti, nema mogućnosti da se izborne kampanje razlikuju od karnevalskih događanja, nepismenost i nedostatno medicinsko i prehrambeno zbrinjavanje.« (33)

Upravo »pozitivna povratna sprega«, kumuliranje učinaka isključivanja je »izravna posljedica funkcionalnog diferenciranja. (...) Tko nema adrese ne može biti prijavljen u školu (Indija). Tko ne može čitati i pisati nema izgleda na tržištu rada te je moguće ozbiljno raspravljati (Brazil) da ga se isključi iz političkog prava glasa. Tko ne nalazi nikakvu drugu mogućnost da se smjesti osim na ilegalno zaposjednutoj zemlji u *favelama* ne uživa u slučaju odlučivanja nikakvu pravnu zaštitu; ali i vlasnik ne može sprovesti svoja prava, ako bi prisilna deložacija takvih područja izazvala previše nemira.« (34) Pravo ovdje ostaje bez funkcije. Ono više ne stvara sigurnost očekivanja. Glasovi cjelokupnih regija kupuju se javnim sredstvima. Državna i poduzetnička ubojstva ostaju sistematično nekažnjena, tužbe se čak ni ne dopuštaju, a bijedni žive u bespravnoj kulturi nasilja. Pravo propada u instrument moći, posjeda nad zemljom i kapitalom. Na mjesto općih zakona i općih zakona za pojedinačne *slučajeve* stupaju partikularni zakoni za pojedinačne *osobe* – kao u slučaju skandaloznog *Lex Senhor Presidente* koji je 1994. brazilskom predsjedniku na vlasti izričito trebao osigurati ponovni izbor. Namjesto *ius cogens* ustav državne organizacije je *ius dispositivum*. (35)

Čim pravo perifernih zemalja dospije pod dvostruki pritisak preintegrirane manjinske populacije i podintegri-

rane većinske populacije, smanjuje se sila ustava da povlači granice i održava razlike. (36) Jedni bivaju odozgor izvučeni iz sistema i profitiraju još samo od postignuća ustava koji ih, međutim, ni na što više ne obavezuje. Drugi bivaju isključeni od uživanja svojih prava i ispadaju nadalje. Ali kao »obavezani, prokazani, optuženi, osuđeni itd.« ostaju »strogo podvrgnuti kaznenoj strukturi državnog aparata«. (37) Dok jedni imaju sve mogućnosti tužbe, drugi praktički nemaju nikakve. Dok jedni gotovo uvijek ostaju nekažnjeni, nad drugima koji »stoje u tami« (Brecht) primjenjuje se autistični legalizam koji fetišizira zakon. Legalizam s onu stranu principa legalnosti. (38) Ali kada za auto-poiezu konstitutivno razlikovanje prava i nepravde (pravni kod) za malobrojne preintegrirane i za mnogobrojne podintegrirane više ne čini nikakvu razliku i kada nedostaje široki, pozitivno integrirani srednji sloj, pravo *kao* pravo – kao što smo vidjeli (pogl. II.) zakazuje. (39)

Kolonizacija prava moći i novcem potkopava logiku funkcionalnog diferenciranja. Razlika uključenosti i isključenosti *nadređena* je razlikama prava i nepravde, vlade i opozicije, vlasništva i ne vlasništva, uspjeha u školi i zakazivanja u školi, tako da se granice sistema na kraju više ne daju identificirati. Mehanizam autodestrukcije, koji predstavlja poopćeni oblik marksijanskog tipa krize, biva stavljen u pogon i pretvara auto-poiezu u allopoiezu, samoproizvodnju prava, moći i vlasništva u proizvodnju prava, moći i vlasništva izvana. (40) Ne radi se više o pravu na vlasništvo, o legalnom dolasku na vlast, neosporivom pravnom zahtjevu, već o tome tko ima jače bataljune. Ustavni tekstovi postaju papirni otpad i cjelokupno pravo se preobražava u *soft law*.

Isključivanje velikih dijelova svjetskog stanovništva iz pristupa novcu, znanju, moći, mogućnostima tužbe pred sudom itd. daleko je dramatičnije no postojanje jedne u građansko društvo – ipak – *uključene* klase isključenih koju je Marx tako upečatljivo analizirao. Naime, tada je to značilo da je kapital još upućen i na radnu snagu »industrijske

rezervne vojske«, tako da je uvijek ostajao prisutan minimum *uzajamne* ovisnosti i da se izostajući pristup većine postignućima sistema mogao nadoknaditi borbama za priznanje koje su obećavale uspjeh. A upravo to nije slučaj kod današnjeg problema isključivanja. Iz perspektive svjetskog društva kod isključenih se radi doslovno o »suvišnim populacijama« (Hannah Arendt), o milijunima funkcionalno suvišnih tijela koja su jednostavno izgurana u okolni svijet visokoorganiziranih komunikacijskih sistema i getoizacijom učinjena nevidljivima. »Dok se u području uključenja ljudi računaju kao osobe, izgleda«, kaže Luhmann, »da se u području isključenja ljudi svode gotovo samo na njihova tijela.« (41) U javnom životu naroda oni participiraju još samo kao zarazni organizmi i prijeteća kretanja tijela: predmeti borbe protiv zaraze i policije. Organska egzistencija odvaja se od njenog komunikativnog posredovanja specifičnim kodovima, medijima, sferama vrijednosti. »Oslobađaju se i postaju neposredno relevantnim fizičko nasilje, seksualnost i elementarno, nagonsko zadovoljavanje potreba, bez da se civiliziraju simboličkim rekurzijama.« (42) Današnji isključeni nemaju više za izgubiti čak ni »okove«, kojima se veže samo one koji su još potrebni. (43) Oni doslovno nemaju »ništa za izgubiti« osim »kontrolu nad vlastitim tijelom«. (44)

Posljedica »lančane reakcije isključivanja« (45) je gotovo potpuno *uništavanje demokratske suverenosti* na svim razinama ustavnopravnog pojma naroda. Razlikujemo li, kao što smo to gore učinili (pogl. I.3.), zajedno s Friedrichom Müllerom narod-*adresat* svih o pravu ovisnih/pravu podređenih osoba od *aktivnog* naroda i od legitimirajućeg naroda organa vlasti koji odlučuju (poput parlamenta) *kao* narod ili (poput sudova) *u* njegovo ime, uništavanje demokratske solidarnosti pokazuje se na svim razinama.

Prvo, ekonomsko isključivanje ekskomunicirajućom redukcijom ljudi na tijela lišava ljudska prava njihovog predmeta. Njihova jamstva za široke dijelove naroda-adresata (državljana) postaju farsom. *Drugo, sociokulturno* isključiva-

nje iz obrazovnog sistema i sistema građanskih adresa, nepismenost i getoizacija koji najčešće dolaze za masovnom ekonomskom bijedom osuđuju ljude na »političku nedjelotvornost i apatiju.« (46) I *aktivni* narod (s pravom glasa) tone natrag u pasivni *status negativus* (Jellinek). *Treće, pravno* isključivanje »nezakonskom silom, protuustavnom nejednakošću, uskratom pravne zaštite, pravosuđnom nedodirljivošću represivnih skupina« naposljetku uništava demokratsku legitimaciju organa vlasti. (47) Legitimirajući narod, koji bi im prema »kružnom toku legitimacije« trebao biti mjerodavan postaje pukom *ikonom* u rukama pojedinačnih moćnika, jer je kružni tok legitimacije posvuda prekidan izbornom prevaram, uskratom prava od strane sudova, normaliziranom korupcijom, protuustavno ustaljenim, egzekutivnim izvanrednim pravom (*Medidas Provisorias* u slučaju brazilskog predsjedanskog režima). (48)

U položaju klasa onih koji su isključeni od svakog rada ništa se ne bi trebalo promijeniti, dokle god nema globalnih i regionalnih *ekvivalenata* za demokratsku pravnu državu, jer samo takvi ekvivalenti, koji potpuno političko uključivanje kombiniraju s tvrdim, pouzdano provedivim pravom, mogu stvoriti *internacionalnu* situaciju iz koje se nominalističko-simbolički ustavi perifernih zemalja po prvi put mogu razviti u normativno djelatne nacionalne ustave. Na pogubnoj nadređenosti disfunkcionalne razlike uključenosti i isključenosti, preintegriranosti i podintegriranosti funkcionalno diferenciranom svjetskom društvu dat će se nešto promijeniti tek tada, kako se da naslutiti, kada oni koji su najjače pogođeni negativnim posljedicama vladajućeg, neoliberalnog načina mišljenja budu *zastupljeni* mjestom i glasom u međunarodnim organizacijama koje misli i riječi pretvaraju u odluke. Čak i ondje gdje vlade mogu odlučivati prema obrascu Opće skupštine UN-a: »one state, one vote«, agirati i odlučivati kao aktivni i jednaki pravni subjekti na međunarodnoj pozornici, podintegrirani *bi-vaju* zastupani po njihovim – gotovo uvijek nedemokratskim, prividno demokratskim ili poludemokratskim – vla-

dama, kao što je to Marx svojedobno mogao vidjeti na primjeru francuskih seljaka (vidi gore I.3.), bez da *sebe* zastupaju i da njihovi interesi »u njihovo ime« preko *njihovih* predstavnika »mogu steći važenje«. (49)

Samo istinsko demokratsko predstavljanje podintegriranih, koje njihove interese ne uzima samo u usta i globalni narod ili njegove dijelove pred sobom nosi kao nijemu ikonu, već im legitimno može biti *odgovorno*, bilo bi dovoljno snažno da dokine unutarnje protuslovlje liberalizma koje se sastoji u tome da se doduše po čitavom svijetu propagira i koliko je moguće provodi globalni *laissez-faire*, ali ne, kao što je to već François Quesnay, jedan od liberalnih otaca, u 18. stoljeću zahtijevao, i *laissez-passer*. (50) *Laissez-passer* je Quesnayov suvremenik Kant poimao još kao »svjetskograđansko pravo« »općeg gostoprimitstva«. Kantu je bilo stalo do »prava«, a ne do »filantropije«. »Pravo posjeta« tog *laissez-passer* trebalo bi posvuda u jednakoj mjeri davati pravo na to da se nesputano i slobodno može kretati, da se s bilo kojim čovjekom može stupiti u »moguće saobraćanje«. (51) Liberalizam koji migrantima u potrazi za poslom svim sredstvima uskraćuje *laissez-passer* protuslovi svojim vlastitim, elementarnim premisama i *privilegira* slobodu onih koji su imali bolju sreću. Tek nadopunjavanjem *laissez-fairea laissez-passerom* koje ne daje »nikome više prava da bude na nekom mjestu na Zemlji od nekoga drugoga/svih drugih«, otvara čitav slobodarski smisao ekonomskog liberalizma. (52) Nepovlašteni tržišna sloboda danas je sa svoje četiri temeljne slobode slobodnog prometa roba, usluga, kapitala i radnih snaga ostvarena samo u povlaštenoj regiji svijeta Evropske unije. Posvuda drugdje je prekogranična sloboda tržišta polovična, jer su za *čitavu* slobodu globalnog tržišta zainteresirani samo oni koji su iz njega isključeni. (53) U njihovom interesu bi bila parafraza jedne stare parole: *No liberalisation without representation*.

Samouništenje demokracije mehanizmima socijalnog i komunikativnog isključivanja, kao što se može promatrati na periferijama zapadnih velegradova, iščitati iz statistika

o siromaštvu i o zatvorima (54), ali prije svega prepoznati na dijelom dramatično opadajućem odazivu na izbore, po gađa ne samo zemlje perifernih regija svijeta, već sve više i demokratske predstavničke sisteme centra. Neosporno, demokracije jesu »elastične na odaziv«, ali u slučaju, kao primjerice u SAD-u, »vrlo niskog i dalje opadajućeg odaziva na izbore«, demokracija bi vrlo skoro mogla prekoračiti granicu gdje njene procedure »rade u prazno i gube svoj smisao.« (55) Za demokraciju, koja – kao što smo vidjeli – normativno stoji ili pada s performativno upražnjavanjem samoobavezivanjem/samozakonodavstvom naroda, dakle s identitetom vladajućih i vladanih, nema *nikakve* razlike je li neizbor (politička apatija) *motiviran* podintegriranošću (isključivanje, nemoć, politička beznadnost i rezignacija) ili preintegriranošću (bjanko prihvatanje političke klase od strane onih o čijim poslovima ona ionako brine) ili objema. Budući da se u sva tri slučaja politička autonomija naroda vraća natrag u trajnu *latenciju*, nje *performativno* više nema. Razlika između preintegrirane i podintegrirane apatije sastoji se jedino u tome da je u prvome slučaju – uslijed nedostatka alternativa – stavljen van snage demokratski princip razlike (vidi gore I.3.), u drugome princip identiteta (vidi gore I.3.) vladalačkim heteronomnim određenjem.

Friedrich Müller je predložio da se orijentacijska vriednost za demokratski više neprihvatljivu isključenost postavi pri stopi isključenosti u visini odgovarajuće većine potrebne za promjenu ustava, a da se pri određivanju stope isključenosti u računicu uzme kumulativni učinak isključivanja i da se onda prema tome izračuna parametar isključenosti. (56) Dosegne li zbroj isključenosti siromaštvom, mjeren na narodu-adresatu svih stanovnika i na aktivnom narodu državljanina, zajedno sa stopom političke isključenosti (prosječno suzdržavanje od izbora) većinu potrebnu za *mijenjanje* ustava, onda predstoji pritajena *preobrazba* ustava. (57) Iz toga za Evropsku uniju pri 12% isključujućeg siromaštva i oko jedne trećine stalnih apstinenata proishodi zacijelo »alarmantni nivo«, ali »granica pritajene

preobrazbe ustava« nije prekoračena, dok u Sjedinjenim Američkim Državama pri stopi siromaštva od 13,7% *plus*, prema prosjeku posljednjih kongresnih i predsjedničkih izbora, kvota apstinencija od 59% – što je slično Brazilu i drugim demokracijama trećeg svijeta – dvotrećinska većina potrebna za mijenjanje ustava (čl. V. Ustava SAD-a) već je prekoračena i stoga valja početi od promjene ustava »od legitimne demokracije prema državnom aparatu koji više nema *demokratsko* opravdanje.« (58) Čak i ako se ne dijeli takovo Müllerovo statističko oslikavanje kumulativne isključenosti, dijagnoza uznapredovale, pritažene preobrazbe ostaje krajnje plauzibilna, kao što ima smisla i mjerenje latentne *preobrazbe* ustava prema većini potrebnoj za manifestno mijenjanje ustava.

Hegemonijalno svjetsko pravo

Povratak obaju problema uključivanja 'klasične' evropske moderne na vrtoglavo proširenim razmjerima svjetskog društva stjerao je u defanzivu demokraciju u trenutku kada se činilo da će ona zavladati cijelim svijetom i da će kao politička ideja i ustavni oblik praktično ostati bez alternative. To ne važi samo za mnogobrojne nove, često unaprijed već defektne demokracije, već i za stare i etablirane. (59) Uzrok je globalizacija: »While global forces reduce the power of the people to influence policy democratically at the national level, at the global level, where the need now is greater, there are no democratic institutions at all, that would enable people to control or even influence their destiny.« (60) Ali to ne znači niti da je državno organizirana demokracija – do danas jedina koja postoji u smislu hegelijanske »istin-ske egzistencije« – već na izmaku, niti da nema perspektive za transnacionalnu demokraciju u svjetskom društvu i njenim velikim segmentima.

Opis negativnih učinaka jednostrano funkcionalne globalizacije mora se barem u povijesnom uspoređenju, ali

i činjenično, relativizirati. Uspoređeno s *imperijalističkim* globalizacijskim procesom u razdoblju između 1880. i 1945., čiji je potpis bio *svjetski rat*, globalizacija rata i genocida, napretci učinjeni u drugoj polovici 20. stoljeća su enormni. Oni su *također* rezultat početne, dijelom uz državu vezane, dijelom naddržavne *globalizacije građanske solidarnosti*. Posljednjih desetljeća »došlo je do prave eksplozije globalnih političkih aktivnosti«, koje već oдавно nisu više ograničene na vanjsku i ekonomsku politiku i velike međunarodne organizacije. (61) To ima faktički razlog. Novac i kapital, moć i politika u epohi imperijalizma oteli su se korak po korak iz svoga nacionalnodržavnog okvira i iz strukturne povezanosti uz državno-ustavno zasnovani pravni poredak da bi se osamostalili u razbojnička kolonijalna carstva, u posesivnu podjelu »barbarskog« svijeta među najmoćnijim interesima »civiliziranog« svijeta i u ratobornu konkurenciju među velesilama za »mjesto pod suncem« (Wilhelm II.). Ali to se u vremenu nakon 1945. promijenilo iz temelja. Jednostrana globalizacija moći i kapitala – uz nepromijenjeno očitu dominaciju privrede – nadoknađena je istodobnom globalizacijom *svih* funkcionalnih područja. Globalizacija privrede i politike u svjetsku privredu i svjetsku politiku doduše eksplozira granice nacionalnodržavne kontrole i okvira, ali svoju autonomiju stječe jedino još *putem* sve jače ovisnosti o – podjednako deetatiziranim – sistemima globalnog prava i elektroničkih komunikacijskih tehnologija, prometa, znanosti, medicine, obrazovanja itd. Deetatizacija funkcionalnih sistema u svakom slučaju više ne znači automatski dokidanje prava i ustava. (62)

Paralelno s globalizacijom heterarhijskih mreža kapitala i moći dalje je tekao razvoj pravnog sistema u svjetski pravni sistem koje se proteže od *Lex Mercatoria* do u međuvremenu – unutarnjedržavno kao i naddržavno – relativno čvrsto pozitiviranog sistema ljudskih prava. Od pomorskog prava do Povelje Ujedinjenih nacija »svjetsko pravo« (Luhmann) tvori gustu mrežu privatnog i međudržavnog ugo-

vornog prava, svjetskojavnog prava čovjeka i naroda, globalnog običajnog i prejudikativnog prava, međunarodnog i evropskog sudbenog prava. Ono se stvara, dalje razvija i konkretizira rezolucijama Opće skupštine i Vijeća sigurnosti Ujedinjenih nacija, sporazumima GATT-a i WTO-a, statutima OSCE-a (*Organizacije za sigurnost i suradnju u Evropi*), Vijeća Evrope i drugih internacionalnih i transnacionalnih organizacija koje poput Svjetske banke ili Međunarodnog monetarnog fonda reguliraju kriterije i davanje deviznih kredita svojim zemljama članicama i nadgledaju devizne tečajeve. Drugi izvori prava su – pored uvijek već neodoljive moći »navike« (Eugen Ehrlich) – Međunarodni olimpijski odbor koji propisuje obavezujuća pravila o dopingu; ili režimi za zaštitu okoliša kao što je *United Nations Environmental Program* koji ispituje granične vrijednosti zagađenja mora koje ne smiju biti prekoračene. Dalekosežne regulativne nadležnosti nad cjelokupnom svjetskom privredom, ali ponekad i nad odlukama o ratu i miru, kao prilikom završavanja kosovskog rata, imaju »susreti na vrhu« osam najvećih industrijskih nacija (G8) i OECD, *Organization for Economic Cooperation and Development*, u koju su se okupile bogate zemlje Zapada. Njima valja pridružiti i kartel zemalja proizvođača nafte (OPEC).

Najučinkovitije je institucionalizirano evropsko pravo, koje je pak sa svoje strane usko premreženo s državnim i globalnim pravom. Parlament, Ministarsko vijeće i Komisija Evropske unije u suradnji s Evropskim sudom tumače obavezujuće evropsko primarno pravo (ustavno, odnosno ugovorno pravo) i svakodnevno sve većom gustoćom regulative stvaraju novo sekundarno pravo (jednostavno evropsko pravo). Regulativni *output* Evropske unije se više nego udvostručio sa 3209 zakonodavnih akata 1970. godine na 8471 u 1987. godini, i svakodnevno nastavlja rasti. U slučaju Francuske količina evropske regulative već je 1987. narasla na gotovo polovicu svih pravnih normiranja od strane zakonodavca. (63) Zajedno s gustoćom regulative evropskog prava raste legislativna moć ujedinjenih izvršnih or-

gana koji parlamentarne zakone nadomješta direktivama, dekretima, odlukama i preporukama (čl. 249. Ugovora o Evropskoj zajednici). I raste uloga pravnika čija umijeća tumačenja više ne osiguravaju samo refleksivno zaključenje pravnog sistema, već sve više djeluju kao samoinstituirani izvor prava. (64)

Bum međunarodnih organizacija bio je već zarana potaknut prvom elektronskom revolucijom, pronalaskom telegrafa što ga je slavio već Marx. Godine 1865. utemeljena *International Telegraph Union* bila je prva višestupanjska pravna osoba međunarodnog prava u kojoj su same države bile članice. (65) Njen rad je odmah bio toliko djelotvoran da je u prvih četrdeset godina njenog postojanja broj međunarodnih telegrama porastao s 5 na 82 milijuna godišnje, tako da su oni koji su ostali vani morali računati sa značajnom zakinutošću. Uslijed toga dnevne novine u velegradovima Evrope i Amerike mogle su se pojavljivati triput dnevno i često su uvijek najnovijim vijestima. Uslijedili su *International Postal Union* 1874. i godinu dana kasnije *International Bureau of Weights and Standards*, i strelovit razvoj tehnike u međuvremenu je, uslijed stalne inovacije tehničkih standarda, mjernih postupaka itd., doveo do zasnivanja *samosvojnih proizvodnih režima* koji su sektore tehnike (mjerne tehnike, istraživanja nesreća, ali istraživanja inteligencije i obrazovanja, sporta itd.), privrede (automobilske ili zrakoplovne industrije, računalnih industrija, velikih izdavača itd.) i prava (nacionalni i internacionalni specijalni sudovi, granski arbitražni sudovi i globalni odvjetnički uredi) institucionalno uglavili *dijametralno* između granica država i internacionalnih organizacija. (66) Samo broj tih potonjih, međudržavnih organizacija do 1984. je narastao na 395 i time se od 1951. utrostručio, a do 1989. broj se opet višestruko umnožio na preko tisuću. Te organizacije, u koje se također sve više veže policijska funkcija, pokrivaju »gotovo svako zamislivo područje ljudske djelatnosti, od reguliranja zračnog prometa (...) preko očuvanja životinjskog svijeta i korištenja morskog dna sve do

utvrđivanja mjera i normi za uklanjanje problematičnih stvari«. (67) Norme za zaštitu okoliša, tehnički standardi, zaštita podataka i zaštita djece – što je pogotovu značajno na Internetu – sve više se deetatziraju i »rastu prema potrebi na periferijama i sučeljima društva, a proizvode ih akteri koji nemaju nikakvu drugu legitimaciju osim svog aktualnog interesa«. (68) Na ugrožavanju autorskih i umjetničkih prava posredstvom Interneta, koji država gotovo uopće više ne može kontrolirati, moguće je iščitati da se spontanom samonormiranjem ne konkretizira samo privatna sloboda djelovanja. Anonimni sugrađanin u vidu *access, service* i *content providera* koji se bore za prevlast na tržištu preuzimaju mjesto Velikog brata koje je država morala napustiti. Na Internetu »privatno provođena moć *global playerâ*« može upravo *zbog* »odsutnosti države dovesti do totalnog gubitka slobode.« (69)

U cjelini »mreža sporazuma« (Creveld) je dovela do novih oblika internacionalne i nadnacionalne *sveobuhvatne nadležnosti* koja više nije prerogativ suverene države, već na nju polažu prava mnogobrojne postnacionalne organizacije koje su dijelom u izravnoj konkurenciji s državama koje su njima umrežene. Nedržavne organizacije poput Ujedinjenih nacija sa svojim bezbrojnim podjedinicama, među koje pored uobičajenih funkcija vlade – od svjetskoga mira preko svjetskog prehranjivanja do svjetskog zdravlja – spada čak i jedno sveučilište, zahtijevaju *sveobuhvatnu ovlast* koja doduše jest ograničena u svojim provedbenim instrumentima, ali nikako nije nedjelatna. Povelja i rezolucije Opće skupštine ili Vijeća sigurnosti Ujedinjenih nacija imaju pravno obavezujuću snagu. Jednoglasne rezolucije Vijeća sigurnosti obavezuju zajednicu država na njihovu provedbu i prema pojedinačnim slučajevima pridaju joj globalni monopol na silu koji ima i materijalno pokriće u pristanku svih supersila. Evropska zajednica, najjači stup Evropske unije, ima vlastitu pravnu subjektivnost s ograničenom, prvotno čisto ekonomskom, a u međuvremenu – Mاستrihtskim Ugovorom o Evropskoj uniji – također i unu-

tarnjepolitičku i vanjskopolitičku nadležnost koja se kontinuirano širi sa *i bez* volje država-članica. I bez vlastitog aparata prisile Zajednica ima provedbenu moć koja se odavno može mjeriti s onom njenih država-članica. Važi izravno djelovanje (*direct effect*) evropskog prava, čija jamstva slobode sudovi država-članica moraju štiti tako kao da je unutardržavno pravo, a u slučaju konflikta važi primjenska nadređenost evropskog prava nad nacionalnim pravom *uključujući* i ustavnim pravom (*European Law Supremacy*). (70) Evropsko pravo funkcionira barem podjednako pouzdano kao pravo pojedinačnih država: »The (European) Court can declare illegal European Union (EU) laws and national laws that violate the Treaty of Rome in arenas traditionally considered to be purely prerogative of national governments, including social policy, gender equality, industrial relations, and competition policy, and its decisions are respected.« (71) Klasične odlike suverenosti, ali bez države. Budući da su u Evropskoj uniji kompetencije između zajednice i država-članica programski postavljene ne *vezano uz stvari* i ne *kondicionalno* (kao što je slučaj u njemačkoj saveznoj državi, gdje su određene stvari, np. obrazovanje, u ovlasti pokrajina, a druge, np. vojska, u ovlasti federacije), već *prema ciljevima* i *finalno* (tko u datom slučaju može bolje ispuniti određene zadatke u svrhu stvaranja zajedničkog tržišta, Zajednica ili njene države ili regije?), »sva politička područja« dospijevaju »pod potencijalno pridržano pravo Zajednice na intervenciju.« (72) Izgradnja mnogobrojnih, konvergirajućih *internacionalnih organizacija*, u kojima države svoje politike recipročno obavezujuće koordiniraju (GATT, WTO), *transnacionalnih organizacija*, u kojima se nadležne uprave različitih zemalja uklapaju u nove instance (Šengenski sporazum) i *supranacionalnih organizacija*, koje provode pravo i protiv volje svojih država-članica (UNO, EU) podigla je u nebesa kompleksnost globalnog političkog sistema. Serijskom proizvodnjom međunarodnopravnih paradoksa suverenosti mute se i brišu jasno zacrtane granice između nacionalnog i internacional-

nog, privatnog i javnog prava. Već s osnivanjem prve internacionalne organizacije (IO), *International Telegraph Union* (ITU), koja države (S1...Sn) ujedinjuje u poredak međunarodnopravnih subjekata i u tom ujedinjavanju sama se javlja kao međunarodnopravni subjekt, nastaje paradoksalni obrazac koji (poopćen ili reiterativno proširen) sličí Russellovoj antinomiji skupa (skup svih skupova koji sadrži samog sebe jest/nije skup): IO (IO, S1...Sn). Takve antinomije mogu imati podjednako produktivno koliko i negativno djelovanje. (73) Umnogostruči li se broj i vrsta internacionalnih i supranacionalnih režima, onda s antinomijama koje sile na uvijek nova rješenja, a koje opet uvijek iznova proizvode proturječja, raste kompleksnost globalnog političkog sistema, a s kompleksnošću imanentna moć internacionalnih organizacija.

Čak pojedinačne organizacije ekonomskog sistema kao što su multinacionalna poduzeća, postavljaju izazov državnoj sveobuhvatnoj nadležnosti. Doduše malo je, u tehničkom smislu, pravih multinacionalnih koncerna poput Shella ili Unilevera, ali ogromna, iznutra sve jače decentralizirana poduzeća koja su proizašla iz ekspanzije i stapanja tvrtki diljem svijeta imaju uglavnom samo još nominalno neku pojedinačnu nacionalnu adresu. Ona imaju sjedište u *jednoj* zemlji, ali s filijalama – često ogromnim metastazama – rasprostiru se po principu majčinske i kćerinske tvrtke po cijelome svijetu. One su u potpunosti ono što stari socijaldemokrati, za koje se to govorilo, nikad nisu bili – »drugovi bez domovine«. Ona sebe shvaćaju kao globalna, ona misle i komuniciraju u mrežama koje opasuju svijet. Globalizacija *također* i *sve izraženije* funkcionira prema logici sociološkog Thomasovog teorema. Kada neku (ekonomsku, političku, pravnu itd.) situaciju akteri definiraju *kao* globalnu, onda je ona u *svojim konzekvencama*, a o njima se i radi, globalna. Na ovaj ili onaj način, ekonomska moć koja se nakuplja u globalno poslujućim koncernima je ogromna. Godine 1992. opseg trgovine 100 najvećih multinacionalnih koncerna bio je velik koliko bruto društveni

proizvod Sjedinjenih Američkih Država, i 25% globalnog proizvodnog vlasništva bilo je u rukama 300 multinacionalki. Dakako, one još ni izdaleka nisu degradirale države u puku nadgradnu pojavu i one još uvijek, iako u svakoj ukazanoj prilici prijetete promjenom sjedišta, masivno ovise o nacionalnodržavno *uokvirenim* sjedištima s visokim »socijalnim kapitalom« (Robert Putnam). Grubo iskazano, što je viša razina nadnica, to je veća produktivnost. U SAD-u je 1994. satnica za jednostavan rad u proizvodnji iznosila 16,40 \$, u Kini 0,50\$. Ali multinacionalke raspolažu značajnim potencijalom prijetnje i u međuvremenu su nacionalno i internacionalno daleko bolje organizirane od sve slabijih sindikata. Tako nimalo ne čudi kada se za svoje interese uspijevaju izboriti ne samo protiv zemalja trećega svijeta, već dovoljno često i protiv tako moćnih političkih tijela kao što su vlada SAD-a ili pojedine savezne države. (74)

Slijedimo li sistemskoteorijski potkovanu pravnu kao što je Gunther Teubner, onda multinacionalna poduzeća predstavljaju pravne poretke *sui generis*. Faktički su autonomna poduzeća oduvijek bila rivalom državnoj moći, ali u međuvremenu barem multinacionalke državama sve uspješnije osporavaju obavezanost svojih privatnih ugovora na državno pravo, pa čak i pravno pripisivanje monopola na legitimnu silu sankcioniranja (vidi dolje). One se sve više otimlju iz dosega državnog suverenog prava, ali nika-ko ne posluju u području lišenom prava, već izgrađuju autonomno evoluirajuće pravne poretke koji – još samo *labavo strukturno povezani* – ostaju uklopljeni u pluralni kontekst državnog (i nadržavnog) tumačenja prava. (75) Pritom samokonstitucionalizacija poduzećima internog ugovornog i organizacijskog prava u kataloge ciljeva, temeljnih normi organizacije rada, principe sanacije poslovanja itd. ne iznosi jasno na vidjelo samo partikularističku autonomnu moć poduzećâ, već i sa sve većom ovisnošću o »polikontekstualno« (Teubner) umreženom svjetskom pravu javlja se *također* jačajuća vezanost za standarde ljudskog prava. Zamrzavanje investicija u slučajevima masivnih povreda

ljudskih prava, kaznene mjere za onečišćavanje okoliša, antiaparthejdovske norme postoje kao svjetskojavnosne sankcije UN-a, ali i kao samoobavezivanje velikih koncer- na. (76) Senzibilnost za ljudska prava utječe na investicijsku klimu, a *tada* reaguju čak i u upravnim odborima.

Ali ta, po sebi dobrodošla senzibilnost multinacionalnih koncerna za ljudska prava i (vidi Brent Spar) zaštitu okoliša ima svoju cijenu. Dok je do prelaska u skorašnji stupanj globalizacije stvar bila takva da je privatno stvaranje novog prava ugovorima bilo čvrsto uklopljeno u hijerarhijsko »višestupanjsko ustrojstvo prava« (Hans Kelsen) – državna legislativna vlast zadavala je legalnosti privatnog ugovornog prava (kao uvijek, široke) javne granice i u svakom trenutku mogla je (u načelu) novim pravom otvoriti ili zatvoriti njegov manevarski prostor, multinacionalna poduzeća probijaju taj okvir. (77) Ona kao nositelji *autonome jurisdikcije* ili »kvazi-jurisdikcije«, koja se u danom slučaju mora izboriti *protiv* državnog prava, masivno stječu važnje: »Odvjetnički savjetovana transnacionalna privredna poduzeća postižu neku vrstu statusa državljanstva, koji im omogućuje da kao narod-suveren iznude odgovornost od vlade za njene političke odluke.« (78)

Multinacionalke posluju na pravnoj osnovi izvjesne jednakosti i stabilnosti unutarnjih normi poduzeća, nekoj vrsti *private rule of law* koja je u brojnim slučajevima kompatibilna s pravom jedne od njenih zemalja-domaćina, ali ne i druge. (79) Iz toga nastaje cijeli skup kaznenopravno relevantnih konflikata. Tako su vodeći menadžeri pri povredama unutarnjih normi poduzeća često pod prijetnjom ekstremno visokih sankcija. Ako u državi A djeluju u skladu s poduzećem da bi izbjegli odgovarajuće sankcije, onda često dolaze u konflikt sa zakonima države A, s kojima u državi B ili C ne bi imali nikakvih poteškoća. A kad ih država A osudi na visoke novčane kazne, onda poduzeće plati kaznu kao da plaća avionsku kartu. (80) Neku vrstu *reimbursementa* koja je dosad bila uobičajena samo kod mafije. Ali nije samo za multinacionalno organizirani kriminal,

već je i za multinacionalne privatne subjekte pouzdano orijentiranje prema internim ugovornima pravnim normama – »po cijenu propasti« (Marx) – nužan preduvjet uspješnog i održivog poslovanja.

Ako propadne neko multinacionalno poduzeće – poput koncerna Maxwell krajem 1991., onda to može izazvati vrtlog iz čijih previranja izlaz nudi samo stvaranje novog, nadnacionalnog prava. Pod najvećim vremenskim pritiskom nepredstavnička *ad hoc* komisija sastavljena od međunarodnih odvjetničkih ureda, zastupnici nadležnih sudova u pogođenim zemljama (u slučaju Maxwell radilo se o Engleskoj i SAD-u) i nabrzinu mobilizirani državni službenici, menadžeri, ekonomski i pravni eksperti moraju dogovoriti protokol o pregovorima o raspodjeli goleme stečajne mase. No ako je stanje zakona u pogođenim zemljama tako različito i u tendencijama gotovo dijametralno suprotstavljeno, kao što su u slučaju Maxwell bili engleski i američki pravosudni sistem, onda u najvećoj brzini izrađen, kompleksan korpus pravila i paragrafa stečajnog protokola ne može a da, *protiv* obaju pravosudnih sistema, ne stvara novo, nadnacionalno trgovačko pravo. Kada je protokol jednom pravno djelatan i kada ga hitnim postupkom blagoslove nacionalni sudovi – jer im radi prijeteće katastrofe ništa drugo ni ne preostaje, njega u sukcesijskim procesima i u kasnijim prilikama slične vrste sudovi akceptiraju, konkretiziraju i dalje razvijaju *kao važeće pravo*. »The protocol« – pojašnjava u slučaju Maxwell nadležni sudac iz SAD-a – »is by US-standards, as well as UK, a unique document.« A njegov britanski kolega se slaže: »Maxwell is a very interesting example of crossborder cooperation by the courts in two jurisdictions and is breaking new ground.« (81) *Višestupanjsko ustrojstvo demokratsko-parlamentarno stautiranog prava na taj se način izokreće i s javne osnove premješta na privatno predvodništvo*.

Dok je unutar državnog područja ovlasti hijerarhijski poredak onoga *governance by government* – vladanja vladom koja je pak organ narodne volje – propisan ustavom i svi se

oblici neokorporatističkih sporazuma između vlade i udru- ga građana, saveza, pokrajina, privrednih poduzeća – onoga *governance with government* – imaju podjednako podrediti vladavini zakona izvedivog iz narodne volje, isto kao i brojni »pregovarački sistemi« (Willke) onoga *governance without government*, demokratsko višestupanjsko ustrojstvo prava dokida se u globalnom pravnom poretku. (82) Ovdje heterarhija vladanja bez vlade (*governance without government*) zajedno s pregovaračkim sistemima, koji strukturno povezuju države, privredna poduzeća, proizvodne režime i internacionalne organizacije (*governance with government*), tendira k tome da *governance by government*, koji postoji u državama pojedinačno i u klasičnim slučajevima međunarodnog prava »suverene jednakosti« zemalja članica UN-a (čl. 2. st. 1. Povelje UN-a) i koji se manifestira u sporazumima GATT-a i u zaključcima Opće skupštine UN-a, potisne na marginu. (83) Globalno je strukturno povezivanje prava i politike mnogo slabije od sve jačeg strukturnog povezivanja politike i privrede. (84) Time se, međutim, javno pravo zasnovano na *volonté générale* posvuda gura »na tračnice privatnog prava« i postaje ovisno o ekonomskim organizacijama. (85) Posljedica je marginalizacija demokratskog samozakonodavstva. Demokracija prelazi »u defanzivu«. (86)

Vrlo često multinacionalna poduzeća uvode u igru svoje »matične države« koje se nalaze u centru protiv neposlušnih »država-domaćina« na periferiji. Pod dvostrukim pritiskom nadmoćnih država i nadmoćnih poduzeća siromašne »zemlje-domaćini« potpisuju gotovo svaki ugovor. (87) No, multinacionalke su još uvijek najjače kao staromodni lobisti. Antiintervencijski zakon protiv uplitanja multinacionalnih poduzeća, koji su nakon rušenja Allendea potaknule Ujedinjene nacije, ona su mirno primila. (88) Na širokom parketu lobizma – otmjeni »neokorporatizam« ili »pregovarački sistemi« – osobni odnosi sviraju, kao što su oduvijek svirali, prvu violinu. *Philia*, *face-to-face* komunikacija, jednostavni socijalni sistem između Saveznog kancelara i predsjednika upravnog odbora VW-a unutar kom-

pleksnog društva. Na tom klasičnom putu »konsenzualne demokracije« što manevarski prostor politike uslijed globalizacije postaje užim, to jasnije trijumfira interes kapitala nad javnim. *Lex Mercatoria* je hegemonijalno pravo. *Hegemonijalno pravo* je svako pravo koje nastaje bez dovoljnog i izravnog zastupanja svih upletenih interesa.

Dokle god nositelji globalnog odlučivanja poput *World Trade Organization* prihvaćaju kao subjekte-sudionike samo države i poduzeća, a nevladine organizacije pogođenih regija isključuju bez da bi ih i saslušali, njima nedostaje i najmanja natruha pokrića u globalnom *volonté générale*, nedostaje im »stamp of legitimacy«. (89) Deregulacija i rušenje trgovinskih barijera, temeljne slobode tržišta nisu svrhe po sebi. *Hard Cases* su kada valja odlučiti trebaju li se ukinuti zaštitne carine i onda kada one štite *obećavajuću* novu industriju u nekoj perifernoj zemlji ili kada nema jamstva da multinacionalke ne *zlorabe* svoju nadmoć u zemlji za vanlegalne svrhe političke intervencije. Ova pitanja iziskuju, da bi se činjenično iole primjereno odlučila, demokratski ravnomjerno sudjelovanje upravo uvijek najslabijih interesa: »These countervailing economic issues might not be properly taken into account unless direct access is provided for *all* the interest concerned. (...) Anything less would be a denial of the right to self-determination.« (90) Doduše, da bi se s neakvom sigurnošću moglo razlikovati obećavajuće od crvotočnih industrija i bazi bliske NVO-ove pogođenih od njihovih (para)kriminalnih sestrinskih organizacija, potrebne su *unutar* pojedinačnih pogođenih zemalja i regija normativno djelatne ustavne strukture.

Međutim, one i u sretnim zemljama sjevernog pojasa dolaze pod globalizacijski pritisak. Unutardržavna ravnoteža između »diverging interests«, bitan element zapadnog poratnog poretka, biva stavljen van važenja. (91) Rajnski kapitalizam ne raspada se samo na Rajni. Dok su nacionalna poduzeća svojom uklopljenošću u višeslojno uređenje prava barem principijelno bila obavezana na opći interes i

pravnodržavno podređena narodnoj legislativi u smislu »neprekinutog demokratskog legitimacijskog lanca« (Böckenförde), globalizacija odvaja *ekonomski* 'opći interes' multinacionalnih poduzeća od *političkog* 'općeg interesa' državnih narodâ. Multinacionalna poduzeća često su u povoljnom položaju da mogu konkurirajuće države uvesti u igru jedne protiv drugih, a gdje su dvije u sporu raduje se kapital. Poduzeće onda može iskoristiti priliku da nacionalne i internacionalne pravne norme i institucije izokreće u svom interesu. Posljedica je »korumpirano pravo« (Luhmann). Zašto? – »Because there is no political structure of representation of the common interest challenged at the global level.« (92) Bez političkog uključivanja pogođenog stanovništva putem *javnosti* koja može osigurati da je slušaju *i* koja je izravno zastupana u organima odlučivanja, interes kapitala nesputano se globalno probija. Možda jest, parafraziramo li poznatu dosjetku Joan Robinson, još uvijek bolje kada se interes kapitala probija nego da ga nema, ali dobro nije. Jer političke *moći* koja bi bila sposobna lučiti *public goods* od *public bads* modernog kapitalizma u svjetskom društvu (još uvijek) nema. Takva (protu-)moć može se izgraditi i trajno – u smislu Kantovog *peremptornog*, a ne puko *provizornog* pravnog stanja – etabrirati samo ako se javi *strong public*. A to bi bila mnogo snažnija javnost od danas ipak već postojeće *weak public*, slabe javnosti globalnog civilnog društva.

Slaba javnost

Weak i *strong public* razlikujem nadovezujući se na Nancy Fraser. (93) Za Fraser je svaka javnost čija »se deliberativna praksa sastoji isključivo u obrazovanju mnijenja i ne proteže se na donošenje odluka« slaba. (94) Primjer *slabe javnosti* je marginalizirana, a k tome i cenzurirana uloga koju joj Hegel pridaje u svojoj filozofiji prava. (95) Drugi primjer je javnost prosvijećene intelektualne publike u

predrevolucionarnoj Evropi 18. stoljeća. Sve javnosti nominalističko-simboličkih ustavnih režima (u Loewensteinovom smislu, vidi gore I.3.) su slabe, što ne znači: nedjelotvorne. Drugačiji je slučaj gdje je hegelijansko razdvajanje države i društva, moći odlučivanja i slobode djelovanja dokinuto postojanjem »suverenih parlamentata«. Suvereni parlamenti su paradigma *jake javnosti*, jer oni predstavljaju »javnu sferu unutar države« i njihov diskurs »uključuje obrazovanje mnijenja i donošenje odluka«. (96) Međutim, parlamentarna javnost je samo središnje čvorište široko razgranate mreže, jer samo takva mreža brojnih javnosti koje povezuju, zgušnjavaju i medijski pojačavaju beskonačnu varijaciju pozitivnih i negativnih stajališta, u stanju je proizvesti selektivnost nužnu za produktivnu parlamentarnu deliberaciju i legeferaciju i »osloboditi komunikativnu slobodu« naroda i »pluralizam« njevogih »uvjerenja i interesa«. (97)

Gdje postoje normativno djelotvorni ustavi *svaka* je autonomna javnost, utoliko ukoliko nikoga ne isključuje *i* na pravno zajamčen način pridonosi obavezujućim odlukama, *jaka* javnost. *Jake* su sve javne debate koje su *temeljno-pravno* zajamčene i *organizacijski-pravno* isprepletene s političkim odlukama naroda i njegovih organa. U tom slučaju moguće je govoriti o *strukturnoj povezanosti* između komunikativne moći »javnog života« (H. Arendt), administrativne moći političkog sistema i pravno obavezujuće sile zakona. (98) Mora, kaže Neidhardt, »biti strukturno zajamčeno da politički akteri imaju elementarne interese za to da sudjeluju u proizvodnji javnog mnijenja. To se može pretpostaviti onda *i samo onda* kada ti akteri *ovise* o publici koja stalno može doprijeti do njih prije svega putem medija. Takva je konstelacija u demokraciji institucionalizirana time da popunjavanje političkih službi ovisi o uspjehu na izborima.« (99) To pored liberalne političke kulture iziskuje zakonsku regulaciju koja omogućuje što je moguće jednakiji pristup javnim forumima za sve upletene interese i ideje koje se mogu artikulirati i djelotvorno ograničava policijsko

koloniziranje javnosti. (100) Oni koji *diskutiraju* ili su u najmanju ruku dovoljno zastupljeni diskurzivnim pozicijama moraju na kraju također, bilo time da biraju predstavnike, bilo da glasaju o pitanjima, moći *odlučivati*.

Ali jaka javnost se ne mjeri samo prema njenoj praktičnom ostvarenju kroz »izbore i glasanja« (čl. 20 st. 2. rečenica 2. Njemačkog ustava) već prema njenim realnim, kroz *hard law* fiksiranim mogućnostima upliva na *svim* razinama i slojevima (višeslojnog ustrojstva) interpretacije, konkretizacije, primjene i provedbe (implementacije) prava. Od velikog značenja je javnost sudova u kojoj se odlučuje postoje li stvarne mogućnosti za tužbu, stoje li temeljna prava samo na papiru, jesu li ona samo *tekstovi* normi ili postaju li zbiljski djelotvorna (u smislu razlikovanja Friedricha Müllera – vidi gore I.3.) kao pravne *norme* po kojima se ravna djelovanje. Paradigmatski za jaku javnost, koja je strukturnim povezivanjem iskazivanja mnijenja, provokantnih akcija, građanskog neposluha i demonstracija s presedanskim procesima i sudskim *presudama* uspjela efektivno sprovesti konkretizaciju građanskopravnih i međunarodnopravnih normi, su pokret za građanska prava, Watergate skandal i pokret protiv Vijetnamskog rata u Sjedinjenim Američkim Državama. (101) Protuprimjer je slaba javnost nominalističko-simboličkog ustavnog režima u Brazilu, gdje su od kasnih 70tih do duboko u 90-te djelovanjem eskadrona smrti (uz sudjelovanje policije) ubijene ili otete i nestale tisuće djece beskućnika. Unatoč vrlo djelotvornim i spektakularnim, internacionalnim i potom nacionalnim protestima NVO-ova i pokretâ za građanska prava (između ostaloga, u rujnu 1989. djeca beskućnici su zaposjela parlament), koji su ipak imali za posljedicu pokretanje parlamentarnog istražnog odbora, intervenciju istaknutih senatora kao i kasnijeg predsjednika Cardosa i neke promjene zakona, tužna činjenica da – *unatoč* poboljšanim *pravnim* mogućnostima – do danas nije došlo do jednog jedinog, »konzekventno provedenog« i s »pravnodržavno korektnim ishodom« zaključenog kaznenog procesa protiv

počinitelja, (102) pokazuje bitnu manu snažno mobilizirane, ali ustavnoorganizacijki pravno slabo institucionalizirane javnosti: nedostajuće strukturno povezivanje javne deliberacije i obavezujućih odluka.

Današnja svjetska javnost, ali i (formalno uspoređeno) jača javnost Evropske Unije i sasvim izvjesno javnosti simboličko-nominalističkih ustavnih država Rusije, Latinske Amerike ili Indije, pak, *slabe* su javnosti. Takve javnosti, kao što je netom pokazao slučaj brazilske djece beskućnika, nisu nimalo beznačajne i mnogo su više od ništa. Njihovi forumi predstavljaju (u najširem smislu) *procedure rješavanja problema* koje vode k uvjerenjima. (103) Identificiranje i rješavanje problema – pa i eksperimentalnim i provokativnim intervencijama, je bitna, unutarinja dimenzija moderne demokracije, u kojoj se, kao što smo vidjeli (pogl. I.3), ne radi o adekvatnoj proceduri legitimacije *vladavine* većine, već o – po njegovom načelu *od vladavine slobodnom* – samozakonodavstvu *različitih* individua koje svoje socijalne probleme moraju rješavati *putem* demokratskog samoobavezivanja. Kao procedura rješavanja problema demokracija se ne orijentira prema većini, već prema istini, odnosno (falibilistički) prema izbjegavanju pogreške. (104) Za razliku od standardne konzervativno-liberalne verzije temeljnopravno ukroćene vladavine većine (vidi gore I.3.), ja – zajedno s Habermasom i Deweyem – polazim od toga da *input* i *output* legitimacija u demokraciji idu skupa. (105) Suveren je narod samo kao *učeći suveren*, koji se izlaže rizičnoj eksperimentalnoj praksi pokušaja i pogreške i koji uvijek iznova mora otvarati nove izvore dotad isključenih glasova, zanemarenog proturječja, ušutkanih manjina. (106) *Identitarno* samozakonodavstvo – što znači: »vladavina vladanih« (Möllers) koja općenito negira vladavinu – moguća je samo kada proizlazi iz otvorenog spektra *konfliktnih* i *različitih* mnijenja, kultura, predmetnih područja, interesa (*input* legitimacija), a rezultati demokratske deliberacije daju »naslutiti zasebnu racionalnost« (*output* legitimacija) samo u onoj mjeri u kojoj nikoga ne isključuju iz

javne procedure diskurzivnog obrazovanja volje. (107) Demokratska javnost mora svoje probleme rješavati *putem* slobodne i otvorene komunikacije, a komunikacija, koja svim relevantnim gledištima i pogođenim perspektivama daje da dođu do izražaja, najbolje je sredstvo – ništa drugačije u socijalnoj praksi no u znanosti – za rješavanje problema. Demokracija je za Johna Deweya stoga uključujuća, ekspandirajuća mreža komunikativno strukturiranih zajednica rješavanja problema. (108) I organi izvršne i sudbene vlasti u tom su smislu demokratske zajednice rješavanja problema. Vlada, uprava i sudovi se, naime, u svojim zakonom obavezan radnjama i presudama moraju moći oslanjati na argumentativno obranjive *razloge* legislativnih zaključaka, a ne samo na puku faktičnost pojedinačne većine. To da li razlozi ispunjavaju ono što obećavaju mora se stoga izložiti provjeri kroz adekvatno specijalizirane primjene i donošenja presude te iz te perspektive također javno kritizirati i vratiti u »kružni proces legitimacije« (Müller). (109) Sudovi i uprave kao procedure rješavanja problema stoga imaju samostalnu, demokratsku funkciju, i premda kao procedure odlučivanja moraju ostati podređeni narodnoj legislativi, demokratski legitimacijski lanac ne smije puknuti.

Demokratski strukturirana javnost međutim ostaje slaba dokle god su debate, koje idealne i materijalne konflikte interesa prevode u manje ili više rješive probleme, *slabo strukturalno povezane s procedurama odlučivanja* koje vode k obavezujućim zaključcima. Slaba javnost ima – već prema kontingentnom položaju i situaciji – jači ili slabiji utjecaj na političke, administrativne i sudbene odluke. Primjer toga je podjednako crkvena i spisateljska javnost nekadašnjeg DDR-a, kao i mreža globalne javnosti koja je ispletana između polova CNN-a i *Amnesty Internationala*, sjednica Opće skupštine UN-a, izvještaja o razvoju Svjetske banke i Greenpeaceovih spektakala. Slabe javnosti često imaju velik *utjecaj*, ali nikakvu administrativno provedivu *moć*. (110) Već spomenuta, povišena senzibilnost za ljudska pra-

va multinacionalnih koncerna karakterističan je primjer za moralnu djelotvornost slabe javnosti. Slabe javnosti mogu okoštalu moć, koja je izgubila svako pokriće u »živoj sili naroda« (Arendt), dovesti do pada. To je bio podjednako slučaj Francuske revolucije (pogl. I.3.) kao i nedavnih revolucija u Južnoj Africi i istočnoj Evropi. Ali njih, *upravo* jer su slabe, policijska i vojna moć, koja se još može osloniti i na svoje »jedinice prisile« (Weber), može ignorirati, zanemarivati, pregaziti. Budimpešta 1956., Prag 1968., Peking 1989. Slabe javnosti mogu također, daleko ispod praga revolucionarnih događanja i krvave represije, prisiliti autoritarne režime da određene teme stave na dnevni red, dovedu do otapanja odnosa, oslobode disidente, revidiraju presude, potpišu međunarodne sporazume o ljudskim pravima. I obratno – brojne primjere nalazimo u crkvenoj javnosti nekadašnjeg DDR-a (Stolpe) – mogu se svesti na tolerirane načine igre, biti sabotirane uhodama, voljno ili nevoljno kolaborirati.

Kao što je *soft law*, koji popunjava »sivu zonu između pravno neobavezujućeg i političkog zahtjeva«, (111) između moralnog apela i prisiljavajućeg zakona (*jus cogens*), bio s uzdanjem shvaćan kao *law in the making*, tako se slaba javnost može promatrati kao *strong public in the making*, kao snažna javnost-u-nastajanju. Ali diskutirajuću (a u jakom slučaju i odlučujuću) javnost mora se razlikovati od javnosti slabog ili jakog prava. Nakon javne *diskusije* parlament donosi javno *pravo*. Samo jaka javnost koja raspolaže i dovoljnim mogućnostima za pokretanje tužbe može neobavezujuće slabo pravo preobraziti u pravno obavezujuće pravo, *soft law* u *hard law*. (112) Tako su – pod pritiskom sve snažnije i i sve uključivije i javnosti koji je rastao tijekom desetljeća i stoljeća – neobavezujuće deklaracije pravâ čovjeka i građana, koje kao puki ustavni *tekst* (Hobbes: *only words*) nisu bile ništa više od etičkih zahtjeva, postale legislativno i pravno ustrojeno, obavezujuće pravo. (113) Ali i slaba javnost može tražiti obavezujuće pozitiviranje slabog prava, podržavati ga, demonstrirati za njega, stvarati priti-

sak ulice. I ona se može zahtjevima i tužbama izboriti za primjenu, promjenu i konkretizaciju već obavezujuće kodiciranih prava, osuditi povrede, iznijeti na vidjelo crne brojke. Dok je jaka javnost *organizacijskim pravom* ustava (narodnom suverenosti, podjelom vlasti, hijerarhizacijom organa vlasti, poretkom nadležnosti, legitimacijskim lancem itd.) stavljena u položaj da diskusije pretvara u prava, a ustavne *tekstove* u norme *djelovanja*, slaba javnost je upućena jedino na *temeljna i ljudska prava* – koja pak mogu biti jako ili slabo institucionalizirana, kao *soft law* ili kao *hard law*. Snaga temeljnih prava, bila ona apelativno simbolička ili normativno obavezujuća, *bez* (ili s deficitom) demokratske organizacijske moći omogućuje brojne varijante *slabe povezanosti* slabe javnosti i nedemokratske legislativne vlasti. (114) Tek organizacijsko pravo preobražava slabu povezanost u strukturnu povezanost i slabu javnost u jaku javnost. Primijene li se ta razlikovanja i razvrstavanja na 'ustav' svjetskog društva, onda bi se ono moglo opisati kao *slaba javnost s jezgrom nužno važećih temeljnih prava* (u humanitarnom i međunarodnom pravu).

Jaka ljudska prava

Fundamentalna ljudska prava na život, zabrane mučenja i zabrane ropstva, zabrane nasilja i pravo na samoodređenje narodâ (115) u međuvremenu važe kao pravno obavezujuće međunarodno običajno pravo (*ius cogens*) i ono svaku državu obavezuje na provedbu tih prava prema svim drugim državama, pa čak – u slučaju teških povreda ljudskih prava – i prema svakom čovjeku (*erga omnes* obaveza). (116) Dakako, još i dalje ima ratova, i da, njihov fokus se opasno premješta s koliko-toliko preglednih i zaustavljivih fronti sukoba između država i velikih savezničkih blokova na mnoštvo nepreglednih i teško zaustavljivih, etničkih, rasnih i religijskih građanskih ratova i ratova za odcijepljenje. Oni redovito dovode do novih, poludržavnih i vandržavnih slu-

čajeva grubih povreda ljudskih prava, a prate ih – građanskim ratovima pojačan – međunarodni terorizam, ratovi bandi i drogeraški ratovi koji u Latinskoj Americi i Africi često imaju koban učinak po čitave države. Ali više nema pravednih ratova, već samo legalnih ili ilegalnih. (117) Tko remeti međunarodni pravni red ili masivno povređuje ljudska prava, postaje državnim zločincem, ako ne i zločinačkom državom, a onaj kome je Vijeće sigurnosti UN-a povjerilo ovlast da brani međunarodno i humanitarno pravo postaje policajcem. (118) Otkako je sporazum Briand-Kellogg osudio rat, više nema međunarodnopravno dopuštenih ratova: »I prema Kellogg sporazumu dopuštena obrana od napada«, piše Gustav Radbruch nedugo nakon njegove ratifikacije 1929., »nije obrambeni rat, jer kod nje pravo stoji nasuprot nepravdi, a rat pretpostavlja jednakopravne protivnike.« (119) Sporazum Briand-Kellogg doduše nije spriječio Drugi svjetski rat, ali je tribunalu koji je uslijedio za njim pružio pravnu legitimaciju i time omogućio donošenje presuda protiv najvažnijih ratnih zločinaca. A iz te prve općesvjetske zabrane rata, koja je donesena 1928. *pod masivnim pritiskom* pacifistički nastrojene, evropske i američke javnosti, nakon Drugoga svjetskog rata nastala je – zabranu rata daleko nadmašujuća – opća zabrana nasilja u Povelji UN-a. (120) Više nema prostora bez prava i osoba bez prava. Pravo je poput privrede, znanosti, obrazovanja, čak i religije posvuda strukturirano individualistički. Nitko se poput evropskih trgovaca i studenata 12. i 13. stoljeća ne mora bojati da će u inozemstvu biti pozvan na polaganje računa za dugove svojih sunarodnjaka. Kao što su različiti nacionalni obrazovni sistemi unatoč ogromnim *kulturnim i socijalnim razlikama u njihovim strukturama* slični, tako po cijelom svijetu postoje jednake, temeljne pravne institucije: »Postoji zakonodavstvo, postoji razlikovanje kaznenog i građanskog suda, postoji vlasništvo, postoje ugovori, postoje sudski postupci itd.« (121) Upravo zato jer se u svim regijama svijeta mogu razlikovati »pravna pitanja od drugih pitanja«, ta se pitanja mogu prevesti iz jednog pravnog po-

retka u drugi uz niske troškove transfera. (122) Ukratko, nigdje na svijetu nitko u normalnim okolnostima ne mora računati s tim »da će biti tretiran kao obespravljani stranac«. (123) Pravicima koji to niječu Luhmann dokazuje da su u pragmatičkom proturječju sa samima sobom kada ipak imaju »hrabrosti« da bez brige za zaštitu svojih prava lete diljem svijeta. (124) Postoji korumpirano i manje korumpirano pravo, postoje normativno djelotvorni i samo simbolični (»nominalistički«) ustavi, no nema sumnje da »svjetsko društvo i bez centralnog zakonodavstva i jurisdikcije ima pravni poredak« (125)

Ali decentraliziranom, polikontekstualnom pravnom poretku nedostaje normativno *jednakomjerne* djelotvornosti. Neki – ipak – dolaze do svog prava, dok drugi ostaju isključeni. Kada Vijeće sigurnosti sankcionira neku povredu zabrane sile, provedba sankcije ostaje – kao u starom rimskom privatnom pravu – pravno dopuštena *samostalna moć* onih koji su dovoljno snažni da provedu svoje pravo ili pravo onih kojima žele pomoći. Drugi ostaju praznih ruku. Doduše, to je – u usporedbi s vanzakonskom samopomoći kod rata koji je jednostrano proglašen kao pravedan – veliki napredak. Ali kao u starom Rimu pretor, Vijeće sigurnosti može uvijek samo raščistiti pravnu osnovanost i modalitete neke intervencije, dok provedba ostaje ovisna o prisutnoj samostalnoj moći i nepostojanoj političkoj spremnosti. To kao u starom Rimu pogoduje hegemonijalnim moćima i mafijozno prepletenim klijentelističkim odnosima, dakle globalnoj varijanti klasne pravde, koja se vrlo dobro uklapa u sliku svjetskog društva rascijepljenog na bogate centre i bijedne periferije. Hegemonijalnom pravu nedostaje jedna bezuvjetna *pretpostavka* demokratske legitimnosti: jednakost jednakog postupanja prema jednakim slučajevima.

Bitne izmjene međunarodnog prava, poput sukcesivnih proširenja osnova za intervenciju u članku 39. i 42. UN-ove Povelje ne nastaju u kvazi-parlamentarnoj Općoj skupštini UN-a u kojoj važi: *one state, one vote*, već sve če-

šće proizlaze iz rezolucija Vijeća sigurnosti kojim dominira nekolicina velikih atomarnih sila koje u slučaju jednoglasnih rezolucija – ipak – mogu garantirati privremen i o slučaju ovisan monopol na silu. Vijeće sigurnosti posljednjih desetljeća kao »ugrožavanje ili kršenje mira ili agresorski čin« (čl. 39.), odnosno kao »ugrožavanje »svjetskog mira i međunarodne sigurnosti« (čl. 42.) interpretira, pored agresorskih ratova, prije svega masivne povrede ljudskih prava, propadanje državnog autoriteta (*failed state*) i u najnovije vrijeme globalni terorizam. Utvrdi li Vijeće sigurnosti takvo ugrožavanje, ono kao krajnjom sankcijom može opunomoćiti zajednicu država da poduzmu sve »potrebne« vojne »mjere« koje služe »ponovnom uspostavljanju« mira i sigurnosti. Ali rezolucije, koje se tiču takvih i drugih mjera i koje svaka za sebe stvaraju novo pravo, Vijeće sigurnosti ne donosi kao zakonom vezana egzekutiva, već kao apsolutistički potentat. Od kraja Hladnog rata se ovlast međunarodnopravne i ljudskopravne interpretacije i nadležnost postavljanja prava premjestila s poludemokratske, barem egalitarističko strukturirane Opće skupštine na hegemonijalnu egzekutivu Vijeća sigurnosti. (126) To Opću skupštinu uvelike osuđuje na beznačajnost. Ne samo kao organ donošenja odluka već i kao važan forum jedne nastajuće, *jake* svjetske javnosti – sjetimo se samo spektakularnih Hruščovljevih nastupa i ne zaboravimo da Opća skupština može donositi obavezujuće pravo – nju je isključilo Vijeće sigurnosti. O tome da je prema mjerilima jednakih prava na slobodu »perverzno pretpostaviti da velesile *eo ipso* imaju pravo prijetnje mjerama masovnog uništenja« više se i ne govori. (127) Sposobnost odlučivanja, a s njom moć Ujedinjenih nacija da donose *djelotvorne* mjere protiv povreda ljudskih prava od 1989. nesumnjivo je porasla, ali to se događa pod cijenu njihove demokratske strukture i njihove (nezanemarive) socijalnopolitičke i obrazovnopolitičke djelotvornosti. U tajnosti djelatna »policija« Vijeća sigurnosti prodrla je u javno dostupan »hram« Opće skupštine i dokinula je (kao uvijek slabu) parlamentarnu kontrolu

sile poretka pravom. Namjesto pravnog mira red i mir, namjesto »hramskog spokoja« »grobnu tišinu«. (128) Sigurnost koja se istrkla iz prava je vladavina samovolje.

To se može – pod pritiskom nedavnih terorističkih napada na SAD – ponovno promijeniti, jer su Sjedinjene Američke Države, kao jedina preostala hegemonijalna sila, u borbi protiv terora ipak očigledno upućene na široku, međunarodnu podršku i pogotovu na NATO. A njegov sporazum vezuje svako proglašavanje slučaja obrane izričito i usko uz Povelju UN-a i odgovarajuće zaključke Ujedinjenih nacija. Time je možda – optimistički gledano – upravo taj dosad najgori oblik masovnog terora, posve protivno namjerama njegovih nalogodavaca, potaknuo novi zamah pravnog uređivanja internacionalnih i transnacionalnih odnosa.

Ali to su za sada spekulacije, i one pogađaju samo jedan – doduše značajan – parcijalni aspekt 'ljudskopravnog uređivanja' svjetskog društva, a on i u najpovoljnijem slučaju ne dokida njegovu negativnu dijalektiku. Upravo porast relevantnosti ljudskih prava, koji po sebi raduje – i tu dolazimo da jednog općeg problema globalnog prava – prijeti miniranjem razlikovanja prava i morala. Zašto? Jer ljudska prava jesu, doduše, u međuvremenu globalno pozitivirana u tvrdo pravo, ali za razliku od »temeljnih prava u nacionalnom okviru« ona nisu »omeđena u svojim značenjskim mogućnostima« niti »zatvorenom interpretacijskom pozadinom« niti – i to je demokratskoteorijski presudna točka – »djelovanjem zakonodavca koji oblikuje temeljna prava«. (129) Time se podriva u slučaju normativno djelotvornih državnih ustava »formalizacijom institucionalno zajamčena mogućnost razlikovanja prava i morala«. (130) Budući da nema *organizacijski pravno konstitucionalizirane* i prema tome *s procedurama uređenja ljudskih prava strukturno vezane, jake javnosti*, dolazi do krajnje ambivalentne remoralizacije globalnog prava. A takva remoralizacija je ambivalentna stoga jer ugrožava dobitak na kompleksnosti u funkcionalnom diferenciranju, koji se ponaj-

više sastoji u mogućnosti poštivanja prava iz motiva koji nisu moralni i u mogućnosti njihove provedivosti. Nedvojbena dobitak na humanosti u ljudskopravnim intervencijama prijeti da se ponovno rastoči na strukturnoj slabosti svjetske javnosti. Iako je riječ o krajnje dijalektičkom lukavstvu, ipak je deetatzacija prava jedna od najvažnijih poluga u globalizaciji ljudskopravne solidarnosti.

Globalizacija prava deetatzira značajan dio temeljnih prava, udvostručuje njihovo važenje na transnacionalnoj razini, stvara (np. u vidu »prava treće dimenzije« (131)) nova, regionalno (evropski, afrički itd.) ili globalno važeća prava. Pritom se razjedinjuju državljanska pripadnost (*citizenship*) i pravna osobnost (*legal personhood*). (132) Čak i apatridi kao pravne osobe danas imaju efektivna prava, pa *Konvencija o smanjenju broja osoba bez državljanstva* od 30. kolovoza 1961. obavezuje države potpisnice da automatski daju državljanstvo osobama rođenim bez državljanstva i da osobama bez državljanstva općenito olakšaju stjecanje državljanstva. Znamenit prigovor Hannah Arendt protiv ljudskih prava da ona za apatride nemaju *cash value* postaje klimav. Ljudska prava transnacionalno i internacionalno pozitivirana

- u člancima 1., 13., 55., 62. i 73. Povelje UN-a (1945.),
- u Općoj deklaraciji o pravima čovjeka (1948.),
- u ljudskopravnim paktovima Ujedinjenih nacija o građanskim i političkim pravima te o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima (1966.),
- u brojnim sporazumima, konvencijama i protokolima o pojedinim pitanjima (apatridiji, apartheidu, rasnoj diskriminaciji, statusu izbjeglica, trgovini ljudima i izrabljivanju prostitutki, političkim pravima žena, pravima djece itd.),
- u pojedinačnim obuhvatnim regionalnim konvencijama

djeluju u mediju slabe svjetske javnosti povratno na pojedinačne države, bilo da su one pojedinačno ratificirale i

provele u vlastito pravo te sporazume ili ne. Čak i u zemljama poput Kine ljudska prava, pojačana novim difuzijskim medijima poput Interneta, imaju učinak koji se ne smije potcijeniti. (133) Dok su prema mjerenju *Human Rights Guidea* ljudska prava u prosjeku svih država svijeta 1986. bila poštivana 55%, 1991. ipak je to bilo 62% – što je »dosad u povijesti nezapamćeno poboljšanje«. (134)

No učinkovitost i pouzdanost zaštite ljudskih prava kao i dosad ovisi bitno o državama i njihovoj ustavnoj zbilji. Čak i ako su ona kao *ius cogens* transnacionalno obavezujuće pravo i ako *erga omnes* obavezuju na provedbu sve države jedne prema drugima – svakodnevno pouzdano uživanje prava mogu garantirati samo države. U svim zapadnim državama temeljna su prava nakon Drugoga svjetskog rata ljudskopravno ekspandirala, tako da se danas također i većina prava na komunikacijske slobode više ne smiju ograničavati na vlastite državljane. (135) Dok su u Vajmarskom carskom ustavu izričito samo »svi Nijemci« bili jednaki pred zakonom (čl. 109. st. 1. Vajmarskog carskog ustava), ustav SR Njemačke obavezuje čitavo zakonodavstvo na pravnu jednakost *svih ljudi* (čl. 3. st. 1. Ustava SR Njemačke). (136) Od 16 zemalja članica EU-a samo još njih 6 (Belgija, Danska, Grčka, Italija, Luksemburg, Portugal) poznaje izričito ograničenje komunikacijskih temeljnih prava na vlastite državljane, ali i u njima opća sloboda djelovanja zajedno s jednostavnim zakonima i međunarodnim sporazumima o ljudskim pravima osigurava slobodu mišljenja, izražavanja, okupljanja i udruživanja za sve ne-državljanke. (137) Općenito je zaštita ljudskih prava u unutardržavnom pravu jače formalizirana, zakonski i sudbeno konkretizirana, u svojem univerzalnom karakteru mnogo jasnije formulirana nego u prvoj polovici 20. stoljeća. Ionaako se ustavi poput Njemačkog ustava izričito nadovezuju na internacionalno važeće međunarodno i humanitarno pravo, na međunarodnopravne ugovore ili čak na internacionalne organizacije poput EZ/EU (pr. čl. 23., 24. Njemačkog ustava), tako da u slučaju kršenja neposredno ulazi u

igru nacionalno pravo. Čak i najveća državna sila svijeta, Sjedinjene Američke Države, koja se vrlo nerado podvrgava internacionalnom pravu, ne može si priuštiti da dugoročno ignorira po nju nepovoljne presude ili privremene zabrane Međunarodnog suda pravde u Den Haagu, kao što je primjerice učinila u slučaju Nikaragve ili u slučaju La-Grand, jer ipak sama u drugim slučajevima, kao primjerice u slučaju bivšeg jugoslavenskog predsjednika Miloševića, ima interes za provedbu internacionalnih sudskih odluka. Vezivanje država u okvir internacionalnih sistema, koje je u osnovi uvijek već postojalo, danas je *obuhvatno i neizbježno* – osim pod cijenu samouništenja. (138)

Kršenja pravila, čak brojne, često masivne povrede ljudskih prava po čitavom svijetu negativno potvrđuju to pravilo, jer naposljetku nema prava bez kršenja prava. Nema prava bez nepravde. Posvuda i u gotovo svim slučajevima – naravno, crnih brojki uvijek ima – razlikovanje prava i nepravde je pravno uvijek primjenjivo, čime je funkcija prava ispunjena i globalni sistem zatvoren. Društvena *funkcija* prava, međutim, ne sastoji se – kao što je to već pronicljivo uvidio Emile Durkheim – u tome da se ukloni nepravda, već u tome da se pouzdanim razlikovanjem prava i nepravde stvori sigurnost očekivanja i povećaju izgledi da se iznese daleko *više* konflikata uz istodobno *slabeću* spremnost na nasilje. (139) Pravo omogućuje da se živi s konfliktima namjesto da se umire u njima, a to povećava slobodu koja opstaje ili nestaje sa slobodom *za* konflikt. Pravo koje omogućava takvu slobodu ovisno je, pak, o njenom upražnjavanju. Bez konflikta i proturječja u *i* prema pravu pravo bi ostalo bez funkcije i moralo bi – poput imunološkog sistema bez virusa i bakterija – propasti uslijed nedjelovanja, a onda kada bismo ga trebali njega više ne bi bilo. Budući da svjetsko društvo ima takav imunološki sistem, njegov potencijal za samoorganiziranje je beskonačno veći nego u doba evropskog imperijalizma, koji je uvelike morao proći bez pravnog ustrojavanja i zbog toga je produktivno mogao iskoristiti tek malobrojne konflikte uz

svaki puta visoku spremnost na nasilje. Budući da pravo omogućuje više slobode *putem* više razdora, svjetsko društvo treba autonomni pravni poredak.

Od Machiavellija do Hegela za moderne pisce je pjesma o slobodi pjesma o razdoru. I time se oni ujedno ograuđuju od antičke misli o solidarnosti skladnog građanskog prijateljstva (vidi gore I.1.). Jedino »neslozi« stari Rim može zahvaliti, kaže Machiavelli, »sve zakone« i »ustanove« »u korist slobode«. (140) Rim je bio, tako Machiavelli oprimje ruje svoj argument, kompleksniji i jači od Sparte ili Venecije, jer je otvorio svoja vrata strancima i borbu između klasa i partija nije protjerao van svojih zidina. (141) Naprotiv, tamo gdje se strogo pazi na »uravnoteženost« i strogo slijedi »srednji put«, sloboda kopni, a cvjeta samo tamo gdje se razdor dijalektički, »bez sredine« (Adorno) institucionalizira »zakonima i ustanovama«. (142) Ali on ipak mora biti *institucionaliziran*, jer medij takve slobode u sporu, koja »anarhično oslobađa« (Habermas) sve više sporenja i predmeta spora, jest pravo, koje je Hegel iz tog razloga nazvao »bitkom slobodne volje«. (143) Stoga od istodobne unutardržavne i svjetskounutarnjepolitičke konstitucionalizacije i pravnog ustrojavanja fundamentalnih, socijalnih i političkih konflikata ni u kojem slučaju ne treba očekivati nestanak tih konflikata u bilo kakvom »overlapping consensusu« (Rawls), već *više konflikta, ali manje nasilja*. U tom smislu su ustavi »konkretizirani temelji disenzusa«. (144)

Upravo *demokratski* slobodarski smisao konstitucionalnog proceduralnog konsenzusa počiva u nenasilnom *oslobađanju* sadržajnih disenzusa, koje je Habermas jednom nazvao *oslobađanjem produktivne snage komunikacije*. Demokratski smisao ustavnog konsenzusa (*constitutional consensus*) ne dopušta *gag rules* (Steven Holmes), samosputavanje i privatizaciju konflikata parohijalnim ili obiteljskim spregama (*overlapping consensus*). (145) Konstitucionalizirani disenzus je vođenje i nastavljanje spora koji se ne može izglatiti nikakvom odlukom i u kojemu se i *nakon* vijećanja i odluka, presuda i dekreta radi o ispravnosti odluka,

istini presuda, osjetljivosti na kontekst i poopćivost formi življenja, legitimnosti interesa, uvjerljivosti normi i vrijednosti, poštenosti kompromisâ, ukratko: o općem važenju ljudskih prava, organizacijskih načela, pravnih osnova i zakona koje svatko može uvijek iznova osporavati. (146) Ali za to je nužna *sva* sloboda ustava, jer upravo pouzdana primjena slobodarskih prava iziskuje da ih pravno oblikuje jaka javnost demokratske samoorganizacije.

Pođe li se od tog mjerila, koji se ravna prema Francuskoj revoluciji, svjetsko društvo nema ustav. Pozitivirana temeljna prava zacijelo jesu neizostavni element kodificiranih ili nekodificiranih, pisanih ili nepisanih ustava. Baci li se pogled *samo* na ljudska prava i međunarodno pravo, onda se uistinu, poput Allana Rosasa ili Daniela Thürera, može govoriti o već daleko uznapređovalom »global constitutional project«, čak o već postojećem »svjetskom ustavnom pravu«. (147) Ali koliko god da je zapažen i povijesno neočekivan bio napredak ljudskih prava u posljednjih 50 godina, on ozbiljuje tek *pola* slobode jednog demokratskog ustava i mogao bi stoga naposljetku ugroziti i svu slobodu. Svi uvijek imaju prava i uživaju u najmanju ruku minimalnu zaštitu tih prava. Ali istodobno se sužava političko pravo građana na narodnolegislativno, parlamentarno uređenje tih prava koja su njihova *vlastita* prava. To šteti – kao što smo vidjeli – pravnodržavnoj formalizaciji koja je nužna da bi se vladavina zakona mogla *razlikovati* od vladavine moralnog imperativa. Kao građanin bilo bi se u sigurnijem položaju kada bi se znalo da se u međunarodnom pravu ne radi o »infinite justice«, već o pravno provedenom liječenju poremećenog pravnog mira.

Slabost demokratske legitimacije ljudskih prava, koja u međuvremenu moraju (kao što će, s obzirom na naslutive scenarije građanskih ratova i ratova bandi 21. stoljeća, vjerojatno i u budućnosti morati) pravno blagosloviti masivne vojne napade, uzrokuje globalni pomak u unutardržavnoj i nadržavnoj diobi vlasti u korist *osamostaljenih* i – u dobro odvagnutom »interesu države po sebi« (Offe) i u ra-

znovrsnim koalicijama i organizacijama – *ujedinjenih državnih i vladinih aparata*. (148) Slaba svjetska javnost, koja na evoluciju ljudskih prava i na svjetski pravni sistem može djelovati samo u mediju *moralnog utjecaja*, mora stvaranje, mijenjanje, uređenje i provedbu tog prava prepustiti izbijanju mnogobrojnih različitih, ali demokratski ne-(dovoljno)legitimiranih izvora prava. Svjetsko pravo, ako je ono nešto više od privatnog ugovornog prava, (149) neće donositi, mijenjati, interpretirati i razvijati svjetski narod niti, kao što ipak stoji u Preambuli Povelje UN-a, »*narodi Ujedinjenih nacija*«, već će ga donositi, mijenjati, interpretirati i razvijati vlade, hegemonijalne sile, internacionalne organizacije, sudovi, pravници, multinacionalni koncerni, međunarodni odvjetnički uredi itd. No, to s rastućom gustoćom globalne regulative slabi jake javnosti onih nacionalnih država u kojima ona (još uvijek) postoji. Što neotklonjivom i neizbježnijom postaje nadržavna i duboko u države zadiruća politička potreba nove svjetske unutarnje politike za političkim uređenjem, tim većom postaje njena *potreba za političkom legitimacijom*: »Ako deetatzacija politike ne uzrokuje istodobno dedemokratizaciju vladavine, onda iz toga proizlazi nužnost demokratizacije postnacionalnih organizacija.« (150) Ta nužnost je također jedina pravna norma uz koju demokratski ustavi, barem Njemački ustav, vežu raspad države. Pri deetatzaciji ne *smije* se smanjiti demokratska i ljudskopravna supstanca ustava. (151)

Svako slabljenje jake javnosti nacionalnodržavnih demokracija koristi *kao prvo* sve gušćoj prepletenosti privrede i prava i time premješta težište »diobe vlasti« između »solidarnosti« i »novca« (Habermas) u korist medija novca, a slabljenje javnosti i parlamenata *kao drugo* jača (ujedinjenje) egzekutive na račun narodne legislative i tako premješta težište »diobe vlasti« između demokratske »solidarnosti« i administrativne »moći« (Habermas) u korist medija moći. Na to se nadovezuju pitanja o »ustavu« svjetskog društva.

Ustavna pitanja

Dijalektička sprega između odlučivanja slabe svjetske javnosti i pravno (relativno) jakih temeljnih i ljudskih prava može se opisati kao prijetnju postojećoj jakoj javnosti demokratskih građanskih društava. Ta prijetnja je međutim, kao što smo vidjeli, akutna samo dok ne postoje transnacionalni ekvivalenti za demokratsku samoorganizaciju, a budući da oni ne postoje, dok »politički, ekonomski i socijalni interesi i procedure koji izbjegavaju demokratsko opravdavanje« itekako postoje, prijetnja je akutna i nema razloga da se uljepšava negativnu dijalektiku globalizacije. (152) Bez demokracije u svijetu država, *između* država i *preko* tog svijeta država nema globalne solidarnosti i teško je zamislivo rješenje obaju problema uključivanja koji kao duga sjena prate sve staze modernizacije. Time se postavlja pitanje mogu li se nazrijeti izgledi za konstitucionalizaciju svjetskog društva koji nadmašuju prepolovljenu slobodu *global communityja* sazdanu iz temeljnih-prava-uz-slabu-javnost. Prvi korak u tom smjeru mogao bi biti da se, s nadom u napredak, proširi opis slabe svjetske javnosti na *strong public in the making*.

To nije nikakvo isprazno nadanje, ono je utemeljeno u samom pojmu javnosti. Javnost nije nikada nešto državno, već je najpokretniji element politike njena komunikativna moć koja se ne nalazi u formalnom donošenju odluka, koje komunikativnu moć pravno ustrojava i preobražava u administrativnu moć, već svoje pravo mjesto ima u »spontanom komunikacijskim tokovima koji nisu preneseni u moć« »javnosti koja je programirana za otkrivanje i rješavanje problema i, u tom smislu, *neorganizirana*«. (153) Komunikativna moć nije ni više ni manje do – kazujući s Marxom i Hannah Arendt – moć da se političkim akcijama »mijenja svijet«. (154) To može biti svako javno djelovanje, provokativna povreda pravila, ustanak naroda, letak, deklaracija, parlamentarni govor, *happening* ili *teach-in*. Potencijal komunikativne moći je podjednako produktivan koliko

i destruktivan. I Arendt i Habermas naglašavaju njegovu opasnost. Javne akcije mogu se u svakom trenutku preobraziti u represiju i nasilje. (155) No, istodobno je upravo neinstrumentalni, dezorganizirani anarhički element javnosti jedinstven »medij *neograničene* komunikacije« (Habermas) koja se može i otvoriti za sve što se daje kazati i izraziti riječima i djelima. Ona je bila medij *svih* emancipacijskih borbi, od Egzodusa do Francuske revolucije. Zašto? Jer moć javne komunikacije naposljetku *nije na raspolaganju* etabliranim *moćnicima*, s koliko god »jedinica prisile« (Weber) oni raspolagali.

Javnu moć »ne posjeduje zapravo nitko«, piše Hannah Arendt, jer ona nastaje samo »između ljudi kada oni zajedno djeluju«, a »ona nestaje čim se oni razidu«. (156) Komunikativno političko djelovanje je, poput svih diskurzivnih aktivnosti, estetskih iritacija, znanstvenih otkrića ili uvjerljivih argumenata, »neočekivano«, »nepredvidljivo«, »nepredvidivo«: »zгода« koja – kako to Arendt egzistencijalistički zaoštrava – iz »beskonačne bezizglednosti« prodiro »u svijet«. (157) Isusova riječ, koju je Arendt ponekad citirala u ovom kontekstu: »Jer ne znaju što čine« (Luka 23, 34) očituje uistinu, kao što ona kaže, »sasvim izvanredno razumijevanje za slobodu i moć koja počiva u ljudskoj slobodi«. (158) Impuls prema kritici vladavine u tom – na tom mjestu uz oprost, otvaranje zatvorene prošlosti vezanom – uvidu proizlazi iz »nepredvidivosti ljudskog djelovanja«, jer ono je nepredvidljivo i za vladare, šefa tajne policije i upravitelja administrativne moći. Ne samo da oni koji djeluju *in concert* (Burke) ne znaju što – u dobru i u zlu – čine, već ni vladajući i njihove tajne službe ne znaju što čine oni koji u djelovanju »ostvaruju« nenasilnu i stoga po svaku vladavinu silom opasnu moć. (159) Riječi i djela se umrežavaju u moć »javnog života« (Arendt) samo onda kada se ne ravnaju prema instrumentalnim prilikama za provedbu (Weber), već prema komunikativnim »zahtjevima za važnjem« (Habermas): »Dakle, ondje gdje riječi nisu prazne a djela nisu nasilno nijema, gdje se riječi ne zlorabe da bi se

prikrije namjere, već se izriču da bi se razotkrile zbilje, i gdje se djela ne zlorabe da bi se silovalo i uništavalo, već da bi se uspostavili i učvrstili novi odnosi i time stvorile nove realnosti.« (160)

Tirani i totalitarni aparati moći mogu, doduše, u svakom trenutku uništiti i podjarmiti moći javnog govora i djelovanja, ali nikada u njih prodrijeti i iznutra zavladati njima. To važi također i za instrumentalnu politiku etabliranih nacionalnih stranaka, evropskih komisija ili internacionalnih organizacija. Da bi instrumentalnim interesima javno osigurali važenje, i strateški verzirani profesionalni političari moraju »vrbovati u jeziku koji može mobilizirati *uvjerenja*«. (161) Budući da ona tek nastaje ravnanjem prema zahtjevima za važenjem, diskurzivno »razvodnjenom«, komunikativnom moći *može* se doduše retorički »manipulirati«, ali ne i »javno kupovati« niti »javno iznuđivati«. No retorička manipulacija ima u mogućnosti da se optira za ne, ima u mogućnosti uvjerljive kritike umijeća uvjeravanja granicu koju ne može prekoračiti. Javno se mnijenje »ne može 'proizvesti' proizvoljno«. (162) 'Proizvođenje' bi ga uništilo, jer ono se podjednako kao autopoietski zatvoreni funkcionalni sistemi ne da navoditi medijima i kôdovima koji su strani prema *acting in concert* usmjerenom na sporazumijevanje. (163) No ondje gdje birokratski upravljana moć rastače komunikativnu moć diskurzivnog prihvaćanja, ona s njom dugoročno uništava i živi supstrat njenih političkih institucija: »Sve političke institucije su manifestacije i materijalizacije moći; one okoštavaju i propadaju, čim živa moć naroda više ne stoji iza njih i podupire ih.« (164) To važi bez ograničenja i za Evropsku uniju i politički sistem svjetskog društva.

Globalna komunikacijska zajednica ipak nije, *prvo*, samo idealna diskurzivna zajednica koja se već u najmanjoj akademiji *epistemički* konstituira usmjerenjem na univerzalne zahtjeve za istinom i za važenjem, ona također nije, *drugo*, samo pravna zajednica koja se *juridički* konstituira već globalnim pravnim zahtjevima koji se izdižu iz lokalno-

ga. Ona je, *treće* i ne ponajmanje, realna zajednica koja se *tehnički* konstituira komunikativnom dostupnošću. (165) Grubo govoreći, bez pisma nema urbane republike, bez tiska nema modernog državnog ustava, a bez elektronskih medija nema transnacionalnih prava čovjeka i građanina svijeta koji bi bili više od apelâ, zahtjeva, »oda« i »svećanih proglaša« (Luhmann), *only words* (Hobbes). (166) Tek kada na raspolaganju stoje tehnički mediji globalne komunikacije, idealna komunikacijska zajednica zbilja *svih* ljudi počinje se preobražavati u stvarnu. Ljudska prava, demokracija i globalna solidarnost preobražavaju se od »utvare« u »povijesni pokret« tek kada se, kao što je Marx napisao sredinom 19. stoljeća, mogu komunikacijski koristiti »putovanje parobrodom«, »električni telegraf« i »željeznice«. (167)

Globalno pozitiviranje ljudskih prava i sve veći odjek slabe svjetske javnosti uopće su tek omogućeni tehničkom revolucijom elektronskih medija i zračnog prometa od sredine 20. stoljeća. Brojevi putnika u transatlantskom zračnom prometu od 70-tih je skokovito narastao od 200 milijuna 1975. godine na 500 milijuna 1993. godine. (168) Iako neizmjerljivo proširen »*radijus* pozornosti« političke javnosti još uvijek ne jamči proširenje *stvarne* pozornosti, ipak stoji da se nikada prije nije tako brzo i opsežno izvještavalo o povredama ljudskih prava kao posljednjih desetljeća. (169) I nikada prije se nije uslijed toga tako često, masivno i učinkovito protestiralo i interveniralo. Revolt nad povredama ljudskih prava u geografski udaljenim i kulturno stranim predjelima svijeta ostao bi bez posljedica, pa ne bi čak ni nastao da nije često ciničnih, selektivnih i hladnih pogleda masovnih medija. To je razlog zašto je državama i koncernima postalo tako nelagodno da stoje na crnoj listi *Amnesty Internationala*, jer to može dovesti do potrošačkih bojkota i zamrzavanja investicija. Konzervativnoj kulturnoj kritici masovnih medija, koja se pogotovo iskaljuje nad televizijom, proturječe ne samo pozitivni učinci ljudskih prava već i egalitarizacija informacije bez koje ti efekti uopće ne bi bili tako učinkoviti. U principu svaki čovjek može »u bilo kojem

socijalnom sloju na svakoj točki OECD-svijeta raspolagati gotovo svim informacijama«. (170) Dok su obrazovanje i informacija ipak ostali podređeni razlikovanju na centar (OECD-svijet) i periferiju (»treći svijet«), komunikativna dostupnost posredstvom elektronskih medija probija i tu granicu. Čak su i suvišne populacije, isključene iz svih funkcijski specifičnih komunikacija – uz relativno malo (uglavnom afričkih) iznimaka – posredstvom televizijskih antena na krovovima *favela* priključene na globalnu komunikacijsku mrežu. Sistem masovne komunikacije jedini je funkcionalni sistem koji ne isključuje zbilja nikoga. Bez njega nesretni ne bi bili ni potencijal smetnje. Idealna komunikacijska zajednica, koju je u 19. stoljeću Charles Sanders Peirce zacrtao uzimajući za model kontrafaktički *scientific community*, danas ima svoj faktički korelat u komunikacijskotehnološkoj dostupnosti svakog pojedinog čovjeka. (171)

Doduše, globalna komunikacijska zajednica dosada je (gotovo) u cijelosti ozbiljena samo u negativnom obliku pasivnih televizijskih gledatelja. I ne povećava svaka nova komunikacijska tehnologija stupanj dostupnosti. Internet čak i produbljuje jaz između onih koji imaju pristup njegovom hardveru i softveru i *have-nots* koji su time odsječeni još i od velikog dijela informacijske mreže. U Africi postoje čak i pojedinačni slučajevi velegradova koji moraju preživjeti bez radija, televizije i električne energije i koji su noću doslovno obavijeni mrakom. (172) Osim toga, postoje fundamentalistički režimi u kojima je televizija zabranjena. Ali to su regionalno ograničene iznimke. Globalno civilno društvo, koje se širi zajedno, ali i na kritičkoj distanci prema svijetu globalnih igrača, ne bi se moglo ni nazrijeti da nema elektronskih difuzijskih medija s njihovim mogućnostima umrežavanja zasnovanog na računalima. »Globalna rasprostranjenost informacijskih i komunikacijskih tehnologija do danas«, kao što to nesentimentalno zaključuje Michael Zürn, »nije, kao što je pretkazano u 1984. Georgea Orwella« ojačala »državu nasuprot individue, već individu nasuprot države«. (173) Ona omogućuje novom civil-

nom društvu koje djeluje preko granica i kojeg čine javno djelujući stručnjaci, novinari, samostalni borci, NVO-ovi i raznobojni spektar društvenih pokreta da otvori zavorene diskurse, na vidjelo izvuče potisnute teme, ukaže na alternative i učinkovito djeluje na publiku skandalizirajući položaj *have-nots* i isključenih. (174)

Polovično, na prava-sa-slabom-javnošću reducirano »svjetsko ustavno pravo« (Daniel Thürer), koje se razvija između *hard* i *soft law*, između moralnog zahtjeva i pravne obvezatnosti, može se osloniti na rastuću »global professional class« (Margaritta Bertilson) pravnika, liječnika, menadžera, znanstvenika koji nisu više *isključivo* u službi velikih banaka, međunarodnih odvjetničkih ureda i vojnih aparata i koji su počeli nadilaziti svoj vlastiti, »fahidiotski suženi pogled« (Gunther Teubner), »blind spot of auto-professionalism« (Paul Streeten). (175) »Global professional class« nije nuzgredni proizvod i tek fenomen nadgradnje, on je naprotiv utemeljen u dualističkoj *strukтури* svjetskog društva u kojemu globalizaciju *svhrovitoracionalnih funkcijskih medija* administrativne moći i monetarnog kapitala prati i suprotstavlja joj se *istodobna* globalizacija *komunikacijskih medija sporazumijevanja* za izdiferencirane »sfere vrijednosti« (Weber), »profesije« (Parsons) i »ekspertne kulture« (Habermas) prava, ekonomije, odgoja, medicine, umjetnosti i masovnih medija. (176) U elektronskom prostoru (Internet) postoje, kao što tvrdi Saskia Sassen, u međuvremenu dva glavna aktera, poduzetnički sektor i civilno društvo, i oni se sve češće sučeljavaju. (177) *Sa svakom inovacijom u komunikacijskim tehnologijama raste utjecaj slabe svjetske javnosti.*

Civilno društvo već danas djeluje uz široku, životno-svjetsku pozadinu globalne »kulture ljudskih prava« (Richard Rorty). (178) Međutim, ta se kultura ne smije, kao što to Rorty – na Deweyevom tragu – čini, svoditi na pedagoško-retoričku ekspanziju liberalne, američke sveučilišne kulture. Značaj obrazovnog i znanstvenog sistema za nastanak transnacionalnog civilnog društva dakako nije za

potdcijeniti. U savezu s tržišnom ekonomijom obrazovni sistem ne pojačava samo isključivo djelujuće selekcijske učinke (vidi gore pogl. II.), već je – u dijalektičkom obratu – također i poroditelj jednog postkonvencionalnog i refleksivnog nivoa univerzalističkih vrijednosnih usmjerenja i moralnih senzibilnosti. To je izgleda redovito slučaj ondje gdje značajan generacijski postotak prolazi kroz znanosti bliska područja obrazovnog sistema i izložen je permisivnom i kozmopolitskom socijalizacijom mljeu visokih škola i sveučilišta. (179) Studentski nemiri 60tih godina bili su prvi globalni protestni pokret koji je slijedio korak uz korak za globalizacijom ekspanzivne obrazovne politike i njenih univerzalističkih vrijednosti. (180)

Ali nova kultura ljudskih prava nije samo obrazovanje, poopćavanje vrijednosti i »filantropija, već (...) *pravo*«. (181) Novi oblici 'transnacionalnog otpora' korespondiraju od 1945. etabliranim »novim oblicima transnacionalnog kreiranja prava« kojima je kulturna nadogradnja spojena s društvenom osnovom. (182) Pritom kultura *ljudskih prava* tvori »normativni nazivnik« u kojemu se »različite pravne kulture« svjetskog društva slažu *ispod* praga zakonodavnog uređenja i pravne konkretizacije. (183) Bez zakonodavnog uređenja i pravne konkretizacije »postupno sve solidnije tkanje iz pozitivnog prava« (184) doduše, kao što smo vidjeli, tone u sivu zonu između morala i prava. Ali za civilno društvo, koje se na osnovu konstitucionalne slabosti njegove javnosti ionako smatra ograničenim na *politiku apela*, *juridički* – što se tiče jednakosti, utvrdivosti, dogmatike, provedivosti, jednoznačnosti itd. – prije katastrofalan dvoznačni položaj ljudskih prava između morala i prava jest gotovo idealno tlo. Govor NVO-ova, koji oni suprotstavljaju oficijelnom govoru nacionalnih država i predstavnika njihovih vlada, jest *još uvijek* moralni, ali *već i* *juridički* »govor ljudskih prava«, (185) koji zbog toga ostaje razumljiv za obje strane, za javnu klijentelu NVO-ova *kao* moralni i za upravno ugođene uši profesionalnih političara *kao* *juridički*. U njihovoj funkciji kao nadomjestak za demokratsku le-

gitimaciju (vidi gore I.3.) globalna ljudska prava *konstituiraju* upravo na osnovu njihovog – duboko ambivalentnog – moralnog-pravnog dvostrukog karaktera *jaku javnost-u-nastanku*. (186)

A to »nije ništa« (Hegel). U proteklom desetljeću uspelo je »tisućama NVO-ova, udruga građana i pravnih i ekoloških inicijativa« da »na komunalnoj, nacionalnoj i transnacionalnoj razini vitaliziraju demokraciju vezanu uz konkretne teme.« (187) Broj, znanje i utjecaj civilnodruštvenih aktera je kao posljedica jeftine komunikacije preko Interneta enormno narastao. Državno nevezana pravnička i ljudskopravna udruženja imala su bitnog udjela u konvencijama o Međunarodnom kaznenom sudu i zabrani nazvanih mina. U Ujedinjenim nacijama, pogotovo u *United Nations Developmental Programme* (UNDP) u međuvremenu su NVO-ovi stekli savjetodavni status, a pogotovo u javnosti učinkovita očitovanja *Human Rights Watcha* i *Amnesty Internationala* već duže vrijeme nadopunjavaju kao »izvještaji iz sjene« daleko manje vjerodostojne, službene državne izvještaje ženevske Komisije za ljudska prava. Uspješno podizanje skandala oko ubijanja tisuća djece beskućnika u Brazilu, o kojemu je već bilo govora gore u odjeljku o *Slaboj javnosti*, bilo je postignuće koje se jačalo suradnjom hrabrih brazilskih novinara, teologa oslobođenja i katoličke crkve, *Amnesty Internationala*, aktivista UNICEF-a i međunarodnih tiskovnih i televizijskih medija. *Amnesty* je pritom odigrao ključnu ulogu, a inozemni televizijski i tiskovni izvještaji, zajedno s novonastalim pokretima u zemlji kao što je *National Movement of Street Boys and Girls*, postigli su da su turisti zaobilazili Rio, da su sazvane parlamentarne istražne komisije itd. (188) Doduše, počinitelji i danas profitiraju od korumpiranog prava u svojoj zemlji. Ali pozitivirani pravni *tekst* simbolično-nominalističkog ustava »može biti uzet za riječ«. (189) Nekažnjeno masovno ubojstvo za koje je odgovorna i država proturječi slovu brazilskog ustava i brazilskog kaznenog prava. Pokušaj profesionalnih pravnika da u tom i drugim sluča-

jevima izbore presedanske postupke nije, uz potporu široke javnosti, bezizgledan, a ondje gdje uspije, *barem na joj točki*, *slaba javnost postaje jaka javnost*. Slaba javnost-spravima koja umrežava globalne, regionalne i nacionalne javnosti s većim brojem tako punktualnih akcija postaje postupno jača. »Radikalni reformizam« može se uhvatiti za slovo prava ne bi li mu korak po korak udahnuo život: »Tekstovi normi i nadasve ustava, kada se koncipiraju s neiskrenim predrzumijevanjem, ne statuiraju se na kraju nekažnjeno. Oni mogu uzvratiti.« (190)

A oni i uzvraćaju. Već u praskozorje konferencije WTO-a u Seattleu 1999. šarolikoj koaliciji stotina krajnje heterogenih grupacija u SAD-u uspelo je prisiliti Demokratsku stranku i Clintonovu administraciju da stavi na dnevni red *labour standards* i pitanja okoliša. Teme demonstirane, razduženje zemalja u razvoju, borba protiv AIDS-a, svjetska klima itd. čak su uvrštene u redovne dnevne redove sastanaka WTO-a, G8/G7 i dr., ne kao glavne teme, ali ipak kao sporedne teme. Prije praške konferencije Svjetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda 2000. godine po prvi put održan je opsežan sastanak predsjednika Svjetske banke Wolfensohna s NVO-ovima u kojemu se radilo o problemima korupcije, kontrole nad multinacionalnim koncernima i regionalnim razvojnim projektima. Protesti i nasilni sukobi u Seattleu i prilikom narednih međunarodnih konferencija nisu samo ujedinili raspršene ulične borce svih zemalja na *danima kaosa*, već su mobilizirali i mnoštvo individualnih aktivista s vrlo ozbiljnim demokratskim namjerama. Većina demonstirana iz Seattlea bili su, piše Michael Byers, »merely educated, informed people concerned about some of the effects of economic globalisation.« Mnogi od njih su bili »retired professionals with time on their hands and access to the Internet«. Budući da su protestne akcije poput onih u Seattleu ili onih protiv Shella na Brent Sparu i u Nigeriji prisilili međunarodne koncerne i dominantno ekonomske internacionalne organizacije barem »to take *other interests* into account«,

Byers u njima vidi neku vrstu »wake-up call, not just for governments, corporations and the WTO, but for individuals everywhere, to exercise constructively this fragile yet powerful new form of democracy that has so remarkably appeared«. (191) Naravno, nemaju svi NVO-ovi čisto demokratske ciljeve. Naposljetku, NVO-ovi su i Međunarodna trgovinska komora, *National Rifle Association*, *Ku Klux Klan*, mafija i druge globalno djelatne gangsterske i terorističke bande. A ni unutarnja struktura – kao kod *Greenpeacea* – često nije previše demokratska. Ali NVO-ovi ni nisu ustavno statuirana zastupnička tijela, organi državne vlasti, već prve organizacijske jezgre jedne jake javnosti-u-nastajanju.

Stječe se dojam kao da se općesvjetski narod pravnog *adresata* po prvi put počinje artikulirati kao globalni »aktivni« i (posredstvom organizacija slobodnog udruživanja zastupan) »legitimirajući narod«: »Prethodnica transnacionalnog 'naroda' koji se polako konstituira.« (192) Ta »prethodnica« je, dakako, demokratski legitimirana samo u slabom smislu. Nju nitko nije birao i ona »zastupa« globalni 'narod' samo *kontrafaktički* i *zagovornički*: »svojim angažmanom i javnošću diskusije«. (193) Angažman (1) i javnost (2) su jedini demokratski legitimacijski kriteriji koji postoje u slaboj javnosti-s-pravima:

(1) Svojim angažmanom NVO-ovi, grupe za samopomoć, akcijski komiteti, *grass root* okupljanja, crkve, međunarodni sindikati, feministkinje, pokreti s jednim ciljem, građanski protesti, udruženja znanstvenika, *professional networks*, Liječnici bez granica, skupine za zaštitu ljudskih prava, *Greenpeace*, *Amnesty*, Crveni križ itd. u *slaboj javnosti-s-pravima* ispunjavaju jednaku *konstitucionalnu funkciju* koju političke stranke već imaju u *jakoj javnosti-s-nadležnosti* *odlučivanja*. Oni »sudjeluju u obrazovanju volje naroda« (čl. 21. st. 1. rečenica 1. Njemačkog ustava). Što su više u današnjoj stranačkoj državi stranke »okorjele u oligarhije« te što više u svjetskom društvu transnacionalno društvo i internacionalne vladine organizacije tvore oligarhije odlu-

čivanja (gotovo) bez demokratske legitimacije, tim je jača demokratska *djelomična legitimacija* nekapitalističkih nevladinih organizacija, pri čemu »djelomična legitimacija« treba biti pojmljena u analogiji s 21. člankom Njemačkog ustava. (194)

(2) Drugi, kvaziinstitucionalni legitimacijski kriterij socijalnih i političkih jezgri artikulacije i raznovrsnih »avangardi protesta« koje nastaju iz mnogostrukih oblika komunikativne primjene moći jest njihova *uključiva javnost*. Čim počnu nekoga isključivati, potiskivati glasove, kovati kadrovske organizacije, one su onda već isključile same sebe i započele s degenerirajućom, autodestruktivnom »strukturnom preobrazbom javnosti« (Habermas) kakva se često može promatrati kod društvenih pokreta i u revolucijama. (195) Legitimacija nove, civilnodruštvene kulture globalnog otpora jest slaba, ali nije bez ovjerivog kriterija: »*Voit G8, Noi 6 000 000 000 – Vi ste G8, mi smo šest milijardi.*« Dokle gode se *strong public in the making* mora ograničiti na *politiku apela*, »stalno uznemiravanje«, »otežavanje *faktičke* (i *nedemokratske*) *globalne vladavine*«, javnost diskusije skupa s iskrenošću angažmana je nužan i dovoljan kriterij da bi se (zagovornički) *govorilo* u ime onih koji se (još) ne žele ili mogu artikulirati. (196)

Jakost slabe javnosti (s pravima, ali bez nadležnosti odlučivanja) počiva nedvojbeno upravo u tome da ona globalizaciji tržišta i oficijelnim političkim arenama, »imperativima političke administracije« i »tržišnom principu profita« suprotstavlja »treći, civilni i demokratski moment«. (197) Od toga polazi zanimljiv prijedlog Gunthera Teubnera da se habermasovsko razlikovanje sistema i životnog svijeta iskoristi za rješavanje ustavnih problema svjetskog društva. Teubner razlikuje sistemsko-svrhovitoracionalno »organizacijsko područje« (formalna organizacija, upravljanje profitom, administrativno upravljanje moći) od komunikativno-životnosvjetskog »spontanog područja« (autonomni režimi istraživanja, odgoja, Interneta, masovnih

medija, prava, umjetnosti, zdravstvenog sustava itd.). (198) Komunikativno »spontano područje« je, s jedne strane, ugroženo stalnom »kolonizacijom« od strane (lokalnih, državnih i globaliziranih, birokratskih i ekonomskih) organizacija i sistemskih imperativa, s druge strane, ono je – i to je komunikativni dobitak globalizacije – upravo uslijed globalizacije oslobođeno ne samo od državnopolitičkog i nacionalnoekonomskog »okvira« (Polanyi, Scharpf), već također od državnog »skrbništva«. (199)

Kako se taj dobitak na slobodi može konstitucionalizirati? – Temeljnim pravima, koja doduše jesu koncipirana kao obrambenopravne institucije, ali ne nameću samo zakonske obaveze i povlače granice posezanja administrativnoj državnoj moći i globaliziranim (ili regionaliziranim: evropskim itd.) političkim vlastima, već bi podjednako – primjerice u smislu nauka o djelovanju na treće stranke Ustavnog suda SR Njemačke – trebale štiti pojedinačne individue pred »imperativima (...) principa profita«, pred (globalno umreženim) kapitalom i njegovom organizacijskom moći. (200) Osim toga, zaštita temeljnih prava nije ograničena samo na prava pojedinačnog (svjetskog) građanina-atoma, već mora k tome jamčiti komunikativni integritet »spontanih područja«. Temeljna prava stoga ne treba poimati samo kao individualna prava, već također i kao »diskurzivna prava«. (201) Zaštita temeljnih prava dakle obuhvaća:

1. pravno jamstvo javnog samosporazumijevanja građanskodruštvene *publike*, i ona nadasve zahtijeva

2. zaštitu visokomodernih i visokospecijaliziranih izvora njene komunikativne moći koja dotječe iz brojnih, imanentnologički racionaliziranih, »autonomnih režima« znanstvenog, socijalnoteorijskog, estetskog, pravnog, terapeutskog itd. sporazumijevanja.

Ta ideja temeljnopravnog ustrojavanja svjetskog društva, koja doduše polazi od obrambenog prava, ali – govoreći s

Ustavnim sudom SR Njemačke, Habermasom i Luhmannom – postliberalno ekspandira na privatnoekonomska posezanja u slobodu i zaštitu komunikativnih infrastruktura, a koja bi mogla krenuti iz različitih razina (i nadovezati se na postojeće razine) – lokalnih, nacionalnih, regionalnih, globalno segmentiranih, funkcionalnih, sektorski diferenciranih, za početak ne bi išla dalje od konstitucionalne strukture slabe javnosti-s-pravima.

Da bi se zaštita temeljnih prava, koja je potrebna za očuvanje i proširenje dobitka u slobodi u globalizaciji, kojeg Teubner stavlja na pozitivan konto svim fundamentalističkim antiglobalistima, čvrsto institucionalno vezala i da bi se njome moglo pravno rukovati, potrebno je naime, kao što smo vidjeli, da joj se dade *demokratski legitimirano, zakonodavno uređenje*. Komunikativna moć građanskog društva mora se moći provesti u pravno vezanu, administrativnu moć *bez isključivanja adresata prava*. Potreban joj je, kao što Teubner piše, post-državni, globalni, regionalni ili sektorski ekvivalent ne samo »temeljnopravnog dijela« demokratskih državnih ustava, već i ekvivalent njihovog »prava državne organizacije«. Tek tada se mogu »normativno osigurati« »uzajamne kontrole spontanog područja i organizacijskog područja«, bez čijeg »povećanja« ne može biti oslobođen, »podignut« i postati djelatan »demokratski potencijal« javnog samosporazumijevanja. (202) Svako povećanje i intenziviranje uzajamne kontrole organizacijskog i spontanog područja, obavezujućeg i provedivog prava na jednoj, demokratske deliberacije i odlučivanja na drugoj strani, bez koje nema »normativnog ustava« (Loewenstein), pretpostavlja međutim strukturno povezivanje procedura za rješavanje problema i procedura odlučivanja, javnosti i narodne suverenosti: demokratski »višeslojno ustrojstvo prava« (Kelsen) koje se može *legitimirati* samo odozdo prema gore, jakom javnošću.

A dokle god ona ne postoji, ostaje samo nada postupnog »otežavanja« (Müller) nedemokratske globalne vladavine *politikom apela* u čijim *socijalnim borbama* se ne radi ni

o čemu drugome do o globalnom, regionalnom, nacionalnom i sektorskom ozbiljenju jake javnosti. Apel i borba nisu bez izgleda, jer oni se mogu, da bi se izborili za uređenje globalne pravne regulacije egalitarističkim sudjelovanjem i učinkovitim zastupanjem *svih* adresata svjetskog prava, osloniti na nadomjestak demokratske autonomije: već legalizirani ljudskopravni okvir svjetskog društva. Ishodi te borbe ne daju se pretkazati, ali njen cilj je da se dovrši *constitutional project* iz 1789. koji se sastoji u revolucionarnom korigiranju slijepe ustavne revolucije samokonstitucionalizacijom demokratske solidarnosti.

»Ljudi više ne podnose teatar politike kao što protestanti više nisu podnosili teatar religije. Žude za istinskom politikom – kao što su tada žudjeli za istinskom religijom.«
(*Pierre Bourdieu*)

»Tekstovi normi i nadasve ustava, kada se koncipiraju s neiskrenim predratumijevanjem, ne statuiraju se na kraju nekažnjeno. Oni mogu uzvratiti.«
(*Friedrich Müller*)

Razvoj transnacionalnih sistema ekonomije (s potpuno integriranim tržištem rada i jedinstvenom valutom, središnjom bakom itd.), prava (s potpuno izdiferenciranim evropskim pravom, vlastitim pravosuđem itd.) i politike (s vlastitim organima vlasti, izdiferenciranom birokracijom itd.) najviše je uznapredovao u Evropi. Na mnogim poljima Evropa je već danas jače integrirana no Sjedinjene Američke Države. Unatoč tome, Evropa, za razliku od SAD-a, nije

federacija. Stoga se izgledi i rizici deetatizacije prava i politike posebno dobro mogu analizirati na evropskom primjeru. Za razliku od globalnog pravnog poretka s njegovim dezorganiziranim jakim pravima i njegovom slabom javnošću Evropa ima u obliku ugovora o zajednici *potpuni 'ustav' svoje vrste s temeljnopravnim i organizacijskim dijelom*. Unatoč tome, evropska je *javnost slaba*. Paradoksalno, izgleda čak slabije razvijena od globalne javnosti. Evropa jest, doduše, konstitucionalno obuhvatno organizirana, ali ona nije osobito demokratska. Već daleko uznapredovalo stanje evropskog ustavodavstva istodobno povećava i izgled prelaska sa slabe na jaku evropsku javnost, ali i opasnost ustavnopravno ustaljene dedemokratizacije Evrope i njenih nacija.

Danas postoji zasebni *evropski sistem vlasti*, (1) i ugovorni cilj »sve uže Unije naroda Evrope« (2) – a ne tek samo država – (3) na koji su se uvijek iznova pozivali evropski ugovori iz Rima, Maastrichta i Amsterdama doveo je do »sve intenzivnije evropeizacije nacionalne države« (4) kao i njegovih *naroda*. (5) Nacionalno i evropsko pravo međusobno su se asimilirali i »sklopili« u treću vrstu »zajedničkog evropskog ustavnog prava« (Konrad Hesse) (6) Evropske nacionalne države su odavno srasle u »tvorevinu bez presedana« s vlastitim suverenim ovlastima čije provođenje – za razliku od tradicionalnog međunarodnog prava – nema više potrebe za državnim posredovanjem. (7) »Upravne punomoći« koje Evropska zajednica provodi unutar nacionalnih država, ne ravnaju se »prema njihovom ustavnom pravu«. (8) Evropsko pravo daje osnovu svojoj »pravnoj domeni« koja se hrani iz »vlastitih izvora« i podliježe »vlastitim uvjetima valjanosti«. (9) Ono je »autonomno i supranacionalno.« (10) U slučaju konflikta »nacionalno pravo« mora »odstupiti, a ne pravo Zajednice«. (11) U višeslojnom ustrojstvu prava, koje se unatoč svim sociološkim žalopijkama ovdje itekako još može prepoznati, Evropsko primarno pravo stoji na čelu hijerarhije normi, a primarno i sekundarno pravo Zajednice ima prednost u

primjeni pred nacionalnim pravom. To nije samo ugovorni (Evropsko primarno pravo) i presudama Evropskog suda kodificirani i u nacionalno pravo sprovedeni »*tekst normi*«, već stvarno djelatna, svakodnevno provođena »*pravna norma*«. (12) Utoliko nema dvojbe da je Evropsko primarno pravo ugovorâ (između ostalih, Ugovora o Evropskoj uniji, Ugovora o Evropskoj zajednici, Ugovora o Evropskoj zajednici za ugljen i čelik) potpuni *funkcionalni ekvivalent državnog ustava*. (13) Ti ugovori jamče pravnu sigurnost, pravnu državu, liberalna, socijalna i participativna temeljna prava i – po prvi puta – u članku 6. odjeljku 1. Ugovora o Evropskoj uniji postavljaju Uniju pozitivno-pravno na demokratskom principu: »Unija počiva na temeljnim načelima slobode, demokracije, poštivanja ljudskih prava i temeljnih sloboda kao i pravne države.« (14) I ona je – tako nadopunjava članak 6. st. 4. – obavezna osigurati »sredstva« koja »su nužna« da bi se ozbiljila ta temeljna načela i postigli njihovi ciljevi. Za to je ustavnoorganizacijskipravno, na temelju uređenja njenih nadležnosti i organa, ona i u stanju. (15) Naposljetku, evropska je pravna zajednica, podjednako kao i nacionalne pravne zajednice njenih članica, autopoietski zatvorena najvišim (ustavnim) sudom.

Funkcionalni ekvivalent ustava Evropske unije ima zacielo – u usporedbi s nacionalnim ustavima – značajne nedostatke (diskriminiranje vlastitih građana, mogućnosti deportacije građana EU-a iz pojedinih zemalja, demokratski nedovoljna participacijska prava, privilegiranje egzekutive i državnih aparata itd.), ali ustav Unije je krajnje dinamična institucija, institucija u stalnoj promjeni. Jedna od njegovih osebujnosti bez presedana leži u tome da se ne mijenja i preobražava reaktivno kao državni ustavi, prilagođavajući se zbilji koja se mijenja, već on (deliberativnim) promjenama i (latentnom) preobrazbom *iz koraka u korak aktivno stvara, suoblikuje i refleksivno kodificira evropsku ustavnu zbilju*. Evropski ustav je trajno (plansko i neplansko) ustavodavstvo, »ustav u preobrazbi« (Hans Peter Ipsen): *Constitution in the making*, ali pritom nikako nije soft

law. (16) On odražava »ustavnostrukturno pojedinačne stupnjeve integracije Evropske zajednice«. (17) Međutim, to također znači da je njegova moć da proces povratnog djelovanja društva na sebe *kondicionira* u mediju prava značajno slabija no u snažnije kondicionalno programiranim ustavima država-članica. On je, govoreći jasno, manje zaštićen od posezanja i napada no uobičajeni državni ustavi. Budući da je Evropa od osnivanja Montanske unije 1951. u procesu ustavodavstva koji je stalno postajao sve jasnijim, ustavni karakter ugovorâ o Zajednici i Uniji mogao je tek postupno biti prepoznat i (od država-članica i ostalog svijeta država tek od kraja 80tih godina) priznat kao takav. (18) Tek od jedne odluke iz 1986. Evropski sud naziva ugovore »the basic constitutional charter« zajednice, a stalno rastuća industrija evropskih pravnih stručnjaka u međuvremenu, kada je riječ o primarnom pravu, govori još samo o *Evropskom ustavu*. (19) Čak je i Ustavni sud SR Njemačke, koji ustavne zahtjeve koji se javljaju pored ili iznad njemačkog ustava i zadiru u njegovo područje razmatra prije sumnjičavo, već 1967. stariji Ugovor o Evropskoj ekonomskoj zajednici nazvao »u određenoj mjeri ustavom te zajednice«. (20)

Ako čak i globalnom pravnom poretku ili njenim djelomičnim poretcima kao što su GATT/WTO – s barem polovičnim pravom, kao što smo vidjeli – stručnjaci za međunarodno pravo ili ekonomsko pravo pripisuju ustav koji se odvojio od države, (21) onda to posve izvjesno vrijedi za Evropu. Time završava ne samo u Evropi, ali posebno istaknuto u njoj, retrospektivno gledajući kratko razdoblje »jednoznačnog vezivanja prava uz državu«. (22) Tek sredinom 19. stoljeća evropska država, čiji ostarjeli oblik je Hegel već početkom 19. stoljeća pretočio u pravnofilozofski pojam, postaje centraliziranim izvorom prava i moći koja samoj sebi – posve vjerodostojno – može dodijeliti svekolike nadležnosti nad statuiranjem i provedbom prava. To je bio stvarnosni sadržaj u nauku o 'impermeabilnosti' 'države kao osobe' (vidi gore III.1.), čije su izvanjske obaveze mogle biti primijenjene prema unutra samo *od nje same* – dr-

žavnom uredbom o primjeni prava. (23) Ali danas je očigledno da »nasuprot monističkom izvođenju sveg prava iz jednog državnog izvora važenja« stoji »sve veće mnoštvo produktivnih i ne uvijek koordiniranih instanca uspostavljanja prava koje proizvodi internacionalno pravo, ali i sve više potrebu za autoregulacijom privatnih tijela.« (24) U njenom ostarjelom obliku, u kojem je Hegel već oko 1820., dakle prije njenog velebnog razdoblja, predstavio državu, ona više ne postoji, što dakako ne znači – kao što smo vidjeli (III., 1., 2.) – da je ona nestala. Dok je Evropski sud već 1963. i 1964. razvio znamenite nauke o izravnom djelovanju i prednosti Evropskog prava pred nacionalnim, ipak su niže instance nacionalnih sudova *svih* država-članica bile te koje su u tisućama slučajeva (tipa »Mljekarska centrala Westfalen-Lippe protiv Središnjeg carinskog ureda Paderborn«) primjenjivale Evropsko pravo i koje su se pomoću nauka o njegovoj prednosti i izravnom djelovanju, uz to često oboružane najvišim sudskim vještačenjima iz Luxemburga, mogle osigurati protiv revidiranja od strane viših, nacionalnih instanca, te je provedba njihovih presuda, *za razliku* od presuda u slučaju luksemburškog suda, bila unaprijed zajamčena *državnim monopolom na silu*. (25)

(Parcijalno) odvajanje prava od države ne mora, međutim, značiti da zajedno s monističkom državnom suverenosti *mora* propasti demokratska narodna suverenost, kojoj monistička država ionako nikada nije bila »ustavna pretpostavka« (Herbert Krüger). (26) Normativno ionako ne postoji »država razlučiva od ustavnog poretka«. (27) Ustavni model demokratske države dopušta uvijek samo onoliko države koliko je »njen ustav stvorio«. (28) Ustav i demokracija nisu pravno vezani za državu. Ali prilikom odvajanja ustava od države ne smiju propasti demokracija i ljudska prava. Država poput SR Njemačke pretpostavlja demokratski princip, ali demokracija ne pretpostavlja državu. (29) Stoga ipsenovski »ustav u preobrazbi« Evropske unije valja mjeriti »ne prema državnom modelu« (30) – već prema demokratskom principu.

Evolucija Evropskih ugovora u funkcionalni ustavni ekvivalent može ubilježiti na svoj račun sasvim značajne dobitke u građanskim pravima. Ali upravo tu se pokazuje skliksost jedne puko funkcionalne ustavne evolucije *bez* revolucije (vidi gore, pogl. II.). (31) Građanstvo u Uniji iz maastrichtskog Ugovora o Evropskoj uniji – koje je amsterdamskim Ugovorom o Evropskoj zajednici dobilo temeljna prava – *konstitucionalizira* jedan *građanski poredak zasebnog prava*. Izravno djelovanje – *direct effect* – evropskog prava znači da to pravo, budući da ono svakog evropskog građanina obavezuje neovisno o njegovom državljanstvu, njemu također daje pravo da ustanove i sudove država-članica »potakne na pridržavanje ugovora Zajednice«. (32) Evropski trend kontinuirano ide od parcijalnog građanina tržišta prema nespecificiranom građaninu Unije i od na ekonomiju ograničene nadležnosti prema sve opsežnijoj nadležnosti Zajednice (»sveobuhvatna nadležnost«, vidi gore III.2.). S uvođenjem građanstva u Uniji u ugovorima iz Maastrichta i Amsterdama »pravni subjekti Zajednice nisu samo države-članice već i njihovi građani«. (33) Građanstvo u Uniji »nadopunjava nacionalno državljanstvo« (Ustav o Evropskoj zajednici čl. 17. st. 1.) i priskrbljuje međunarodnopravno samostalnoj »pravnoj osobnosti« Zajednice (Ugovor o Evropskoj zajednici čl. 281.) »dvostruku legitimaciju«, koja se kao druga, neposredna legitimacija *Evropskog prava* pridružuje posrednoj posredstvom nacionalnog državljanstva i nacionalnih parlamenata. (34) Građani Unije nemaju samo vlastita, negativna prava na slobode, već i evropsko biračko pravo (čl. 19. Ugovora o Evropskoj zajednici), pravo na diplomatsku zaštitu od strane Unije (čl. 20. Ugovora o Evropskoj zajednici), pravo na peticiju pri Evropskom parlamentu (čl. 21. Ugovora o Evropskoj zajednici) i pod određenim preduvjetima jednaka prava na socijalnu zaštitu od partnerskih zemalja. (35) Demokratski princip Ugovora o Uniji iz Maastrichta (čl. 6. st. 1. Ugovora o Evropskoj uniji) izvorno je podudaran sa statusom građanina Unije, koji se ima stalno »dalje razvijati« (čl. 22.

Ugovora o Evropskoj zajednici) i koji se ostvaruje *neposredno u Zajednici*, i naposljetku je vezan za njega kao budući narodnog suverena. Time istupanje pojedinih država iz Unije, koje ionako ne predviđaju ugovori iz Rima, Maastrichta i Amsterdama (čl. 51. Ugovora o Evropskoj uniji, čl. 312. Ugovora o Evropskoj zajednici), postaje problemom i iz građanskopravne perspektive.

Čak i referendum neke *pojedine* zemlje za otkazivanje ugovora bio bi nedopustiv, budući da građani Unije – neovisno o njihovu pojedinačnom državljanstvu – u čitavom području pod vlašću Unije, dakle u svih za sada 16 zemalja članica, imaju *prava*. Primjerice, istupi li Danska nakon referenduma iz Zajednice, onda ne gube samo Danci svoja evropska prava, već bivaju pogođena i sužena prava svih drugih građana Unije. To ne važi samo za ekonomski relevantna temeljna prava, np. da se može živjeti i raditi bilo gdje u Evropi, već osim toga i za određena prava socijalne zaštite, ekološka prava ili prava političke participacije koja (u komunalnoj samoupravi) ovise samo o boravištu građanina Unije. To važi pogotovu i za opće načelo jednakosti. Na njegovoj osnovi Evropski je sud harmonizirao ne samo norme za proizvode i potrošnju, zaštitu potrošača (36) i zabranio spolno specifičnu zakinitost na radnom mjestu, (37) već je također stvorio osnovu za pravo svake građanke Unije na prekid trudnoće u onim zemljama EU-a u kojima je on dopušten. Tako prema nalogu Suda katolička Irska, gdje se pobačaj još uvijek kazneno progoni, ne može spriječiti svoje građanke u tome da otputuju u Englesku ili Nizozemsku da bi se podvrgnu odgovarajućem postupku. (38) Postojanje subjektivnih prava između Zajednice i njenih građana brani raskidanje Zajednice »čak i protiv volje svih država-članica.« (39) Samo ujedinjeno građanstvo Unije može *kao narod Evropske zajednice* poduzeti takvo raskidanje.

Najkasnije ovdje susrećemo se s jednim posve temeljnim problemom evropskog pravnog poretka, jer potpuno razvijen, evropski aktivni narod koji bi mogao poduzeti su-

vereni čin kao što je raskidanje Unije ili koji bi (manje fiktivno i relevantnije) izravno ili putem *svoga* zakonodavnog organa (parlamenta) mogao poduzeti makar jednu jedinu od stalnih promjena ustava ili pak statuirati autonomno samo jedan dio sekundarnog prava, ne postoji. Doduše, pravno obavezujući »propisi« Evropskih ustava (čl. 1. st. 2. i 3. Ugovora o Evropskoj uniji) podjednako kao i »osnove za razmatranje« u njihovim mnogobrojnim preambulama impliciraju »da narodi država-članica ne sudjeluju u evropskom integracijskom procesu samo unutar svoga državnog ustroja i posredstvom svojih državnih organizacija, *već također i izravno bez uplitanja državnih organa.* (...) Dakle, ne treba samo države-članice smatrati akterima evropskog integracijskog procesa. Narodi država-članica moraju onda biti uzeti u obzir ne samo u državama-članicama i putem njih, već pored toga i u drugom obliku kao subjekti evropskog integracijskog procesa«. (40) Ali u Evropski parlament, koji je parlament narodâ (čl. 189. rečenica 1. Ugovora o Evropskoj zajednici), narodi su nedovoljno integrirani i k tome neravnomjerno zastupljeni te – unatoč sve većim, značajnim nadležnostima – nemaju parlamentarna prava koja bi bila dovoljna da bi ih se priznalo kao *jednakopravne* subjekte *pored* država.

Evropski ustav u preobrazbi preobražava se (dubokosežno) bez sudjelovanja jednog evropskog naroda ili (barem) njegovih »sve prisnije« integriranih naroda (Preambula i čl. 1. st. 2. Ugovora o Evropskoj uniji, Preambula Ugovora o Evropskoj zajednici i Ugovora o Evropskoj zajednici za ugljen i čelik). Ciljno određenje sve prisnije integracije naroda *na temelju demokratskog principa* i podjednako pozitivno-pravno propisano daljnje razvijanje prava građana Unije može biti samo jedan *Evropski narod*. Samo takav narod koji može dovesti do važenja zajedničku volju građana Evrope (uz poštivanje »nacionalnog identiteta« država-članica – čl. 6. st. 3. Ugovora o Evropskoj uniji) može iz *faktičkog* ustava državnih ugovora stvoriti *legitimni* ustav građana. U Evropskoj uniji su, međutim, jedini ustavodavci

kao i prije države-potpisnice ugovora, a *ne* građani Unije ili njihovi izravni zastupnici. Ustavno autorizirani »gospodari ustava« su države i njihove vlade, a ne narodi ni još manje građani Unije. U tom položaju građani Unije svejedno već tvore »rudimentaran« evropski narod koji je barem *u postanku* ili »u nastajanju«. (42)

Pojam naroda saždanog od građana Unije je pravno-normativan, ugovorima o Zajednici konstituiran pojam. Građanstvu u Uniji može – u heterogenim evropskim kontekstima – *i smije* – iz demokratskoteorijskih razloga – korespondirati samo krajnje apstraktan, uključiv pravni pojam naroda. Supstancijalni pojam naroda već unaprijed otpada. Njega ionako, kao što smo vidjeli (pogl. 1.3.), demokratski princip podjednako ne pretpostavlja kao i državu. Strogo uzevši, supstancijalni pojam naroda i demokratsko samoodređenje se čak isključuju, (43) ali demokratski princip – čak i onaj iz čl. 20. odjeljka 2. Njemačkog ustava – ipak iziskuje principijelno uključivanje i participaciju svih (egzistencijalno pogođenih) adresata prava. Ekskluzivni, etnički ili religiozni ili kako već god zatvoreni pojam naroda bi zajedno s pravno podintegriranim segmentima stanovništva unaprijed isključivao mogućnost demokratskog »identiteta vladajućih i vladanih« (1.3.). (44) Svi elementi materijalnog pojma državnog naroda ili naroda Unije slijede iz isprepletenosti principa identiteta i razlike (1.3.): iz samoobavezivanja jednakopravnih individua. Da bi se izgradio narod, građani moraju

1. sebi pripisati sva za to potrebna *prava*,
2. izgraditi *komunikacijsku zajednicu* (bez obzira kojih povijesti, sudbina, jezika, religija, kultura) – inače ne može biti javne deliberacije,
3. *htjeti* ustanoviti i nastaviti pravnu zajednicu (kao konstitutivna ili konstituirana sila) i nju
4. provesti i u njihovom činjeničnom *djelovanju* (dovoljnom aktivnom i pasivnom participacijom (45)), bez obzira kako je pojedinačno – etnički, moralno, dijabolički, ustavnopatriotski, univerzalistički, partikularistički, egoistički,

altruistički – to djelovanje bilo motivirano, te naposljetku ne smiju

5. nikoga tko je *pogođen* mogućim prisilnim mjerama njihove pravne zajednice isključivati iz zajednice jednakopravnih građana.

Angela Augustin određuje pravni pojam demosa u skladu s tim kao uključivu zajednicu komunikacije, volje i djelovanja pogođenih koji si uzajamno pozitivno-pravno pripisuju prava sudjelovanja. (46) Pogotovo kod ustavodavstva mora se izbjeći »da eventualne ustavodavne vlasti budu isključene«. (47) Za Evropsku uniju to bi značilo da i stanovnici trećih država, koji ne pripadaju niti jednoj državi-članici, a imaju trajno boravište, moraju steći status građana Unije. (48) Iz građanskopravnog pogleda *novo* na Uniji nije samo da ona *nije država*, već da je ona *već danas meganacionalno zajedništvo* koje stoji pred (ne neutopijskim) zadatkom da po drugi put, i to ovog puta preko granica nacionalne države, ozbilji staru ideju prosvjetiteljskog kontraktualizma Francuske revolucije (Rousseau, Kant) da *strance* okupi »u pravnim zakonima i zajedničkim političkim procedurama i djelovanjima«. (49) Demokratska solidarnost među strancima može postojati samo ako Evropski narod, ništa drugačije no ljudi koji su se 1789. proglasili građanima, *proizvede samog sebe* u procesu permanentog ustavodavstva (i njegovog uređenog nadograđivanja). Narod demokratskog građanskog društva stvara sebe – kao učeći suveren – »u ustavodavstvu«, u zakonodavstvu i primjeni, kod izbora i odlučivanja, u otvorenim debatama i demonstracijama i »u svakodnevnom plebiscitu« »uvijek (...) iznova« *kao* (juridički) »legitimirajući subjekt«. (50) Demokratske procedure nisu instrumenti kojima bi neki prirodni ili povijesno fiksirani kolektivni subjekt mogao manipulativno raspolagati, već ništa drugo do principi samostvaranja koji »tek u svojoj primjeni proizvode subjekt«. (51)

Taj normativni pravni pojam naroda, kojeg iziskuje demokratski princip, mora se podjednako jasno razgraničiti

od svih *faktičkih, empirijsko-etničkih pojmova naroda*, koje Kant u svojoj filozofiji prava (poprilično omalovažavajući) kvalificira kao »narodnosti« (52), kao i od svih ostalih, *faktičko-društvenih pretpostavki* funkcionirajuće demokracije. (53) Čak i ako su te pretpostavke (evropske/paneuropeke asocijacije, sindikati, stranke, novine, radiotelevizije, društveni pokreti itd.) još daleko od ispunjenja, ipak *postoji* Evropski narod *u postanku* kojeg su ugovori o Zajednici već konstituirali. On je tek *u postanku*, jer on dođuše ima prava, ali ne i prava koja bi već bila dovoljna za demokratsko samoobavezivanje, jer on dođuše jest (činjenično deficitarna) komunikacijska zajednica i sasvim izvjesno *zajednica pogođenih*, ali ga je moguće tek vrlo rudimentarno karakterizirati kao (pravno na samu sebe utječuću) zajednicu volje i djelovanja. Postoji zajednica pogođenih, u Müllerovoj terminologiji: evropski narod-*adresat* koji je još i relativno dobro oboružan pravima, ali ne i dovoljno samoodrediv *aktivni* niti dovoljno reprezentativni *legitimirajući* narod. Hoće li iz postanka postati bitak ili će barem ostati pri napredujućem postanku, a da ne dođe do vrlo brzog odumiranja i propadanja, pitanje je na koje mogu odgovoriti samo građani Evrope i njenih država sami. Bez jasno vidljive i onda također ustavnopravno sprovedene artikulacije građanske volje neće ići. (54) U krajnjoj instanci građanstvo u Uniji i Evropski narod ne daju se proizvesti administrativno, propisati državnim ugovorima, čak niti stvoriti velebnom, Luhmannovom ustavnom *evolucijom*. Ipak personalni predmeti evolucije moraju u primjeni demokratskih procedura proizvesti sami sebe kao subjekt političke autonomije. Oni moraju politički htjeti evropsku pravnu zajednicu, a ako je neće, ona će propasti od kronične legitimacijske slabosti te će sve završiti u novom »kavezu poslušnosti« (Max Weber).

Jaz između temeljonačelnog priznanja punog, aktivnog statusa građana Unije i time formalne egzistencije naroda Evropske unije, s jedne strane, i nedostatne pravne sigurnosti i faktičkog jamstva aktivnih građanskih prava, na

drugoj strani, može se zatvoriti samo političkim procesom kojeg će inicirati »neorganizirana javnost« (Habermas), poticati vatreni govori i protestne akcije, gurati odozdo, nositi široka javna debata koja prodire duboko u javnu svijest i uključuje periferije – čak i novopridošle, mlade nacionalne države poput Poljske, koja je ipak jedina zemlja na Istoku koja se oslobodila pravom revolucijom – nadilazeći razdor, spor, konflikte. (55) Unatoč (izuzetno) brojnim referendumima o evropskim ugovorima u pojedinačnim državama (56) građani država-članica (narodi Evrope) i njihovi parlamenti tek krajnje posredno *uistinu* odlučuju o primarnom pravu ugovora, jer stvarna nadležnost odlučivanja pripada ujedinjenim *egzekutivnim* vlastima i tihom djelovanju pravne *evolucije* koja je težište strukturne povezanosti prava odavno pomaknula s politike na ekonomiju. (57)

Parlamenti država-članica u svojoj su inicirajućoj, savjetodavnoj i vijećajućoj zakonodavstvenoj djelatnosti *deliberativno razvlašteni*. Njihova javna uloga postaje sve slabijom i svodi se na aklamaciju ili veto, dok zakonodavna sloboda uređenja pada posve u ovlast vlada okupljenih u Vijeće ministara i demokratski još nelegitimirane Komisije, koja ima isključivo *pravo iniciranja*. (58) Spona solidarnosti, koja je u modernoj demokraciji identična sa sponom demokratske legitimacije (vidi gore II.3.), para se i postaje krhka. Doduše, narod Unije postoji u vidu građanstva u Uniji, ali je barem isto tako daleko od obrazovanja opće, zakonodavne volje kao narod u njemačkom carstvu u desetljećima nakon osnivanja carstva 1871. (59) Iako su građani odavno priznati kao subjekti integracije u *status activus*, upravo je *status activus* naroda Unije za sada samo nominalistički-simbolično ustavno pravo: pravni *tekst*, ali ne i konkretizirana pravna *norma*. (60) *Građani Evrope imaju vlastita prava, ali nisu ih dali sami sebi*. Tako solidarnost članova evropske pravne zajednice ostaje asimetrična, dopuštena odozgo, hijerarhijski strukturirana. I dalje se njihova pravna subjektivnost u bitnome sastoji u statusu *adresata* prava: »In the *effect* of the law«. (61) A to doduše »nije ni-

šta« (Hegel) i vrlo je važno da bi se ostvarile privatne i komunikativne slobode, iskoristile prilike za sudjelovanje, utužila prava i pokrenuli slučajevi pred sudom. »But you could create rights and afford juridical remedies to slaves. The ability to go to court to enjoy a right bestowed on you by the pleasure of others does not emancipate you, does not make you a citizen. Long before women and jews were made citizens they enjoyed direct effect.« (62) Vladavina zakona *bez* samozakonodavstva nije dobro uređena sloboda, već dobro uređeno sužanjstvo. (63) To slabi demokratski princip i u državama-članicama. Nastaje demokratski jaz: »Demokratski princip stječe važenje u državama-članicama, međutim njima nestaju punomoći odlučivanja; punomoći odlučivanja rastu pri Evropskoj zajednici, ali demokratski princip je tu slabo izgrađen.« (64) Dobro uređeno sužanjstvo u Uniji pritišće političku autonomiju nacionalnih građanstava s najmanje pola cjelokupne zakonske regulative – procjene nekih autora u međuvremenu dosežu 70% (65).

Što da se radi? Treba li Evropa ustav? S *funkcionalnih* gledišta to se mora, kao što smo vidjeli, osporiti, budući da Evropa ima u ugovorima potpuni ekvivalent ustava. Ali evropska je javnost slaba, a to pak slabi jaku javnost država-članica. Organizacijskipravno pozitiviran demokratski deficit objašnjava se strukturom međunarodnopravnih ugovora koji su Evropskoj zajednici nametnuli drugačiji *tip* ustava no što je nacionalnodržavni tip ustava. Izvor funkcionalnog ustava Evrope je *sklapanje ugovora između država-članica*, a ne *ustavodavna vlast naroda*. (66) Unutarnji temelj važenja evropskog primarnog i sekundarnog prava je ugovor između vlada. U načelu u tome – pretpostavi li se međunarodnopravni poredak *Pax Westphalie* – nema ničega nedemokratskog, ali samo *dokle god* se radi o međunarodnom ugovoru, a ne o transnacionalnoj organizaciji. Kao gospodari međunarodnopravnih ugovora vlade, naime, podliježu – kao svugdje u takozvanoj 'vanjskoj politici' – kontroli njihovih parlamenata, pri čemu *kontrolu* ovdje tre-

ba shvatiti u smislu engleskog izraza *control*: parlamentarna kontrola nad vladom znači obuhvatnu punomoć suodlučivanja. (67) Supstancijalno, zakonodavno uređenje *cjelokupne* politike je stvar parlamentarnih zastupnika naroda, koji su prema njemu *odgovorni* »za sve što se čini u državi«, svedjedno radi li se pritom o takozvanoj »unutarnjoj politici« ili o takozvanoj »vanjskoj politici« i njenim ugovorima. (68) Samo kada je to zajamčeno, politika vlade, primjerice u središnjem zakonodavnom organu Evropske zajednice, Vijeću ministara, ispunjava temeljnozakonske minimalne zahtjeve demokratskog određenja. To, međutim, u evropskoj politici već odavno više nije zajamčeno u dva fundamentalna pogleda. *Prvo*, (u čl. 249. rečenici 2. Ugovora o Evropskoj zajednici i ustavnopravno pozitivirana) »izravno djelovanje« (*direct effect*) zajedno s prednošću u primjeni evropskog upravnog prava dokida supstancijalno suoblikujuću, parlamentarnu kontrolu 'vanjske' politike vlada u bitnim područjima 'unutarnjepolitički' obavezujućih odluka, jer parlamenti više ne moraju sudjelovati u 'unutarnjoj' sprovedbi 'vanjskih' obaveza, štoviše potonje se mogu provesti čak protiv njihove zakonodavne volje. Utoliko se s pravom govorilo o »deparlamentarizaciji visokih odluka«. (69) I, *drugo*, zakonodavni organi vlasti su ujedinjene vlade Evrope, dok je zakonodavna vlast »sve prisnije« srastajućih *naroda* u bitnome ograničena na pravo na veto njihovih parlamenata, a *narod* građana Unije kao neposrednih članova unije strogo uzevši – u aktivnom stanju – uopće ne sudjeluje. (70) To preokretanje poretka vlasti naglavce prijeti da dokonča deparlamentarizaciju.

Nakon Ugovora o Evropskoj uniji iz Maastrichta taj jaz između organa vlasti kojima dominira egzekutiva (i ekonomija) i njihove demokratske legitimacije, međutim, *više nije* jaz između postojećeg, *funkcionalnog* ugovornog i ekonomskog ustava i nepostojećeg, *normativnog* ustava političke demokracije. Proturječje dvaju legitimacijskih principa, *ustavodavne vlasti evropskog naroda* i *sklapanja ugovora između država* je prije, kao što smo vidjeli, ušlo u *ugovore* s de-

mokratskim principom (čl. 6. st. 1. Ugovora o Evropskoj uniji) i građanstvom u Uniji (čl. 17. st. 1. Ugovora o Evropskoj zajednici). Ispravno opisano radi se o unutarnjem proturječju između *nominalno-simbolički* već demokratskog ustava i *normativno djelatnog*, nedemokratskog (i u njegovim učincima dedemokratiziranog) ustava. Nedostajući »*revolucionarni akt*« »*preutemeljenja evropskog ustava*« (71) već je kodificiran kao pravni *tekst*, kao prazna ljuška neuređene legalnosti. Međutim, ono što nedostaje da bi se ljusci udahnuo život je »*revolucionarna snaga*« koja bi u »*revolucionarnoj situaciji*« taj tekst zahtijevala, donijela, proglasila, deklarirala, podnijela na izglasavanje narodu ili *njegovom* ustavodavnom organu. (72)

Ako tiha, birokratska evolucija evropskog ustava *nije* nadopunjena javnom aktivnošću i strastvenim interesom građanstva u Uniji koje je sposobno za artikuliranje i interveniranje i nadoknađeno u horizontu volje, tako da se na 'ugovor' ili 'ustav' može gledati kao na nešto što su *oni* u borbi za stvari izborili, htjeli i što je stoga vrijedno očuvanja, onda bi se, kako piše Hasso Hofmann, konzekvenca demokratski pre-«skromne 'konstitucionalizacije' naknadno« mogla pokazati »*evolucionarnim korakom* prema autonomiji evropske tehnokracije«. (73) *Takva administrativna konstitucionalizacija*, koja ne bi zbilja odražavala volju građana, čak i ako bi Evropski parlament njoj osigurao sva prava suverenosti, nadomjestio glupave eurobarometre ozbiljnim euoreferendumima, uspostavio pravi sistem s dva doma itd., naposljetku bi svedjedno samo ustalila dedemokratizaciju Evrope i njenih nacija. Jer *bez* doista uključive javnosti aktivirane iz *svih* skupina i slojeva društva, daljnjom podjelom moći odlučivanja u korist Unije još bi jače došle do izražaja postojeće strukture podintegritanosti i preintegritanosti, trendovi prema isključivanju velikih dijelova stanovništva, dominacija platežno sposobnih ekonomskih interesa, te haideri i berlusconiji. (74) Konačno pokrenuta debata o ustavu doduše je važna već i zbog toga jer ponovno stavlja na dnevni red pitanje koje – iz sistemsko-

strukturnih razloga – samo za sebe zainteresirani profesionalni političari uporno i namjerno potiskuju, pitanje *zašto* uopće trebamo Uniju Evrope. Ali ona ne smije apstraktno okolišati oko ustavnog pitanja, već mora na *stvarima* koje pogađaju naš život – strukturnoj nezaposlenosti, novim ugrožavanjima građanskih prava uvjetovanim evropeizacijom i globalizacijom, povratku građanskih fronti u Evropu konkretno pokazati da nema alternativa demokratizaciji transnacionalnih pravnih poredaka. Kada se evropska politička klasa u odbljescima globalnog terorizma zaklinje na »sve prisniju« integraciju »policije, tajnih službi i pravnika« (Gerhard Schröder), onda se »narodi Evrope« suočavaju s iznenadnim deficitom klasičnih obrambenih prava koji bi ih mogao potaknuti da uzvrate aktivnom integracijom građanstva u Uniji.

Velika prilika demokratski neskromne konstitucionalizacije leži upravo u tome da se ona može odreći revolucionarnog akta potpunog preutemeljenja i novog utemeljenja Evrope, jer se ustavna revolucija Evrope, koja zasada doduše samo deklarira, proklamira i pozitivira nominalni pravni *tekst*, već dogodila *bez* revolucionarne akcije. »Legitima-cijska osnova« evropskog ugovornog ustava više se ne mora »zamijeniti« i nadomjestiti nekom drugom. (75) Demokratski princip, koji je u ugovorima već pozitivno-pravno propisan kao *hard law* (čl. 6. st. 1. Ugovora o Evropskoj uniji) i k tome izričito priznat kao »opće pravno načelo za Evropsku uniju u državama-članicama« (76) i u novoj Povelji o temeljnim pravima proklamiran barem kao *soft law*, mora se »samo« još sprovesti, urediti i konkretizirati kroz reformistički nadoknađujuću revoluciju. Za to nisu potrebne borbe na barikadama i juriš na briselsku ustanovu, strasburški parlament i luksemburški sud, no potreban je radikalni reformizam koji pravne tekstove uzima »za riječ« (Müller) ne bi li praznu ljusku neuređene legalnosti oblikovao u javnog glasnogovornika nadolazeće demokracije.

B i l j e š k e

Uvod: Uz pojam solidarnosti

- 1 Vidi Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Paris 1937, citirano prema njemačkom prijevodu kod Rainera Zolla, *Was ist Solidarität heute?*, Frankfurt: Suhrkamp 2000, str. 20 i dalje; vidi također Andreas Wildt, »Solidarität«, u: *Historiesches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 9, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1995, str. 1004-1015, ovdje: 1005.
- 2 Vidi Ulrich K. Preuß, »Solidarität unter Bedingungen von Vielfalt«, u: Johannes Bizer/Hans-Joachim Koch, *Sicherheit, Vielfalt, Solidarität. Ein neues Paradigma des Verfassungsrechts? Symposium zum 65. Geburtstag Erhard Denningers*, Baden-Baden: Nomos 1998, str. 125-135, ovdje: 129; Hasso Hofmann, »Vielfalt, Sicherheit und Solidarität statt Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?«, u: *Ibid.*, str. 101-116, ovdje: 111 i dalje; Hasso Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2000, str. 193 i dalje; Karl Otto Hondrich/Claudia Koch-Arzbeger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt: Fischer 1992, str. 12 i dalje, 114 i dalje.
- 3 Vidi Wolfgang Schieder, »Brüderlichkeit«, u: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (ur.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, sv. 1., Stuttgart: Klett-Cotta, str. 552-581, ovdje: 565 i dalje; Emile Durkheim, *Über die soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt: Suhrkamp 1988 [O podeli društvenog rada, Beograd: Prosveta 1972]; Dieter Grimm, *Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit*, Frankfurt: Athenäum 1973, str. 38 i dalje; Erhard Denninger, *Menschenrechte und Grundgesetz*, Weinheim: Beltz 1994, str. 23 i dalje.
- 4 A. Wildt, »Solidarität«, *Ibid.*, str. 1004 i dalje.
- 5 H. Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, *Ibid.*, str. 193.
- 6 Sljedeći članak 35. potvrđuje to u najzaoštrenijem mogućem obliku, budući da propisuje »ustanak« – *l'insurrection* – »kao najsvetije pravo i najneizostavniji zadatak« – *le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs* – »naroda« protiv »vlasti« koja »krši prava naroda«. Vidi Günther Franz, *Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung*, München: Oldenbourg 1964, str. 378 i dalje; vidi također Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper 1991, str. 187 [Totalitarizam, Zagreb: Politička kultura 1996]; U.K. Preuß, »Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates«, u: Christoph Sachße/H. Tristram Engelhardt (ur.), *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt: Suhrkamp 1990, str. 116 i dalje.
- 7 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart: Reclam 1977, 3. knjiga, 14. pogl., str. 101 [Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor, Zagreb: Školska knjiga 1978].
- 8 W. Schieder, »Brüderlichkeit«, *Ibid.*, str. 573.
- 9 U.K. Preuß, »Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates«, *Ibid.*, str. 131.
- 10 Vidi U. K. Preuß, »Solidarität unter Bedingungen von Vielfalt«, *Ibid.*, str. 129.
- 11 O potonjem vidi također Hannah Arendt, »Revolution und Freiheit«, u: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München: Piper 1994, str. 227-251, ovdje: 237 i dalje; »Religion und Politik«, *Ibid.*, str. 305-326, ovdje: 311; *Über die Revolution*, München: Piper 1986, str. 183 i dalje, str. 297 i dalje [O revoluciji. Odbrana javne slobode, Beograd: Filip Višnjić, 1991]; *Vom Leben des Geistes*, sv. 2: *Das Wollen*, München: Piper 1979, str. 185 i dalje.
- 12 Tako već govori i Hegel na jedinom mjestu u njegovom opusu – sačuvanom u transkriptu predavanja o filozofiji prava iz zimskog semestra 1819/20 – gdje koristi riječ solidarnost. »Solidarno se povezati« »pravo« je »individue«, ako njena sloboda u građanskom društvu uistinu treba »imati i zbiljskost, a ne samo mogućnost.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie des Rechts* (ur. Dieter Henrich) Frankfurt: Suhrkamp 1983, str. 203 i dalje [Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo: Veselin Masleša, 1989].
- 13 Vidi Franz-Xaver Kaufmann, »Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität«, objavljeno u: Herfried Münkler/Karsten Fischer (ur.), *Gemeinwohrrhetorik und Solidaritätsverbrauch. Integrationsprobleme moderner Gesellschaften*, Berlin: Akademie 2001.
- 14 U.K. Preuß, »Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaates«, *Ibid.*, str. 117; vidi također Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Demokratie als Verfassungsprinzip«, u: Isti, *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt: Suhrkamp 1991, str. 327 i dalje; Joshua Cohen/Charles Sables, »Directly-Deliberative Polyarchy«, u: *European Law Journal*, sv. 3, Br. 4/1997, str. 318 i dalje.
- 15 U.K. Preuß, *Ibid.*, str. 115, 119 i dalje, 131.
- 16 Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Campus 1992, 18.
- 17 Jedina moćna ideja koja se pojavila kao ozbiljni konkurent bio je marksizam, ali on je u svojim zapadnim i socijaldemokratskim varijantama bio samo interpretacija ideja 1789. I kod Marxa je »posljednja osovina oko koje se čovjek vrti« (Hegel) sloboda. A i Ruska revolucija je bila samo patološka varijanta, koja je uostalom u svojoj političkoj misli gotovo zaludeno ostala fiksirana na tijek Ve-

- like Francuske revolucije i izbjegavanje njenih »pogrešaka«. Što drugo preostaje? »Ideje 1914.« su hvala Bogu odavno zaboravljene, različite ideje Evrope su podjednako blijede kao i lubanja Karla Velikog. Čak i iz nedavno nadugo debatiranih, starih i novih ustavnih pojmova sigurnosti, raznolikosti i solidarnosti ne da se istjerati nikakva alternativa slobodi, jednakosti, bratstvu. Uz ovo posljednje vidi oprezno revizionistička razmatranja E. Denningera, »Vielfalt, Sicherheit und Solidarität: Ein neues Paradigma für Verfassungsgebung und Menschenrechtsentwicklung?«, u: *Menschenrechte und Grundgesetz*, Ibid., str. 13-72, koja se dogmatski oslanjaju ponajviše na ustavne tekstove novih njemačkih saveznih pokrajina i teorijski na Rortyja i multikulturalizam. Zauzvrat skeptičniji su J. Habermas: »Bemerkungen zu Erhard Denningers Trias von Vielfalt, Sicherheit und Solidarität«, u: J. Bizer/H.-J. Koch (ur.), *Sicherheit, Vielfalt, Solidarität. Ein neues Paradigma des Verfassungsrechts?*, Ibid., str. 117-123; H. Hofmann, »Vielfalt, Sicherheit und Solidarität statt Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?«, Ibid.; U.K. Preuß, »Solidarität unter Bedingungen von Vielfalt«, Ibid.
- 18 H. Hofmann, Ibid., str. 193.
- 19 Vidi Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, u: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt: Suhrkamp 1973, str. 281 [*Negativna dijalektika*, Beograd: BIGZ 1979]; o Adornovom razumijevanju solidarnosti vidi također Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin: Akademie 2000, str. 49 i dalje; John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim: Philo 1996; Richard Rorty, »Human Rights, Rationality and Sentimentality«, u: Stephen Shute/Susan Hurley (ur.), *On Human Rights*, New York: Basic Books 1993, str. 119, 122, 125, 128 i dalje, 132, R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt: Suhrkamp 1989, str. 310, 315 i dalje [*Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed 1995].
- 20 U.K. Preuß, »Solidarität unter Bedingungen von Vielfalt«, Ibid., str. 130; vidi također Manfred Prisching, »Solidarität in der Moderne – zu den Varianten eines gesellschaftlichen Koordinationssmechanismus«, u: *Journal für Sozialforschung* 3/4, 1992, str. 267-281; Hauke Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt: Fischer 1997, str. 71 i dalje.
- 21 Niklas Luhmann, »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, u: E. Durkheim, Ibid., str. 25.
- 22 O tom razlikovanju vidi J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 sveska, Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- 23 U.K. Preuß, Ibid., str. 130.
- 24 O potencijalu solidarnosti da rješava probleme vidi također J. Cohen/C. Sables, »Directly-Deliberative Polyarchy«, Ibid., str. 320, 322 i dalje; vidi također Kurt Bayertz, »Begriff und Problem der Solidarität«, u: Isti (ur.), *Solidarität*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, str. 39.
- 25 Vidi Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt: Suhrkamp 1997 [*Velika preobrazba: politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo 1999].
- 26 Karl Marx, »Zur Judenfrage«, u: *Marx-Engels I. Studienausgabe*, Frankfurt: Fischer 1966, str. 31-60, ovdje: str. 48 i dalje [K. Marx/F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed 1989]; K. Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlin: Dietz 1960, str. 44 [K. Marx/F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed 1989].
- 27 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz 1971, str. 15 [*Kritika političke ekonomije*, Zagreb: Kultura 1949].
- 28 N. Luhmann, »Verfassung als evolutionäre Errungenschaft«, u: *Rechtshistorisches Journal* 9/1990, str. 176, 180, 184.
- 29 O »poopćivim interesima« vidi J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1973, str. 153 i dalje [*Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Zagreb: Naprijed, 1982].
- 30 Vidi Birgit Mahnkopf, »Probleme der Demokratie unter den Bedingungen ökonomischer Globalisierung und ökologischer Restriktionen«, u: Michael Th. Greven (ur.), *Demokratie – eine Kultur des Westens? 20. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaften*, Opladen: Leske+Buderich 1998, ovdje: citirano prema *Hessen im Dialog*, 25. Römerberggespräche. *Reader zur Vorbereitung des Kongresses*, Wiesbaden: Hess. Staatskanzlei 1998, str. 44; Helmut Willke, »Soziologische Aufklärung der Demokratietheorie«, u: Hauke Brunkhorst, *Demokratischer Experimentalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, str. 30.
- 31 Vidi također K.O. Hondrich/C. Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Ibid., 80 i dalje.
- 32 B. Mahnkopf, Ibid., str. 16 i dalje.
- 33 Vidi Friedrich Müller, *Demokratie in der Defensive. Funktionelle Abnutzung – soziale Exklusion – Globalisierung. Elemente einer Verfassungstheorie VII*, Berlin: Duncker & Humblot 2001.
- 34 Vidi Fritz Scharpf, *Effektiv und demokratisch?*, Frankfurt: Campus 1999.
- 35 U tom pogledu podudarno: Udo Di Fabio, *Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats- und Rechtslehre*, Tübingen: Mohr 1998, str. 106 i dalje; Gunther Teubner, »Des Königs viele Leiber: Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts«, u: Hauke Brunkhorst/Matthias Kettner, *Globalisierung und Demokratie*, Frankfurt: Suhrkamp 2000, 240-273.
- 36 Vidi Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 sv., Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- 37 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp

- 1997, str. 476.
- 38 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München: Piper 1970, str. 42 [*O nasilju*, Beograd: Alexandria press 2002].

I STUPNJEVI SOLIDARNOSTI

I. Građansko prijateljstvo

- 1 Michel de Montaigne, »Über die Freundschaft«, u: Jacques Derrida/Michel de Montaigne, *Über die Freundschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 2000, str. 76.
- 2 Montaigne, *Ibid.*, str. 144 i dalje, 81.
- 3 *Ibid.*, str. 65, 84; Derrida se u svojoj interpretaciji Montaignea prije svega prepušta fascinaciji suverenosti u izvanrednim karakterom Montaigneova ideala prijateljstva: J. Derrida, »Der mich begleitet«, u: J. Derrida/M. de Montaigne, *Ibid.*, 7 i dalje, 32 i dalje.
- 4 U smislu Niklasa Luhmanna, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt: Suhrkamp 1982 [*Ljubav kao pasija. O kodiranju intimnosti*, Zagreb: Naklada MD 1996].
- 5 Montaigne, *Ibid.*, str. 77.
- 6 *Ibid.*
- 7 Od Cicerona do Romea politička teorija pjevuši jednu te istu pjesmu: »Ali kada se ukloni, uništi, ugasi neka republika, onda je to (...) na izvjestan način slično tome kao da je čitav ovaj svijet propao i urušio se.« (Cicero, *De re publica*, 3. knjiga, 23, prevedeno prema njemačkom i latinskom izdanju Stuttgart: Reclam 1995, str. 282 i dalje.)
- 8 Jean-Pierre Vernant, »Der Mensch des antiken Griechenland«, u: Isti (ur.), *Der Mensch der griechischen Antike*, Frankfurt: Campus 1993, str. 30. Romantična ljubav i prijateljstvo čine se 'bezsuvjetnima' samo iz perspektive građanina polisa (o aktualizaciji te perspektive vidi Hannah Arendt, *Menschen in finsterner Zeit*, München: Piper 1989, str. 40 i dalje [*Ljudi u mračnim vremenima*, Gornji Milanovac: Dečje novine 1991]). Naprotiv, iz perspektive modernog društva refleksivno-autoreferentno diferenciranje intimnosti čini se pak kao moć koja samosvojno otvara svijet.
- 9 Platon, *Gorgija*, 507e, prevedeno prema njemačkom prijevodu Hamburg: Rowohlt 1988, str. 264.
- 10 Aristotel, *Politika*, 1253a; prevedeno prema njemačkom prijevodu Stuttgart: Reclam 1989, str. 78.
- 11 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1155a, prevedeno prema njemačkom izdanju Darmstadt: Wiss. Buchges. 1979, str. 170.
- 12 Aristotel, *Politika*, 1280b; prevedeno prema njemačkom prijevodu Stuttgart: Reclam 1989, str. 174 i dalje.

- 13 Aristotel, *Eudemova etika*, 1134b-1135a, prevedeno prema njemačkom prijevodu Paderborn: Schöningh 1954, str. 187 i dalje.
- 14 Aristotel, *Politika*, 1280b.
- 15 *Ibid.*
- 16 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1158a.
- 17 Vidi o pojmovnom sklopu kod: A. Müller, »Freundschaft«, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 2, Basel: Schwabe 1972, str. 1106; Otfried Höffe, *Aristoteles*, München: Beck 1996, str. 244.
- 18 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1166b.
- 19 *Ibid.*, 1167b.
- 20 Vidi Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, str. 144 i dalje; Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge/Mass.: Univ. Press 1986.
- 21 Vidi M. Nussbaum, *Ibid.*, str. 158 i dalje.
- 22 Aristotel, *Retorika*, 1380b-1381a, prevedeno prema njemačkom prijevodu Stuttgart: Reclam 1999, str. 85 i dalje; slično govori Ciceron, *De legibus*, 1. Knjiga 34, 49, prevedeno prema njemačkom prijevodu Stuttgart: Reclam 1989, str. 22, 30.
- 23 Ch. Meier, *Ibid.*, str. 144 i dalje. Prkosno regresivno zauzvrat razmišlja Carl Schmitt koji arhaičku »zajednicu srodstva« stavlja u temelj svome pojmu političkog prijateljstva da bi taj u aristotelijanskom smislu pretpolitički pojam prijateljstva uveo u bitku (*polemos*) protiv moderno-romantičkog pojma. Vidi *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1987, str. 104.
- 24 Prema svetim okovima ironijsku distancu drži Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Pregovor, Werke 7, Frankfurt: Suhrkamp 1970 [*Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1989]; o pojmu građanskog saveza, koji doduše paradigmu prijateljstva već prenosi u apstraktnu pravnu zajednicu (vidi niže): Immanuel Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, u: *Werke XI* (ur. Weischedel), Frankfurt: Suhrkamp, 1977, str. 127-172 [*Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura 2000].
- 25 J. Derrida, »Der mich begleitet«, *Ibid.*, str. 37.
- 26 Montaigne, »Über die Freundschaft«, *Ibid.*, str. 89.
- 27 John M. Cooper, »Aristotle on Friendship«, u: Amélie Oksenberg Rorty (ur.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: Univ. of Cal. Press 1980, str. 322 i dalje, 333.
- 28 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1166a, 1170b.
- 29 I ovdje je razlika prema paralelnoj, iz Aristotela prevedenoj formuli kod Montaignea – »jedna duša u dva tijela« – razlika u cjelini. Dok za Aristotela razliku drugoga od prvoga Ja prvo Ja čini prepoznatljivim posredstvom drugoga na nekom opazivom obliku, za Montaignea se oba ta Ja stapaju u jednoj duši u epistemički mrak

u kojemu se više ništa ne da prepoznati i u kojemu uobrazilja subjekta preuzima svu vlast. O najrecentnijem pokušaju da se obnovi romantička perspektiva filozofije subjekta vidi Manfred Frank, 'Unendliche Annäherung'. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt: Suhrkamp 1997; *Slavoj Žižek*, Die Tücke des Subjekts, Frankfurt: Suhrkamp 2001.

- 30 Vidi J.-P. Vernant, *Ibid.*, str. 20 i dalje.
- 31 J.-P. Vernant, *Ibid.*, str. 25.
- 32 O pravnom statusu robova koji isključuje priznanje vidi sažeto i adekvatno: Carl Grünberg, »Sklaverei«, u: J. Conrad/L. Elster/W. Lexis/Edg. Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena: Fischer 1911, str. 524-541, ovdje: 524 i dalje.
- 33 Aristotel, Politika, 1252a.
- 34 Ciceron, *Lelije*, VIII, 28; prevedeno prema njemačkom izdanju: Cato Maior/Laelius, Düsseldorf/Zürich: Artemis/Winkler 1999, str. 143.
- 35 Aristotel, *Eudemova etika*, 1137a, str. 195. To je također funkcija prava koja nije odijeljeno od etičkoga: »Zakonodavci zakonima čine građane krijeposnima.« (*Nikomahova etika*, 1103b.)
- 36 Vidi Virginia J. Hunter, *Policing Athens*, Princeton: Univ. Press 1994, str. 70 i dalje, 89 i dalje.
- 37 Vidi V.J. Hunter, *Ibid.*, str. 96 i dalje, 149 i dalje.
- 38 Platon, *Zakoni*, 730d, prevedeno prema grčko-njemačkom izdanju Frankfurt: Insel 1991.
- 39 Paul Veyne, »Das Römische Reich«, u: Isti (ur.), *Geschichte des privaten Lebens*, Frankfurt: Fischer 1989, str. 170 i dalje.
- 40 P. Veyne, *Ibid.*, str. 172.
- 41 Vidi P. Veyne, »Kannten die Griechen die Demokratie?«, u: *Ch. Meier/P. Veyne, Kannten die Griechen die Demokratie?* Berlin: Wagenbach 1988.
- 42 Aristoteles, *Nikomahova etika*, 1155a.
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*
- 45 *Ibid.*
- 46 Platon, *Zakoni*, 757a.
- 47 Aristotel, *Eudemova etika*, 1139a (o ovdje hijerarhiziranom razlikovanju prijateljstva iz vrline, koristi i užitka).
- 48 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1157a; vidi također Isti, *Eudemova etika*, 1136a-b.
- 49 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1157a.
- 50 *Ibid.*, 1157b. Međutim, nužno prijateljstvo ili prijateljstvo iz koristi ne treba zamišljati kao puko instrumentalni savez iz svrhe u smislu utilitarne računice. To posljednje prije bi bila korumpirana varijanta prijateljstva iz koristi koju pojam prijateljstva zapravo više ne pokriva. Visoki oblik prijateljstva iz koristi je prije »pravo« i time

nesvrhovito, na obostranoj blagonaklonosti temeljeno prijateljstvo, koje je međutim omeđeno (često vrlo širokim) granicama zajedničke koristi. Dva trgovca su sprijateljena neovisno o tome što u stvarnosti za svakoga iz tog proizlazi. Ali kada ih kriza učini ljutim konkurentima, onda pati i prijateljstvo. Prijateljstvo je korisno za poslovanje, ali u svojoj sociomoralnoj kohezivnosti ono seže (često daleko) dalje od toga. To otprilike odgovara akumulaciji »socijalnog kapitala« kakva je, ako je vjerovati istraživanjima američkog sociologa Roberta Putnama (*Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Univ.-Press 1993, str. 163 i dalje), do danas karakteristična za ekonomski obilježeno civilno društvo sjeverne Italije. Za razliku od toga aristotelijanski idealni oblik prijateljstva iz vrline bio bi tako trajan da bi se održao također i upravo u slučaju krize i stoga je on idealni temelj općeg dobra. Vidi Aristotel, *Eudemova etika*, 1136a, 1138a.; vidi također J. M. Cooper, »Aristotle on Friendship«. *Ibid.*, str. 304 i dalje, 311.

- 51 Vidi samo fino hijerarhiziranu denuncijaciju kod Cicerona, *De officiis*. Knjiga I., 42 (150), prevedeno prema latinsko-njemačkom izdanju Stuttgart: Reclam 1992, str. 131. Vidi također C. Grünberg, »Sklaverei«, *Ibid.*, str. 527.
- 52 Aristotel, *Eudemova etika*, 1134b.
- 53 Platon, *Država*, 442a-d, prevedeno prema njemačkom prijevodu Stuttgart: Reclam 1978, str. 227; vidi također Ciceron, *De legibus*, Knjiga I., 49.
- 54 Vidi Aristotel, *Nikomahova etika*, 1134b; o relacionalnom i dinamičkom karakteru tih pojmova vrline vidi također M. Nussbaum, *Ibid.*, str. 342 i dalje.
- 55 Platon, *Država*, 441b-442a.
- 56 Ciceron, *De officiis*, Knjiga I., 41 (str. 148).
- 57 Egon Flaig, »Europa begann bei Salamis«, u: *Rechtshistorisches Journal* 13/1994, str. 422; vidi također V.J. Hunter, *Policing Athens*, *Ibid.*, str. 154 i dalje.
- 58 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1161b; vidi također 1134b, 1159b-1160a.
- 59 *Ibid.*, 1161b.
- 60 *Ibid.*
- 61 *Ibid.*, 1134b, 1162a.
- 62 Vidi Hauke Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Paderborn: UTB 2000, str. 88 i dalje, 110 i dalje.
- 63 C. Grünberg, »Sklaverei«, *Ibid.*, 533; o postupnom civiliziranju elementarnih odnosa sile uvođenjem ugovornih formi u odnos gospodar i sluga, oca i sina, muškarca i žene itd. vidi već: Henry Sumner Maine, *Ancient Law*, Bristol: Thoemmes 1996, reprint izdanja iz 1861., str. 169 i dalje, 304 i dalje.
- 64 Posve drugačije i u svjesnom ograđivanju od Aristotela *Hegel* definira prijateljstvo ne preko pojma prakse (osobnog užitka), već pro-

testantsko-radnoetički preko pojma *poiesis* kao interesom posredovane, kooperacijske proizvodnje: »Prijateljstvo počiva na jednakosti karaktera, pogotovu interesa da se skupa čini zajedničko djelo, a ne na zadovoljstvu u osobi drugoga kao takvoj.« G.W.F. Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* § 67, Werke 4, Frankfurt: Suhrkamp 1970, str. 271.

- 65 Vidi M. Nussbaum, *Ibid.*, str. 354, 360.
- 66 Vidi Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr 1921.
- 67 O Arendt vidi Hauke Brunkhorst, *Hannah Arendt*, München: Beck 1999.
- 68 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, *Ibid.* [*Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed 1995].
- 69 O mehanizmu isključivanja/uključivanja u klasičnom polisu, odnosno republici vidi H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, *Ibid.*, str. 55 i dalje.
- 70 E. Flaig, »Europa begann bei Salamis«, *Ibid.*, str. 422.
- 71 M. Nussbaum, *Ibid.*, str. 355; vidi također Aristotel, *Eudemova etika*, 1135a.
- 72 E. Flaig, *Ibid.*, str. 422; vidi također Luciano Canfora, »Der Bürger«, u: J.P. Vernant, *Der Mensch der griechischen Antike*, *Ibid.*, str. 155; Moses I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München: Beck 1991, str. 82 i dalje, 145.
- 73 Vidi Martha Nussbaum, »Kant und stoisches Weltbürgertum«, u: Matthias Lutz-Bachmann/James Bohman (ur.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt: Suhrkamp 1996, str. 45-75.
- 74 Vidi Ciceron, *De legibus* I, 30, 32, 61 i dalje; II, 35; III, 4, 29, vidi također O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck 1999, str. 229, 234 i dalje.
- 75 Ciceron, *De re publica*, III, 36, prevedeno prema latinsko-njemačkom izdanju Stuttgart: Reclam 1995.
- 76 Vidi također Alexander Demandt, *Der ideale Staat*, Köln: Böhlau 1993, str. 263 i dalje.
- 77 P. Veyne, »Das Römische Reich«, *Ibid.*, str. 55.

2. Evropa je počela u Jeruzalemu – bratstvo

- 1 Tertulijan, *Apologeticum*, 38: »Nobis nulla magis res aliena quam publica« – »Nama (kršćanima) ništa nije stranije od politike.« (Prevedeno prema njemačkom izdanju Karla Kellnera: *Tertullians sämtliche Schriften*, sv. 1: Die apologetischen und praktischen Schriften, Köln: DuMont 1882, str. 83.) U »Apologeticumu«, politički vrlo vještoj, pravničkoj apologiji protiv progona kršćana pod Septimijem Severom iz 197. godine, to međutim ne treba shvatiti

kao najavu rata protiv Imperija. Budući da su kršćani apolitični, njima su sve političke stranačke borbe – iza kojih se prije 19. stoljeća uvijek mogla naslutiti opasnost od građanskog rata – odbojne. Oni su prije – sasvim državotvorno – za mir, red, čudorednu stegu i – poput epikurejaca, koji ipak nisu bili progonjeni – više cijene unutrašnji duševni mir od igrokaza, cirkusa i teatra (vidi također *Ibid.*, 35, 44, 45).

- 2 Vidi *Ibid.*, 35.
- 3 O razlici između *caritas* i *philia* vidi također kratko napomenu kod J. Derridaa, »Der mich begleitet«, *Ibid.*, str. 17 i dalje.
- 4 Vidi također Luka 14, 26: »Dođe li tko k meni, a ne mrzi svog oca i majku, ženu i djecu, braću i sestre, pa i sam svoj život, ne može biti moj učenik! I tko ne nosi svoga križa i ne ide za mnom, ne može biti moj učenik!« – Ovdje, kao i kod ostalih citata iz Biblije, uglavnom zanemarujem tekstualnokritičke nalaze, jer mi je stalo do dimenzije povijesnog djelovanja iskaza koji se pripisuju Isusu, Pavlu i drugim povijesnim figurama.
- 5 Vidi također Oscar Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr 1956, str. 9 i dalje, 21 i dalje, 33 i dalje, 36 i dalje, 62 i dalje.
- 6 Vidi također Michael Salewski, *Geschichte Europas. Staaten und Nationen von der Antike bis zur Gegenwart*, München: Beck 2000, str. 188 i dalje, 215 i dalje.
- 7 O bezdanoj dijalektici prosvjetiteljstva koja prati to racionalizacijsko postignuće kršćanstva, vidi Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, u: *Gesammelte Werke 14*, Frankfurt: Fischer 1976, str. 468 i dalje; o tom problemu vidi također Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp 1993, str. 273 i dalje, a iz post-dekonstrukcijske perspektive: S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, *Ibid.*, 161 i dalje. Ambivalencija napretka od zakona prema ljubavi dolazi pregnantno do izraza kada Erich Mielke – prisiljen da stupi pred preneraženi Parlament DDR-a kao ministar koji je obavezan polagati račune, a ne kao šef – iznenada obznanjuje: »Ja vas ipak sve volim.« Tako kao da bi iznenadno pozivanje na kršćansku zapovijed ljubavi trebalo gurnuti u zaborav sve njegove grijeha protiv zakona.
- 8 S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, *Ibid.*, str. 161.
- 9 Tertulijan, *Apologeticum*, 42
- 10 *Ibid.*, vidi također gore citat iz Poslanice Rimljanima 8.
- 11 Tertulijan, *Apologeticum*, 32, 39.
- 12 *Ibid.*, 36.
- 13 Hermann Cohen, »Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten«, u: H. Cohen, *Jüdische Schriften*, sv. 1, Breslau 1923, 321.
- 14 Tertulijan, *Apologeticum*, 36.
- 15 O razlikovanju mehaničke nasuprot organskoj solidarnosti vidi E.

- Durkheim, *Über die soziale Arbeitsteilung*, Ibid. [O podeli društvenog rada, Beograd: Prosveta, 1972]; vidi također H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Ibid., str. 88-157.
- 16 Vidi H. Cohen, *Ibid.*
- 17 *Ibid.*
- 18 Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, u: *Marx/Engels*, Studienausgabe I, Frankfurt: Fischer 1966, str. 24.
- 19 Vidi Frank Crüsemann, *Die Thora*, München: Kaiser 1992, str. 277 i dalje; Peter Weber-Schäfer, »Heil und Herrschaft bei den Juden: Könige und Propheten«, u: Herfried Münkler (ur.), *Bürgerreligion und Bürgertugend*, Baden-Baden: Nomos, 1996, str. 13-24.
- 20 O jedinstvenosti ugovora kojim je sklopljen savez vidi Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München: Siemens-Stiftung, str. 8i; P. Weber-Schäfer, »Die Gerechtigkeit des Herrn«, u: Herfried Münkler/Marcus Llanque (ur.), *Konzeptionen der Gerechtigkeit*, Baden-Baden: Nomos 1999, str. 23-30; Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London: Routledge 1996, str. 22.
- 21 J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Ibid., str. 8i.
- 22 Vidi H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Ibid., str. 69 i dalje.
- 23 Vidi također Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg: Schneider 1956, str. 24; Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen: Neukirchner 1978, str. 19 i dalje.
- 24 Posljednja rečenica koja aludira na »cedrove libanonske« (cedrovi su važili kao simbol kraljevstva) ipak je izgleda dodana tek kasnije. Tako F. Crüsemann, *Ibid.*, str. 19 i dalje.
- 25 F. Crüsemann, *Ibid.*, str. 21, 28.
- 26 M. Buber, *Königtum Gottes*, Ibid., str. 24.
- 27 Slična principijelna kritika kraljevstva kao institucije inače se još jedino može naći u I Samuelu 8, 14-18; 10, 18-19 upućuju na Izlazak.
- 28 M. Buber, *Ibid.*, str. 3.
- 29 F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Ibid., str. 13, 26 i dalje s dokazom da su uobičajene antičke basne o drveću doduše često kritične prema kralju, ali nikada se ne protive kraljevstvu, već samo lošim kraljevima ili lošim ustoličiteljima.
- 30 O Grcima vidi: Christian Meier, *Athen*, Berlin: Siedler 1993; kritički o Meierovom eurocentrizmu, koji doduše ne igra ulogu u samopisu Evrope, već samo relativizira izvanjski opis neevropejaca: Egon Flaig, »Europa began bei Salamis«, *Ibid.*
- 31 O sociologiji starozavetskog društva vidi također Christa Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, Berlin: de Gruyter 1983.
- 32 G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Ibid., str. 11, 37.
- 33 G. Maddox, *Ibid.*, str. 3, vidi također 30.
- 34 Klaus Koch, *Die Propheten*, sv. I: Assyrische Zeit, Stuttgart: Kohlhammer 1995, str. 58, 63.
- 35 K. Koch, *Die Propheten*, Ibid., str. 22 i dalje.
- 36 Vidi F. Crüsemann, *Die Thora*, Ibid., str. 378 i dalje.
- 37 F. Crüsemann, Ibid., str. 374 i dalje.
- 38 *Ibid.*, str. 380.
- 39 F. Crüsemann, *Die Thora*, Ibid., str. 376 i dalje.
- 40 P. Weber-Schäfer, »Die Gerechtigkeit des Herrn«, *Ibid.*, str. 28.
- 41 O pojmu »savez« [Eidgenossenschaft] vidi Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr 1956, str. 915.
- 42 Uwe Wesel, *Geschichte des Rechts*, München: Beck 1997, str. 110.
- 43 Vidi F. Crüsemann, *Die Thora*, Ibid., str. 271 i dalje.
- 44 F. Crüsemann, *Ibid.*, str. 267 i dalje.
- 45 K. Koch, *Die Propheten I*, Ibid., str. 133. Uvijek povezano s prijetnjom protiv bogatih: »Jao vama koji kuću kući primičete i polje s poljem sastavljate, dok sve mjesto ne zauzmete te postanete jedini u zemlji.« (Izaija 5, 8-9.)
- 46 Vidi F. Crüsemann, *Ibid.*, str. 258.
- 47 Tertulijan, *Apologeticum*, 39.
- 48 G. Maddox, *Ibid.*, str. 63, 11.
- 49 *Ibid.*, str. 47, 58 i dalje.
- 50 Kardinal Joseph Ratzinger, »Der angezweifelte Wahrheitsanspruch«, u: u dodatku *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 08.01.2000.
- 51 Tertulijan, *Apologeticum*, 39.
- 52 *Ibid.*
- 53 *Ibid.*, 25; vidi također o materijalističkoj kritici rimske religije: 24, 29, 46.
- 54 *Ibid.*, 26.
- 55 *Ibid.*, 25.
- 56 *Ibid.*, 42.
- 57 Augustinus, *De Civitate Dei* XIV, 12, sv. 2, München: dtv 1991, str. 138.
- 58 Augustinus, *Bekenntnisse* 7, 27, Stuttgart: Reclam 1993, str. 195.
- 59 Augustinus, *Bekenntnisse* 8, 9, Ibid., str. 203.
- 60 Augustinus, *de Ord* II, 5, 16, prevedeno prema Kurt Flasch, *Augustinus. Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Reclam 1994, str. 79.
- 61 O najrecentnijem protestu na to vidi Herbert Schnädelbach, »Der Fluch des Christentums«, u: *Die Zeit* od 11.05.2000.
- 62 Vidi Aristotel, *Eudemova etika*, 1137b.

- 63 Vidi J. Derrida, »Der mich begleitet«, *Ibid.*, str. 55.
- 64 G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, *Ibid.*, str. 10; vidi također O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, *Ibid.*, str. 25.
- 65 Vidi G. Maddox, *Ibid.*, str. 61 i dalje, 66, 69.
- 66 *Ibid.*, str. 11.
- 67 Augustinus, *Bekenntnisse* 6, 22, *Ibid.*, str. 164.
- 68 Augustinus, *Bekenntnisse* 7, 23, *Ibid.*, str. 190.
- 69 Augustinus, *Bekenntnisse* 2, 1, *Ibid.*, str. 56.
- 70 8, 13, *Ibid.*, str. 206.
- 71 3,1; 3,3, *Ibid.*, str. 71,73.
- 72 Tertulijan, *Apologeticum*, str. 46.
- 73 Augustinus, *Bekenntnisse*, 2,1, *Ibid.*, str. 56.
- 74 *Ibid.*
- 75 *Ibid.*
- 76 2, 5, *Ibid.*, str. 60.
- 77 4, 2, *Ibid.*, str. 93.
- 78 4, 6, *Ibid.*, str. 96.
- 79 4, 14 i 18; vidi također J. Derrida, *Ibid.*, str. 46 i dalje, koji međutim ne razlučuje ljubav »u Bogu« i »radi Boga« prema dobroj (prijatelji) i prema lošoj (neprijatelj: *inimicus*) duši. *Radi* Boga neprijatelja se ljubi kao prolazno i tjelesno Božje stvorenje, ali ne i kao dobru, prema Bogu okrenutu dušu, jer duša neprijatelja je okrenuta od Boga i stoga ne može biti ljubljena u Bogu. To bi moglo – politički krajnje afirmativno – imati za posljedicu da bi ubijanje neprijatelja dokidalo vladavinu pokvarene, dijabolički inficirane duše nad tijelom i utoliko bilo istinska ljubav prema neprijatelju.
- 80 Augustinus, *Bekenntnisse* 4, 13, *Ibid.*, str. 101.
- 81 9,28-31, *Ibid.*, str. 244 i dalje.
- 82 Vidi np. Augustinus, *De Civitate Dei* XV, 5, *Ibid.*, sv. 2, str. 219; vidi također Kurt Flasch, *Augustinus*, *Ibid.*, str. 148.
- 83 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 15, *Ibid.*, sv. 2, str. 558.
- 84 Augustinus, *De Civitate Dei*, *Ibid.*, str. 554.
- 85 *Ibid.*, str. 559.
- 86 Augustinus, *Bekenntnisse*, 9, 19, *Ibid.*, str. 238.
- 87 Augustinus, *Ibid.*
- 88 K. Marx, »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, *Ibid.*, str. 17.
- 89 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr 1978, str. 542 [*Sabrani spisi o sociologiji religije*, Sremski karlovci, Novi Sad: Izabrana knjižarnica Zorana Stojanovića].
- 90 Vidi također G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, *Ibid.*
- 91 M. Weber, *Ibid.*, str. 543.
- 92 M. Weber, *Ibid.*, str. 543 i dalje.
- 93 *Ibid.*, str. 544 i dalje.
- 94 G. Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, *Ibid.*, str. 63.
- 95 H. Arendt, *Über die Revolution*, *Ibid.*, str. 107 [O revoluciji. *Odrana javne slobode*, Beograd: Filip Višnjić, 1991].
- 96 Augustinus, *De Civitate Dei* IV, 4, *Ibid.*, str. 173.
- 97 Augustinus, XIX, 17, *Ibid.*, str. 563; vidi također XIX, 21, *Ibid.*, str. 566 i dalje.
- 98 IV, 4, *Ibid.*, str. 174.
- 99 I, 35, *Ibid.*, str. 57; vidi također II, 21, *Ibid.*, str. 94 i dalje; vidi G. Maddox, *Ibid.*, str. 87.
- 100 Richard Rorty, »Heidegger wider die Pragmatisten«, *u: neue hefte für philosophie* 23, 1984, str. 21.
- 101 Augustinus, *De Civitate Dei*, XII, 21, *Ibid.*, sv. 2, str. 98. S tim nadanjem završava Arendtina mračna knjiga *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper 1991, str. 730 [*Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura 1996].
- 102 Vidi Harold Berman, *Recht und Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp 1991.
- 103 Vidi Robert I. Moore, *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, München: Beck 2001, str. 26 i dalje.
- 104 R. I. Moore, *Die erste europäische Revolution*, *Ibid.*, str. 37 i dalje.
- 105 Peter Landau, »Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien«, *u: Heinrich Scholler (ur.), Die Bedeutung des kanonischen Rechts für die Entwicklung einheitlicher Rechtsprinzipien*, Baden-Baden: Nomos 1996, str. 23-47, ovdje: 31.
- 106 R. I. Moore, *Ibid.*, str. 32 i dalje, 43.
- 107 Vidi H. Berman, *Ibid.*
- 108 H. Berman, *Ibid.*, str. 467; vidi također G. Maddox, *Ibid.*, str. 97
- 109 H. Berman, *Ibid.*, str. 366; G. Maddox, *Ibid.*, str. 99; P. Landau, *Ibid.*, str. 42.
- 110 Vidi N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 25.
- 111 H. Berman, *Ibid.*, str. 286.
- 112 *Ibid.*, str. 262.
- 113 *Ibid.*
- 114 P. Landau, *Ibid.*; vidi također H. Berman, *Ibid.*
- 115 Hans-Peter Schneider, *Daz ein Recht mac vrommen. Der Sachsenspiegel – ein Rechtsbuch von europäischem Rang. Wolfenbütteler Hefte* 15, 1994, str. 116 H.-P. Schneider, *Ibid.*; vidi također H. Berman, *Ibid.*, str. 766 i dalje, 791.
- 117 Toma Akvinski, *Summa Theologica*, sv. 13, Heidelberg/Graz: Karle-Styria 1997, II./I., str. 96, 2-3; o razlikovanju prava nasuprot morala kod Tome vidi također Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Staatliches Recht und sittliche Ordnung«, *u: Isti, Staat, Nation, Europa*, Frankfurt: Suhrkamp 1999, str. 224 i dalje.
- 118 Toma, *Expos. Super II epist. Ad Cor.*, 3,2, citirano prema Ludger Honnefelder, »Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Na-

turrechts«, u: Wolfgang Schluchter (ur.), *Max Webers Sicht des okcidentalnog Christentums*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, str. 262.

119 L. Honnefelder, *Ibid.*

120 *Ibid.*, str. 267.

121 *Ibid.*, str. 267 i dalje, 271.

122 H. Berman, *Ibid.*, str. 53 i dalje. To važi primarno i za predstajiništičku Rusku revoluciju pod Lenjinom i Trockim.

123 *Ibid.*, str. 259.

124 Tertulijan, *Apologeticum*, 39.

125 H. Berman, *Ibid.*, str. 622.

126 *Ibid.*, str. 791

127 Vidi Guy Bois, *Umbruch im Jahr 1000*, Stuttgart: Klett-Cotta 1993.

128 G. Maddox, *Ibid.*, str. 6.

3. Ideje 1789. – patriotizam ljudskih prava

1 Hasso Hofmann, *Repräsentation*, Berlin: Duncker & Humblot 1974, str. 204 i dalje.

2 Vidi W. Schieder, »Brüderlichkeit«, u: *Geschichtliche Grundbegriffe*, *Ibid.*, str. 559 i dalje (o transformaciji »bratstva«); H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, *Ibid.*, str. 179 i dalje (o transformaciji građanskog statusa). O nestajanju dijela/cijele sheme u ranom novom dobu vidi također Niklas Luhmann, »Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik«, u: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 3, Frankfurt: Suhrkamp 1989, str. 101 i dalje, 110 i dalje.

3 Vidi C. Schmitt, *Die Diktatur*, Berlin: Duncker & Humblot 1989, str. 116 i dalje; J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Berlin 1989, str. 24 i dalje.

4 Vidi Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart: Reclam, 1990; H. Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 1965 [O revoluciji. *Obrana javne slobode*, Beograd: Filip Višnjić 1991].

5 Emmanuel Joseph Sieyès, *Überblick über die Ausführungsmittel, die den Repräsentanten Frankreichs 1789 zur Verfügung standen* (1788), u: *Politische Schriften 1788-1790*, München: Oldenbourg 1981, str. 17-116, ovdje: 69 i dalje; Isti, *Was ist der dritte Stand?* (1789), in: *Politische Schriften 1788-1790*, *Ibid.*, str. 117-195; vidi također Karl Loewenstein, *Volk und Parlament*, Aalen: Scientia 1964.

6 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, *Ibid.*, str. 124, istaknuo H. Brunkhorst [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.: Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed 1973]

7 O razlikovanju dvaju tipova zastupanja vidi pored gore citiranog standardnog djela Hassa Hofmanna (bilješka 1) prije svega Harvey C. Mansfield, »Modern and Medieval Representation«, u: J. Roland

Pennock/John W. Chapman (ur.), *Representation*, New York: Atherton Press 1968.

8 François Furet/Denis Richet, *Die Französische Revolution*, Frankfurt: Fischer 1987, str. 81 i dalje, 149 i dalje. Inflatorno korištenje pojma prijateljstva u prosvjetiteljskim krugovima i u Revoluciji je sasvim apstraktno, više blijedo, vezano uz čovječanstvo, tematski centrirano, a uopće ne više, kao kod Aristotela i Cicerona, orijentirano na osobne odnose. Političko i javno korištenje pojma prijateljstva ovdje se definitivno odvaja od romantičkih pojmova individualne ljubavi i prijateljstva koji pak odguruju svako odnošenje prema čovječanstvu i zajednici, svake »druge obavezanosti« (Montaigne) (vidi gore Pogl. I.1.).

9 Vidi također H. Brunkhorst, »Die Sprache im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit«, u: *Leviathan 2/1999*, str. 250-263.

10 Jack Censer, »Die Presse des Ancien Régime im Übergang – eine Skizze«, u: Reinhardt Koselleck/Rolf Reichardt (ur.), *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins*, München: Oldenbourg 1988, str. 127-152; vidi također J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1990.

11 Ukupan broj periodički (dnevno, svaka tri dana, tjedno, dvotjedno, mjesečno) izlazećih žurnala raste između kraja 1788. i kraja 1789. od 4 na 184. Vidi Jeremy Popkin, »Umbruch und Kontinuität der französischen Presse im Revolutionszeitalter«, u: R. Koselleck/R. Reichardt, *Ibid.*, str. 167.

12 R. Reichardt, »Revolution und Presse, Öffentlichkeit und Struktur der politischen Kommunikation«, in R. Koselleck/R. Reichardt, *Ibid.*, 178; Pierre Rétat, »Die Zeitungen des Jahres 1789: einige zusammenfassende Perspektiven«, u: *Ibid.*, str. 153-156.

13 E. J. Sieyès, *Was ist der dritte Stand?*, *Ibid.*, str. 119, 121, 124.

14 F. Furet/D. Richet, *Ibid.*, str. 48 i dalje, 75, 79.

15 Vidi *Ibid.*, str. 80, 150.

16 R. Zoll, *Was ist Solidarität heute?* *Ibid.*, str. 44.

17 Patrice Higonnet, »Die Sansculotten«, u: F. Furet/Mona Ozouf (ur.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, sv. 1, Frankfurt: Suhrkamp 1996, str. 652, 656; vidi također W. Schieder, »Brüderlichkeit«, *Ibid.*, str. 566.

18 Günther Franz (ur.), *Staatsverfassungen*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1964, str. 379; R. Brubaker, »Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland«, u: *Der Staat 1/1989*, str. 10.

19 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, u: Werke XI, Frankfurt: Suhrkamp 1977, str. 361 [I. Kant, F.W.J. Schelling, F. Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Zagreb: Globus, 1991].

20 W. Schieder, *Ibid.*, str. 565 i dalje. O identifikiranju republike i demokracije, pri čemu se istodobno – sasvim u smislu novog značenja »bratstva« – obje oštro i po prvi put u povijesti političkog mi-

- šljenja razgraničavaju ne samo od monarhije, već također i od aristokracije vidi Maximilian Robespierre, *Über die Prinzipien der politischen Moral*, Hamburg: EVA 2000, str. 11 i dalje. Robespierre u svojem govoru 5. veljače 1794. pred Konventom kaže: »Obje riječi su istoznačne (...). Aristokratska vlast isto tako nije republika kao ni monarhija«, a demokracija za Robespierrea – sasvim na Rousseau-ovoj liniji i opet u oštrom razgraničenju od antičkog poimanja – nije »država u kojemu narod u trajnim skupštinama sam rješava sva javna pitanja«, jer to bi »narod privelo despotizmu.« Dakle, kao i u svim današnjim ustavima: parlamentarna demokracija s izravnom demokratskim elementima (Ibid.).
- 21 H. Hofmann, »Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen«, u: *Juristisches Studium* 11/1988, str. 845.
- 22 Vidi Wolfgang Schmale, *Entchristlichung, Revolution und Verfassung. Zur Mentalitätsgeschichte der Verfassung in Frankreich, 1715-1794*, Berlin: Duncker & Humblot 1988, str. 33 i dalje.
- 23 Citirano prema W. Schmale, *Ibid.*, str. 13.
- 24 Sasvim slično preokretanju svih zemaljskih zahtjeva za vlašću u korist monoteističkog Boga u staroizraelitskom ugovoru kojim je sklopljen savez (vidi gore Pogl. I.2.), samo ovog puta u suprotnom smjeru. O ugovoru kojim je sklopljen savez vidi: J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Ibid.
- 25 Citirano prema W. Schmale, *Ibid.*
- 26 W. Schmale, *Ibid.*, str. 14.
- 27 K. Marx/F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, u: Werke 4, Berlin: Dietz 1990, str. 482 [*Komunistički manifest*, Zagreb: Arkzin, 1998]; o »komunističkom individualizmu« osnovno vidi u: Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Neuwied: Luchterhand 1962, str. 250 i dalje, 258 i dalje.
- 28 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 20, Frankfurt: Suhrkamp 1971, str. 367 [*Filozofija povijesti*, Zagreb: Naprijed, 1966].
- 29 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), Frankfurt: Insel 1965, str. 14 [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed, 1973].
- 30 Vidi H. Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 2000, str. 193 i dalje.
- 31 N. Luhmann, »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, Predgovor u: E. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Ibid., str. 26.
- 32 K. Marx/F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Ibid., str. 466, 471 [*Komunistički manifest*, Zagreb: Arkzin, 1998].
- 33 Vidi K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Ibid., str. 9 [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed, 1973].
- 34 Vidi Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlin: Rotbuch 1988, str. 14 i dalje; Michel Vovelle, *Die Französische Revolution*, Frankfurt: Fischer 1987, str. 106, 130 i dalje.
- 35 Jean-Jacques Rousseau, »Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform«, u: *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München: Winkler 1981, str. 568 [*Politički spisi*, Zagreb: Informator, 1993].
- 36 Robespierre je jasno svjestan svjetskopovijesnog prijeloma u političkom mišljenju stare Evrope u svome govoru od 25.12.1793. o osnovama revolucionarne vlasti: »Teorija revolucionarne vlasti je isto tako nova kao i revolucija iz koje je nastala vlast. Ne treba je tražiti niti u knjigama političkih spisatelja koji nisu predvidjeli ovu revoluciju niti u zakonika Tirana.« (Citirano prema Herfried Münkler, »Republik, Demokratie und Diktatur. Die Rezeption von drei antiken Begriffen im politischen Denken der Neuzeit«, objavljeno u *Festschrift für Udo Bernbach* 2001, tekst predavanja od 03.11.2000, str. 23.) Nepredvidivost je presudna odlika novog pojma revolucije, jer prema starom razumijevanju teorije dekadencije revolucije su bile podjednako predvidljive koliko i njihov ishod – ponovna uspostava dobrih starih običaja. Trebalo je samo ispravno pročitati znakove propadanja, korupcije i dekadencije da bi se znalo što predstoji i što treba činiti.
- 37 J.-J. Rousseau, »Politische Fragmente«, u: *Politische Schriften*, sv. 1, Paderborn: Schöningh 1977, 230 i dalje, vidi također Ingeborg Maus, »Nationalstaatliche Grenzen und das Prinzip der Volkssouveränität«, rukopis, Frankfurt 2001, str. 8 i dalje. Rousseau ovdje uzdiže nedvojbeno tek rijetko sretno okolnosti židovske dijaspore. Ali on vrlo plauzibilno pokazuje da je integracijska snaga apstraktnog i izvanjskog zakona očigledno veća no što je to naslućivala duga, prema zakonu skeptična tradicija kršćanskog komunitarizma.
- 38 J.-J. Rousseau, »Betrachtungen über die Regierung Polens«, *Ibid.*, str. 569 [*Politički spisi*, Zagreb: Informator, 1993]. U Kantovoj terminologiji – iako to nije bilo Kantovo mišljenje: vidi o tome Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß*, Neuwied: Luchterhand 2000, str. 27 i dalje) – Mojsijevo zakonodavstvo bilo je prvo istinski peremptorno (trajno) zakonodavstvo koje je definitivno nadišlo prirodno stanje provizornog prava.
- 39 Michel Vovelle, *Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt: Fischer 1985, str. 130. Slično kasnije: pjesma o Internacionali, napjevi Berta Brechta ili Wolfa Biermanna u refrenu: »Jesus Christus mit Klarer & Gitarre – Che Guevarra« – »U Isusa Krista zvečka i gitara – Che Guevarra«.
- 40 Vidi Ulrike Brunotte, *Puritanismus und Pioniergeist*, Berlin: de Gruyter 2000, str. 76 i dalje.
- 41 M. Walzer, *Ibid.*, str. 15.

- 42 K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*, u: *Marx/Engels, Werke* 7, Berlin: Dietz 1973, str. 79 [Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; *Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed, 1973].
- 43 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Ibid., str. 12 [Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; *Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed, 1973].
- 44 K. Marx, »An Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika«, u: K. Marx/F. Engels, *Studienausgabe*, sv. IV (ed. Fetscher), Frankfurt: Fischer 1996, str. 189.
- 45 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper 1991, str. 170 [Totalitarizam, Zagreb: Politička kultura 1996].
- 46 E. J. Sieyès, *Was ist der dritte Stand?* Ibid., str. 188.
- 47 Vidi H. Hofmann, »Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen«, Ibid., str. 840-848, pogotovo 846 i dalje.
- 48 Već i zbog toga *pouvoir constituant* kod Sieyèsa nema nikakve veze šmitovskim klišeoem koji ga – neprispodobivo za 18. stoljeće – izobličava u mitsko-decizionističku iskonsku moć. Za Sieyèsa ustavnodavna moć naroda, koja mu je juridički dodijeljena u prirodnom stanju, nije ono »bezoblično oblikujuće« (C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot 1989, str. 79 i dalje) pretpravne i predracionalne, mitske iskonske moći, već je uvijek prethodno oblikovana i (kao kod Hobbesa, Lockeja i Rousseaua) pravno ustrojena čovjekovom umskom prirodnom.
- 49 I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Werke* sv. VIII, Frankfurt: Suhrkamp 1977, str. 345 (A/B 45) [Metafizika čudoređa, Zagreb: Matica hrvatska 1999].
- 50 G. Franz, *Staatsverfassungen*, Ibid. str. 304 i dalje. Valja uzeti u obzir da u ustavu od 1791. zakon kao izraz demokratski – uz »osobno« ili »posredstvom zastupnika« provedeno »sudjelovanje« »svih građana« (čl. 6.) – obrazovane opće volje garantira prava čovjeka i građanina, a ne neka konstitucionaliziranoj volji građana prethodeća država ili njen takozvani »monopol na silu«. U demokraciji nije više država nositelj i subjekt monopola na silu, već narod kao konstituirajuća – iz njega »proizlazeća« – i kao performativno provodeća, »upražnjavajuća« »državna vlast« (čl. 20., st. 2. Njemačkog ustava). Njen smisao leži isključivo u jamčenju narodne suverenosti. Za razliku od apsolutizma, ona nije (prisvajan) državni monopol, već služi »tome da bi se provodila svaki put demokratski legitimirana politika.« Dietmar Willoweit, »Die Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols im Entstehungsprozeß des modernen Staates«, u: Albrecht Randelzhofer/Werner Süß (ur.), *Konsens und Konflikt. 35 Jahre Grundgesetz*, Berlin: de Gruyter 1986, str. 322; vidi također C. Möllers, *Staat als Argument*, München: Beck 2000, str. 272 i dalje.
- 51 O toj tipologiji vidi: K. Loewenstein, *Verfassungslehre*, Ibid., str. 148 i dalje. Gdje narod kao ikona krasi parade nomenklature, često postoje ustavi čisto instrumentalnog karaktera koji jednostavno legaliziraju i urešavaju lijepim riječima postojeće odnose moći. Monokratska vladajuća partija u takvim slučajevima postaje jedinim tumačem i provoditeljem narodne volje. Ustavi koji već u tekstu isključuju konstitucionalizaciju državne vlasti i djelotvornu autoopiezu narodne volje, Loewenstein naziva pomalo blijedo »semantičkim« ustavima. Bolji bi bio izraz, koji i Loewenstein koristi, »instrumentalni« ustav.
- 52 O razlikovanju teksta norme i pravne norme vidi Friedrich Müller, 'Richterrecht'. *Elemente einer Verfassungstheorie IV*, Berlin: Duncker & Humblot 1986, str. 13, 34, 38.
- 53 Vidi uz tu točku pored dolje citiranih radova F. Müllera također: J. Derrida, »Declarations of Independence«, u: *New Political Science*, New York 1986, str. 7-15; Isti, *Gesetzeskraft*, Frankfurt: Suhrkamp 1991. O logici »jaza« vidi također Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 83 i dalje.
- 54 Vidi N. Luhmann, »Metamorphosen des Staates«, u: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 4, Frankfurt: Suhrkamp 1995, str. 105 i dalje; Cornelia Vismann, »Menschenrechte: Instanz des Sprechens – Instrument der Politik, u: H. Brunkhorst (ur.), *Demokratischer Experimentalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, str. 279-304.
- 55 Vidi Karl Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Ibid. [Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; *Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed 1973].
- 56 Vidi John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press 1993, str. XXIX [Politički liberalizam, Zagreb: KruZak, 2000].
- 57 Vidi Benjamin Constant, *Über die Freiheit*, Werke sv. 4: Politische Schriften, Berlin: Propyläen, 1972; John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart: Reclam 1974; A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Ibid.
- 58 Vidi np. Konrad Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 20. izd., Heidelberg: Müller 1999, § 5; ili Wilhelm Henke, »Republik«, u: Josef Isensee/Paul Kirchhof (ur.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg: Müller 1987, § 21, RN 22-23, 30-31 (Republika kao »dodatak koji koči« demokraciju i protuotrov protiv svih radikalnodemokratskih pokušaja da se odvaži na parolu Willyja Brandta »više demokracije« i pristupi »ozbiljenju nezbiljskih (!) ideja«. Uz kritiku konzervativnog liberalizma Milla i Tocquevillea vidi J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1990, § 15, str. 209 i dalje.
- 59 Vidi F. Müller, *Wer ist das Volk? Eine Grundfrage der Demokratie*,

- Elemente einer Verfassungstheorie VI*, Berlin: Duncker & Humblot 1997, str. 9 i dalje, 23 i dalje; F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, Ibid., str. 15 i dalje, 73; slično također: I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1992.
- 60 C. Möllers, »Der parlamentarische Bundesstaat – Das vergessene Spannungsverhältnis von Parlament, Demokratie und Bundesstaat«, u: *Föderalismus – Auflösung oder Zukunft der Staatlichkeit?* München: Boorberg 1997, str. 97.
- 61 »Vladavina vladanih« također ni iz perspektive pojedinačne individue, koja vlada nad samom sobom, nije više vladavina *nad* ..., recimo prema platonsko-aristotelijanskom modelu u skladu s kojime um vlada nad želucem podjednako kao što gospodar vlada nad slugom, već sloboda bez razlikovanja u vladarstvu. Vidi H. Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Frankfurt: Fischer 1994, str. 216 i dalje. Uostalom, sasvim sličnu kritiku upućuje Judith Butler na Foucaultov aristotelijanski pojam duše kao »oruđa moći« koje »oblikuje« i »uokviruje« tijelo, u: *Psyche der Macht*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 87 i dalje.
- 62 H. Mansfield, »Modern and Medieval Representation«, *Ibid.*, str. 80.
- 63 *Ibid.*
- 64 John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Frankfurt: Philo 1996, str. 87.
- 65 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Ibid., str. 124 [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed, 1973].
- 66 Vidi H. Hofmann, »Das Postulat der Allgemeinheit des Gesetzes«, u: *Verfassungsrechtliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr 1995, str. 260-296, ovdje: 270 i dalje.
- 67 Udo Di Fabio, *Das Recht offener Staaten*, Tübingen: Mohr 1998, str. 152; vidi u tom pogledu podudarno: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp 1992; I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Ibid.
- 68 U. Di Fabio, *Das Recht Offener Staaten*, Ibid.
- 69 Međutim, drugačije je kod: E.-W. Böckenförde, »Demokratie als Verfassungsprinzip«, *Ibid.*, str. 374.
- 70 Vidi također C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz – Einflüsse relativierter Nationalstaatlichkeit auf das Konzept des Rechts und die Funktion seiner Theorie«, u: Michael Anderheiden/Stefan Huster/Stephan Kirste (ur.), *Globalisierung als Problem von Gerechtigkeit und Steuerungsfähigkeit des Rechts*, Stuttgart: Steiner 2001, str. 45.
- 71 Vidi np. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Ibid., str. 148 i dalje, 176 i dalje, 191 i dalje; E.-W. Böckenförde, »Demokratie als Verfassungsprinzip«, u: *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt: Suhrkamp 1991, str. 295 (o referiranju na »zbiļjski narod«), 295 i dalje (o narodnoj suverenosti). O čl. 1. Vajmarskog carskog ustava (»Njemačko carstvo je republika. Državna vlast proizlazi od naroda«) vidi Gerhard Anschütz, *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919*, Berlin: Stilke 1926, str. 37: 2. rečenica čl. 1. propisuje »narodnu suverenost« i pod time poima prvo narod kao »krajnji izvor svekolike državne vlasti« (konstitucija – u ustavu: »proizlaženje« državne vlasti od naroda) i drugo da je »svekolika državna vlast (...) naposljetku volja naroda« (performativ – u ustavu: »upražnjavanje« državne vlasti od strane naroda).
- 72 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 2, njemačko izdanje Stuttgart: Reclam 1986, str. 28 i dalje [*Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga 1978]; I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Ibid., str. 142 i dalje, 191 i dalje, 203 i dalje; H. Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Ibid. str. 197 i dalje.
- 73 Kada Rousseau piše da antička demokracija (a Rousseau i njegovi predrevolucionarni suvremenici ni ne poznaju drugi pojam demokracije) krši »prirodni poredak«, »jer u njoj većina vlada, a manjinom se vlada« (*Contrat social* III, 4, Ibid., str. 72 i dalje), onda je to kršenje principa narodne suverenosti koji je kao jedini princip vladanja uskladiv s prirodnom slobodom individue (»prirodni poredak«). Dok je narodna suverenost, kako kaže Herfried Münkler, »upražnjavanje moći od strane svih (= *volonté générale*), antička je demokracija »vladavina mnogih, partijska diktatura demosa (= *volonté des tous*)«. Vidi H. Münkler, »Republik, Demokratie und Diktatur«, *Ibid.*, str. 16.
- 74 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 4, Ibid., str. 32 i dalje.
- 75 H. Hofmann, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit*, München: Siemens Stiftung 1997, str. 35; vidi također H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Ibid., pogl. V, str. 179 i dalje.
- 76 O neovisnosti: J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 7, Ibid. str. 21 (kroz opće zakone, koji reguliraju samo izvanjske radnje, iskazana *volonté générale* »štiti« građanina od svake »osobne ovisnosti«), II, 3, Ibid. str. 31 (neovisnost i sloboda mišljenja) kao i IV, I, Ibid. str. 114 (»jednostavno pravo« »da vijeća« i »iskazuje svoje mišljenje« koje »građaninu ničime ne može biti oduzeto«).
- 77 Paradigmatski pregnantna je formulacija čl. 1 u Vajmarskom carskom ustavu: »Njemačko carstvo je republika. Državna vlast proizlazi od naroda.«
- 78 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, IV, 8, Ibid., str. 150.
- 79 O pravu na različitost vidi J. S. Mill, *Über die Freiheit*, Ibid., str. 88.
- 80 O »Individuaciji podruštvoljenjem« vidi istoimeni tekst J. Habermasa u: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp 1988, str. 187-241 [*Postmetafizičko mišljenje. Filozofski članci*, Beograd: Beo-

- gradski krug, 2002]; o povezanosti individuacije i funkcionalnog diferenciranja vidi N. Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, u: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 3, Frankfurt: Suhrkamp 1989, str. 149 i dalje.
- 81 To je također pojam naroda iz Njemačkog ustava, vidi F. Müller, *Wer ist das Volk?* Ibid., str. 24 i dalje; Stefan Oeter, »Allgemeines Wahlrecht und Ausschluß von Wahlberechtigung: Welche Vorgaben enthält das Grundgesetz?«, u: Ulrike Davy (ur.), *Politische Integration der ausländischen Wohnbevölkerung*, Baden-Baden: Nomos 1999, str. 50, 53; Angela Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, Berlin: Duncker & Humblot 2000, str. 310 i dalje, 337 i dalje, 345 (protiv Böckenfördea), 347 i dalje, 390.
- 82 J.-J. Rousseau, *Briefe vom Berge, Achter Brief*, Schriften sv. 2, München: Hanser 1978, str. 189, istaknuo H. Brunkhorst.
- 83 J.-J. Rousseau, *Ibid.*; o središnjoj ulozi pojma zakona u francuskom prosvjetiteljstvu vidi također W. Schmale, *Entchristianisierung*, Ibid., str. 37 i dalje.
- 84 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, IV, 8, Ibid., str. 149 [Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor, Zagreb: Školska knjiga, 1978]; vidi također Simone Zurbuchen, *Naturrecht und natürliche Religion*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991, str. 164 i dalje.
- 85 J.-J. Rousseau, *Briefe vom Berge*, Ibid., str. 189.
- 86 E. J. Sieyès, *Was ist der dritte Stand?* Ibid. str. 188. To bi dakako bio opet jedan lijepi primjer za Foucaultovo panoptičko društvo. Ali s redukcijom zakona na arhitekturu modernog zatvora Foucault daje dijalektici prosvjetiteljstva previše jednostrano, slobodu zanemarujuće i fundamentalističko tumačenje. Razlika između fukoovskobentamovskog panoptikuma i rusoovsko-siejesovskog zakona: građani ne kleče pred zakonom kao bentamovski kažnjenici pred nevidljivim okom nadzornika.
- 87 Slično i opravdano polemično protiv »vrijednosti« kao supstituta za izgublenu sakralnu vlast: W. Henke, »Republik«, *Ibid.*, RN 14, 33, 36.
- 88 O selektivnosti zakona vidi također O. Lepsius, »Die erkenntnistheoretische Notwendigkeit des Parlamentarismus«, *Ibid.*, str. 160; I. Maus, »Zum Verhältnis von Recht und Moral aus demokratietheoretischer Sicht«, u: K. Bayertz (ur.), *Politik und Ethik*, Stuttgart: Reclam 1996, str. 194-227.
- 89 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ibid., str. 345 (Uvod pravnog nauka B), 337 (Uvod u pravni nauk § B) [Metafizika čudoređa, Zagreb: Matica hrvatska, 1999], vidi također J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 6, Ibid., str. 39 i dalje.
- 90 Aristoteles, *Politika*, 1276b-1277b.
- 91 H. Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Ibid., str. 216 i dalje. O paradoksu slobode i vladavine odnosno samovladavine u grčkoj etici vidi također M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt: Suhrkamp 1986; H. Brunkhorst, »Ästhetik der Existenz. Foucault, Hannah Arendt, die Griechen und wir«, in: *Revue internationale de philosophie 2/1999*, str. 223-240.
- 92 J.-J. Rousseau, *Briefe vom Berge*, Ibid., str. 188. U ovoj točki neće samo Kant – što je samorazumljivo, već će i Hegel slijediti Rousseaua protiv Aristotela. Tek kada su svi slobodni, tako glasi *credo* Hegelove teorije slobode, slobodan je zbilja i pojedinac. Sloboda despota, ali također sloboda tokvilovskog aristokrata, ostaje obilježena negativnošću, bespovratno deficitarna.
- 93 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 7, IV, 2, Ibid., str. 21, 116 [Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor, Zagreb: Školska knjiga, 1978].
- 94 *U svakom trenutku i neodloživo moći upotrebljavati* znači: narodna suverenost je »trajno egzistirajuća« (E.-W. Böckenförde, *Ibid.*, str. 295) – čak i kada se ne pretpostavlja – poput Böckenfördea i Carla Schmita – *pouvoir constituant* koji supstancijalno prethodi ustavu ili pak samo – poput Kelsena – formalnu »temeljnu normu«. To je bilo moguće samo pod pretpostavkom ili prirodnog umskog prava – kao kod Sieyèsa – ili transcendentalnog subjekta – kao kod Kanta. Kada više nema ni jednog ni drugog, preostaje samo hermeneutički krug desupstancijaliziranog komunikacijskog kolanja u Habermasovom ili Luhmannovom smislu. Sve drugo bi bila »oponašana supstancijalnost« (Habermas) ili »besadržajna nomokracija« (Hermann Heller).
- 95 O prvom: Platon, *Gorgija*, 478a-479a, prevedeno prema njemačkom prevodu. Hamburg: Rowohlt 1957, str. 233 i dalje; o drugom: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt: Suhrkamp 1986, str. 30 i dalje [Filozofija povijesti, Zagreb: Naprijed 1966].
- 96 Georg Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Aalen: Scientia 1979, str. 82.
- 97 F. Müller, »Was die Globalisierung der Demokratie antut«, ispis rukopisa, Heidelberg 2001, str. 6.
- 98 Citat iz: I. Kant, *Ibid.*, str. 432 (Državno pravo § 46) [Metafizika čudoređa, Zagreb: Matica hrvatska 1999].
- 99 I. Kant, *Ibid.* O dvostrukoj negativnoj pravednosti kao principu pravednosti slobode vidi također H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Ibid., str. 210 i dalje.
- 100 Vidi čl. 20. st. 3. Njemačkog ustava zajedno s odrednicama u Preambuli i završnom članku 146. o ustavodavnoj vlasti naroda. O tome: Hans-Peter Schneider, »Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes«, u: J. Isensee/P. Kirchhof (ur.), *Handbuch des Staatsrechts*, Ibid., sv. VII, § 158.

- 101 F. Müller, *Wer ist das Volk?* Ibid., str. 76; vidi također ukazivanje na taj problem kod Alexandera Meiklejohna, *Political Freedom*, Westport: Greenwood 1979, str. 94: »Self-government« pretpostavlja postavljanje pitanja: »Who are The People of the United States by whose consent and authority our government is maintained«, a onda u pretpostavljenom pojmu naroda postaje vidljiv jaz između aktivnih građana i »'outsiders' and 'aliens'«, koji doduše jesu »subject to the laws«, ali »with no part in the making of them«.
- 102 Robert Dahl, *Democracy and its Critics*, Yale: Univ. Press 1989, str. 122.
- 103 S. Oeter, »Allgemeines Wahlrecht und Ausschluß von Wahlberechtigung«, *Ibid.*, str. 50; vidi također R. Dahl, *Democracy and its Critics*, *Ibid.*, str. 119 i dalje, pogotovu. 129. Isključivanje iz demokratskog demosa jedino je moguće, ako je ono »usklađivo sa zakonima o slobodama«, i ono to jest u slučaju djece, jer će ona odrasti, pa time ostaje zajamčena recipročnost svih intersubjektivnih odnosa u tijeku vremena. Podjednako neproblematičnim se čini opravdanje u slučaju stranaca na proputovanju ili na kratkom boravku, u mjeri u kojoj oni mogu izbjeći posljedicama svojih vlastitih zakonodavnih činova – ako ih u tome ne sprječavaju internacionalni i nadnacionalni zakoni – neposredno nakon ili još prije njihovog stupanja na snagu. Vidi A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, str. 310 i dalje, citat 310.
- 104 S. Oeter, *Ibid.*, str. 53 – nadovezujući se na Ustavni sud SR Njemačke.
- 105 O deliberativnoj funkciji parlamentarizma vidi također O. Lepsius, *Ibid.*
- 106 Za kritiku Rawlsove teze: Charles Ackermann, »Political Liberalism«, U: *The Journal of Philosophy* 7/1994, str. 364-386.
- 107 F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, *Ibid.*, str. 61 i dalje.
- 108 *Ibid.*, str. 68 i dalje.
- 109 Vidi Marcelo Neves, *Verfassung und positives Recht in der peripheren Moderne*, Berlin: Duncker & Humblot 1992, (vidi također dolje Pogl. III.2. b).
- 110 F. Müller, *Wer ist das Volk?*, *Ibid.*
- 111 Tako valja shvatiti i Rousseauovo razgraničenje civilne religije tolerancije od netolerantne kulture kršćanstva. Vidi S. Zurbuchen, *Ibid.*, str. 166.
- 112 J. Habermas, »Gerechtigkeit und Solidarität«, u: Wolfgang Edelstein/Gertrud Nunner-Winkler (ur.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt: Suhrkamp 1986, str. 311 i dalje.

II SOCIJALNA INTEGRACIJA BEZ SOLIDARNOSTI Dvostruki problem uključivanja u modernim društvima

- 1 K. Marx, *Der 18. Brumaire*, *Ibid.*, str. 9 i dalje [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.*; *Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed 1973].
- 2 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt: Suhrkamp 1997, str. 217 [*Velika preobrazba: politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 1999]; o opterećivanju okoliša vidi također N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1986; o koloniziranju »životnog svijeta« vidi J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, *Ibid.*, str. 489 i dalje.
- 3 O pauperizaciji pretpostavke funkcionalnog razlikovanja vidi np. Rudolf Stichweh, »Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft«, u: Renate Mayntz u.a. (ur.), *Differenzierung und Selbstständigkeit. Zur Entwicklungsgeschichte gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt: Campus 1988, str. 266; K. Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt: Suhrkamp 1978, str. 113 i dalje [*Velika preobrazba: politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo 1999].
- 4 Vidi H. Schilling, *Die neue Zeit*, Berlin: Siedler 1999.
- 5 Vidi np. K. Polanyi, *The Great Transformation*, *Ibid.* [*Velika preobrazba: politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 1999]; M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1978; Isti, *Die Geburt der Klinik*, Frankfurt: Fischer 1999.
- 6 Ronald G. Asch, »Kriegsfinanzierung, Staatsbildung und ständische Ordnung in Westeuropa im 17. und 18. Jahrhundert«, u: *Historische Zeitschrift*, sv. 268, 1999, str. 635-671, ovdje: 642 i dalje, 647, 654; vidi također D. Willoweit, »Die Herausbildung des staatlichen Gewaltmonopols«, *Ibid.*, str. 319 i dalje.
- 7 Vidi Alf Lüdtke, »Genesis und Durchsetzung des modernen Staates«, u: *Archiv für Sozialgeschichte*, 20, 1980, str. 470-491.
- 8 K. Polanyi, *The Great Transformation*, *Ibid.*, str. 146 [*Velika preobrazba: politički i ekonomski izvori našeg vremena*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 1999].
- 9 K. Polanyi, *Ibid.*, str. 242.
- 10 K. Marx, *Das Kapital*, sv. 1, Berlin: Dietz 1969, str. 743 [*Kapital*, Beograd: BIGZ, Prosveta, 1973].
- 11 K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, u: *Werke* 4, *Ibid.*, str. 484 i dalje [*Komunistički manifest*, Zagreb: Arkzin, 1998].
- 12 O izvođenju formulacije »from Status to Contract« iz rimskog pra-

- va i njenoj recepciji H. S. Maine, *Ancient Law*, Ibid., str. 170, vidi također 215 i dalje, 304 i dalje.
- 13 E. Durkheim, *Über die soziale Arbeitsteilung*, Ibid., str. 259 i dalje [O podeli društvenog rada, Beograd: Prosveta 1972]; vidi također J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. II, Ibid., str. 173 i dalje.
- 14 K. Marx/F. Engels, *Ibid.*, str. 465.
- 15 Vidi N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1997, str. 499.
- 16 Claus Offe, »Die Utopie der Null-Option«, u: J. Berger (ur.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Soziale Welt, Sonderband 4, 1986, str. 97 i dalje.
- 17 C. Offe, *Ibid.*, str. 104.
- 18 Marx/Engels, *Ibid.*
- 19 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Ibid., str. 211, 222, 347, 351 [*Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura 1996]; vidi također H. Brunkhorst, »Rights and the Sovereignty of the People in the Crisis of the Nation State«, u: *Ratio Juris* sv. 13, br. 1/2000, str. 49-61, ovdje: 56 i dalje.
- 20 H. Arendt, *Ibid.*, str. 646.
- 21 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Ibid., str. 721. To je pored – do 1789. navlačenih – preostataka prirodopravnih tekovina – ipak su apsolutistički vladari bili beziznimno kršćanski kraljevi – vjerojatno bila najjača vezanost. Vidi također Michael Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1990.
- 22 N. Luhmann, »Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik«, *Ibid.*, str. 147.
- 23 M. Stolleis, »Untertan – Bürger – Staatsbürger«, u: M. Stolleis, *Ibid.*, str. 303.
- 24 M. Stolleis, *Ibid.*, str. 304.
- 25 Vidi N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart: Enke 1988, pogotovu str. 60 i dalje. I za to je ishod systemske konkurencije SAD-a i SSSR-a uvjerljivo evidentan primjer. Uostalom, to je Talcott Parsons – kojeg su 1989. okretni teoretičari individualizacije proglasili, jer navodno nije očekivao kraj Sovjetskog sistema, konačno zastarjelim – pretkazao već u šezdesetima. U svojoj knjizi: *The System of Modern Societies*, Englewood Clifffes: Prentice Hall 1972, on argumentira da Sovjetski Savez ima šansu da održi i poveća svoje ekonomske i političke sposobnosti samo ako strukturnom reformom ustavnog potreka (djelotvorna zaštita temeljnih prava, političke stranke, legalna opozicija itd.) institucionalizira temeljne funkcionalne diferencijacije autonomnih sistema za znanost, privredu, pravo, politiku, javnost itd. A za to on, unatoč Parsonsovim nadanjima, nije bio sposoban.
- 26 K. Marx, *Das Kapital*, sv. I, Ibid., str. 169 [*Kapital*, Beograd: BIGZ, Prosveta, 1973].
- 27 K. Marx, *Ibid.*, str. 164.
- 28 *Ibid.*, str. 167.
- 29 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Ibid., str. 724.
- 30 *Ibid.*, str. 739.
- 31 *Ibid.*, str. 749.
- 32 *Ibid.*, str. 764.
- 33 Vidi T. Parsons, *Gesellschaften*, Frankfurt: Suhrkamp 1975, str. 50 i dalje [Društva, Zagreb: August Cesarec 1991].
- 34 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Ibid., str. 753. Iz toga dakako ne slijedi da je planiranje nemoguće, dakle primjerice planiranje diplome, istraživačko planiranje ili državnoinvesticijsko privredno planiranje, infrastrukturno planiranje itd. Samo se s često korištenim medijima planiranja – moći i pravom – ne mogu proizvesti stope povrata, steći vlasništvo itd. Luhmannova osobna, radikalna skepsa prema planiranju nije nužna implikacija systemske teorije. To pokazuje H. Willke, *Systemtheorie*, Stuttgart: Gustav Fischer (UTB) 1993, str. 214 i dalje; Isti, *Systemtheorie II: Interventionstheorie*, Stuttgart: Lucius & Lucius (UTB) 1996; Isti, *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Stuttgart: Gustav Fischer (UTB) 1995.
- 35 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Ibid.
- 36 Što ne znači da znanstveni ili ekonomski sistem ne daju krila fantaziji koja bi stvarala hipoteze i otkrivala nove tržišne niše (vidi Udo Di Fabio, *Offener Diskurs und geschlossene Systeme*, Berlin: Duncker & Humblot 1991, str. 173 i dalje, FN 27). Naprotiv. Ali subjekti – i to upravo kada ih se poput Luhmanna ili nedavno Dietera Henricha (*Versuch über Kunst und Leben*, München: Hanser 2001, str. 58) shvaća kao autopoietske sisteme – ipak moraju letjeti sami. I u tome leži problem.
- 37 O negativnoj dijalektici preintegriranosti i podintegriranosti vidi M. Neves, »Zwischen Subintegration und Überintegration: Bürgerrechte nicht ernstgenommen«, u: *Kritische Justiz* 4/1999, str. 557-577.
- 38 Vidi M. Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne*, Ibid.
- 39 Vidi M. Neves, *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlin: Duncker & Humblot 1998, str. 70; N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München: Olzog 1981, str. 25 i dalje; Isti, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1993, str. 582 i dalje; T. Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Ibid., str. 113 i dalje.
- 40 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Ibid., str. 584.
- 41 S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Ibid., str. 177 i dalje.
- 42 M. Neves, *Ibid.*, str. 70.

- 43 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 582, 584, istaknuo H. Brunkhorst. Egzamplarno po tom pitanju: M. Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts*, *Ibid.*
- 44 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 583.
- 45 *Ibid.*, str. 152 i dalje, 156 i dalje, 193 i dalje, 199; vidi također N. Luhmann, »Die Funktion des Rechts: Erwartungssicherung oder Verhaltenssteuerung?«, u: *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt: Suhrkamp 1981, str. 73 i dalje.
- 46 Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Kochler 1950, str. 289 i dalje.
- 47 M. Neves, *Symbolische Konstitutionalisierung*, *Ibid.*, str. 70.
- 48 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, *Ibid.*, str. 93 i dalje.
- 49 M. Weber, *Ibid.*, str. 120.
- 50 *Ibid.*, str. 234.
- 51 *Ibid.*, str. 89, 115, 183 i dalje, 234.
- 52 *Ibid.*, str. 162.
- 53 *Ibid.*, str. 183 i dalje, 235.
- 54 N. Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, u: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 3, Frankfurt: Suhrkamp 1989, str. 204.
- 55 H.S. Maine, *Ancient Law*, *Ibid.*, str. 258, vidi također 208 i dalje.
- 56 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 170. Kao agentura socijalizacije i posebna ustanova za intimnost obitelj je naravno neizostavna, ali samo za društvo, a ne i za pojedinca. Dok je pojedinac tijekom čitava života upućen na postignuća ekonomije, prava i politike, te ih se vrlo teško i uz goleme žrtve može odreći, on ili ona, kada s obitelji dođe do problema ili otuđenja, mogu otići, i to je onda često i najbolje rješenje problema.
- 57 *Ibid.*, str. 224.
- 58 *Ibid.*, str. 211.
- 59 *Ibid.*, str. 158.
- 60 Vidi također T. Parsons/Gerald M. Platt, *Die amerikanische Unversität*, Frankfurt: Suhrkamp 1990, str. 11 i dalje. To rani Luhmann onda razlaže ustavnosociološki: N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Berlin: Duncker & Humblot 1986 (1965).
- 61 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Pravno učenje §47, *Ibid.*, str. 434, istaknuo H. Brunkhorst [*Metafizika ćudoređa*, Zagreb: Matica hrvatska, 1999].
- 62 »Problem intenziviranja« u istodobnom porastu neovisnosti i ovisnosti individue doista je od Durkheima naovamo problem za sociologiju. Vidi U. Di Fabio, *Offener Diskurs und geschlossene Systeme*, *Ibid.* Ali to nije samo problem funkcionalističke sociologije. On je prije, i to ustavnoteorijski ima dalekosežne posljedice, na agendi filozofije prava od onog trenutka kada se prelazi s državne na narodnu suverenost, dakle s Rousseauom i Kantom. Uostalom, po tom se pitanju Luhmann i Habermas – unatoč tvrdnjama Di Fabija – ne razlikuju. O tome vidi sada i istraživanje M. Nevesa, *Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des Rechtsstaats in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*, Baden-Baden: Nomos 2000.
- 63 O integraciji slobode i poretka kod Kanta vidi također Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp 1993; o demokratskim implikacijama Kantovog pravnog nauka vidi I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, *Ibid.*
- 64 Uzrečica »Great Community« Johna Deweya cilja na funkcionalni aspekt moderne demokracije, koji se ne da svesti na privatnu autonomiju. Demokracija za Deweya je velika, komunikativna zajednica znanosti i eksperimenta brojnih takvih zajednica u kojoj se »oslobađa« »više« »individualnih mogućnosti« nego u svim predemokratskim oblicima udruživanja uzetim zajedno. J. Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *Ibid.*, str. 162; vidi također James T. Kloppenberg, »Demokratie und Entzauberung der Welt: Von Weber über Dewey zu Habermas und Rorty«, u: Hans Joas (ur.), *Philosophie der Demokratie*, Frankfurt: Suhrkamp 2000, str. 44-80.
- 65 O pojmu i funkciji »simboličkog kapitala« vidi Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt: Suhrkamp 1982; Isti, *Homo Academicus*, Frankfurt: Suhrkamp 1988.
- 66 K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, Berlin: Dietz 1970 [*Najamni rad i kapital*, Split: Marksistički centar, 1976].
- 67 N. Luhmann, »Zum Begriff der sozialen Klasse«, u: N. Luhmann (ur.), *Soziale Differenzierung*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1985, str. 121 i dalje.
- 68 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 122.
- 69 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, *Ibid.*, str. 4 i dalje.
- 70 Vidi N. Luhmann, *Ibid.*, str. 145.
- 71 Vidi K. Marx, *Das Kapital*, sv. 2, Berlin: Dietz 1969 [*Kapital*, Beograd: BIGZ, Prosveta 1973].
- 72 O pojmu »underclass« (Gunnar Myrdall) i »outerclass« (Bill Clinton) vidi R. Stichweh, »Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft«, u: *Soziale Systeme* 1/1997, str. 123-136, ovdje: 125 i dalje.
- 73 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 131; vidi također N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 772 i dalje.
- 74 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 774.
- 75 Egzemplarno: K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, *Ibid.* [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.; Osamnaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed 1973].
- 76 U.K. Preuß, »Perspektiven von Rechtsstaat und Demokratie«, u:

- Kritische Justiz 22/1989, str. 1-12, ovdje: 2, citirano prema M. Neves, *Verfassung und positives Recht in der peripheren Moderne*, Ibid., str. 107.
- 77 U.K. Preuß, »Verfassungstheoretische Überlegungen zur normativen Begründung des Wohlfahrtsstaats«, *Ibid.*, str. 115.
- 78 O Hobbessu vidi H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, *ibid.*, pogl. 5, str. 179 i dalje.
- 79 Vidi Thomas H. Marshall, *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt: Campus 1992, str. 33 i dalje.
- 80 Vidi D. Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt: Suhrkamp 1991.
- 81 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, *ibid.*, str. 62.
- 82 Vidi za citate: N. Luhmann, »Verfassung als evolutionäre Errungenschaft«, u: *Rechtshistorisches Journal* 9/1990, str. 176, 180, 184; o redukciji ljudskih prava na posesivni individualizam K. Marx, »Zur Judenfrage«, u: *Marx-Engels I*, Frankfurt: Fischer 1966, odjeljak I [K. Marx/F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1989].
- 83 N. Luhmann, »Verfassung als evolutionäre Errungenschaft«, *Ibid.*, str. 180.
- 84 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 367; vidi također N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 407 i dalje, 470 i dalje; N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 96 i dalje; J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, str. 541 i dalje.
- 85 O trajnom sukobu između krune i najviših sudova, starih »parlamentata« koji se uslijed toga javlja u, primjerice, predrevolucionarnoj Francuskoj vidi W. Schmale, *Entchristianisierung, Revolution und Verfassung*, *Ibid.* str. 37 i dalje.
- 86 H. Hofmann, »Von der Staatssoziologie zu einer Soziologie der Verfassung?«, u: *Juristen Zeitung* 22/1999, str. 1072.

III SOLIDARNOST U GLOBALNOJ PRAVNOJ ZAJEDNICI

- 1 Hannah Arendt, »Über den Imperialismus«, u: *Die verborgene Tradition*, Frankfurt: Suhrkamp 1976, str. 29; o revizionističkom obratu u djelu Hannah Arendt: H. Brunkhorst, *Hannah Arendt*, *ibid.*, str. 84 i dalje.
- 2 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & Co 1951, str. 79 [*Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura 1996]. U kasnijem njemačkom izdanju, koje je priredila Arendt sama, nedostaje ukazivanje na jakobinski apil Clemenceaua.
- 3 To je teza Arendtine knjige o totalitarizmu (*Ibid.*).
- 4 Vidi Paul Streeten, *Globalisation – Threat or Opportunity?* Copenhagen: Business School Press 2001, str. 27.
- 5 C. Möllers, *Staat als Argument*, *Ibid.*, str. 250.

- 6 O aktivnoj ulozi države ne samo na području globalizacije vidi oćenito: Peter B. Evans/Dietrich Rueschemeyer/Theda Skocpol (ur.), *Bringing the State Back In*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1985; vidi također Saskia Sassen, »Zur Einbettung des Globalisierungsprozesses: Der Nationalstaat vor neuen Aufgaben«, u: *Berliner Journal für Soziologie* 3/1998, str. 345-357.
- 7 N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 224.
- 8 Saskia Sassen, »Zur Einbettung des Globalisierungsprozesses: Der Nationalstaat vor neuen Aufgaben«, *Ibid.*, str. 347.
- 9 C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz«, *Ibid.*, str. 52.
- 10 Vidi Michael Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaats*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, str. 301 i dalje.
- 11 Vidi također Jean-Marie Guéhenno, *Das Ende der Demokratie*, München: Artemis 1994; U. Di Fabio, *Das Recht Offener Staaten*, *Ibid.*, str. 82.
- 12 Anthony McGrew, »Demokratie ohne Grenzen? Globalisierung und die demokratische Theorie und Politik«, u: Ulrich Beck (ur.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, str. 385; vidi također P. Streeten, *Globalisation*, *Ibid.*, str. 8.
- 13 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, u: *Werke XI*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, str. 191-251 [*Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura 2000]. Za Kanta je republikanski ustav »uvjet (...) kojim se sprječava rat, i time ljudskom rodu, uz svu njegovu krhkost, negativno osigurava napredak prema boljemu ili barem nesmetano napredovanje«. (»Der Streit der Fakultäten«, u: *Werke XI*, *Ibid.*, str. 358 i dalje [I. Kant, F.W.J. Schelling, F. Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Zagreb: Globus, 1991].) O »Westphalia system of international law« vidi Bardo Fassbender, »Die verfassungs- und völkerrechtsgeschichtliche Bedeutung des Westfälischen Friedens von 1648«, u: Ingo Erberich i dr. (ur.), *Frieden und Recht*, Münster: Boorberg 1998, str. 9-52. Do sada se Kantova teza da je jedini put prema trajnom svjetskom miru demokratizacija (odnosno u Kantovoj terminologiji »republikanizacija«) svih država potvrdila i empirijski. Koliko god da agresivno demokracije provodile svoje interese drugdje (vidi samo Vijetnam), jedna protiv druge još uvijek nisu vodile niti jedan jedini rat. No, sporno je dostaje li ukupnost slučajeva za statističku relevantnost. Vidi u međuvremenu već klasičnu studiju M. Doylea, »Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs«, u: *Philosophy and Public Affairs* 3 i 4, 1983, str. 209 i dalje. Sasvim je izvjesno da je ispravna Kantova oprezna, ustavnodokumatska teza da je »republikanski ustav prema svojoj prirodi tako uređen da prema temeljnim načelima izbjegava agresorski rat.« (»Streit der Fakultäten«, *Ibid.*, str. 358. [I. Kant, F.W.J. Schelling, F. Nietzsche, *Ideja univerziteta*, Zagreb: Globus, 1991]) To bi trebalo važiti upravo za vijetnamski rat, jer nije li on ipak bio čisto kršenje američkog ustava?

1. Decentriranje eurocentrizma

- 1 Za kritiku te pravnodogmatske figure: C. Möllers, *Staat als Argument*, Ibid., str. 154 i dalje.
- 2 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ibid., § 331, 333 i dalje [Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo: Veselin Masleša 1989]. Da bi rat kao »onaj koji bi trebao biti prolazan« očuvao »mogućnost mira« »spona« recipročnog priznavanja ne smije ni u ratu puknuti (§ 338). Tako govori već i Kant, »Zum ewigen Frieden«, Ibid. [Pravno-politički spisi, Zagreb: Politička kultura, 2000].
- 3 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, § 92, Werke 8, Frankfurt: Suhrkamp 1986, str. 197 [Enciklopedija filozofijskih znanosti, Sarajevo: Veselin Masleša 1965]; G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Hamburg: Meiner 1971, str. 114 [Znanost logike, Zagreb: Demetra, 2003]; o internaliziranju uvijek druge strane granice usporedi također: J. Derrida, *Das andere Kap*, Frankfurt: Suhrkamp 1992 [Drugi smjer, Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar 1999].
- 4 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Ibid. [Enciklopedija filozofijskih znanosti, Sarajevo: Veselin Masleša 1965]. Vidi također Hegelovu polemiku protiv učenja o prirodnim granicama: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ibid., § 247 [Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo: Veselin Masleša 1989].
- 5 Vidi I. Maus, *Nationalstaatliche Grenzen und das Prinzip der Volkssouveränität*, ispis rukopisa, Frankfurt 2001. Utoliko se današnja diskusija o »priznavanju ovisnosti drugih i njihovom uključivanju u obrazovanje vlastitih preferencija« u procesu panevropske »politike na više razina« izravno može nadovezati na stariju diskusiju: F. Scharpf, »Demokratieprobleme in der europäischen Mehrebenenpolitik«, u: Wolfgang Merkel/Andreas Busch (ur.), *Demokratie in Ost und West*, Frankfurt: Suhrkamp 1999, str. 672-694, ovdje: 688.
- 6 I. Maus, *Nationalstaatliche Grenzen*, str. 5, vidi također 7, 14; vidi također I. Maus, *Vom Nationalstaat zum Globalstaat oder: der Niedergang der Demokratie*, ispis rukopisa, Frankfurt 2001, str. 15.
- 7 I. Maus, *Vom Nationalstaat zum Globalstaat*, Ibid., str. 4 i dalje; *Nationalstaatliche Grenzen*, Ibid., str. 9.
- 8 C. Möllers, *Staat als Argument*, Ibid., str. 396.
- 9 Stefan Langer, *Grundlagen einer internationalen Wirtschaftsverfassung*, München: Beck 1994, str. 17 i dalje.
- 10 A. Meiklejohn, *Political Freedom*, Ibid., str. 53.
- 11 Campanella, *Der utopische Staat*, Frankfurt: Fischer 1969, str. 162.
- 12 Vidi pregnantno: Martin Seel, »Dialektik des Erhabenen«, Wilhelm van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr (ur.), *Vierzig Jahre Flaschenpost*, Frankfurt: Fischer 1987, str. 11-40, ovdje: 11 i dalje.
- 13 Vidi U. Brunotte, *Ibid.*

- 14 Vidi Ulrich Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, str. 32.
- 15 K. Marx/F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, u: *Werke 4*, Ibid., str. 463, 466 i dalje [Komunistički manifest, Zagreb: Arkzin 1998].
- 16 K. Marx/F. Engels, *Ibid.*, str. 466.
- 17 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz 1953, str. 31.
- 18 Vidi Max Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: Fischer 1997 [Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti, Sarajevo: Veselin Masleša 1989].
- 19 Vidi Nathaniel Bermann, »Bosnien, Spanien und das Völkerrecht – Zwischen 'Allianz' und 'Lokalisierung'«, u: H. Brunkhorst (ur.), *Einnischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention*, Frankfurt: Fischer 1998, str. 117-140.
- 20 Vidi N. Luhmann, »Verfassung als evolutionäre Errungenschaft«, *Ibid.*; o funkcionalnoj nužnosti demokracije vidi također N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, str. 336 i dalje, 416, 439, 470 i dalje; vidi također već: N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Ibid., str. 137, 175.
- 21 O tome postoje opsežne studije. Dobar pregled pruža Manfred G. Schmidt, *Demokratiethorien*, Opladen: UTB (Leske & Buderich) 2000, str. 438 i dalje, 460 i dalje. O socijalnim okvirnim uvjetima vidi također Hans-Jürgen Puhle, »Demokratisierungsprobleme in Europa und Amerika«, u: H. Brunkhorst/P. Niesen, *Das Recht der Republik*, Ibid., str. 317-345; vidi također W. Merkel/H.-J. Puhle, *Von der Diktatur zur Demokratie. Transformationen, Erfolgsbedingungen, Entwicklungspfade*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1999.

2. Centar i periferija

- 1 Vidi također P. Streeten, *Globalisation*, Ibid., 31; Hans-Dieter Evers, »Globale Integration und globale Ungleichheit«, u: H. Joas (ur.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt: Campus 2001, str. 464.
- 2 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: Avon 1992, str. 108, ovdje citirano prema H. Willke, *Atopia*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 33.
- 3 Vidi također Gertrud Koch, »Die neue Drahtlosigkeit. Globalisierung der Massenmedien«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6/1997*, str. 919-926. Citat Marxa iz: *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, Ibid., str. 6.
- 4 Vidi H. Brunkhorst, Einführung in die Geschichte politischer Ideen, Ibid., pogl. 4, str. 158 i dalje.
- 5 Max Singer/Aaron Wildavsky, *The Real World Order*, Chatham 1993, citirano prema M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaats*, Ibid., str. 9.

- 6 Vidi M. Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne*, Ibid.; M. Neves, *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlin: Duncker & Humblot 1998; M. Neves., *Die Grenzen demokratischer Rechtsstaatlichkeit und des Föderalismus in Brasilien*, Basel: Helbing & Lichtenhahn 2000; F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, Ibid., str. 29 i dalje, 48 i dalje, 62 i dalje; Guillermo O'Donnell, »Deligative Democracy«, u: *Journal of Democracy* 1/1994, str. 55-68, ovdje: 64 i dalje.
- 7 Vidi S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Ibid., str. 272 i dalje, 298 i dalje; za nastavak također: Karl Heinz Kohl, »Die andere Seite der Globalisierung«, u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 265/2000, str. 11.
- 8 Vidi također Stefan Breuer, *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1993, str. 201.
- 9 Vidi Friedrich Niewöhner, »Satan droht euch Armut an und befiehlt euch Schändliches«, u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 224/2001, str. N5.
- 10 Vidi također H. Münkler, »Schwärende Wunden«, u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 201/2001, str. 10.
- 11 Georg Elwert, »Ethnizität und Nation«, u: H. Joas (ur.), *Lehrbuch der Soziologie*, Ibid., 246; vidi također Marie-Janine Calic, *Der Krieg in Bosnien-Herzegowina*, Frankfurt: Suhrkamp 1995, str. 60 i dalje. Calic dolazi do zaključka da su »etnonkonflikti« prijie »rezultat, a ne nužno uzrok nasilnih sukobljavanja« (str. 91).
- 12 O varijacijama fundamentalizma vidi Georg Stauth, »Religiöser Fundamentalismus zwischen Orient und Okzident: Religiöse Identitätspolitik und ihr Verhältnis zur Demokratie«, u: Dietmar Loch/Wilhelm Heitmeyer (ur.), *Schattenseiten der Globalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 140-164.
- 13 O »začaranom krugu« i postmodernoj konstelaciji fundamentalizma vidi S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Ibid., str. 282 i dalje, citat 291.
- 14 O istodobnosti globalizacije i fragmentaciji vidi također Benjamin J. Barber, *Coca-Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*, Bern: Scherz 1996; U. Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Ibid.; Martin van Creveld, *Aufstieg und Untergang des Staates*, München: Gerling 1999, str. 422 i dalje, 434 i dalje.
- 15 Vidi S. Breuer, *Der Staat*, Reinbek: Rowohlt 1998, str. 292.
- 16 Fritz Scharpf, *Regieren in Europa*, Frankfurt: Campus 1999, str. 112 i dalje.
- 17 F. Scharpf, *Regieren in Europa*, Ibid., str. 45.
- 18 O razlikovanju negativne i pozitivne integracije vidi F. Scharpf, *Regieren in Europa*, Ibid., str. 46 i dalje.
- 19 Vidi također Klaus Günther, »Rechtspluralismus und universaler Code der Legalität: Globalisierung als rechtstheoretisches Problem«, u: Lutz Wingert/K. Günther (ur.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 539-567, ovdje: 550 i dalje.
- 20 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Ibid., str. 27 [*Klasne borbe u Francuskoj od 1848. do 1850.*; *Osamnaesti brumaire Luja Bonaparte*, Zagreb: Naprijed, 1973]; vidi također Ernst Fraenkel, »Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat«, u: Isti, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Frankfurt 1991, str. 168 i dalje.
- 21 Wolfgang Streek, »Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie«, u: Isti (ur.), *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie: Herausforderungen für die Demokratietheorie*, Frankfurt: Campus 1998, str. 11-58, ovdje: 30 i dalje; o brazilskom primjeru: M. Neves, *Grenzen der demokratischen Rechtsstaatlichkeit und des Föderalismus in Brasilien*, Ibid., str. 37 i dalje, 49 i dalje.
- 22 Vidi također W. Streek, Ibid., str. 37.
- 23 J.-M. Guéhenno, »Europas Demokratie erneuern«, u: Werner Weidenfeld (ur.), *Demokratie am Wendepunkt*, Berlin: Siedler 1996, str. 391-412, ovdje: 411.
- 24 C. Offe, »Bewährungsproben. Über einige Beweislasten bei der Verteidigung der liberalen Demokratie«, u: W. Weidenfeld (ur.), *Demokratie am Wendepunkt*, Ibid., str. 141-157, ovdje: 146; vidi također M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaats*, Ibid., str. 256 i dalje, 297 i dalje, 306 i dalje.
- 25 O latinoameričkom modelu vidi G. O'Donnell, »Deligative Democracy«, Ibid., str. 66 i dalje; vidi također F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, str. 38, 51 i dalje.
- 26 S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Ibid., str. 298.
- 27 Vidi S. Langer, *Grundlagen einer internationalen Wirtschaftsverfassung*, Ibid.; F. Scharpf, *Regieren in Europa*, Ibid., str. 31, 46 i dalje.
- 28 F. Scharpf, *Regieren in Europa*, Ibid., str. 49; vidi također Christian Joerges, »Markt ohne Staat? – Die Wirtschaftsverfassung der Gemeinschaft und die regulative Politik«, u: Rolf Wildenmann, *Staatswerdung Europas? Optionen für eine Europäische Union*, Baden-Baden: Nomos 1991, str. 225-267; M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaats*, Ibid., str. 178 i dalje.
- 29 F. Scharpf, Ibid., str. 52; vidi također P. Streeten, *Globalisation*, Ibid., str. 115 i dalje.
- 30 Vidi P. Streeten, *Globalisation*, Ibid., str. 8 i dalje, 28 i dalje, 54 i dalje; Anthony Giddens, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 27 i dalje; United Nations Development Program, *Bericht über die menschliche Entwicklung*, Oxford: Univ. Press, 1996, ovdje: citirano prema skra-

- ćenom tekstu iz *Frankfurter Rundschau* 259/1996, str. 12.
- 31 Philippe Rekacewicz, »Der Süden trägt die Last der Flüchtlinge«, u: *Le Monde diplomatique*, April 2001, str. 12 i dalje.
- 32 U smislu Habermasovog razlikovanja između systemske i socijalne integracije u teoriji komunikativnog djelovanja, vidi Habermas, *Ibid.* Naličje jedne još samo funkcionalne integracije, koja se mi-metički odražava u medijaliziranim govorima i gestama »političke klase« Zapada, jest često iznenadna provala »nefunkcionalne okrutnosti« skinheadsa, huligana itd. Vidi u smislu aktualizacije dijalektike prosvjetiteljstva: S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, *Ibid.*, str. 276 i dalje.
- 33 N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 630; vidi također Achim Schrader, »Brasilien: Soziale Fragen, Soziale Strukturen«, u Wolf Paul (Hg.), *Verfassungsreform in Brasilien und Deutschland*, Frankfurt: Lang 1995, str. 30 i dalje.
- 34 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 631.
- 35 F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, *Ibid.*, str. 49 i dalje, 34 i dalje, 39; M. Neves, »Bürgerrechte nicht ernstgenommen«, *Ibid.*, 576.
- 36 M. Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne*, *Ibid.*, str. 65 i dalje, 72 i dalje, 110 i dalje; vidi također M. Neves, »Zwischen Subintegration und Überintegration: Bürgerrechte nicht ernstgenommen«, *Ibid.*; M. Neves, *Die Grenzen demokratischer Rechtsstaatlichkeit und des Föderalismus in Brasilien*, *Ibid.*, str. 61 i dalje.
- 37 M. Neves, *Die Grenzen demokratischer Rechtsstaatlichkeit und des Föderalismus in Brasilien*, *Ibid.*, str. 62; vidi također na primjeru meksičkog civilnopravnog sudstva: Volkmar Gessner, *Recht und Konflikt. Eine Untersuchung privatrechtlicher Konflikte in Mexiko*, Tübingen: Mohr 1976, str. 63 i dalje, 69, 73 i dalje, 81 i dalje, 100.
- 38 M. Neves, *Grenzen der demokratischen Rechtsstaatlichkeit und des Föderalismus in Brasilien*, *Ibid.*, str. 67 i dalje.
- 39 Vidi N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 583.
- 40 Vidi M. Neves, »Bürgerrechte nicht ernstgenommen«, *Ibid.*, str. 573 i dalje.
- 41 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 632 i dalje; vidi također Markus Göbel/Johannes F.K. Schmidt, »Inklusion/Exklusion«, u: *Soziale Systeme* 1/1998, str. 87-117, ovdje: 113 i dalje.
- 42 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 633.
- 43 K. Marx/F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, u: *Werke* 4, *Ibid.*, str. 493 [*Komunistički manifest*, Zagreb: Arkzin 1998].
- 44 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 585.
- 45 A. Schrader, Brasilien: »Soziale Fragen, soziale Strukturen«, *Ibid.*, str. 30.
- 46 F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, str. 90.
- 47 F. Müller, *Ibid.*
- 48 *Ibid.*, str. 51.
- 49 K. Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, *Ibid.*, str. 124 [*Klasna borba u Francuskoj od 1848. do 1850.*; *Osammaesti brumaire Luja Bonaparta*, Zagreb: Naprijed 1973].
- 50 Vidi P. Streeten, *Globalisation*, *Ibid.*, str. 25.
- 51 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, *Ibid.*, str. 213 i dalje [*Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura 2000]; vidi također Klaus A. Ziegert, »Globalisierung des Rechts aus der Sicht der Rechtssoziologie«, u: Rüdiger Voigt (ur.), *Globalisierung des Rechts*, Baden-Baden: Nomos 1999/2000, str. 69-92, ovdje: 89.
- 52 I. Kant, *Ibid.*, str. 214. Nacionalnoekonomska rješenja da se savlada problem prava *laissez-passera* bez kaosa kontrole nad Otvorenim granicama i globalnih dampinskih katastrofa postoje: vidi Gerd Grözinger, »Weltbürgerschaft und Nationalitätenlotterie. Zwei Überlegungen zur globalen Verteilung von Reichtum und Bevölkerung«, u: H. Brunkhorst, *Demokratischer Experimentalismus*, *Ibid.*, str. 175-200. O globalnom jedinstvu »tržišne utopije« i »tržišta rada« vidi također H. Willke, *Atopia*, *Ibid.*, str. 21 i dalje.
- 53 Čini se da za sada čak i ograničenija ekonomskih liberalizacija slijede hegemonijalnu logiku privilegirane konkurencijske borbe, tako da izuzetci od slobodne trgovine, granske zaštitne mjere, protekcije i preferencijalni tretman slabih ekonomija koji su predviđeni u okviru sistema GATT-a/WTO-a, štite bogate protiv siromašnih i prije svega jače među siromašnim protiv najslabijih pridonoseći »time prikrivenoj upravljačkoj ulozi industrijskih država i diskriminaciji među zemljama u razvoju«. Vidi S. Langer, *Grundlagen einer internationalen Wirtschaftsverfassung*, 299f, str. 302 i dalje, 311 i dalje.
- 54 Sjedinjene Američke Države danas (za razliku od 60/70tih godina) nemaju samo daleko najveću stopu hapšenja u zapadnom svijetu (1 milijun kažnjenika), njihovu kvotu zatvorenika (600 na 100000 stanovnika) nadilazi još samo Rusija, a u međuvremenu (s povećanjem s 4 milijarde \$ 1975. na 30 milijardi \$ 1995.) izdvajaju više novaca za zatvore nego za obrazovanje, pri čemu valja uzeti u obzir da izdvajaju više novaca za obrazovanje nego većina drugih industrijskih država. I u Evropskoj uniji »zlatovorsko društvo« je u porastu (Foucault), ali ona je ipak još uvijek daleko od američkih stopa rasta. Vidi Fritz Sack/Michael Lindenberg, »Abweichung und Kriminalität«, u: H. Joas (ur.), *Lehrbuch der Soziologie*, *Ibid.*, str. 193 i dalje.
- 55 M. G. Schmidt, *Demokratiethorien*, *Ibid.*, str. 452.
- 56 F. Müller, *Ibid.*, str. 91 i dalje.
- 57 Vidi G. Jellinek, *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung*, Berlin: Häring 1906.
- 58 F. Müller, *Ibid.*, str. 92.

- 59 O defektnim demokracijama vidi H.-J. Puhle, »Demokratisierung-sprobleme in Europa und Amerika«, *Ibid.*
- 60 P. Streeten, *Globalisation*, *Ibid.*, str. 115 i dalje.
- 61 A. McGrew, »Demokratie ohne Grenzen?«, *Ibid.*, str. 386.
- 62 Potonje je očigledno bio slučaj u tridesetim godinama. O deetatzaciji kao pretpostavci i posljedici nacionalsocijalističke politike u Njemačkoj i drugim fašističkim/totalitarnim režimima vidi Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, Frankfurt: Fischer 1993; slično također H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *Ibid.*, str. 618 i dalje [*Totalitarizam*, Zagreb: Politička kultura 1996].
- 63 M. Zürn, »Zum Verhältnis von Globalisierung, politischer Integration und politischer Fragmentierung«, u: *Jahrbuch Arbeit und Technik*, Bonn: Dietz 1996, str. 11. U specifičnoj gustoći pravne regulacije C. Joerges vidi »poseban položaj« evropskog prava: »Das Recht im Prozeß der europäischen Integration«, u: Markus Jachtenfuchs/ Beate Kohler-Koch (ur.), *Europäische Integration*, Opladen: Leske 1996, str. 74.
- 64 Vidi C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz«, *Ibid.*, str. 47, 49 i dalje.
- 65 M. v. Creveld, *Aufstieg und Untergang des Staats*, *Ibid.*, str. 421.
- 66 Vidi Gunther Teubner, »Eigensinnige Produktionsregimes«, u: *Soziale Systeme* 1/1999, str. 7-25; G. Teubner/Peer Zumbansen, »Rechtsentfremdungen: Zum gesellschaftlichen Mehrwert des zwölften Kamels«, u: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1/2000, str. 189-215.
- 67 M. v. Creveld, *Ibid.*, str. 422.
- 68 Milos Vec, »Die Norm begräbt den Staat«, u: prilogu *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 27.11.1999., str. VII.
- 69 Ralf-Peter Calliess, »Globale Kommunikation – staatenloses Recht«, u: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, prilog 79, 2001, str. 68. Tome se može doskočiti ekspanzijom učenja o djelovanju na treće stranke temeljnih prava – jer nedvojbeno se radi o privatno pokrenutim temeljnopravnim intervencijama, tako G. Teubner/Peer Zumbansen, »Rechtsentfremdungen«, *Ibid.* Ali to bi nesumnjivo opet samo osnažilo – pritateno dedemokratizirajuću – interpretacijsku vladavinu sudova, a uostalom pretpostavljalo bi pravnodržavne »jedinice prisile« (Weber).
- 70 Vidi C. Joerges, »Das Recht im Prozeß der europäischen Integration«, *Ibid.*, str. 78 i dalje; Isti, »Rechtswissenschaftliche Integrations-theorien«, u: Beate Kohler-Koch/Wichard Woyke (ur.), *Die Europäische Union. Lexikon der Politik*, sv. 5, München: Beck 1996, str. 229-232, ovdje: 230; Marcel Kaufmann, »Permanente Verfassungsgebung und verfassungsrechtliche Selbstbindung im europäischen Staatenverbund«, u: *Der Staat* 4/1997, str. 521-546, ovdje: 522, 526 i dalje, 534; Karen J. Alter/Sophie Meunier-Aïtsahalia, »Judicial Politics in the European Community. European Integration and the Pathbreaking Cassis de Dijon Decision«, u: *Comparative Political Studies* 4/1994, str. 535-561 (o neovisnosti i integracijskoj snazi evropske pravosudne nadležnosti); K. Alter, »The European Court's Political Power«, u: *West European Politics*, Vol. 19, No. 3/1996, str. 458-487; K. Alter, »Who Are the 'Masters of the Treaty'?«, u: *European Governments and the European Court of Justice*, u: *International Organization* 52/1998, str. 121-147; Marcus Heintzen, »Die 'Herrschaft' über die europäischen Gemeinschaftsverträge«, u: *Archiv des öffentlichen Rechts*, str. 119/1994, 564-589, ovdje: 574 i dalje, 585 i dalje; Claus Dieter Classen, »Europäische Integration und demokratische Legitimation«, u: *Archiv des öffentlichen Rechts*, 119/1994, str. 238-260, ovdje: 240 i dalje; Isti, »Einführung«, u: *Europa-Recht*, München: dtv 2001, XIV i dalje.
- 71 K. Alter, »Who are the 'Masters of the Treaty'?«, *Ibid.* str. 121.
- 72 Dieter Grimm, »Vertrag oder Verfassung?«, u: D. Grimm/Joachim Jens Hesse/Reimut Jochimsen/F. W. Scharpf (ur.), *Zur Neuordnung der Europäischen Union: Die Regierungskonferenz 1996/97*, Baden-Baden: Nomos 1997, str. 9-31, ovdje: 26; vidi također C. Joerges, »Markt ohne Staat?«, u: R. Wildenmann, *Ibid.*, str. 232, 237.
- 73 Vidi Thomas Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt: Suhrkamp 1984.
- 74 Vidi Peter T. Muchlinski, »'Global Bukowina' Examined: Viewing the Multinational Enterprise as a Transnational Law-making Community«, u: G. Teubner (ur.), *Global Law Without a State*, Aldershot: Dartmouth 1997, str. 79-107, ovdje: 87 i dalje, 92.
- 75 Vidi C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz«, *Ibid.*, str. 51 i dalje.
- 76 P. T. Muchlinski, *Ibid.*, str. 83 i dalje.
- 77 O višeslojnom ustrojstvu vidi Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien: Deuticke 1960, str. 228 i dalje; Isti, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: Springer 1925, str. 229 i dalje.
- 78 K. Günther, »Rechtsppluralismus und universal Code der Legalität«, *Ibid.*, str. 544.
- 79 Vidi primjer kod Jean-Philippea Robéa, »Multinational Enterprise: The Constitution of a Pluralistic Legal Order«, u: G. Teubner (ur.), *Global Law Without a State*, *Ibid.*, str. 45-77, ovdje: 64 i dalje.
- 80 J.-P. Robé, »Multinational Enterprises«, *Ibid.*, str. 66 i dalje.
- 81 John Flood/Eleni Skodarki, »Normative Bricolage: Informal Rule-making by Accountants and Lawyers in Mega-insolvencies«, u: G. Teubner (ur.), *Ibid.*, str. 109-131, ovdje: 117.
- 82 O politološkom razlikovanju tri tipa *governancea* vidi M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaats*, *Ibid.*, 169 i dalje; o novoj ulozi sistema pregovora: H. Willke, *Ironie des Staates*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, str. 46, 71 i dalje, 78 i dalje, 123 i dalje, 317 i dalje.

- 83 Vidi M. Zürn, *Ibid.*, 176; o suverenoj jednakosti: S. Langer, *Grundlagen einer internationalen Wirtschaftsverfassung*, *Ibid.*, str. 26 i dalje.
- 84 Vidi U. Di Fabio, *Das Recht Offener Staaten*, *Ibid.*, 106. Luhmann ide tako daleko da globalnom sistemu osporava svaki ustavni karakter: »Strukturno povezivanje političkog sistema i pravnog sistema na razini svjetskog društva nema pandana« (*Das Recht der Gesellschaft*, *Ibid.*, str. 582).
- 85 U. Di Fabio, *Ibid.*, str. 107.
- 86 F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, *Ibid.*
- 87 P. T. Muchlinski, »'Global Bukowina' Examined«, *Ibid.*, str. 88 i dalje.
- 88 P. T. Muchlinski, *Ibid.*, str. 90 i dalje.
- 89 *Ibid.*, str. 100.
- 90 *Ibid.*, str. 99 i dalje.
- 91 J.-P. Robé, *Ibid.*, str. 70.
- 92 J.-P. Robé, *Ibid.*, str. 71.
- 93 Nancy Fraser, »Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy«, u: Craig Calhoun (ur.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press 1992, str. 109-142, ovdje: 132 i dalje.
- 94 N. Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 145.
- 95 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Ibid.*, § 224, 315, 316 [Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo: Veselin Masleša 1989].
- 96 N. Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit*, *Ibid.*, str. 146.
- 97 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, str. 228; vidi također Hannes Wimmer, *Evolution der Politik*, Wien: WUV 1996, str. 479 i dalje. Selekcijaska funkcija javnosti nikako nije ograničena na političke stranke, kao što to pretpostavlja Wimmer (523, 539).
- 98 Vidi također J. Habermas, *Ibid.*, str. 182 i dalje, 431 i dalje. Dok Habermas zajedno s Frazer upotrebljava razlikovanje jake i slabe javnosti (*Ibid.*, str. 373 i dalje) da bi razlikovao organizirani od neorganiziranog kompleksa javnosti zapadnih ustavnih država, ja jakom javnošću nazivam svaku – i 'organiziranu' i 'neorganiziranu' – javnost koja nije samo temeljnopravno zaštićena, već organizacij-skipravno kao narod »izborima i vijećanjima« (čl. 20. st. 2. rečenica 2. Njemačkog ustava) i ustavnopravno djelotvorno kontroliranim, dovoljnim odjekom javnog mišljenja u »svojim« (Böckenförde – vidi gore I.3.) organima »permanentno« (Böckenförde) »upražnjava« državnu vlast (čl. 20. st. 2. Njemačkog ustava). To u našem problemskom sklopu ima prednost da razlikovanje *strong vs. weak public* rješava nacionalnodržavnog konteksta da bi se ono bolje moglo primijeniti u analizi transnacionalnih javnosti.
- 99 Friedhelm Neidhardt/Ruud Koopmans/Barbara Pfetsch, »Konstitutionsbedingungen politischer Öffentlichkeit: Der Fall Europas«, u: Hans-Dieter Klingemann/Friedhelm Neidhardt (ur.), *Zur Zukunft der Demokratie. Herausforderungen im Zeitalter der Globalisierung*, WZB-Jahrbuch 2000, Berlin: Sigma 2000, str. 263-293, ovdje: 284, naglasio H. Brunkhorst.
- 100 Vidi Cass R. Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech*, New York: Free Press 1993. O ulozu liberalne kulture: A. Wellmer, »Bedingungen einer demokratischen Kultur«, u: H. Brunkhorst/M. Brumlik, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt: Fischer 1993, str. 173-196.
- 101 Jochen Abr. Frowein, »Reform durch Meinungsfreiheit«, u: *Archiv des öffentlichen Rechts* 2/1980, str. 169-188; vidi također Anthony Lewis, *Make no Law. The Sullivan Case and the First Amendment*, New York: Vintage 1992; C. Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech*, *Ibid.*
- 102 F. Müller, *Wer ist das Volk?*, *Ibid.*, str. 53; vidi također Sonia Serra, »Multinationals of Solidarity: International Civil Society and the Killing of Street Children in Brazil«, u: Sandra Bramann/Anabelle Sreberny-Mohammadi (ur.), *Globalization, Communication and Transnational Civil Society*, Cresskill: Hampton 1996, str. 219-241.
- 103 Vidi o razlikovanju procedura rješavanja problema i procedura odlučivanja J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp 1990, str. 125 i dalje.
- 104 Vidi također Görg Haverkate, *Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung*, München: Beck 1992, str. 129 i dalje.
- 105 O razlikovanju *input* i *output legitimacije* vidi F. Scharpf, *Regieren in Europa*, *Ibid.*, str. 16 i dalje.
- 106 H. Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Frankfurt: Fischer 1994, str. 199 i dalje; nadovezano J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, *Ibid.*, str. 206; Ulrich R. Haltern *Verfassungsgerichtsbarkeit, Demokratie und Mißtrauen*, Berlin: Duncker & Humblot 1998, str. 393 i dalje.
- 107 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1996, str. 291; nadovezano F. Scharpf, »Demokratieprobleme in der europäischen Mehrebenenpolitik«, *Ibid.*, str. 688 i dalje.
- 108 J. Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, *Ibid.*; za daljnji razvoj te ideje vidi Rainer Schmalz-Bruns, *Reflexive Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 1995. Omogućavanje »onog eksperimentalnog prostora koji demokraciju održava sposobnom za razvoj i demosu omogućuje upravo one prakticirane procese učenja bez kojih bi (demokratska) vladavina progresivno okoštala ili zabrazdila u tiranijsku dominaciju većine, uostalom je jedina funkcija ustavne jurisdikcije koju je moguće demokratski legitimirati.

- 109 Vidi J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Ibid., str. 213, 221, 232 i dalje, 235 i dalje, 528 i dalje; o razgranatoj diskusiji o problemu između ekstremne samoorganizacijske euforije i neoetatizma vidi također prilog Matthiasa Schmidt-Preußa i neoetatističku kritiku Uda Di Fabia kao i nadovezanu diskusiju na temu »Upravljanje i pravno pravo između društvene samoregulacije i državnog navođenja«, u: *Veröffentlichungen der Vereinigung deutscher Staatsrechtler*, Heft 56, Berlin: Walter de Gruyter 1997, str. 160 i dalje, 235 i dalje, 283 i dalje; nadalje: O. Lepsius, *Steuerungsdiskussion, Systemtheorie und Parlamentarismuskritik*, Tübingen: Mohr 1999; Horst Dreier, *Hierarchische Verwaltung im demokratischen Staat*, Tübingen: Mohr 1991, str. 120 i dalje, 210 i dalje, 296 i dalje.
- 110 O razlikovanju medija »utjecaj« i »moć« vidi T. Parsons, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1980, str. 183 i dalje.
- 111 Eibe Riedel, »Menschenrechte der dritten Dimension«, u: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 1989, str. 9-21, ovdje: 17.
- 112 To je moment istine u mitu o *pouvoir constituant*.
- 113 Vidi E. Riedel, *Ibid.*, str. 20.
- 114 Povijesno adekvatan primjer je Njemačko carstvo između 1871. i 1914. Tu je – jednostavnim, nadasve upravnim pravom – zaštitila i jamstvo većine (nekodificiranih) temeljnih prava bilo poprilično visoko, a demokratska javnost postojala je samo u povojima. U tim uvjetima početno slaba javnost postaja je postupno jača i iz nje su za Svjetskog rata izrasli važni intelektualni i institucionalni temelji ustavne revolucije iz 1918. Vidi Marcus Llanque, *Demokratisches Denken im Krieg. Die deutsche Debatte im Ersten Weltkrieg*, Berlin: Akademie 2000.
- 115 U nekondicionalnom obliku pravo na samoodređenje važi samo u kolonijalnom kontekstu – na to se izvorno odnosio čl. 1. rečenica 2. Povelje Ujedinjenih nacija. Ono ne može biti iskorišteno protiv demokratske vlade koja zastupa cjelokupni narod nekog teritorija bez razlikovanja rase, boje kože, religije. U tom slučaju je obavezno zabranjeno nasilno gušenje zahtjeva za samoodređenjem. Vidi Dieter Frey, »Selbstbestimmungsrecht, Sezession und Gewaltverbot«, u: Ignaz Seidl-Hohenveldern/Hans Jörg Schröter (ur.), *Verеintе Nationen, Menschenrechte und Sicherheitspolitik*, München: Carl Heymanns 1994, str. 31-74, ovdje: 50, 67 i dalje, 74; vidi također Daniel Thürer, »Das Selbstbestimmungsrecht der Völker«, u: *Archiv für Völkerrecht*, sv. 22, 2/1984, str. 113-137; Christoph Gusy, »Selbstbestimmung im Wandel«, u: *Archiv für Völkerrecht*, sv. 30, 4/1992, str. 385-410; Christian Tomuschat (ur.), *Modern Law of Self-Determination*, Dordrecht: Nijho i dalje 1993; vidi također sažeto i jasno: A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, Ibid., str. 373 i dalje.
- 116 Vidi Juliane Kokott, »Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht«, u: H. Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/M. Lutz-Bachmann (ur.), *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt: Suhrkamp 1999, str. 177 i dalje, 182 i dalje.
- 117 Vidi U. K. Preuß, »Zwischen Legalität und Gerechtigkeit«, u: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 7/1999, str. 816-828.
- 118 Vidi H. Brunkhorst, »Paradigmenwechsel im Völkerrecht? – Lehren aus Bosnien«, u: M. Lutz-Bachmann/J. Bohman, *Frieden durch Recht*, Ibid., str. 251-271, ovdje: 268 i dalje.
- 119 G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Ibid., str. 308.
- 120 Vidi također Bernhard Roscher, »...odreći se rata kao sredstva nacionalne politike«, u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* od 07.12.1999, str. 12.
- 121 N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Ibid., str. 573; o globalizacijski uvjetovanoj univerzalnosti pravnog koda i najvažnijih formalnih pravnih osnova vidi također K. Günther, »Rechtspluralismus und universaler Code der Legalität«, *Ibid.*, str. 558.
- 122 N. Luhmann, *Ibid.*, str. 573.
- 123 *Ibid.*
- 124 *Ibid.*, str. 573 (FN 39).
- 125 *Ibid.*, str. 574.
- 126 Martti Koskeniemi, »Die Polizei im Tempel. Ordnung, Recht und die Vereinten Nationen: eine dialektische Betrachtung«, u: H. Brunkhorst, *Einmischung erwünscht?* *Ibid.*, str. 63-87.
- 127 M. Koskeniemi, *Ibid.*, str. 86.
- 128 *Ibid.*, str. 87.
- 129 C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz«, *Ibid.*, str. 50.
- 130 C. Möllers, *Ibid.*, str. 49.
- 131 Vidi E. Riedel, »Menschenrechte der dritten Dimension«, *Ibid.*
- 132 Jean Cohen, »Rights and Citizenship in Hannah Arendt«, u: *Constellations* 2/1996, str. 164-189.
- 133 Vidi Martin Woesler, »Das Internet und die Menschenrechte in China«, u: H. Brunkhorst/ M. Kettner (ur.), *Globalisierung und Demokratie*, Frankfurt: Suhrkamp 2000, str. 310-329.
- 134 Citirano prema M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaats*, Ibid., str. 105.
- 135 U doba mekartizma to, i bez McCarthya, nije bilo nimalo samorazumljivo te ih je stoga Alexandar Meiklejohn (vidi gore) izričito postavio kao zahtjev: *Political Freedom*, Ibid., str. 53.
- 136 To ne znači da prema Vajmarskom carskom ustavu jednakost pred zakonom nije važila i za strance. Izuzmu li se specifično državljanska prava, temeljna prava Carskog ustava su bila ljudska prava. Ona su u pravilu važila »unutar zemlje«, ali ne samo za »domaće«, i kao obrambena prava nisu regulirala odnos »države i građanina«, već »države i individue«: G. Anschütz, *Die Verfassung des Deutschen Re-*

- iches, *Ibid.*, str. 300 i dalje; slično, ali s ograntom da su prava koja govore o Nijemcima prvotno garantirana samo Nijemcima: Richard Thoma, »Die juristische Bedeutung der grundrechtlichen Sätze der deutschen Reichsverfassung im allgemeinen«, u: Hans Carl Nipnchorstperdey (ur.), *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung*, sv. 1, Berlin: Hobbing 1929, str. 25 i dalje. Bilo je neosporno da princip pravne države koji je, između ostalog, zamčen i čl. 109. odjeljkom 1. Vajmarskog carskog ustava ne smije stati na vlastitim državljanima.
- 137 A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, str. 343 i dalje.
- 138 Vidi S. Langer, *Grundlagen einer internationalen Wirtschafts-verfassung*, *Ibid.*, str. 111.
- 139 Vidi E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Darmstadt: Luchterhand 1980, str. 159 i dalje [*Pravila sociološke metode*, Zagreb: Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, 1999]; vidi također N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp 1984, str. 509 i dalje (pravo kao »imunološki« sistem društva), 526 i dalje (526: »Sistemi trebaju proturječja za svoj imunološki sistem.«), 537 i dalje [*Društveni sistemi: osnovi opšte teorije*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Z. Stojanović, 2001].
- 140 Nicolò Machiavelli, *Politische Schriften*, Frankfurt: Fischer 1990, str. 138 (Discorsi I, 4).
- 141 N. Machiavelli, *Ibid.*, str. 143 (I, 5). Stoga je i kod »obrambeno sposobnih demokrata« (Otto Schily) tako obljubljena rečenica: »Nema slobode za neprijatelje slobode« kriva, kao što uostalom pokazuje i John Rawls u svojoj *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1975, str. 246 i dalje; J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, str. 215 i dalje.
- 142 N. Machiavelli, *Ibid.*, 145 (I,5), str. 138 (I,4).
- 143 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Ibid.*, § 29 [*Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1989].
- 144 G. Haverkate, *Verfassungslehre*, *Ibid.*, str. 143.
- 145 Rawlsova ideja *overlapping consensusa*, koja se kao crvena nit provlači njegovim kasnim djelom, stoga ne predstavlja primjerice nadopunu i produbljenje pojma *constitutional consensusa* (što ga je Rawls upotrijebio u predavanju *Polical Liberalism*, New York: Columbia 1993, str. 158 i dalje), već je nespojiva s njim.
- 146 Vidi J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, str. 187 i dalje; o tome nedavno također: M. Neves, *Zwischen Themis und Leviathan*, *Ibid.*, 118 i dalje; sasvim slično, ali iz perspektive »jezičnorefleksivnog«, »strukturirajućeg pravnog nauka«: F. Müller, *Demokratie in der Defensive*, *Ibid.*, str. 61 i dalje, 68 i dalje.
- 147 Allan Rosas, »State Sovereignty and Human Rights: Towards a Global Constitutional Project«, u: *Political Studies, Special Issue: Politics and Human Rights* 1995, str. 61-78 (na njemačkom u: H. Brunkhorst/M. Kettner, *Ibid.*, str. 151-176); D. Thürer, »'Citizenship' und Demokratieprinzip: Förderative Ausgestaltung im innerstaatlichen, europäischen und globalen Rechtskreis«, u: H. Brunkhorst/M. Kettner, *Ibid.*, str. 177-207; D. Thürer, »Der Wegfalle effektiver Staatsgewalt: The Failed State«, u: *Berichte der deutschen Gesellschaft für Völkerrecht*, 34/1997, str. 9-47, ovdje: 10, 15 i dalje; vidi također S. Oeter, *Internationale Organisation oder Weltföderation? Die organisierte Staatengemeinschaft und das Verlangen nach einer 'Verfassung der Freiheit'*, u: H. Brunkhorst/M. Kettner, *Ibid.*, str. 208-239.
- 148 Vidi Klaus Dieter Wolf, *Die neue Staatsräson – Zwischenstaatliche Kooperation als Demokratieproblem der Weltgesellschaft*, Baden-Baden: Nomos 2000. Citat Offea nalazi se na str. 52.
- 149 Privatno statuirano pravo, dokle god ono ne dokida i ne nadilazi (vidi gore) javno ili strukturnim nasiljem de facto biva nametnuto slabijima, demokratskoteorijski nije problematično, jer ono je ipak »barem idealiter legitimirano putem pristanka podređenih« (C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz«, in: *ARSP Beiheft* 79, *Ibid.*, str. 59).
- 150 C. Gusy, »Demokratiedefizite postnationaler Gemeinschaften unter Berücksichtigung der Europäischen Union«, u: H. Brunkhorst/M. Kettner (ur.), *Globalisierung und Demokratie*, *Ibid.*, str. 131-150, ovdje: 132.
- 151 Vidi C. Möllers, *Staat als Argument*, *Ibid.*, str. 406 i dalje, 415.
- 152 C. Gusy, »Demokratiedefizite postnationaler Gemeinschaften unter Berücksichtigung der Europäischen Union«, *Ibid.*, str. 132.
- 153 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *Ibid.*, str. 43.
- 154 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, *Ibid.*, str. 70 [O nasilju, Beograd: Alexandria press 2002].
- 155 Vidi H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München: Piper 1994, str. 79, 363; J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, str. 374.
- 156 H. Arendt, *Vita activa*, *Ibid.* [*Vita activa*, Zagreb: August Cesarec 1991].
- 157 H. Arendt, *Ibid.*, str. 166 i dalje; o »istini« »zgode« vidi također S. Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, *Ibid.*, str. 173 i dalje. Istinosnost komunikativne moći, međutim, ne smije se reducirati na »događaj« (Žižek) i svjetskootvarajuće »otkrivanje« »nove stvarnosti« (H. Arendt, *Ibid.*, str. 194), inače se gubi kognitivna dimenzija komunikativno-eksperimentalnog rješavanja problema koju ističu Dewey i Habermas.
- 158 H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, *Ibid.*, str. 74, 221.
- 159 H. Arendt, *Vita activa*, *Ibid.*, str. 193 [*Vita activa*, Zagreb: August Cesarec 1991].
- 160 H. Arendt, *Ibid.*, str. 194.
- 161 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, str. 440 i dalje.

- 162 J. Habermas, *Ibid.*, str. 441.
- 163 Za Luhmanna diskursi su stoga sistemi. Vidi već »Systemtheoretische Argumentationen«, u: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, str. 316 i dalje. Međutim, pretjeranim proširenjem pojam sistema gubi kritičku oštrinu.
- 164 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, *Ibid.*, str. 42 [O nasilju, Beograd: Alexandria press 2002].
- 165 Vidi H. Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, *Ibid.*, str. 18, 28 i dalje, 158 i dalje, 173.
- 166 H. Brunkhorst, *Ibid.*, str. 22 i dalje (pismo), 158 i dalje (tisak).
- 167 K. Marx/F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, u: *Werke 4*, *Ibid.*, str. 461, 467, 475 [Komunistički manifest, Zagreb: Arkzin 1998].
- 168 M. Zürn, »Zum Verhältnis von Globalisierung, politischer Integration und politischer Fragmentierung«, *Ibid.*, str. 16.
- 169 M. Kettner/Maria-Luise Schneider, »Öffentlichkeit und entgrenzter politischer Handlungsraum: Der Traum von der Weltöffentlichkeit und die Lehren des europäischen Publizitätsproblems«, u: H. Brunkhorst/M. Kettner, *Ibid.*, str. 369-411, ovdje: 401, 408 i dalje.
- 170 M. Zürn, *Ibid.*, str. 105.
- 171 Vidi Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp 1988.
- 172 Vidi Abby Peterson, *Globalization and Political Communication. Media, Transnational Social Movements and the Nation-State*, izlaganje na konferenciji o medijima i globalizaciji, Rimini: lipanj 1999.
- 173 M. Zürn, *Ibid.*, str. 105 i dalje; vidi također G. Koch, »Unterhaltung und Autorität. Konstellationen der Massenmedien«, u: H. Brunkhorst, *Demokratischer Experimentalismus*, *Ibid.*, str. 92-105. To nika-ko ne bi trebalo zanijekati manipulativne, agitatorne, refleksiju blokirajuće efekte nove svjetske javnosti. Upravo neoliberalna epistema s vjerom u tržište ne bi bila tako sveprisutno – duboko u misli i posljednjeg socijaldemokratskog kancelara [Gerharda Schrödera] – prodrla da je burzama opijeni mediji nisu ponavljali iz sata u sat i svaku kritiku denuncirali kao nedostatak za lokalnu ekonomsku klimu. Vidi M. Kettner/M.-L. Schneider, *Ibid.*, str. 384 i dalje, 396 i dalje.
- 174 M. Kettner/M.-L. Schneider, *Ibid.*, str. 405.
- 175 Vidi Margaritta Bertilson, »On the Role of Professions and Professional Knowledge in Global Development«, rukopis (u pripremi), Kopenhagen 1999; G. Teubner, »Das Recht der globalen Zivilgesellschaft«, u: *Frankfurter Rundschau* 253/2000, str. 20; P. Streeten, *Globalisation*, *Ibid.*, str. 124; o teoriji novog civilnog društva vidi, pored u međuvremenu klasične studije Jean Cohen i Andrewa Arata, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/Mass.: MIT-Press 1992, pogotovu R. Schmalz-Bruns, *Reflexive Demokratie*, *Ibid.*, str. 213 i dalje; Isti, *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Übergang? Demokratiethoretische Aspekte transnationaler Integrationsprozesse*, predložak za predavanje na simpoziju o Deweyu, Sveučilište Flensburg, studeni 2000.
- 176 Za zanimljivu primjenu (i transformaciju) najvažnijih razlikovanja habermasovske teorije komunikativnog djelovanja (sistem nasuprot životnog svijeta, organizacijsko područje nasuprot spontanog područja, imperativ profita i administracije nasuprot autonomnih režima sporazumijevanja itd.) i za analizu globalnog civilnog društva vidi G. Teubner, »Das Recht der globalen Zivilgesellschaft«, *Ibid.*
- 177 Vidi S. Sassen, »Digitale Netzwerke und Macht«, u: H. Brunkhorst/M. Kettner, *Ibid.*, str. 330-346, ovdje: 332.
- 178 R. Rorty, »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, u: S. Shute/S. Hurley (ur.), *On Human Rights*, *Ibid.*; J. Cohen, *Ibid.*
- 179 Vidi T. Parsons/G. M. Platt, *Die amerikanische Universität*, *Ibid.*
- 180 Vidi također T. Parsons/G.M. Platt, »Age, Social Structure, and Socialization in Higher Education«, u: *Sociology of Education*, Vol. 43/1970, str. 1-37.
- 181 I. Kant, »Zum ewigen Frieden«, *Ibid.*, str. 213 [Pravno-politički spisi, Zagreb: Politička kultura, 2000].
- 182 F. Müller, *Was die Globalisierung der Demokratie antut – und was die Demokraten gegen die Globalisierung tun können*, *Ibid.*, str. 8.
- 183 C. Möllers, »Globalisierte Jurisprudenz«, *Ibid.*, str. 49.
- 184 F. Müller, *Ibid.*, str. 8.
- 185 P. Zumbansen, »Spiegelungen von Staat und Gesellschaft: Governanceerfahrungen in der Globalisierungsdebatte«, u: *ARSP, Beiheft* 79, *Ibid.*, str. 13-40, ovdje: 25.
- 186 U tom smislu također govori Paul Streeten kada govori o »global civil society in the making« koje se etablira u međuzoni koja je »neither private nor public«. Ono predstavlja rastući socijalni kapital (R. Putnam) koji tvori jezgro »of any future world citizenship« (*Globalisation*, *Ibid.*, str. 123).
- 187 F. Müller, *Ibid.*, 8 i dalje; vidi također P. Streeten, *Globalisation*, *Ibid.*, str. 119, 121 i dalje.
- 188 S. Serra, »Multinationals of Solidarity: International Civil Society and the Killing of Street Children in Brazil«, *Ibid.*, str. 220, 225 i dalje.
- 189 F. Müller, *Wer ist das Volk?* *Ibid.*, str. 54.
- 190 F. Müller, *Ibid.*, str. 56.
- 191 Michael Byers, »Woken up in Seattle«, u: *London Review of Books*, 1/2000, str. 16-17.
- 192 F. Müller, *Was die Globalisierung der Demokratie antut – und was Demokraten gegen die Globalisierung tun können*, *Ibid.*, str. 9, 12.

- 193 Vidi također F. Müller, *Ibid.*, str. 12.
- 194 *Ibid.*, 14; o razvojnim tendencijama stranačke države koje ugrožavaju ustav vidi također D. Grimm, *Die Verfassung der Politik*, München: Beck 2001, str. 151 i dalje.
- 195 Vidi već klasičnu studiju o toj temi: H. Arendt, *Über die Revolution*, *Ibid.* [O revoluciji. Obrana javne slobode, Beograd: Filip Višnjić, 1991].
- 196 Vidi F. Müller, *Ibid.*, str. 11 i dalje.
- 197 G. Teubner, »Das Recht der globalen Zivilgesellschaft«, *Ibid.*, str. 20.
- 198 G. Teubner, *Ibid.*; vidi također J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 sv., *Ibid.*
- 199 G. Teubner, *Ibid.*
- 200 O prijedlogu da se nauk o djelovanju na treće stranke diskurzivno-pravno globalizira vidi također G. Teubner/P. Zumbansen, »Rechtsentfremdungen«, *Ibid.*, str. 204 i dalje.
- 201 G. Teubner/P. Zumbansen, *Ibid.*, str. 205. Takva diskurzivna prava ne smiju se brkati s prije pogubnim grupnim pravima ili štovišćima na očuvanje kulture koje zagovaraju sjevernoamerički multikulturalisti.
- 202 G. Teubner, »Das Recht der globalen Zivilgesellschaft«, *Ibid.*

3. A Evropa?

- 1 Gunnar Folke Schuppert, »Anforderungen an eine Europäische Verfassung«, u: H.-D. Klingmann/F. Neidhardt (ur.), *Zur Zukunft der Demokratie. Herausforderungen im Zeitalter der Globalisierung*, *Ibid.*, str. 237-262, ovdje: 246; vidi također J.H.H. Weiler, »The Transformation of Europe«, u: *The Yale Law Review*, sv. 100, 1991, str. 2403-2483; F.W. Scharpf, *Regieren in Europa*, *Ibid.*; Markus Jachtenfuchs/Beate Kohler-Koch (ur.), *Europäische Integration*: Opladen: Leske (UTB) 1996; Edgar Grande, *Vom Nationalstaat zur europäischen Politikverflechtung*, habilitacija, Sveučilište Konstanz 1994.
- 2 Vidi maastrichtski Ugovor o Evropskoj uniji od 7. veljače 1992. Preambula čl. 1. odjeljci 2. i 3.; rimski (25. ožujka 1957.) i amsterdamski Ugovor (1. svibnja 1999.) o osnivanju Evropske zajednice, Preambula; Ugovor o osnivanju Evropske zajednice za ugljen i čelik od 18. travnja 1951. i posljednjim izmjenama u Amsterdamskom ugovoru, Preambula.
- 3 Čl. 1. st. 3. Ugovora o Evropskoj uniji izričito razlikuje »države-članice« i »narode« kao subjekte »koherentnih i solidarnih« odnosa, a Preambula povelje temeljnih prava Evropske unije, koja je proklamirana ugovorom iz Nice od 7. prosinca 2000., polazi već od volje »naroda Evrope« kao od svog subjekta, dok se samo sekundarno poziva na »nacionalni identitet država-članica« i »organizaciju njihove državne vlasti«.

- 4 G.F. Schuppert, »Anforderungen an eine Europäische Verfassung«, *Ibid.*, str. 246.
- 5 O sve užoj, ekonomskoj, političkoj, pravnoj i kulturnoj integraciji narodâ vidi A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*
- 6 Jürgen Schwarze, »Die Entstehung einer europäischen Verfassungsordnung«, u: Isti (ur.), *Die Entstehung einer europäischen Verfassungsordnung*, Baden-Baden: Nomos 2000, str. 463-570, ovdje: 464 i dalje; vidi također u istom tom svesku studije o zemljama – Francuskoj, Njemačkoj, Velikoj Britaniji, Španjolskoj, Austriji i Švedskoj – koje dokazuju utjecaj evropskog prava na pojedinačne pravne poretke i time uzrokovano, obostrano približavanje pravnih poredaka država-članica.
- 7 D. Grimm, »Vertrag oder Verfassung«, *Ibid.*, str. 9; A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, str. 249 govori o »državi sličnim ovlastima«. Nepostojanje presedana za ugovore može se također, s Gertom Nicolayesonom, nazvati i njihovom »genijalnošću«, vidi S. Oeter, »Die Genialität der Verträge«, u: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 207/2001, str. 8.
- 8 D. Grimm, »Braucht Europa eine Verfassung?«, u: Isti, *Die Verfassung der Politik. Einsprüche in Störfällen*, München: Beck 2001, str. 215-254, ovdje: 229 i dalje.
- 9 D. Grimm, *Ibid.*, str. 230; vidi također A. Augustin, *Ibid.*, str. 253 (protiv Kirchhofa koji smatra da je važenje evropskog prava uvjetovano ustavnim zakonom koji je sadržan u zakonskim pristicama pojedinačnih zemalja).
- 10 A. Augustin, *Ibid.*, str. 253.
- 11 D. Grimm, *Ibid.*, str. 218. Prednost u primjeni izričito važi za »svaki stupanj hijerarhije«, čak i za nacionalno ustavno pravo, ako nije riječ o konfliktu s »bitnim ustavnim osnovama«, A. Augustin, *Ibid.*, str. 253, 260.
- 12 F. Müller, 'Richterrecht', *Ibid.*, str. 13, 34, 38; vidi također K. Alter, »Who are the 'Masters of the Treaty'?«, *Ibid.* str. 121.
- 13 Vidi između ostalog G.F. Schuppert, »Anforderungen an eine Europäische Verfassung«, *Ibid.*, str. 241 i dalje; A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, str. 269 i dalje; D. Grimm, »Braucht Europa eine Verfassung?«, *Ibid.*, str. 232 i dalje, 235 o funkcionalnoj ekvivalenciji.
- 14 Vidi također A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, str. 321 i dalje o demokratskom principu.
- 15 Posve drugo pitanje je pak mogu li se *interesi* organa unije, stranačka, udruženja, sindikata, društvenih pokreta i javnih debata tako povezati da evropski ustavni zadatak jednog dana uistinu bude proveden. U to se može sumnjati (vidi dolje).
- 16 A. Augustin, *Ibid.*, str. 270, 274; vidi također M. Kaufmann, »Permanente Verfassungsgebung und verfassungsrechtliche

- Selbstbindung im europäischen Staatenverbund«, *Ibid.*
- 17 G.F. Schuppert, »Anforderungen an eine Europäische Verfassung«, *Ibid.*, str. 249; vidi također slično J.H.H. Weiler, »The Transformation of Europe«, *Ibid.*; Isti, »The Reformation of European Constitutionalism«, u: *Journal of Common Market Studies*, 1/1997, str. 97-131; ovdje: 97 i dalje.
- 18 J.H.H. Weiler, *The Transformation of Europe*, *Ibid.*, str. 2405 i dalje.
- 19 Citirano prema J.H.H. Weiler, *Ibid.*, str. 2407.
- 20 Citirano prema A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, 274, FN 248; D. Grimm, »Braucht Europa eine Verfassung?«, *Ibid.*, str. 204.
- 21 O GATT-u i WTO-u vidi: S. Langer, *Grundlagen einer internationalen Wirtschaftsverfassung*, 12, str. 43 i dalje, 50, 65 i dalje, 85 i dalje.
- 22 C. Möllers, *Staat als Argument*, *Ibid.*, str. 421.
- 23 Bezostatno pretpostavljeno kod Heinricha Triepela, *Völkerrecht und Landesrecht*, Leipzig: Hirschfeld 1899, ovdje: citirano prema fotomehaničkom otisku Aalen: Scientia 1958, str. 7 i dalje, 9, 19, 26, III: »Međunarodno pravo i nacionalno pravo nisu samo različiti dijelovi prava, već različiti pravni poretki. Ona su dva kruga koja se u najboljem slučaju dotiču, ali nikada ne preklapaju.«
- 24 C. Möllers, *Ibid.*, str. 423.
- 25 K. Alter, »The European Court's Political Power«, *Ibid.*, str. 458 i dalje.
- 26 O kritici teze o državi kao pretpostavci ustava koju još uvijek zastupaju protoetatistički i neoetatistički državopravni stručnjaci kao što su Böckenförde, Isensee, Kirchhof ili Di Fabio: C. Möllers, *Ibid.*, str. 256 i dalje, 378 i dalje; vidi također G. Haverkate, *Verfassungsglehre*, *Ibid.*, 40 i dalje.
- 27 C. Möllers, *Ibid.*, str. 263.
- 28 Adolf Arndt, »Umwelt und Recht«, u: *Neue Juristische Wochenschrift* 1963, str. 25, citirano prema C. Möllers, *Ibid.*, str. 422.
- 29 Tako tvrdi pravnodogmatska teza C. Möllersa, *Staat als Argument*, *Ibid.*, str. 404 i dalje (»Građani odlučuju pred koje oblike ingerencijske zaštite žele stati.«), str. 405 i dalje (»Iz teksta Ustava izvediv nalog očuvanja suverene državnosti nije utemeljiv«), str. 407 i dalje, 415 (»Iz Ustava može (...) samo (...) slijediti obaveza da se demokratske strukture koje su usporedive na temelju Ustava primijene i na razini prava Zajednice. (...) Samo integracijski akt koji odgovara demokratskom zahtjevu za određenošću je ustavnopravno djelatno, ali samim time ga više nije moguće vratiti pod njemačku državnu vlast pozivanjem na državnost.«) Möllers u svojoj knjizi pokazuje da je u demokraciji država – ustavnopravno gledano – u svakom pogledu slab argument.
- 30 Gert Nicolaysen, 1987, citirano prema S. Oeter, »Die Genialität der Verträge«, *Ibid.*, str. 8.
- 31 O ulozu revolucije vidi također H. Hofmann, »Von der Staatssoziologie zu einer Soziologie der Verfassung?«, *Ibid.*, str. 1071 i dalje.
- 32 J. Schwarze, »Europapolitik unter deutschem Verfassungsrichtervorbehalt. Anmerkungen zum Maastricht-Urteil des BVerfG vom 12.10.1993«, u: *Neue Justiz*, 1/1994, str. 1-5 ovdje: 3.
- 33 M. Heintzen, »Die 'Herrschaft' über die europäischen Gemeinschaftsverträge«, *Ibid.*, str. 570.
- 34 C. D. Classen, »Europäische Integration und demokratische Legitimation«, *Ibid.*, str. 259 i dalje.
- 35 O pravima građana Unije vidi A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, *Ibid.*, str. 30 i dalje, 43 i dalje, 61 (o opstojnosti prava u izravnom odnosu između građana Unije i Evropske Zajednice), 63 i dalje, 67 i dalje (obrambena prava), 82 i dalje (socijalna prava), 87 i dalje (politička prava).
- 36 Kao što slijedi iz slavne presude o *Crème de Cassis*. Vidi K. J. Alter/S. Meunier-Aitsahalia, »Judicial Politics in the European Community. European Integration and the Pathbreaking *Cassis de Dijon* Decision«, *Ibid.*; Norbert Reich, »The 'November Revolution' of the European Court of Justice«, u: *Common Market Law Review* 31, 1994, str. 459-492.
- 37 Čl. 141. st. 4. Ugovora o Evropskoj zajednici izričito dopušta *affirmative action* u koristi na profesionalno »podzastupljenog spola«, daleko reguliranje kvotama itd.
- 38 Vidi M. v. Creveling, *Aufstieg und Untergang des Staates*, *Ibid.*, str. 425.
- 39 C. Möllers, *Staat als Argument*, *Ibid.*, str. 404 (nadovezujući se na Everlinga).
- 40 A. Augustin, *Das Volk der Europäischen Union*, str. 225, istaknuo H. Brunkhorst.
- 41 Vidi također M. Kaufmann, »Permanente Verfassungsgebung und verfassungsrechtliche Selbstbindung im europäischen Staatenverbund«, *Ibid.*, str. 530 i dalje; A. Augustin, *Ibid.*, str. 60 i dalje.
- 42 A. Augustin, *Ibid.*, str. 377, vidi također str. 108 i dalje, 393.
- 43 Isto tako piše također: A. Augustin, *Ibid.*, str. 370 i dalje.
- 44 O otvorenom pojmu naroda u Njemačkom ustavu vidi također S. Oeter, »Allgemeines Wahlrecht und Ausschluss von Wahlberechtigung: Welche Vorgaben enthält das Grundgesetz?«, *Ibid.*, str. 38.
- 45 O kriterijima vidi gore odjeljak o socijalnom isključivanju (u pogl. III. 2.) gdje se nadovezujem na F. Müllera, *Demokratie in der Defensive*, *Ibid.*, str. 90 i dalje.
- 46 A. Augustin, *Ibid.*, str. 336 i dalje, 375 i dalje, 397.
- 47 *Ibid.*, str. 387.
- 48 *Ibid.*, str. 402 i dalje.
- 49 *Ibid.*, str. 397, 400 (»meganacionalno zajedništvo«); o pojmu naroda u revolucionarnom kontraktualizmu vidi također I. Maus, »Volk und Nation im Denken der Aufklärung«, u *Blätter für deutsche und*

- internationale Politik 5, 1994, str. 602 i dalje; H. Hofmann, »Geschichtlichkeit und Universalitätsanspruch des Rechtsstaats«, u: *Der Staat* 1/1995, 17. Slično je određenje pojma naroda kod J. Habermasa, »Remarks on Dieter Grimm's 'Does Europe Need a Constitution?'«, u: *European Law Journal*, 3/1995, str. 303-307, ovdje: 305 i dalje. Habermas je u tom kontekstu ispravno govorio o »Evropi druge prilike«, Isti, *Faktizität und Geltung*, Ibid., str. 651.
- 50 A. Augustin, *Ibid.*, str. 388.
- 51 *Ibid.*, str. 390 i dalje.
- 52 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ibid., str. 466 (Pravni nauk § 53) [*Metafizika čudoređa*, Zagreb: Matica hrvatska, 1999].
- 53 D. Grimm, »Braucht Europa eine Verfassung?«, *Ibid.*, str. 239 i dalje, 249 i dalje.
- 54 I Habermas u međuvremenu govori o »voluntarističkoj praznini koju bi morala ispuniti politička volja aktera sposobnih za djelovanje.« (J. Habermas, »Braucht Europa eine Verfassung?«, u: Isti, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt: Suhrkamp 2001, str. 125.) Time se on primjetno približava stajalištu Dietera Grimma, pod uvjetom da se postulira da je moguć konsenzus oko toga da moguća rješenja evropskog jezičkog problema ne pretpostavljaju homogenu evropsku naciju, što naravno još uvijek ne znači da je on i (jednostavno) rješiv. O toj kontroverzi: D. Grimm, »Does Europe Need a Constitution?« and J. Habermas, »Comment«, u: *European Law Journal* 3/1995, str. 282-307.
- 55 Ako Poljacima uspije riješiti se reakcionarnih seljačkih stranaka, oni bi čak možda mogli postati i pokretačkom silom evropskog procesa ujedinjenja. Njihov izraženi i trijumfom revolucije stabilizirani nacionalni identitet mogao bi svoj cilj naći u novom, evropskom projektu demokracije. Mlade nacije s uspješnom revolucijom iza sebe možda su prije sposobne za samonadilaženje negoli stare, bogate i dekadentne nacije poput Njemačke, Danske ili Francuske. Utoliko (ali i također jer bi to uvrijedilo Poljake, Mađare itd.) su planovi Joschke Fischera i drugih da se Evropu razdijeli na ječe integriranu jezgru i slabo integriranu periferiju više nego problematični. To ne govori protiv jače ingerencije *različitih* evropskih regija i nacija, no govori protiv – na kraju ipak samo dugotrajnog – izdvajanja periferije, nadasve Istoka.
- 56 M. Heintzen, »Die 'Herrschaft' über die europäischen Gemeinschaftsverträge«, *Ibid.*, str. 581.
- 57 Vidi također U. Di Fabio, *Das Recht Offener Staaten*, Ibid., str. 106 i dalje.
- 58 Vidi M. Kaufmann, *Ibid.*, str. 530 i dalje; C.D. Classen, *Ibid.*, str. 258; Meinhard Hilf, »Die rechtliche Bedeutung des Verfassungsprinzips der parlamentarischen Demokratie für den europäischen Integrationsprozeß«, u: *Europarecht* 1/1984, str. 9-40, ovdje: 16; o prednosti ujedinjenih egzekutiva: J.H.H. Weiler, »The Reformation of european Constitutionalism«, u: *Journal of Common Market Studies* 1/1997, str. 113; temeljno: K.D. Wolf, *Die neue Staatsräson*, Ibid. Augustin, *Ibid.*, str. 108 i dalje; vidi također D. Grimm, »Vertrag oder Verfassung?«, *Ibid.*, str. 20 i dalje.
- 60 Vidi A. Augustin, *Ibid.*, str. 60 i dalje., 77, 108 i dalje.
- 61 J.H.H. Weiler, »To be a European citizen – Eros and civilisation«, u: *Journal of European Public Policy* 4:4/1997, str. 495-519, ovdje: 503.
- 62 J.H.H. Weiler, *Ibid.*, str. 503; vidi također J.H.H. Weiler, »The Reformation of European Constitutionalism«, *Ibid.*, str. 114 i dalje.
- 63 O pogođenoj, prema Kantu iskovanoj formuli »dobrouređena sloboda« vidi Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp 1993.
- 64 D. Grimm, »Vertrag oder Verfassung?«, *Ibid.*, str. 17 i dalje.
- 65 Vidi također J. Habermas, »Braucht Europa eine Verfassung?«, *Ibid.*, str. 116.
- 66 G.F. Schuppert, »Anforderungen an eine europäische Verfassung«, *Ibid.*, str. 243, im Anschluss an: D. Grimm, »Vertrag oder Verfassung«, *Ibid.*, str. 16, s.a. 27 i dalje.
- 67 C. Tomuschat, prilog uz diskusiju u: *Kontrolle Auswärtiger Gewalt, Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, sv. 56, Berlin: de Gruyter 1997, str. 114.
- 68 Vidi Hans Meyer, prilog uz diskusiju u: *Kontrolle Auswärtiger Gewalt*, Ibid., str. 110. Predmet vladinih ovlasti je samo oblikovanje na razini pojedinosti.
- 69 Paul Kirchhof, prilog uz diskusiju u: *Kontrolle Auswärtiger Gewalt*, Ibid., str. 112.
- 70 Vidi D. Grimm, »Braucht Europa eine Verfassung?«, *Ibid.*, str. 218, 234 i dalje.
- 71 G.F. Schuppert, »Anforderungen an eine Europäische Verfassung«, *Ibid.*, str. 244.
- 72 H. Hofmann, »Von der Staatssoziologie zu einer Soziologie der Verfassung?«, *Ibid.*, str. 1074.
- 73 Ova oštrija formulacija nalazi se samo u drugoj verziji upravo citiranog Hofmannovog teksta »Von der Staatssoziologie zu einer Soziologie der Verfassung?«, u: H. Dreier (ur.), *Rechtssoziologie am Ende des 20. Jahrhunderts*, Tübingen 2000, str. 180-205, ovdje: 205, citirano prema G.F. Schuppert, »Anforderungen an eine Europäische Verfassung«, *Ibid.*, 245.
- 74 To je nimalo nerealna strepnja Dieter Grimma, »Vertrag oder Verfassung«, Ibid., str. 23, 26.
- 75 Čime bi se, međutim, narodnolegislativna konstitucionalizacija ugovora dovela do apsurdna: G.F. Schuppert, *Ibid.*, str. 244.
- 76 A. Augustin, *Ibid.*, str. 396.

I n d e k s *

Indeks imena

Ackermann, C. 98
Adorno, T.W. 13 i dalje, 58, 61,
107, 140, 142, 188
Allende, S. 172
Alter, K. 167 i dalje, 207, 209, 211
Amos 45
Anschütz, G. 91, 186
Apel, K-O 195
Arato, A 196
Arendt, H. 10 i dalje, 18, 22,
32 i dalje, 64, 75, 85, 95, 111,
133 i dalje, 145, 158, 163,
175, 179, 185, 191 i dalje, 201
Aristotel 21 i dalje, 50, 57, 76, 90
Arndt, A. 209
Asch, R. G. 108
Assmann, J. 41 i dalje, 78
Augustin, A. 93, 180, 206 i dalje,
214
Augustin 47, 52 i dalje, 79
Austin, J. 47
Azo 68

Beaudelaire, Ch. 106
Benjamin, W. 58, 83, 90
Berlusconi, S. 18, 153
Berman, H. 66 i dalje, 142
Bernstein, E. 80
Bertilson, M. 196
Blair, T. 18
Bloch, E. 54, 67, 72
Böckenförde, E.-W. 12, 91, 174,
209
Boétie, E. de la 21, 25
Bonaparte, L. 88, 153
Bourdieu, P. 107, 108, 205
Brandt, W. 90
Brecht, B. 13, 61, 157
Breuer, S. 148, 151
Brubaker, R. 77
Brumlik, M. 7, 83

Brunotte, U. 83, 141
Brut 82
Buber, M. 42 i dalje
Büchner, G. 45
Burke, E. 192
Butler, J. 90
Byres, M. 199

Caliess, R.-P. 166
Campanella 141
Cardoso, F. H. 153, 176
Censer, J. 76
Cezar 82
Ciceron 22, 27, 28, 30, 36, 44
Classen, C. D. 167, 210, 216
Cohen, H. 39
Cohen, Jean 185, 196
Cohen, Joshua 12, 14
Constant, B. 90
Cooper, J. M. 25, 29
Creveld, M. v. 150, 165 i dalje, 211
Crüseemann, F. 41 i dalje, 48

Dahl, R. 97
Danton, G. J. 9
David 45 i dalje
Defoe, D. 122
Demandt, A. 35
Demokrit 59
Denninger, E. 9, 13
Derrida, J. 21 i dalje, 57, 61,
87 i dalje, 139
Descartes, R. 120
Dewey, J. 11, 13, 91, 106, 124,
176 i dalje, 197
Di Fabio, U. 17, 91, 116, 123, 172,
178, 209, 216
Doyle, M. 137
Dreier, H. 178
Durkheim, E. 9, 14, 40, 80, 105,
110, 117, 123, 143, 187

Ehrlich, E. 164
Elwert, G. 149
Engels, F. 15, 79 i dalje, 80,
110 i dalje, 141 i dalje, 158

Fassbender, B. 137
Fichte, J. G. 79
Fischer, J. 216
Flaig, E. 31 i dalje, 44
Flood, J. 171
Foucault, M. 94, 107 i dalje, 161
Fraenkel, E. 152
Frank, M. 26
Franklin, B.
Fraser, N. 174 i dalje
Freud, S. 38, 60
Fröbel, J. 73
Frowein, J. A. 176
Fukujama, F. 146
Furet, F. 76 i dalje

Galilei, G. 79
Gideon 43 i dalje
Goebbels, J. 150
Gracijan 68
Grande, E. 206
Grimm, D. 9, 127, 167, 201,
206 i dalje, 215, 217 i dalje
Grotius, H. 138
Grözinger, G. 160
Guéhenno, J.-M. 136, 153
Günther, K. 152, 170, 182
Gusy, C. 180, 190

Habermas, J. 7, 13, 14, 30, 72, 17,
76, 90, 93, 100, 106 i dalje,
128, 137, 156, 175 i dalje, 188,
190 i dalje, 197, 201 i dalje,
214 i dalje
Haider, J. 153, 219
Haltern, U. R. 177
Haverkate, G. 177, 188, 209
Hawthorne, N. 148
Hegel, G. W. F. 5, 12, 25 i dalje,
32, 59, 81, 87 i dalje, 95, 106,
137, 138 i dalje, 150, 162, 175,
188, 198, 208, 217
Heidegger, M. 65
Heine, H. 45 i dalje

Heintzen, M. 167, 210, 216
Heller, H. 95
Henke, W. 90, 94
Henrich, D. 12, 116
Hesse, K. 90, 206
Hobbes, T. 85, 93, 122 i dalje,
179, 194
Hofmann, H. 10, 13, 74 i dalje,
91, 129, 210, 214, 219
Holmes, S. 188
Hondrich, K. O. 9, 16
Honnfelder, L.
Horkheimer, M. 142
Hunter, V. J. 27, 31
Huntington, S. J. 147

Ipsen, H. P. 207, 209
Isus 36 i dalje, 39, 50 i dalje,
63 i dalje, 73, 83, 192
Izaija 36, 40, 45, 50

Jefferson, T. 83
Jellinek, G. 96, 99, 139, 161, 159
Joerges, C. 154, 167 i dalje

Kant, I. 11, 25, 32, 34, 37, 45, 57,
77, 79, 81, 85 i dalje, 93 i dalje,
122 i dalje, 127, 137, 138 i dalje,
140, 160, 174, 197, 214 i dalje
Karlo Veliki, 13
Kaufmann, F. X. 12
Kaufmann, M. 167, 212, 216
Kelsen, H. 95, 170, 240
Kestring, W. 217
Kesselring, T. 124, 168
Kettner, M. 194 i dalje
Kirchhof, P. 209, 218
Kloppenber, J. T. 124
Knox, J.
Koch, G. 146, 196
Koch, K. 47 i dalje
Koskenniemi, M. 183 i dalje
Krüger, H. 209

Laband 138
Landau, P. 68 i dalje
Langer, S. 139, 154, 160,
186 i dalje
Lassalle, F. 79 i dalje

[* stranice pojavljivanja imena i pojmova u bilješkama odnose se na stranice u poglavlju na koje te bilješke referiraju]

- Lepsius, O. 94, 98, 178
Lévinas, E. 38
Lewis, A. 176
Lincoln, A. 84
Llanque, M. 180
Locke, J. 79, 90, 93, 122, 141
Loewenstein, K. 87, 98, 147, 175, 203
Lüdtke, A. 108
Luhmann, N. 14, 15, 17, 18, 21, 67, 69, 80, 86, 93, 100, 106 i dalje, 111, 112, 123 i dalje, 142, 144, 156 i dalje, 164, 174, 182, 187, 194, 203, 215
Luka 37, 192
Luther, M. 113
- Machiavelli, N. 188
Maddox, G. 42, 44, 47, 52, 58 i dalje, 73
Mahnkopf, B. 16
Maine, H. S. 31, 110, 121
Mansfield, H. S. 76, 90
Marat, J. P. 83
Marx, K. 6, 9, 15, 25, 41, 47, 62 i dalje, 75, 79 i dalje, 84, 91, 105 i dalje, 111 i dalje, 117, 123, 126, 128, 137, 141 i dalje, 146, 151 i dalje, 157, 160, 165, 171, 191, 194
Maus, I. 83, 91, 94, 139
McGrew, A. 137, 163
Meier, C. 24 i dalje, 33, 44
Meiklejohn, A. 97, 140, 186
Melville, H. 64
Menem, A. 153
Menke, C. 13
Menzel, U. 141
Meyer, H. 218
Mill, J. S. 90, 93
Milošević, S. 187
Mirabeau, G. 9, 77
Moeller van den Bruck 148
Mojsije
Möllers, C. 86 i dalje, 97, 134 i dalje, 138, 165, 177, 184, 190, 197, 208 i dalje
Montaigne, M. 21 i dalje, 27
Moore, R. J. 67 i dalje
- Muchlinski, P. T. 170, 172 i dalje
Müller, F. 16, 87 i dalje, 97 i dalje, 156 i dalje, 172, 161 i dalje, 176 i dalje, 197 i dalje, 204, 205, 207, 215, 220
Münkler, H. 82, 92, 149
- Natan 46
Neidhardt, F. 175
Neumann, F. 163
Neves, M. 99, 117 i dalje, 145, 147, 157 i dalje, 189
Nicolaysen, G. 206, 209
Niekisch, E. 148
Nietzsche, F. 40
Nussbaum, M. 24, 32 i dalje
- Oeter, S. 93, 97, 206, 209, 213
Offe, C. 111, 153, 190
- Parsons, T. 105, 114 i dalje, 123, 179, 196 i dalje
Pavao 38 i dalje, 40, 47, 51, 70, 85, 106
Peirce, Ch. S. 195
Periklo 44
Peterson, A. 195
Platon 23 i dalje, 28 i dalje, 30, 37, 40, 54, 65, 95
Polanyi, K. 16, 106 i dalje, 202
Preuß, U. K. 9 i dalje, 12, 14, 126, 181
Puhle, H.-J. 144, 162
Putnam, R. 29, 152, 169, 198
- Quesnay, F. 160
- Radbruch, G. 118, 181
Ratzinger, J. 53, 65
Rawls, J. 57, 88, 98, 188
Reich, N. 211
Reichardt, R. 76
Renan, E. 11
Riedel, E. 179, 185
Robé, J.-P. 170, 173 i dalje
Bobespierre, M. 77 i dalje
Roosevelt, F. D. 88, 134
Rorty, R. 13, 32 i dalje, 65 i dalje, 196 i dalje
- Rosas, A. 189
Roscher, B. 181
Rousseau, J.-J. 10, 18, 25, 45, 75, 79 i dalje, 82 i dalje, 86, 92 i dalje, 122 i dalje, 128, 139 i dalje, 214
- Said, E. 147
Saint-Simon, C. H. de 80
Salewski, M. 37
Samuel 43, 46
Sartre, J.-P. 122
Sassen, S. 135, 196
Scharpf, F. W. 17, 139, 151, 154, 177, 202, 206
Schieder, W. 9, 12, 75 i dalje
Schilling, H. 108
Schily, O. 188
Schmale, W. 78, 129
Schmalz-Bruns, R. 178
Schmidt-Preuß, M. 178
Schmidt, M. G. 144, 161
Schmitt, C. 30, 75, 85, 148
Schnädelbach, H. 65 i dalje
Schneider, H.-P. 71, 96
Schneider, M.-L. 194 i dalje
Schrader, A. 158
Schröder, G. 220
Schumpeter, J. 97
Schuppert, G. F. 206 i dalje, 217 i dalje
Schwarze, J. 206, 210
Seel, M. 141
Serra, S. 198
Seume, J. G. 141
Shakespeare, W. 22
Seyès, E. J. 76 i dalje, 79, 81, 85 i dalje, 90, 94
Simmel, G. 121
Smith, A. 124
Spann, O. 148
Spengler, O. 148
Stichweh, R. 108, 125
Stolleis, M. 112
Stople, M. 179
Streek, W. 152
Streeten, P. 134, 137, 146, 155, 160, 196, 198
Sunstein, C. S. 176
- Talleyrand 77
Tallien, J. L. 77
Talmon, J. L. 75
Tertulijan 36 i dalje, 50 i dalje, 54 i dalje, 58, 64, 72
Teubner, G. 17, 165, 169, 196, 201 i dalje
Thatcher, M. 151, 155
Thoma, R. 186
Thürer, D. 180, 189, 196
Tocqueville, A. de 75, 90, 142
Toma Akvinski 71
Tomuschat, C. 191, 218
Tönnies, F. 13
Tugendhat, E. 38
- Vec, M. 166
Vernant, J. P. 23, 26, 76
Veyne, P. 28, 35
Vismann, C. 88
Vovelle, M. 82 i dalje
- Walzer, M. 13, 82
Weber-Schäfer, P. 42, 48
Weber, M. 16, 29, 32, 39, 40, 45, 47, 63 i dalje, 69, 78, 119 i dalje, 125, 127, 143, 148 i dalje, 179, 192, 196, 215
Weidig, F. L. 45
Weiler, J. H. H. 206, 208, 216 i dalje
Wellmer, A. 176
Wesel, U. 49
Wildt, A. 10
Wilhelm II. 163
Willke, H. 146, 172
Willoweit, D. 86
Woesler, M. 186
Wolf, K. D. 190, 216
Wolfensohn, J. D. 199
- Zakarija 51
Ziegert, K. A. 160
Žižek, S. 38, 118, 147, 150, 153
Zoll, R. 9, 77
Zumbansen, P. 165, 198
Zürn, M. 135, 146, 165, 172, 186, 195 i dalje

Indeks pojmov

aktivni narod 97, 200, 211, 215, 218
autonomija, autonomno (vidi također samoodređenje, samozakonodavstvo) 6, 12 i dalje, 17, 55, 68, 71, 90, 96, 99, 105, 115, 119, 135, 161, 163, 204, 215, 217, 219
autor 13, 99
bratstvo 5, 9, 10 i dalje, 33, 36 i dalje, 50 i dalje, 55, 57, 64, 67, 69, 75 i dalje, 84 i dalje, 129
caritas (vidi također ljubav prema bližnjem) 11, 36, 53, 54, 64
centar 33, 49, 107, 108, 127, 145 i dalje, 161, 172, 182, 195
civilno društvo 144, 174, 195 i dalje, 201
civitas dei (božanska država) 36, 57, 64, 67, 70, 73, 84
civitas terrana (zemaljska država) 36, 57, 65, 73, 84
concordia (sloga) 11, 81
crkvena država 40, 50, 66, 68, 85
decentriranje, decentrirano 116, 138, 141 i dalje, 168, 182
deetatizacija 135 i dalje, 163, 165, 185, 190, 206
demokracija 5 i dalje, 13, 16 i dalje, 44 i dalje, 89 i dalje, 95 i dalje, 105, 116, 123, 127, 136, 137, 142, 144, 147, 152, 160 i dalje, 172, 175, 177 i dalje, 190 i dalje, 198, 207, 209, 215, 216, 218, 220
demokratizacija 17, 68, 76, 134, 144, 152, 190, 206, 219 i dalje
desocijalizacija (individue) 119 i dalje, 146
dioba vlasti 190
diskurs 32, 78, 99, 100, 108, 175, 196
država blagostanja (vidi također socijalna država) 12, 17, 88, 136, 151
državni rezon 25, 28, 112
egalitarizam, egalitarnost (vidi također jednakost) 10, 13, 33, 39, 40, 48, 52 i dalje, 56 i dalje, 68 i dalje, 75, 85, 94, 98, 100, 110, 119, 122, 124 i dalje, 136 i dalje, 182, 195, 204
egzekutiva 18, 87, 98, 153, 159, 183, 190, 207, 216, 218
egzodus 40, 44, 50 i dalje, 58, 62, 81 i dalje, 121, 192
eurocentrizam, eurocentrično 138 i dalje
evolucija (vidi također revolucija) 15 i dalje, 105 i dalje, 111, 116, 126 i dalje, 129, 136, 190, 210, 215 i dalje, 219
evropsko pravo 135, 165, 168, 205 i dalje, 209
– prioritet pri primjeni 167, 206, 209
– izravno djelovanje e. p. (*direct effect*) 167, 210, 217, 218
– primarno pravo 164, 206, 207 i dalje, 216 i dalje
– sekundarno pravo 164, 206, 212, 217
fragmentacija 13, 145 i dalje, 150, 153, 155
fundamentalizam 16, 121, 144, 146 i dalje, 180, 188, 195, 203
funkcionalni sistem 7, 14, 15, 17, 64, 93, 106 i dalje, 110 i dalje,

114 i dalje, 121, 124 i dalje, 135 i dalje, 148, 153, 156, 163, 193, 195
funkcionalna diferencijacija, funkcionalno diferenciranje 6, 14, 32, 80, 106 i dalje, 111, 121, 118 i dalje, 121, 125, 127, 140, 143, 147, 156, 185

glasačko pravo 87 i dalje, 97, 126
globalizacija 15 i dalje, 96 i dalje, 134 i dalje, 136 i dalje, 145 i dalje, 150 i dalje, 154 i dalje, 162 i dalje, 170, 173 i dalje, 185, 191, 196 i dalje, 201 i dalje, 220
globalni pravni poredak, globalno pravo (vidi također svjetsko pravo) 16, 135, 162 i dalje, 172, 182, 184 i dalje, 188, 206, 208
građanska prava 10, 75 i dalje, 85 i dalje, 90, 160, 176, 185, 210, 214 i dalje
građanski rat 6, 14, 84, 108, 121, 123, 126, 135, 145, 146, 149, 155, 181, 195
građansko prijateljstvo (*philia politica*) 11, 23 i dalje, 34, 37, 50, 74 i dalje, 81, 106, 188
građanstvo u Evropskoj uniji 210 i dalje, 213, 215, 216, 219, 220
granica/e 138 i dalje

hard law (tvrdo pravo) 176, 179, 220
hegemonijalno pravo 162 i dalje, 172, 182 i dalje
heterarhija 116, 127, 163, 172
hijerarhija, hijerarhijsko društvo 29, 30, 34, 66, 68, 74, 76, 98, 107, 114, 121, 124, 136, 171 i dalje, 216
humanizam 34

ideja (vidi također interes) 11, 13, 17, 21, 34, 47, 51, 52 i dalje, 57, 59, 63, 67, 73, 74, 77 i dalje, 81, 87, 97, 99, 105, 106, 127, 137, 140 i dalje, 150, 162, 174, 203, 214
ideje 1789, 5, 11, 13, 74, 78 i dalje, 81, 87, 97 i dalje, 139
ideologija, 33, 35, 52, 63, 148
imperijalizam 134, 137, 140, 163, 187
impermeabilnost 138 i dalje, 208
individualizam 6, 57, 93, 110, 123, 128, 147
individualiziranje, individualizacije 6, 16, 57 i dalje, 71, 105, 110, 116, 119 i dalje, 127, 146 i dalje
institucija, institucionalizacija 6, 14, 18, 28, 40, 43, 45, 52, 55, 67, 69, 72 i dalje, 75, 77 i dalje, 96, 100, 105, 106, 108, 118 i dalje, 126 i dalje, 135, 144, 147, 154, 164, 174 i dalje, 180, 181, 184, 188, 193, 201, 202, 207
integracija 14 i dalje, 17, 18, 80, 103 i dalje, 118, 136, 208, 212, 216, 220
– preintegriranost 117, 157, 159 i dalje, 219
– podintegriranost 117, 157, 159 i dalje, 219
– socijalna integracija, sistemska integracija/funkcionalna integracija 14, 103 i dalje, 118, 136, 156
– negativna integracija 17, 107, 151, 154
– pozitivna integracija 151
interes (vidi također ideja) 10, 15, 25, 47, 63, 67, 76, 91, 109 i dalje, 118,

127 i dalje, 137, 143, 148, 154, 158 i dalje, 163, 166, 173 i dalje,
175 i dalje, 178, 187, 189, 191, 193, 219
internacionalna organizacija 17, 159, 163 i dalje, 169 i dalje, 172,
186 i dalje, 190, 193, 200 i dalje
isključivanje 6, 10, 14, 16, 33, 39, 50, 63, 78, 88, 99, 100, 116, i dalje,
120, 123 i dalje, 139, 145, 153, 155 i dalje, 175, 177, 182, 195 i dalje,
201, 203, 214, 219
istina 15, 33, 55, 56, 60, 66, 114, 177, 189, 193
izvori prava 164 i dalje, 190, 206

javna stvar 23, 28, 32, 95, 100, 107
javno pravo 17, 81, 86, 164, 167, 172, 179
javnost, javno 9, 10, 24, 25, 28, 32, 76 i dalje, 91, 98, 106, 128, 158,
174 i dalje, 180, 184, 191 i dalje, 196 i dalje, 199 i dalje, 202 i dalje,
216, 219 i dalje
– svjetska javnost 174, 177, 185 i dalje, 190 i dalje, 194, 196, 199
i dalje
– slaba javnost (*weak public*) 174 i dalje, 178 i dalje, 196, 199
i dalje, 206, 217
– jaka javnost (*strong public*) 174 i dalje, 179 i dalje, 183, 189
i dalje, 198, 199 i dalje, 204, 217
jednakost, (vidi također egalitarizam) 9 i dalje, 15, 30, 32 i dalje, 47, 63,
71, 74 i dalje, 77, 80, 85, 88, 95, 129, 170, 172, 182, 186, 197, 211

kapitalizam 16, 107, 115, 136, 142, 146, 149, 151, 174
klasna pravda (klasno pravo) 15, 3, 98, 118 i dalje, 182
klasno društvo 30, 52, 55, 79, 124 i dalje
kolonizacija 141, 156, 176, 202
kompleksnost 44, 59, 115 i dalje, 123, 167 i dalje, 185
komunikativna moć 128, 175, 191 i dalje, 193, 201, 202 i dalje
konflikt 26, 76, 108, 110, 135, 147, 149 i dalje, 167, 170, 177 i dalje,
187 i dalje, 206, 216
konkretizacija 28, 68, 88, 97, 126, 136, 166, 171, 176, 180, 186,
197, 216, 220
konstitucionalizacija 16 i dalje, 52, 127, 139, 144, 147, 184, 188, 191,
202, 204, 210, 219 i dalje
korumpirano pravo 174, 182, 194
kritika ideologije 45
kritika vladavine 13, 41 i dalje, 65, 192
kriza 16, 108, 115, 116, 117 i dalje, 125 i dalje, 151, 157
kultura 6, 14, 30, 32, 45, 68, 74, 75, 93, 106, 122, 143 i dalje,
145 i dalje, 155, 156, 177, 181, 185, 196 i dalje, 201, 213
kumunikaćijska zajednica 13, 52, 193 i dalje, 213, 215

legalnost 128, 157, 170, 219 i dalje
legislativna vlast (vidi također zakonodavstvo, narodna legislativa)
legitimacija 12, 54, 68, 75, 149, 153 i dalje, 159, 166, 177 i dalje,
180, 190, 200, 210, 215 i dalje

– demokratska legitimacija 17, 91, 98 i dalje, 128, 154, 159, 174,
178, 189, 198 i dalje, 216, 218
legitimirajući narod 98, 158, 159

ljubav 22, 24, 32, 38 i dalje, 47 i dalje, 53, 55, 59 i dalje, 62, 66,
105, 115
ljubav prema bližnjem 11, 36, 38 i dalje, 47 i dalje, 52, 56, 59 i dalje,
63 i dalje, 79 i dalje, 84, 100, 119
ljudska prava 10, 13, 15, 32, 47, 70, 77 i dalje, 85, 87, 89, 91, 96 i dalje,
100, 105, 126, 127, 136, 139 i dalje, 142, 158, 163, 170, 179 i dalje,
180 i dalje, 183 i dalje, 189 i dalje, 194 i dalje, 197 i dalje, 200,
204, 207, 209
– patriotizam ljudskih prava 15, 18, 74, 77, 85, 137
– povrede ljudskih prava 170, 180 i dalje, 187, 194

marksizam 13, 116
medij (vidi također diseminacijski mediji) 10, 12, 14, 26 i dalje, 53,
69 i dalje, 76, 83, 100, 116, 140, 143, 146, 149, 175, 186, 188, 190,
191 i dalje, 202, 208
milost 12, 39, 53, 55
moć (vidi također komunikativna moć) 5, 15 i dalje, 34, 37, 41 i dalje,
49, 53, 54, 55, 57, 59, 62, 64 i dalje, 67 i dalje, 71, 73, 76, 84, 92, 94,
100, 107 i dalje, 110 i dalje, 114 i dalje, 117, 119, 120, 127 i dalje, 136,
149, 152, 154, 155 i dalje, 163, 165 i dalje, 174 i dalje, 177, 180,
182 i dalje, 191 i dalje, 201 i dalje, 208, 219
monopol nad silom 136, 166, 169, 183, 209
monoteizam 13, 42, 48, 52, 54
mreža 23, 135, 163, 168, 175, 178
multinacionalno poduzeće/multinacionalka 168 i dalje, 172 i dalje,
179, 190, 199

nacionalna država 6 i dalje, 17, 112, 133 i dalje, 137, 151, 190, 197,
206, 214 i dalje
napredak 69, 84, 87 i dalje, 117, 182, 189, 191
narod 10, 11, 13, 18, 37, 40 i dalje, 45, 48, 50 i dalje, 67 i dalje,
75 i dalje, 81 i dalje, 85 i dalje, 89 i dalje, 96 i dalje, 99, 100, 116,
122, 127 i dalje, 133, 137, 139 i dalje, 142 i dalje, 149, 158 i dalje, 164,
175, 177 i dalje, 180, 190, 192, 193, 200 i dalje, 203, 213, 215
– evropski narod (n. Evropske unije/zajednice) 206, 211
i dalje, 215 i dalje
narod-adresat 96 i dalje, 140, 158, 161, 200, 213, 215 i dalje
narodni 35, 41, 51, 83, 141 i dalje, 155, 174, 180, 212 i dalje
narodna legislativa (vidi također zakonodavstvo, legislativa) 174, 178,
189, 190
narodna suverenost (vidi suverenost) 11, 15, 86, 89 i dalje, 97, 99, 127,
129, 133, 137, 170, 177, 180, 203, 209, 211, 214
nauk o djelovanju na treće stranke 202

opće dobro 5, 12, 25, 32, 60, 91, 124,
organizacijsko pravo 169, 175, 180, 184, 207, 217
organska solidarnost 15, 40, 66, 68, 71 i dalje, 80, 84, 105 i dalje, 119, 136
otuđenje 13 i dalje, 80, 98

periferija 145, 153, 155, 161, 172, 182, 195, 216
politika apela 179 i dalje, 194, 197, 201, 204
politika identiteta 150
poslušnost 57, 93 i dalje, 109, 215
povijest djelovanja 34, 106
praksa 6, 28, 30, 32, 70, 71 i dalje, 87, 123, 174, 177 i dalje
pravednost 5, 12, 25, 30, 45, 50, 57, 62, 65, 79, 91
pravna država 12, 89 i dalje, 106, 123, 126 i dalje, 145, 207
pravna norma 74 i dalje, 90, 93, 136, 164, 170 i dalje, 174, 176, 190,
207, 216
pravna subjektivnost/pravni subjekt 31, 85, 100, 159, 166, 168, 210, 216
pravna zajednica 30, 50, 96, 100, 131, 137, 139, 194, 207, 214, 216
pravni kôd 128, 157
pravni sistem 69, 71, 118, 139, 163, 165, 169, 190
preobrazba ustava (promjena ustava) 161 i dalje, 207
performativno 23, 47, 53, 87 i dalje, 161
prijateljstvo 11, 21 i dalje, 27 i dalje, 37, 50, 53, 60, 75, 79, 106, 188
princip identiteta (vidi također princip razlike) 91, 93, 161, 213
princip razlike (vidi također princip identiteta) 93, 161, 213
prirodno pravo 17, 50, 61, 71, 78, 82 i dalje, 122, 138
privatno pravo 10, 85 i dalje, 164, 168 i dalje, 182, 190
procedura odlučivanja (vidi također postupak rješavanja problema) 174,
178, 203
procedura rješavanja problema (vidi također postupak odlučivanja) 178,
203
problem uključivanja 6, 14 i dalje, 24, 103, 117 i dalje, 123, 126, 145, 153,
155, 162, 191
proizvodne klase 125, 155
proizvodne snage 75, 110, 154
proletarijat 12, 15, 45, 88, 89, 126, 141
proletarizacija 14, 119, 124, 145
promjena ustava (vidi također preobrazba ustava) 161 i dalje, 207
prorok, proročki 11, 13, 37, 40 i dalje, 45 i dalje, 50 i dalje, 54, 56,
63 i dalje,

rat 6, 14, 16, 45, 54, 84, 108 i dalje, 114, 118, 121 i dalje, 126, 133, 135 i
dalje, 138, 142 i dalje, 145, 146 i dalje, 151, 155, 163 i dalje, 176, 180 i
dalje, 189
razdor 22, 24, 64, 188, 216
reforma/reformizam 24, 65, 67, 69 i dalje, 97, 108, 220
– radikalni reformizam 199, 220
reprezentiranje 90 i dalje, 95 i dalje
republika 5, 11, 15, 29, 33, 44, 74, 82, 84, 89, 92 i dalje, 133, 136, 137,
139, 148, 153, 194

revolucija (vidi također evolucija) 5, 9, 11 i dalje, 14 i dalje, 41,
66 i dalje, 71 i dalje, 75 i dalje, 78 i dalje, 82 i dalje, 88, 95,
105 i dalje, 123, 126 i dalje, 133, 139, 141, 143 i dalje, 165, 179, 192,
194, 201, 204, 210, 214, 216, 220
ropstvo 26, 31, 34, 41, 44 i dalje, 48 i dalje, 56, 58, 61 i dalje, 84, 88, 180

samoodređenje (pravo na s.) 64, 74, 180, 213
samozakonodavstvo (vidi također autonomija) 5, 13, 71, 90 i dalje, 96,
123, 127, 154, 161, 172, 177, 217
savršenstvo (savšeni oblik) 27, 30, 32 i dalje, 40, 52, 57, 121
segmentarna diferencijacija 107, 136, 203
sfere vrijednosti 44, 64, 158, 196
sloboda 5, 12, 14, 17, 33, 49 i dalje, 62, 71, 74 i dalje, 78 i dalje,
84 i dalje, 87 i dalje, 91 i dalje, 106, 110, 123 i dalje, 137, 139 i dalje,
150, 160, 166 i dalje, 173, 175, 186, 188 i dalje, 207, 210, 216 i dalje
sloboda od vladavine 47, 67, 90, 97, 177
socijalna država (vidi također država blagostanja) 12, 75, 80, 136, 151
socijalna stratifikacija, raslojavanje 14, 28, 68, 114, 147
socijalni kapital 152, 155, 169
soft law 157, 179 i dalje, 196, 207 i dalje, 220
strukturna povezanost 163, 175, 180, 216
sustavi pregovora 171 i dalje
suverenost 11, 15, 68, 86, 89 i dalje, 91 i dalje, 95, 97, 99, 127, 129, 133,
137, 158, 167 i dalje, 170, 177, 180, 203, 209, 211, 214
– državna suverenost 127, 133
– narodna suverenost 11, 15, 86, 89 i dalje, 97, 99, 127, 129, 133,
137, 170, 177, 180, 203, 209, 211, 214
sveobuhvatna nadležnost 166, 168, 210
svjetska unutarnja politika 188, 190
svjetsko društvo 154 i dalje, 158 i dalje, 162, 174, 180, 182, 184,
187 i dalje, 191, 193, 196 i dalje, 201 i dalje,
svjetsko građanstvo (pravo svjetskog građanstva) 160, 194, 202
svjetsko pravo (vidi također globalno pravo) 162 i dalje, 164, 190

tekst normi 99, 176, 199, 205, 207
temeljna prava 90, 98, 118, 140, 152, 176, 180, 184 i dalje, 189,
202 i dalje, 207, 210, 211, 220
temeljnopravno 124, 175, 177, 203, 206
terorizam 150, 152, 181, 183, 220
tržište 6, 14, 31, 105, 107 i dalje, 113, 117, 119, 124, 126, 141, 143, 146,
151, 154, 160, 166 i dalje, 173, 201, 205, 210

učeci suveren 177, 214
ugovor 10, 17 i dalje, 31, 42, 45, 52, 62, 69, 82, 85, 88, 90, 92, 96, 110,
156, 165, 167, 169, 172, 181, 186, 207 i dalje, 210 i dalje, 217
– ugovor o savezu 42, 45, 52, 82
– društveni ugovor 82, 85, 92
– ugovor o vladanju 42

ugovorno pravo 154, 164, 169 i dalje, 188, 216
uključivanje (vidi također isključivanje) 6, 14 i dalje, 24, 26, 39, 88,
96 i dalje, 103, 116 i dalje, 122 i dalje, 125 i dalje, 139 i dalje, 145,
147, 153, 155, 159, 162, 174, 191, 213
um 53, 55 i dalje, 59, 61, 66, 71, 78 i dalje, 112
univerzalizam 11, 13, 34, 57, 85
ustav 9 i dalje, 12 i dalje, 15 i dalje, 55, 70 i dalje, i dalje, 75 i dalje,
78 i dalje, 85 i dalje, 94 i dalje, , 126 i dalje, 138, 144, 156 i dalje,
161 i dalje, 163, , 172, 176, 179 i dalje, 184 i dalje, 189 i dalje,
201 i dalje, 205 i dalje, 208, 212 i dalje, 217 i dalje
– normativni u. 16, 87 i dalje, 89 i dalje, 96, 100, 153, 159,
175 i dalje, 203, 218 i dalje
– nominalistički/simbolički u. 16, 87 i dalje, 96, 100, 145, 159,
175 i dalje, 182, 198, 216, 219
– semantički/instrumentalni u. 87 i dalje
– u. ugovora 207 i dalje, 218, 220
– ekonomski u. 153, 218
ustavna država 16, 71, 77, 81, 112, 123, 137, 139, , 142, 209
ustavna evolucija 17, 128, 210, 215
ustavna revolucija 5, 11 i dalje, 14, 75, 83, 127, 204, 220
ustavni patriotizam 100, 213
ustavni temelji 87, 89
ustavodavna vlast 208, 212, 214, 217 i dalje
utjecaj 9, 57, 76, 179, 190, 196, 198

višeslojno pravno ustrojstvo 174, 176, 203 i dalje, 206
vladavina 5, 10 i dalje, 13, 15, 21, 33, 35, 37, 41, 44 i dalje, 50, 52, 54, 57,
59, 62 i dalje, 65, 67, 74, 78, 89 i dalje, 94, 96 i dalje, 133, 139, 151,
177 i dalje, 189 i dalje, 192, 201, 204
vladavina naroda (vidi također vladavina većine) 90 i dalje
vladavina većine (vidi također vladavina naroda) 5, 13, 90, 99
vladavina zakona 82, 90 i dalje, 118, 139, 172, 177, 189, 217
volonté des tous 92
volonté générale 15, 50, 91 i dalje, 172 i dalje
vrlina 22, 25, 27 i dalje, 32, 56, 81, 94 i dalje, 111,

zabrana rata 181
zakon 12 i dalje, 15, 23, 31, 36 i dalje, 40, 47 i dalje, 53, 57, 64, 71, 72,
75 i dalje, 82 i dalje, 87 i dalje, 90 i dalje, 96, 98 i dalje, 115, 118,
123, 135, 139, 152, 156 i dalje, 165, 170 i dalje, 175 i dalje, 178 i dalje,
183, 186, 188 i dalje, 197, 214, 217
zakonodavstvo, zakonodavac (vidi također legislativa, narodna
legislativa) 49, 71, 77, 82 i dalje, 86 i dalje, 92 i dalje, 98, 123, 139,
151 i dalje, 164, 181 i dalje, 184, 186, 197, 203, 212, 214, 216, 218

životni svijet 14, 16, 76, 106, 108, 196, 201, 202

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 321.7.01
1:321.7

BRUNKHORST, Hauke
Solidarnost : od građanskog
prijateljstva do globalne pravne zajednice
/ Hauke Brunkhorst ; [prevod Tomislav
Medak]. – Beograd : Beogradski krug ;
Zagreb : Multimedijalni institut, 2004. –
(Biblioteka Nova kritička teorija)

Prijevod djela: Solidaritaet.

ISBN 86-82299-66-6 (Beogradski krug). –
ISBN 953-98699-4-3 (Multimedijalni institut)

I. Solidarnost – Studija II. Demokracija –
– Filozofsko-pravno gledište

441126010