

Бранислав Стевановић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет Ниш

УДК 321.7, 316.334.3, 316.7
Прегледни рад
Примљен: 14. 9. 2010.

ДЕМОКРАТСКА ПОЛИТИКА КАО ВИД КУЛТУРНЕ ПРАКСЕ¹

Апстракт: Рад се руководи идејом водилом о културним основама политике „као такве“, посебно оне демократске. Још одавно се увидело да су вредности, норме и стандарди у вези са политиком (у новије време – вредности тзв. „политичке културе“) једно од главних обележја савремених политичких система, али је тиме изречен само део истине о суштинској вези која постоји између политике/демократије и културе. „Избор демократије“ је сам по себи *par excellence* културни чин – аутономни акт којим људи, строго посматрано, постављају сами себе за господаре сопствене судбине. Зато се културне димензије политике не могу сводити само на феномен „политичке културе“, поготово ако се она превасходно тумачи само као један од сегмената механизма управљања. Залагање за демократију, тј. политички систем у коме чланови друштва једни друге сматрају политички једнаким, у коме су као колектив суверени, и у коме као појединци располажу свим могућностима, изворима и институцијама потребним да собом управљају – заправо представља активност од прворазредног културног значаја.

Кључне речи: политика, демократија, вредности, норме, демократски идеали, аутономија

Увод

Неколико деценија уназад, проблематизација и утврђивање веза које постоје између политике у културе пре свега су присутни у разматрањима о политичкој култури, са којима се започело већ 50-тих и 60-тих година XX века. Поменута разматрања су се руководила премисом да су ставови, вредности и веровања људи од кључног значаја за стабилност и опстанак сваког, па и демократског политичког режима (Almond – Verba, 1963, 2000). Након извесног сплашњавања током 70-тих и 80-тих година, интерес за културне димензије политике је обновљен почетком 90-тих година прошлог века, услед распада социјалистичких држава у Источној Европи и намера да се на њиховим остацима успоставе демократски системи. У већ консолидованим демократијама, пак, расправе о политичкој култури су обновљене због бојазни од константног умањивања „социјалног капитала“ и грађанског активизма (опадања поверења и

¹ Рад је урађен у оквиру пројекта „Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција“ (179074), који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу, а финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

сарадње у друштву), због којих грађани све више, фигуративно изражено, „ку-глају сами, уместо да буду чланови тима“, односно, заједнице (Putnam, 2000).

О бројним покушајима сагледавања веза између политике и културе у свету, на свој начин сведочи и актуелно „померање парадигме“ у савременој политичкој социологији (Неш, 2006). Наиме, у покушају да се што потпуније сагледају диверзификована политичка кретања у савременим друштвима, у проучавању политике је дошло до „померања парадигме“ – у складу са општијом променом оријентације у читавој социологији, односно са тзв. „пост-модерним заокретом“. Речју, ради се о удаљавању од модела политичке партиципације (или неучествовања) усредсређеног на државу, класе и партије, уз истовремено приближавање схватању политике као потенције у свим друштвеним догађањима. Имајући у виду потребу ширих дефиниција моћи и политике које ће обухватити формирање, оспоравање и трансформисање идентитета и институција у свим димензијама друштва, нова политичка социологија бави се – „културном политиком“ која се у најширем смислу схвата као – „оспоравање и трансформисање друштвених идентитета и структура“.

Колико је синтагма културна политика адекватна за оно што би се заправо морало превести и разумети као „културно профилисана“ или „културом прожета политика“, посебно је питање о којем у овом тексту не може бити расправљано. Како било, за разлику од културне политике у смислу збира специфичних политика неких културних институција у једном друштву (попут позоришта, музеја, издавачких кућа итд.), основне интенције овако схваћене „културне политике“, као и читавог постмодерног (односно, културног) „заокрета“ у политичкој социологији, циљају на нешто сасвим друго. Нова политичка социологија полази од тезе по којој ако баш све нема политичку димензију, а оно – „све бар има потенцијалну политичку димензију“. Истовремено, како истичу постструктуралисти – „све има и културну димензију“, тј., с обзиром да је сама друштвена стварност „поредак дискурса“, друштвени поредак се по правилу изграђује, оспорава и репродукује кроз културу. Култура, односно, како постструктуралисти кажу – „дискурс“ – повезује се са свим облицима друштвене праксе, институцијама и идентитетима, укључујући и оне који су означени као економски, социјални или политички. Све у свему, након „постмодерног заокрета“ у социологији, култура се поима на два могућа начина – као пракса која „конструира друштвену стварност“ или као оно што је некада представљало посебну сферу друштва, а сада се (услед постмодернистичког поништавања разлике између „елитистичке“ и „популарне“ културе) „разлило“ на све аспекте друштвеног живота. Које год тумачење културе да се прихвати као валидно – значај културно профилисане или културно оријентисане политике данас је већи него икада.

Измењени социокултурни контекст укључује читав низ нових политичких, економских и социјалних карактеристика данашњег постмодерног, касномодерног, радикално модерног, постиндустријског, посттрадиционалистичког, информатичког, ризичног итд., друштва које се све више репродукује (симболичком) производњом информација, значења, кодова и слика, а све мање материјалном производњом. Економска, политичка и културна глобализација увелико је умањила значај и обим моћи националне државе, а самим тим и политике која се одиграва унутар њених граница. Такође, постојана класна структура друштва око које се обликовала некадашња унутардржавна политика, постала је флуиднија, подложна сталним

трансформацијама, и игра све мању улогу у формирању политичког идентитета и политичком деловању. И улога политичких партија у артикулацији интереса, све је мања и мања, понајвише због промена у структури радне снаге, економске неизвесности и институционализације „постфордовског“ радног процеса.

Нови социокултурни амбијент одразио се у многим социолошким и иним приступима политици: још је А. Турен (Touraine) тврдио да савремено друштво ради на себи непосредно кроз културу, тј. преко друштвених покрета који се боре за руковођење „историцитетом“, односно „великим културним оријентацијама“ намерним да доведу до, увек потенцијалне, друштвене трансформације (Turen, 1983: 43). Њему се данас придружује непрегледан низ аутора који полази од становишта да се значајан део политике одиграва у „људским главама“ и да на политику увелико утичу наше идеје, симболи, вредности и претпоставке о томе како би друштво уопште требало да буде организовано, а његова власт законита, односно легитимна. Упечатљив је пример Р. Хаберлеа (Habermas) који у свом индикативном тексту под насловом „Устав као култура“, истиче да и (демократски) устав није само правнички текст или нормативно дело правила, него и израз стања културног развоја, средство културног самоприказивања некога народа, огледало његове културне баштине и темељ нових нада. Живи уставни су дело свих тумача устава отвореног друштва, и по облику и ствари су много више израз и посредовање културе, оквир за културну (ре)продукцију и рецепцију те спремник баштињених „културних“ информација, искустава, доживљаја, па и мудрости (Habermas, 2000: 17).²

Дакако, у вези са уважавањем оног „културног“ (премда не у узвишеном смислу, већ у смислу значењског и симболичког) у политичким дешавањима, и у нашој научној заједници, у протекле две деценије, написан је приличан број текстова и студија, и изведено више емпиријских истраживања, различите дисциплинарне провенијенције. Сви ти радови били су пре свега инспирисани оним што се стварно дешавало пре, за време и након распада бивше СФРЈ, у шта пре свега спадају „етнификација политике“ и серија међунационалних сукоба. Радило се о појавама које су по свом катастрофалном учинку, нагнале и домаћу социологију и политикологију да изврше извесну „промену парадигме“ и критички ревидирају сопствена истраживачка становишта. Уместо испитивања политичко-институционалне структуре, друштвена и политичка наука у нас све више се усредсређивала на оно што се свакодневно дешавало, трагајући за својеврсним дубинским културним „матрицама“, које су ако не узроковале, а оно перпетуирале већ покренути деструктивни ток догађаја.

Сасвим независно од текућег (и на моменте помодног) „постмодерног“ односно „културног заокрета“ у савременој политичкој социологији (који за-

² Хеберле полази од тезе да је човеково достојанство културноантрополошка премиса која грађанину ствара „усправан ход“ изражен у бројним социјализаторским процесима, док је демократија – организацијска консеквенца тог достојанства. Нормативни постулатски карактер који имају уставна начела, њихова функција разграничавања према (моћно)политичком догађању и економској премоћи, њихова „диригентска снага“ опипљива нпр. у државним циљевима, њихови постулати праведности – све то, по мишљењу овог аутора, може обухватити једино културна наука која оно нормативно узима озбиљно. Управљачка снага и управљачка воља, „нормативна снага устава“ делује преко културе: узор, васпитни циљеви, али и правна заштита грађанина, захваљујући темељним правима и независном судству (Habermas, 2000: 19).

право прилично касно „сазнаје“ да је политика премрежена конвенционалним симболима, значењима и емоцијама наметнутих од стране владајућих група који се могу „деконструисати“), основна теза од које полазимо у овом раду је да је култура иманентна политици од самог њеног почетка. Култура произилази из саме природе политике: од античких времена, оно „политичко“ није било ништа друго до један облик друштвено-културне праксе, односно креативног трагања за модалитетима, установама и обрасцима заједничког живота. У том смислу, могли бисмо рећи да је залагање за демократију, односно – „политички систем у коме чланови друштва једни друге сматрају политички једнаким, у коме су као колектив суверени, и у коме као појединци располажу свим могућностима, изворима и институцијама потребним да собом управљају“ (Дал, 1999: 57) – заправо активност од прворазредног културног значаја. Политика представља онај сектор друштвеног живота који нам „открива хумани или нехумани карактер читавог колективитета“ (Арон, 1997: 32). Из тога разлога у политичкој мисли, од антике до данас, не престаје потрага за истовременим оправдањем и помирењем власти и послушности, за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и „најбољим режимом“.

У складу са овом основном идејом, покушаћемо да оно „културно“ у политици изведемо из самог појма демократије, односно политике. При таквом сагледавању, култура се не уводи „од споља“ у политику (да би је „декорисала“ – и тиме прикрила скривену доминацију неке друштвене групе или пак, накнадно „култивисала“), већ је у овој присутна од њеног заснивања: оно „политичко“ се поистовећује са креативним трагањем за модалитетима, институцијама и обрасцима заједничког живота. Предоминантна улога културних димензија политике проиходи из „културотворне“ (Касирер /Cassirer/) потребе људи за креативним осмишљавањем самих себе и средине у којој обитавају. Неупитна је социолошка, психолошка, културолошка и антрополошка чињеница, да, по узору на песника Хелдерлин (Hölderlin) – „пун заслуга, ипак песнички станује Човек на овој земљи“³ – тј. да човека у животу не воде само основне билошке потребе, нити принудни механизми власти, већ и њему инхерентне вредности, трагање за сопственим идентитетом и стваралачком аутономијом, што такође укључује и оно што је карактеристично за политику, а то је – слободно расуђивање о заједничким условима егзистенције.

Сувишно би било указивати да се култура као смислена људска акција и стварање нових вредности, не може замислити без индивидуа као стваралачких и самостваралачких бића. То такође важи и за политику као креацију, „практичну делатност“, која је још од античких времена постала синоним за људско, племенито, човека достојно деловање. Р. Арон сматра да се, по дефиницији, политика директно тиче самог смисла постојања, а да организација власти утиче на начин живота директније од било ког другог аспекта друштва.⁴ Мишљење

³ Особена филозофска интерпретација овог чувеног исказа из једне позне Хелдерлинове песме, налази се у: Хајдегер, 1982: 149–169.

⁴ „Филозофи су одувек сматрали да је људски живот на изванредан начин одређен међуљудским односима. Живети људски значи живети са другим људима. Међуљудски односи су основна ствар у сваком колективитету. Организација власти непосредније утиче на начин живота него било који други аспект друштва“ (Арон, 1997: 31).

да је политика искључива борба за власт (како су сматрали „лажни реалисти“ и „динични филозофи“ попут Н. Макијавелија /Machiavelli/ и О. Шпенглера /Spengler/), никада није било мишљење свих људи, већ је највреднији део њих, подстакнут хуманим принципима, постојано трагао за оправдањем и „помирењем“ власти и послушности – за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и најбољим режимом. Однос између демократије и културе *per se*, је дакле, сасвим близак. Наш културолог Р. Божовић држи да би се – „за свако одређење културе морао узети у обзир степен могућности човека да, као целовита и слободна личност, свесно одређује своју егзистенцију, свој однос према себи и свету“ (Божовић, 1981: 381). Ово последње, дакако, не би било могуће без (демократске) политике као „уметности могућег“ (Блох), тј. без трагања за „измирењем слободе и покоравања“ – што је основна тема свеколике политичке филозофије Запада.⁵

Појам демократске политике

У свом базичном значењу, демократска политика означава такав облик политичког система у коме сваки грађанин има права да учествује у доношењу одлука којим се регулише укупан друштвени живот – при чему има права да бира и буде биран на управљачке функције. Овај најопштији смисао демократске политике, веома је близак њеном првобитном, античком схватању по коме је она у ствари израз заједнице живота и рада ограничене градом државом – полисом. Грчки полис није био део неке шире територијалне заједнице, он је био не само основна већ и најшира друштвено-политичка јединица као и највиши облик живота појединаца. Бити грађанин у полису било је исто што и учествовати у дотадашњој цивилизацији, док се статус грађанина задобијао не само на основу чињенице да је неко рођен као човек, већ тиме што је био активан део града и узимао учешћа у његовим различитим активностима. За атински режим у доба Перикла (449–429. пре н. е.) важи да је био „златно доба политике“ у коме је преовладавала тзв. „непосредна демократија“ са скупштином свих грађана као највишим органом управљања. Чланови скупштине били су заиста сви (слободни) припадници полиса; било ко је могао бити изабран у било који државни орган, док се избор вршио коцком, а не кандидатуром. Идеологија атинске демократије, базирана на непосредном учешћу грађана у управљању

⁵ Наведимо овде и оно што о односу између културног и политичког каже В. Становчић: „С обзиром на то да је човек 'друштвена животиња' (zoön politikon), јасно је је да он већ и по својој природи мора живети у заједници, па га на то није потребно приморавати помоћу државе или неке друге ауторитарне власти. Али, с друге стране, међутим, облици човековог живота у заједници нису природно дати, већ их људи као слободне индивидуе проналазе, негују и култивишу. Тако је 'политичко', у суштини, тражење модалитета, установа, образаца заједничког живота. У свему томе, баш када имамо на уму културу у најширем смислу, потребно је неговати оно што се покаже као добро и избегавати и превазилазити и укидати оно што се покаже као рђаво. Тако бисмо могли да кажемо, независно од специфичног значења термина 'политичка култура', да би политика без културе била не само празна него би и негирала саму себе као што то толико често и свакодневно чини“ (Становчић, 1993: XIV).

градом, довела је до интензивног политичког живота у коме се сваки појединац заиста осећао важним друштвеним чиниоцем.

Тек много касније, у последњим фазама римске империје, наилазимо на оно што ће накнадно бити названо индивидуумом, „приватном личношћу“ и бити база либералистичког схватања демократије. Остаће као трајан политички *memento* негативан однос античког света према аполитичном, приватном животу: то изражава и латинска реч *privatus* која изворно значи егзистенцију лишену свих права, а нарочито права да се буде пуноправан члан града. Још негативнију конотацију има грчка реч *idion* која означава човека који се „бави самим собом“, па је зато човек без било какве вредности, статуса и значаја.⁶

Разуме се, првобитно, античко поимање (демократске) политике је током времена претрпело значајне измене, али се није у потпуности променило, јер би то значило и изневеравање њене суштине. Иако се данас под њом (здраворазумски) углавном подразумева оно чиме се бави само један одређени слој људи (политичара) често и сумњивог морала, политика као засебна делатност ипак не „виси у ваздуху“, већ представља нарочити облик културне праксе, што ће рећи да је подложна једном нарочитом виду „културног детерминизма“. Како је то прегнатно формулисао Р. Арон – „људи нису људи ако се не покоравају и не заповедају на људски начин“ (Арон, 1997: 32). Јасно је да је у овом смислу свака политика одређена *humanitot*, културом и оним што људи сматрају њеним основним вредностима.

Људи, једноставно, и да то хоће, не би могли да се врате зверима (па ни у политици), јер им њихови културни (сазнајни, етички, естетички и сви други) судови у битном одређују понашање – упућујући их на заједнички живот и међусобну кооперацију. Свет који би био насељен некаквим искључиво виолентним „некултурним људима“, осуђених на непрекидан рат и анималну „борбу за опстанак“, морао би, пре или касније, да пропадне. Поглед на људску историју, међутим, нуди једну сасвим другачију перспективу – не постоји друштвени живот без некаквог облика организоване власти, док начин владања те власти представља један од тачнијих показатеља достигнутог степена свеколике људске хуманости и културе. На то је указала још традиција античког политичког мишљења, полазећи од тога да политика треба да служи општечовечанској ствари, а не тренутним хировима појединих владара или ефемерних ситуација – поставивши проблематику политике на најширу, културну и антрополошку основу. Читајући велике античке политичке писце, није тешко увидети да су они посматрали политику из једне универзалне, филозофске, културолошке и људске перспективе, – питајући се све време колико је човек у стању да буде слободан и праведан, да учествује у заједничком животу – и настојећи да изнађу таква начела политичког живота која ће одговарати самој „људској природи“.

Претходна констатација пре свега важи за политичку демократију или демократски систем, за који Ђ. Сартори сматра да је заснован на демократској

⁶ Како истиче Ђ. Сартори: „Неполитички човек је био за старе Грке *idion*, непотпуна и недоумна особа („наш идиот“) чија недовољност је била у томе што је био слаб у полису. Све у свему, за старе Грке човек је недвосмислено био *polites*, грађанин, што значи да је било несхватљиво разликовати појединца од града и супротставити га граду. Кохерентно томе произилази да је за њих слобода нешто што се реализује само у колективној владавини“ (Сартори, 2001: 185–186).

деонтологији (науци о дужностима) због чега „то што демократија јесте не може да се одвоји од онога што би демократија требало да буде“ (Сартори, 2001: 87–88). Такозвана „идеална“ или „прескриптивна“ демократија, је оно што ће сваку реалну демократску политику или „дескриптивну демократију“ увек повезивати са сфером културе, нудећи јој критеријуме за процену сопствене валаности. Ко год на друштвене и политичке феномене гледа другачије, рескира да се нађе на становишту макијавелизма, односно самог Макијавелија коме се учинило „целисходнијим“ да се држи „стварне истине“ него да се „зано-си са њом“. „Толико је далеко од онога како се живи до онога како би требало живети да човек који ради оно што би требало чинити (уместо онога што чини) доживљава пре своју пропаст него успех: јер човек који хоће увек, у свим приликама, да буде добар, мора да пропадне међу осталима који нису добри“ (Макијавели, 1982: 56). Тако је овај аутор преко назови „реализма“ и антрополошког песимизма, довео сам себе до сасвим јасног политичког аморализма, тј. до тога да препоручи свом апстрактном „владаоцу“ – „да се навикне да не буде добар (sic!), па да се тиме служи или не служи, већ према потреби“ (Макијавели, 1982: 56).

Основна грешка политичких писаца оптерећених (иначе неспорном) чињеницом борбе за власт, налази се у неувиђању једнако присутне тежње људи за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и најбољим режимом. „Онај који не види аспект ’борбе за власт’ наиван је, онај који не види ништа друго осим аспекта ’борбе за власт’ лажни је реалиста.“ (Aron, 1997: 49). Политичка стварност спада у људску, културну стварност, баш као и проблем оправдане власти који представља вечни проблем политичке теорије, макар оне на Западу. Дакако, одмак од макијавелизма не значи да ће људи икада засигурно моћи да пронађу најбољи, најхуманији и најслободнији политички поредак, али је ван сумње да су за таквим поретком у прошлости упорно трагали и да ће, по свој прилици, наставити да трагају. У основи макијавелизма и његовог циничног „реализма“, не стоји било каква „објективност“, већ једна филозофија – и то она најгоре врсте. То је права филозофија бесмисла, филозофија која у човеку види роба сопствених страсти – филозофија која, упркос експлицитном одбијању сваког смисла у име „реалности“, ипак имплиците протура идеју да је управо смисао (!) политике ништа друго до – борба, сурова, хладна борба за власт.

Виђење политике искључиво кроз призму огољене борбе за власт, међутим, константно негира сама друштвена стварност и то кроз нормативно значење које сами људи придају политици, осмишљавањем онога што сматрају изразом легитимне или „најбоље“ власти. Емпиријски људи одбијају проблематичан наговор неких политичких писаца, да су бестијални и насилни, и да им и владари морају бити такви, јер им усвојене моралне и друге културне норме то напросто не дозвољавају. Што се тиче владалаца, као и оне друге, знатно веће групе мислилаца која је увек тражила оправдан основ политичке власти, они су још одавно схватили да је заправо немогуће владати позивајући се на једну такву филозофију. Како маестрално у њихово име закључује Г. Моска (Mosca) – „да је моћ (сила) кључни основ политичке власти, војна диктатура би била нормалан облик владавине“ (Mosca, 1982: 89).

Културни идеали и демократска политика

С обзиром на претходно поменуте разлоге, држимо да сваки појам демократије у себи мора укључивати како своју вредносну (нормативну) тако и фактичку (стварносну) димензију. Или, како истиче Р. Дал (Dahl) – „на самом почетку суочавамо се са чињеницом да се и у уобичајеном и у филозофском речнику реч „демократија“ може исправно употребити да означи како идеал тако и актуелне, постојеће режиме који су још доста испод тог идеала. Двоструко значење често изазива забуну“ (Дал, 1999: 62).

Ова „забуна“, међутим, може наићи на негодовање само код оних „мислилаца“ који, или у потпуности „знају“ шта је то демократија, или пак, мисле да је она већ – „готова ствар“. Упркос томе што су нормативне приступе демократији често практиковали и многи утопистичко-месијански покрети који су се показали узалудним, без њих не би било могуће критичко просуђивање постојећег стања друштва и политике, а још мање пројекција неких будућих, „бољих“ друштвених и политичких околности. Колико год да су нормативни приступи демократији „удаљени“ од стварног живота, у демократији се ипак, и пре свега, ради о људима, па ове претходне није могуће избећи. У највећем делу филозофско-антрополошке мисли модерног доба, а посебно код савременијих писаца, човек је одређен на веома сличан начин – као „биће требања“ (Хегел), „свој властити пројект“ (Сартр /Sartre/), „биће могућности, наде и утопије“ (Блох /Bloch/) и сл. Нада и утопија су, према томе, *specificum* човека, док је политика „практична делатност“ (Аристотел) и „уметност могућег“ (Блох) – што од теорије о демократији захтева да поседује и извесне норме које нису преузете из емпирије/реалности, док, истовремено, садрже параметре за процењивање конкретних друштвено-политичких уређења. Речју, нормативни приступ је једини могући исправан одговор за проблеме слободе и вредности који су *differentia specifica* човека, којих се ниједна теорија о друштву и политици, и да то жели, не може одрећи. А корен овог нормативизма налази се у самом људском делању кога одликује – слобода.⁷

Важно је истаћи да вредносно процењивање политике и демократије, нити жели нити може претендовати на то да је адекватно или еквивалентно „стварности“ у било којем појединачном друштву. Тврдити супротно би, међутим, значило „на мала врата избацити“ демократију, иначе неспорном тврдњом – да данас у свету нема ниједног друштва у коме је демократски идеал „савршено“ остварен. Јер, мало ко, не само у теорији већ и у свакодневном животу размишља на сличан начин. Како је једном истакао Р. Лукић – „чињеница да нема савршених хришћана не узима се као аргумент против хришћанског животног идеала“ (Лукић, 1982: 178). Практични смисао нормативистичког приступа реалности, манифестује се у његовој тенденцији да, ако не потпуно, а оно барем

⁷ Како истиче Х. Арент (Arendt) – „Слободни смо да свет мењамо и да у њему започињемо нешто ново. Без духовне слободе да прихватимо или одбацимо оно што је стварно, да кажемо "да" или "не" – не само исказима или предлозима, како бисмо показали своје саглашавање или одбијање, него и стварима, онако како се нуде нашим чулима и сазнајним органима с оне стране саглашавања или одбијања – без те духовне слободе, делање не би било могућно. А делање је истинска грађа од које је политика саграђена“ (Арент, 1994: 69–70).

делимично измени неку постојећу ситуацију – уколико њома нисмо задовољни а могућности за ту измену постоје. Битан, ако не и суштински сегмент политике налази се у ономе што није емпиријска стварност или „чињеница“, већ у ономе што је могућност, вредност, пројекат још непостојећег – у ономе што би се с Е. Блохом могло именовати „онтологијом још-не-бивства“. „Идеалско се нипошто не да поучити и исправити посредством пуких чињеница; напротив: у његовој је бити да оно стоји у напетом односу према пукој фактичкој посталости“ (Bloch, 1981: 198–199).

Овај неискорењиви дуализам норми и чињеница, такође, не би требало повезивати са овом или оном филозофском, научном, идеолошком, политичком и др. оријентацијом, јер данас готово и да нема спорова око тога да је прави задатак (макар оне „хуманистичке“) науке, критичка негација датог, постојећег. Како смо већ поменули, ова негација (постојећег) је једна од главних одлика самог човековог делања, тј. *par excellence* антрополошка чињеница. „Ми се никад не држимо садашњости“ – записао је на једном месту Б. Паскал (Pascal), додајући да то долази отуда што нас садашњост, обично – вређа!⁸ Чак је и пословично трезвени М. Вебер (Weber), који се иначе клонио „вредносних судова“, једном приликом рекао следеће: „Тачно је, а и целокупно историјско искуство то потврђује, да се оно могуће не постиже ако се посвуда у свету не посеже за немогућим“ (Вебер, 1988: 97). „Сваки *status quo* је пун недоследности“, приметио је, опет, и савремени истраживач демократије – С. Липсет (Липсет, 1969: 388).

Поставља се питање са које позиције се оно постојеће или *status quo*, може просуђивати као „недоследно“? Недоследно чему? Очито, ничему другом до нашим замислима о томе како би то „постојеће“, реалност, могло да изгледа у једном другачијем поретку чињеница. Једва да је потребно истаћи да без идеала и политичких циљева, свака „анализа“ стварности мора бити слепа, остављена на милост и немилост тренутним хировима оног појавног, а ништа мање и оним хировима којима су подложни сами „аналитичари“. Задатак науке, па и оне о политици, морао би се састојати у нечем другом до у некаквом „безумном емпиризму“, тј. у буквалном опису оног непосредно датог. Наука је, како су то тврдили Т. Адорно и М. Хоркхајмер (Horkheimer):

„Нешто више од збиље поновљене у мишљењу само ако је прожета критичким духом: објаснити збиљу значи пробити зачарани круг понављања. Критика овдје не значи субјективизам, него суочавање предмета с властитим појмом. Оно што је дано отвара се само оној визији која би га сагледала с истинским интересом – визији слободног друштва и праведне државе, развоја човека. Онај који људске ствари не мјери по ономе што оне саме желе значити, види их не само површно, него и погрешно“ (Adorno–Horkheimer, 1980: 27).

Да ли се оно што треба мењати, увек мора поклапати с „појмом тог предмета“ – како тврде претходно поменути аутори (што је, заправо, Хегелов мотив) – питање је које у овом тексту мора остати по страни. Уосталом, проблем

⁸ „Нека свако испита своје мисли; наћи ће да су све обузете прошлосту и будућношћу. Ми готово и не мислимо на садашњост; а ако и мислимо, то је само зато да бисмо у њој нашли упут како да располажемо будућношћу. Садашњост нам никад није сврха. Прошлост и садашњост су нам средства; једино будућност нам је сврха“ (Паскал, 1980: 84).

односа између наших мисли и вредности с једне, и „стварности“, с друге стране, јесте стара епистемолошка и етичка тема о којој се без престанка расправља у филозофији и науци, и нема разлога да тако не буде и убудуће.⁹ Узгред, за поменутог Г. В. Ф. Хегела, извештан „идеализам“ представља трајно обележје сваке филозофије, једнако као што су за И. Канта идеје ума представљале – „регулативне принципе“ по којима треба просуђивати стварност, па и ону која се тиче политичке сфере друштва. Али, не само они, већ и многи други мислиоци указивали су на неизбежан дуализам вредности и чињеница, који прати сваку политичку праксу и њену научну рефлексију. Како тврди М. Диверже (Duverger), сама суштина политике огледа се у томе да је она увек и свуда – амбивалентна. Слика бога Јануса – божанства са два лица – понајбоље изражава ону најдубљу политичку стварност.¹⁰

Да дискрепанција између чињеница и норми не представља баштину само ове или оне филозофске или политичке оријентације, сведоче и искази неких врло истакнутих експонената политичког либерализма. По једном од њих, К. Поперу, поменута дискрепанција или јаз представља чак – једну од основа либералне традиције.¹¹ По мишљењу овог мислиоца, некакво монистичко становиште тј. „филозофија идентитета чињеница и норми“, је – опасно, јер или води до идентификација норми с постојећим чињеницама, или до идентификовања будуће моћи и права. Суштински део либералне традиције, тврди Попер, јесте признање да у овом свету постоји неправда и одлука да помогнемо онима

⁹ О специфичном односу између чињеничног и вредносног (критичког, теоријског, идеалног), посматрано кроз призму емпиристички усмерене „социологије“ с једне, и политичке теорије с друге стране, Ф. Нојман (Neumann), истиче следеће: „Социологија се бави описивањем чињеничног; политичка теорија тражи истинито. А истина политичке теорије је слобода. Из тога слиједи темељна претпоставка: будући ниједан политички систем не може до краја озбиљити слободу, политичка је теорија нужно критичка. Она не може оправдати и легитимирати неки конкретни политички систем; мора заузети критички став. Конформистичка политичка теорија није никаква теорија“ (Naumann, 1974: 87).

¹⁰ „Држава, односно говорећи уопштено, организована власт у једном друштву, увек и свуда истовремено је и средство доминације једних класа над другим, средство које ове прве примењују у своју корист а на штету других; она је и средство којим се обезбеђује извештан друштвени поредак, извесна интеграција свих у заједницу за заједничко добро. Удео једног и другог елемента мења се према епохама, условима и земљама; али, оба елемента увек коегзистирају. Уосталом, односи између борбе и интеграције су сложени. Свако оспоравање постојећег друштвеног поретка, истовремено је и представа и пројекција једног бољег, исправнијег поретка. Свака борба носи у себи сан о интеграцији и представља напор да се он оствари“ (Диверже, 1966: 10).

¹¹ Исто сматра и један од актуелних експонената либерализма Ф. Фукујама (Fukuyama), тврдећи да његов нашироко познати израз о либералној демократији као „крају историје“, „не изриче став о ономе што јесте, већ о ономе што треба да буде“ (Фукујама, 1997: 351). Притом, поменути аутор свој нормативни суд о либералној демократији (као најбољем од доступних режима), гради како на теоријском становишту о кореспонденцији његових моралних и политичких аранжмана, тако и на емпиријској верификацији његове делотворности. Њиме се изражава афирмативан однос према принципима француске и америчке револуције, за које се сматра да немају алтернативе, тј. да су завршна тачка политичке еволуције човечанства.

који су њене жртве. „Другим речима, либерализам је заснован на дуализму чињеница и норми у смислу што верује у трагање за још бољим нормама, нарочито на пољу политике и законодавства“ (Попер, 1993: 488).

Под либералним нормама, дакако, не би требало подразумевати некаква „савршенства“ јер је, како истиче још један еминентни представник политичког либерализма, Ф. А. Хајек (Науек) – „управо савршенство ове или оне врсте оно што је често разарало сваки степен пристojности који су друштва постизала“ (Науек, 1998: 15). С тим у вези, ваља рећи да К. Попер није жудео за савршенствима било које врсте, па ни у области политике. Одбацујући тзв. „историцистичко“ уверење да се могу „спознати“ закони историје и према њима планирати друштвени живот, он се с правом обрушио на многе заблуде неких „колективистичких концепција“ о токовима друштвеног кретања и обећаном „прогресу човечанства“. Упркос томе, он није одбацио све идеале, већ само оне утопистичке визије друштва које пропагирају „лажни пророци“ и непријатељи „отвореног друштва“. А данашња „отворена друштва“ или либералне демократије, како примећује и Ђ. Сартори, јесу – стварне творевине произишле управо из – идеала: „Требати бити је и даље у игри да се избалансира са бити. Наиме, идеал остаје параметар од кога се очекује да усклади и потисне стварност ’на боље“ (Сартори, 2001: 119).

Овде ваља нагласити да би демократски идеали требало да буду у функцији конструктивне а не деструктивне (утопистичке) критике и да узајамно делују са стварношћу. Идеал се, разуме се, никада неће моћи подвргнути чињеницама, јер томе противречи природа оног „требати–бити“. У исто време, сви конструктивни идеали се уче из искуства, док глувонеми идеали и максимализирајући рецепти, посебно у већим дозама, увек промашују свој циљ. Контекст демократије подразумева да се улога идеала конструктивно усклађује са отпорима на које наилази, по принципу „feedback monitoring-a“ (Сартори). Ако то није случај, високо постављени, екстремни идеалистички циљеви законито ће производити потпуно обрнуте исходе – и демократско „треба да“ тада почиње да делује против самог себе, саплићући се у безбројне ненамераване ефекте.

Финални резултат једног таквог „презира према чињеницама“, може бити и један потпуно нестваран, виртуелан свет у служби „супер-смисла“ неког тоталитарног покрета, какве смо имали прилике да видимо у XX веку. Од потраге за легитимном влашћу, признатим ауторитетом и најбољим режимом – као вечитог предмета политичке теорије – тада готово не преостаје ништа – а на њено место долазе безбројни неуспеси који се покривају добро „организованим“ јавним мњењем. За овакву ситуацију увек ће важити опомињуће речи Х. Арент – „у потпуно фиктивном свету, неуспеси се не морају бележити, признавати и памтити. Чињенице постоје само у нетоталитарном свету“ (Арент, 1998: 396).

Све у свему, ако је, дакле, политика, по својој суштини, пре свега – креација, „практична делатност“ (Аристотел) – заступање и полагање од културних идеала – не само да је оправдано него и нужно. Свако стварање јесте објективација неких људских циљева, пројеката или вредности којима се постојећа стварност мења и обогаћује. Заједно са погледом на свет, вредности чине „уједињујуће језгро културе“, омогућавајући уједначавање опредељења унутар заједнице. Њихова је улога и интегративна и функционална – као путокази „доброг“, „правилног“ и „пожељног“ у култури, оне осигуравају ред

и поредак у заједници (Кале, 1982: 82). Ergo, ако би једном настало стање без идеала и вредности, ако би човек до те мере био задовољан стварношћу да престане да је трансформише према неком замишљеном циљу или утопији, онда би то био не само крај историје или идеологије (који су неки аутори већ одавно објавили), већ и крај човека каквог познајемо. Човек би изгубио суштински део самога себе – потврђујући оно што је К. Манхајм (Mannheim) рекао на крају своје студије посвећене увек трансцендирајућој утопији – „нестанак утопије доноси једну статичну објективност у којој сам човек постаје ствар“ (Манхајм, 1978: 256).

Имамо ли у виду све претходне напомене, прихватамо као најваљидније нормативистичко-емпиријске дефиниције и теорије демократије, које су, по речима В. Васовића – за „октаву“ изнад хоризонта политичке емпирије, али и довољно операционалне и применљиве у анализи одређене политичке стварности. Ово из разлога што се демократске норме реализују кроз праксу институција, функција и ефеката, па ниједна теорија не може разматрати норму одвојено од праксе њихове реализације. Но, сматра исти аутор, демократска теорија не може да се сведе на институције и функције – „јер управо она треба да понуди критеријуме на основу којих се може препознати и показати оно што институције и процедуре чини демократским“ (Васовић, 1997: 65). Овакав (нормативистички) приступ демократији, понављамо, готово да је правило међу њеним истраживачима. Како истиче Ђ. Сартори - „демократије су декларисане као такве, дакле, у поређењу са својом теоријом и праксом и у мери у којој се подударају са прескрипцијама“ (Сартори, 2001: 262). И Д. Хелд такође сматра да је идеал – „критеријум према коме се може утврдити мера напретка демократије“ (Хелд, 1997: 244). Р. Дал, пак, под демократијом подразумева политички систем који би био потпуно одговоран својим грађанима, али ради се о хипотетичком систему који може да – „служи као основа за вредновање степена до којег су се поједини системи приближили тој теоријској граници“ (Дал, 1997: 12).

Оно чиме би, по нашем мишљењу, требало допунити претходне наводе, састоји се у томе да не само идеална или „прескриптивна демократија“, већ демократија „као таква“ представља круцијални аутономни, самопостављајући културни чин човека, као творца читавог артифицијелног света културе. „У најширем могућем смислу ’демократија’ означава стил живота за који је карактеристично третирање сваке људске јединке као аутономног бића које има природно право да само одлучује о свим битним питањима свог живота“ (Марковић, 1997: 11). Појам аутономије, пак, имплицира сасвим специфичну, квалитативну, односно културну особину грађана да самостално закључују, бирају и стварају у свом приватном и друштвеном животу. „Демократија или владавина народа може се оправдати једино на основу претпоставке да су обични људи, уопште узев, квалификовани да собом управљају“ (Дал, 1999: 166). Суштина демократије састоји се у томе да људи, у мери у којој је то реално могуће – управљају сами собом, као и светом који су друштвено-историјском праксом створили. Из тог разлога демократија није само облик управљања у ординарном значењу „политичког“, већ представља категорију и праксу са еминентно културолошким премисама, и то као – начин живота, као начин култивисаног живљења и односа у читавом друштву. Аналогно култури као целини, и разли-

чити „елементи“ демократије налазе се у свим областима савременог друштва, јер је она израз најдубљих, генеричких потреба и својстава човека као бића праксе, бића креације и сопствене трансценденције.

Још у античко време, политика се појмила као најумнији вид људске праксе, праксе у којој она достиже свој најумнији облик. А умност и самосазнање човекове умности, као елементи његове стваралачке праксе, могући су само у оном облику друштвености који ће без принуде водити рачуна о очувању ових битних својстава човека. „По томе што је *zoon logon* и *noun echon* (биће мисли и биће саморефлексије), човек је и *zoon politikon* – политичко биће, а по томе и биће које природно тежи демократској политичкој заједници“ (Матић и Подунавац, 1994: 271). У појму демократије задржано је изворно значење политичког живота као „друштвеног“, есенцијалног, као живот слободних и једнаких грађана који се појавио у првим републикама светске историје. Атински полис којим су владали „грађани-гувернери“ (Хелд), је у себи синтетизовао и град и државу и друштво и достигнути степен цивилизације. У Перикловој Атини, народ (демос) био је и објект политичке власти и субјект (створац) државних закона који је посредством грађанске врлине трагао за „општим добром“ политике. Грађани су могли да се еманципују и потврде као грађани само у полису и посредством њега, у комбинацији свог приватног и јавног живота. Иако недовољно инклузивна (јер је из својих редова искључивала жене, децу и робове) од атинског полиса наомамо демократија је постала синоним за племенито, културно, човека достојно деловање.

Изворни политички живот у античком значењу, базирао се на слободној употреби ума и јавној расправи у којој се конституисао заједнички интерес слободних грађана. Унутар демократски устројене заједнице, човек човеку не може бити средство већ само циљ, што је касније снажно нагласила филозофија просветитељства (и посебно И. Кант), прихватањем етичких постулата фундираних на тзв. „природном праву“. У супстанцијалном смислу за демократију се, у духу Маркових (Marx) „раних радова“ може рећи да је она – остварена истина свих облика владавина *per se*: она нема друге „сврхе“ до да стварне људе учини творцима сопствене судбине. Природну тежњу човека ка демократској политичкој заједници, К. Маркс је изразио познатом формулацијом:

„Демократија је ријешена загонетка свих устава; Овдје се устав стално своди на своју збиљску основу, на збиљског човјека, на збиљски народ и утврђује се као његово властито дјело, и то не само по себи, према својој суштини, него и по својој егзистенцији и збиљи. Устав се јавља као оно што јест: слободан продукт човјека“ (Marx, 1979: 23).¹²

Сматрамо да рани Марксови ставови о томе да је демократија - “решена загонетка свих устава“, као и „да све државне форме имају у демократији своју истину“ (Marx, 1979: 24), и данас важе. Наравно, уколико прихватимо то да је демократија исто што и политичко у античком смислу, што ће рећи – људско и културно, преостаје нам као задатак даљи рад на разрешењу ове „решене

¹² Но, овакви ставови могу се код Маркса наћи само у његовој тзв. „раној фази“. Касније је демократија код Маркса и његових следбеника, схваћена, пре и изван свега, као „диктатура одређене класе“, па ће са нестанком класа (у комунизму) нестати и демократије, с обзиром да је свака демократија – власт, тј. политичка институција владавине одређених класа.

загонетке устава“, тј. константан посао истраживања, разумевања и тумачења демократије. Неопходан услов за то је и увиђање да феномен демократије представља један епохалан културни феномен са ванредно много економских, друштвених и политичких импликација, и да се не може сводити само на сферу управљања, односно власти. Јасно је да су вредности, норме и стандарди тзв. политичке културе уткани у укупност политичких процеса, али је тиме изречен само део истине о суштинској вези и блискости која постоји између политике, односно демократије и културе. Када људи одаберу да живе у демократији, они су на прагу једног *par excellence* аутономног културног чина – којим, строго посматрано, постављају сами себе за господаре сопствене судбине. Разуме се, за жаљење је што је реална политика, па и она која поред себе радо ставља придев „демократска“, током векова непрекидних сукоба, ратова, доминације, тлачења и сваковрсних друштвених неправди у које је била уплетена – још одавно изгубила свој стриктно културни статус – прибавивши тиме и настојањима за њеном хуманизацијом веома јак утопистички призвук. Но то не ослобађа политику, посебно ону демократску – захтева да делује у складу са идеалима правде, једнакости и слободе свих људи, општих интереса, солидарности и сл. – што одвајкада чини и прави садржај људске културе и њене преображавалачке активности.

Литература

1. Adorno, W. T. – Horkheimer M. (1980) Социолошке студије. Загреб: Школска књига.
2. Almond, G. – Verba S. (2000). Цивилна култура; Политички ставови и демократија у пет земаља. Загреб: Политичка култура – Накладно издавачки завод.
3. Арон, Р. (1997) Демократија и тоталитаризам. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
4. Beck, U. (1992) Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage Publication.
5. Ernst B. (1981) Принцип нада. Загреб: Напријед.
6. Фукујама, Ф. (1997) Крај историје и последњи човек. Подгорица: CID.
7. Giddens, A. (1993) Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press.
8. Häberle, P. (2000) „Устав као култура“. Политичка мисао, Vol XXXVII (3): 3–21.
9. Hayek, A. F. (1998) Поредак слободе. Нови Сад: Global book.
10. Marx, K. (1973) „Приватно власништво и комунизам“, у Marx K. – Engels F. Рани радови. Загреб: Напријед, Београд: Слобода.
11. Marx, K. (1979) „Критика Хегелове филозофије државног права“. у Главни радови Маркса и Енгелса. Загреб: Стварност.
12. Naumann, F. (1974) Демократска и ауторитарна држава. Загреб: Напријед.
13. Putnam, R. (2000) Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster.
14. Stevanović, B. (2006) »Грађански културни идентитет у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције«. Godišnjak za sociologiju. Niš: Filozofski fakultet, Krug.
15. Арент, Х. (1994) Истина и лаж у политици. Београд: „Филип Вишњић“.

16. Арент, Х. (1998) Извори тоталитаризма. Београд: Феминистичка издавачка кућа.
17. Божовић, Р. (1981) „Појам и основни елементи културе“, у Основи науке о друштву (зборник радова). Београд: Рад.
18. Васовић В. (1997) „Проблеми дефинисања и моделирања демократије“, у Демократија, васпитање, личност (зборник). Београд: Институт за педагошка истраживања.
19. Вебер, М. (1988) „Политика као позив“, у Критика колективизма. Београд: „Филип Вишњић“.
20. Гиденс, Е. (1998) Последице модерности. Београд: „Филип Вишњић“.
21. Дал, Р. (1997) Полиархија. Београд: „Филип Вишњић“.
22. Дал, Р. (1999) Демократија и њени критичари. Подгорица: СИД.
23. Диверже, М. (1966) Увод у политику. Београд: Савремена администрација.
24. Кале, Е. (1982) Увод у знаност о култури. Загреб: Школска књига.
25. Лукић, Р. (1982) „Увод у социологију, Методи за нормативне и чињеничне науке“. у Печујлић, М. (1982) Методологија друштвених наука. Београд: Савремена администрација.
26. Макијавели, Н. (1982) Владалац. Београд: Рад.
27. Манхајм, К. (1978) Идеологија и утопија. Београд: Нолит.
28. Марковић, М. (1997) „Култивисање за демократију“. у Демократија, васпитање, личност. Београд: Институт за педагошка истраживања.
29. Матић, М., Подунавац М. (1994) Политички систем. Београд: Институт за политичке студије.
30. Неш, К. (2006) Савремена политичка социологија, Глобализација, политика и моћ. Београд: Службени гласник.
31. Паскал, Б. (1980) Мисли I. Београд: БИГЗ.
32. Подунавац, М. (1984) Политичка култура и политички односи. Београд: Радничка штампа.
33. Попер, Р. К. (1993) Отворено друштво и његови непријатељи, Плима пророчанства: Хегел, Маркс и последице. Том II. Београд: БИГЗ.
34. Ролс, Џ. (1998) Политички либерализам. Београд: „Филип Вишњић“.
35. Ролс, Џ. (1998) Теорија правде, Београд: ЈП Службени лист СРЈ, Подгорица: СИД.
36. Сартори, Ђ. (2001) Демократија. Шта је то? Подгорица: СИД.
37. Сејмор, М. Л. (1969) Политички човек. Београд: Рад.
38. Становчић, В. (1993) „Политичка култура и политички живот“. у Енциклопедија политичке културе. Београд: Савремена администрација.
39. Стевановић, Б. (2008) Демократски принципи и политичко-културне вредности. Ниш: Филозофски факултет – Свен.
40. Стевановић, Б. (2008) Политичка култура и културни идентитети у Србији и на Балкану Ниш: Филозофски факултет – Свен.
41. Турен А. (1983) Социологија друштвених покрета. Београд: Радничка штампа.
42. Хајдегер, М. (1982) Мишљење и певање. Београд: Нолит.
43. Хелд, Д. (1997) Демократија и глобални поредак. Београд: „Филип Вишњић“.

Branislav Stevanović

Democratic Politics as a Form of Cultural Practice

Summary: The text is led by the idea-guideline on cultural bases of politics „as such“, particularly democratic. A long time ago is found that the values, norms and standards related to politics (in recent times - values of the so-called „political culture“) is one of the main features of modern political systems, but this expresses only one part of the truth about the relationship that exists between politics/democracy and culture. „The choice of democracy“ itself is par excellence cultural act - an autonomy deed by which people, strictly speaking, set themselves for the masters of their own destiny. Therefore, the cultural dimension of politics can not be reduced to a phenomenon of „political culture“, especially if it is primarily interpreted only as one of the segments of a united ruling mechanism. Commitment to democracy, that is to political system in which members of society to each other are considered politically equal, in which they are sovereign as a collective, and in which as individuals possesses all the opportunities, resources and institutions necessary to govern themselves - in fact, is an activity of utmost cultural importance.

Key words: Politics, democracy, values, norms, democratic ideals, autonomy