

ZBORNİK RADOVA

TREĆE AKADEMIJE POLITIČKE ODGOVORNOSTI

RAZVOJ DEMOKRATSKE POLITIČKE KULTURE:
REGIONALNI DRUŠTVENO-POLITIČKI IZAZOV



AKADEMIJA POLITIČKE ODGOVORNOSTI
Visoko, franjevački samostan sv. Bonaventure

Izdavač: Fondacija Boris Divković
Urednice: Anela Lemeš i Valida Repovac Nikšić
Dizajn: Elvedina Omerhodžić

Novembar, 2017.

SADRŽAJ

Uvodnik.....	3
POLITIČKA KULTURA - PRAKTIČKI ZNAČAJ JEDNOG POJMA (Doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović).....	4
POLITIČKA KULTURA U (POST)KOMUNISTIČKOM KONTEKSTU S OSVRTOM NA REGIJU (Doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović).....	10
PROJEKT SVJETSKOG ETOSA MOGUĆI OKVIR, SMJEROKAZ I SADRŽAJ MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA U BIH (Alen Kristić).....	13
NOVA POLITIČKA KULTURA: IZAZOV ZA RELIGIJSKE ZAJEDNICE U BIH (Alen Kristić).....	23
EKOLOGIJA I URBANIZACIJA – DEGRADACIJA GRADA (Doc.dr. Nasiha Pozder).....	35
MEDIJI: PROSTOR MANIFESTACIJE I OBLIKOVANJA POLITIČKE KULTURE (Željko Ivanković).....	40
RELIGIJA: „POTCIJENJENO MJESTO POLITIČKE SOCIJALIZACIJE ILI O STANJU I PERSPEKTIVAMA U POIMANJU SOCIJALNE PRAVDE U BIH" (Prof.dr. Dino Abazović).....	45
RELIGIJSKI SOCIJALNI NAUCI: ZABORAVLJENI DRUŠTVENO-POLITIČKI KAPITAL POZITIVNI POTENCIJALI RELIGIJSKOGA (Drago Bojić).....	49

KULTURA PAMĆENJA U POST-KONFLIKTNIM DRUŠTVIMA (Van. prof. Sabina Čehajić-Clancy)	55
EKONOMIJA – UVELIKO POLITIČKO PODRUČJE (Prof.dr. Vjekoslav Domljan).....	59
REGIONALNI POLITIČKI PORTRET - Zoran Đinđić (Doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović).....	78
REGIONALNI POLITIČKI PORTRET - Bogić Bogićević (Mr. Sarina Bakić).....	86
REGIONALNI POLITIČKI PORTRET - Vlado Gotovac (Željko Ivanković).....	89
GLOBALNI POLITIČKI PORTRET - Vaclav Havel (Ivan Šarčević).....	94
GLOBALNI POLITIČKI PORTRET - Wangari Muta Maathai (Alen Kristić)	111
GLOBALNI POLITIČKI PORTRET - Shirin Ebadi (Alen Kristić)	130

Uvodnik

Fondacija Boris Divković formirana je u ljeto 2013. godine u Sarajevu. Ideja osnivača je da se kroz rad Fondacije što veći broj mladih ljudi, kako u našoj zemlji tako i u regiji, upozna i uči odgovornoj političkoj teoriji i praksi. Iako Fondacija djeluje na socijalno liberalnim polazištima, odlučilo se ovim obrazovnim procesom obuhvatiti i mlade ljude koji su dijelom različitih organizacija, političkih ili nevladinih, drugačijih ubjeđenja, ali i one koji individualno žele unaprijediti svoja znanja o političkoj kulturi.

Pitanje sprege morala i politike bilo je od velike važnosti za našeg kolegu Borisa Divkovića i upravo je jedna od prvih značajnijih aktivnosti Fondacije organizacija Akademije političke odgovornosti u kojoj su učestvovali mladi brojnih političkih orijentacija i profila.

U novembru 2016. godine održana je treća Akademija političke odgovornosti, a zbog velikog interesa polaznika u maju ove godine organiziran je i njen drugi modul. Teme su obuhvatile: opšti pojam političke kulture, njen razvoj i važnost, dominantnu paradigmu regionalne političke kulture iz perspektive koncepcije svjetskog etosa, religiju kao podcjenjeno mjesto političke socijalizacije. Razgovarali smo o ekonomiji u području politike, kulturi sjećanja. Također, predstavljeni su globalni politički portreti ličnosti poput Vaclava Havela i Wangari Muta Maathai, te regionalni politički portreti kao što su: Zoran Đinđić, Vlado Gotovac, Bogić Bogićević i Boris Divković. Drugi modul išao je detaljno u političko-ekonomske paradigme sa stajališta svjetskog etosa, religiozne socijalne nauke, itd. Posebna pažnja posvećena je ekološkim temama.

Pred vama se nalaze odabrana predavanja, tekstovi, eseji predavačica i predavača, profesora i profesorica, predstavnica i predstavnika političkog i javnog života Bosne i Hercegovine. Aktivno učešće u Akademiji uzeli su: doc.dr. Zlatiborka Popov-Momčinović, prof. dr. Dino Abazović, fra Ivan Šarčević, Alen Kristić, Besima Borić, Amela Sejmenović, Željko Ivanković, prof. dr. Vjekoslav Domljan, prof. dr. Sabina Čehajić-Clancy, Sabina Ćudić, mr.sc. Sarina Bakić, Dino Mustafić, doc.dr. Nasiha Pozder, fra Drago Bojić, Jasminka Bjelavac.

Prvi Zbornik akademije političke odgovornosti predstavlja izbor tema i radova sa pomenuta dva modula. Ujedno je najava redovnog izlaženja Zbornika u budućnosti.

Anela Lemeš
Valida Repovac Nikšić

POLITIČKA KULTURA - PRAKTIČKI ZNAČAJ JEDNOG POJMA

Doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović

„Kad čovek pređe iz slobodne zemlje koja nije slobodna, iznenadi se neobičnom prizoru: onde je sve sama delatnosti kretanje; ovde, sve se čini utihlo i nepomično (...) Tek što stupite na tlo Amerike, nađete se usred nekakve vreve; neki nerazgovetan žagor dopire odasvud; hiljade glasova dopire vam do ušiju; svaki od njih izražava neke društvene potrebe. Oko vas se sve kreće: ovde se radi na izboru nekog predstavnika, onde poslanici nekog sreza žurno idu u grad da bi se pozabavili nekim lokalnim poboljšanjima; negde drugde zemljoradnici iz nekog sela napuštaju svoje brazde da bi pretresli plan nekog drumca ili škole (...)“¹

Uvod

Politička kultura je reč koja se toliko često upotrebljava, da ova učestalost često vodi u njeno nerazumevanje. Najčešće se koristi u kontekstu procene ponašanje političkih elita. Npr. da li se ponašaju politički (ne)kulturno, da li uvažavaju pluralizam mišljenja, da li se drže obećanog i sl. No, to je samo vrh ledenog brega.

Politička kultura je stara koliko i politička filozofija. Većina čuvenih filozofa - od Platona, Aristotela, preko Rusoa, Tokvila, pa do recetnijih političkih teoretičara, je smatrala da je za održivost određenog političkog sistema potrebno da postoje i određene vrednosti i stavovi u populaciji. Znači ne samo kod elite, već i kod širih slojeva. Danas se pojam političke kulture, uprkos istraživanjima koja ukazuju na razlike u stavovima kod šire populacije i elite, upravo koristi u takvom jednom kontekstu.

Platon je lucidno primetio da određenom tipu režima odgovara i određeni tip čoveka². Kao kritičar tadašnje demokratije, koju karakteriše tiranija većine, nestabilnost, površni pluralitet, ekstremna sloboda- samovolja i sl. odgovara upravo i takav karakter kao njegova hrana. Demokratski čovek po Platonu je povodljiv, sklon promenama raspoloženja, preferencija, odbacivanju svakog autoriteta pa na kraju i samih demokratskih zakona, a koju fingira kao raznolikost. Demokratija je po njemu „površan“ i nestabilan režim koji na nivou pojave izgleda najlepše- kao bašta šarenog, raznovrsnog cveća jer svako u njoj može da iskaže svoje mišljenje, tačnije površne predstave³. No, ona nužno potkopava društveni poredak, i naglaskom na kvantitetu umesto kvalitetu kvari moralnost i istinske ljudske i političke vrednosti. No, nije se dublje zapitao o uzroku i posledici. Da li sistem stvara takvog čoveka ili obratno.

¹de Tokvil, A. (2002). O demokratiji u Americi. Sremski Karlovci-Noví Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 210-211.

²„...u svakome od nas doista postoji takva struktura i karakterne osobine (ethe) kakve ima država? Jer, u državu one nisu došle od nekog drugog“. Platon (1993). Država. Beograd: BIGZ, str. 122

³Govoreći o tzv. površnoj lepoti demokratije, Platon ističe da bi mnogi ovaj oblik uređenja označili kao najlepše, „kao što to rade deca i žene kad posmatraju šarene predmete“ (isto, str. 253).

To će doći u žižu tek sa modernom prosvetiteljskom filozofijom i Rusoovim navodnim pitanjem zapravo stavom da, ako postoje robovi po prirodi, to je zato što su postojali robovi protiv prirode. Ruso je smatrao da sistem i navodni razvoj kvari izvornu čovekovu sklonost ka dobru, tzv. l'amour de sois. To je prirodna ljubav prema bogatstvu vlastite unutrašnjosti, neiskvarenom, jednostavnom načinu života uz naklonost prema drugim ljudima koji žive isto tako. No, njegova vera u republikanske ideale opšteg dobra nije mogla biti pokvarena zloćudom neprirodnom prirodom starog režima apsolutne ničim neograničene monarhije, te je smatrao da treba stvoriti takav politički režim (republiku) koji bi omogućio moralnu i građansku kultivaciju čoveka⁴. Za njegovo održanje su potrebne posvećenost, strasti, ljubav, osećanja, u protivnom bi pravda i opšti interes (res publica) ostale beživotne asprakcije⁵.

No, sa usponom političkih nauka ovakva filozofska pitanja su smatrana suvislim, nalik na pitanje šta je starije kokoška ili jaje. Stoga su se politikolozi okrenuli pitanjima kako je npr. moguće da u nekim državama demokratija lako ode u zaborav čim se susretne sa krizom (kao što je bila velika ekonomska kriza 1929), a u nekima ne. Jedan od odgovora je ležao u privrženosti populacije demokratskim vrednostima.

Naučno utemeljenje pojma

Politička kultura u nauku ulazi sa pionirskim istraživanjem američkih politikologa Almonda i Verbe pedesetih godina prošlog veka, a koje je sažeto u njihovoj knjizi „Građanska kultura, politički stavovi i demokratija u pet zemalja“. Kao naučnici, Almond i Verba su pokušali da jasno definišu, a i „izmere“ političku kulturu. Uočilo se da nije bitno fokusirati se samo na političke institucije, već i na odnos ljudi prema tim institucijama⁶. Bez ovog aspekta, politika kao delatnost i veština bi izgubila aspekt neizvesnog delanja kao bitnog aspekta političkog⁷. Da nije neizvesnosti - koje odluke doneti, kakve su njene moguće posledice, politika kao poziv u Veberovom smislu ne bi ni bila moguća.

Pojam političke kulture je stoga u velikoj meri elaboriran pod uticajem veberijanske sociološke tradicije o značaju vrednosti za društveni i politički život, gde se uviđa da percepcije, iskustva, osećanja i znanja ljudi o politici utiču na formiranje i funkcionisanje određenih institucionalnih političkih rešenja⁸. Ona se po njima sastoji iz niz stavova prema „objektima“ politike: političkom sistemu kao takvom (sistem kao opšti objekt), prema političkom output-u (odlukama i javnim politikama), input-u (oblicima uticanja na odluke i javne politike) i prema JA u politici. Razlike u stavovima

⁴Wraight, C. D. (2008). Rousseau's the Social Contract. A Reader's Guide. London and New York: Continuum, pp. 10-11

⁵Mićunović, D. (1998). Socijalna filozofija. Beograd: Filip Višnjić, str. 188

⁶„Umjesto da izvodimo svojstva demokratske kulture iz političkih institucija ili društvenih uvjeta, pokušali smo odrediti njihov sadržaj ispitujući stavove u određenom broju djelatnih demokratskih sistema“. Almond, G. A. i Verba, S. (2000). Civilna kultura: Politički stavovi i demokratija u pet zemalja. Zagreb: Politička kultura, str. 19

⁷Arendt, H. (1998). Human Conditions. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 40

⁸Vujčić, V. (2001). Politička kultura demokracije. Osijek, Zagreb, Split: Pan Liber, str. 31

prema ovim objektima političkog dovode i do različitih tipova političke kulture: participativne, autoritarne, parohijalne i građanske (mešovite). Ukratko, participativnu karakteriše razvijenost stavova prema svim navedenim objektima političkog, u autoritarnoj prema prva dva, dok u parohijalnoj nema razvijenih stavova prema navedenim objektima⁹. Tako je npr. Zapadna Nemačka u periodu njihovog istraživanja bila zemlja autoritarne političke kulture: ljudi su pokazivali minimum znanja i interesa o politici i političkim odlukama koje se donose (tzv. podanička kompetentnost), ali nisu imali razvijen input, tj. znanje o mogućnosti uticaja a ni sam uticaj na političke odluke. Uprkos članstvu u različitim asocijacijama ono je bilo više pasivno. Više su živeli u zoni privatnosti, a što je posledica između ostalog i nemačke istorije (ujedinjenje odozgo¹⁰, pruska militantna birokratizacija, naglasak na etici dužnosti, poraz u dva svetska rata i sl.). Italija je bila primer parohijalne političke kulture: raspolučena između desnice (italijanski demohrišćani) i komunističke levice koje su skoro podjednako imale otklon prema demokratiji kao takvoj. U Italiji je bio prisutan i svojevrtan paradoks. Oni koji su lojalni političkom sistemu su parohijalne i podaničke orijentacije, dok oni koji su politički aktivni i participiraju uopšte nisu vezani za politički sistem.

Jedino u SAD i Velikoj Britaniji se politička kultura približila participativom modelu, ali je ona u biti bila mešovita jer su građani poštovali odluke elite, nisu stalno učestvovali u političkom životu i sl. No, Almond i Verba su smatrali da je to dobro jer bi preveliko učešće u politici dovelo do implozije sistema¹¹. Participativna politička kultura je tako nedostižan ideal- kao što je Ruso primetio kad bi postojao narod Bogova on bi sobom vladao demokratski. No, ona je u biti i nefunkcionalna - zato je i atinska demokratija zbog prevelikog i direktnog učešća građana bila kratkog daha. Stoga je potreban sklad između učešća, zahteva i etike dužnosti koja prožima i političku elitu i populaciju, a koju su oni imenovali građanskom političkom kulturom. U SAD i Velikoj Britaniji su građani imali ne samo znanja i zavidnu informisanost o politici već i afektivnu vezanost za demokratiju, i izraženu sklonost ka političkom angažmanu i udruživanju sa sugrađanima/kama. No, ujedno su i poštovali ne samo politički sistem kao tzv. opšti objekt već i output tj. političke odluke legitimno izabrane vlasti koju su zapravo i kontrolisali svojom informisanošću i učešćem u politici.

Još neki uvidi

Ovom pristupu se mnogo toga može zameriti i sa naučne i praktičke strane- npr. gde je granica između učešća i poslušnosti; potom da li se određeni tip političke kulture može posmatrati kao važeći za čitavu naciju i sl. Stoga je npr. Robert Putnam

⁹Gabriel A. Almond i Sidney Verba, op. cit., str. 318-326

¹⁰U svom čuvenom govoru u nemačkom parlamentu, prvi kancelar ujedinjene Nemačke Otto von Bismarck je istakao da Nemačka država počiva na pruskoj moći, a ne na pruskom liberalizmu, i da će se suštinska pitanja tog vremena rešavati krvlju i čelikom a ne putem parlamentarnih debata i većinskog odlučivanja.

¹¹Gabriel A. Almond i Sidney Verba, op. cit., str. 32

u svom istraživanju ukazao na različite političke kulture na severu i jugu Italije¹². Ovaj autor je naveo četiri osnovne dimenzije građanske političke kulture: građanski aktivizam (politički interes, informisanost, interes za javno i opšte dobro kao nečeg višeg od pukog zbira pojedinačnih interesa); politička jednakost (svi su građani jednaki u političkom smislu pa se društvene veze i odnosi uspostavljaju na principu kooperacije a ne horizontalnih odnosa hijerarhije); solidarnost, poverenje i tolerancija; članstvo i aktivnost u strukturama kooperacije (odn. članstvo i aktivnost u raznim građanskim asocijacijama i udruženjima). U svom istraživanju funkcionalnosti regionalnih vlasti u Italiji uočio je da su one na severu efikasnije, inicijativnije i efektivnije u svom radu iako su južne regije dobijale više sredstava od centralne vlasti¹³, što je objasnio postojanjem navedenih dimenzija kod građana/ki i predstavnika/ca vlasti na severu zemlje.

Danijel Elezar je uočio da u samoj Americi postoji tri tipa političke kulture: individualistička, moralistička i tradicionalistička¹⁴. U individualističkoj naglasak je na postojanju različitih interesa i političkom takmičenju koji iz tih interesa proizlazi. Politika se shvata kao profesionalna delatnost, čija je glavna preokupacija borba za interese kao i problem njihovog uravnotežavanja, prevashodno onih iz privatne i javne sfere. U moralističkoj političkoj kulturi dominira koncept javnog interesa i glavni cilj politike je unapređenje zajednice, i postizanje komunalnog i moralnog opšteg dobra. Naglasak je na participaciji čitavog građanstva te dominira neelitistički koncept političke aktivnosti. U tradicionalističkoj je politika shvaćena elitistički, a naglasak je na postojanju društvene hijerarhije i na dominaciji porodičnih i društvenih veza i frakcija. Ljudi sa individualističkom političkom kulturom imaju nizak stepen stranačke preferencije, u tradicionalističkom su dosledni u svojoj stranačkoj preferenciji, dok u moralističkoj ljudi nemaju razvijeni osećaj za strančarstvo budući da se politika ne posmatra kao borba za vlast i nadmetanje između različitih skupina.

Takođe, zamerke su dolazile i od strane teoretičara koji su govorili o konceptu političke kulture sa kritičke pozicije (npr. na tragu Gramšija, potom Čomskog). Po ovakvom stanovištu putem ovog navodno naučno neutralnog koncepta se nameće politička poželjnost/podobnost, uprosečavanje i jednodimenzionalnost. Gramši, italijanski marksista uhapšen od fašista je isticao da u kapitalističkom sistemu buržuazija održava i jača svoju vlast putem tzv. ideološke hegemonije, odnosno nametanjem ovih vrednosti i političkih percepcija svim društvenim slojevima čime obezbeđuje pristanak i lažnu legitimnost svojoj vladavini. Marks je tako govorio da je liberalizam, uprkos svojoj navodnoj univerzalnosti zapravo oruđe vladajuće klase, puk odraz njenih interesa¹⁵. Da bi se to suzbilo, potrebno je razbiti klasnu strukturu društva tj. osvojiti državu i sredstva za proizvodnju. Za razliku od Marksa, Gramši je smatrao da potčinjeni slojevi treba najpre da uspostave idejnu hegemoniju i da svoje

¹²Putnam, R. D. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton & New Jersey: Princeton University Press, Princeton

¹³Op. cit., p. 86

¹⁴Vujčić, V. op. cit., str. 81-83

¹⁵Npr. u čuvenoj sentenci da su vladajuće ideje jedne epohe ideje vladajuće klase.

vrednosti nametnu kao opšte, a na tragu ovog stava operiraju i mnogi današnji kritičari savremenih političkih tendencija u svetu. Noam Čomski je naglašavao uticaj medijskog spina na stvaranje poželjnog tipa ličnosti, a što se nesmetano širi sa razvojem novih medija i svojevrsnom off-line komunikacijom. Potom od feministkinja, budući da su žene bile manje participativne ali se to nije problematizovalo kroz kontekst taloženja isključivanja već je uzeto zdravo za gotovo¹⁶. U kapitalnom štitu Polni ugovor Kerol Pejtman ukazuje kako moderno demokratsko društvo nastaje kao savez slobodnih građana - braće, koja zbacuju sa trona patrijarhalnog oca - monarha, i da bi efektivno u nesmetano učestvovali u politici smeštaju žene u sferu privatnosti i kućne rutine¹⁷. Žene, kao i druge marginalne grupe stoga predstavljaju partikularnost, zapravo suvišan element „koji, premda očito pripada situaciji, u nju nije istinski 'ubrojan', uistinu uključen...“¹⁸

Neka druga istraživanja su davala nijanse. Npr. u kontekstu razlika u stavovima elite i šire populacije. Tako su npr. za vreme „lova na veštice“ pedesetih godina prošlog veka u SAD-u građani odobravali takve aktivnosti, dok je elita pak bila privrženija liberalnim vrednostima i slobodi mišljenja i govora, makar i za komuniste. Iako su Almond i Verba ukazivali na svu složenost agenasa socijalizacije (porodica, klima u školi, stepen obrazovanja i sl.) uticaj ovih faktora na stvaranje političke kulture je teško zaokružiti. Istraživanja u tranzicionim društvima su takođe pokazala da je elita privrženija liberalno - demokratskim vrednostima od širih slojeva, i da su kod ove grupe razvijenije prograđanske političke orijentacije. Kao kuriozitet se mogu navesti istraživanja Lazića i Antonića devedesetih godina prošlog veka u Srbiji, gde je uočeno da je tadašnja politička elita manje autoritarna od prosečnog/e građana/ke Srbije (npr. 52% pripadnika/ca elite se nije složilo sa stavom „Bez vođe je svaki narod kao čovek bez glave“ nasuprot 19% opšte populacije, 65,5% pripadnika/ca elite se nije složilo sa stavom „Poslušnost i poštovanje autoriteta su najvažnije vrline koje deca treba da nauče“ nasuprot 13,5 % „običnih“ ljudi i sl.). Međutim, ukazuje se da iako je tadašnja srpska elita potencijalno demokratska, ona nema moć da se osamostali u odnosu na realno središte moći i vlasti koju je oličavao tadašnji predsednik republike Slobodan Milošević¹⁹.

Tiha revolucija

Bitnim su se pokazale i generacijske razlike, posebno posle turbulentnih šezdesetih godina (studentske demonstracije, uspon Nove levice) obeleženih pobunom mladih protiv „roditeljske“ kulture. Mlađa populacija je bila itekako participativna, ali ne u kontekstu sistemu odgovarajuće političke kulture - napola participativne, napola autoritarne i navodno građanske. Mladi su tražili više

¹⁶ v. Popov Momčinović, Z. (2016). „Politička kultura- rodna dimenzija“ u B. Spaić, D. Banović (ur.): Savremeni problemi pravne i političke filozofije. Sarajevo: Šahinpašić, str. 335-356

¹⁷ Pejtman, K. (2001). Polni ugovor. Beograd: Feministička 94

¹⁸ Žižek, S. (2006).: Sarajevo. Političke ontologije. Odsutni centar. Škakljiivi subjekt 111 str., Šahinpašić Sarajevo.

¹⁹ Antonić, S. (2000). „Društveni sklopovi, politički delatnici, demokratski poredak“ U M. Lazić (prir.). Račji hod: Srbija u transformacijama društva. Beograd: Filip Višnjić, str. 137

samouprave, bili su više okrenuti prema kvalitetu života kao takvom a ne prema sistemu, angažovali su se duž niz pitanja koje je sistem prešućivao (npr. trka u naoružanju, nasilje i autoritarnost u porodici, na radnom mestu, školi, univerzitetu, odnosu naspram prirode koju sistem tretira kao „stvar“ koju treba eksploatisati zarad materijalne koristi i sl.)²⁰. Pionirsko delo Ronalda Ingharta Tiha revolucija je ukazalo da je u demokratskim zemljama došlo do promene u vrednostima i stavovima koji se ne mogu meriti klasičnim naučnim kategorijama, a o čemu svedoči uspon neofeminizma, tj. drugog vala feminizma, ekološkog i mirovnog pokreta i sl., i različitih oblika nekonvencionalne političke participacije koje nadilaze one sistemske.

Navedeni autor pravi razliku između, tzv. materijalističke i postmaterijalističke vrednosne orijentacije²¹. Dok materijalističku orijentaciju karakteriše stavljanje naglaska na vrednostima kao što su sigurnost, red i materijalno blagostanje, postmaterijalističku orijentaciju karakteriše naglašavanje vrednosti kao što su sloboda, samorealizacija, samoekspresija, humanizam i participacija. Dok se materijalistička orijentacija zadržava na tzv. potrebama nižeg reda kako ih definiše poznati psiholog Maslov, postmaterijalistička orijentacija naglašava vrednosti višeg reda. Ove orijentacije utiču na mnoge od dimenzija i subdimenzija političke kulture. Naprimjer, kada je reč o stranačkoj identifikaciji i glasanju, postmaterijalisti odbacuju vid političkog angažmana preko političkih stranaka s obzirom na njihovu krutu organizaciju i hijerarhozovan sistem odnosa. Više energije usmeravaju ka pojedinim političkim pitanjima (deluju „on issue“) i skloni su kritici programskih paketa političkih partija koji teže da obuhvate veliki broj društvenih i političkih pitanja i pridobiju što više glasača. Tako je po Inghartu ogroman ekonomski i materijalni rast u zapadnim zemljama doveo do „tihe revolucije“ (Silent Revolution) u političkoj kulturi.

²⁰Pavlović, V. (2006). Društveni pokreti i promene. Beograd: Službeni glasnik, str. 186

²¹Inglehart, R. (1990). Culture Shift in Advanced Industrial Societies. Princeton: Princeton University Press

POLITIČKA KULTURA U (POST)KOMUNISTIČKOM KONTEKSTU

S OSVRTOM NA REGIJU

Doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović

Stvaranje tzv. novog socijalističkog čoveka je svakako bio jedan od ciljeva komunističkih režima, a ne samo ubrzana industrijalizacija, elektrifikacija itd. No slom ovog projekta je bio praćen i slomom u vrednosnom sistemu, te se ljudi vraćaju tradicionalnim, predmodernim vrednostima ili pak beže u soc-nostalgiju kroz oblik kolektivne frustracije. Čak su se mogli čuti i fatalistički stavovi: budući da kod mladih koji nisu socijalizovani u okviru tzv. boljševičke revolucionarne kulture nije potrebno potirati učinke starog, a novom sistemu nekonzistentnog političkog učenja, tek će ova generacija imati mogućnost da razvije demokratiji korespondentne vrednosti i orijentacije.

No, stavovi ljudi u post-socijalističkim zemljama su uzrokovani i trenutnim stanjem u ovim zemljama (medijske neslobode, neodgovorost elita, slaba ekonomska performansa) pa su i stavovi stoga više reaktivni na novonastalu situaciju. Neka istraživanja tako pokazuju da postoji visoka korelacija između prihvatanja demokratije i percipiranog stepena zaštite demokratskih vrednosti, ljudskih prava i sloboda u konkretnoj zemlji²².

Mirjana Vasović ističe da je ipak došlo do resocijalizacije odn. promene u političko- kulturnim orijentacijama kada je reč o specifičnijim orijentacijama (npr. odbacuje se ideja voluntarističkog samoupravljanja, jednopartijskog sistema i sl.), dok se tzv. opštije orijentacije teže menjaju (npr. ideja socijalne jednakosti i levičarske pravde)²³. Takođe, Vasović ističe da, kada je o starijoj generaciji reč se ne mora nužno govoriti o autoritarnosti, već o vezanosti za oblik održavanja blagostanja koja je ljudima davala socijalnu sigurnost²⁴.

Jedna od najdubljih komparativnih analiza procesa tranzicije Huana Linca i Alfreda Stepana potvrđuje teškoće u formiranju demokratskih stavova ali ukazuje i na institucionalne uzroke kao što su nerešeno pitanje državnosti u nekim tranzicionim zemljama, „egzekutivni dualizam“ i polupredsednički sistem, apolitični komunitarizam disidenata i aktera civilnog društva koje je delovalo po principima antipolitike i bilo krajnje negativno raspoloženo prema bilo kakvim te i novim političkim institucijama, proporcionalni izborni sistem koji onemogućava formiranje stabilne većine...

²²Pickel, Gert (2002). "Legitimität von Demokratie und Rechtsstaat in den osteuropäischen Transformationsstaaten 10 Jahre nach dem Umbruch" In M. L. Becker, H. J. Pickel (Hrsg.): Rechtsstaat und Demokratie. Theoretische und empirische Studien zum Recht in der Demokratie. Wiesbaden, S. 299-326

²³Vasović, M. (1998). „Politička socijalizacija i promene političke kulture“ U M. Vasović (ur.): Fragmenti političke kulture. Beograd: Institut društvenih nauka, str. 107

²⁴ Op. cit, str. 103

Istraživanja političke kulture u Srbiji tokom devedesetih godina su prikazala veliki uticaj tradicionalnih vrednosti kao što su kolektivizam i egalitarizam na uporni opstanak neefikasne i nedemokratske vlasti u Srbiji tokom devedesetih godina. Naročito je simptomatično opstajanje ovih vrednosti u određenim društvenim slojevima koje možemo odrediti kao parohijalni narod. Njega karakteriše visok stepen vezanosti za vlastitu porodicu i užu teritorijalnu zajednicu, i sa tim u vezi izražen otpor društvenoj modernizaciji i promenama koje nužno pretpostavljaju diferencijaciju i usložnjavanje²⁵. Određeni deo populacije se, posle urušavanja tzv. socijalističkog sistema u politiku uključivao hiperpolitizacijom nacionalnih osećanja i interesa shvaćenih kao teritorijalno proširenje. Pri tome je vrednosni sindrom egalitarizma od nekadašnje težnje ka ekonomskoj jednakosti u tzv. socijalističkom periodu očuvan, samo u novoj formi: svi smo jednaki jer smo sastavni deo nacije shvaćene kao organske zajednice, a uskoro i jednaki u siromaštvu zbog ratom i kriminalom uništene privrede. Na taj način su se, zbog žilavosti sindroma egalitarizma odgađale stvarne društvene promene.

Istraživanja u Hrvatskoj su pokazala da vrednosti, čiji značaj inače opada u tzv. postindustrijskim zemljama ima značajan uticaj na tamošnju političku kulturu. Istražujući stavove hrvatskih studenata/kinja Vujčić uviđa da postmaterijalistička orijentacija nema gotovu nikakvu ulogu u objašnjenju političkog interesa, već da značajan uticaj imaju vrednosti karakteristične za preindustrijsko društvo (pre svega izražena religijska orijentacija koja ima prevagu nad sekularnom orijentacijom) a delom i vrednosti karakteristične za industrijsko društvo (levi - desni materijalizam s tim da je prvi gotovo beznačajan kada je reč o vrednostima hrvatskih studenata/kinja)²⁶. Navedenu situaciju Vujčić objašnjava zaostatkom i nekonsolidacijom demokratskog sistema u Hrvatskoj.

Kada je o Bosni i Hercegovini reč, specifičan politički okvir - tzv. konsocijacijska demokratija u kojoj za funkcionisanje sistema veću važnost ima ponašanje i tolerantnost elita nego samih građana, je dovela do paradoksalne situacije. Naime, etničkim elitama da bi opstale na vlasti su potrebni ili otuđeni ili pak hiperpolitizovani građani, ali duž etno-konfesionalnih utvrda koje se percipiraju kao svojevrsna biološka zadatost. Loša performansa vlasti samo pojačava ovaj dualizam u političkoj kulturi a koji po principu povratne sprege još dublje pogoršava ionako problematičnu političku performansu. I dalje, etnopolitika tj. „neumorno etnonacionaliziranje“ kao bh. forma političkog, po nekim tumačenjima stvara nihilističku političku kulturu²⁷- zasnovanu na „vernosti vrednostima koje se suprotstavljaju vremenu... i bacaju u ništavilo večnosti“²⁸.

²⁵Vasović, M. (2000). Karakteristike grupnih identiteta i odnos prema društvenim promenama. Preuzeto 06.07.2008: http://www.cedet.org.yu/istrazivanja/grupni_identiteti.zip

²⁶Vujčić, V. op. cit., str. 198-203

²⁷Mujkić, A. (2013). Zamišljanje nacionaliteta na Zapadnom Balkanu u tri čina, Dijalog, 1-2, str. 58

²⁸Konstantinović, R. (2006). Filosofija palanke. Beograd: Otkrovenje, str. 84

Politička kultura naših prostora je praćena velikim brojem mitova. Tako Podunavac ističe da „vladari u Srbiji uvek su praćeni mitskim slikama o poreklu zajednice i osnivaćkim mitom (kosovski mit dopunjen formulom nebeskog naroda): vladar uvek nosi magićna svojstva izražavajući u svome titulusu osobito jedinstvo vlasti, zemlje i naroda“²⁹. U BiH je i te kako operativan mit o srednjovekovnoj bosanskoj državi - zemlji tolerancije, ekonomske otvorenosti i sl. iako su takvi pojmovi neprimereni tadašnjem društvenom kontekstu. U svakom slučaju, političke kulture u kojima je kolektiv imao primat nad individualnim pravama i slobodama ostaju u znatno većoj meri otvorene za ono mitsko i mistično. To je svakako odgovaralo političkim i drugim elitama koje su na taj način mogle komotno da drže narod u poslušnosti, s obzirom na konzervativnu funkciju koju imaju moderni politički mitovi.

No, i u razvijenim i stabilnim demokratijama u svetu se koristi pripovedačka forma mita - govori se o počecima određenih pojava, kao da su one izvan vremena i istorijske forme kroz koju se manifestuje ono društveno. U američkoj demokratiji se u tu svrhu koristi mit „o početku“- to su pripovesti o prvim doseljenicima koju su, proganjeni iz netolerantne Evrope došli u novi Kanan da započnu novi život u izvornom duhu jevanđelja. No, ovde mit više služi da potvrdi demokratske principe individualizma, slobode, preduzentištva te u svojoj biti nije anahron kao što je slučaj na ovim prostorima.

²⁹Podunavac, M. (1998). „Politička kultura i političke ustanove“ U M. Vasović (ur.): Fragmenti političke kulture. Beograd: Institut društvenih nauka, str. 33

PROJEKT SVJETSKOG ETOSA

MOGUĆI OKVIR, SMJEROKAZ I SADRŽAJ MEĐURELIGIJSKOG DIJALOGA U BIH

Alen Kristić

Posve je pogrešno od međureligijskog dijaloga, odnosno vjerskih zajednica, očekivati rješenje nagomilanih društveno - političkih problema. Međutim, vjerske zajednice mogu, naročito kroz međureligijski dijalog, doprinosti, čak prednjačiti, u stvaranju pozitivnog moralnog ozračja u društvu u kojem će, unatoč napetostima, biti moguće doseći suglasje i na dobro svih razriješiti probleme kojima je opterećeno društvo. Kao dokaz iznesene tvrdnje, želimo ukazati na pozitivni potencijal projekta svjetskog etosa za međureligijski i općedruštveni dijalog u BiH.

Uz Deklaraciju o svjetskom etosu³⁰, prvi konkretni plod projekta svjetskog etosa, pristali su poglavari velikih svjetskih religija jer su bili duboko uvjereni da upravo svjetske religije na jedinstven način mogu pridonijeti duhovnoj obnovi čovječanstva, odnosno obraćenju i promjeni čovjekova srca, njegovog unutarnjeg stava i mentaliteta. Uzalud je ispisivati nove zakone, ako u ljudima ne živi etička volja da zakone poštuju i ako u ljudima nedostaje etička motivacija za prihvatanje odgovornosti i zakona. Sviješću poglavara svjetskih religija pri tome nije upravljala pomisao da su vjernici bolji od drugih ljudi, nego upravo pokajničko priznanje da su zlu u svijetu uvelike pridonijeli vjernici, odnosno česta zlouporaba religija. Nezatvarajući oči pred povijesnim zatajenjem religija, stavljajući svoj potpis ispod Deklaracije o svjetskom etosu u Chicagu 4. rujna 1993. godine, za vrijeme zasjedanja Parlamenta svjetskih religija, poglavari svjetskih religija obavezali su sebe i svoje vjernike da će se ubuduće zajedno suprotstavljati svim oblicima nečovječnosti i zla u svijetu. Sadržaj Deklaracije već tada je jasno ukazivao na sredstvo koje vjernici u sučeljavanju s nečovječnošću imaju na raspolaganju – prastaru mudrost zajedničku svim religijama.

Ustvari, projekt svjetskog etosa suvremene ljude želi podsjetiti na tu prastaru, a zaboravljenu mudrost, koja unatoč neporecivim i dubokim razlikama između religija, naročito dogmatske prirode, ukazuje na ono što je već sada zajedničko svim religijama. To je, u učenjima svih religija, sačuvan zajednički sustav temeljnih etičkih vrijednosti – neopozivih i bezuvjetnih smjernica – na temelju kojih se može i već se gradi svjetski etos. Riječ je, zapravo, o jedinom primjerenom odgovoru na globalizaciju svjetskih problema: globalizaciji etosa, odnosno globalizaciji ljudske odgovornosti. Uz to treba podsjetiti kako su temeljne etičke vrijednosti zajedničke svjetskim religijama upravo one vrijednosti koje zagovaraju sve velike filozofske

³⁰Deklaraciju o svjetskom etosu s engleskog je na hrvatski jezik preveo prof. dr. Mato Zovkić. Tiskana je od strane Hrvatskog ogranka Svjetske konferencije religija za mir (WCRP). Deklaracija je dostupna na više svjetskih jezika, uključujući i hrvatski, na službenoj stranici Zaklade za svjetski etos u Tübingenu www.weltethos.org

tradicije svijeta humanističke orijentacije. Dakle, oko izgradnje boljeg svijeta, a na temelju zajedničkih vrijednosti, doduše, različito zasnovanih i motiviranih, moguće je savezništvo (koalicija) vjernika i nevjernika!

Prevodeći u suvremeni kontekst neopozive smjernice zajedničke svjetskim religijama i filozofskim tradicijama, odnosno prastare zapovijedi – Ne smiješ ubiti!; Ne smiješ krasti!; Ne smiješ lagati!; Ne smiješ provoditi seksualni nemoral! – pokušat ćemo ukazati koliko je pozitivnog i ozdraviteljskog potencijala skriveno u njima s obzirom na društveno - političke probleme kod nas. Tako želimo, s jedne strane, potaknuti sve ljude (naročito vjernike) na njihovu dosljednu primjenu u oblikovanju osobnog i društvenog života, a, s druge strane, ukazati da upravo one čine mogući i poželjni okvir, smjerokaz i sadržaj konkretnog međureligijskog dijaloga u BiH koji će biti u stanju pridonijeti ozdravljenju bosanskohercegovačkih vjerskih zajednica i društva u cijelosti. Preduvjet za to će biti, bez sumnje, pokajničko priznanje naših vjerskih poglavara i vjernika o povijesnom zakazanju religija na našim područjima, kad je u pitanju rad oko opraštanja i pomirenja, odnosno razgrađivanja stoljetnih mržnji i neprijateljskih slika, što se naročito odnosi na vrijeme uoči, za vrijeme i poslije posljednjeg rata.

Ljudskost i uzajamnost

Projekt svjetskog etosa (podsjetimo da mu je idejni tvorac njemačko - švicarski katolički teolog Hans Küng³¹), ne zagovara niti sinkretizam (miješanje religija), niti prevlast jedne religije nad drugom, niti stvaranje nove jedinstvene svesvjetske religije, nego svjesnu i odgovornu suradnju vjernika (i nevjernika) različitih religija oko izgradnje boljeg svijeta, koja izniče i ujedno vodi dubljoj ukorijenjenosti vjernika u vlastitoj tradiciji. Dva načela, odnosno temeljna stupa na kojima počiva svjetski etos, su ljudskost i uzajamnost, a iz njih se izvode četiri neopozive smjernice (zapovijedi). Iako trebaju biti prevedene u današnje vrijeme - čemu naročito doprinosi Zaklada za svjetski etos u Tübingenu, oko njih su usuglašene sve velike religijske i filozofske tradicije.³²

³¹Nacrt projekta svjetskog etosa predstavlja Küngova knjiga Projekt Weltethos (Piper, München 1990). Na hrvatskom je objavljena 2003. u okrilju izdavačke kuće Miob iz Velike Gorice (Hrvatska). Temeljni dokumenti projekta svjetskog etosa (uz popratna objašnjenja) nalaze se u: Hans Küng (Hrsg.), Dokumentation zum Weltethos, Piper, München 2002. Pozitivno viđenje i pristajanje uz svjetski etos ugledne osobe današnjice (iz svijeta religije, politike, gospodarstva i umjetnosti) izrazile su u: Hans Küng (Hrsg.), Ja zum Weltethos, Piper, München 1995. O ukorijenjenosti svjetskog etosa u islamskoj tradiciji govori predavanje voditelja ureda Zaklade za svjetski etos u Berlinu, prof. Martina Bauschkea, Projekt svjetskog etosa s muslimanskog gledišta, objavljeno u časopisu Znakovi vremena (broj 35/36) Naučnoistraživačkog instituta „Ibn Sina“ (prijevod Alen Kristić).

³²Primjer prevođenja i primjene neopozivih smjernica na kojima počiva projekt svjetskog etosa u suvremenom kontekstu predstavljaju: a) u području svjetske politike i gospodarstva: Hans Küng, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, Piper, München 1997. (na hrvatskom jeziku tiskana je uz nekoliko članaka novijeg datuma u obliku dviju zasebnih knjiga: Hans Küng, Svjetski etos za svjetsku politiku, Intercon, Zagreb 2007. i Hans Küng, Svjetski etos za svjetsko gospodarstvo, Intercon, Zagreb 2007); Hans Küng (Hrsg.), Globale Unternehmen – globales Ethos, FAZ, Frankfurt am Main 2001; b) u području pojedinih znanosti i umjetnosti: Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): Wissenschaft und Weltethos, Piper, München 1998.

Načelo ljudskosti (sa svakim čovjekom treba ljudski, a ne neljudski postupati), odnosno uvjerenje da svaki čovjek posjeduje neotuđivo i nedodirljivo ljudsko dostojanstvo, te zato ne smije postati puko sredstvo i objekt u gospodarstvu, medicini, medijima i politici, nego trajno mora ostati njihov subjekt i konačni cilj. Vjerujemo da bi vjerske zajednice, u vrijeme komunizma, sviknute na ulogu čuvarica nacionalnih identiteta, danas, u posve novom ozračju, kroz međureligijski dijalog trebale prednjačiti, kazano riječima Amina Maaloufa, u kročenju identiteta. Trebale bi zajedno, upravo u ime načela ljudskosti, budno paziti da se naša posve opravdana ljudska potreba za pripadanjem i identitetom ne promeće u zavodljivo zlo ubilačkog identiteta. Pojasnimo to!

U plemensko-predmodernom shvaćanju identitet se promatrao kao statična, holistička, jednom zasvagda dana i nepromjenjiva veličina. Poricanjem višestrukosti ljudskih pripadanja, identitet se tako svodio na jednu jedinu pripadnost (često onu ugroženu) - nacionalnu ili religijsku - koju je potom čovjek morao zastupati netolerantno i bijesno, pa čak u ime takvog identiteta postati ubojica da bi zaštitio zajednicu sebi istih - "sveto mi" - od ugrožavajuće zajednice - "zlog oni". A predmodernom poricanje višestrukih ljudskih pripadanja, uključivalo je poricanje i zaborav pripadnosti na koju nas iznova podsjeća načelo ljudskosti - pripadnost ljudskoj zajednici, kazano jezikom vjere, svijest da su svi ljudi jednako vrijedna i ljubljena djeca istog Boga.

Budući da su kod nas rasprave o identitetu površne i do kraja otvorene politizaciji i ideologizaciji, vjerske bi zajednice kod nas zajedno trebale čuvati i jačati svijest o tome da svi pripadamo jednoj ljudskoj obitelji, odnosno da smo svi djeca istoga Boga, što je skopčano s uvjerenjem da upravo ta pripadnost unutar identiteta posjeduje neporecivo prvenstvo (primat) – sve druge pripadnosti, uključivo religijska i nacionalna, podređene su joj i manje vrijedne od nje. Dakle, to ne znači da bi sada vjerske zajednice trebale poricati naše različite pripadnosti (pa niti nacionalnu), nego pomoći da se sve one žive u skladu s načelom ljudskosti! Na taj bi način i kod nas zaživjelo postmoderni primjereno shvaćanje identiteta kao procesualne, klizajuće, promjenjive i hibridizirajuće tvorevine! Drugačije kazano, moramo zajedno započeti graditi uključive identitete s propusnim granicama (M. Volf), odnosno identitete sposobne za dijalog jer su izgrađeni i na onome što nas od drugih razlikuje. Drugi je od Boga darovana mogućnost obogaćenja i produblivanja vlastitog identiteta, što opet znači da za vjernike ne bi smio biti svet identitet nego čovjek: služenje i ljubav prema bližnjemu (nevoljom pogođenom čovjeku) ima prednost pred očuvanjem identiteta!³³

³³Kršćane na to upućuje golotinja Raspetog na križu. Objaviti očinsku ljubav Božju i spasiti svijet, Isus je mogao tek nakon što je *zrtvovao* svoj identitet Sina Božjega (odrekao ga se i podijelio s drugima) i s ljubavlju prigrlio tuđi identitet, ljudskost ljudi kojima je bio poslan. Zato se kršćanima ljubav u simbolici križa (i Isusova života općenito) objavljuje kao prožimanje i obogaćivanje različitih identiteta, bez dokidanja i miješanja, za razliku od mržnje: narcisoidno-ustrašenogsebičnog i grčevito kruženja oko vlastitog identiteta.

No, ništa manje važan zahtjev pred naše vjerske zajednice, odnosno međureligijski dijalog, stavlja načelo uzajamnosti koje je stoljećima potvrđivano i čuvano u gotovo svim religijskim i etičkim tradicijama u okrilju zlatnog pravila: "čini i ti drugome, što želiš da drugi čine tebi!" Očito je da se naše bosanskohercegovačko društvo preobrazilo u „društvo sporenja oko prava“ u kojem odveć često pojedine skupine (nacionalne, religijske, političke ili ekonomske) tvrdoglavo ustrajavaju pri svojim pravima protiv prava drugih, ne priznajući istodobno, pogotovo ne prihvaćajući, vlastite odgovornosti, što vodi, kao što smo svjedoci, sukobima, podjelama i beskrajnim svađama, na koncu u bezakonje i kaos. Budući da u našem društvu vlada „nekultura zahtjeva za pravima“, skopčana s prezirom izvorne namjere ljudskih prava, vjerske su zajednice kroz međureligijski dijalog u ime načela uzajamnosti pozvane podsjećati da na cjelovito ljudsko dostojanstvo spadaju ne samo ljudska prava nego i ljudske odgovornosti! Vjerske bi zajednice morale dati važan doprinos prevladavanju prevage prava nad odgovornostima u svijesti građana BiH upozoravajući da nema prava bez odgovornosti, odnosno da se prava i odgovornosti unutar društva trebaju i moraju na plodonosan način nadopunjavati i jačati. Dakle, bitan sadržaj međureligijskog dijaloga kod nas moralo bi biti buđenje dragovoljnog prihvaćanja odgovornosti kod vjernika (i općenito u društvu) radi jačanja poštivanja i ostvarivanja ljudskih (nacionalnih, religijskih i svih drugih) prava. O tome na jedinstven način progovara Opća deklaracija ljudskih dužnosti InterAction Councila (gremija nekadašnjih šefova vlada i država) od 1. rujna 1997.³⁴

Kultura nenasilja i strahopoštovanja pred svakim životom

Obvezu njegovanja kulture nenasilja i strahopoštovanja pred svakim životom projekt svjetskog etosa utemeljuje u prastaraj, svim religijsko-etičkim tradicijama zajedničkoj, smjernici Ne smiješ ubiti! (pozitivno: Poštuj svaki život!). Da je nasilje "etos našega doba", pokazuje nam ne samo širenje nasilja diljem svijeta (povratak u plemensku prošlost i surovost predmoderne), nego i strahote našega posljednjeg rata, ne, doduše, vjerskog, ali su ga uvelike vodili ljudi koji su sebe smatrali istinskim vjernicima. Stoga bi kod nas središnje mjesto u međureligijskom dijalogu trebao biti ustrajni rad oko buđenja svijesti i odgoja vjernika s obzirom na radikalnu nespojivost vjere i nasilja. Posve je jasno da to neće ići bez pokajničkog priznanja naših vjerskih zajednica za krivnju koju one nose s obzirom na nasilje i ugnjetavanje drugih na našim prostorima (ne samo u posljednjem ratu), odnosno za pristajanje uz «mit otkupiteljskog nasilja» kojim se u ime ideologije nacionalne sigurnosti posvećuje nasilje (Budimo posve otvoreni: ne na isti način i u istoj mjeri!).

Pored toga bi, kroz međureligijski dijalog, valjalo sve religijske tradicije vrednovati i tumačiti iznova, posve u duhu nenasilja i mirotvorstva, kako bi sastavni dio duhovnosti naših vjernika postala spoznaja i duboko uvjerenje da Bog otkriven u

³⁴Hrvatski prijevod Opće deklaracije ljudskih dužnosti nalazi se u časopisu Bosna Franciscana (broj 26) sarajevske Franjevačke teologije na str. 283-288. kao i prijevod predavanja Hansa Künga Ljudska prava i ljudske odgovornosti na str. 243-249. (Prijevodi Alen Kristić)

nasilju, kako to uviđa Mardešić, nije Bog religije nego idol politike i izgovor ideologije. Ako i dalje budemo oslabljivali našu vjeru njezinim svođenjem na politiku, oruđe čisto biološkog nadživljavanja neprijatelja, ona će se od izvorno mirovnih poruka i dalje prometati u otvoreno djelovanje ratničkog. Pozivat ćemo se na Boga ne da bismo drugima činili dobro, nego da bismo opravdali vlastito zlo (radi sebe i svoje koristi). Dakle, odgovarajući na obvezu njegovanja kulture nenasilja kroz međureligijski dijalog trebalo bi pred naše vjernike stavljati uzore nenasilja i mirotvorstva iz svih religijskih tradicija kao primjere istinske vjere, ujedno ukazujući na svjedočanstva mirotvorstva i nenasilja u svetim knjigama religija nazočnih kod nas. Na taj bi način započelo, uz pomoć međureligijskog dijaloga, odgajanje vjernika za aktivno mirotvorstvo i nenasilje – javno svjedočenje u društvu – što bi kao posljedicu imalo stvaranje takvog moralnog ozračja u društvu u kojem bi nasilje postalo neprihvatljivo sredstvo za rješavanje društveno-političkih problema. Jedino tako naše religije u budućnosti neće pridonositi nasilju, bilo uvjeravajući sukobljene strane u apsolutnu ispravnost „svojih“ i apsolutnu zloću „neprijatelja“, bilo sakralizirajući grupni identitet „svojih“ i demonizirajući istovremeno onaj „neprijatelja“.

No, ništa drugačije nego diljem svijeta, ljudsko nasilje ni kod nas ne pogađa samo ljude nego i cjelinu stvorenog svijeta – prirodu kao Božje dobro stvorenje. Međureligijski dijalog kod nas ne bi smio ostati slijep za sve ubrzanije razaranja i nemilosrdno iskorištavanje našeg prirodnog blaga, na koje imaju pravo i naši potomci, što pojedinim interesnim skupinama omogućava sramotno bogaćenje. Da se međureligijske zajednice suprotstave tome kroz međureligijski dijalog, odnosno budeći u vjernicima svijest odgovornosti za stvoreni svijet, u svetim spisima naših religija ima više nego dostatno prostora. U izvornom nadahnuću protumačene, govore o čovjeku kao namjesniku i suradniku Božjem na zemlji pozvanom ne da iskorištava i razara prirodu nego da je u duhu zajedništva s kozmosom čuva i trajno održava kao mjesto ljudskog prebivališta, čak, kako govore zadnje stranice Biblije, na koncu vremena i prebivališta Boga, kad zemlja treba postati kozmički Božji hram. U povijesti naših religija oduvijek su iznicale svetačke osobnosti obilježene ljubavlju prema prirodi shvaćenoj kao objava božanske ljepote, dobrote i mudrosti, nudeći nam primjer „sakramentalne vizije svijeta“ koju kroz međureligijski dijalog valja oživjeti i kod nas.

Kultura solidarnosti i pravednog ekonomskog poretka

Obvezu njegovanja kulture solidarnosti i pravednog ekonomskog poretka projekt svjetskog etosa utemeljuje u prastaraj, svim religijsko-etičkim tradicijama zajedničkoj, smjernici Ne smiješ krasti! (pozitivno Postupaj pravedno i pošteno!). Čak i samo šutnja pred socijalnom nepravdom, naročito kad se razmaše u tolikoj mjeri kao kod nas, vjerske zajednice čini (su)krivcima za ovo društveno zlo koje uzrokuje čitav niz drugih poremećaja u društvu. Naravno, vjerske zajednice ne mogu prisiliti niti pojedince niti društveno-političke strukture na provođenje načela socijalne pravde. Međutim, zajedničkim javnim istupima međureligijske naravi vjerske zajednice mogu zastupati i oblikovati prosvjed ljudi pogođenih socijalnom nepravdom pred

moćnicima, što tim ljudima, ionako težak položaj, obično ne dopušta. Uz to, vjerski poglavari, na temelju ugleda koji proizlazi iz njihove službe, pojedince u vladajućim strukturama (a kod nas je uglavnom riječ o javno deklariranim vjernicima) mogu ustrajno i oštro pozivati i javno podsjećati na obvezu izgradnje pravednog ekonomskog poretka – u ime općeg dobra, jednako kao i u ime volje Božje koja je, kako to uče sve vjerske tradicije, uvijek zaštitnički okrenuta socijalno ugroženim. Samo tako se može nadvladati grešni jaz između gotovo savršeno sročanih socijalnih nauka vjerskih zajednica i prakse vjerskih zajednica s obzirom na konkretno ostvarivanje i zalaganje za socijalnu pravdu. Na to bi vjerske zajednice trebala potaknuti i radikalizacija religije posvuda u svijetu, pa i kod nas, jer je radikalizacija religije, kako to uviđaju suvremeni sociolozi religije, ustvari samo vanjski znak dubokih socijalnih poremećaja u društvu. Bez psihološke slobode (slobode od temeljnih ljudskih strahova – smrti, gladi i istrebljenja) i socijalne slobode (materijalne neovisnosti), nezamisliva je politička sloboda ljudi, a politički neslobodni ljudi izručeni su zlokobnim političkim manipulacijama, uključujući zlouporabu i radikalizaciju religije. Umjesto zabrinutosti za vlastiti materijalni probitak i opstanak, vjerske zajednice su kod nas pozvane da kroz međureligijski dijalog zagovaraju i proročki svjedoče vrijednosti socijalne pravde. Upiranje prstom vjerskih zajednica na nepravedne socijalne strukture ne mogu nadomjestiti, po sebi vrijedne, karitativne akcije. No, da bi to vjerske zajednice mogle činiti na vjerodostojan način moraju načela socijalne pravde i same provoditi – počevši od „svjetovnjaka“ uposlenih u strukturama vjerskih zajednica, što kod nas uglavnom nije slučaj.

Da utemeljenje za sve to nije teško pronaći u svetim knjigama, podsjetimo samo na strasno zalaganje poslanika Muhameda za socijalnu pravdu (socijalna i općenito pravda središnja je krepost islama), na borbu starozavjetnih proroka za socijalnu pravdu ili na svjedočanstvo Isusa da se vjerodostojan govor o Bogu ne može rastaviti od djelatnog zalaganja za socijalno ugrožene. Kroz međureligijski dijalog, usmjeren socijalnoj pravdi, vjerske zajednice i kod nas mogu stvarati moralno ozračje u kojem više neće biti društveno-politički prihvatljivo zloupotrebljavanje gospodarske ili političke moći u svrhu bezobzirne borbe za vlast nego za služenje ljudima. Zar nije mudrost zajednička svim religijskim tradicijama spasonosni uvid da čovjek posvećen zgrtanju novca, isticanju i trošenju, na koncu gubi dušu, slobodu, spokoj i nutarnji mir – svoju ljudskost? Međureligijski dijalog usmjeren socijalnoj pravdi mogao bi nam pomoći da iznova otkrijemo smisao za umjerenost i skromnost kroz suosjećajnost s patnicima gurnutim na rub društva. U protivnom, odnosno ukoliko vjerske zajednice i međureligijski dijalog kod nas ostanu i dalje nijemi pred rastućom socijalnom nepravdom, ne samo da će vjerske zajednice biti sukrivci za socijalnu nepravdu (socijalnu bijedu većine građana BiH), nego će i svaka njihova riječ o ljubavi Božjoj u očima jednostavnih ljudi pogođenih socijalnom nepravdom biti uvreda i izraz dvoličnosti - čine hule na Boga. Sve će više razočaranih vjernika (i građana) potvrdno odgovarati na pitanje: “Je li šutnja vjerskih zajednica pred socijalnom nepravdom otrovni plod novca darovanog vjerskim zajednicama iz ruku moćnika obogaćenih kršenjem temeljenih načela socijalne pravde – naročito

radničkih prava?”, a razočarani vjernici predstavljaju pristalice za kojima diljem svijeta tragaju radikalni vjerski pokreti!

Kultura tolerancije i življenja u istini

Obvezu njegovanja kulture tolerancije i življenja u istini, projekt svjetskog etosa utemeljuje u prastaraj, svim religijsko - etičkim tradicijama zajedničkoj, smjernici: “Ne smiješ lagati!” (pozitivno: “Govori i djeluj u istini!”). Laž je temeljna duhovna bolest! Ne naziva Biblija zaludu đavla „ocem laži“ i „zavodnikom“, a Isus učenike opominje da će ih samo istina osloboditi. Unatoč tome, kao i drugdje u svijetu, i kod nas je zavlada laž i prevara povezana s dvoličnošću i obmanjivanjem. Za lažju na putu do vlasti i moći posežu poslovni ljudi i političari; da bi prodali vijesti, medijski djelatnici. Predstavnici religija da bi obezvrijedili vjernike drugih tradicija i – dodvoravajući se politici – opravdali njihove progone. Kao da jedno od imena Božjih, u skladu sa svim religijskim tradicijama, nije istina, odnosno da sama istina - shvaćena osobno, nije sam Bog, istina koju unaprijed i zasnaga ne posjeduje nitko!

Umjesto da danas radimo zajedno na prerađivanju zajedničke prošlosti, u ime bolje budućnosti i istinskog međusobnog poznavanja s onu stranu klišeja, a na temelju rezultata istinske, od laži oslobođene, historiografije, kod nas na sve strane vlada "pohlepa za prošlošću" (Ž. Ivanković), odnosno na sve se strane poseže za lažju kako bi se vlastita prošlost pokazala boljom nego što jest (do idiličnosti), a tuđa gorom nego što jest (do demoniziranja). Potom se prošlošću, uljepšanom lažju, koristi politika da obezvrijedi i zaniječe druge (politička mitologija).

U ime istinoljubivosti, vjerske su zajednice kod nas pozvane kroz međureligijski dijalog oduprijeti se pošasti laži koja prožima sva područja našeg društvenog života. A opet iznova, valjalo bi vjerskim zajednicama krenuti od sebe. Vlastitim primjerom trebale bi započeti vlastitu povijest sagledavati i izlagati u svjetlu istine (Isusove tvrdnje da nas oslobađa samo istina) priznajući otvoreno i pokajnički vlastita povijesna zakazanja (ne u duhu bolesnog mučenja samih sebe nego da bi neokrnjeno zasjala dobra koja su učinili). Na taj način mogle bi vjerodostojno zagovarati istinoljubivost u društvu gledano u cjelini. Vjerske zajednice pri tome ne bi izgubile na ugledu kako se pribojavaju mnogi, nego bi u "svijetu od stakla" (Ž. Mardešić) u kojem se više ništa ne može sakriti zahvaljujući medijima, dobile uvelike na moralnom utjecaju.

U tome procesu dogodilo bi se još nešto bitno što je pokojni papa Ivan Pavao II nazivao čišćenjem (ozdravljanjem) sjećanja. U slučaju da vlastitu prošlost počnu sagledavati istinoljubivo, vjerske zajednice će (a one su, podsjetimo, rezervoari sjećanja naroda na našim prostorima) početi razgrađivati pogubne mehanizme zlopamćenja – upornog sjećanja (i preuveličavanja) vlastitih gubitaka i patnji bez trunke svijesti o tuđoj patnji, naročito vlastitog udjela u krivnji za patnju drugih – što od zlopamćenja čini nepresušni izvor za političku instrumentalizaciju – pozivanje na osvetu i buđenje mržnje. Da je takav proces ozdraviteljske prirode, očituje se u njegovoj bolnosti i činjenici da iziskuje veliku hrabrost. Nema sumnje da bi vjerske

zajednice čineći tako, naročito zajedno kroz međureligijski dijalog, stvarale takvo moralno ozračje u kojem bi se u našem društvu počela nadvladavati pošast laži – u politici, gospodarstvu, medijima i znanosti. Na čelu toga procesa trebali bi, uz vjerske poglavare biti i teolozi, vjeroučitelji, religijske i međureligijske tiskovine, a odgoj za istinoljubivost, posve jasno, započinje u obitelji i školi.

Kultura ravnopravnosti i partnerstva između muškaraca i žena

Obvezu njegovanja kulture ravnopravnosti i partnerstva između muškaraca i žena projekt svjetskog etosa utemeljuje u prastaraj, svim religijsko - etičkim tradicijama zajedničkoj, smjernici: “Ne smiješ provoditi seksualni nemoral!” (pozitivno: “Poštujte i ljubite jedni druge!”). Različiti oblici spolnog iskorištavanja i diskriminacije – jednog od najgorih oblika ljudskog poniženja – u porastu su kod nas čemu, pored socijalne bijede, uveliko pomaže naše patrijarhalno nasljeđe skopčano s podčinjavanjem i ponižavanjem žena od strane muškaraca (često uz primjenu nasilja), što se često opravdavalo nakaradnim izlaganjem vjerskih učenja. To se opet događa, što se ne smije zaboraviti, u sjeni iskustva posljednjeg rata – nerijetko su i ljudska tijela (ne samo ženska nego i muška) bila ratište i poligoni za seksualnu manifestaciju agresije.

Spolnost, izvorno stvaralačka i pozitivna snaga, kroz zlouporabe se sve češće, dakle, i kod nas se očituje kao razorna i negativna snaga. Stoga niti vjerske zajednice, odnosno međureligijski dijalog kod nas, ne bi smio biti nijem pred porastom različitih oblika spolnog iskorištavanja i diskriminacije. Naravno, vjerske zajednice nemaju mogućnost, izuzev kad je riječ o vjerskim službenicima, spriječiti ili kazniti spolno iskorištavanje ili diskriminaciju. No, vjerske zajednice su pozvane (a to kroz konkretne oblike međureligijskog dijaloga mogu činiti zajedno) pomagati u oporavku i zaštiti žrtava seksualnog iskorištavanja i nasilja. Gotovo da i nema, pogotovo ozbiljnog, projekta unutar naših vjerskih zajednica kojim se sustavno i stručno pomaže žrtvama silovanja iz posljednjeg rata ili žrtvama trgovine ljudima, ujedno seksualno iskorištavanjem. Pored toga što bi takvi oblici pomoći imali neprocjenjivo značenje za same žrtve, oni bi imali simboličko - proročko značenje i poticajnu snagu za ozdravljenje našeg društva kad je u pitanju suočavanje sa zločinima općenito, i onima seksualne prirode počinjenim u zadnjem ratu ne samo nad ženama, nego i nad muškarcima.

Radeći na vrednovanju i tumačenju religijskih tradicija u duhu ravnopravnosti i partnerstva između muškaraca i žena, vjerske bi zajednice kod nas, kroz međureligijski dijalog, stvarale moralno ozračje u kojem bi društveno - politički seksualno iskorištavanje i diskriminacija postali neprihvatljivi – a ne bi se, što je apsurdno, nevine žrtve seksualnog nasilja i zlostavljanja osjećale krivima i bile pod pritiscima okoline. U tome bi veliki doprinos mogle dati upravo teologinje – u vlastitoj vjeri teološki obrazovane žene – koje bi, ukazujući na često prešućivan i zanemarivan doprinos žena razvoju svake pojedine religijske tradicije, mogle potaknuti razvoj samosvijesti i samostojnosti žena i to ne samo unutar vjerske

zajednice, nego i općenito u društvu – u ime nade da će u bosanskohercegovačkim obiteljima i društvu između muškaraca i žena zavladati uzajamna obzirnost i pomirljivost, odnosno ljubav umjesto spolnog posjedovanja i zlorababa. U takvom ozračju bilo bi mjesta i za stare, a između roditelja i djece vladao bi odnos uzajamne brige, pažnje i poštovanja. Na koncu, vjerske zajednice u suvremenim raspravama o seksualnoj orijentaciji ne bi smjele postati žrtve bojovno - ideološkog govora, neovisno o dogmatskim učenjima pojedine vjerske zajednice glede toga pitanja. Seksualna orijentacija ne umanjuje ljudsko dostojanstvo pojedinca koje poriče bojovno - ideološki govor, često opravdavajući uporabu nasilja protiv pojedinaca „sumnjive seksualne orijentacije“. Naprotiv, vjerske zajednice su pozvane bez ideološkog naboja upozoravati na opasnosti povezane sa zlorabom seksualnosti, ne odustajući pri tome od očuvanja ljudskog dostojanstva svakog pojedinca.

Prema ekumeni sućutnosti

Za očekivati je da će sve do sada izrečeno nametnuti pitanje što će vjerske zajednice i vjernike pojedince, u svijetu i kod nas, pokrenuti na ostvarivanje projekta svjetskog etosa. Pored uvida da bez ostvarivanja vrijednosti svjetskog etosa neće biti ni budućnosti ljudskog roda (uključujući i BiH), valja računati na milost Božju koju smo kao vjernici pozvani moliti za druge i za sebe. Ona će nas obuzeti, usuđujemo se ustvrditi imajući pred očima bosanskohercegovački kontekst, ako dopustimo da nas kao vjernike i ljude do u dubine našeg bića potrese iskustvo tuđe patnje, sve tamo do patnje neprijatelja. Vjerujemo da bi nas takvo iskustvo, proživljeno iskreno i bez glume, nadahnulo da nepovratno krenemo zajedno u smjeru naznačenom projektom svjetskog etosa.

Uostalom, ako se zagledamo dublje u svete knjige tri monoteističke religije, kako to uviđa katolički teolog J. B. Metz, vidjet ćemo da je u njima spomen Boga izvorno povezan neraskidivo uz spomen tuđe patnje. Neporeciva je istina da su židovi, kršćani i muslimani kroz povijest, odveć često, spomen Boga koristili u posve suprotne svrhe – koristeći ga za buđenje i stabilizaciju mržnje i nasilja. No, ukoliko se vratimo na izvore, vidjet ćemo da se u našim svetim knjigama ne krije „jaki“ moćno politički - monoteizam (polazište antidemokratskih misli o nedopustivosti podjele vlasti, korijen zastarjelog patrijarhalizma i nadahnitelj političkog fundamentalizma s mišlju o prijateljima i neprijateljima), nego „slabi“ povrjedljivi i sućutni monoteizam. Upravo je u njemu ukorijenjen govor o Bogu osjetljivom na patnju. Možda bismo tada uvidjeli da je jedini istinski način življenja strasti za Bogu ustvari sućutnost – „opažanje tuđe patnje koje uzima udjela u njoj, kao djelatan spomen patnje drugih, kao pokušaj gledanja i vrednovanja samoga sebe očima drugih, naime onih drugih koji pate“ umjesto dosadašnje u društvu i vjerskim zajednicama svenazočne „tlanje o vlastitoj nedužnosti“.³⁵

³⁵Usp. Johann Baptist Metz, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: Teološke perspektive za XXI. stoljeće, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2006, str. 391-407.

Ukoliko krenemo tim putem – vjerske zajednice i vjernici pojedinci – konačno ćemo započeti graditi u BiH „ekumenu sućutnosti“ (J. B. Metz) koja će biti u stanju polučiti nemjerljive doprinose ozdravljenju i stvaranju boljeg društva unutar BiH.

NOVA POLITIČKA KULTURA: IZAZOV ZA RELIGIJSKE ZAJEDNICE U BIH

Alen Kristić

Promjena političkog sustava koja se u BiH dogodila '90ih godina prošlog stoljeća nije automatski poništila stoljećima baštinjene modele nedemokratske političke kulture i njihove negativne učinke na demokratsko funkcioniranje političkog sustava. Zato demokratska konsolidacija bosansko - hercegovačkog društva bezuvjetno zahtijeva sustavna nastojanja oko izgradnje demokratske političke kulture. No, taj će proces uveliko ovisiti i o tome hoće li religijske zajednice u BiH ustrajati u nedemokratskoj, ili će se okrenuti demokratskoj političkoj socijalizaciji. Dakako, i za jedno i za drugo raspolažu jedinstvenom društveno-infrastrukturnom mrežom lokalnih religijskih zajednica.

Zaokret religijskih zajednica prema političkoj socijalizaciji demokratske političke kulture ne bi predstavljao puko prilagođavanje društveno poželjnom nego i istinsku religioznu katarzu. Na tom se tragu u ovom promišljanju propituju prevladavajući modeli političke socijalizacije u lokalnim religijskim zajednicama ne bi li se i u BiH potaknulo promišljanje o uzajamnoj uvjetovanosti vrijednosno - sadržajnog profiliranja subjektiviteta vjernika, čije su rodno mjesto lokalne religijske zajednice, i vrijednosno-sadržajnog profiliranja njihovog građansko-političkog subjektiviteta.

I

Nestabilna društva, u koja se ubrajaju i društva nekadašnjih socijalističkih zemalja srednje i jugoistočne Europe, poglavito su obilježena raspravama o političkoj strukturi i političkim procesima. No, njihova će demokratska konsolidacija unaprijed biti osuđena na propast ili će pak trajno ostati nedovršen proces ustraje li se kao do sada u rasprostranjenom tendenciji diskreditiranja pitanja kulture. Dakako, u tom zapostavljenom problemskom sklopu, posebno važno mjesto zauzima politička kultura, i to shvaćena kao vremensko promjenjiva sveukupnost uvjerenja, vrednota, znanja, osjećaja i stavova članova nekog društva spram političkih objekata, procesa i ciljeva za čiji su nastanak odgovorno isprepletano djelovanja povijesne tradicije, struktura političkih institucija i načela funkcioniranja političkog sustava. Dakle, sasvim konkretno, riječ je o neodgodivoj zadaći izgradnje građanske odnosno demokratske političke kulture, što je nezamislivo bez izgrađenog civilnog društva.

1. Nužnost nove političke kulture

Pored zapadnjačke teorije civilnog društva, projekta svjetskog etosa (H. Küng) i filozofijsko - teološkog dijaloga (naprimjer, J. Habermasa i J. Ratzingera), kao teorijska potvrda nužnosti izgradnje demokratske političke kulture u sklopu

demokratske konsolidacije nestabilnih društava, nameće se politološki konsenzus o demokratskoj političkoj kulturi kao vrlo važan faktor trajnog održavanja i obnavljanja demokracije. Razumljena kao dinamičan proces, a ne fiksirano stanje, demokracija je posljedica složenog interakcijskog odnosa političke kulture i političke strukture.

No, da će demokratska konsolidacija nestabilnih društava biti „jalov posao“, bez izgradnje demokratske političke kulture, još nas snažnije od svih teorijskih razmatranja uvjerava usud socijalističkih zemalja srednje i jugoistočne Europe poslije rasapa komunizma kojemu nisu umakle niti zemlje naše regije. Riječ je o razapetosti između novog demokratskog institucionalnog ustroja i baštinjene političke kulture koja ne korespondira s temeljnim demokratskim vrijednostima – političkom tolerancijom, slobodom, demokratskim normama poput jednakosti pred zakonom, ljudskim pravima, pravom na razliku, slobodi medija i slobodnim izborima (J. Gibson) – u čemu se i ogleda ključno proturječje tranzicijskih društava. Njegov specifičan aspekt predstavlja „socijalna disonanca“ (M. Volf) religijskih zajednica u tranzicijskim društvima. Proturječje između njihovog verbalnog zagovaranja demokracije u društvu i vlastitog institucionalnog života prožetog nedemokratskim praksama raskriva da svoj nauk, počevši od socijalnog, ne primjenjuju na svojoj vlastitoj organizaciji. Izvorište je to pogubnog procesa njihove idolizacije i simpatija, u rasponu od oportunitizma do savezništva, spram autoritarnih režima.

Dakle, promjena političkog sustava nije automatski poništila baštinjene modele političke kulture i njihove negativne učinke na demokratsko funkcioniranje političkog sustava. Institucionalnu konstituciju demokracije zato bezuvjetno mora pratiti dugotrajna izgradnja demokratske političke kulture. Drugačije kazano, demokratska re-socijalizacija i re-edukacija društva u čemu ključna uloga pripada civilnom društvu. Demokratsko ponašanje i razmišljanje nije urođeno nego se razvija vrlo polagano, kao što je svaka politička kultura „artificijelna“, a ne „naturalna“ društvena pojava, koja se teško razvija, ali teško i nestaje: „Za promjenu političkog sustava dovoljno je šest mjeseci; za promjenu ekonomskog sustava treba šest godina, a za izgradnju civilnog društva [odnosno demokratske političke kulture] treba najmanje šezdeset godina.“ (R. G. Dahrendorf). Od te konstatacije, koja sa sobom povlači nužnost promjene nedemokratskih mentaliteta i struktura, nisu pošteđene niti religijske zajednice tranzicijskih društava.

Iako ne isključivo, u tom je problemskom sklopu potrebno sagledavati i trenutnu bosansko-hercegovačku krizu, uključujući nemoć i nevoljnost političkih aktera da je pragmatično-racionalnim ponašanjem, što je ključno obilježje moderno pojmljene politike, prevladaju.

2. Uznici nedemokratske političke kulture

Znakoviti nedostatak empirijsko - teorijskih propitivanja političke kulture u BiH ne priječi nas konstatirati da je nesumnjivo riječ o političkoj kulturi koja je oprečna

demokratskim vrijednostima i na njima ustrojenoj demokratskoj političkoj kulturi. Odgovorna za to nije tek trenutna politička kriza, refleks „nedovršenog rata“, i donedavno iskustvo socijalizma nego cjelokupno povijesno naslijeđe BiH. U svim je svojim aspektima njezino povijesno naslijeđe uvijek bilo, svim diferencijacijama unatoč, ne samo nesklono nego izričito protivno demokraciji, i to politički uvijek autoritarno, kulturno uvijek tradicionalističko, društveno uvijek nerazvijeno i vrijednosno uvijek kolektivističko-konzervativno.

U svjetlu različitih suvremenih tipologija političke kulture, prevladavajuću političku kulturu u BiH mogli bismo tako označiti podaničko-parohijalnom (G. Almond/S. Verba), tradicionalističkom (D. J. Elazar), hijerarhijsko - fatalističkom (A. Wildavsky) ili konzervativnom (G. G. Brenkert). Iako je u regiji, od raspada komunizma do danas, ispisana sila materijala o složenom odnosu religijskog i političkog, napose pod natuknicama „politizacije religije i religizacije politike“ i „religijskog nacionalizma“, jedva je dotaknuta uloga religijskih zajednica spram regionalne recepcije i modaliteta vođenja politike. Na to se nadovezuje gotovo posvemašnje ignoriranje činjenice da u našoj regiji sve do danas upravo religijske zajednice igraju jednu od ključnih uloga u procesu političke socijalizacije nedemokratske političke kulture što je, sučelice našem povijesnom naslijeđu oprečnom demokraciji, sasvim očekivano.

3. Utvrde nedemokratske političke kulture

Iako već svojom nedemokratskom organizacijom silne simboličke moći i na njoj ukorijenjenim nedemokratskim institucionalnim životom uvelike podupiru nedemokratska stremljenja u društvu, religijske se zajednice u sklopu složenog procesa političke socijalizacije nedemokratske političke kulture oduvijek poglavito služe jedinstvenom društveno-infrastrukturnom mrežom lokalnih religijskih zajednica (u daljnjem tekstu LRZ): župa, parohija i džemata.

Upravo iz pronicanja političke moći te mreže uvijek se iznova i kod nas porađa(la) težnja državnih i političko-stranačkih moćnika da religijske institucije kao nenadmašne aktere političko - društvene integracije svjetovnim povlasticama pridobiju za sebe:

„Naime, određene političke strukture tranzicijskih zemalja nudile su Crkvi državnu potporu u pojedinim područjima pastoralala, stvarajući dojam da su spremne pomoći joj da dođe do istih društvenih povlastica koje je Crkva uživala prije Drugog svjetskog rata. No, one zauzvrat od Crkve traže njezin konformizam u odnosu prema sustavu, te time i odricanje od bilo kakve društvene kritike.“ (A. Máté-Tóth)

Drugačije kazano, poslušno - konformistički vjernik uvijek će biti ujedno i poslušno-konformistički podanik države odnosno poslušno-konformistički pristaša naciona ili stranke. Dakako, povlašteno su mjesto njegova „odgajanja“ upravo LRZ-e.

Iako je taj trenutak predstavljao jedinstvenu povijesnu šansu, regionalne religijske zajednice se niti poslije raspada komunizma nisu odvažile na transformaciju u jednu od ključnih poluga političke socijalizacije demokratske političke kulture, nego su se, uvjerene da će nacionalna obnova zajamčiti religijsku, nekritički izručile autokratsko - autoritarnim korifejima nacionalnog oslobođenja. Pretežno je pak riječ o „političkim obraćenicima“, čiji autokratizam i autoritarizam, svim prividima demokratskog unatoč raskrivaju njihovu duboku ukorijenjenost u nedemokratsku prošlost regije, i to u obličju boljševiziranog komunizma, pa je mentalitet „mrtvog komunizma“ tako uveliko preko njih preživio upravo u religijskim zajednicama.

Dakako, taj zaokret ne bi predstavljalo samo puko prilagođavanje religijskih zajednica potrebama društva nego i njihovu istinsku religioznu katarzu. Dakle, u ovom slučaju autentično religijsko i društveno poželjno idu jedno s drugim: Vjernik svjestan sebe i svoje odgovornosti, bit će svjestan i odgovoran građanin, stup demokratskog društva; građanin svjestan sebe i svoje odgovornosti, otvoren za samostalno i solidarno djelovanje, bit će svjestan i odgovoran član religijske zajednice.

To što religijske zajednice u našoj regiji još uvelike figuriraju kao utvrde nedemokratske političke kulture tim je tragičnije jer upravo one preko jedinstvene društveno-infrastrukturne mreže LRZ-a imaju neusporediv potencijal da posluže sustavnoj izgradnji demokratske političke kulture. To bi, otvore li se božanskom, moglo biti povlašteno mjesto njihova iskupljenja za sva povijesna zakazanja: „Pogibelj je golema, no gdje prebiva pogibelj, tamo raste i ono spasonosno“ (F. Hölderlin / M. Heidegger).

Dakako, preduvjet za to je dvojak. „Ad extra“ – zdravo odvajanje religijskih zajednica od državnih i političko - stranačkih struktura moći prema djelatnoj suradnji sa strukturama civilnog društva:

- „Svaki savez između države i Crkve valja do kraja raskinuti. To će osloboditi Crkvu od dodvorništa državi, a državu osloboditi od nestručnog uplitanja Crkve u državna pitanja“ (Ž. Mardešić).
- „Ad intra“ – demokratizacija institucionalnog života religijskih zajednica, naročito na lokalnoj razini:
- „Trebalo priznati da je za crkveni život potrebna odgovarajuća ‘demokratizacija’. Ako ta riječ nije po volji i ako ne postoji povjerenje u simbol ‘narod Božji’, moguće je zamijeniti ih drugim riječima, kao što su ‘zajednica’ ili ‘sinodalnost’“ (A. Torres Queiruga).

No, što bi zaokret religijskih zajednica prema političkoj socijalizaciji demokratske političke kulture značio konkretno, postaje razgovijetno promotre li se konkretne forme političke socijalizacije nedemokratske političke kulture u LRZ-a.

II

Kriterij za izbor višestrukih mehanizama nedemokratske političke socijalizacije u LRZ-a bit će osnovne demokratske vrijednosti, tim više jer se u stanovitoj mjeri – u slučaju Katoličke crkve, čiji socijalni nauk počiva na načelima osobnosti; solidarnosti; supsidijarnosti; općeg dobra; participacije i stručnosti, čak u cijelosti – zagovaraju u socijalnim naucima vjerskih zajednica. No, ne smije se – naročito pri „raspodjeli“ odgovornosti između religijskih poglavara, voditelja LRZ (imama, župnika i paroha) i vjernika – zaboraviti da je mentalitetsko - strukturalno LRZ-a preslika mentalitetsko-strukturalnog religijskih zajednica općenito: apsolutističkog rukovođenja i piramidalnog ustroja.

4. Mehanizmi nedemokratske političke socijalizacije

Opseg rada ne dopušta niti nužno diferenciranje između različitih religijskih zajednica – zapravo, njihove LRZ kao i njihovi voditelji uživaju različit teološko - organizacijski status – niti između različitih LRZ, ovisno o njihovom regionalnom (iskustvo religiozno - nacionalne manjine ili većine) ili gradskom/seoskom položaju u sklopu čega je važan čimbenik i pretežno seosko porijeklo voditelja LRZ.

U svijesti o postojanju vrlo različitih praksi, na ovom će mjestu biti riječ poglavito o onome prevladavajućem u BiH kad je u pitanju politička socijalizacija unutar LRZ-a, i to ne bi li se konačno i u BiH potaknulo kritičko propitivanje uzajamne uvjetovanosti načina odgoja vjernika u LRZ i vrijednosno - sadržajnog profiliranja njihovog građansko - političkog subjektiviteta. Zapravo, već ovo promišljanje pokazuje da nam je žurno potrebno empirijsko istraživanje života u LRZ, naročito iz perspektive političke socijalizacije, da bi potom o tome, dakako u smjeru profiliranja bolje prakse, sociologija, politologija i (pastoralna) teologija mogle izreći svoje. Iako su prevladavajuće prakse pogubne, to ne znači da ne postoje voditelji LRZ otvoreni za demokratsku političku socijalizaciju. Naprotiv, vrijedno je zapažanja da su to često upravo voditelji ratom opustošenih i tranzicijom osiromašenih LRZ.

a) Politički subjektivitet

Monokratsko vršenje autoriteta u LRZ, uvriježeno čak i slučaju formalnog postojanja pastoralnih, socijalnih ili ekonomskih vijeća, vjernike izobličava u pasivizirane objekte. Umrtnjena vjerničkog subjektiviteta u sferi se političkog pokazuju građanima bez političke kompetencije: svijesti o mogućnosti osobnog utjecaja na politiku. Pored toga, nemogućnosti sudjelovanja u izboru voditelja LRZ u vjernicima začinje nepovjerljivost spram građanske obveze političke participacije. No, ako zakorače na „politički trg“, raskriva se u kojoj su mjeri upravo centralističkim vođenjem LRZ usmjereni na izbor autokratsko - centralističkih političkih aktera i stranaka.

Izlaganjem tutorstvu u LRZ, i to ne samo u pitanjima vjere nego vrlo često i u pitanjima kulture i politike, vjernici se pak odgajaju za građane tolerantne spram sakraliziranja politike: otvorenog pristajanja religijskih zajednica uz pojedine političke aktere ili stranke. Sve to skupa (monokratsko vršenje autoriteta u LRZ, nemogućnost sudjelovanja vjernika u izboru voditelja LRZ i tutorstvo nad vjernicima u pitanjima politike u LRZ) vjernike odgaja za nezrelo pripadanje LRZ, povezano s utapanjem u zajednici i gubitkom osobne odgovornosti. Priprava je to da i kao građani sve ostale pripadnosti žive bez kritičko - slobodarske distance, poglavito nacionalne i političko - stranačke. Sažeto: Zatiranjem vjerničkog subjektiviteta prosijeca se put zatiranju političkog subjektiviteta, i obratno.

b) Sloboda

Otuđenosti vjernika od LRZ kao vlastite odgovornosti pandan je razmetljivo identificiranje voditelja LRZ s njom samom, često čak i s Crkvom ili samim Bogom. Oboružani štitom nedodirljivosti „odozdo“, svaku kritiku „iznutra“ unaprijed proglašavaju rušenjem jedinstva, a svaku kritiku „izvana“ fobijom. LRZ postaje zatvorena za „komunikaciju bez dominacije“ (J. Habermas). Vjerničkom krepošću se izdaje bespogovorna poslušnost spram voditelja LRZ.

Vjernik kojemu se u LRZ na taj način uskraćuje sloboda, i to poglavito sloboda mišljenja i izražavanja, pripravlja se na to da i kao građanin nasjeda na obranaško zaklanjanje političkih prvaka iza „nacionalnog vitalnog interesa“ (čak i same nacije), ali i obranaško zaklanjanje religijskih prvaka iza religijske institucije (čak i samog Boga). Dakako, u tome važnu ulogu igraju i mediji LRZ, pretežno poligoni monologa i direktiva, a ne slobodne izmjene mišljenja. Priprava je to vjernika za „partitokratsku medijsku manipulaciju“ (D. Bojić) u sferi društveno-političkog: oportunističko-sluganski profilirane medije u službi političko-ekonomskih, ali i religijskih centara moći. Sažeto: Zatiranjem vjerničke slobode prosijeca se put zatiranju građanske slobode, i obratno.

c) Pluralizam

Iako potiče da vjera postane stvar osobnog izbora, pluralizam se u LRZ ustrajno demonizira. Sve drugačije proglašava se neprijateljskim. Kao da bi nešto izuzev nevjere vjernika moglo ugroziti vjeru (Ž. Mardešić). Pretrpan neprijateljima, svijet se dualistički raspada na apsolutno dobre („nas“) i apsolutno zle („njih“). Strahom od drugačijeg LRZ se izobličuje u zatvorenu utvrdu pod stalnom opsadom. Vjernička je egzistencija, umjesto slobodom, otvorenošću i nadom, obilježena ugroženošću, isključivošću i pesimizmom. Ozračje ugroženosti čak i iz same LRZ isključuje sve koji se usude misliti drugačije, teološki ili politički svejedno. Napetosti pluraliteta, kao izvoru životnosti, nema mjesta.

Zastrašivanje pluralizmom u LRZ u vjernicima potiče čežnju za sigurnošću koja se u sferi društveno-političkog pomalja kao nostalgija za totalitarno-unitarnim

društvenim uređenjem, i to po mogućnosti religijski utemeljenim. Demoniziranjem «lijevog» i sakraliziranjem «desnog» u LRZ vjernici se u sferi društveno-političkog izručuju desničarsko-konzervativnim političkim strankama. Predstavljanje vjere u LRZ kao biološko-statičnog naslijeđa, koje treba braniti, ali ne i kreativno razvijati, umjesto kao osobnog izbora koji se pred svakim životnim izazovom iznova obnavlja, poticaj je da se i političko opredjeljenje vjernika u sferi društveno - političkog događa ne uvijek iznova na temelju osobno - racionalnog propitivanja političkih programa i postignuća nego jednom zasnaga na temelju „političkog idolotvorstva“ (S. L. Frank), svojevrsnog političkog fanatizma koji počiva na uvjerenju da je apsolutno dobro utjelovljeno u nekom društveno-političkom poretku.

Kad u LRZ jedinstvo jednom nauče percipirati kao jedoumlje, vjernici ga potom tako percipiraju i u sferi društveno-političkog. Pretpostavka je to pogubnog monopoliziranja nacionalno - političkog od strane jedne stranke. Jednako se tako dualističko - getoizacijska optika iz sfere religijskog – ateist ili pripadnik druge vjere nije pozitivan izazov za rast u vjeri i ljudskosti nego prijetnja vlastitom identitetu – prenosi u sferu društveno - političkog – pripadnik drugačije političke ili svjetonazorske orijentacije nije partner nego neprijatelj, dapače apsolutno zlo. Sažeto: Zatiranjem religijskog pluralizma prosijeca se put zatiranju pluralizma u sferi društveno-političkog i obratno.

d) Kultura pamćenja

LRZ su poprište protivljenja pluralizmu i u obličju opiranja dijaloškoj pluralizaciji pogleda na prošlost. Posvuda se za sebe, donedavno u posjedu komunističkog režima, priželjkuje monopol na povijesnu istinu. No, bez otvorenog i čestitog dijaloga o prošlosti nezamislivo je, putem opraštanja i pomirenja, ozdravljenje tranzicijskih društava.

S govornica LRZ tako se isključivo govori o vlastitim nacionalno - religijskim patnjama i žrtvama. Za njih su rezervirane ne samo molitvene ceremonije, nego i spomenici kao javna „mjesto sjećanja“, često podignuti čak i za egzekutore žrtava drugačije religijsko - nacionalne pripadnosti, beznačajnu cijenu vlastite religijsko - nacionalne čistoće, sada nerijetko čak i teritorijalno zajamčene.

„Osjetljivost za tuđu patnju“ (J. B. Metz), kao osnovica monoteističkog etosa, ali i uvjet istinitosti memorije, s govornica LRZ odavno je, ako je uopće i postojala, proglašena: „Dati da tuđa patnja progovori, uvjet je svakoj istini.“ (Th. W. Adorno). Religijski obilježenim mitovima o vlastitoj nedužnosti, kojima se neumorno obasipaju s govornica LRZ, vjernici se u sferi društveno - političkog pripravljaču za usvajanje nacionalističko - arhaičnih mitova pobjednika čije je obilježje amnezija žrtava vlastitog nacionalno - religijskog narcizma. Onesposobljeni za krivnju i traženje oprost - što je začetak procesa „ozdravljenja pamćenja“ (Ivan Pavao II), priklanjaju se viktimizirajućim („uvijek smo mi žrtve“) i infantilizirajućim („uvijek su drugi krivi“) političkim programima, u nas, dakako, nacionalističke provenijencije. Umjesto kao „eksperti opraštanja i pomirenja“ na društveno-političkoj pozornici postaju tako

„eksperti mržnje i osvete“.

Preko njih se zloporaba religijskih simbola - za hogenizaciju strahom od drugačijeg omiljeno sredstvo – iz LRZ neosjetno premješta i u sferu društveno političkog. Umjesto da promoviraju „simbolično univerzalno zajedništvo“ religijski se simboli koriste za provođenje „dijaboličnog nasilja partikularnog“ (I. Šarčević): razgraničenje, zastrašivanje ili očitovanje nadmoći nad religijsko - nacionalno drugačijim. Sve to, dakako, jer je plamen mržnje raspaljen i religijski neusporedivo blistaviji!

No, na sve se to vjernici pripravlja već time što im se kao uzor vjerničke egzistencije u LRZ ne posreduju religijski mirotvorci ili socijalni reformatori religijskog nadahnuća nego „ratnički“ sveci, iznova učinkovito sredstvo za zbijanje vlastitih redova i potpirivanje omraze spram religijsko-nacionalno drugačijih. Razlog je to zašto vjernici u sferi društveno - političkog ne prednjače u procesima pomirenja i opraštanja. Sažeto: Zatiranjem nove kulture pamćenje u sferi religijskog prosijeca se put zatiranju nove kulture pamćenja u sferi društveno-političkog i obratno.

e) Socijalna solidarnost

Odumiranje socijalne solidarnosti u tranzicijskim društvima, obilježenim podivljalom socijalnom nepravdom, osjeća se i u LRZ „Cijepljeni“ protiv socijalne etike i odgovornosti za konkretno društvo, i to moralnom teologijom patološki reduciranom na seksualnost - koja je povezana sa spiritualizmom i liturgizmom, voditelji LRZ-a goruća socijalna pitanja – ako uopće – za razliku od nacionalnog i ne doživljavaju pitanjem vjere. U njih se vjera, odustajući od obveze ozbiljenja u cjelovitosti života, pa tako i u sferi socijalnog, promiseće u svoj retorički, raskidani i dekadentni surogat. Zapravo, potisnuto nacionalnim, otvoreno zalaganje za socijalnu pravdu izazvalo bi optužbe za skretanje u lijevo i izdaju naciona ili države.

Zaokupljeni financijsko-materijalnim osiguranjem LRZ, s kojom se identificiraju do te mjere da primaju darove čak i od javnih tvoraca socijalne nepravde, voditelji LRZ gube slobodu navještaja: smjelost proročkog prosvjeda protiv socijalne nepravde kojeg od etičkog razlikuje javno prozivanje odgovornih bez okolišanja. Vjerodostojnost, doduše, ponegdje kušaju sačuvati poticanjem karitativnog rada u okrilju LRZ. No, suzbijanje posljedica socijalne nepravde ne može nadomjestiti sučeljavanje s njezinim uzrocima.

Odgajanjem za vjeru kojoj je oduzet njezin socijalni aspekt – do kraja ili reduciranjem na karitativno – vjernik se u LRZ pripravlja da u sferi društveno-političkog pristaje uz političke programe iza čije se zatvorenosti za socijalnu problematiku – uzroke, a ponekad čak i posljedice socijalne nepravde – ne krije briga za ideološko u koje se zaklinje nego za ekonomski kriminal kojeg se zaklanja i od kojeg se profitira. No, socijalnu osviještenost vjernika u sferi društveno - političkog priječi i uvriježena praksa netransparentnog gospodarenja u LRZ, i to ne samo spram vjernika već i donatora u koje se često ubrajaju općine i država. Dakako, ono je gotovo isključivo položeno u ruke voditelja LRZ. Osim toga, nije rijetkost da i osoblje

LRZ doživljava gaženje socijalnih prava od voditelja LRZ. Sve je to priprava da vjernici i u sferi društveno-političkog toleriraju raznolike forme financijske netransparentnosti, korupcije i socijalne nepravde. Sažeto: Zatiranjem socijalne svijesti u sferi religijskog prosijeca se put zatiranju socijalne svijesti u sferi društveno-političkog i obratno.

f) Partnerstvo žene i muškarca

Nesposobnost tranzicijskih društava da pozitivno odgovore na izazove tranzicije uvjetovana je i ustrajavanjem u ideološkoj kontroli i isključenju žena iz sfere društveno - političkog. Slično se, lišavajuće se vjerničkog potencijala položenog u ženama, ponašaju i LRZ tranzicijskih društava. Robujući još uvijek teološkim konstruktima i pobožnostima, motiviranim nepovjerenjem ili čak mržnjom spram žena, voditelji LRZ ne dozvoljavaju ženama da ravnopravno s muškarcima oblikuju različite aspekte života u LRZ. Rijetko se za njih može naći mjesto u pastoralnim, ekonomskim ili socijalnim vijećima LRZ, iako su često izobraženije od muškaraca, ne samo ekonomski nego i teološki. Da se odustane od isključenja žena, ne potiče čak niti odsutnost životnosti i kreativnosti u LRZ. Dakako, svemu tome pogoduje i to da LRZ regije ne znaju za voditeljice nego isključivo za voditelje.

Priprava je to da vjernik, ne upoznavši vjernički potencijal žena u LRZ, i u sferi društveno-političkog pristaje, nesvjestan demokratskog potencijala položenog u ženama, na njihovo isključenje iz političkih, ekonomskih i obrazovnih struktura. Sažeto: Zatiranjem vjerničkog potencijala žena u sferi religijskog prosijeca se put zatiranju demokratskog potencijala žena u sferi društveno-političkog i obratno.

g) Suradnja oko općeg dobra

Korumpirajuća „opsjednutost državom“ (Ž. Mardešić), kao izvor njihova nesnalaženja u pluralističkom društvu, religijske zajednice u tranzicijskim društvima prijeći da treći sektor, kao prostor dobrovoljnosti, prepoznaju kao povlašteno mjesto svjedočenja vjere. Žudnja za privilegijama suzbija volju za služenjem. Korijen je to i nepovjerljivog zatvaranja voditelja LRZ spram trećeg sektora.

Skretanjem pozornosti vjernika u LRZ na državu i političke stranke kao isključivi garant opstojnosti vjere onemogućuje se da u trećem sektoru prepoznaju primjereno mjesto praktičnog življenja vjera kao odgovornosti za cijeli svijet. Zapravo, na temelju angažmana vjernika iz LRZ u trećem sektoru iz zaborava bi izronili mnogi potisnuti aspekti vjerničkog identiteta, kao što je primjerice ekološka svijest, a čije življenje spada na autentičnost i cjelovitost vjerničke egzistencije. Prilika je to da LRZ podaničku ovisnost o državi i političkim strankama zamjene samostojnim subjektivitetom u civilnom društvu, i to ne samo zbog društvene poželjnosti nego i zbog vjerničke katarze čija bi posljedica nesumnjivo bio procvat životnosti i kreativnosti LRZ. Dakako, i njihove sposobnost za demokratsku političku socijalizaciju čije je rodno mjesto upravo civilno društvo. Na tragu svega rečenog,

opća bi bilanca glasila – Nekontrolirana moć u religijskim zajednicama prosijeca put nekontroliranoj moći u sferi društveno-političkog, i obratno! – iz čega slijeda opći zaključak: Bez istinske demokratizacije religijskih zajednica neće biti istinske demokratizacije društva i obratno.

Umjesto zaključka

U ovom promišljanju načelno izložena i grubo razrađena teza da u našoj regiji LRZ još uvijek predstavljaju jednu od ključnih poluga političke socijalizacije nedemokratske političke kulture baca kritičko svjetlo i na teološka sučeljavanja, tim više dragocjena jer su vrlo rijetka, s pojedinim političarima i političkim praksama regije. Uzajamna uvjetovanost vrijednosno-sadržajnog profiliranja vjerničkog subjektiviteta vjernika, čije su rodno mjesto LRZ, i vrijednosno-sadržajnog profiliranja njihovog građansko-političkog subjektiviteta pokazuje da svaka teološka kritika nekog političkog aktera ili neke političke prakse promašuje ukoliko – a upravo tako pretežno jest – nije povezana s praktičnim naporima oko izgradnje demokratske političke kulture, i to poglavito „demokratizacijom“ života u LRZ, koje bi da su „demokratizirane“, što je nemoguće bez paralelne „demokratizacije“ religijskih zajednica općenito, postale neusporedivo mjesto demokratske političke socijalizacije.

Od kritike pojedinačnih „proizvoda“ nedemokratske političke kulture u liku nekog političkog aktera ili neke političke prakse važnije je – premda se jedno od drugoga ne bi smjelo rastavljati – sučeliti se već jednom kritički s „tvornicama“ nedemokratske političke kulture među kojima se svojom važnošću izdvajaju upravo LRZ. Dakako, ne samo zbog toga što iz nedemokratske političke kulture u našoj regiji stoljećima izranjaju raznolike replike pogubnih političkih aktera i praksa nego i zbog toga što upravo nedemokratska politička kultura ljude pripravlja na to da uz njih bez oklijevanja stanu. Zapravo, bez „demokratskog“ obrata u LRZ, naročito u društvu obilježenom desekularizacijom kakvo bosanskohercegovačko zasigurno jest, svaki će pokušaj oproštaja od nedemokratske političke kulture, što je uvjet njegove demokratske konsolidacije, biti teško zamisliv.

Razlog je to više da kritike političkoga iz teoloških krugova ne previde svoju primarnu (dakako, ne i isključivu) odgovornost – proročko prokazivanje i suzbijanje mehanizama putem kojih religijske zajednice produciraju i podupiru nedemokratsku političku kulturu – u kojoj se sretno poklapa ono religijski autentično i društveno korisno: umjesto moralizatorskog diktata svijetu, obraćenje sebe kao autentičan prilog ozdravljenju društva. Pred religijskim se zajednicama regije, krenu li u tom smjeru, nalazi tako izazov „demokratizacije“ LRZ, što uključuje i osmišljavanja novih oblika pastoralala, i to poglavito „socijalnog“ i „političkog“, u što se ne bi smjelo upustiti bez empirijskih istraživanja života u LRZ. Uostalom, samo će se na taj način religijske zajednice, ne prezajući od vlastite „demokratizacije“ na svim razinama, moći vjerodostojno ubrojiti među društveno-političke aktere usmjerene protiv političke, i s njom uvijek povezane vjerničke, nedoraslosti koja razara našu regiju.

Dakako, sve to ne podrazumijeva da bi religijske zajednice sada trebale postati ideološke sluškinje demokracije, kao što su u prošlosti bile drugim formama društveno-političkog uređenja. Naprotiv, preuzimajući u sebe pozitivnosti demokracije, čiji su korijeni religijski, iako se nerijetko probijala upravo protiv religijskog, religijske bi zajednice trebale biti njezine kritičke pratiteljice, uvijek iznova potičući teorijska propitivanja o uzrocima njezina zakazanja i praktične procese njezina očovječenja, i to unatoč svim pokušajima „mitiziranja demokracije“ (I. Ellacuría).

Literatura:

1. Alen Kristić, Etička konkretnost objave – Poticaj za kontekstualno čitanje „Etike“, u: Dietrich Bonhoeffer, Etika, Ex libris / Synopsis, Rijeka / Sarajevo 2009, str. 393-410.
2. Alen Kristić, Religija i moć, Rabić, Sarajevo 2009.
3. Alen Kristić, Vjerske institucije u BiH: Govor „razrokosti“?, u: Ivan Markešić (ur.), Hrvati u BiH: Ustavni položaj, kulturni razvoj i nacionalni identitet, Centar za demokraciju i pravo „Miko Tripalo“/ Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2010, str. 167-201.
4. András Máté-Tóth / Pavel Miklušćák, Nije kao med i mlijeko – Bog nakon komunizma, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001.
5. Dragica Vujadinović, Civilno društvo i politička kultura, u: Filozofska istraživanja, 28(2008)109, str. 21-33.
6. Gregory Baum, Crkva – za i protiv demokracije, u: Jukić, 2008/9, br. 38/39, str. 17-27.
7. Hans Küng, Svjetski ethos za svjetsku politiku, Intercon, Zagreb 2007.
8. Ivan Šarčević, Totalitarizam, teologija i simboli – Sakralizirana politika i nacionalizirana vjera: primjer Bosne i Hercegovine, u: Nova prisutnost, 8(2010)1, str. 87-97.
9. Johan Baptist Metz, Politička teologija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004.
10. Jon Sobrino, Kritika današnjih demokracija i putovi ka njihovu humaniziranju s gledišta biblijsko-isusovske tradicije, u: Jukić, 2008/9, br. 38/39, str. 39-54.
11. Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, Dijalektika sekularizacije – O umu i religiji, u: Europski glasnik, XII(2007)12, str. 185-208.
12. Neven Šimac, Kršćanin u politici i suvremenoj Europi, u: Bogoslovska smotra, 77(2007)2, str. 541-561.
13. Špiro Marasović, Demokratska očekivanja od Crkve u Hrvatskoj između

minimalizma i maksimalizma, u: Diacovensia, X(2002)1, str. 23-70.

14. Vladimir Dugalić, Politička traganja Crkve u Hrvatskoj (1989-2007), u: Bogoslovska smotra, 77(2007)2, str. 483-539.

15. Vladimir Vujčić, Politička kultura demokracije, Osijek/Zagreb/Split, Panliber 2001.

16. Vladimir Vujčić, Politička kultura i politička struktura: odnos političke kulture, strukture i demokracije (I. dio), u: Politička misao, XXXVI(1999)1, str. 113-139.

17. Vladimir Vujčić, Politička kultura i politička struktura: odnos političke kulture, strukture i demokracije (II. dio), u: Politička misao, XXXVI(1999)2, str. 144-157.

18. Vladimir Vujčić, Tipologija političke kulture, u: Politička misao, XXXV(1998)4, str. 98-131.

19. Željko Mardešić, Svjedočanstva o mirotvorstvu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2002.

20. Sejmon L. Frank, Rušenje idola, u: Europski glasnik, XIII(2008)13, str. 771-828

EKOLOGIJA I URBANIZACIJA – DEGRADACIJA GRADA

Doc.dr. Nasiha Pozder

Grad današnjice je grad razapet između potreba građana, njegovih stanovnika sa jedne strane i želja i interesa investitora sa druge strane. Medijatori ovih relacija, politika kao kreator odluka i njihov implementator, nažalost sve češće zauzima stranu koja uz odsustvo jasne strategije razvoja dovodi do degradacije grada i nebrojenih opterećenja sa kojima se teško nositi i bogatijim društvima od bosanskohercegovačkog.

U ovom radu biće obradjeni procesi koji dovode do degradacije u kontekstu savremenog grada kao ekosistema, a koji podrazumijevaju politički, ekonomski, planerski i sociološki aspekt, pri tome bazirani na osnovi empirijskih istraživanja i opažanja provedenih na primjeru Sarajeva.

Bolesti savremenog grada

Savremenost i modernizacija urbanog prostora duboko se isprepliću s procesima industrijalizacije, te je jasno da nastanak savremenog evropskog grada, kakvim smatramo i Sarajevo, možemo u potpunosti razumjeti samo uzimajući u obzir posljedice industrijske revolucije. Ako za početak usvojimo da je savremeno Sarajevo formirano u periodu Austrougarske uprave i da iz tog perioda baštini prva opterećenja izazvana rastom i širenjem, te promjenom proizvodnje i infrastrukturnog sistema, lako ćemo prihvatiti da je i u slučaju Sarajeva “oboljenje” začeto upravo sa ubrzanom, ali zakašnjelom industrijalizacijom.

Anamneza Sarajeva

Počnemo li pratiti degradaciju Sarajeva od vremena njegovog širenja ka zapadu, koje je u periodu do ratom izazvanog urbicida početkom devedestih godina prošlog vijeka bilo koliko-toliko kontrolisano, nameće se zaključak da je porast broja stanovnika i njihov prostorni razmještaj u direktnoj vezi sa ekološkim otiskom grada. Industrijalizacija koja je najsnažniji zamah u Bosni i Hercegovini, a tako i u Sarajevu imala u doba nakon II Svjetskog rata, dovela je do pojave bespravne ili preciznije rečeno neregulisane gradnje ali i do pojave novih tipologija stambenih naselja, većih gustina naseljenosti i većih gabarita fizičke strukture. Kada se u ovu jednačinu uvede postavka novih tipologija na teren bez adekvatnog promišljanja međusobnih odnosa gradjenog i prirodnog u koje se ugrađuje, tada se može razumjeti problem širenja Sarajeva čije posljedice danas eskaliraju.

Neregulisana gradnja na padinama Huma i Trebevića, bez adekvatne komunalne infrastrukture sa naglaskom na tretman oborinskih i otpadnih voda (kanalizacija), bez sistema grijanja i optimalne saobraćajne mreže, kojoj je prethodila nekontrolisana sječa šume i uzurpacija šumskog, te dijelom poljoprivrednog zemljišta, tolerisana je zbog potrebe obezbjeđenja životnog prostora za radnike

pridošle u grad.

Regulisana gradnja podno Mojmila nije imala puno bolji efekat, budući da su u ovom slučaju stanovnici smješteni u betonske kutije do tada u BiH nevidjenih visina. Formirajući betonske megablokove sa velikim travnatim površinama između njih, formirana su geta sa sociološkog aspekta ali i vrtložna dvorišta sa velikim površinama koje pogoduju pregrijavanju atmosfere.

Kako bi se grad sačuvao od potpune destrukcije i zaposjedanja visokim, pregabaritnim objektima naseljenim prevelikim brojem stanovnika, planskom dokumentacijom, prije svega Urbanističkim planom Grada Sarajeva 1986-2015, date su sugestije da se uz Miljacku, dakle u kotlini ne grade visoki objekti, a da se na krajnjem zapadu grada, na prostoru Stupa u narednom periodu formira novi gradski centar. Prva sugestija imala je za cilj obezbjedjenje prirodnog koridora vjetrenja Sarajeva u pravcu Istok – Zapad, dok je druga trebala obezbijediti balans u dnevnim migracijama stanovništva, te uticati na saobraćajni balans.

Period agresije na Bosnu i Hercegovinu u '90tim godinama prošlog vijeka, donio je novi urbicid Sarajevu, ali i priliku da se u obnovi koja je trebala uslijediti isprave načinjene greške u planiranju i gradjenju. Nažalost, prilika je propuštena i u poslijeratnom periodu Sarajevo doživljava novi fenomen, popularno prepoznat kao "betonizacija".

Betonizacija cancer grada

Betonizacija je relativno netačan, ali popularan i općeprihvaćen pojam, koji se u najširem smislu odnosi na zauzimanje zelenih površina zbog graditeljske uzurpacije, a koja se često javlja kao posljedica „bespoštedne“ urbanizacije, odnosno kao posljedica ekonomskog razvoja društva ili aktuelnih investicijskih interesa. Prepoznamo je kao cancer modernog grada, budući da je njen rast teško zaustaviti, uzroke teško prevenirati a posljedice skoro pa nemoguće sanirati.

Opasnosti betonizacije su, osim estetske, smanjenje zelenih površina koje mogu prouzrokovati ozbiljne ekološke poremećaje, kao što su pregrijavanje objekata i cijelih gradova, povećanje razine ugljendioksida u atmosferi, rizik od poplava uslijed smanjenja površine za upijanje atmosferskih padavina i mnoge druge. Nikako ne smije biti zanemarena ni činjenica da betonizacija utiče i na zdravlje građana budući da nestaju zelene površine za rekreaciju i oslobađanje od svakodnevnog stresa.

Sarajevo je, naročito neposredno poslije rata i ponovo posljednjih godina, vrlo atraktivno za ulagače i građevinski sektor što sa sobom, ukoliko ne razmišljate planerski i razvojno nego isključivo kroz prizmu dobiti i kratkoročnog finansijskog benefita bio on očekivan investitoru ili gradskim vlastima, kao što je trenutno slučaj u

našem okruženju nosi rizike. Rizici se očituju i u stvaranju preduslova za nezdrav grad, za razgradnju svega što se godinama gradilo ili nasljeđivalo, čuvalo i planiralo.

Betonizacija nema pozitivnih strana, ali uspješnim arhitektonskim rješenjima moguće je smanjiti negativnosti betonizacije barem s aspekta estetskog i vizuelnog te ostvariti zanimljive vizure i siluete grada, koji ipak teško mogu nadomjestiti negativne uticaje na okolinu sa kojima se Sarajevo bori posljednjih zima, prije svega se misli na guste magle i poplave.

Važno je naglasiti da pozitivno, odgovorno planiranje ne može dovesti do betonizacije grada, budući da planeri imaju određene standarde, principe, postulate kojih se drže, naravno pod pretpostavkom njihove stručne i ljudske etike i morala. Do planerskih promašaja kao što su gradnja zgrada na samom gradskom rubu ili mastodonata koji se grade i u samom gradskom jezgru, može doći zbog slijepog praćenja investitora i interesa ulagača koji nemaju senzibilitet koji je nužan za razumijevanje grada i njegovih posebnosti, gdje se ranije pretpostavljena etika i moral planera poništavaju pod različitim uticajima.

Betonizacija je i u svijetu odavno uzela maha. Gradovi koji su nekada bili poznati kao „vrtni gradovi“ poput Georgetowna ili velikog broja američkih gradova, danas se suočavaju s posljedicama betonizacije kao što su povećanje temperature za nekoliko stepeni. Betonizacija već uzima maha i u susjednim državama, a u posljednje vrijeme često se spominje i betonizacija Jadranske obale što također ima svoju težinu.

Ekološki urbicid

Kada, nakon što se dvadeset godina kroz prostorno-plansku dokumentaciju čuvala vodozaštitna zona Sarajeva – Sastavci, promijeni plan i dozvoli izgradnja stambenog naselja u prostoru čuvanom kao zona gradskog parka postaje jasno da je opredjeljenje novih upravljačkih struktura potpuno oprečno svemu što je održivo, dugoročno i izbalansirano. Sljedeći je “pao” Stup, upravo onaj Stup koji je osamedestih godina prošlog vijeka bio planiran kao novi gradski centar. Stup danas, svojim koeficijentima i procentima izgrađenosti uveliko narušava ekološki balans grada Sarajeva.

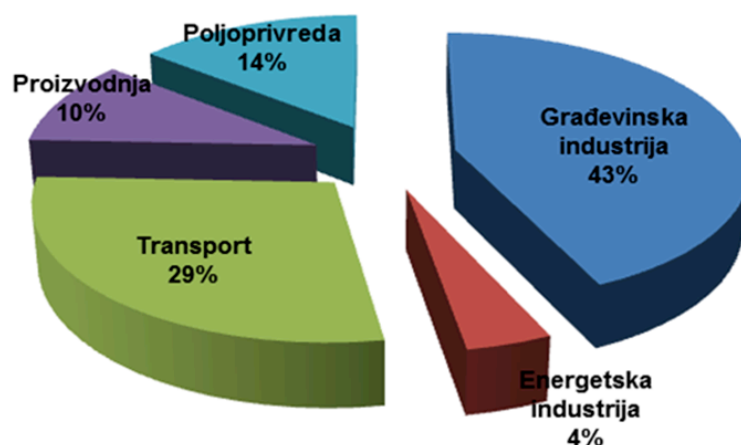
Ciklično ponavljanje legalizacija bespravno izgrađenih objekata i cijelih naselja, pogoduje trendu gradnje na padinama grada, bez plana i reda. Ovakva gradnja uzrokuje klizišta, utiče na opterećenja infrastrukturnih mreža kako vodovodne, tako i kanalizacione i saobraćajne, a budući da najvećim dijelom ova naselja nisu “pokrivena”topilifikacionim sistemima, te da se uglavnom radi o objektima slabe energetske efikasnosti, jasno je da utiču i na aerozagadjenja.

Uz sve rečeno, nepoštivanje preporuka Urbanističkog plana iz 1986. i gradnja visokih objekata upravo uz Miljacku, te zatvaranje zapadnog “polja” “stupskom” gradnjom pogodovalo je ekološkom propadanju Sarajeva

Put ka ozdravljenju grada

Ako se zna da je 43% ukupnog zagađenja (Slika 1) upravo iz građevinskog sektora, onda je više nego jasna bitnost hitnog iznalaženja balansa interesa pojedinca i društva, te da je krajnje vrijeme da se krene u saniranje načinjenih grešaka i promjene već stečenih gradograditeljskih navika.

Ukupno količina zagađenja koja dolazi iz pojedinih sektora u EU-27 za 2011. god.



Slika 1

Ukupna količina zagađenja koja dolazi iz pojedinih sektora u EU-27 za 2011.,

Izvor: Sanela Klarić, (2015) „ODRŽIVO STANOVANJE, drvo, ovčja vuna, slama izazovi i potencijali tradicionalnih prirodnih materijala“

Važan korak je promjena u načinu planiranja i odgovornosti u osmišljavanju startegije razvoja i rasta grada. Koliko dobro, koliko odgovorno i koliko profesionalno se pristupa planiranju i pripremanju lokacija i njihovih uslova za investitore je ključno. U osnovi zdravog urbanog planiranja jeste integracija svih aspekata, od prirodnih do društvenih, a socijalna inkluzija je obavezan element. Zanemarivanje ovih elemenata i parcijalna ili potpuna razgradnja svega što je bilo sinonim za grad je činjenično stanje koje je nužno mijenjati iz više uglova, budući da na ovu vrstu degradacije gradova današnjice utiču svi podjednako ili razlikujući se u nijansama. Lokalna vlast i

njihova nespremnost, baš kao i onih na najvišem nivou, da dočekaju i kanališu investicije, da ih usmjere i oblikuju na način prihvatljiv gradu, ambijentu, prostoru, običajima, ljudima koji grad čine i koji u njemu žive; građani koji su izgubili povjerenje u mehanizme pravnog društva i institucije pa se predaju lako i bez borbe, ne učestvuju na javnim raspravama ili djeluju nesinhronizovano i nespremno; i na kraju struka koja je zakazala i u profesionalnom i u etičnom smislu.

Uticati na izgled grada i formirati njegovu sliku je velika odgovornost i iziskuje iznalaženje novih arhitektonskih i gradjevinskih rješenja koja će biti u skladu sa ekološkim postulatima.

MEDIJI: PROSTOR MANIFESTACIJE I OBLIKOVANJA POLITIČKE KULTURE

Željko Ivanković

Lijepa je, radosna, ohrabrujuća okolnost da ovaj skup organizira netko/nešto što se zove Akademija političke odgovornosti. Ohrabruje da takvo što uopće postoji. Konačno se netko sjetio u ovo vrijeme neumjerenog isticanja svakovrsnih prava, spomenuti i riječ odgovornost. Pa zar je to jedno bez drugoga uopće moguće? Evo, sjetit ću se zajedno s vama da je M. Gandhi rekao: „Ganges čovjekovih prava izvire u Himalaji čovjekovih odgovornosti.“ A malo je mjesta na kojima bi se prava i odgovornosti morali tako, kao jednojajčani blizanci, neodvojivo poimati kao u javnom prostoru: društvenom, političkom, medijskom... Medijskom možda ponajviše, jer je on najrasprostranjeniji, nautjecajniji, najdiskurzivniji.

Što su mediji, što znamo o njima? Reći ćemo sredstva javnog priopćavanja, sredstva komunikacije, sredstva prenošenja informacija, sredstva oblikovanja javnog mnijenja. A što je javno mnijenje? Prostor kreiranja stavova, općeg mišljenja... A na javno bi mnijenje trebala utjecati medijska osviještenost, a koliko smo mi medijski osviješteni? Slušamo li običan svijet oko nas, brzo će nam se ukazati užasno nizak stupanj medijske osviještenosti, kritičke recepcije medija i sposobnost vlastitoga suđenja o svome vremenu i prostoru; tijesan je prostor za oblikovanje političke kulture - jer su mediji, a nikad ih nije bilo više na ovo malo prostora i na ovako malu populacijsku bazu.

Nerijetko ćemo u javnom prostoru kao krunski dokaz, kao glavni argument čuti izjavu: Jest', bilo je sinoć na televiziji. I još je dobro ako vam ne kažu da je nešto bilo na televizoru. Vrhunac komentara koji ćete čuti je: „Bilo u novinama“ – kao pozitivno ili: „Ispo je u novinama“ – kao negativno određenje. A zapravo to me podsjeća na naš davnašnji (prije 15-ak godina) washingtonski susret s voditeljem prve Clintonove predsjedničke kampanje koji nam je objašnjavao medijsku recepciju te kampanje u običnom narodu koji je komentirao: „Jest, dobro je govorio. Ne znam baš što točno, ali dobro je govorio. Ne znam baš precizno što, ali i ja tako mislim.“ A onda su u prvi plan dolazili „argumenti“: „Ipak, meni se svidio odnos njegova odijela i kravate. A i lijep je, brate, komentirale su ženske zahvaljujući čijim je glasovima je i pobijedio.“

Medij bi trebao biti posrednik informacije, no, je li? Medijski prostor je odavno (ako je ikad i bilo drukčije) lukavo intoksiran podvaljivanjem stavova pod informacije. To zna svaki vlasnik medija, vješt politički manipulator, kao i svaki pažljiviji slušatelj, gledatelj, čitatelj medija, a da o analitičarima i ne govorimo. Stav maskiran kao informacija, medijsko žutilo, rijaliti emisije, crne kronike, najčitaniji, i najtraženiji su dijelovi u našem medijskom prostoru. A, eto, mi govorimo o političkoj odgovornosti. Informacije/dezinformacije su roba na tržištu, a i tržište se profilira, tržištem se manipulira. Njima se dakle, dezinformacijom ili polovičnom informacijom prikriva „istina“.

I, što je onda kultura, ili jedan njezin segment – politička kultura? Mislite li da slučajno, najtiražniji dnevni list u BiH nema i nikad nije imao kulturnu rubriku? Njega prava, tzv. visoka kultura, uopće ne zanima. Da, naravno, kultura je i iskomunicirati svoju poruku. Poruku šalje onaj tko ima i zna što reći. Znademo da politička poruka ili svaka poruka ima i marketinšku dimenziju, vi nudite, „prodajete“ svoj proizvod, svoj stav, svoje mišljenje... No, i to je dio kulture ili bi barem trebao to biti. Kako i u kojoj mjeri?

Pa barem toliko i u tolikoj mjeri da se njome zaustavi vulgarno propagandno, medijsko nasilje... Nedavno mi je u gostima bilo 10-12 mladih ukrajinskih novinara koji su se zanimali za naša ratno-medijska iskustva. I koliko su god pokazivali svijet o profesiji novinara, toliko su se pitali ili mene pitali do koje mjere i kako i koliko mogu, smiju, trebaju ući u borbu za svoju zemlju protiv strašne, prljave ruske propagande... Što im reći? Ništa drugo doli: Budite i ostanite novinari. Izvješćujte, a propagandu ostavite onima koji su školovani za to, a ima ih, itekako ih ima kojima je to posao i koji će to raditi sto puta bolje i više od vas. Oni su za to temeljito obrazovani.

Ništa nije toliko moćno kao osposobljen, pismen i odgovoran novinar, a mi danas, nažalost, imamo probleme baš s tim. To jest, s osnovnom nepismenošću medija/novinarara (nerazlikovanje č, ć, je, ije), s logičkom nepismenošću (leš mrtvaca, klinički dolar, analna muzika, ostavio je iza sebe otvoren prozor, u vremenskom cajtnotu), sa stilskom nepismenošću (poštalice: ovaj, znači, dakle, zamuckivanja u stilu aaa..., u vremenskom periodu, uradio je to bez da), a da o tzv. nepismenosti tzv. višeg stupnja i ne govorimo (to je ono mjesto gdje počinje istinsko stupnjevanje svake kvalitete).

Modeli “upravljanja medijima”

U prethodnom je sustavu moj prijatelj, književnik Muhamed Kondžić, odležao robiju zbog ukazivanja na korupciju i nepotizam na nižim razinama (Zenica, Travnik), a danas kad tobože postoje slobode, riječ nema nikakav značaj. Tako da možete napisati da je čelnik neke stranke, smijete dakle dirnuti u državni vrh, ukrao milijun dolara i nitko se na to neće osvrnuti, premda bi po službenoj dužnosti trebao reagirati javni tužitelj, pa optužiti ili novinara za klevetu ili političara za pljačku. No ništa. Vlast se ne plaši medija? Javna medijska riječ ne vrijedi?

Istina, nije baš da uvijek nema nikakve reakcije, jer svi možemo u tri minute nabrojati nebrojene slučajeve prijatenje novinarima, podmetanje bombi pod automobile novinara, bejzbol palice po glavi novinara, upade u redakcije i sl. U novinama, ovisno o vlasniku naći ćemo i otvorena prozivanja i konkretne optužbe u političkom vrhu zemlje za pljačke i ubojstva među čelnicima stranaka, koji malo potom ulaze u koalicije i zajednički dijele “blago” moći, a sve pod krinkom interesa naroda ili zemlje.

Sofisticiranije je samo nastavljena ratna medijska praksa, rat drugim sredstvima za neostvarne ratne ciljeve, po kojoj su mediji namjerno i planski djelovali

u svrhu mijenjanja i kontrole stavova da bi se stvorile predispozicije za određeni način ponašanja: mržnja, laž, klevetanje, ponižavanje, vrijeđanje, poticanje na djelovanje protiv drugog, drugosti uopće, širenjem straha, pridobivanjem organiziranjem masa na najjeftinijim matricama vjere i nacije. Pritom, nije važno kako tu stvar stoji ni s običnom pismenošću, a kamoli s najobičnijom logikom? Pritom i najnevjerovatniji paradoksi funkcioniraju. Sve se može i sve je dopušteno ako proizvodi efekt i štiti najvulgarniji interes onih gore!

Valjda je samo kod nas moguće da na desecima izbora od Daytona naovamo nitko nikad nije izgubio. Uvijek su i svi pobijedili, pa čak i kad izgube 10 općina, naći će način da to opravdaju pobjedom u jednoj koja tad postaje važnija od deset drugih. A tek glas medija o hapšenjima pripadnika ovih ili onih postrojbi zbog ratnog zločina. Svi drugi su zločinci, osim naših. Naši su heroji, nevini su i na pravdi Boga uhapšeni i uvijek u nevrjeme. Naši su se branili, naši su oslobađali, a poznato je da onaj tko se brani ne može učiniti zlo, ne može biti zločinac.

Ili, naši mediji će se raspisati Danu državnosti (svi se u jednom dijelu BiH pozivaju na ZAVNOBiH koji u svojem imenu uključuje antifašizam, dakle Zemaljsko antifašističko vijeće...), a ni mjesec dana nije prošlo kako su žestoko branili naziv škole koja je dobila ime Mustafe Busuladžića, antisemita, antifašiste, čovjeka koji je veličao nacionalsocijalizam. Pritom su napadali one koji su dali imena ulica i škola po ustaškim "uglednicima", npr. u Mostaru... Neprovođenje jedne presude ustavnog suda najednom će postati važnije od neprovođenja desetke drugih... O Busuladžiću i tom tipu mišljenja izvanredno piše Tarik Haverić u svojoj novoj knjizi *Kritika bosanskog uma*, Sarajevo, 2016.

Kako je takvo što moguće? Pa jednostavno, još smo to od Sartrea naučili: Pakao, to su drugi! I to i ne iznenađuje, jer ambijent u kojemu živimo strana su izvješća okarakterizirala kao: jednu od najkorumpiranijih zemalja, zemlju koju vode nacionalističke elite, koje kontroliraju zapošljavanje, pranje novca, bespravnu gradnju, nasilje na ulicama, krađe automobila, pravnu nesigurnost... I? A zamislite u takvom ambijentu kakvi su novinari?! Koja se onda tu politička kultura oblikuje? Koji je mediji u javnom prostoru oblikuju, brane ili kritiziraju?

Ugledni hrvatski književnik i političar Vlado Gotovac je 1994. u Sarajevu rekao ovo: „Ovdje susrećemo ljude koji ozbiljno upotrebljavaju slogane nastale u sukobima između 16. i 19. stoljeća, kao argumente za stvaranje ovakve ili onakve države.“ (Karadžić je mahao Andrićevom «*Na Drini ćuprija*», Bošnjaci «*Pismom iz 1920.*», Hrvati njegovom ekavicom kao dokazom za izdaju...) kao političkim argumentum, a ne kao književno-povijesnim činjenicama. Ukidanjem mitova i legendi - odnosno njihovim vraćanjem tamo gdje im je mjesto, otvorit ćemo pristup pravim razlozima i uzrocima današnjih zbivanja (političkih, prije svega!). Mi se otada nismo gotovo nimalo pomaknuli. U našem se medijskom prostoru, iako je prestao rat oružjem, vodi nesmiljeni medijski rat, koji generiraju podjednako mediji, kao i sudovi, tužilaštva, politički čelnici, stranke, interesniji lobiji... Ma svi. Jer podijeljen interesni prostor, i

njegovi čuvari, feudaliziranjem prostora i apsolutnim njegovim pokrivanjem, ne samo da štite nastavak pljački, nego i sebe i svoje „elite“ od pravnih progona, zatvora... Zato nijedan od njih koji je i bio na sudu nije trijumfalno izišao s riječima: „Eto, pokazalo se da sam nevin. Nego, eto nemate dokaze, ništa se nije dokazalo, zastarjelo je... A kamion se dokaza kao od šale izgubi na putu.“

Izgradnja nove demokratske političke kulture

Za potencijalnu izgradnju nove demokratske političke kulture potrebno je cijelu društvenu strukturu postaviti na nove temelje. Dizati osnovnu pismenost (osn. škola), demokratsku pismenost (predmeti u osn. i sred. školi), stručnu pismenost (preresti školstvo koje pati od korupcije i hipeprodukcije), medijsku pismenost (već odmalena, čak i kad ne znaju što su mediji, no znanja se trebaju steći: funkcija medija, sistematizirati ih, analizirati, kritički valorizirati, osposobiti za stvaranje medijskog sadržaja, slobodno i odgovorno koristiti medijski prostor i sredstva).

Posebna je priča politička pismenost, jer imamo i tzv. visoko pozicioniranih političara bez poznavanja vlastitog jezika, s krivom uporabom stranih riječi, ali i bez poznavanja osnovnih elemenata sustava u kojemu se živi, a kamoli političkih, ekonomskih, strukturnih elemenata sustava, kao i asocijacija kojima zemlja u širem okviru pripada, EU, NATO, WTO, osnovnih pojmova tipa: prepristupni fondovi, grant, grejs-period, reformska agenda... Jer, ako to ne zna novinar i političar kako će onaj tko navečer gleda tv-dnevnik, ili sutra čita novine? Ili nam je cilj da se ne zna, da se što manje zna, da se tako agresivnije može vladati, manipulirati? A onda se pitamo o kojoj je to i kakvoj političkoj kulturi riječ...

Mi ne živimo u prostoru koji je nepoznat, ambijentu koji već nije življen, koliko god nam se činilo da je sve oko nas novo i drukčije. Ne, mi živimo ono što je već društveno, sociološki, antropološki, psihosocijalno, filozofski... istraženo, što je znano. I odgovori na to su znani, a budući da je ovdje riječ o mladim, školovanim i nadasve radoznalim ljudima, koji razumiju ili žele razumjeti i definirati ne samo prava nego i obveze, jer intelektualizam bi trebao više obvezivati, ovome predavanju nudim nekoliko knjiga, u nas znanih i odavno već prevedenih. Kao mjesta za konzultacije i izgradnju intelektualne kritičke vlastitosti. Da bi se što integralnije razumio svijet, prostor i vrijeme u kojemu živimo, pa i sve one recidive prethodnog sustava i prethodnih ratova na našim prostorima, ali i da bi se na njima, na ovim knjigama, na relevantnoj literaturi izgrađivala vlastita kritička svijet. Jer, bez kritičke svijeti nema odgovornosti, nema ni promjene vlastite svijesti, nema ni promjene društvene paradigme, ni odgovornog razumijevanja i aktivnog djelovanja. Nema ničega. Ova nekolicina knjiga, radoznalijima i od ovoga okvira otvorit će cijeli jedan posve novi, a nadasve bogati referentni prostor.

Literatura:

Elias Canetti: Masa i moć, GZH, Zagreb, 1984.

Gustav Le Bon: Psihologija gomila, Globus, Zagreb, 1989.

Serge Moskovici: Doba gomile I-II, XX vek, Beograd, 1997.

Raul Girarde: Politički mitovi i mitologije, XX vek, Beograd, 2000.

RELIGIJA: „POTCIJENJENO MJESTO POLITIČKE SOCIJALIZACIJE ILI O STANJU I PERSPEKTIVAMA U POIMANJU SOCIJALNE PRAVDE U BIH”

Prof.dr. Dino Abazović

Budući da su i religija i politika društvene institucije, i sastoje se od podgrupa, normi, ali i konkretnih ljudi, u interakciji su jedno s drugim, i nerijetko se preklapaju u svojim funkcijama - često uključuju iste osobe i traže predanost i uključenost u određene aktivnosti tih istih osoba. Osnovna pitanja u tekstu jesu: kako religijske perspektive mogu doprinijeti suvremenom pristupu socijalnoj pravdi? Da li je potrebno ponovo promisliti koncepte javnih i/ili političkih teologija obzirom na njihove trenutne prioritete u BiH? U kojoj mjeri su javne teologije rezultat rastuće potrebe da teologija bude u interakciji sa javnim pitanjima suvremenog društva? I šta bi danas mogla biti javna teologija?

Odgovor na ova pitanja dat je dijelom i kao imperativ utemeljitelja časopisa Public Theology i to kao razumijevanje da se javna teologija nastoji uključiti u dijalog sa različitim akademskim disciplinama poput politologije, ekonomije, kulturnih studija, religijskih studija, ali i sa spiritualnošću, globalizacijom, i konačno sa društvom općenito. John De Gruchy stoga u jednom od uvodnih tekstova iz prvog broja časopisa formuliše sedam teza djelatne javne teologije. Ovom prigodom interesantnom se čini druga teza u kojoj stoji: “dobra praksa javne teologije zahtijeva jezik koji je dostupan osobama koje ne pripadaju kršćanskoj tradiciji, i koji je uvjerljiv sam po sebi; ali isto tako treba da se obraća kršćanskim kongregacijama na jeziku kojim javne debate dovodi u vezu sa tradicijom vjere”.

U isto vrijeme, u posljednjih nekoliko (iznova) rasprava o ulozi religije u javnom prostoru, Jurgen Habermas se prvenstveno fokusira na potrebu za novom razumijevanju "političkog", što ukazuje i na problem svojstven oživljavanju "političke teologije" shvaćene kao kod Carl Schmitta. Naime, Habermas podsjeća da Schmittov koncept predstavlja egzistencijalističku verziju interpretacije, tj. nastavak sa zajedničkim esencijalističkim karakteristikama tradicionalnog koncepta "političkog". Pojednostavljeno rečeno, kolektivni identitet više nije definiran u pravnom smislu suverene države, već u etno-nacionalnom konceptu političkog romantizma.

Kratko podsjećanje - njemački pravni i politički teoretičar Carl Schmitt smatra da svi važni pojmovi i koncepti moderne političke misli nisu ništa drugo nego sekularizirani teološki koncepti (ovaj argument je najrječitije razvijen u Schmittovom radu "Politička teologija".) Drugim riječima, dok suvremena politika može djelovati u skladu sa sekularnim razlogom, on se temelji na, ili ga čine, određene teologije - konkretno, teologija suverena, dakle transcendentnog Boga. Kao što je Bog transcendirao svijet, tako i suveren stoji iznad društva - ali i izvan zakona. Ili u

interpretaciji Hardta i Negrija -- suveren je definiran pozitivno kao onaj iznad kojeg nema druge moći te je na taj način slobodan donositi odluke, i negativno kao onaj koji je potencijalno izuzet od svake društvene norme i pravila.

Međutim, na simpoziju 1986. godine, njemački katolički teolog Johann Baptist Metz najavio je novu paradigmu teologije - i to onu također "političke teologije". Kada je uvodio ovu novu paradigmu političke teologije, Metz je imao dva različita interesa na umu. Prvo opažanje je da je velik dio suvremene teologije sve više zabrinut pitanjima svojih javnih posljedica - to jest, procjena odnosa između teologije i moći, zajedno sa rastućim teološkim predanostima globalnoj borbi za oslobođenje. Tu je i druga strana te spoznaje kada su u pitanju ne samo javne posljedice teologije, već i šire društvena zabrinutost nad tim sa koliko su vlastite politike obavještene određenim religijskim pretpostavkama, i zato je potrebno više teološkog propitivanja.

Bilo kako bilo, iako je došlo do radikalne promjene u dvadesetom stoljeću u vezama između države i vjerskih zajednica, to u svakom slučaju ne znači da je došlo do radikalnih promjena u odnosu religija - vjerska zajednica - politika. Tako i u uvodu Blackewellovog zbornika posvećenog pitanjima religije i socijalne pravde urednici postavljaju pitanje - Da li su sve religije bave pitanjima socijalne pravde?

Pitanje ne dopušta jednostavan - da ili ne - odgovor. Jasno, mnogi ne koriste (ili nisu povijesno koristili) vokabular socijalne pravde. U isto vrijeme, da religija ne koristi (ili nije povijesno koristila) jezik socijalne pravde, to ne znači da se nije borila s pitanjima koja su na neki način kvalificirati kao pitanja socijalne pravde. Gotovo sve religije, religijski pokreti, vjerske tradicije, i religijski sistemi vjerovanja su pronašli načine kako izraziti ono što se općenito može nazvati zabrinutosti za društvenom pravdom. To su vjerovanja i prakse po kojoj narodi i pojedinci izražavaju zabrinutost za slabe i ranjive članove zajednice; kako održavati zajednicu; kako se tretirati međusobno; rješavanje sporova i pritužbi; distribucija resursa u zajednici; podupiranje dostojanstva ljudske osobnosti; promicanje mirne interakcije; poboljšanje političkog ili ekonomskog sudjelovanja u zajednici; ili poticanje osjećaja očuvanja prirode. To je tako kompleksan set problema - i svi ti problemi se nalaze na sjecištu religije i socijalne pravde.

Ali jedan od ključnih elemenata za izgradnju kulture mira i političke socijalizacije jeste socijalna pravda. Percepcija nepravde dovodi do nezadovoljstva, nesuradnje, sukoba, građanskih nemira i rata. Religije imaju moćnu ulogu u oblikovanju ideje socijalne pravde i njenog legitimiteta, ali prije kao odgovor na percepcije nepravde i nezakovitosti – npr. ili kao pasivno prihvaćanje ljudske patnje i nepravde, opravdavajući to "Božijom voljom", ili značkom "moralne sposobnosti", ili aktivno im se suprotstavljajući, bilo na nasilan ili nenasilan način. Dakako, jedan od razloga zbog čega su religije često toliko moćan element u ratu ili miru jeste da oni nose arhetipove, slike i simbole značenja i identiteta koje utiču na ljudske misli i akcije tako duboko, često i do najdubljih razina svijesti. Kako bi se povećao potencijal

religija da doprinosi izgradnji mira i političke socijalizacije zahtijeva razumijevanje ove duboke, gotovo "nesvjesne" razine znanja i kulturnih formacija; ovo je često nedostižnije i teže nego izravno se suprotstaviti sustavnim oblicima nasilja.

Izrazi "pravda" i "nepravda" mogu se odnositi na djela pojedinaca, ali ovdje ih se mora koristiti kao predikat društava i društvenih sistema i njihovih djela i institucija, pa tako treba razumijevati i kovanicu "socijalna pravda". Jedan od razloga da su ideje i percepcije socijalne pravde toliko značajni u dinamici poslijekonfliktnog društva jeste da su od vitalnog utjecaja na ljudski osjećaj legitimnosti ili nelegitimnosti društvenih struktura, a time i njihovu spremnost ili nesprijetnost na suradnju s tim strukturama.

Obično dominantna, vladajuća grupa unutar društvenog sistema određuje kontrolnu ideologiju, koja je ojačana u obrazovnom, komunikacijskom i sistemu religijskih vjerovanja. Religija i religijske zajednice, koje imaju snažnu ulogu u oblikovanju ideje i percepcije socijalne pravde, a time i na legitimaciju društvenih sistema, mogu biti označene kao snažan saveznik bilo dominantnim, vladajućim skupinama, ili potlačenim skupinama koje traže oslobođenje od nepravde sistema. Dominantne i potlačene skupine, čak i one koji dijele jednu religijsku tradiciju, mogu koristiti različite teologije, vjerske interpretacije ili pripovijesti, te podržati ili dovesti u pitanje legitimitet ideologije.

U tom smislu, o čemu sam pisao detaljnije na drugom mjestu, ključno pitanje budućnosti Bosne i Hercegovine je kako rekonstituirati Bosnu i Hercegovinu kao političku zajednicu, a ne kao etno-religijske zajednice. Drugim riječima, kako povratiti pravo građana da ne budu diskriminirani u javnom i političkom životu po osnovu etno-religijskih principa? Kako razbiti začarani krug apstraktne etničke jednakosti i zasnovati odnose na principima konkretne etičke jednakosti, koja omogućava svakom pojedincu pravo na individualne slobode i dostojanstvo, ostvarivanje privatnih interesa, osobni razvoj, ali i pravo na grupne afilijacije? Ili da imaju pravo da ne budu afilirani bilo kojoj grupi? Pojedinci imaju sva prava da religijska ili etnička afilijacija bude osnova njihovog ličnog identiteta i da se u potpunosti posvete životu u tim zajednicama, da definiraju svoje vrijednosti shodno vrijednostima zajednice, ali to ne znači da imaju pravo svoj svjetonazor nametati drugima, naročito ne u političkoj realnosti. Konačno, kao što to tvrdi Marita Eastmond:

“Uzevši u obzir svakodnevne probleme ljudi u poslijeratnoj situaciji, rekonsilijacija među bivšim neprijateljima ne doima se kao primarni interes ili briga. Teme koje dominiraju poslijeratnim životom u BiH su prije svega borba za stanjem normalnosti - ne toliko svjesno uključujući se u među-etničku rekonsilijaciju, koliko prizivanjem i prakticanjem široko zajedničkih normi kao što su ekonomska sigurnost i komšijska druželjubivost.”

Moram stoga napomenuti da je česta greška u znanstvenim i stručnim radovima o rekonsilijaciji upravo u tome da se shvata i razumijeva kao cilj, a ne kao proces. U tom smislu promišljanje rekonsilijacije koju zagovaram nije normativan već

radije opisan u pristupu. Poput Coleen Murphy, želim podcrtati da "na najopštijem nivou, cilj procesa rekonsilijacije je kultiviranje političkih odnosa na premisama respekta za pojedince i recipročne podjele dobiti i tereta koji proizilazi iz društvenih odnosa i kooperacije; institucionalne strukture moraju biti zasnovane na vladavini prava i u svim političkim, ekonomskim i drugim društvenim institucijama svaki pojedinac ima iskrenu mogućnost učestvovanja".

Da bi politički sistem bio efikasan u društvu sa zlokobnom prošlošću, da bi se ohrabrila javna deliberacija, participatorna demokratija, predstavnička vlast i vladavina prava, društvo se mora suočiti sa prošlošću. Taj proces je od vitalne važnosti, jer puko uvođenje novih političkih režima ne briše prošlost. Konačno, kao što to piše Nenad Dimitrijević: "glavna tačka opravdanja ne smije biti osuda, pripisivanje krivnje, utiranje puta za službene isprike, ili čak i rekonsilijacija. To se treba shvatiti kao rekonstrukcija motivacijskih obrazaca ponašanja koji je u nedavnoj prošlosti doveo do masovnog kršenja ljudskih prava i univerzalnih moralnih vrijednosti. Praktično-politički cilj takvog promišljanja bi omogućio građanima da povrate svoje nedavno i teško oštećene sposobnosti razlikovati šta je ispravo a šta krivo, šta je pravedno a šta nepravedno."

Religijske zajednice bi u tom smislu trebale biti mjestom političke socijalizacije.

RELIGIJSKI SOCIJALNI NAUCI: ZABORAVLJENI DRUŠTVENO-POLITIČKI KAPITAL

POZITIVNI POTENCIJALI RELIGIJSKOGA

Drago Bojić

Činjenica da u cijeloj ljudskoj povijesti ne postoji civilizacija – bar ne dosad poznata – koja ne bi poznavala religiju, zbog čega se čovjek naziva i homo religiosus, ne govori još ništa o naravi religije, pogotovo ne u njezinom kvalitativnom smislu, jer pojam religije pokriva i kanibalističke orgije, žrtvovanja ljudi i životinja, jednako kao i čovjekoljublje, milosrđe, ljubav (Ž. Mardešić). Religija je, dakle, u sebi ambivalentna; pokriva vrlo različite pa i suprotne sadržaje, ima svoje pozitivne i negativne strane.

I u naše vrijeme i kroz cijelu povijest čovječanstva postoje neprihvatljive, odbojne i zastrašujuće odrednice i manifestacije religije, ali postoje i one koje su ovima oprečne i visoko etične kao što su čovjekoljublje, solidarnost, pravednost i nenasilje. S jedne strane, u prilog ovoj tezi govori mnoštvo primjera religijskog nasilja i brutalnosti koje ljude ispunjava gađenjem prema religiji, svemu religijskom, pa posljedično i religioznim ljudima. S druge strane postoje i nevjerojatni primjeri humanosti i etičnosti koje možemo pronaći upravo unutar religijskoga odnosno među ljudima koji su religiozni. Religije, da se poslužimo riječima njemačkog sociologa Ulricha Becka mogu graditi mostove među ljudima ondje gdje postoje granice, ali mogu uzrokovati i ponore ondje gdje ih nije bilo.

Ništa tako nije podložno zloupotrebama kao religija i religijsko područje. Upravo je religija u cijeloj povijesti bila ponajveći rezervoar i religijskog i političkog nasilja ali je generirala i mnoge druge negativne pojave u društvima, pogotovo ondje gdje je određena religija bila dominantna i gdje je utjecala na društveno-političko uređenje ili je politički bila privilegirana. U svojoj knjizi Javna vjera - kršćani i opće dobro protestantski teolog Miroslav Volf, govoreći o religiji u javnosti odnosno o prakticiranju vjere u javnom prostoru, spominje i „pogrešna funkcioniranja vjere“ u kontekstu monoteističkih proročkih religija židovstva, kršćanstva i islama. Prvo pogrešno funkcioniranje vjere događa se kada vršitelji proročkih religija izgube vjeru u značaj susreta s Bogom kao Bogom i koriste religijski jezik kako bi promicali perspektive i prakse čiji sadržaji i pogonska snaga ne dolaze iz srži vjere ili nisu u cijelosti povezani s njom. U takvoj vjeri Bog postaje „mrtav“, riječ je o ubojstvu Boga kako u poznatom odlomku iz Vesele znanosti govori Friedrich Nietzsche opisujući Crkvu kao „grob i nadgrobni spomenik Božji“.

Drugi slučaj pogrešnog funkcioniranja vjere odnosi se ne „idolatrijski nadomjestak“. U tom slučaju Bog se pretvara u karikaturu pravog božanstva. Paradigmatski slučaj idolatrijskog nadomjestka jest poznata „biblijska pripovijest o

zlatnom teletu“, a zlatno tele, u religijskom kontekstu, može zapravo biti sve. To je, ako se zadržimo na našem južnoslavenskom području, najviše i najčešće nacija, iako je nekritično i zaslijepljeno obožavanje nacionalnog i „očeva“ i rodonačelnika nacionalnog u pravilu povezano s profitom i „zveketom zlatnika“.

Unatoč tamnim stranama religijskog i u prošlosti i u naše vrijeme i unatoč zastrašujućim negativnim potencijalima religije koji se u naše suvremeno doba manifestiraju u različitim oblicima fanatizama i fundamentalizama, postoje i pozitivni potencijali religije – oni potencijali koji su istovremeno i religijski (vjernički) i humanistički, što previđaju militantno antagonizirani predstavnici religijskih i(li) sekularnih ekskluzivizama. Riječ je o etičkim principima (načelima), o moralnim krepostima i praktičnom ćudoređu koje religije stavljaju u obliku zapovijedi i smjernica pred svoje sljedbenike. U trenutku kada suvremeni svijet i u religijskom i društveno-političkom smislu postaje sve više neetičan, biblijski kazano „kuća razbojnička“, u čemu velikim dijelom sudjeluju i religije i religiozni ljudi svih provenijencija i svih političkih uvjerenja, nije naodmet podsjetiti upravo na ono pozitivno unutar religija, ono što je zapostavljeno, bilo religijskom praksom, bilo reduciranim, selektivnim i pogrešnim čitanjem i interpretacijom svetih knjiga. No, prije toga, važno je detektirati u kakvom mi to svijetu živimo i koji su to problemi suvremenog svijeta koji proizvode krize, ljudsku nesreću i druga zla s kojima se ljudi posvuda suočavaju.

Vrijeme rizika i rastuće nepredvidljivosti

Još prije sto godina njemački teoretičar Max Weber je između ostalog govorio i o tome kako postoje „političari koji žive za politiku“, koji su odgovorni, savjesni i kompetentni, koji na prvo mjesto stavljaju opće dobro i dobro zajednice koju vode, i „političari koji žive od politike“ i koji ulaze u politiku i bave se politikom da bi se obogatili i da bi eksploatirali zajedničko dobro. Ovi drugi, koristeći se vrlo često i religijskim simboličkim kapitalom i religijskim „centrima moći“, uzrokuju društveno-političke krize i politiku kao časno i odgovorno zanimanje svode na beskrupuloznu i голу borbu za vlast i svoje nezajažljive pohlepe.

Na jednom drugom mjestu, Weber govori i o tome da ljudi koji se odluče baviti politikom moraju imati tri osobine: strast, osjećaj odgovornosti i osjećaj za mjeru. Strast se u političkoj praksi vrlo često pretvara u zadovoljavanje čovjekovih instikata, nezajažljivih ambicija i nekontroliranih apetita, pri čemu nužno stradaju odgovornost i osjećaj za mjeru. Politička praksa koja se isključivo vodi logikom osobnog profita, uskih stranačkih interesa i interesa određene etničke, religijske ili svjetonazorske grupe, danas je sveprisutna na društveno-političkom području posvuda u svijetu s onu stranu različitih politika i političkih opcija koje su se posve izručile profitu.

Govoreći u svojim memoarima o projektu „svjetski etos“, švicarski katolički teolog Hans Küng zaključuje da mnogi problemi suvremenog svijeta proizlaze iz činjenice da je ekonomija uzela prevlast nad politikom, a politika nad etikom. Važan

je primat politike pred ekonomijom, kaže Küng, jer politika mora postavljati i provoditi pravila, a gospodarstvo ih se mora pridržavati. No, još je važnije istaknuti prvenstvo etosa pred ekonomijom i politikom, jer i jedna i druga, radi čovjekove ljudskosti i općeg dobra moraju biti podređene etičkim mjerilima humaniteta u koje ponajprije spadaju čovjekovo nedodirljivo dostojanstvo i njegova ljudska prava.

U vrijeme kada Hans Küng započinje svoj projekt svjetskog etosa, od mnogih i u Katoličkoj crkvi i izvan nje pogrešno i nediferencirano kritiziran kao neka nova vrsta „novog religijskog sinkretizma“, upozoravajući pritom da globalna politika i globalna ekonomija trebaju i globalnu etiku, mnogi suvremeni sociolozi i filozofi su upozoravali da će globalno vrijeme nužno donijeti i globalne probleme i krize. Upravo u trenutku kad se činilo da će relaksiranje političkih odnosa između političkog Zapada i političkog Istoka donijeti veću kvalitetu života, njemački sociolog Ulrich Beck je prognosticirao da će ljudi u budućnosti sve više biti izloženi različitim vrstama rizika koji će između ostalog biti posljedica novih globalizacijskih politika. To se i obistinilo i danas nitko ne može reći da je zaštićen od rizika pa ni ljudi u onim dijelovima svijeta u kojima je skoncentrirana najveća politička i ekonomska moć. I u tim bogatim zapadnim društvima postoje rizici i opasnosti kojima su ljudi izručeni, a oni su posljedica političko-ekonomskih odluka. Upravo u njima, kako na jednom drugom mjestu kaže Beck, od mnogih nezamijećeno nastaje „treći svijet“ sa svim svojim socijalnim konotacijama.

U isto vrijeme kad je Beck govorio i pisao o društvu rizika, njemački filozof Jürgen Habermas je upozoravao da će suvremeni globalizacijski svijet postajati sve nepredvidljiviji i nitko sa sigurnošću neće moći znati što će donijeti sutra, a kamoli bliža ili daljnja budućnost. Tko to danas sa sigurnošću može znati kako će se razvijati globalni odnosi koji uvijek imaju posljedice na lokalnu razinu i na živote konkretnih ljudi. Ta rastuća, nelagodna i po život ljudi potencijalno opasna nepredvidljivost, kaže na jednom mjestu bečki katolički teolog P. M. Zulehner, stvara osjećaj straha, nesigurnosti, nepovjerenja, pojačava međusobnu borbu za opstanak, budi u ljudima najgore instinkte, i na društveno-političkom području i na razini međuljudskih odnosa. Tko je, primjerice, prije desetak ili dvadesetak godina mogao predvidjeti sadašnju „migrantsku krizu“ od koje podrhtava cijela Europa i koja posljedično nanovo razbuđuje europske nacionalizme, šovinizme i isključivosti, pa europska društva ponovno postaju paralelna društva dvostrukih strahova – i domicilnih i migranata!?

Razlike za koje se vjerovalo da će se na prijelazu iz 20. u 21. stoljeće novom globalnom politikom i ekonomijom smanjivati, u nekim dijelovima svijeta i u mnogim aspektima ljudskog života dodatno su se povećale: razlike između bogatih i siromašnih, obrazovanih i neobrazovanih, informiranih i neinformiranih. Živimo u svijetu, pisao je još devedesetih godina prošlog stoljeća francuski filozof Pascal Bruckner, u kojem ljudi (prije svega u bogatim zapadnim društvima) ne uspijevaju uspostaviti hijerarhiju svojih vlastitih pohlepa. Ta patološka usmjerenost na sebe i na svoje egoizme dobiva neslućene razmjere i ima nesagledive posljedice kad god se

Ljudi domognu političke ili ekonomske moći. Takva logika života, pisao je u sjajnom eseju prije nekoliko godina bugarski književnik Ilija Trojanow nužno stvara „suvišne ljude“. Suvišni su siromašni, bolesni, nezaposleni, suvišni su izbjeglice, prognanici, beskućnici, suvišni su često i mnogi ondje gdje su u manjini i pripadnici drugih nacija, kultura, vjera, svjetonazora. Broj suvišnih ljudi se konstantno povećava i nitko u konačnici nije zaštićen od toga da i sam ne postane suvišan.

Čovjek je začetnik, središte i cilj života

Za ovakvo stanje suvremenog svijeta – svijeta rizika, nepredvidljivosti, nekontroliranih pohlepa i suvišnih ljudi – dio dogovornosti snose i svjetske religije jer iz želje za zadržavanjem vlastite moći i same podržavaju eksploatatorske politike i ekonomije. No, u svim tim religijama, kako je rečeno na početku ovog teksta, postoje i pozitivni potencijali, skrivena, zanemarena i zagušena strana humanosti na kojoj je moguće graditi drugačije socijalne politike. Ovdje se ograničavamo na one pozitivne potencijale o kojima govori katolički socijalni nauk i koje u sebi sadrži kršćanstvo a oni se velikim dijelom poklapaju s drugim dvjema monoteističkim religijama i svjetskim religijama uopće.

Prije toga, važno je napomenuti da od trenutka kada postaje državnom religijom (Milanski edikt, 313.), kršćanstvo sve više postaje religija maloga broja povlaštenih i privilegiranih ljudi i velikog broja obespravljenih i marginaliziranih ljudi. Iako u cjelokupnoj imperijalističko-feudalnoj i osvajačko-eksploatatorskoj povijesti kršćanstva (u svim njegovim denominacijama) postoje socijalni i karitativni angažmani i inicijative, osjetljivost za socijalne teme i socijalno u najširem smislu te riječi postaju ozbiljna tema tek koncem 19. stoljeća, pa mnogi Encikliku *Rerum novarum* (1891.) s pravom smatraju rodnim mjestom katoličkog socijalnog nauka.

Principi na kojima se temelji katolički socijalni nauk i koji su dijelom utjecali i na sekularnu misao i razvoj humanističkih vrednota, predstavljaju temeljnu poruku Evanđelja Isusa iz Nazareta, njegovu zapovijed ljubavi i zahtjev za praktičnom brigom za siromašne, obespravljene i slabije. U tom smislu posebno su uznemirujuće i upozoravajuće Isusove riječi o posljednjem sudu iz Matejeva Evanđelja gdje se odnos prema drugima – prema gladnim, žednima, golima, bolesnima, siromašnima, beskućnicima – u doslovnom smislu izjednačuje s odnosom prema samom Isusu iz Nazareta.

Isusova zapovijed ljubavi prema bližnjemu, uvažavajući mnoge pojedinačne inicijative i sve ono što su pogotovo „siromašni redovi“ u Katoličkoj crkvi učinili na socijalnom području, bila je kroz dugu povijest Crkve zaboravljena i skrajnuta i tek je zahvaljujući humanizmu i prosvjetiteljstvu u moderno vrijeme postala ozbiljna tema i u teologiji ali i u crkvenim dokumentima. Posljednjih sto i više godina bilo je plodno razdoblje katoličkog socijalnog nauka, ponajprije u teoretskom teološkom smislu. To

se, međutim, ne može kazati i s obzirom na praksu Katoličke crkve, iako joj se ni na praktičnom području ne mogu zanijekati mnoge dobre inicijative u njezinom socijalno-karitativnom angažmanu.

Vraćajući se na svoje vlastite izvore, ali prateći i sekularni razvoj humanističke misli i konceptuliziranje socijalnih politika, katolički socijalni nauk je aktualizirao najvažnije principe socijalnog nauka – principe na kojima inzistira i suvremena filozofska i etička misao. Riječ je prije svega i ponajprije o poimanju čovjeka kao osobe i inzistiranju na „nedodirljivom dostojanstvu ljudske osobe“. Čovjek je, kako to tvrdi i jedan od najvažnijih dokumenata Drugog vatikanskog koncila (pastoralna Enciklika *Gaudium et spes*), a to je i temeljna misao svih kasnijih crkvenih dokumenata o socijalnom nauku Katoličke crkve, „začetnik, središte i cilj svega gospodarsko-društvenog života“. U Dnevniku Ivana XXIII. koji je i inicirao Drugi vatikanski koncil u obliku ispovijesti susrećemo personalističku skicu moderne antropologije: „Sada smo više nego ikada“, priznaje papa, „sigurno više nego u ranijim stoljećima, pozvani da služimo čovjeku kao takvom, a ne samo katolicima, i da poglavito i svuda branimo prava ljudske osobe, a ne samo prava Katoličke crkve. Sadašnje prilike, zahtjevi tijekom posljednjih pedeset godina i produbljivanje učenja nas je dovelo pred novu zbilju, kao što sam to i kazao u svom govoru prigodom otvaranja koncila. Ne mijenja se evanđelje, već se počinje bolje shvaćati.“

Tom temeljnom principu katoličkog socijalnog nauka – principu jednakog dostojanstva ljudske osobe, s onu stranu kulturoloških, religijskih, etničkih, jezičnih, rasnih, spolnih, rodnih i svjetonazorskih razlika, pridodaju su i drugi principi koji se tiče čovjekovog odnosa s drugima i uređenja društvenih zajednica. Tako „princip solidarnosti“ izrasta iz jedinstva ljudskog roda, jednake vrijednosti svakog čovjeka i istodobno unutarne povezanosti i međusobne zavisnosti svih ljudi. Solidarnost bi trebala biti temelj svih pravednih društava čime bi se umanjivale i dokidale socijalne i ekonomske razlike. Suvremeni kapitalistički modeli društvenih uređenja po kojima bogati postaju sve bogatijima, a siromašni siromašnjima, posve je u suprotnosti s principom solidarnosti i najčešće stvara „suvišne ljude“ – gubitnike globalizacije, siromahe i beskućnike u „vremenu blagostanja“.

Princip solidarnosti, ističe se u dokumentima katoličkog socijalnog nauka, nužno mora pratiti „princip pravednosti“ – pravedne raspodjele dobara, privilegija, dužnosti i obaveza, ali i „princip participacije i sudioništva“ – odgovorno sudjelovanje svih članova društva u onim pitanjima i stvarima u kojima mogu ili imaju pravo sudjelovati. Ovaj princip se posebno odnosi na političku (demokratsku) participaciju i odnosi se na ulogu i status žena i(li) manjinskih etničkih, religijskih ili svjetonazorskih grupa. Princip participacije je posebno važan u pluralnim društvima u kojima žive različite etničke, religijske i jezične grupe kojima se neovisno i o njihovom (neznatnom) broju mora omogućiti politička participacija i prava koja iz toga proizlaze.

Spomenuta tri principa – princip solidarnosti, princip pravednosti i princip participacije – neodvojiva su od „principa supsidijarnosti“ koji razgraničava kompetencije različitih društvenih razina, sve do razine obitelji i pojedinca. Ovo načelo štiti demokratska prava nižih razina društvene ali i svake druge zajednice i štiti zajednicu i pojedince od totalitarističkih i autokratskih ambicija vrha vlasti. Ovo je istodobno i jedan od najvažnijih principa društvenoga poretka u demokratskim društvima. Ondje gdje ne postoji ili se suspendira i onemogućava princip supsidijarnosti, tu nužno nastaju neslobodna društva koja se u pravilu pretvaraju u režime. Ovom principu je srodan i blizak „princip ljudske slobode“ – slobode govora i mišljenja, slobode udruživanja, vjeroispovijesti, svjetonazora... Oba ova principa, unatoč tome što se i u katoličkoj teologiji i u crkvenim dokumentima inzistira na njima, često su upravo u zajednicama Katoličke crkve najveći „kamen spoticanja“, što je slučaj i sa svim drugim hijerarhijski ustrojenim i centraliziranim zajednicama (strankama) i društvima.

Konačno, još jedan važan princip katoličkog socijalnog nauka, na kojem bi se morale temeljiti pravedne socijalne politike, jest „princip općeg dobra“. Princip (načelo) općeg dobra mora biti vrhovni zakon društva jer opće dobro ima prednost pred dobrom pojedinca, kaže se između ostalog u crkvenim dokumentima i katoličkoj teološkoj misli. No, dodaje se i to, da se ovaj princip ne smije odvajati od drugih principa, pogotovo ne od principa dostojanstva ljudske osobe niti od principa slobode, jer se pod općim dobrom može svašta podrazumijevati, manipulirati s tim načelom i tako naštetiti i konkretnim pojedincima, a i čitavim zajednicama.

Spomenuti i ukratko opisani principi socijalnog nauka Katoličke crkve postoje dakako i u drugim Crkvama i religijama i oni pripadaju zajedničkoj religijsko-kulturno-civilizacijskoj baštini čovječanstva. Iz njih proizlaze i na njima se temelje i konvencije o ljudskim pravima i oni doista mogu biti temelj socijalnih politika i pravedno uređenih demokratskih društvenih zajednica. Ako se danas u posvemašnjom političkom kaosu u kojem više nema jasnih razdjelnica između lijevih i desnih politika, između nacionalnih, socijaldemokratskih, liberalnih i drugih opcija, socijalna politika posjeduje neiscrpno vrelo inspiracije i orijentacije upravo u spomenutim principima koji su duboko utkani i u sve svjetske religije i svjedoče o njihovoj pozitivnoj, boljoj i humanijoj strani. U trenutku kad se na globalnoj razini ali i na našem južnoslavenskom području političko sve više fragmentira, kad se rađaju novi nacionalizmi, fašizmi, rasizmi i kad se posvuda krše prava pojedinca ali i malih nezaštićenih kolektiva, treba iznova aktualizirati spomenute principe religijskih socijalnih nauka koji su sadržani i u konvencijama o ljudskim pravima. Na tom se jedino i mogu graditi nove suvremene socijalne politike. Sve drugo je političko barbarstvo koje nužno stvara konflikte i „suvišne ljude“.

KULTURA PAMĆENJA U POST-KONFLIKTNIM DRUŠTVIMA

Van. prof. Sabina Čehajić-Clancy

U ovom radu govoriti ću na koji način mehanizmi socijalnih identifikacija (socijalni identitet) utiču na procese kreiranja kolektivnih narativa i sjećanja u post-konfliktnim društvima. Ovo pitanje ću analizirati iz teoretske perspektive socijalne psihologije, a zaključke bazirati na osnovi empirijskih istraživanja urađenih na području Bosne i Hercegovine u poslije-ratnom periodu.

Socijalni identitet

Polazne postavke teorije socijalnog identiteta koji je razvio Henri Tajfel i John Turner (1986) shvataju čovjeka kao biće satkano od potreba. Jedna od primarnih potreba jeste potreba za pripadanjem, koje se velikim dijelom zadovoljavaju kroz različite socijalne kategorizacije i psihološke identifikacije. S obzirom da je ovdje riječ o psihološkim procesima, značenja i implikacije tih identifikacija su samim tim uvijek ne samo subjektivne već i iskrivljenje. Te iskrivljene percepcije se, naprotiv, uvijek i iznova doživljavaju kao ispravne i veoma često kao istinite. No, ispravnosti i istinost ovih i inih identifikacija nije predmet ispitivanja u oblasti socijalne psihologije. Ono što težimo ispitati nastojimo isprva shvatiti tj. razumjeti, a onda nakon toga kontrolirati, tj. predvidjeti.

Socijalni identiteti (neovisno da li ih biramo ili su nam dati) ponajviše služe ne samo kao izvor zadovoljavanja potrebe za pripadanjem već djeluju kao neiscrpan izvor samo-pouzdanja i samopoštovanja. U post-konfliktnim društvima kao što je BiH, značaj socijalnih identiteta je višestruk i višeznačajan jer se kao takav nalazi u okvirima percipirane prijetnje. Svaki napad, kritika ili samo ukazivanje na neki negativni aspekt identiteta se doživljava ne samo kao prijetnja kolektivitetu, već kao prijetnja samom sebi. Svaki "napad" na identitet shvatamo lično i shodno tome se branimo. Braneci "naše", u suštini branimo sebe, a što sebe više definišemo kroz prizmu socijalnih identiteta, to je odbrana veća, tj. sposobnost samo-kritičkog osvrta manja.

Moralno distanciranje

Sposobnost ka samokritičkom promišljanju i shvatanju sebe (i kolektiviteta) je dodatno umanjena, ukoliko sve postavimo u okvir postkonfliktnih odnosa. Tada na scenu nastupaju dodatni mehanizmi moralnog distanciranja koje je razvio Albert Bandura 70tih godina. Nakon što su tokom Drugog svjetskog rata počinjeni teški oblici nasilja i monstruozi zločini, sociolozi su se pitali kako je moguće da tako 'obični' ljudi počine tako stravična djela masovnih ubojstava? Albert Bandura, poznati socijalni psiholog, utvrdio je niz mehanizama koji dovode do toga da se ljudska bića

mogu brutalno ponašati prema drugim ljudima. Ove takozvane strategije moralnog distanciranja podrazumijevaju različite psihološke mehanizme, koji 'olakšavaju' ispoljavanje nemoralnog ponašanja, onemogućujući negativne auto-sankcije (npr. krivnju). Takvi mehanizmi primjenjuju se u različitim situacijama - od prepisivanja u školi do utaje poreza, ali su se pokazali posebno korisnim za razumijevanje nasilja, torture, masovnih ubojstava i genocida između različitih grupa.

U tom smislu, Bandura je istakao da su moralno opravdavanje, eufemističko etiketiranje, favorizirajuća usporedba, izmještanje odgovornosti, itd. jedni od mnogih dostupnih i korištenih strategija moralnog distanciranja. Naprimjer, u procesu moralnog opravdavanja štetno (moralno neprihvatljivo) ponašanje se predstavlja kao društveno prihvatljivo tako što se prikazuje nužnim za ostvarivanje vrijednih društvenih ili moralnih ciljeva. Ta postavka podrazumijeva da ljudi, prije nego postanu dijelom obrasca nasilnog ponašanja, opravdavaju, pred samim sobom, moralnost svojih ili djela svoje skupine. Kroz moralno opravdavanje ljudi mogu smatrati da su se (oni ili njihova grupa) borili u ime pravednih ideologija ili nacionalističkih imperativa. Naprimjer, Miloševićeva retorika sadržavala je često referiranje na Kosovsku bitku iz 1389. godine, i predstavljanje Srba kao naroda koji je bio pod torturom Turaka i koji sada mora vratiti izgublenu čast. Ovakva upotreba moralnih opravdanja potencijalno može učiniti da obični, pristojni građani počine zlodjela u ime ideologija, vjerovanja ili principa.

Konačno, i što je možda najtragičnije, dehumanizacija žrtava može onesposobiti auto-cenzuru prije i tokom štetnog ponašanja. Bandura navodi da kroz dehumanizaciju, žrtve više ne percipiramo kao osobe sa osjećanjima, nadama i brigama, te stoga postaje lakše nanijeti im povrede bez osjećaja bilo kakve nelagode ili krivnje. Stoga je proces dehumanizacije neophodan mehanizam u činjenju zlodjela.

Iako su se istraživanja strategija moralnog distanciranja, uključujući dehumanizaciju, fokusirala uglavnom na faktore koji dovode do nasilja, mislim da je takvo istraživanje od suštinske relevantnosti i za razumijevanje post-konfliktnih situacija. Moralno opravdavanje, legitimizacija, eufemističko etiketiranje i, na kraju, dehumanizacija žrtve uistinu mogu biti od suštinskog značaja za razumijevanje načina na koji se ljudi nose bilo sa zlodjelima koja su počinili sami, ili sa onima koja su počinjena u ime njihove skupine.

Kolektivna sjećanja

Gore opisani mehanizmi i procesi socijalne identifikacije kao moralnog distanciranja su bitni ukoliko želimo da shvatimo procese proizvodnje, konzumiranja i same reprodukcije kolektivnih sjećanja i narativa. Teoretske postavke i empirijski nalazi socijalne psihologije sve oblike kolektivnih sjećanja shvataju kao nužno subjektivne, iskrivljenje, orijentirane ka glorifikaciji svog, a omaložavanju drugog. Pored ovoga, svako propitivanje istih se doživljava kao napad, a svaka odbrana kao

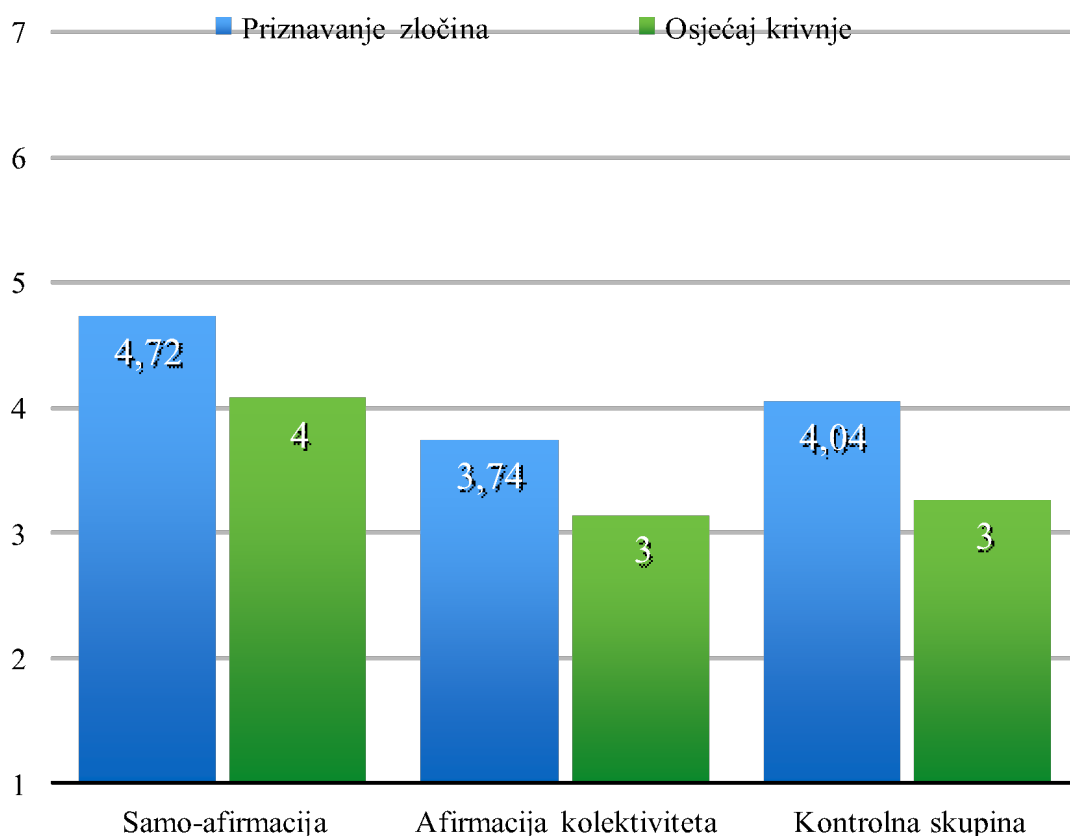
kult herojstva. Kolektivno sjećanje se shvata kao subjektivni okvir znanja koje određuje naše ponašanje, shvatanje sebe, ali i onog drugog. U prevodu, sebe i naše doživljavamo kao moralne, heterogene i civilizirane aktere, a one druge kao homogene, nemoralne i necivilizirane objekte. Ovaki narativi naravno uvijek i iznova podržavani u širem kontekstu stvarnosti kroz medijski, obrazovni i politički sistem.

Podsticanje psihološke spremnosti ka promjenama

Pitanje koje se prirodno nameće jeste na koji način povećati spremnost ka uvažavanju kritički orijentiranih informacija i izvršiti razbijanje gore spomenutih narativa. U produžetku ću se kratko osvrnuti na empirijske nalaze koje djelimično nude odgovore na ovo pitanje: samo-afirmacija individualnih identiteta kroz afirmaciju individualnih postignuća.

U jednoj eksperimentalnoj studiji sprovednoj na uzorku mladih ljudi (prosječna dob 16 godina) smo testirali spremnost ka priznavanju zločina počinjenih od strane njihove grupe kao i osjećaj krivnje koje takvo jedno priznavanje može da proizvede. Rezultati pokazuju da je grupa srednjoškolaca kojima smo dozvolili afirmaciju individualnih (naspram kolektivnih) identiteta pokazala veću psihološku spremnost ka priznavanjem zločina i osjećaj krivnje. Ispitanici koje su izvršili afirmaciju svog kolektivnog identiteta su doživjeli aktivaciju gore navedenih odbrambenih mehanizama i kao takvi stupili u fazu poricanja. Za detaljnije informacije o rezultatima kao i metodološkim postavkama studije, savjetujem čitanje rada Čehajić-Clancy et al., (2011). Radi bolje ilustracije navedeni rezultati su prikazani u tabeli u produžetku.

Umjesto zaključka



Shvatanje procesa i mehanizama odbrane sebe i svoga je nužno ukoliko želimo kreirati okolnosti koje će podstići pozitivne društvene promjene. U post-konfliktnom kontekstu i iz ugla socijalne psihologije, te pozitivne društvene promjene bi trebali biti okarakterisane emotivnim oblikom pomirenja. Emocionalno pomirenje podrazumijeva suočavanje sa prošlošću i (post)ratnim traumama na način koji će nam omogućiti mijenjanje stavova o drugom, o sebi, kao i o odnosu između različitih strana; mijenjanje emocionalne orijentacije ka onom drugom, u pravcu smanjenja negativnih emocija kao što su ljutnja, strah ili tuga, s ciljem povećanja onih pozitivnih kao što je povjerenje. Sve ove promjene su upravljene istom cilju, a to je dugoročno obnavljanje narušenih odnosa i uspostavljanje kooperativnih i prijateljski orijentisanih odnosa.

No, ostaje pitanje kako? Na koji način pokrenuti ovaj proces pomirenja, tj. šta su osnove i izvori ovog procesa? Prema mišljenju mnogih teoretičara i praktičara, u osnovi opisanog socio-emocionalnog pomirenja leže dva procesa: priznavanje zločina od strane počinioca i zajednice u čije ime su počinjeni zločini i davanje oprostaja od strane žrtve. Moje shvatanje ova dva procesa jeste da jedno ne uslovljava drugo, tj. oprostaj nije uslovljen priznanjem; oba procesa treba da se odvijaju paralelno, ruku pod ruku, ukoliko želimo podstaknuti procese regulacije emotivnih stanja kako individualnih, tako i kolektivnih.

EKONOMIJA – UVELIKO POLITIČKO PODRUČJE

Prof.dr. Vjekoslav Domljan

„Jedan [od sedam mudrih Grka] je običavao kazati: Zakoni su kao paučina, u koju se hvataju male, a provlače velike muhe.“ (sir Francis Bacon)

Uvod

Nakon prve dvije poslijeratne godine obnove, BiH je postala zemlja srednjeg dohotka i to je još uvijek. Iz zamke srednjeg dohotka dva su puta: k zemljama visokog dohotka (u Zapadnu Europu) ili zemljama niskog dohotka (u centralnu Afriku). Ono što je sigurno, BiH neće biti odličan učenik u tom razredu poput J. Koreje, Tajvana i Hong Konga, kojima je trebalo sedam godina da od zemlje višeg srednjeg dohotka postanu zemlje visokog dohotka. S druge strane, BiH je još daleko od toga da bude najlošiji đak u razredu, poput Grčke i Argentine, kojima je trebalo 28 odnosno 40 godina da postanu zemlje visokog dohotka.

BiH je ne samo zbog izbjegavanja 'zamke srednjeg dohotka', nego i zbog otklanjanja uticaja globalne krize trebala poduzeti temeljite reforme. Nije ih poduzela na vrijeme, kao ni bivša Jugoslavija koja je najprije, 1968. god. rekla „ne“ tržištu, potom nije poduzela strukturne reforme da ublaži efekte globalnih šokova (dva naftna šoka) nego je veću potrošnju od proizvodnje financirala ino dugovima i na koncu propala. Kasno je počela strukturne reforme s Dugoročnim programom ekonomske stabilizacije kao što je i BiH zakasnila sa Reformskom agendom, koja samo što nije propala.

U oba slučaja je riječ o teškoj ranjivosti na eksterne šokove i nesposobnosti vlade da tu ranjivosti ako ne otklone, a ono barem ublaže. Nadalje, oba slučaja se radilo o neučinkovitoj ekonomiji, tj. o nedostatku izvozljivih dobara, pa ne preostaje ništa drugo nego tašnu pod ruku pa u MMF. Tako u Europi pored BiH danas čine još Albanija, Kosovo, Srbija i Ukrajina. Ispravljanje grešaka politike iziskuje vrijeme. Primjerice, greške u ekonomskoj politici ispravljaju se tijekom razdoblja od jedne do pet godina. Greške u izgradnji javnih institucija npr. reformi mirovinskih fondova ispravljaju se za 5-10 godina. Ispravljanje grešaka u društvenim reformama npr. grešaka obrazovnih reformama iziskuje 10-30 godina.

Provođenje strukturnih reformi znači rušenje starog i građenje novog. Rušenje staroga znači uklanjanje snaga bezakonja i administrativne ekonomije. Građenje novog znači uvođenje vladavine prava i tržišne ekonomije. Ti procesi (raz)gradnje sada se sporo odvijaju, pa je BiH postala drugoligaška balkanska zemlja, članica B-4 skupine (BiH, Kosovo, Albanija i Moldova). U ovom članku se raspravlja kako je BiH upala u tu tešku situaciju i kako se iz nje može izvući.

I. Vladavina budžetarijata

Italijanski novinar Andrea Rossini se u tekstu od 19. februara 2010. naslovljenim Etnopolis pita šta je etnopolis i kaže:

„To je zemlja koju je nedavno otkrio Europski sud za ljudska prava, nakon što su jedan Židov i jedan Rom (gorka ironija europske povijesti) podnijeli žalbu. U etnopolisu, građanska prava ovise o njihovom etničkom porijeklu. To je doista jedinstven slučaj, nastao u Bosanskom ratu, najanakronijem modelu države u Europi (istako V.D). Ili, možda, ako gledamo na tekuću debatu o pravima migranata, najnaprednija.”

Ključna pitanja, koja se u vezi s tim mogu postaviti su: kako je nastao taj etnopolis, kako se održava i koje su posljedice njegova postojanja.

Prav(n)i deficit

Bez vladavine prava demokracija se svodi na formalne izbore, na demokraciju, jer se demokracija može definirati kao slobodni izbori plus vladavina prava. Vladavina prava je apsolutno nužna ako se alokacija resursa i distribucija rezultata u ekonomiji vrši putem tržišta i ako država treba funkcionirati na stabilan način. Pri tome BiH ne koristi dovoljno ni vlastita iskustva (a kamoli dobre ino prakse) koja potiču iz razdoblja prije II svjetskog rata. Čak je prije I svjetskog rata, kao sastavni dio Austro-Ugarske, imala pravni sistem utemeljen na rimskom pravu, tipičnom za kontinentalnu Europu. Stoga je razumljivo da je to bilo zlatno doba bh. ekonomije, jer ni prije, ni poslije nije bolje funkcionirala.

Ekonomski nered je odraz rentijerstva javnog sektora i kapilarnog pretakanja javnog kapitala u privatni. Da je politika duboko upletana u to, vidi se po tome što se ne vrše sanacije/stečajevi/likvidacije javnih kompanija - gubitaša i firmi-ljuštura kupljenih lažnim novcem (certifikatima) i/ili održavanih putem javnih nabavki. Neprovođenjem brzih stečajeva (i brzih osnivanja) poduzeća sprječava se seljenje rada i kapitala, odnosno povećanje efikasnosti ekonomije. Tako slab rad sudova, koji je odraz političke kontrole nad sudovima, sputava funkcioniranje ekonomije i njen razvoj.

Bh. sudovi guraju pod tepih stečajeve (i namjerno) bankrotiranih firmama. Po tome se zorno vidi da se zemlja ekonomski malo udaljila od komunizma. Kako je to 1979. god. objasnio mađarski akademik i harvardski profesor Kornai, smrtni grijeh socijalističke ekonomije je 'meko budžetsko ograničenje'. Organizacije ne daju plaće uposlenicima, ne vraćaju kredite bankama, ne plaćaju poreze državi ni fakture dobavljačima. Takve organizacije mogu biti u tehničkom, ali ne i stvarnom bankrotu. Ovo je dominantno stanje javnog sektora kao i privatnih poduzeća naslonjenih na javni sistem i potporu budžetarijata. Sasvim je razumljivo da je javni sektor pred raspadom. Stoga za slabe rezultate bh. ekonomije ne treba prvenstveno kriviti

ekonomski poredak. Problem je širi i krivicu treba tražiti u političkom i pravnom poretku, pa potom u ekonomskom.

Institucionalna sumnja

Međunarodna zajednica čeka da se politički upravljači dogovore (čitaj: iscrpe) jer je za nju to politički najisplativije. „Dogovorite se. Poštovat ćemo svaki vaš dogovor”, kažu iako je jasno da političke elite nemaju nikakvog interesa za dogovor. Zašto bi mijenjali sistem koji im daje sve za onaj koji bi ih vrlo lako mogao odvesti u zatvor. S druge strane, teorija nemogućnosti ili Arrowljev paradoks,³⁶ kaže da se može desiti da prijedlog neke grupe nikada ne postane izbor zajednice u uvjetima nediktatorskog poretka ako postoji tri i više prijedloga. A u BiH obično ima šest-sedam prijedloga, koliko i vladajućih stranaka.

Vladajuće elite su snažno razvile 'institucionalnu sumnju' ulaganjem veta u parlamentima. To čine uporabom instrumenta zaštite vitalnog nacionalnog (sic!-etničkog; kamo sreće da je nacionalni) interesa. Tako aktualna dvospratna federacija – entiteta i kantona - ostaje nepromijenjena, iako neučinkovita. Političke elite još ne žele prihvatiti, a niti ih građani na to sile, da prihvate temeljnu lekciju demokracije da izabrani političar radi u interesu svih - onih koji su glasali za njega, protiv njega ili uopće nisu glasovali. Građani, željni posla, mira i boljeg života, odobravaju reforme i EU put. No, politički lideri i ne pomišljaju o tome. Primjerice, Parlamentarna skupština BiH je najneproduktivniji dio bh. društva – što se vidi po tome koliko dokumenata usvoji tijekom mandata. A samo ulazak u EU traži usvajanje dokumenata s minimalno 400,000 stranica teksta.

U BiH je blokirano uvođenje institucija, samoniklo i ono organizirano. Vladajuće elite su, radi zaštite svojih interesa, blokirale organizirano uvođenje institucija, dok razvoja samoniklih institucija nema, jer nema kolektivnih akcija građana. Civilno društvo je razdrobljeno, i kao tako nemoćno poduzimati kolektivne akcije i nametati socijalnu integraciju društva, kad već nema političke ili ekonomske.

Jedna budžetska marka jedan glas

BiH nije uspjela, tijekom ove 21 godine izgradnje kapitalizma, stvoriti privatni poslovni sektor i građansku srednju klasu. U njoj je, nakon tih godina, država kao i u komunizmu, najveći i najprestižniji poslodavac. Za razliku od komunističke BiH, kojoj je jednakost bilo važno političko opredjeljenje, kapitalističkoj BiH je ta jednakost od sporednog značaja. Za razliku od komunizma, u kojem je proletarijat živio loše ali sigurno, jedan njegov veliki dio, prekarijat živi loše i nesigurno – izgubio je mnoga prava, skoro i na topli obrok.

³⁶ Po Kennethu Arrowu (1921-), dobitniku Nobelove nagrade za ekonomiju za 1972. god., inače najmlađem koji je ikad primio nagradu za ekonomiju.

Reforme se sporo provode jer bh. upravljači još uvijek imaju komunistički čip u glavi. Država ne troši samo polovicu dohotka zemlje, kako statistike pokazuju, nego znatno više, jer porezni rashodi (nepokriveni gubici javnih institucija i javnih kompanija te izvjesnih privatnih kompanija poput kladionica te razne porezne olakšice, izuzetci i sl) nisu uključeni u statistiku javnih rashoda. Ako se još ima u vidu da država drži pod kontrolom kompletnu regulaciju („neovisne regulatore“), jasno je da je bh. društvo etastičko, ono u kojem je glavni motor javni sektor. Živimo u doba budžetarijata, vladavine budžetske klase.

Provođenje reformi, tj. hvatanje koraka sa zemljama visokog dohotka, znači uvođenje druga dva sektora (privatnog i civilnog) u igru. Ako bacite pogled na globalnu mapu, vidjet ćete da svugdje, osim na Kubi i u FBiH, možete osnivati nebankarsku kreditno,- depozitnu instituciju. Primjerice, i u komunističkoj BiH, da ne kažemo u otomanskoj, austrougarskoj i kraljevskoj BiH, moglo se osnovati štedno - kreditnu zadругu, stambenu štedionicu i sl., no u kapitalističkoj BiH ne možete. Po ovome, kao i nizu drugih stvari, BiH kasni ne samo za Europom nego i za Centralnom Afrikom.

U 'staroj Europi' direktni porezi, indirektni porezi i socijalni doprinosi čine po trećinu javnih prihoda. U 'novoj Europi' manje se prikupi od direktnih poreza, najmanje u Hrvatskoj 17% (ali na Malti 41%), dakle upola manje, a u BiH upola manje no u Hrvatskoj. Kad bi BiH provodila efikasnu i poštnu poreznu politiku, ne bi joj trebao MMF, a ekonomija bi prodisala. Bh. država živi od malog čovjeka (tj. od indirektnih poreza koje plaća i od nameta na njegovu plaću), dok bogatog protežira (malo je prihoda od direktnih poreza i koncesija, javne nabavke su „naštimate“ itd.). Nema javno dostupnih registara o tome šta ko posjeduje, pa ni zahtjeva, a kamoli prakse progresivnog oporezivanja multimilijunaša i drugih bogataša.

Ne možete očekivati od budžetoljuba i boraca za doživotne rente da razvijaju privatni sektor i civilno društvo, koji, s druge strane, ne čine ništa, uz časne izuzetke, da se njihovo i ukupno stanje promijeni. Oni čekaju da neki ino faktor ostavi svoje probleme i dođe u BiH rješavati njihove probleme. Još je davno Ezra Pound kazao „rob je onaj ko čega nekog da dođe osloboditi ga“.

Emigriranje poduzeća, poduzetnika i radnika u podzemlje i inozemstvo sužava poreznu osnovu, pa stoga vlasti, da bi naknadile prihode, posežu za dodatnim akcizma, kaznama i kreditima. Dakle, deklarativno za Reformsku agendu, a de facto protiv nje, jer Agenda traži smanjenje poreza i doprinosa, posebice poreznih rashoda. Budući da vlasti i dalje povećavaju prihode od indirektnih poreza (dovoljno je samo vidjeti hvale Uprave za indirektno oporezivanje o 'ubiranju' PDV, a to što je onaj uvenuo od kojeg su uzeli, nema veze) i da ne čine ništa da se porezne uprave entiteta i Brčko Distrikta počnu hvaliti 'svojim' prihodima, ostaće deklarativno zalaganje za Agendu. Dovoljno se sjetiti pokušaja Federalne porezne uprave da riješi porezne rashode, no samo za par dana su je zaustavili i to telefonski.

Ako američka demokracija, kako kaže nobelovac Stigliz, funkcionira na načelu „jedan dolar-jedan glas“, bh. demokracija funkcionira na načelu „jedna budžetska marka - jedan glas“. Za razliku od zombija, mrtvaca koji hodaju, san bh. zombija je da u svom mandatu dobije kola. Misija javnih vlasti nije efikasno stvarati javna dobra i dijeliti ih pravično, nego da se dobiju nova javna kola na raspolaganje, naravno uz policijsku pratnju.

II. Posljedice vladavine budžetarijata

Puzajuća korupcija

Postoji vic, vjerojatno smišljen u World Bank, o korupciji u nerazvijenim zemljama. Afrički ministar infrastrukture posjećuje svog azijskog kolegu, i ne može se načuditi kako je moguće s tako malom plaćom imati ogromnu kuću. Potaknut čuđenjem, azijski ga ministar upita da li vidi most preko zaliva, pa kad dobi potvrđan odgovor, uperi kažiprst k sebi i kaza: “20 posto”. Iduće je godine azijski ministar u posjeti afričkom, i ne može se načuditi kako je moguće s još manjom plaćom od njegove imati znatno veću palaču. Nato ga afrički ministar upita da li vidi most preko zaliva, i kad dobi odgovor da ne vidi ni zaliva a kamoli most, upre kažiprst prema sebi i reče: "100 posto".

Dok god postoji socijalna bliskost (familijarnost), postojat će i ambijent za korupciju. Gdje je socijalna bliskost mala, kao u nordijskim zemljama Europe, mala je i korupcija. I obratno. Postoje društva, kako ističe Thomas Friedman, u kojima su mnoge ili čak sve državne funkcije toliko inficirane korupcijom da su legalne transakcije postale izuzetak. U tim društvima uposlenici koriste svoja ovlaštenja da iscijede svaki novčić od građanina, investitora ili od same države, pri čemu građani i investitori prihvataju to kao jedini način dobivanja usluge. Za razliku od tih društava zrele kleptokracije, kod kojih je i sama država utemeljena na krađi, postoje društva puzajuće kleptokracije. Kod njih se korupcija tolerira i širi, ali postoje i pravne, pa čak i demokratske norme, kao u Indiji.

Matematički korupciju možemo predstaviti ovako: korupcija (K) jednako monopol (M) plus diskrecija (D) minus odgovornost (O) plus ili minus javno mnjenje (JM), tj. $K = M + D - O \pm JM$.

Bez obzira o kakvoj se usluzi radilo i bez obzira izvršavala se u SAD, BiH ili Somaliji, postojat će sklonost korupciji ukoliko (1) postoji monopolno pružanje usluge, (2) diskreciono pravo odlučivanja ko će i koliko od usluge primiti, (3) ne traži da osoba koja donosi odluku odgovara za to, i što sve to (4) javno mnjenje podržava (+) ili osuđuje (-).

U BiH javno mnjenje slavi one koji se “dobro snalaze”. To znači da je društvo moralno zapušteno i da traži moralnu obnovu. Postoji nizak osjećaj javnog morala izvan šire familije, odnosno dvojaki moralni aršin: jedan, viši, za familiju i drugi, niži, za ulicu. Ako čovjek dobije dobar položaj, prvi moralni zadatak mu je da zbrinjava

familiju, zapravo, kako kaže Francis Fukuyama, “da krade za familiju”, jer “ako ne krade od države, krade od familije”. A u stvari bi oni koji donose odluke (pri čemu nema razlike, kako istraživanja pokazuju, između lijevih i desnih), morali biti podalje kada se donose odluke ako imaju osobnih ili obiteljskih interesa vezanih za to. Jednakost tretmana stranki je krucijalna osobina dobrog ponašanja i dobrog društva.

Korupcija slabi povjerenje u demokratske institucije, potkopava legitimnost države, čini stanovništvo bespomoćnim spram javnog sektora, smanjuje pristup uslugama, frustrira uključivanje ljudi u poduzetništvo i sprečava glavnu mogućnost bijega iz siromaštva, smanjuje atraktivnost zemlje i priliv investicija iz inozemstva, povećava rizike od investiranja i tako stopu investicija. Ako korupcija pusti duboke korijene, može doći do sloma država, što se, npr. desilo, kako tvrdi Ramsay MacMullen u svojoj knjizi “Korupcija i pad Rima” s rimskom imperijom koja je propala zbog toga što je država izgubila kontrolu nad instrumentima politike poradi široko rasprostranjene korupcije.

Još je Alex De Tocqueville u *De la démocratie en Amérique* (1835.) tvrdio da se ne može stvoriti podnošljivo društvo ako je utemeljeno isključivo na sebičnim interakcijama pojedinaca. Gledište prihvataju mnogi, uključujući Fukuyamu, koji kaže da tržišta ne mogu djelovati bez izvjesne moralne strukture. Suvremene institucije moraju biti konzistentne tradicionalnim oblicima moralnog ponašanja, uzajamnosti i povjerenja. No, BiH nema „čovječnu državu“ niti „civilno društvo ima moralnu osnovu“ (Röpke, 1944.), pa je shvatljivo da javno mnijenje slavi one koji su se 'snašli', koji su protupravno i/ili nemoralno došli do resursa, što znači da je bh. društvo deformiranog morala i da kao takvo traži temeljitu moralnu obnovu. Dovoljno je kazati da društvo nipodaštava pošten i profesionalan rad („pošten i mahnit na istoj teredži“, „ko ne zna sebi, ne zna ni drugom“, „ko je jamio, jamio“) i slavi nerad i neprofesionalizam („dobra plaća, a ništa se ne radi“). Čak i oni koji bi profesionalno trebali baviti promoviranjem morala primjerice vjerske zajednice nerijetko se, u suradnji s budžetarijatom i same 'snalaze'.

Napredak u slamanju korupcije traži, kako ističe Daniel Kufman s World Bank Institute, barem dva uvjeta: minimalan nivo organiziranosti civilnog društva i okruženje koje štiti građanske slobode – što ne postoji u većini zemalja, uključivši i u BiH. Napori civilnog društva trebaju biti usmjereni na javne financije kao glavni generator korupcije. Pri tome pažnju treba usmjeriti na neplaćanje poreza i drugih nameta te na javne nabavke. Potrebno je istraživati korupciju, organizirati radionice u okviru nevladinih organizacija uz suradnju reformski orijentiranih javnih službenika, i popularizirati sve to kroz medije i druge zainteresirane institucije, i tako vršiti pritisak na budžetarijat.

Ekonomska neefikasnost

BiH pati od dubokih ekonomskih neravnoteža – vanjskih i unutarnjih. Stanje je sada takvo da avion s puno putnika (neaktivnih i nezaposlenih osoba), jednim glavnim i bučecim motorom (javnim sektorom) i dva pomoćna motora (privatnim i civilnim sektorom) može tek nisko letjeti tj. imati stopu ekonomskog rasta od 1-2% godišnje, što je duboko niže od minimalno potrebnih 6-7%. Niko, uključujući i nezaposlene, ne pokreću pitanje fakturiranja nezaposlenosti. Gubitak stoga što tih minimalno 320,000 nezaposlenih ne radi iznosi oko 5-6 milijardi KM godišnje, odnosno čini petinu ukupne poslijeratne proizvodnje. Masovna neaktivnost i nezaposlenost se ne mogu otklanjati preko zavoda za zapošljavanje, čija je temeljna zadaća pomagati ranjive skupine, nego stvaranjem povoljnog poslovnog okruženja – osiguranjem lakog ulaska i izlaska iz djelatnosti, dobivanjem dozvola i priključaka, osiguranjem pristupa pravdi i financijama i sl.

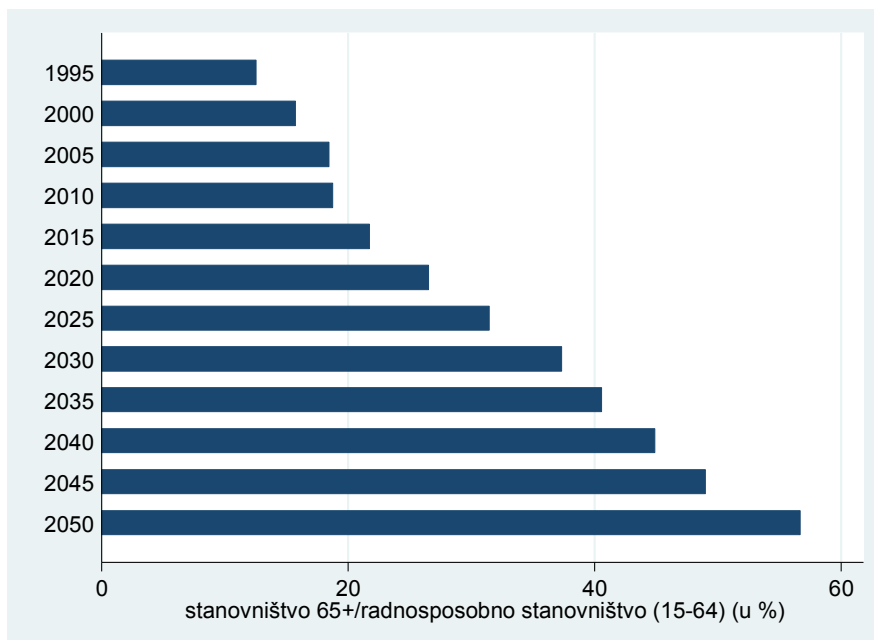
Reforma penzionog sistema ili, još šire promatrano, i sistema potpora za starije osobe, je stalno na reformskog agendi. Posebice je važna za zemlje poput BiH u kojima se izraženije povećava starost stanovništva. Bez duboke strukturne reforme, rashodi javnih fondova za penziona (i zdravstveno) osiguranje bi mogli držati fiskalnu politiku van ravnoteže u narednim decenijama (a ne tek u narednim godinama!). Starenje stanovništva u BiH proizilazi iz iznimno niske stope fertiliteta, koja je skoro dvostruko niža od 2.1 (stopa poroda po ženi, nužna za prostu reprodukciju društva), na što se naslanja produljeno očekivano trajanja života. Nadalje se to pogoršava snažnom emigracijom, posebice zadnjih nekoliko godina.

Pošto se očekuje da će se, u razdoblju 2015 – 2050., staračka ovisnost (odnos stanovništva preko 65 godina i radnosposobnog stanovništva tj. onog starog 15 do 64 godine) povećati za 2,6 puta (s 21,7 na 56,7 posto), mora se i broj kontributora (onih koji rade i uplaćuju u penzioni fond) uveliko povećati³⁷ ili će se penzije morati znatno smanjiti.³⁸

³⁷ Stopa ovisnost = penzioneri/kontributori

³⁸ Prema ARS 2015, udio staračkog stanovništva (65+) u radnosposobnom stanovništvu je 2015. iznosio 21.0%. Prema procjena Odjela za stanovništva UN, 2050. će se taj udio iznosi 56.7%.

Graf: Omjer staračkog stanovništva (stanovništva 65 i više godina) i radno sposobnog stanovništva (starog od 15 do 64 godine)



Izvor: vlastita obrada temeljem UN (2016)

Kad je uveden bizmarkovski penzioni sistem, očekivalo se za svega jednog od 10 radnika da stekne umirovljeničku dob i ima starosnu penziju – ostali su umirali prije sticanja prava na penziju ili su odlazili u onu invalidsku. Obiteljska penzija se, u to doba, temeljila na suprugu koji radi i supruzi-kućanici koja se brinula za djecu. Danas 9 od 10 radnika može očekivati (nižu) starosnu mirovinu, dok je participacija žena u radnoj snazi dovela do njihovih prava na mirovinu i veće ukupne mase mirovina³⁹.

Iako je vrlo teško stvarati radna mjesta, to nije dovoljno da se ovaj izazov riješi. Potrebne su duboke reforme, miljama duboke⁴⁰, koje obuhvataju promjene makroekonomske politike, investicijske klime, institucija tržišta rada i vješina kao i sustava socijalne zaštite. Ukratko, dug, miljama iskazan put pred BiH.

³⁹ U nekim zemljama mirovine žena su pretekle i mirovine muškaraca.

⁴⁰ MILES: macroeconomic policy, investment climate, labor market institutions, education and skills, or social protection.

III. Korijeni nastanka budžetarija

Ne postoji politička stranka u BiH čija struktura članstva i/ili glasačkog tijela odgovara strukturi stanovništva BiH. Ako su stupovi političkog tijela Samobošnjaci, Samosrbi i Samohrvati, nema nikoga ko bi imao političku legitimaciju brinuti se o BiH i njenim građanima. Kad se SDP entitetizirao i bošnjakizirao, nestala je, iz okvira postojećih stranaka, mogućnost da se neko brine za BiH (naravno, ne tvrdimo da je neko obvezan brinuti se o BiH, nego samo navodimo posljedicu djelovanja aktualnih političkih stranaka). Sve ostale stran(k)e se brinu za parcijalni optimum, za optimum Samobošnjaka, Samosrba i Samohrvata, etno-nacionalnih skupina, što samo slučajno i samo u pojedinim situacijama može biti i optimum bh. građana odnosno BiH kao cjeline.

Prijatnost male doze

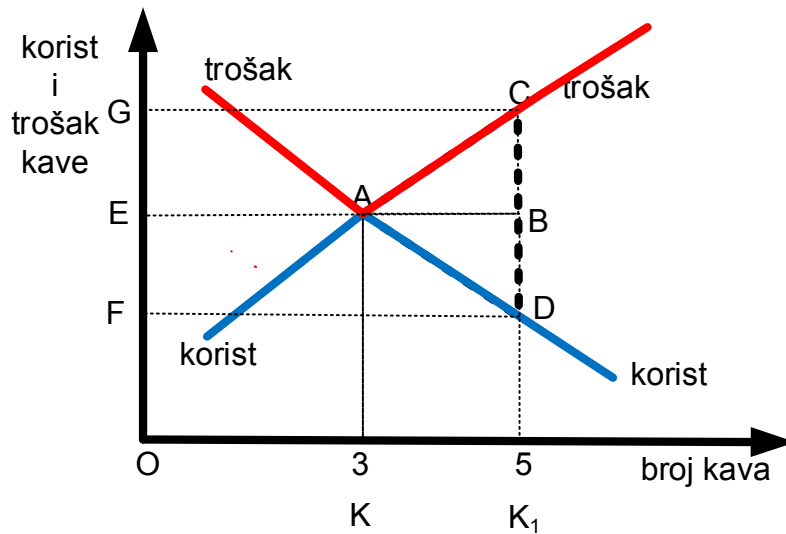
Je li potrošnja ovisničkih dobara sukladna racionalnom ponašanju? Jest. Potpuno informirana osoba može odlučiti trošiti ovisnička dobra. Izbor količine ovisi o cijeni, stupnju ovisnosti i novčaniku odnosno osobe. Samo fiktivni likovi - poput Alidedea iz Andrićeve priče Smrt u Sinanovoj tekiji, komu su „nemir i ljudska potreba za nemirom bili potpuno nepoznati“ tako „da nikada nije okusio nikakva opojna pića, ni fildžan kafe, ni dim duvana“ - ne troše dobra o kojima su ljudi u izvjesnoj mjeri ovisni (kava, čokolada, alkohol, Internet, droga, pornografija itd.).

Liječnici kažu da tri šalice kave dnevno čine dobro čovjeku, jer je kofein u toj količini stimulativan. Ako je tako, prva popijena šalica čini zadovoljstvo, druga ga povećava i tako do treće šalice. No, poslije treće šalice zadovoljstvo se smanjuje sa svakom daljnjom šalicom. Zadovoljstvo ostvareno četvrtom manje je od zadovoljstva ostvarenog trećom. Zadovoljstvo od pete manje je od zadovoljstva postignutog četvrtom. I tako dalje, dok se ne dođe do tačke kad pijenje kave više ne donosi nikakvo zadovoljstvo tj. kad je ravno nuli. Ekonomisti bi kazali da granično (dodatno) zadovoljstvo pijenja kave raste do treće šalice, a potom se smanjuje.

No, pored zadovoljstva pijenja kave, postoje troškovi pravljenja kave i računi koje u vezi s tim treba platiti. Slično kretanju zadovoljstvu kod pijenja kave, pripremanje druge kave košta dodatno manje od pripremanja prve, dodatnih troškova pripremanje treće manje od dodatnih troškova pripremanja druge itd. do tačke poslije koje pripremanje dodatne kave košta više. Ekonomisti bi rekli da se granični (dodatni) troškovi pripremanja kave prvo smanjuju, a onda, poslije treće kave, povećavaju.

Kad se dođe do tačke koja označava izjednačavanje dodatnog zadovoljstvo popijenim kavama i dodatnih troškova pripremanja kave, kaže se da je osoba postigla ravnotežu (tačka A na slici 1). Za ravnotežu su dakle bitne dvije stvari: zadovoljstvo i novac.

Slika 1: (l)racionalna etno-nacionalna opijenost



Izvor: vlastita obrada

Sad zamislimo situaciju (označena tačkom A na slici 1) da u kuhinju uđe majstor-kafedžija. Majstorsko pripremanje kave bi dovelo do toga da se napravi veći broj kava bez povećanja troškova (tačka B na slici 1) ili da se postojeći broj kava pripremi uz manje troškove.

Skupo plaćeno nezadovoljstvo

No, ulazak majstora (čitaj: male, čvrste i sposobne vlade) teško je i zamisliva, a kamoli ostvariva stvar u BiH. Lakše je zamisliti da su u kuhinju ušli nekadašnji članovi Saveza komunista (a u prelaznom roku, poslije pada Berlinskog zida, članovi etno-nacionalnih stranka), koji su kuhinju, koja pripada svim djelatnicima (jer je u društvenom vlasništvu), proglasili državnim vlasništvom, donijeli zakon o privatizaciji, našampali certifikate i njime privatizirali kuhinju tj. uspješno proveli 'malu privatizaciju.'

Dakle, došle su tri grupe 'ovlaštenih' privatizera ('ovlaštenih' jer nije svatko mogao doći s vrećom certifikata, koji nisu kupovani na propisno određenim mjestima jer opoziciji, a kamoli poziciji nije ni palo na pamet da naprave burzu certifikata i tako stvore osnovu transparentnijeg određivanja njihove vrijednosti, nego se njihova prodaja vršila putem oglasa po drveću ili ispred Vječne vatre u Sarajevu kao i po drugim ulicama), podijelile kuhinju na tri entiteta i kazale „entitet kuhinje H je naš i samo naš i mi tu kuhamo našu kavu“, „entitet kuhinje B je naš i samo naš i mi tu pečemo kahvu“ i „entitet kuhinje S je naš i samo naš i mi tu kuvamo kafu.“ Ukupni troškovi pripremanja kave, promatrano sa stanovišta troškova društva, su se

nesumnjivo povećali. No, zadovoljstvo pijenja 'naše' kave/kafe/kahve postoji u izvjesnoj mjeri (količina OK na slici).

Poslije te mjere, kava (kafa, kahva) mora postajati gorčom građanima, neovisno od pola, nacije, vjeroispovjesti itd. Dodatni troškovi njenog pripremanja će se povećati, jer etno-kuhari rasipaju kavu, šećer, deterdžent i ostalo (čitaj: stvaraju velike javne rashode i budžetske deficite, pa moraju zvati velikog majstora, IMF da zakrpi budžetske rupe). Što se tiče građana, na dvostrukom su gubitku: em slabija kava, em više košta (na slici, pomjerenje od tačke K ka tački K_1). Pojavio se jaz - zbog većeg dodatnog troška pripreme kave (tačka C) i nižeg dodatnog zadovoljstva pijenja kave (tačka D). Došlo je do smanjenja efikasnosti. Ono je na slici prikazano Harbergerovim trokutom ACD. Što su oni koji pripremaju kavu nesposobniji, veće je smanjenje efikasnosti. Smanjenje efikasnosti se u prvi mah neće osjetiti. No, vremenom neumitno hoće. Što se više pravi kava preko tog broja, slabije prija – i sve više košta.

U Etno-Harbergerovom trokutu

Dignimo sad kuhinju na nacionalni nivo. Sad nam 'zadovoljstvo pijenja kave' predstavlja zadovoljstvo koje postižemo pravljenjem javnih rashoda, dok nam porezi predstavljaju 'trošak pripreme kave'. Sad postaje razumljivo i neekonomistima da korist od javnih rashoda ima svoju granicu, kao što i nametanje poreznog tereta ima svoju granicu. Prelaskom tih granica, ostvaruje se dvostruka šteta. Em nepotrebni dodatni javni rashodi (zbog tri aparata za kavu ili tri infrastrukture), em nepotrebno dodatno oporezivanje za njihovo financiranje.

Javni rashodi su korisni (produktivni) do određene tačke, jer su ljudi sretni što ih 'svoji' poslužuju 'svojim' resursima u 'svom' entitetu. No, korisnost toga se vremenom smanjuje. Nadalje, kako se 'naš' porezni teret povećava, navodi se 'naše' ljude na pogrešno ponašanje tj. da emigriraju - u podzemnu ekonomiju ili inozemstvo, da ne investiraju, da ne rade (jer imaju potpore) i t.sl. Stručnjaci za javne financije kažu da se javni rashodi trebaju povećavati dok se dodatna korist od njih ne izjednači s dodatnim troškovima poreza koji služe za financiranje tih rashoda (tačka A na slici).

Pretpostavimo da se javni rashodi i porezi u slabo upravljanoj ekonomiji kao što je bh. ekonomija, povećavaju (od tačke K do tačke K_1). To dovodi do jaza između većeg poreznog tereta (tačka C) i nižih dodatnih koristi javnih rashoda (tačka D). Pomjerenje troškova i koristi znači smanjenje efikasnosti. To ekonomisti nazivaju Harbergerovim trokutom (na slici ACD). Što je smanjenje efikasnosti veće, negativniji je uticaj veličine države na efikasnost. Smanjenje efikasnosti se ne osjeća dok veličina države ne prekorači optimalnu veličinu. Ta tačka u slučaju BiH je na trećini nacionalnog dohotka. Slično temperaturi tijela: kad pređe 37, nešto nije u redu sa zdravljem. Kad temperatura tijela skoči na 40, stanje je alarmantno. Pošto javni rashodi u BiH iznose 50, a ne 33 koliko je optimalno, jasno je da bh. građanima muka - i da ih ona skupo košta.

Država u BiH pravi dvije velike greške - oduzimajući građanima i privatnom sektoru više resursa no što je optimalno i što ta prikupljena sredstva troši neproduktivno. Takvo administrativno djelovanje države guši konkurenciju i poduzetništvo.⁴¹

Arnold C. Harberger, u čiju čast je trokut dobio ime, kaže da postoji, općenito gledano, ograničen prostor djelovanja države. Država nije kadra ni približiti se svom optimalnom djelovanju (onoj broji od 33, u slučaju BiH). Stoga se Harberger zalaže za jasno utvrđivanje granice djelovanju države. Kad se država miješa u raspodjelu, nastojeći 'ispraviti' djelovanje tržišta, mora postojati granica njenom miješanju. Harberger smatra da kad država uzima od kućanstava, treba uzimati (kroz poreze) razmjerno dohotku kućanstava, a kad dijeli prikupljena sredstva, treba ih dijeliti razmjerno broju članova kućanstava.

Građani BiH, pod uticajem izabranih etno-nacionalnih slava i trauma, što je lako izvodivo u zemlji duboko ukorijenjenih konflikata, nisu svjesni da je država prešla granicu: sve manje daje i sve više košta. Ne znaju da je prešla granicu. Opijenost etno-nacionalizmom je postala iracionalna. Kako kaže J. P. Kamov, etnonacionalizam je kao alkohol. „Znamo da će nas opiti, da će nam dati iluziju, pa ipak pijemo i najgore vino. Baš radi te iluzije“.

IV. Od distopije do eutopije

Za BiH važi prvi Newtonov zakon - tijelo ostaje u mirovanju dok ga vanjska sila ne pokrene. Stoga, tek kad EU otvori poglavlja 23 i 24 (sudstvo, vladavina prava i sigurnost) stvoriće se mogućnost formiranja pravnog okvira za ekonomsku aktivnost, odnosno ostvariti temeljna ekonomska zadaća države. BiH se mora brže kretati ka ekonomskom poretku utemeljenom na poštenom i profesionalnom radu (i uz to, što je više moguće, efikasnom i inovativnom), jer je to temelj napretka društva na dugoročnoj osnovi.

Istodobno, treba mijenjati karakter budžeta. Treba ga transformirati od onog baziranog na brizi (davanjima) u onaj baziran na prilici (otvaranju mogućnosti). Pri tome ga treba uravnotežavati kako bi doprinosio makroekonomskoj stabilizaciji. Fokus mora biti prebačen s podržavanja zadnjih vagona (subvencijama, poreskim oslobođanjima, kreditima razvojnih banaka i sl.) na nesputavanje lokomotiva. BiH neće moći postizati visoke stope ekonomskog rasta i zaposlenosti radne snage dok ne bude imala jasnu viziju, strategiju i politiku razvoja. A vizija može jedino biti postajanje zemljom visokog dohotka. Vizija nije niti može biti uključivanje u euro-atlantske integracije – to može biti (a ne mora uopće) posljedice postajanja zemljom visokog dohotka.

⁴¹ Bh. vlasti se ponašaju kao rimske u doba cara Vespazijana koji je 72. naše ere uveo poseban porez na Židove, fiskus judaikus, što će reći porez na poduzetnike. Kasnije, 326. god. car Julije će te propise baciti u vatru. Tako bi trebali postupiti i bh. političari - uništiti sve propise protiv poduzetnika.

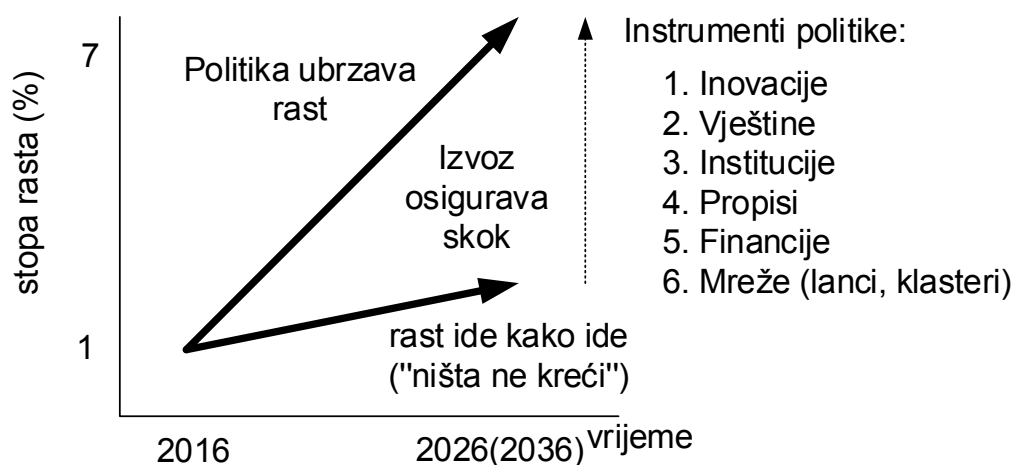
Iako ukupan udio BiH ekonomije u globalnom izvozu iznosi 0.028 %, ipak se zemlja bori za pojedine globalne niše u kojima tržišni udio njenih vodećih kompanija iznosi 0.10-0.70%. To osigurava 20.-30. mjesto među 100-130 zemalja izvoznika odnosnih proizvoda. BiH ima šanse da postane gospodar izvjesnih globalnih niša.

Razvoj treba biti utemeljen, što je više moguće, na inozemnim izravnim investicijama (III). Nijedna zemlja nije postala snažan razvoj ako se nije otvorila transferu tehnologija, a njega je najisplatinije poticati prilivom III. Radi dugoročnog popravljaja produktivnosti ekonomije BiH mora provesti svoju drugu reindustrijalizaciju. Industrijalizaciju bh. ekonomije je provela Austro-Ugarska, prvu reindustrijalizaciju izvršila je SFR Jugoslavija, pa je na aktualnim bh. vlastima provesti drugu reindustrijalizaciju bh. ekonomije.

BiH ima nizak udio dodane vrijednosti prerađivačke industrije u BDP. BiH treba podvostručiti udio dodane vrijednosti svoje industrije u BDP da bi dostigla najadekvatnije ekonomske komparatore - Švicarsku, Austriju, Sloveniju i Slovačku. Pred BiH je tranzicija od postojećeg niskog tehnološkog izvoza (svega 23 US\$ per capita u 2014. god.) k izvozu intenzivnog znanjem. Pri tome je važno smanjivati i neformalnu ekonomiju. Godišnje smanjenje neformalne ekonomije za jedan procentni poen bruto domaćeg proizvoda donosi BiH u razdoblju 2015-2020. oko 800 mln KM. Tada MMF ne bi trebao. No, preduvjet je da javni sektor zagrne rukave i počne raditi svoj posao. Tad će javni sektor postati i javno dobro.

Glavni agent promjena u BiH su poduzetnici-izvoznici. Oni su ti jer su s jedne strane volens-nolens zainteresirani za reforme radi uloženog kapitala, postojećih poslovnih ugovora, odgovornosti prema bankama, djelatnicima i sl., dok im s druge strane reforme donose poslovne prilike.

Slika 2: Razvojni skok



Izvor: elaboracija autora

Za tržišnu, a ne administrativnu ekonomiju

Tržište nema alternativu, kako su pokazali eksperimenti provedeni tijekom 20. stoljeća. Stoga je neizbježan dio recepta za snažan i održiv ekonomski razvoj⁴². No, BiH zaostaje u izgradnji tržišta za svim ekonomskim komparatorima (male zemlje Centralne Europe) i nizom regionalnih komparatora (prvoligaške balkanske zemlje). Stare, administrativne institucije sporo odumiru dok se nove, tržišne sporo razvijaju.

Eksperiment uvođenja narodnog kapitalizma dodjelom certifikata je propao. Umjesto narodnog, ustoličen je etno-kartelni kapitalizam. To je vidljivo ne samo po tome kako i koliko država uzima kroz poreze (i doprinose) i kako i kome daje kroz plaće i potpore, nego i po tome kako se upravlja javnim kompanijama. Upravo se po načinu upravljanja javnim kompanijama (telekomima, elektroprivredama, razvojnim bankama i sl.) najbolje oslikava karakter upravljanja bh. ekonomijom i društvom, tj. vidi kakve vrijednosti promovira i kakav poredak gradi vladajuća klasa društva.

Privatni sektor je malen, jer njegov razvoj budžetarijat sputava na svakom koraku, umjesto da podupire nastanak velikih, transnacionalnih poduzeća, lidera lanaca vrijednosti, koji bi djelovali kao lokomotive razvoja na koje bi se kačili mnogi vagoni tj. mikro, mala i srednja poduzeća. Neefikasna javna uprava (sa svojim čipom iz davnina, koji je topli obrok napravio glavnim instrumentom ekonomske politike) ometa potencijalnog poduzetnika, crpi mu energiju i zavlaci ruku u novčanik. Tako se sprečava nastanak privatnog sektora 'odozdo', organskim putem.

⁴² Najnovija teorija razvoja, nova strukturna ekonomika stavlja naglasak na središnju ulogu tržišta u alokaciji resursa i preporuča državi da podržava firme adresiranjem pitanja koordinacije i eksternih efekata. Ta teorija razvoja vidi toliko ograničenja tržištu, i u uvjetima zemalja s visokim dohotkom, da, prema njoj, one ne može samostalno djelovati na efikasan i stabilizirajući način.

Nastanak privatnog sektora 'odozgo' spriječen je papirnatom privatizacijom. Tigrovi od papira, zvani privatizacijski investicioni fondovi, vođeni vidljivom rukom 'ovlaštenih' privatizera, stvoreni su s jedinim ciljem da izvrše 'privatizaciju' poduzeća u društvenom vlasništvu. Da bi se dokopali zemljišta, zgrada i koliko-toliko sačuvane opreme, 'ovlašteni' privatizeri su razorili velika poduzeća, bacili radnike na ulicu i od njih napravili prekarijat tj. obespravljeni proletarijat.

Unatoč svim zahvaćanjima nacionalnog dohotka, budžetarijat je zapao u financijske teškoće. Spašava ga MMF, preciznije kazano MMF spašava plaće i potpore budžetskih korisnika (što odudara od poslanja MMF-a), kao i svoje plaće, jer će neko i taj MMF upitati šta radi već 18 godina u BiH. I zar je moguće da će ostati u BiH do 2027. (čak i da BiH ne dobije nijedan novi aranžman). No, zaduživanje kod MMF-a je nož u leđa privatnom sektoru, jer mu zatvara vrata međunarodnog tržišta kapitala i koči priliv ino investicija i svega onoga što one sobom nose. Kad je MMF unutra, privatni investitori su vani.

Osloniti se na stranu ponude

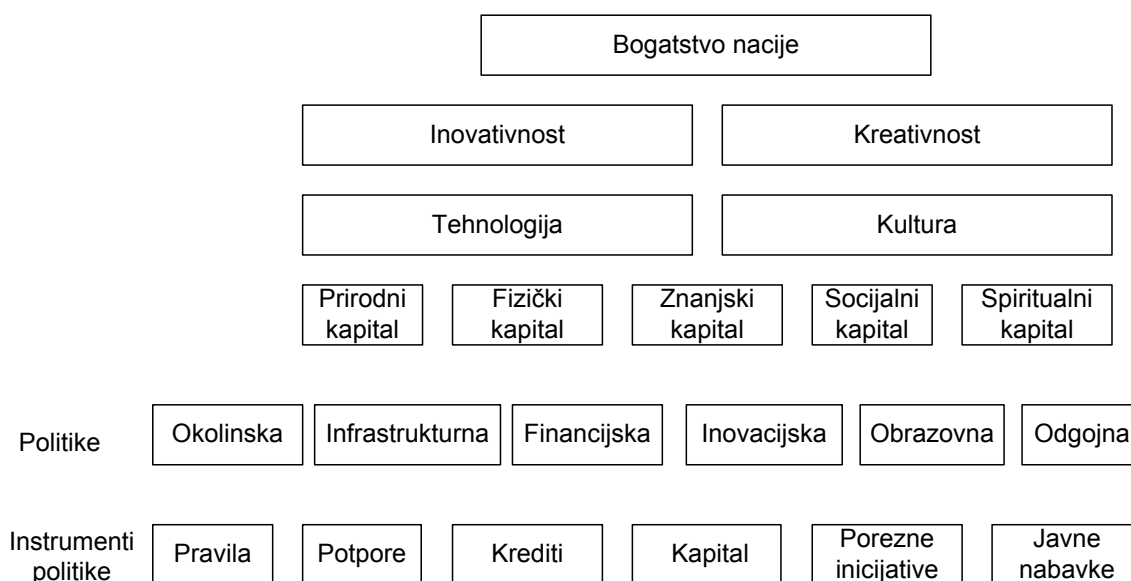
BiH ne izlazi iz 'zamke srednjeg dohotka' jer ne zna aktivirati lanac: proizvodnja ideja - provođenje istraživanja - povećanje fonda znanje - komercijalizacija inovacija - povećanje produktivnost - povećanje konkurentnosti – povećanje izvoza proizvoda veće dodane vrijednosti - povećanje životnog standarda.

Ideje, znanje, inovacije i tehnologija su od ključne važnosti za bh. ekonomiju u dostizanju zemalja s visokim dohotkom. Bez sticanja znanja nema uklanjanja tehnološkog jaza u odnosu na zemlje s visokim dohotkom, pa je to vitalan racionalni interes bh. društva. Zemlje na višim stupnjevima razvijenosti ne konkuriraju robama nego mozgovima.

Poboljšanje konkurentnost (produktivnosti) poduzeća je ključni izazov koji stoji pred bh. ekonomijom u narednih desetak godina. On se rješava upravljanjem agregatnom ponudom ekonomije tj. uticajem na inovacijski i tehnološki sustav zemlje.

Bogatstvo nacije se nalazi u glavama njenih ljudi, u njihovoj inovativnosti i kreativnosti, a ne u tlu odnosno u prirodnom bogatstvu. Nisu presudi prirodni resursi ni geografska lokacija, nego znanje o tome šta i kako stvarati. Država svojim instrumentima treba da potiče procese sticanja i rasijanja znanja (v. sliku 3).

Slika 3: Instrumenti razvojne politike



Izvor: Analiza autora

U postojećem vakuumu koordinacije proizvođača i potrošača, smještenom u daytonski administrativno-institucionalni aranžman, država u BiH se, promatrano u ekonomskoj sferi, treba da se osloni na stranu ponude ekonomije tj. da potiče globalno konkurentnu proizvodnju materijalnih i kreativnih dobara. Pri odricanju od korištenja monetarne politike i politike valutnog tečaja, te u mogućnosti koristiti jedino politike indirektnih poreza na makro razini ekonomije, glavni pravac djelovanja politike treba biti usmjerenje na stranu ponude. U aktualnoj ekonomiji 'nepostojeće ruke' općine/gradovi/entiteti/distrikt/kantoni/entiteti trebaju se fokusirati na podržavanje: lidera razvoja/lanaca vrijednosti/klastera (na razini gradova-regija), poduzetništva (na lokalnoj razini), osiguranje infrastrukture (fizičke, poslovne i znanstvene), podržavanje inovacija i transfera tehnologija te osiguranje pristupa zdravstvu, obrazovanju i financijama.

Gradovi-regije i lanci vrijednosti - motori bh. ekonomije

Gradovi-regije su postojeći džepovi izvrsnosti od kojih se ta izvrsnost, imajući u vidu geografsku blizinu EU i Mediteranskih zemalja, kao i druge resurse (sveučilišta, te relativno obrazovanu radnu snagu i izvjesne prirodne resurse, dinamične lidere i lance vrijednosti) treba postupno širiti na prostor zemlje i njeno uklapanje u prostor regije Jugoistočne Europe i Mediterana te postupno i u EU prostor. Adekvatnim djelovanjem motora razvoja BiH moguće je aktualno defektan ekonomski rast (jer rastu nezaposlenost, siromaštvo i nejednakost) pretvoriti u efektan rast (postići usklađen rast znanjskog i drugih vrsta kapitala). Jedino takav rast osigurava izlazak 'zamke srednjeg dohotka' i povećavanje konkurentnosti tj.

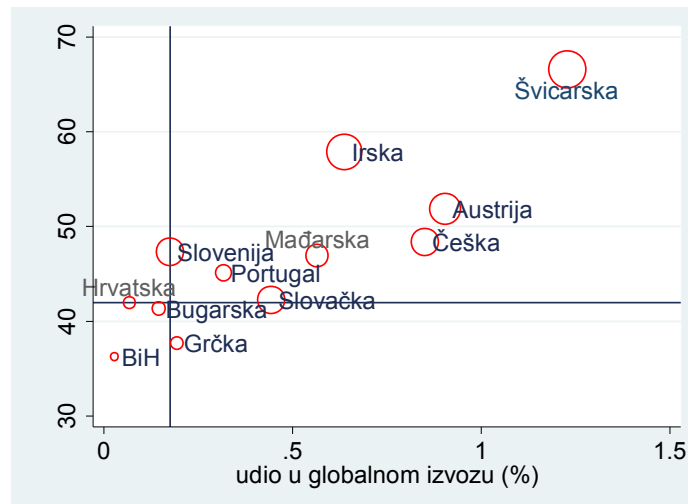
ispunjenje kriterija ulaska u EU. To iziskuje, posebice, popravljane obrazovnog sustava i (fizičke, poslovno-znanstvene i socijalne) infrastrukture.

BiH treba razvijati IK sektor kao ključnu infrastrukturu ekonomije i proizvodnju softvera, modernizirati transportnu infrastrukturu, posebice zračnog transporta, koji je ključna vrsta transporta globalizirane ekonomije, osigurati pouzdanu i efikasnu opskrbu električnom energijom te provesti znanjsku reindustrijalizaciju. Bh. ekonomija se mora seliti s mjesta na mrežu i razvijati proizvodnju novih, sofisticiranijih proizvoda. Veličina bruto tuzemnog proizvoda BiH se treba stalno povećavati, a njegova težina smanjivati. Povezivanje ekonomije i obrazovanja, treba startati 'odozdo' od lanaca vrijednosti, koje treba povezivati sa sveučilištima preko centara izvrsnosti kao zametaka tehnopolisa u gradovima-regijama. Reforme će imati gubitnike (privatizatori društvene svojine, uposlenici javnog sektora, primatelji određenih javnih potpora) i dobitnike, koji trebaju biti potencijalno najproduktivniji članovi društva: izvoznici i omladina.

Gospodar globalnih niša

BiH u najboljem može postati gospodar globalnih niša. To iziskuje da tijekom narednog desetljeća cilj bude zauzimanje 0.15% globalnog tržišta, koliko zauzimaju Bugarska, Slovenija i Grčka. Gledano po stanovniku, cilj bi trebao biti povećati izvoz u istom razdoblju na 3,000-3,500 US\$, što znači dostići Bugarsku, Grčku i Hrvatsku. Dakle, u narednom desetljeću BiH bi trebala dostići jednu skupinu zemalja članica, također ekonomskih i regionalnih komparatora (Slovenija, Hrvatska, Bugarska, Grčka) i tako ispuniti ekonomski kriterij ulaska u EU tj. postati konkurentnim na EU tržištu. To između ostaloga iziskuje povećanje ulaganja u istraživanja i razvoj koja bi osigurala da BiH dostigne indeks inovativnosti Bugarske i Hrvatske.

Slika 4: Izvoz; BiH i odabrane zemlje, 2012



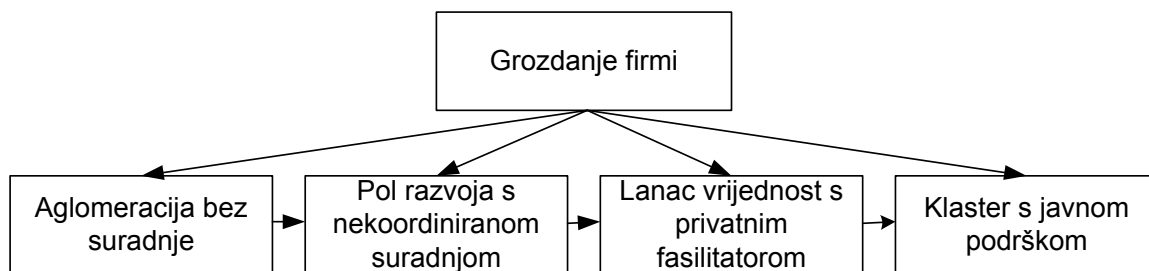
NB: Krug označava veličinu izvoza po stanovniku

Izvor: obrada autora temeljem podataka WTO i Duta (2013)

Politika lanaca vrijednosti

Politikom lanaca vrijednosti (LV), koja predstavlja višu fazu politike lidera razvoja, treba podržavati prije svega postojeće LV, utemeljene i razvijane na snažnim tehničkim sposobnostima i vještinama, i to one koji su najbliži granici proizvodnih mogućnosti. Prvenstveno treba biti podržano prelivanje znanja (knowledge spillovers) k drugim malim i srednjim poduzećima (MSP) putem utemeljenja centara izvrsnosti.

Slika 5: Faze grozdanja firmi



Izvor: elaboracija autora

U gradovima-regijama (Banja Luka, Bihać, Bijeljina, Mostar, Sarajevo, Tuzla, Zenica) treba poticati LV u kojima BiH ima tradicionalnu komparativnu prednost, te one u kojima mora žurno sticati komparativnu prednost, tj. u oblasti proizvodnje softvera i kreativnih dobara. Dakle, treba podupirati lidere razvoja (glavne determinante i pokretače rasta) odnosno djelatnosti koje prolaze kroz značajne strukturne promjene i tim putem stižu komparativne i konkurentne prednosti, da bi se bile privlačne transnacionalnim kompanijama (TNK) i ino investitorima te tim putem unaprijedio izvoz.

Dva su ključna aspekta politike LV: automatski (opći, koji utiče na sve LV) i diskrecioni (specifičan, utiče na konkretne LV). Politika LV se treba temeljiti na mobiliziranju relevantnih aktera i unaprjeđenju suradnje u oblasti istraživanja, razvoja i inovacija kao i pristupa financijama. To unaprjeđenje suradnje treba usmjeriti na zajednička istraživanja i komercijalizaciju rezultata istraživanja, što se treba osigurati podrškom zajedničkim programima LV i razvoju veza s istraživačkim centrima i lokalnim sveučilištima. Olakšanje pristupa financijama se vrši radi lakšeg nastajanja novih malih i srednjih poduzeća vezanih za LV i snažnijeg razvoja gazela.

REGIONALNI POLITIČKI PORTRETI

REGIONALNI POLITIČKI PORTRETI

ZORAN ĐINĐIĆ

Zoran Đinđić: *theoria, praxis, poesis*

Doc. dr Zlatiborka Popov Momčinović

Više je nego teško govoriti a još teže pisati o ovako jednoj kompleksnoj ličnosti. Ipak, njegova osnovna filozofija, tj. kredo i *Weltanschauung*⁴³ je individualizam. Ali ne u smislu pukog interesno zasnovanog pragmatizma, što se često spočitavalo njegovom političkom delovanju ali i promišljanju. Da nije reč o radikalnom individualizmu, uprkos značaju individualističke kulture u tradicionalističkim društvima, svedoči kako njegov naučni rad, tako i politički diskurs i praksa a i svojevrsni *poesis* koji plastično demonstriraju njegovi nastupi, govori, političke odluke, debate i sučeljavanja ali i naučni rad. Individua i subjekt je posebno ugrožena kada nastane raskorak između života (svet izvan naše glave) i sistema koji pokušava da se obistini (svet u našoj glavi). Iz ovog raskoraka nastaje kriza i nasilje kao lažna ali i strašna nadoknada, no to je ujedno i rodno mesto kritičke (samo)refleksije i ponovnog rađanja subjekta⁴⁴.

Zoran Đinđić je još od vremena svog školovanja i studiranja imao određeni instikt protiv autoritaranosti. Ovaj instikt je u svojoj biti bio liberalan, iako je u slučaju Đinđićevog filozofskog i političkog odrastanja i sazrevanja ipak bio situiran u kontekst društva u kojem je živeo (a to je jugoslovensko, navodno samoupravno društvo). Jer, kao što je i sam isticao i „priznao“, opozicija, mahom intelektualna i iz velikih gradova, je u nekadašnjoj Jugoslaviji šezdesetih i sedamdesetih godina bila levo orijentisana⁴⁵. Ona je ukazivala da je nomenklatura, tačnije birokratija „izdala“ radničku klasu i postala uskocentrična interesna grupa iako je odbacivala svaku ideju pluralizma koja je osnovni preduslov za samo političko delovanje interesnih grupa. Opozicija je stoga bila smeštena u okvire levog (s)kretanja, poglavito pod uticajem Frankfurtskog kruga i Ex-Yu grupe tzv. praksisovaca i Korčulanske škole. Kako je marksizam još bio živ ne samo na Istoku već i na Zapadu, i kako je pružao kroz dubinska čitanja šansu za nedogmatske otklone, to je odredilo i Đinđićev životni put.

U tom kontekstu je jako bitna njegova veza sa Habermasom, koji je možda dublje napravio otklon od marksizma govoreći da proleterska emancipacija ne dovodi nužno do opšteljudske emancipacije. Da bi opšteljudska emancipacija postala moguća, potrebno je bilo de(kon)struisati ne samo marksizam već i postojeće pa i (p)ostvarene oblike njegove kritike, i propratne velike naracije. Uključujući i one frakfurtske škole, jer i kritika paradoksalno može da osnaži predmet kritike. Stoga je Đinđić svoj doktorski rad na neki način posvetio jednoj radikalnoj de(kon)strukciji

⁴³Pogled na svet, poznata nemačka kovanica koja se koristi u filozofiji, politici i sl.

⁴⁴ Vidi Đinđić, Z. (1982). Subjektivnost i nasilje. Nastanak sistema u filozofiji nemačkog idealizma. Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Izazovi.

⁴⁵ Zoran Djindjic- intervju na nemačkom jeziku: <https://www.youtube.com/watch?v=fuyipcCvtcW4>

marksizma, iako je do iste došlo za vreme pisanja rada ali i života u tadašnjoj SR Nemačkoj, gde se susreo sa društvom zrelog moderniteta u svoj njegovoj složenosti.

„Pragmatizam“ se često imputira njegovom praxisu. Pragmatizam se bazira delom na slučajnosti a delom na racionalnom uviđanju postojeće političke konstelacije koju možeš ili iskoristiti ili se svesno povući na margine. Kada je o slučaju reč, Đinđić je govorio o svom slučajnom „poznanstvu“ sa Habermasom. I dalje, racionalno pragmatsko uviđanje se bazira i na životnom iskustvu. Radeći svoj doktorat u Nemačkoj (kao što je već istaknuto), on je uvideo da je moderno društvo složeno, bogato, živo, i da je svaki pokušaj njegovog tumačenja jednom teorijom zapravo „silovanje“ ne samo stvarnosti, već i ljudskog života⁴⁶. Kroz sam život nastaje njegov prekid sa marksizmom i svakim dogmatizmom, ali i kroz susret sa drugim teoretičarima, npr. Karlom Šmitom koji je veliki mislilac uprkos koketiranja sa nacizmom. Jer, Šmit je uvideo sve mane, kako teorijske tako i praktične same demokratije kao apstraktne „volje svih“⁴⁷, a što je otvorilo prostor ka decionizmu pa i voluntarizmu koji je Đinđić video u svoj njegovoj ogoljenosti kako u titoizmu tako i u vreme Slobodana Miloševića. Stoga se kod njega ne može govoriti o pukom pragmatizmu⁴⁸, voluntarizmu, već o politici kao umetnosti donošenja odluka na racionalan i odgovoran način u smislu Weberove ideje politike kao poziva⁴⁹. On se „odlučio“ da Miloševića treba isporučiti Hagu, i to je bio njegov decionizam. No on nije bio puko pragmatički, jer je bio itekako svestan tadašnje klime u društvu koje se protivilo takvom jednom činu, te je takva jedna odluka mogla voditi i u politički *suicid*. On je tu odluku smatrao kao izraz ne pukog voluntarizma, već odgovorne političke odluke u cilju približavanja Srbije evropskoj porodici.

Đinđić je često bio optuživan da je političar koji nema „vrednosti“, koji je odraz političke amoralnosti i nihilizma a što nije uopšte tačno. Jer, on je itekako verovao u individualizam, u slobodu pojedinca ali nikad nije tvrdio na neoliberalniji način⁵⁰ da ne postoji politička zajednica, da ne postoji sprega između naših individualnih

⁴⁶ Više u Zoranovoj knjizi „Jesen dijalektike“.

⁴⁷ Šmit je na žalost u političkoj teoriji a i javnosti prezentovan kao mislilac koji politiku svodi na odnos prijatelj-neprijatelj i koji suverenitet „otima“ od naroda budući da je suveren onaj koji odlučuje o situaciji vanrednog stanja, npr. kad demokratske institucije više ne funkcionišu, a što se desilo u Vajmarskoj Nemačkoj nakon I svetskog rata. No, Šmit je uprkos koketiranju sa nacizmom značajan i dubok politički teoretičar.

⁴⁸ A propos pragmatizma, Đinđić ga je definisao kao ideološku nezaslepljenost jer se stvarni problemi ne mogu rešavati na osnovu nepokretnih, ideoloških principa. Pogotovo ne komunističkih, odn. etnonacionalističkih jer su u svojoj biti statični, beživotni a i nasilni.

⁴⁹ Osnovna bit ideje politike kao poziva je da se političke odluke donose racionalno, i da se snosi odgovornost i za posledice koje se nisu mogle predvideti. Takođe, da se za „pravedne“ ciljeve ne koriste nepravedna sredstva a što na koncu diskredituje i sam cilj. Veber, pr. M. Đurić (1987). Sociologija Maksa Vebera. Zagreb: Naprijed, str. 219

⁵⁰ Neoliberalniji način- ideologija čistog individualizma koja čak dovodi do negiranja postojanja političke zajednice i jedini, navodno slobodni oblik ljudskog delovanja pronalazi u „čistoj“ tržišnoj utakmici. Njegov najbrutalniji praktički odraz su tačerezam i reganizam. Đinđić je više bio privržen nemačkom modelu tzv. rajnsko-alpskog kapitalizma u kom postoji odgovornost ljudi jednih prema drugima, prema zajednici i obratno i određeni mehanizmi solidarnosti koji nisu u koliziji sa individualnom odgovornošću i preduzumljivosti. No, za takav jedan model je potrebna i određena politička kultura stanovništva, elite i zavidan stepen ekonomskog razvoja.

prava i dužnosti. Jer, da bi zajednici bilo bolje, potrebno je i da pojedinci pođu od sebe, da sami sebe spoznaju u sokratovskom smislu a ne da mehanizmima projekcije (npr. strana zavera, a čime su se obilato služili ultradesničari a i ultralevičari u Srbiji kako devedesetih tako i nakon 5. oktobra) krivicu za svoju zlu sudbinu projektuju na druge uzroke. Mada je uzrok bio tu, u liku i delu Slobodana Miloševića, Đinđić nije odbacivao odgovornost ljudi koji su stajali iza takve politike. Iako je bio svestan da je *Zeitgeist* (duh vremena) bio takav, da bi on bio operativan bili su potrebni ljudi koji su takav duh, takvu jednu utvaru oživotvorili. Ta utvara *Zeitgest-a* devedesetih je utoliko bila snažnija, što ju je otelovljavala ne samo pozicija već i opozicija. Kao što je istakao u svom intervjuu za Nemačku televiziju, devedesetih su glavne figure u Srbiji bili Milošević, Drašković i Šešelj, dok je npr. Demokratska stranka koju je osnovao sa grupom poznatih profesora 1989. bila marginalizovana. Milošević je po Đinđiću predstavljao oblik birokratizovanog nacionalizma, Drašković tradicionalističkog a Šešelj „čistog“, fašisoidnog ultranacionalizma. U borbi protiv ovakvog svudaproduirućeg a navodno pluralnog zla, nužno je bilo tu i tamo koristiti i pragmatička politička sredstva, bez kojih bi svaka promena bila unapred onemogućena⁵¹.

Njegov tzv. pragmatizam se navodno „potkrepljuje“ i njegovom navodnom odbacivanju pojma ideologije u ime učinkovitosti. No, Đinđić nije nikad rekao da je svejedno da li je mačka bela ili crna sve dok lovi miševе. On je bio svestan da su potrebne određene vrednosti da bi politička učinkovitost bila efektivnija i dugoročnija. Stoga je bila potrebna i drugačija politička kultura, kultura individualizma, preduzimljivosti i odgovornosti, najpre prema sebi pa onda i prema drugima a što se na kraju izliva u novoizraslu političku zajednicu. I dalje, njegovo odbacivanje ideologije je posledica uvida, o čemu je govorio na konferenciji u Aspen institutu 1998, da je u Srbiji na delu jedna potpuna nasilna ideologizacija društva. Gde se ideologija koristi da zamaskira kvazi-praksu predatorskih elita (ultra-levičarskih, pod pokroviteljstvom Mire Marković, i ultra-desničarskih, vođenih Vojislavom Šešeljom)⁵². Ideologizacija je svudaproduiruća, da bi zamaskirala neefikasne, besmislene i razarajuće političke odluke i tako „zavodila“, pasvizirala a i proizvodila društvo obezglavljenih masa, kojima je kolektivistička ideologija potrebna da bi pobegla od vlastitog besmisla.

I dalje, Đinđić je ne sa stanovišta zdravog razuma, na koji se sam često dekartovski pozivao da bi se suprotstavio političkom bezumlju '90ih, već zapravo

⁵¹ Zoran Djindjic - intervju na nemačkom jeziku: <https://www.youtube.com/watch?v=fuypcCvtcW4>

⁵² „Najveća 'desna' partija kod nas je eksponent jednog paketa kolektivnih predrasuda, a ne kolektivnih interesa. Ona je partija vešto podgrejanih resantimana... Snaga jedne partije kod nas proističe iz spoja – lider plus ideologija, a ne iz konkretnog partijskog programa i tima koji je kompetentan da ga sprovede...“. Govor dr Zorana Đinđića na tribini Aspen instituta, 03.11.1998., Novi početak za Srbiju. Programska koncepcija umesto ideologija. Preuzeto 10.09.2016: <http://www.zorandjindjic.org/govori/govor-dr-zorana-%C4%91in%C4%91i%C4%87-na-tribini-aspen-instituta?format=simple>

bahatog javnog i golicavog mnjenja⁵³ Srbije optuživan za besosećajnost, krajnji makijavelizam. To su „navodno“ potkrepile i tvrdnje koje je otvoreno i javno izricao: Ne volim narod, volim svoju porodicu, svoje prijatelje. Ovde se pak ne radi o odvajanju politike od morala, već o potrebi jasnijeg razdvajanja između sfere privatnog i sfere javnosti, a o čemu Đinđić govori u jednom svom tekstu o Hobsu i Marksu⁵⁴. Jer, ma kako Hobs bio prokažen kao „amoralan“ teoretičar, koji govori o bespoštednoj utakmici između individua vođenih strašću i ličnim interesima, Marks je ipak opasniji. On je, da bi čovek došao do svoje suštine, smatrao za potrebnim ukidanje ove dihotimije (privatno- javno) a što je otvorilo put u totalitarizam i negaciju individualnog. Đinđić nije nikad, kao Slobodan mitingaški rekao narodu onu čuvenu „Volim i ja vas“. Naprotiv, često je ukazivao ljudima na njihove mane, no ostaje upitno da li je i on paradoksalno, i na navodno dezideologiziran način, pokušao da ljudima nametne svoj koncept individualizma koji se ogleda i u njegovim uslovno rečeno beskrupoloznim izjavama: kad odete u penziju, onda spavajte. Sada Vam je dovoljno 5, 6 sata, a i dobro je za liniju.

No, Đinđić nije negirao pravo ljudima na drugačiju refleksiju. Na njegovo shvatanje političke zajednice je posebno uticala Habermasova komunikativna teorija koja raskida sa samorazumljivom pretpostavkom da je demokratija vladavina većine i postavlja pitanje kako se uopšte dolazi do objektivizacije javnog interesa. Đinđić je bio svestan konflikta između različitih uverenja (ne samo interesa) koji pretenduju na opšte važenje a što ilustruju npr. verski ratovi u punom smislu. U takvom jednom kontekstu se treba razumeti njegovo bavljenje Hobsom ali i njegova poznata rečenica „kome je do morala neka ide u Crkvu“. To pak ne znači da političari trebaju da budu nemoralni, već da moral (npr. hrišćanski univerzalizam) ne može da bude osnov moderne političke zajednice jer je ona dinamična a ne statična. Isticao je da se konflikti trebaju regulisati pravom, a ne moralom a što je konstitutivan temelj moderne političke zajednice. Samo na taj način pravne i moralne norme kroz različite praktičke diskurse i predstave ne mogu više biti posmatrane kao suprotstavljene⁵⁵.

Različite interpretacije je dalje, smatrao nužnim za moderno, složeno društvo. Jedan od uzroka sloma socijalizma je zapravo blokiranje interpretacije kroz lažni sistem reprezentacije⁵⁶. To je dovelo do toga da radnička klasa ne samo da ne postoji u sociološkom smislu, budući da je reprezentuje partijska elita, već i do blokade društvene energije budući da je dovoljna samo jedna, iskrivljena interpretacija ojačana kvazi-reprezentacijom navodnog klasnog interesa i konflikta.

⁵³ Hegelove sintagme kritike javnog mnjenja, koje je za Hegela „slučajno“, „neznalačko“, „prevrtljivo“. „Rđavo je u njegovom sadržaju ono što je potpuno posebno i osebužno, a umno je, naprotiv, po sebi i za sebe opšte... „Osebužno je ono sa čim mnjenje sebi nešto umišlja“, ... a „umišljati se može što se hoće“. Pr. Tadić, Lj. (1964). „Javno mnjenje u savremenom društvu“, Politička misao, str. 14

⁵⁴ Pun naziv rada: „Zajednica, priroda, građanski rat- Hobbes i Marx“. Filozofija i društvo, I (1987). Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 227-257

⁵⁵ Habermas, J. (1995). Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135

⁵⁶ Više u Đinđićevoj knjizi „Jugoslavija kao nedovršena država“.

Regionalni značaj

Zoran nije bio samo odraz „parohijalne“ kulture⁵⁷, iako je i sam bio smešten kao što je i sam priznao u kontekst građanskog društva, tačnije građanskog kluba koji je u Srbiji devesetih ali i uopšte u regiji bio itekako marginalizovan. Uspon masa, događanja naroda su prekrila zemaljsku površ EX-Yu prostora. Po logici arentovskog banaliteta zla koji se banalno širi i poput gljiva nakon kiše, tj. sloma sistema sve prekriva da bi prikrio naše primordijalne predpolitičke ogoljenosti. Bio je uključen u različite oblike nenasilnog otpora nalik na one iz drugih gradova Istočne Evrope. No bio je svestan da su ovakvi naši protesti zakasnili u odnosu na druge zemlje Istočne Evrope, ali je smatrao da oni šalju mirnodopske poruke ne samo regiji već i svetu (npr. na beogradskim protestima protiv opsade Sarajeva). Za jednostavne poruke *Wir sind das Volk*⁵⁸ je bilo kasno jer su režimi od naroda, kao jednostavnog skupa individua već napravili *Volksgemeinschaft*- narodno zajedništvo koje deli istu zadanu sudbinu, anahronizme, mitove... Protiv toga, Đinđić i njegove pristalice i istomišljenici su koristili parlamentarne metode (npr. izlazak na izbore), vanparlamentarne (mirne proteste bez stranačkih obeležja, demonstracije sa stranačkim obeležjima, propratnim ili više izraženim), javne debate i tribine.

Kada je o javnim debatama i tribinama reč, Đinđić je pomalo pragmatički uvideo i njihovu slabost. Sećam se takve jedne tribine organizovane na Filozofskom fakultetu u Beogradu a na koji je došao začuđujuće mali broj ljudi, verovatno što su se ljudi „istrošili“ demonstracijama i debatama. Stoga je istakao za vreme svog kratkog sukoba i raskida sa svojim profesorom i duhovnim ocem Dragoljubom Mićunovićem da (Demokratska) stranka ne treba da bude debatni klub i da politika koja nema nikakvog realnog učinka i nije politika⁵⁹. Time naprotiv nije negirao značaj debatiranja i dia-logos- a (što su mu spočitavali moralisti⁶⁰ i u Demokratskoj stranci), već je negirao svođenje političkog života na takav jedan oblik delovanja. On je kako u svojim radovima tako i u svojoj praksi stalno invocirao opasnost od blokiranja bilo kakvog oblika političkog rezonovanja, a što nužno vodi u propast. Blokada rezonovanja, dijaloga, se desila kako u socijalizmu tako i u etnonacionalizmu u ime teleološke, organske zajednice koja poseduje monopol na istinu u ime nekakve apstraknte opštosti. Po Đinđiću, kao što ukazuje Vesna Pešić u knjizi *Divlje društvo*, opšte može da bude samo forma, tj. pravo koje jednako važi za sve, pod uslovom da niko ne može monopolizovati istinu i u njeno ime sputavati drugačija uverenja i razlike. Kako se to nije desilo nakon sloma socijalizma i kako su nekadašnje

⁵⁷ Parohijalne u smislu lokalizovane; izraz koji se često koristi u političkoj teoriji.

⁵⁸ *Wir sind das Volk* (Mi smo narod), parola koju su izgovarali demonstranti u Istočnoj Nemačkoj.

⁵⁹ Pešić, V. (2012). *Divlje društvo*. Kako smo stigli dovd. Beograd: Peščanik, str. 105

⁶⁰ Moralisti u veberijanskom smislu etike čiste volje nasuprot etike odgovornosti. Etika čiste volje se npr. jasno vidu u zapovesti „pruži i drugi obraz“. „Ova zapovest je apsolutna i ne pita otkud drugome pravo da udara. Očigledno to je etika bez dostojanstva- izuzev sa sveca. A to znači čovek mora biti svetac u svemu... kada se u skladu sa akosmičkom etikom ljubavi kaže 'Ne opiri se zlu silom', onda za političara važi obrnut stav: 'Zlu treba da se odupreš silom, inače ćeš biti odgovoran zbog toga što se zlo u svetu povećava'“. Veber, pr. M. Đurić (1987). *Sociologija Maksa Vebera*. Zagreb: Naprijed, str. 210-211

republike SFRJ zapale u kandže etnonacionalističkog diskursa, ovakvi stavovi imaju i regionalni značaj.

Za regiju je svakako bitno i pitanje suočavanja sa prošlošću, ne radi samog suočavanja kao takvog već radi budućnosti. Đinđić se ovim pitanjem nije bavio bar ne dublje u naučnom smislu, ali se može videti njegova pozicija kroz političko delovanje. Nenad Dimitrijević ističe da su u Srbiji nakon 5. Oktobra operirala tri pristupa kada je o suočavanju sa prošlošću reč: prvi, čiji je odraz Vojislav Koštunica i njegov DSS i koji Dimitrijević naziva „pacifikacijom prošlosti“ kroz negiranje ratnih zločina ili pak kroz insistiranje na ravnoteži „naših“ i „njihovih“ zločina; drugi, čiji je odraz tadašnji navodno ekspertski G17+ i koji ima strategiju apsolutnog zaborava, jer se stvaranje slobodnog tržišta, demokratskih institucija smatra dovoljnim za stvaranje novog lica Srbije a suočavanje sa prošlošću odbacuje kao moralističko i štetno; treći pristup, koji se ogleda u stalnoj moralnoj refleksiji radi ovladavanja prošlošću, i u kojem se demokratija vidi kao proces samokorigovanja, samoprikazivanja i socijalnog učenja⁶¹. Zoran Đinđić je zapravo bio negde između druge i treće pozicije, budući da je na više tehnički način prišao ovom problemu (što se vidi npr. u načinu saradnje sa Haškim tribunalom)⁶². No, prerana i nasilna smrt učinjena od istih onih jedinica i struktura koje su počinile genocid u Srebrenici, ukazuje bar u naznakama da je isto tako nasilno prekinuto eventualno izrastanje i pripremanje Srbije za treći put, zajedno sa dr. Zoranom Đinđićem.

On je stoga svakako značajna politička figura, lepše lice Srbije koje se gradi i kroz saradnju na regionalnom nivou. Zoran je detinjstvo i deo mladosti proveo u Travniku (vezirskom gradu, kako ga je nazivao), i ukazivao na lepote tadašnjeg multikulturalizma ali više kroz primere svakodnevnice, a ne neke multikulturalne teorije budući da je ondašnji način suživota potpadao pod socijalističku administraciju različitosti⁶³. Za vreme studiranja filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu, gde je bio glavni zamajac stvaranja nezavisne studentske organizacije koja ne bi bila produžena ruka partije, saradivao je sa studentima iz Zagreba i Ljubljane i zajedno sa nekima od njih bio i uhapšen. Stoga je on kao politička figura isuviše veliki, da bi se suzio isključivo na Srbiju; kao filozof i teoretičar, suviše velik da bi se suzio na regiju; a kao osoba je bio građanin Evrope u punom smislu te reči. No zbog te širine, često je sam sebe morao sužavati u svom praktičnom delovanju da bi ono u tadašnjem

⁶¹ Dimitrijević, N. (2003). „Srbija kao nedovršena država“, Reč, br. 69, str. 5-20

⁶² Poznati politikolog i filozof iz Zagreba, profesor Žarko Puhovski pak iznosi jedan zanimljiv stav vezano za izručenje Miloševića: "Đinđić je to učinio sa ekstremnom pragmatičnošću koja, principijelno govoreći, po mnogo čemu nije sasvim korektna, ali mislim da je, s obzirom na dugogodišnje stanje duha u Srbiji, imala gotovo lječidbeni karakter pozitivnog šoka."

⁶³ Na opasnosti socijalističke verzije administriranja različitosti Đinđić je ukazivao na više mesta. Npr. u knjizi Jugoslavija kao nedovršena država ističe da tadašnje društvo na paradoksalan način odbija tradiciju u ime budućnosti a da u isto vreme restauriše davnu prošlost i njene anahronizme. No, taj paradoks je bitan da bi tadašnja elita proizvela ikakav smisao, kvazi metafizičku autorizovanu interpretaciju. I dalje, kako ne postoji sistem podele vlasti njeno deljenje se „probija“ kroz federalnu formu i vodi u nacionalistički ambis kao oblik hobsijanskog zverinjaka i „pada“ u prirodno stanje. Đinđić, Z. (2010). Jugoslavija kao nedovršena država. Beograd: Nacionalna biblioteka Srbije i Fond Dr Zoran Đinđić

konteksu bilo učinkovito. Stoga je nekad bio isuviše brzoplet, plahovit, samodopadljivo hiperaktivan, da bi navodno lakše premostio ove protivrečnosti. Nedovoljno dobar a u nekim slučajevima i loš izbor saradnika, pragmatično saradjivanje sa kontroverznim ličnostima (od čega mu se posebno spočitava navodna kratka saradnja sa Karadžićem) su svakako ružnija strana njegovog životnog i političkog delovanja. Tu se, uslovno mogu ubrojiti i preveliko isticanje individualne odgovornosti i preduzumljivosti gotovo nalik na tzv. robinzonijade klasičnog liberalizma, teški socijalni rezovi gotovo isključivo na štetu ne samo marginalnih grupa već i prosečnih građana... No, neke od ovih strana i mana je javno priznavao, u čemu se ogleda njegova veličina, a neke na žalost prikrivao pod krinkom potrebe ka ubrzanoj demokratizaciji i modernizaciji zakasnele države. Da je poslednjem bio istinski posvećen, je ipak van svake sumnje, o čemu svedoči ne samo njegov filozofski opus već i politički diskurs kojeg i nema bez praxisa, a i poesisa.

Zoran Đinđić u kontekstu političke kulture

Bolje poznavanje njegovih misli, delovanja, učinaka pa i pogrešaka je svakako bitno za poimanje demokratije ne samo kao procedure⁶⁴, već i kao supstance koja pruža i treba da pruža prostor za socijalno učenje i za izgradnju građanske političke kulture. Zoran Đinđić je svakako njena personifikacija. Ako imamo u vidu glavne elemente građanske političke kulture, koju su sjajno elaborirali Almond i Verba u svom pionirskom istraživanju Civic culture, to je više nego očigledno.

Za ovaj tip političke kulture je između ostalog bitan odnos prema JA u politici, tj. vera da možemo nešto promeniti, i da naše političko delovanje može da bude učinkovito⁶⁵. Đinđić je svakako verovao da je bitno promeniti odnos prema onome JA, i napustiti svaki neodgovorni fatalizam koji su personifikovali Milošević, Mirjana Marković, Vojislav Šešelj, Koštunica... Građanska politička kultura pretpostavlja poznavanje političkog sistema, njegovih output-a ali i input- a. Zoran je stalno insistirao na važnosti socijalnog učenja kroz stvarnu političku participaciju. Građanska politička kultura se bazira i na odgovornosti (tzv. etika poziva u Veberovom smislu) i ideji politike kao poziva. Ovu etiku ne treba da ima samo elita već i građani. Jer ako građani ne participiraju, teško se može očekivati odgovornost političke elite. A kad je elita odgovorna i učinkovita, građani će njene odluke poštovati te građanska politička kultura nije čisto participativna (ona ima i elemente autoritarne političke kulture). Stalna participacija bi dovela do implozije sistema, stalnih zahteva a što je takođe, kao što su i Almond i Verba⁶⁶ isticali, opasno za demokratiju. Đinđić je

⁶⁴ Tzv. minimalna definicija demokratije.

⁶⁵ Bez takvog stava, ljudi postaju puk objekt političkih odluka u čijem donošenju nisu uopšte učestvovali.

⁶⁶ Gabriel Almond i Sidney Verba, čuveni američki politikolozi i tvorci modernog koncepta političke kulture. Takođe, prvi su pedesetih godina prošlog veka uradili kapitalno komparativno istraživanje političke kulture u pet demokratija.

stoga i tražio podršku građana za svoje političke odluke, npr. u sklopu svojih stalnih razgovora sa građanima na tribinama *Srbija na dobrom putu* dok je bio premijer.

Etika odgovornosti se jasno vidi iz sledećeg navoda: „To je zapravo karakteristika tih tradicionalnih društava, u kojima se ono što je upravljanje društvom moralizuje, ideologizuje. I u kojima se kaže- mi želimo nešto, mi imamo dobre namere, a da li ćemo uspeti, to ne zavisi od nas... Pa ako ne uspemo, onda kažemo- verovatno postoji neka svetska zavera, koja je naumila da sve naše namere osujeti. I onda smo mirni, jer smo našli obrazloženje zašto nikada ne uspevamo“⁶⁷.

I dalje, da je reč o građanskoj političkoj kulturi vidi se iz njegovog stava tj. načina razlikovanja nacionalizma i patriotizma. Jer dok je nacionalizam nešto dato, prirodno, i karakteristično za tradicionalna društva, patriotizam je nešto dinamično. Glavni elementi nacionalizma su motivi, a patriotizma konkretna rešenja za dobrobit društva⁶⁸. Već pomenuti Almond i Verba su ukazivali na važnost građanskog patriotizma za demokratiju i građansku političku kulturu. Naime, u SADu, gde je ovaj tip kulture najzastupljeniji, građani su isticali da vole i da su ponosni na svoju zemlju zato što je ona zemlja slobode, ima dobre političke institucije. Italijani pak, kod kojih su ovi teoretičari locirali tzv. parohijalnu ili otuđenu političku kulturu, građani su voleli svoju zemlju zbog njenih lepota (lepa hrana, lepe žene, lepa priroda, lepi gradovi...). Zoran Đinđić nije bio nacionalista, što mu se takođe znalo stavljati na pleća, već patriota. Građanski. No, u Srbiji nije pobedila građanska politička kultura a ni u regiji. Sama činjenica da se u Srbiji sudilo samo egzekutorima, a da oni koji su stvorili klimu da dođe do svirepog političkog ubistva Zorana Đinđića nemaju i ne osećaju nikakvu političku a ni ljudsku odgovornost, govori sama za sebe.

Da li bi Srbiji a i regiji danas bilo bolje da je Zoran Đinđić i dalje živ, pitanje je na koje se ne može odgovoriti. Ovde nam može pomoći Hegelova distinkcija između iluzije kao ciljane i svesne obmane (*Täuschung*) i iluzije kao privida (*Schein*) tj. proizvoda duha koji „nasuprot prozaičnom realitetu“ predstavlja „čudo idealiteta“. Nešto (*Dasein*) koje „u njegovoj pojavi kao istinito treba shvatiti i predstaviti“⁶⁹, a što situira politiku u umetnosti i obratno⁷⁰. Po Nenadu Dimitrijeviću, postoji kontinuitet između Miloševićeve i postđinđićevske Srbije. I danas operira lažna ustavnost kroz ujedinjenje oko kosovskog mita, nasilno tumačenje prošlosti i sadašnjosti umesto suočavanja sa istima, i stalna proizvodnja manipulativnog političkog diskursa⁷¹

⁶⁷ Pr. V. Pešić, op. cit., str. 109

⁶⁸ Na predavanju banjalučkim studentima, koje je održano neposredno pre njegovog ubistva, Đinđić je veberijanski istakao: „Za patriotizam su merodavni rezultati i posledice...imate istorijske primere nacionalizma koji su želeći da unaprede- uništili svoju naciju...Oni kažu- mi smo iskreno hteli sve najbolje, ali se na kraju sve završilo loše za našu naciju, ali nismo mi krivi nego su krive okolnosti“. Pr. V. Pešić, op. cit., str. 107

⁶⁹ Hegel, G. V. F., pr. Simeunović, D. (2002). Teorija politike. Rider. Beograd: Udruženje „Nauka i društvo“, str. 88

⁷⁰ Isto

⁷¹ Dimitrijević, N. (2010). „Kontinuitet nedovršene državnosti“ (predgovor) U. Z. Đinđić: Jugoslavija kao nedovršena država. Beograd: Nacionalna biblioteka Srbije i Fond Dr Zoran Đinđić

BOGIĆ BOGIĆEVIĆ

Mr. Sarina Bakić

“Sve što sam radio, radio sam sam, bez bilo kakvih tajnih i javnih dogovora i špekulacija. Dakle, sam sam odlučivao u skladu sa svojom savješću, imajući stalno u vidu da predstavljam cijelu Bosnu i Hercegovinu i njene građane, bez obzira na naciju i vjeru”. Bogić Bogićević

Politička kultura je izrazito složen fenomen. Uz interesni i institucionalni, postoji i političko-kulturni pristup politici, a to podrazumijeva pristup koji u središte stavlja vrijednosti i vrijednosne orijentacije koje prevladavaju u jednom društvu i naravno one koje u društvu imaju širi politički značaj. Dimenzije političke kulture podrazumijevaju stavove prema političkim objektima. Sidney Verba je jedan od najvažnijih teoretičara čije se temeljne dimenzije političke kulture najviše primjenjuju za istraživanja i analize kada je ovaj segment političkih nauka u pitanju.

Za predstavljanje političkog profila Bogića Bogićevića, ja sam se odlučila za tri Verbine dimenzije političke kulture, koje u ovom kontekstu ali i u kontekstu današnjeg političkog i društvenog trenutka u Bosni i Hercegovini, smatram izrazito važnim. Prvi je odnos prema političkom sistemu odnosno državi. Zatim, druga dimenzija jeste politički stil, sklonost ka toleranciji, razumijevanju, itd., i treća podrazumijeva aspekte političke participacije.

Bogić Bogićević je rođen 1953. godine u Ugljeviku, u Bosni i Hercegovini. Bio je član Predsjedništva SFRJ od 16. maja 1989. godine do septembra 1991. godine. Za člana Predsjedništva SFRJ, izabran je na osnovu referendumu građana Bosne i Hercegovine. Osim što je prvi, demokratsko izabrani član Predsjedništva SFRJ iz Bosne i Hercegovine, bio je i u istoriji najmlađi član Predsjedništva. Tada je imao 36 godina.

Prije izbora za člana Predsjedništva SFRJ iz Bosne i Hercegovine, Bogić Bogićević je bio predsjednik Omladinske organizacije Jugoslavije. Za vrijeme rata u Bosni i Hercegovini 1992-1995., Bogić Bogićević je bio u Sarajevu. Obnašao je funkciju poslanika u Predstavničkom domu Parlamenta Bosne i Hercegovine, bio je potpredsjednik SDP BiH i predsjednik Olimpijskog komiteta Bosne i Hercegovine.

Živi i radi u Sarajevu. Bavi se konsultantskim poslovima i istraživanjem tržišta u okviru svoje kompanije Fides.

Događaji ili preciznije rečeno dešavanja koja su stavila pečat na političku karijeru Bogića Bogićevića i na njega kao izrazito moralne i principijelne ličnosti, jeste sjednica Predsjedništva SFRJ, održana 12. marta 1991. godine. Na toj sjednici predsjedništvo SFRJ je odlučivalo o uvođenju vanrednog stanja na teritoriji cijele tadašnje države.

Vojni vrh, rukovodstvo JNA, predlaže podizanje borbene gotovosti, ali je stvarni cilj tada bio da se uvede vojna uprava u Sloveniji, Hrvatskoj i sruše republička rukovodstva u Bosni i Hercegovini i Makedoniji. Kao odlučujući glas, bio je glas Bogića Bogićevića, koji je na toj sjednici glasao protiv, te je na taj način spriječena vojna intervencija JNA (JNA je računala na peti 'srpski' glas Bogića Bogićevića, vršen je ogroman pritisak na njega, od metoda „pokušaja potkupljivanja“ do metoda „zastrašivanja i prijetnji“. Ovo su u svojim memoarima potvrdili i ostali učesnici sjednice, političari ali i čelni ljudi tadašnje JNA). Iz tog perioda datira jedna od njegovih izjava, koja se pamti i koja se ne treba zaboraviti: „Ja jesam Srbin, ali ne po profesiji...“. Ova rečenica na najbolji mogući način ilustruje ljudski i politički aspekt Bogićevićeve ličnosti, njegovog integriteta, principijelnosti i političke mudrosti.

Ne praveći razliku među ljudima prema njihovom nacionalnom ili vjerskom identitetu, Bogićević je svojim glasom protiv, svojim „ne“ u Predsjedništvu SFRJ, kada nije imao podršku ni Predsjedništva Bosne i Hercegovine niti Skupštine te morao odluku donijeti sam, pokazao svoju pripadnost državi Bosni i Hercegovini i pripadnost svim njenim narodima. Ovo je dobar primjer potvrde najvažnije dimenzije u političkoj kulturi, a to je odnos prema državi.

„Drugačije misliti, govoriti i djelovati nisam ni mogao, ni znao. U konačnici, ni htio. Bilo je moralno i ljudski izazovno da još jednom ponovim svoje poznate i ranije javno izrečene stavove, suprotstaviti se politikama koje su željele da razbiju Bosnu i Hercegovinu i kojima ne odgovara potvrda historijskog kontinuiteta državnosti Bosne i Hercegovine.“ (Bogić Bogićević). Zbog svog stava i ponašanja na ovoj sjednici, Bogić Bogićević gubi platu kao član Predsjedništva, i po povratku u Sarajevu živi u veoma teškim i oskudnim uslovima.

Tek u maju 1992. godine, Bogićević počinje raditi za SDP BiH. Međutim, zbog tzv. konceptualnog neslaganja, Bogić Bogićević napušta SDP BiH 2002. godine. Upravo su i u ovoj situaciji, Bogićevićeve karakterne osobine i etika ličnosti, također bili jedan od glavnih razloga za njegovo neslaganje sa tadašnjim rukovodstvom ove političke stranke. Iznosio je svoje kritičko mišljenje prema vrhu stranke, koja prema njegovom mišljenju, nije imala osjećaj za samokritiku i za otvorenom diskusijom o problemima sa svojim članstvom. Bio je izričito protiv interesnih politika unutar političke partije, karijerističkih planova pojedinaca. Smatrao je i javno istupao da se politički odnosno programski ciljevi SDP BiH ne ostvaruju te da obračuni i nedemokratska atmosfera unutar stranke, najviše štete nanose samoj stranci ali i samoj ideji socijaldemokratije. Prema riječima Bogićevića, sa strankom, koja daje sve slabije odgovore na društvene izazove, i sama socijaldemokratska politička opcija gubi pobornike i svoje poštovanje i poziciju u društvu.

„Lični interesi nikada nisu bili moja motivacija za bavljenje politikom, pa su mi stranački obračuni uvijek bili nešto strano, nešto što ne mogu zamisliti u stranci kojoj pripadam, nešto čime se promiču lični a ne partijski interesi“ (Bogić Bogićević, magazin Dani, 09.02.2007.). Ovim se može ilustrovati elemenat političke kulture kada

je u pitanju politička participacija, odnos prema političkoj organizaciji kojoj se pripada. Analizirajući politička dešavanja u kojima je glavni akter bio Bogić Bogićević, sa sigurnošću se može utvrditi da ovaj bosanskohercegovački političar nikada nije svoje bavljenje politikom percipirao kao isključivo građenje visokih pozicija i ličnih interesa.

Kakav je politički stil Bogića Bogićevića? Usudit ću se reći da je on dio jednog opšteg sistema ljudske, civilizacijske vrijednosti. Njegovi postupci, aktivnosti i djela jesu u korist države Bosne i Hercegovine, njenog multietničkog karaktera, mira i tolerancije, razumijevanja među narodima, otvorenost za nove inicijative i promjene te iznošenje mišljenja na osnovu argumenata i na osnovu moralnih vrijednosti i principa a protiv uskogrudnih ličnih interesa i motiva a sa kojima se danas susrećemo na svakom koraku.

U pitanju je državničko, političko i ljudsko, visoko moralno djelovanje. Ono što je najviše karakteristično, kada je u pitanju politički stil Bogića Bogićevića jeste njegovo konstantno uvažavanje javnosti, uvažavanje svih građana Bosne i Hercegovine, njegova neotuđenost od javnosti, čak i kada nije dio oficijelne politike.

I na kraju, možemo se zapitati gdje su danas Bogićević i politika? Najbolji odgovor nam sam Bogić Bogićević daje svojom rečenicom:

"Ja nisam napustio politiku; prije bi se moglo reći da je ona napustila mene. No, od borbe za Bosnu i Hercegovinu nikada nisam odustao"

VLADO GOTOVAC

Željko Ivanković

Vlado Gotovac (1930-2000.) hrvatski je pjesnik, filozof, angažirani intelektualac, političar, vrstan govornik. U nekim je životnim fazama bio predsjednik Matice hrvatske, a sa Slavkom Goldsteinom i bratom mu Danijelom Ivinom, te Draženom Budišom, jedan je od utemeljitelja (1989.), a onda i predsjednik (1996-97.) Socijalno-liberalne stranke, koja se raspada, poslije Budišina koaliranja s HDZ-om. Gotovac nakon toga utemeljuje Liberalnu stranku 1997., postaje zastupnik u Hrvatskom saboru, a 1997. kandidirao se za predsjednika Hrvatske, u Puli napadnut od pijanog pripadnika HV.

U prethodnom je sustavu uhapšen 1972. za vrijeme dok je bio na mjestu glavnog urednika Hrvatskog tjednika, a od 1972. do 1976. bio je u zatvoru, a potom još četiri godine bez građanskih prava. Ponovno je osumnjičen 1977., a suđen 1981. nakon intervjua švedskoj televiziji na dvije godine. U to je vrijeme i Tuđman bio suđen na tri godine, ali ga je bolest i Krležino zauzimanje kod Tita spasilo. Gotovca nije imao tko spašavati, ležao je u Lepoglavi, gdje je namjerno zaražen hepatitisom, od čijih je posljedica poslije, prerano i umro.

Njegova knjiga „Moj slučaj“ – 1989. detaljno oslikava ne samo njegov slučaj, nego i njegov društveni, politički, moralni, intelektualni profil, kao i sve dimenzije društvenih problema zbog kojih se društveno angažirao i zbog kojih je potom robijao. Što se pak tiče njegove poezije valja reći da ga je njegova generacija osporavala (Antun Šoljan), a razlogovci (Vjeran Zuppa) su ga nekitički prihvaćali, naglašavajući sve vrijednosti koje je imao – hermetizam, intelektualizam, filozofičnost, pojmovnost, misaonost...

Na glas je brzo izašao kao briljantan govornik, zbog čega je u nekim krugovima kolokvijalno prozvan hrvatskim Demostenom. I koliko god je u esejima i poeziji hermetičan, kao govornik je otvoren, jasan, blistavo prijemljiv svima i svakome. Najpoznatiji je njegov govor od 30. kolovoza 1991. ispred Komande V., Zagrebačke vojne oblasti JNA u Zagrebu, za kojim se nerijetko i danas poseže da bi se oslikao i Gotovčev profil, ali i stvarni problem koji je generirao agresiju JNA i Srbije na Hrvatsku, ali i na sve druge u tadašnjoj Jugoslaviji u okviru stoljeće i pol starog projekta Garašaninove Velike Srbije.

Moji kontakti s Gotovcem

Neka vrsta moje intelektualne devize: „Umiješati se jedina je mogućnost ostati realističan!“ koju sam naučio od Heinrich Böll, nije pala s neba. Ona ima i svoju daleku predpovijest. Osim mojega temperamenta vjerujem da su tome bitno pridonijeli i obrazovanje uz veliko Krležino djelo, a potom, u mojim osjetljivim godinama i dvije važne knjige: Gotovčeva U svakodnevnom (1970.), te Šegedinova

Svi smo odgovorni (1971.). One su i danas odlične za naučiti se kako biti/bivati Hrvatom, kao što se iz Konstantinovićeve Filozofije palanke, iz Latinke Perović, iz Bogdana Bogdanovića ili Danila Kiša može učiti kako biti Srbinom, ili iz knjige Tarika Haverića Kritika bosanskog uma (2016.) može učiti kako se može biti Bošnjakom, kad već govorimo o nacionalnom koje je u nas izrazito dominantna kategorija, a da se pritome ostane čovjek, slobodan čovjek, građanin svijeta, kritički zreo i odgovoran intelektualac. Odgovoran!

Ipak, Vladu sam Gotovca prvi put osobno sreo i upoznao kad je u vrijeme rata došao u Sarajevo. U Sarajevu je, naime 3-5. lipnja 1994. organiziran Okrugli stol na temu „Federacija BiH, Država i civilno društvo“ uz sudjelovanje, uz brojne naše domaće intelektualce, niz renomiranih intelektualaca iz Zagreba kao što su Slavko Godstein, Živko Kustić, Ivo Banac, Šefko Omerbašić, Jasna Omejec, Vesna Pusić, Mika Tripalo, Vlado Gotovac, Ozren Žunec, Ivo Žanić... Zbornik s tog skupa objavljen je sljedeće 1995. godine.

S Gotovcem potom nastavljam kontakte, naročito 1995. kad u Zagrebu izlaze tri moje knjige, Čak sedam - osam smo ih imali u Zagrebu, u Matici hrvatskoj, kad god bih otišao u Zagreb, posjetio bih i njega (uz Josipa Šentiju, Borisa Marunu, Slavka Goldsteina, Vesnu Pusić, Erasmus Gildu, Novi Liber, Vijenac/Zarez, Maticu hrvatsku i Maticu iseljenika...). Uvijek se raspitivao za Sarajevo, za prijatelje i poznanike, kolege pisce, situaciju u BiH.

Nikad to nije bilo kurtoazno, htio je znati, imati informacije. Posve jasno i prirodno za takav profil intelektualca, angažiranog intelektualca. Naime, gdje god da je djelovao, smatrao je da snažno i glasno i opetovano treba naglašavati: „Upornost istine protiv upornosti laži“ pozivajući se na jedno Eckermannovo mjesto na kojemu je on prigovarao Goetheu što tako često ponavlja iste stvari, a na što mu je Goethe, koji je i sam, koliko god bio genijalan pisac, bio involviran u vlast uzvratio: „Laži se vrlo često ponavljaju tako da se i istine moraju vrlo često ponavljati“.

Tad sam, u vrijeme sarajevskog okruglog stola naučio, shvatio Gotovčevo razumijevanje pojmova i sadržaja: zakonitosti, kulture, organizacije društva i države, kao i sve ono protiv čega je to bila velikorspska (u biti i svaka druga!) ideja koja ruši sustav. To će mi i u tim godinama i kasnije iz srpske perspektive otkrivati i drugi, napose ugledni srpski intelektualci: Radomir Konstantinović, Bogdan Bogdanović, Latinka Perović i drugi, koje i kad sam čitao prije rata toga nisam razumijevao kao što sam ih razumio s ratom, u ratu i neposredno nakon rata. A Gotovac je to pokazao na tako jednostavnom primjeru, kakve nam obično donose bajke ili basne. Na primjeru Petra Kočića i njegova u biti vulgarnoga antiaustrougarskoga djela koje je bilo dijelom naših obaveznih lektira, a koje potječe iz velikosrpske ideje koja je, kako kaže Gotovac, izgubila bizantsku religioznu bit, dakle kulturno i religijsko obzorje, a svoju je crkvu pretvorila u temelj države (on će to dovesti u svezu s Ionescovim dnevnicima i slučajem Rumunjske, uključujući i obitelj Chausescu i njihov krvavi kraj!), gdje je pravoslavlje pretvoreno u fundamentalistički koncept države. Otuda Kočićevo

opiranje Austro-Ugarskoj Gotovac pokazuje ne kao opiranje okupatoru nego kao opiranje civilizaciji, zakonima, društvenim strukturama tada moderne i najpluralističkije, plurinacionalne europske države... Bila je to elaboracija nečega što smo mi u opkoljenom Sarajevu već živjeli, a Gotovac nam je to iskričavo približio. A neki od srpskih intelektualaca tog doba, očito s kočičevkim mentalnim sklopom, govorili su kako mogu, ako treba u šumi ostati i 50 godina i jesti korijenje drveća, ako je to u interesu srpstva i srpske države, dok je urbicid (Idemo u gradove / da bijemo gadove – reći će njihov pjesnik!) bio projekt, kako je to izvanredno razumijevao u svojim elaboracijama i njihov sjajni arhitekt i donedavni beogradski gradonačelnik Bogdan Bogdanović, koji je zarad vlastite sigurnosti izbjegao u Beč.

Što je Gotovac zastupao?

Premda mu je u dva navrata suđeno kao hrvatskom nacionalistu, Vlado je Gotovac bio i ostao intelektualac socijalno-liberalne i liberalne provenijencije, a to pokazuju ne samo stranke koje je (su)osnivao nego i sva njegova politička praksa. Ovdje želim ukazati (pa čak i snažno akcentirati) na nekoliko rečenica koje su dio njegove ljudske i političke doktrine, a koja je posve suprotna vremenu i svakom političkom djelovanju bila i tada i danas. Današnje politike, političke vođe, političke paradigme (treba li vam ih pobrajati?) djeluju na posvemašnjem strahu, ne toliko policijsko-represivnom, koliko političkom strahu, dominantno strahu postavljenom na ekonomsku (ne)sigurnost što znači nužnost, imperativnost pripadanja političkoj stranci, jer bez nje se danas nije moguće zaposliti ni kao portir ili čistačica, što se nije događalo ni za najcrnjeg komunizma.

A, treba li naglašavati, Gotovčeva knjiga „Moj slučaj“ ima motto – „Ni u kome nisam izazivao strah!“ Koliko današnjih političara, u svojem djelovanju može reći isto? Ma, čak obratno, oni se ponose time da ih se mnogi plaše! I nije to nimalo ekscesan motto, niti poza. Vlado Gotovac u svakom od svojih aktiviteta ponavlja: Ne bojte se ili Ne želim da me se itko plaši ili Generali, Hrvatska se ne plaši generala... On shvaća da je strah, napose strah nakon, kako se to voli reći, komunističkog jednoulja, dominantna inhibicijska kategorija. Vidio je strah i u Tuđmanovoj Hrvatskoj, vidio je strah kod ljudi. I mi smo rušenjem komunističkog jednoulja, kako se tada govorilo, u BiH umjesto demokracije, premda se svaka od vladajućih stranaka etiketirala kao demokratska, dobili tri nacionalno-vjerska jednoulja, koja su u svojem teroru postala još rigidnija.

Nije Gotovac time otkrio toplu vodu. On itekako dobro zna da je kvalifikacija politike ono što kaže Kierkegaard: „Ono što je u politici opravdano, laž je kad se prenese na područje duha“, a onaj tko ima kritičku svijet i odgovoran je, opasan je što to vidi i identificira. On je onaj dječak iz bajke „Carevo ovo ruho“ koji izađe i jedini kaže: „Car je gol“. Gotovac je uporan u govorenju i djelovanju na crti ideje kako naspram svakog kolektiviteta, pa i političkog, stoji sloboda pojedinca, da sloboda za pristaše vlasti nije sloboda, da naspram božanstva Svijeta stoji nezavisno i sveto Ja.

Savjest! Kao i to da "ljubav prema svome narodu pretvorena u strast bez veličine i dostojanstva – nacionalizam"... Sve ovo ga čini ne samo reprezentativnim liberalom ili socijalnim liberalom, intelektualcem i umjetnikom koji zna vrijednosti i značenje pojedinačnoga, individualnoga, stvaralačkog, slobodnog, ali ga ni na tren ne isključuje iz nacionalnoga za koje se borio naspram totalitarizmu ideološkoga.

Stoga je, baš stoga, Gotovac nerijetko uspoređivan s Vaclavom Havelom (1936-2011.), čak je nazivan hrvatskim Vaclavom Havelom. Kako je moguće i otkud to da Gotovca porede s mlađim od njega? Jednostavno otuda jer je Havel u to doba svjetski poznat, jer je pripadao tzv. Češkom proljeću (1968) koje je bilo ranije i imalo svjetske simpatije, a tzv. Hrvatsko proljeće (1971) iz kojega dolazi Gotovac, zbog političke karizme koju je imao Tito i Titova Jugoslavija, bilo tretirano kao kontrarevolucija. Obojica su pisci, briljantni intelektualci, obojica kao pisci dopali zatvora, a pisac u zatvoru, pa pisac u politici i u borbi za promjenu vlasti bila je istočnoeuropska, slavenska paradigma...

Da, i Havel je bio u Sarajevu. I njega sam tada sreo i upoznao. Bilo je to koncem 1995. Bio je tada krcat Kamerni teatar, mnogi od nas kulturnih radnika i umjetnika htjeli smo ga i uživo vidjeti i čuti, razgovarati s njim... Obojica su bili borci za slobodu svojih naroda (Čeha i Hrvata), ali im je pravo pojedinca bilo ispred svakog kolektivieta, a taj poredak prioriteta u politici nije prirodan i nerijetko dovodi pred zid pitanja: apsolutna sloboda i društveni ugovor... Kad se pogleda koji su principi na kojima je djelovao Gotovac, više je nego jasno da kao političar u vremenima devedesetih XX stoljeća nije imao velike mogućnosti, gotovo pa nikakve, ali je baš stoga ostavio dubok trag i obilježio vrijeme daleko više nego je bio ili mogao biti objektivni domet njegove politike, uključujući i njegovu političku stranku, kao neki kolektivistički politički subjekt.

Ipak, Gotovčeva se slušala i ostala sačuvana kao intelektualni amanet budućim generacijama. On sam kaže da je svoj životni credo naučio od jednog od najmudrijih rimskih careva: "Nauči se raditi poslove koji ne daju nikakve nade u uspjeh." Ako mu je to bio jedan od vodiča kroz život, praktički kao usud intelektualca za mjeru neefikasnosti, onda time pokazuje i potvrđuje svoj filozofski profil kakav je učio i kakav mu je bio mjerilo djelovanja i od Arthur Koestler koji je govorio: "Suzbijaj zlo i kad si siguran da nećeš uspjeti", a što korespondira i s čuvenom engleskom poslovicom: "Gentlemen se bori i za onu stvar za koju unaprijed zna da je izgubljena." To, dakako, Gotovcu nijednog trena nije utopizam, nego njegova mjera, čak imperativa individualnog naspram slijepog pripadanja kolektivitetu, narodu, partiji, ideologiji, masi, a na način na koji su o tome govorili ugledni autori tipa Eliasa Canetti, Gustava Le Bon, Sergeja Moskvicija ili Raula Girardea i dr. To je na crti i njegova pjesničkog, filozofskog i ljudskog aktivizma, onoga koji nije samo propovijedao nego i istinski i iskreno živio u poeziji, kao i u životu: "Može se sanjati ali je bolje raditi / a najbolje raditi ono što sanjaš.

Literatura:

Vlado Gotovac: Moj slučaj, Cankarjeva založba, Ljubljana – Zagreb, 1989.

Federacija BiH, Država i civilno društvo, zborik, Erasmus – Novi liber, Zagreb, 1995.

Ivo Žanić: Prevarena povijest, Durieux, Zagreb, 1998.

Željko Ivanković: Na marginama kaosa, Rabic, Sarajevo, 2001.

GLOBALNI POLITIČKI PORTRETI

GLOBALNI POLITIČKI PORTRETI

VACLAV HAVEL

Disident metafizičke odgovornosti⁷²

Ivan Šarčević

Václav Havel, češki intelektualac i političar, književnik i državnik, disident režima i nositelj najviše vlasti u državi, jedinstvena je figura druge polovice 20. i prvog desetljeća 21. stoljeća.⁷³ Toliko je obilježio našu epohu da se njegovo bavljenje politikom po njemu naziva – havelovskom politikom. U najkraćem, riječ je o nastojanju da politiku prožme duhovna i moralna dimenzija, da se sve ljudsko djelovanje zasniva na metafizičkoj odgovornosti za bližnje i cjelinu, i to kao neopozivi i samostalni, slobodni i svjesni odgovor na poziv apsolutnoga horizonta, transcendentnoga korijena postojanja i cilja našega zemnoga puta kojega filozofi nazivaju bitkom, vječnošću, a vjernici Bogom.

Havelovski se baviti politikom bio je cilj i Borisa Divkovića⁷⁴ po kome nosi ime Fondacija koja nas je ovdje okupila da razmišljamo i diskutiramo o našem osobnom društvenom angažmanu. Ovih se dana navršava 80. godišnjica Havelova rođenja i 5 godina od njegove smrti, kao i 5 godina od smrti Borisa Divkovića. No, bavljenje Havelom više je od prigodničarskih povoda.

1. Havelov život apsurdna i nade

Havel se rodio u Pragu 1936. u jednoj od najimućnijih poduzetničkih praških obitelji, utjecajnoj i na kulturnoj razini. Dolaskom na vlast, poslije 2. svjetskoga rata, komunistički režim konfiscira najveći dio posjeda Havelovih. Zbog svoga "buržujkoga" podrijetla, a sve u cilju da se neprijatelji komunizma "ne prosvijetle", Havelu je onemogućeno bolje školovanje, pa se školuje kao tesarski pripravnik a zatim kao kemijski laborant. God. 1954. polaže maturu u "večernjoj" gimnaziji u Pragu. Ne dopušta mu se ni studij humanističkih znanosti pa upisuje prometno

⁷² Tekst je objavljen u Riječkom teološkom časopisu 24 (2016) 2, 373-397. Ovdje ga prenosimo uz saglasnost autora teksta.

⁷³ U ovom radu služili smo se sljedećim knjigama: Václav HAVEL, Sve je moguće. Izabrani govori, Matica hrvatska, Zagreb 2000. (skraćeno SM); Anto ĆOSIĆ, Politička filozofija Václava Havela, HKD Napredak, Sarajevo 2000. (skraćeno PF); Václav HAVEL, Pisma Olgi, Prosveta, Beograd 1989. (skraćeno PO). Tu je i vrijedan esej: Marijan LIPOVAC, "Politika kao usavršavanje svijeta. U povodu 80. obljetnice rođenja Václava Havela (1936-2016)", u: Vijenac 26 (Zagreb, 10. 11. 2016.), str. 7. Koristili smo i tekstove s internetskih stranica o Havelu i preslušali neke drame na njemačkom jeziku i u nas postavljenu Audijenciju (<https://www.youtube.com/watch?v=21NK0STqko4>).

⁷⁴ Boris Divković (Tuzla, 1981. – Zagreb, 2011.), osnovnu školu pohađao je u Breškama, Franjevačku klasičnu gimnaziju u Visokom, filozofsko-teološki studij na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu (2001-2006). U redakciji FMC Svjetlo riječi radio od 2003. do smrti. Na BH-radiju član uređivačkog tima za religijski program. Od osnutka Naše stranke (2008.) aktivno angažiran u njezinu organiziranju i vodstvu.

automatiziranje, ali nakon dvije godine (1955-1957) prekida i taj studij. Zatim dvije godine služi vojsku.

Nakon vojske, godine 1959. zapošljava se u praškom Kazalištu ABC. A zatim u Kazalištu na daskama. Počinje kao radnik na bini, odgovoran za rasvjetu, pa kao tajnik a zatim i kao lektor, dramaturg i kućni autor. U njegovu kazališnom putu kao pisca drama pomaže mu direktor Jan Grossman. Usput apsolvira kazališni studij. Čini se da Havel nije stekao nikakvu formalnu diplomu nekog završenog studija. Prvu uspješnu dramu ostvaruje 1963. (Vrtna svečanost). God. 1964. ženi se Olgom Šplíchalová. Svojim dramama, na koje utječu posebno S. Beckett i E. Ionesco (teatar apsurda, paradoksa i groteske), ubrzo postaje poznat i izvan Češkoslovačke.

Na IV. kongresu pisaca 1967. Havel ustaje protiv cenzure sistema i apsurdnosti državnoga aparat, partije i tajne policije u području kulture i umjetničkoga stvaralaštva. Aktivan je u suprotstavljanju sovjetskoj invaziji u Češkoslovačku god. 1968. Sudjeluje u Praškom proljeću, kritički se javlja na radiju. Na njega za čitav život utječe protestno spaljivanje studenta Jana Palacha.⁷⁵ Biva hapšen, zabranjuje mu se objavljivanje kao i izvođenje njegovih drama u čitavom istočnom bloku. Napušta Prag i odlazi raditi u pivovaru. God. 1975. piše "Otvoreno pismo Gustávu Husáku", predsjedniku komunističke partije, nasljedniku Aleksandra Dubčeka, slovačkom komunistu i predsjedniku Češkoslovačke (1975-1989). U pismu Havel analizira demoralizirajuće stanje u državi, strah i rezignaciju, opresiju vladajućeg režima i teror tajne policije. Također razobličuje projekt tzv. "normaliziranja" stanja, kojega su komunisti pod utjecajem Sovjeta, tobože zaveli u zemlji. Time se, prema Havelovu mišljenju, zavodi jedino egzistencijalni strah, ljude prisiljava na licemjerje, uzajamno nepovjerenje, depresiju i pasivnost.

Godine 1976. u procesu protiv rock-grupe "The Plastic People of the Universe" Havel se zajedno s drugima zalaže za slobodu umjetnika i glazbenika. S dugom kosom, nekonformistički, uključuje se u pokret umjetničkoga undergrounda. Aktivan je u skupini disidenata koji sastavljaju i promoviraju Kartu 77, povelju za obranu ljudskih prava, iz čega onda proizlazi i inicijativa VONS – Odbor za obranu od nepravednih sudskih procesa⁷⁶ (1978). Zbog svoga javnoga angažmana policijski je stalno praćen, privođen na informativne razgovore, hapšen. God. 1979. osuđen je na četiri i pol godine zatvora. Iz zatvora piše pisma, posebno supruzi Olgi, pisma u kojima na suptilan način analizira svoje stanje. Pisma su biser filozofske i književne esejistike. Izvan zemlje je sve popularniji a unutar zemlje sve ga više šikaniraju. Po izlasku iz zatvora i dalje je aktivan. Na 20. obljetnicu spaljivanja Jana Palacha (15. siječnja 1989.) sudjeluje na prosvjedima na Venzelovu trgu. U veljači ga opet

⁷⁵ Nakon invazije tenkova i vojske Varšavskoga pakta (kolovoz 1968.) da zaustave Praško proljeće pod vodstvom Aleksandra Dubčeka, Jan Palach, student povijesti i političke ekonomije na Karlovom univerzitetu, u znak protesta zapalio se usred Praga (16. siječnja 1969.). Palach je postao simbolom slobode. Njegov primjer slijedili su još neki samospaljivanjem.

⁷⁶ Výbor na obranu nespravedlivé stíhaných (VONS) utemeljen je 27. travnja 1978. Odbor je skupljao dokumente o namještenim sudskim procesima i presudama, urgirao na sudove da ih ponište i obavještavao javnost o svom radu.

zatvaraju na devet mjeseci. Zbog zahtjeva izvan a i iz zemlje, puštaju ga nakon četiri mjeseca.

U studenom 1989., u jeku Baršunaste revolucije, osniva se Građanski forum kojemu je Havel jedan od glavnih vođa. Svakodnevno govori na trgu. Formulira političke zahtjeve. Mirni prosvjedi "baršunaste revolucije" toliko su jaki da vlast prihvaća Građanski forum kao partnera u razgovoru o budućnosti zemlje. Građanski forum zastupa Havel. Pod pritiskom javnosti Husák odstupa s vlasti 10. prosinca 1989. a češkoslovački parlament 29. prosinca jednoglasno izabire Havela za predsjednika države. Predsjednikovanje će trajati kratko, sedam mjeseci, do srpnja 1990.

Na parlamentarnim izborima 1990. ponovno je Havel izabran za predsjednika na dvije godine. Jer se nije slagao s podjelom države na Češku i Slovačku, odstupa sa službe u srpnju 1992., da bi nakon utemeljenja Češke Republike, 29. siječnja 1994. postao prvim predsjednikom Republike Češke. Ubrzo nakon preuzimanja dužnosti, s iskustvom višekratnoga zatvaranja, pušta mnoge zatvorenike. Svesrdno se angažira na raspuštanju Varšavskoga pakta, na ulasku zemlje u europske i svjetske organizacije (NATO). Protivi se nerazboritoj lustraciji, kao i povijesnom revizionizmu sudetskih Nijemaca.

God. 1996. otkriva mu se rak na plućima, kao strastvenom pušaču. Uspijeva ga preboljeti. Iste godine umire mu žena Olga. Godinu kasnije ženi se poznatom glumicom Dagmar Veškrnová. Na izborima god. 1998. ponovno je izabran za predsjednika. Ostao je na toj funkciji do 2003. kad ga nasljeđuje njegov najveći rival Václav Klaus. God. 1997. osniva Forum 2000 za mir u svijetu. Sudjeluje i u drugim organizacijama sličnoga cilja, posebno u organizacijama i aktivnostima vezanim za ekologiju. Putuje svijetom, drži govore, dobiva nagrade i počasne doktorate, ponovno piše drame i sudjeluje u kulturnom životu. Umire 18. prosinca 2011. Prijateljevao je s mnogima. Tjedan prije smrti posjetio ga je Dalai Lama. Na ukop su stigli mnogi vodeći ljudi svjetskih država. Havela se smatra jednim od najznačajnijih intelektualaca disidenata, intelektualaca političara i državnika 20. stoljeća.

U književnosti se prvi put javio 1956. kritikom u časopisu Květen (Svibanj). Objavljivao je u domaćim i inozemnim disidentskim časopisima kao što su Divadlo, Kultura, Host do domu, Tvář, Revolver Revue, Obsah, Listy (Rim), Svědectví (Pariz), Obrys (München), Rozmluvy (London), Proměny (New York), Západ (Ottawa). TORST mu je 1999. tiskao sabrana djela (Spisy) u 8 svezaka: 1. Pjesme/Antikodovi, 2. Drame, 3. i 4. Eseji i drugi tekstovi (od 1953. do 1989.), 5. Pisma Olgi, 6. Govori iz 1990.–1992., 7. i 8. Govori i drugi tekstovi iz 1993.–1999. i 1999.–2006. Iako su mu drame obuhvaćene samo jednim sveskom, Havel je upravo dramama stekao svjetsku popularnost.

Nakon groteske Vrtna svečanost (Zahradní slavnost, 1963) koja mu je donijela velik uspjeh, zaredale su drame Službena obavijest (Vyrozumění, 1965), Otežana mogućnost koncentracije (Ztížená možnost soustředění, 1968), Urotnici (Spiklenci,

1974), Prosjačka opera (Žebrácká opera, 1975), Audijencija (Audience, 1976), Otvorenje izložbe (Vernisáž, 1976), Protest (1979), Planinski hotel (Horský hotel, 1981), Pogreška (Chyba, 1983), Largo desolato (1989), Asanacija (Asanace, 1989), Kušnja (Pokušení, 1990) i druge.

U središtu Havelovih drama je problem čovjeka pojedinca, njegova fundamentalna zapitanost u zamršenom odnosu između vlastite nemoći i sveodređujućeg otuđenoga sustava, između osobe i režima koji briše sve pojedinačne razlike i svaki osobni doživljaj zbilje. Tomu apsurdnom odnosu Havel odgovara ironijom i groteskom, neusiljenim humorom. Na Havela je utjecala onodobna egzistencijalna filozofija (Husserl i Jan Patočka), kao i baštinjeni miroljubivi, nenasilni "disidentski" husitski duh.

Havelov spisateljski i kazališni rad, kojega možemo pribrojiti teatru apsurd⁷⁷ nije tek puko raskrinkavanje laži, kako laži čovjeka pojedinca tako i društvenih laži, laži ideologije, nego cjeline "života u laži". Zahtjev za istinom koja oslobađa, vodila ga je da se stalno izmiče zavodjenju dosegnutom veličinom, stečenom slavom, osvojenom ili danom moći ili prividom objektivnosti. Dovodeći pojedinčev život u otuđenom sistemu do apsurdna, tražio je živoga čovjeka, osobu u egzistencijalnoj istini, odgovornoga subjekta s vlastitim licem i karakterom koji traži smisao⁷⁸, a ne birokratu, slijepog funkcionara i aparatčika sistema, nikakvog slugu "anonimne moći", ideoloških rituala i rutine, bezličnog šarafa u "samokretanju vlasti"⁷⁹, vlasti koja je sebi samoj svrha. Tražio je čovjeka koji ne djeluje prema očekivanju nekoga izvanjskoga centra, nikakvog ponavljača baštinjenoga odgoja, nego živog, zrelog

⁷⁷ Kazalište apsurdna (glavni zastupnici Samuel Beckett i Eugène Ionesco) predočuje ljudski svijet i čovjekovo društvo kao nikada dokraja shvatljivo mjesto, nego otuđeno kao i čovjek, pojedinac sam. U njemu nisu određeni vrijeme ni mjesto niti se što preciznije zna o biografiji likova. Oni su raščovječeni ljudi, lutci i lakeji sistema. U dramama apsurdna i groteske, farse i poruge ima puno ironije, samoironije, puno besmislenih razgovora s puno slogana i fraza. Prikazuje ljude koji rade sizifovske poslove, prepuni su tjeskobe, bez identiteta i nade. Apsurd je sadržaj a groteska forma. Zapadna struja teatra apsurdna se bavi više apsurdom čovjekove egzistencije uopće, dok istočna, u koju ubrajamo i Havela, više je društveno, politički označena (politička satira) i kao ona koja se probija kao zadnja mogućnost riječi u totalitarnom sustavu neslobode mišljenja i govora. Možda bi se razlika mogla postaviti kao razlika između Camusova Mita o Sizifu i Kafkina Procesu. Na Istoku je riječ o dovođenju u pitanje anonimne totalne moći sistema nad pojedincem, opće nepovjerenje, odricanje od samoga sebe, poricanje svojih uvjerenja i istine, apsurd kao nada, antiherojstvo kao snaga.

⁷⁸ Kao svoje sedmo raspoloženje Havel navodi apsurd, s pitanjem poistovjećivanja i distance sa svijetom izvan njega. Piše iz zatvora: "[...] određenu pojačanu sklonost da opažam apsurdne dimenzije sveta mislim da sam oduvek imao. [...] jedino čovek koji za 'smislom' suštinski čezne i kojem je on potreban – kome je dakle 'smisao' integralna dimenzija njegove vlastite egzistencije može iskusiti njegovo odsustvo kao nešto bolno, odnosno, može ga uopšte opažati: praznina se ipak može iskusiti kao 'praznina nečega' [...], doživljaj apsurdna je očigledno neodvojiv pratilac doživljaja smisla, to je, tako reći, njegovo obrnuto naličje (isto kao što je ispunjenost smislom 'obrnuto naličje apsurdna' [...]) I ne samo to: rekao bih čak da je u nekim ravnima doživljaj apsurdna taj koji kao da pomera stvari napred: često su upravo njemu svojstveni distanca od sveta i ispadne iz konvencionalnih stereotipa, koji zasnivaju njegovu spoljašnju i mistifikovanu smišljenost, to što otvara vrata zaista svežem, oštrom i prodornom viđenju – koje oneobičava; i upravo ovo viđenje postaje zatim ono što nas suočava sa istinom i što nam otuda otkriva – kroz ono što 'nedostaje' i stvarni značaj 'smisla'" (PO 50-51).

⁷⁹ "Pod samokretanjem vlasti ili sustava podrazumijevam jedno slijepo, nesvjesno, neodgovorno, nekontrolirano kretanje koje se ne može kontrolirati, kretanje, koje de facto nije više djelo ljudi, nego naprotiv, vuče ljude za sobom i manipulira njima" (PF 49).

čovjeka, slobodna i odgovorna, bez straha i kompromisa, koji djeluje nezamjenjivo, ne krijući se ni iza kakvog alibija, nego aktivno djelujući iz vlastite savjesti, iz metafizičke odgovornosti na poziv bitka.

S Dostojevskim, Lévinasom, a posebno sa zemljakom Kafkom dijeli "metafizički osjećaj krivnje", isključenosti izvan redovnoga poretka svijeta, osporavanja prava na postojanje, nemogućnost da se pridruži, stanovitu posvemašnju izopćenost i suštinsku nepripadnost.⁸⁰ Iz tog neodređenog osjećaj vlastite krivice, kao u kakvoj nepodnošljivoj zagušljivosti, rađa se potreba da trajno nekome sama sebe stalno objašnjava i pred nekim se brani i kada nije "pitan" ni "ispitivan" (usp. SM 18), da istodobno bude krajnje uljudan, obazriv ali i nepokolebljiv i neuništiv (usp. PO 59).

Havel živi kafkijansku spremnost da će netko, nepoznat i moćan, doći i odvesti ga jer je uvijek na krivom položaju, jer je za nešto uvijek kriv što ni on sam ne zna. Čak i kada je postao predsjednikom, čovjek moći i vlasti, taj ga osjećaj ne pušta: "Što sam niže, moje mjesto čini mi se primjerenijim, što sam pak više, jače mi se nameće sumnja da se radi o nekakvoj zabuni. Na svakom koraku osjećam da je za dobro obavljanje predsjedničke funkcije velika prednost biti svjestan da me u svako doba, s pravom, s nje mogu maknuti" (SM 18-19) i odvesti u kakav kamenolom...

U Havelovom životu impresionira njegova neslomljivost i nada da bez obzira na sva marginaliziranja i šikaniranja, bez obzira na mjesto i posao koji radio, boravio u prostoru duha, pisao drame ili gurao praznu burad u pivovari, on ostaje svoj – odgovorni pojedinac u središtu svijeta, onaj koji "mora" odgovoriti ma metafizički glas i poziv bitka, svoga transcendentnoga porijekla i cilja. Pojedinac kao smisao postojanja i transcendencije a ne sredstvo ideologije i režima nosi neuništivi potencijal promjene, moć humaniziranja sebe, svoje najbliže okoline, a onda društva i svijeta u cjelini. Havel svjedoči da i u najvećim apsurdima, u bezizlaznim situacijama ima izlaza, ima nade. Vjera, nada i smisao mogući su apsurd a ne u rezignaciji. Ta nada je relativizirala oholu apsolutnost zemaljskih moći, hranila ga da nikada ne odustane od moralnog djelovanja koliko god se ono činilo neprimjetno, maleno i za šire društvo neučinkovito.

2. Disident riječju, strpljivom i nenasilnom akcijom mijenja društvo

Pojam disident izvorno znači "sjediti odvojeno". Dolazi iz protestantskoga religijskog miljea. No, današnje značenje ovaj pojam dobiva u totalitarnim komunističkim režimima. Označava čovjeka, posebno intelektualca, koji javno izražava svoje nezadovoljstvo i neslaganje s režimom pa je od režima praćen i ispitivan, progonjen i kažnjavao kao veći neprijatelj od ubojica i kriminalaca. Riječ je o

⁸⁰ Povezuje to i sa svojim podrijetlom, iskustvom razmaženoga "gospodskog sinčića", također sa svojom debljinom ("ugojeno prasence"), nesposobnošću da se uključi u društvene igre, a što je onda školskim drugovima bila prilika za socijalnu osvetu (Usp. PO 53-55).

odvažnom čovjeku pojedincu koji se ne podvrgava diktatu vlasti ni pasivne većine. Nažalost, mnogi su se kitili tim pridjevom disidenta, a ustvari su bili sluge i čuvari režima. Zanimljivo je, makar ukratko, vidjeti kako je Havel razumijevao svoje disidentstvo.

Jedna od osnovnih Havelovih postavki prema komunističkom režimu, dakle Havelovo disidentstvo, moglo bi se sažeti u obranu dostojanstva čovjeka pojedinca, njegovih prava i slobode savjesti, slobode odlučivanja, ali ne kao individualiziranog, egoističnog pojedinca kojega ne zanimaju drugi nego komunitarnoga pojedinca koji je vođen brigom i odgovornošću za bližnje, za cjelinu, za svijet. Nemali broj tzv. disidenata ostali su, međutim, zarobljeni u svom malom svijetu ili nisu uspjeli izići iz kolektivnoga partikularizma. Mnogi su ostali s aureolom mučeništva i iz svoje gorčine ne uvažavaju da su se stvari promijenile. Nemali broj su sami sebe proizveli u disidente, a ustvari ljudi su koji se uvijek izvrsno "snalaze" u svim mijenama, okolnostima, i u svim režimima.

Disidentu je stalo dakle do života u istini i slobodi za sve, do nedjeljivosti i nepovredivosti ljudskih prava. Uvijek je vjeran samome sebi i ne vodi se populizmom. On uvijek nastupa u svoje ime. Iako postaje simbolom drugih, i može nastupati u ime drugih, zastupati druge, biti njihov glas, on se ne utapa u drugost. On nije puki refleks ikakvoga kolektiva ili mase, čak ni one kritične skupine svojih prijatelja, nego reflektira i argumentira i ono što drugi ne uviđaju i o čemu su neskloni i misliti.

Istinski disidenti nisu nasilni, nego kritički lojalni. Kao borci za ljudska prava, oni zagovaraju princip legalnosti umjesto principa nasilnoga ili oružanoga otpora, umjesto pukih akcija za smanjenje razoružanja oni traže promjenu uzroka za naoružavanje.⁸¹ Jer su legalisti, strano im je i svako mizerno političko mešetarenje, političko ucjenjivanje i kupovanje. Oni nisu revolucionari, nego prije reformatori. Strpljivi aktivisti kojima je, kako Havel kaže, "čekanje tvorba", aktivno strpljivo čekanje, tvorba shvaćena kao grčki poiesis, a ne kao hladna tehnika ili tehnologija ovladavanja ljudskim prostorom duha i ljudskim odnosima.

Na zadivljujući način Havel je bio strpljiv u svom političkom, kulturnom i uopće javnom djelovanju. Stalno je govorio o nadi koja se ne vodi uspjehom, osiguranim rezultatom nego smislom djelovanja, principom moralnosti. Valja dakle tako djelovati bez ikakva jamstva da će se pobijediti ili da će djelovanje biti isplativo, posve uvjereno da ono što se čini, pa neka je i posve maleno i neka je stoput izrugano, poniženo ili poraženo, ima svoj smisao u širem poretku stvari i za neka buduća pokoljenja.⁸²

⁸¹Havel razlikuje borce za mir na Zapadu i borce za ljudska prava u istočnim zemljama socijalizma. (Usp. PF 140-143).

⁸²Nasuprot iseljenoj nadi, nadi koja se transponira izvan čovjeka, nasuprot nadomjesku-nadi, nadi kao produktu vlastite nemoći, na drugom kraju spektra, kaže Havel, bilo je "čekanje druge vrste: čekanje kao strpljivost. Bilo je to čekanje utemeljeno na svijesti da govoriti istinu i tako se odupirati ima smisla zbog principa, naprosto, jer je tako ispravno i čovjek ne smije kalkulirati hoće li sutra ili prekosutra ili bilo kada od toga biti rezultata. Ovo čekanje izraslo je iz vjere da bez obzira na to hoće li se ta

Samo je u ekstremnim slučajevima Havel zagovarao nasilje kao odgovor na nasilje, jer u protivnom dolazi do dugotrajne demoralizacije i traumatizacije društva, egzistencijalne tjeskobe i ništavila nacionalne zajednice. Radilo se, na primjer, o krajnje pogrešnom dopuštanju Hitleru od strane velikih sila i vodećih ljudi u zemlji (posebno je odgovoran predsjednik Edvard Beneš) da okupira Češkoslovačku, što Havel naziva sudbonosnom pogreškom kapitulacije "münchenskim diktatom" (sporazumu s Hitlerom sklopljenim u Münchenu 1938. godine), a koji je za posljedicu imao tisuće mrtvih i poraz dostojanstva nacije; zatim nova kapitulacije zemlje, opet bez borbe, god. 1948., kada su češkoslovački predstavnici, opet s Benešom na čelu, bez otpora predali vlast komunističkim (boljševičkim) pučistima, kao i dvadeset godina kasnije (1968), sramotna kapitulacija pred sovjetskom okupacijom zemlje (usp. SM 110-111). Slično se Havel postavio i u pitanju bombardiranja srpskih položaja od strane međunarodne zajednice i NATO-a, nasuprot sljepilu europskih ciničnih pacifista koji su se borili za mir i istodobno podržavali agresore.⁸³

Posebna oznaka disidenta jest u spremnosti na žrtvu. Disident je spreman žrtvovati sve, ne samo ugodu i privilegije, nego i život za ono što misli i govori. Havel će stalno zastupati da za veliki ideal treba biti spreman i umrijeti. Disident je trajno budan da ne bi od bilo koga bio manipuliran, ni od režima, ni od naroda, ni od svoga publiciteta. Nije mrzitelj života, nikakav nihilist, nego čovjek aktivne nade i stvaralačkog neovisnoga duha slobode. Disident se ne služi uobičajenim životnim sloganom: Ništa nije vrijedno zdravlja, života, nego: Vrijedno je žrtvovati život za dobru stvar, za druge. Neosobna moć vlasti i sistema može biti pobijeđena samo ondje gdje su ljudi svjesno i osobno spremni na žrtvu. "Odsutnost junaka, koji znaju zašto umiru prvi je korak do gomile leševa onih koji su bili zaklani još samo kao stoka" (PF 138). Onaj koji nije spreman ništa žrtvovati, nego samo slijepo i beskičmenjački podnositi nepravde, bit će kad-tad žrtvovan u žrvnju opće bezličnosti, ideološkoj obmani i fikciji.

Havel je nepokolebljiv u vjeri u moć odgovornoga pojedinca. Vjeruje u snagu njegove istine, čudorednost i u ljudsku osobnu savjest, što tehnolozi moći ismijavaju kao nerealnost, naivni idealizam. Zato će i danas mnogi Havelovu politiku nazvati nerealnom, utopističkom i idealističkom. No Havel je uvjeren: "Jedino naizgled bespomoćni čovjek, koji se odvaži glasno reći istinitu riječ i iza toga stoji cijelim svojim životom, koji je spreman za to teško platiti, ima na čudan način, veću moć

oporobena istina ikada ostvariti ili neće, hoće li ikada pobijediti ili po stoti put biti potisnuta, njezino ponavljanje samo po sebi ima smisla i u najmanju ruku znači da bar netko ne podupire vladavinu laži. No, izrastalo je i iz vjere – ali tek u drugome redu – da će se posijano sjeme ipak primiti i jednom možda niknuti. Neznano kad. Jednom. Možda tek kad dođu novi naraštaji" (SM 50).

⁸³ Havel se protivi posve "etničkoj interpretaciji konflikta" u BiH te koncepciju "zaraćenih strana" kako to čini Međunarodna zajednica. Prema njemu radi se o sukobu, s jedne strane, suvremenih ideja građanskoga društva, države i svijeta i, s druge strane, arhaične ideje plemenske države kao zajednice ljudi jednake krvi (kultu kolektivizma). "Uvjeren sam" – kaže Havel – "da se u osnovi ne radi ni o čemu doli o sukobu civiliziranog građanskog suživota koji u Bosni i Hercegovini ima osebujnu tradiciju, s nehumanošću, nasiljem i zlom etničkog fanatizma. I smatram da je identificiranje zla sa srpstvom uvreda za srpski narod i pronevjera građanskog shvaćanja društva. No, jednako tako držim da je izopačeno ne imenovati zlo jer bi tako mogli biti pogođeni Srbi." (SM 129)

makar formalno bio tako obespravljen kao što su pod drugim okolnostima tisuće anonimnih birača" (PF 153).

Impresionira Havelovo intelektualno zrenje, stalno učenje i njegov neumorni rad na sebi. Rijetko je tko kao Havel ostao dosljedan svojim principima u promjenjivostima društvenih zbivanjima, ne držeći ih se kao čovjek gorčine i starih rana, nego stalno aktivno radeći, bez onog zavodljivog kupanja u staroj slavi i u "moralizmu zasluga". Nijednu poziciju nije očekivao kao darovanu ni zasluženu, nego ih je u kontinuitetu uvijek iznova stjecao. Svaki put bi pronalazio novi put izgradnje vlastite osobnosti i izgradnje društva polazeći odozdo, a ne već sa završenim projektom.

Havel je zahtijevao život u istini, egzistencijalnoj istini i onu nepotkupljivu unutarnju osobnu slobodu, onu neovisnost i subjektivnost svojih misli, riječi i djela, slobodu koja se ničim ne može platiti ni zamijeniti. Zato nije podnosio nikakav totalitarni princip adaptacije sistemu ni ikojem kolektivu, nikakvo krivotvorenje realnoga svijeta, nikakvo duhovno, političko i moralno silovanje čovjeka koje u konačnici vodi u slijepu ulicu brige samo za sebe, u onaj mizerni egoizam pojedinca, u neinteres za druge i cjelinu društva, na kraju u gubitak ljudskoga dostojanstva.⁸⁴ U svome disidentstvu Havel se nikada nije vodio ciljem pukog rušenja režima i vlasti, nego se borio za izgradnju društva u kojem će se poštivati ljudsko dostojanstvo, prava pojedinca na njegove razlike, ali i za odgovornog pojedinca koji neće bježati u zavjetrinu nedodirljivosti i svojih prava.

Kao i u svojim kazališnim komadima, tako i u javnom, političkom djelovanju Havel uvijek nastoji ići ispod površine fenomena i realnosti, posebno demaskirati "estetiku banalnosti" totalitarnog sistema. Dovodi do apsurdna samorazumljive govore i konvencionalne riječi sistema, automatizirane geste i mehaničke postupke koji su bili maska režima porobljena i otuđena čovjeka. I one najljepše riječi sistema moći izvrgavao je ironiji i poruzi kako bi se uvidjeli sveopći privid i laž kojima se primirivalo čovjekovo neutaživo traženje smisla, zatumljivao transcendentni nemir, a ustvari spašavalo zlo i pridonosilo općem društvenom beščaću.

Rekli smo da se Havel nije bavio izravnim rušenjem režima, nego je svoje disidentsko djelovanje usmjerio daleko širem području djelovanja – predpolitičkoj sferi, širokom području egzistencije u kojem su politika, javna moć i vlast važni, ali nikako jedini tvorci smisla čovjekova postojanja. Radi se o tome da promjena opće kulturne (a onda i političke) klime nužno ima za posljedicu i promjenu režima i vlasti, a ne obratno da promjena vlasti nužno proizvodi promjene u cjelokupnom društvu. I u tome je Havel jedinstvena pojava u svijetu. Jer onaj koji se nije uplitao nego se čak

⁸⁴ U pismu Husáku Havel piše: "Egoizam, licemjerje, ravnodušnost, kukavičluk, strah, resignacija, težnja da se čovjek osobno ni u što ne uključuje, bez obzira na opće posljedice", ishod je vlasti i neodgovornost državnoga vodstva. Ono je izabralo za sebe najudobniji a za društvo najopasniji put – "put vanjskog privida po cijenu unutarnjega raspada, put proširenja entropije po cijenu umrtvljenja života, put gole obrane Vaše moći po cijenu produbljenja duhovne i moralne krize društva i sustavnog ponižavanja ljudskoga dostojanstva." (PF 70)

sklanjao od izravne političke borbe kojoj je cilj osvajanje vlasti, kasnije je upravo bio biran u najvišu vlast.

Gornje je važno imati u vidu jer svaka totalitarna vlast, kako najmanja tako i ona najviša, kako religijska (crkvena) tako i ona javna (politička) sve čini da svoje kritičare (disidente u najširem smislu) prikaže i diskreditira kao rušitelje vlasti i borce za голу poziciju moći. Ako ih ne može argumentima ušutkati, onda će ih učiniti izdajnicima ili u najmanju ruku difamirati ih kao zavidnike. Havel se uklanjao moći moćnika i ropskoj uniformnosti struktura. Pisao je i govorio o moći nemoćnih, o kulturi kojom se dolazi do sebespoznanja i samoosvješćivanja pojedinca. Zagovarao je politiku "izvan politike", izvan moći realpolitike i dnevnih kalkulacija.

I kao političar i nositelj najviše državne vlasti, kao predsjednik države, Havel nastoji ostati disident. U sferi faktične političke moći, on naime želi da njegovo političko djelovanje ne poništi moralno-egzistencijalnu sferu. Kao što kao disident nije po svaku cijenu težio za vlašću, tako sada na poziciji i dalje nastoji boriti se za ljudsko dostojanstvo, za istinu, za slobodu pojedinca i ugroženih naroda⁸⁵, za opće dobro i mir u svijetu. I dalje, iako u središtu političkoga odlučivanja, kao političar i državnik, nastoji ostati "izvan politike", kreirati u svojoj zemlji i u svijetu predpolitičku klimu, tzv. "politiku odozdo", politiku odgovornoga pojedinca, a ne voditi se grubom realpolitikom, politiku zajedništva i solidarnosti između država i naroda⁸⁶ a ne podilaziti diktatu moćnih, niti šutke odobravati ikakav imperijalizam, politički, vojni ili potrošački.

Budući da je jedna od velikih čovjekovih kušnja da mu politika postane sve, umjesto izravnog političkoga djelovanja Havel dakle zagovara izvanpolitičko djelovanje, umjesto političke revolucije egzistencijalnu revoluciju, umjesto smjenjivanja stranaka na vlasti traži najprije duhovnu i moralnu revoluciju čovjeka. Kod njega "politički realizam" ne označava tek prihvaćanje stanja i odnosa kakvi jesu, što je redovito podčinjavanje moći jačega, nego smanjivanje nabujalih očekivanja od politike uopće, lišavanje politike i političara njihova zavodljiva mesijanstva i prosvjetljenje građana od slijepog slušanja i podaništva ljudima vlasti.

Naučen na strpljivu i razboritu političku akciju, Havel nije odobravao onu disidentsku politiku i one kritičare režima i vlasti koji su, toliko očarani svojim idejama, smatrali kako će preko noći nastupiti promjena sustava. Takvi su, vidimo to i u našim društvima, u svojoj naglosti brzo izgorjeli, razočarali se, pasivizirali ili završili kao oportunisti na ringišpilu karijerizma onoga istoga sistema ili u hijerarhiji institucija koje su donedavno kritizirali. Havel je sabrani i strpljivi političar koji povijesno misli i zna da treba puno naporna rada i strpljiva uvjeravanja da se jedna institucija a još više jedan

⁸⁵ Značajni su u ovom smislu njegovi govori i za Bosnu i Hercegovinu: Agresor i žrtva. Zatvaranje mjeseca Bosne i Hercegovine, Prag 13. listopada 1995. (SM 127-130); Kraj rata na Balkanu, Lany, 4. lipnja 1999. (SM 169-179)

⁸⁶ Mnogi Havelovi govori kao glavni sadržaj i ideju imaju europsko i svjetsko zajedništvo. I uvijek u njima Havel poziva na solidarnost, priznavanje zajedničkog transcendentnoga podrijetla i cilja svih ljudi, te odgovornost jednih za druge i za čovječanstvo.

narod ili društvo demokratiziraju i humaniziraju. Nije stvar promjene samo u zamjeni ljudi na pozicijama i stranaka na vlasti, nego u egzistencijalnoj promjeni ljudi bili oni na vlasti, bili pretendenti na vlast ili su obični birači.

Nakon demokratskih promjena, nakon zamjene jednopartijskog sistema višestranačjem, došlo je i u Havelovoj zemlji do novih preslagivanja unutar samih disidenata. Neki su sami sebe proglasili disidentima, a nikada to nisu bili, uvukli se ili su se dali uvući u faktičnu politiku moći i umišljenost o superiornosti da odlučuju o sudbinama ljudi. Neki su se disidenti povukli pred navalom lažnih demokrata, bukača i profitera koji su samo zamijenili odjeću ideologije. U većini disidenti su oboljeli u patetici zbog nepriznanja zasluga, zbog nakupljene gorčine mučeništva. Neke je zahvatio i revanšizam ili su univerzalnu ideju odgovornosti za sve upregli u partikularne interese svoga etničkog ili religijskog kolektiva. Havel nikada nije nosio masku disidentstva. I s promjenama on ostaje dosljedan u svom nastojanju da se izvrši egzistencijalna revolucija, da se doista promjeni čovjek pojedinac u sebi samome i da postane odgovoran za druge i društvo u cjelini.

Značenje disidenata Havel sažima i neizravno ih poziva da, uza sve međusobne razlike, ne odustaju od zajedničkih vrednota, aktivnosti i cilja. Među disidentima, veli on, "netko je vukao više udesno, netko ulijevo, nekomu je bila bliska jedna misaona ili politička struja, nekomu druga", ali: "temeljno je bilo nešto drugo: odvažnost za zajedničko i solidarno opiranje zlu, volja za dogovor i suradnju, spremnost nadrediti opći i zajednički interes eventualnom osobnom ili grupnom interesu, osjećaj suodgovornosti za svijet i spremnost osobno garantirati za svoje postupke. Istina i određene elementarne vrijednosti kao što su poštivanje ljudskih prava, građansko društvo, svijest o nedjeljivosti slobode, vladavina prava bilo je ono što nas je spajalo i zbog čega smo uvijek ponovno ulazili u neravnopravne sukobe s vlašću." (SM 57).

Ako gornje imamo na umu, možemo mirno zaključiti kako su se gotovo raspali disidentski duh i disidentske inicijative u našim društvima. Ima u našim institucijama, zajednicama i društvima još pokoji disident, ali djeluju nepovezani i rasuti. Uz to i vrlo nepomireni pa i zavađani među sobom. Posebno se to odnosi na intelektualce. Dobar dio njih upao je u kušnju prekomjernoga publiciteta, koje i novinari ili njihova manja ili veća publika hrane nezasitnim očekivanjima, pretvaraju ih u idole, dežurne kritičare svega, a koji onda bez suradnje s drugima, bez koliko-toliko organiziranoga "disidentskoga ceha" i podrške prijatelja na istom putu, nestaju u inflaciji kritičkoga, utapaju se u suvremenoj informatičkoj kakofoniji pa i mulju beznačajnosti. Teško je stajati na vrhu bez krajnje moralne čistoće, bez viška ambicija, uklanjajući se zavodljivosti i ucjenama vlasti, uklanjajući se estradizaciji i prijateljima udvaračima. Teško je biti na vrhu javnosti bez spremnosti na aktivnu samoću lišenu gorčine, bez ugodnosti socijalnoga života i bez spremnosti na velike gubitke i na onaj posljednji – gubitak života. To je čini se bio upravo Havelov disidentski put.

3. Izvori i razlozi Havelova političkoga djelovanja

Havel svojim stavovima doista djeluje strano i neprilagodljivo. I toliko godina nakon političkih promjena u našim državama, politika se nije promijenila, odnosno ljudi se nisu promijenili u shvaćanju politike. Zato Havel i slični njemu⁸⁷ možda još više strše kao strašila i čudaci nego prije. Jer tko to još unosi u politiku duhovnu i moralnu dimenziju, a ne shvaća je kao tehnologiju natjecanja i beskrupulozno osvajanje vlasti, kao volju za moć, ugled i čast, kao najgrublju prevaru protivnika i lažno obmanjivanje svoga naroda i svojih birača. U naše se vrijeme prevarantsko i egoistično razumijevanje politike spustilo među obične ljude. I nema područja ljudske djelatnosti o kojem se lošije misli i govori.

Havel opravdano postavlja sebi pitanje zašto se onda ljudi odlučuju za politiku, za izravno političko djelovanje. Štoviše, zbog čišćenja svoje unutarnje motivacije, čini se da mu je pitanje stalno prisutno kao što se pitao za sve što je bitno poduzimao. Neki se ljudi, smatra Havel, odlučuju za izravno političko djelovanje iz visokog ideala promjene svijeta, radi promjene društvenoga poretka. Drugi to čine iz prirodne težnje za važenjem, za potvrđivanjem. Politika i vlast, smatra Havel, "samom svojom suštinom, pruža čovjeku golemu mogućnost potvrđivanja samoga sebe". Politika omogućuje čovjeku "da svijet oko sebe oblikuje prema vlastitom liku" i da bude pritom respektiran. "Treća skupina razloga" – nastavlja Havel – "zbog kojih brojni ljudi čeznu za političkom vlašću i zbog kojih se političke vlasti tako nerado odriču jest bogata paleta pogodnosti kojima je život političara – i u onim najdemokratskijim sustavima – nužno popraćen." (SM 31-32) O svim ovim razlozima Havel razmišlja i kroz svoj život intelektualca u javnom životu i politici suptilno diferencira što ga to doista pokreće i zašto čini to što čini.

U suvremenom svijetu, čak i među političarima, teško je naći tako argumentirano visoko mišljenje o politici kao što ga ima Havel. Havel čovjeka smatra posve političkim bićem, a politiku iznimno potrebnim i časnim područjem ljudskoga djelovanja. Njemu je strano svako čovjekovo unutarnje razdvajanje, svaka šizofrenija i dvoličnost, pa tako i razdvajanje "ljudske odgovornosti" od "političke odgovornosti". Čovjek je cjelina i ne može se ne baviti politikom. To ne znači da se svatko može i treba baviti izravnom politikom, nego je svatko odgovoran za druge i svijet što pripada čovjeku kao čovjeku, što je njegova metafizička odgovornost koju ne može zaniijekati, zatomiti niti prenijeti na druge. Havelu je stran bijeg iz društva, izmicanje od društvene odgovornosti, sklanjanje u zavjetrinu ili političko anahoretstvo. On nije apolitičan, a antipolitičan je – kako smo prethodno spomenuli – samo u smislu protivljenja realpolitici, onoj politici u kojoj je "sve moguće" a jedino nije moguće biti duhovnim i moralnim čovjekom u politici.

⁸⁷ Hrvatski pisac, filozof i političar, Vlado Gotovac (1930.-2000.), zanimanjem i životnom sudbinom, ali u posve različitom kontekstu, sličio je V. Havelu. Gotovac je napisao i predgovor hrvatskom izdanju Havelovih govora. (Usp. SM 7-8).

Havel se protivi proglašavanju politike nemoralnim i prljavim poslom kako se to redovito čini danas. On to smatra lažju i obmanom. Zato ne prihvaća izmicanje u moralno čistunstvo ili pasivni cinizam. Izričito kaže: "Svakako ne da je neispravno posvetiti se politici jer je politika po svojoj suštini nemoralna. Zaključak je drukčiji: politika je područje ljudske djelatnosti koje postavlja visoke zahtjeve moralnom osjećaju, sposobnosti kritičkog samopromišljanja, istinskoj odgovornosti, ukusu i taktu, sposobnosti unošenja u duše drugih, osjećaju za mjeru, poniznosti. To je zanimanje namijenjeno izvanredno skromnim ljudima, ljudima koje je nemoguće zavarati. Lažu svi oni koji nam tvrde da je politika prljava stvar. Tà politika je samo posao koji traži posebno čiste ljude jer u njoj je posebno lako moralno se uprljati. Toliko lako da će nedovoljno budnom duhu promaknuti. Politici bi se, dakle, morali posvetiti posebno budni ljudi, posebno prijemčivi na njezinu dvosmislenu ponudu za egzistencijalno samopotvrđivanje." (SM 35)

Izvor političkoga djelovanja, a mogli bismo kazati i smisao čovjekova postojanja Havel nalazi u "višoj odgovornosti", u metafizičkoj odgovornosti koja se konkretizira u služenju drugima i u stalnom bdijenju da li se savjesno i moralno odgovora glasu bitka. "Zbiljska politika" – veli Havel – "politika koja zaslužuje to ime, i uostalom jedina politika kojoj sam se spreman posvetiti, jest jednostavno služenje bližnjemu. Služenje zajednici. Služenje i onima koji dolaze poslije nas. Njezin je izvor ćudoredan, budući da je ona sama ozbiljena odgovornost, što ona sama jest – naime ona 'viša' odgovornost – samo zato što je metafizički usidrena." (PF 100)

Odgovornost nije podijeljena, nego je jedna kao što je čovjek cjelina. Ne može se biti razdijeljen, biti odgovoran otac, majka ili student a ne biti odgovoran u javnom poslu, u politici. Slično Havel razmišlja i o čovjekovom identitetu. On nikada i nikada najprije ne razumijeva identitet kao nešto unaprijed definirano, kao osigurano "mjesto boravka", niti tek kao etnički, religijski, klasni ili statusni identitet. Za njega je čovjekov identitet otvoreni identitet sve veće i zrelije osobne odgovornosti. "[...] čovek nikada ne poseduje svoj identitet, kao vlasništvo, kao nešto jednom zauvek dato, gotovo i nesumnjivo, kao nekakvo postojeće među postojećima, kao stvar sa kojom posle može da rukuje kao sa bilo kojom drugom stvari, da je koristi, oslanja se o nju, iskorišćava je i za nju najviše učini to što je povremeno osveži novim premazom boje." (PO 115)

Identitet za Havela jest ono što se svakodnevno traži, na čemu se radi, oblikuje se biranjem i odlučivanjem, priznanjem zakazivanja i izdaje te vraćanjem na put odgovornosti. Taj put nije "jednom izabran, kojim samo treba da idem, već [...] put koji svakim korakom neprestano određujem, pri čemu svaki pogrešan korak ili skretanje, izazvano možda nemarnom orijentacijom na terenu, ostaje njegov neizbrisiv deo a njegova popravka iziskuje mnogo teških napora" (PO 116).

Različiti su, smatra Havel, izvori odgovornosti. Jedni ljudi su odgovorni jer su tako odgojeni, jer tako od njih traže drugi, nadređeni ili društvo. Jedne na odgovornost pokreće nagon za samoodržanjem, jedne ljubav za bližnje, solidarnost i

spremnost na žrtvu. Vjernicima izvor odgovornosti može biti u strahu od Boga ili odgovoru na neizmjernu Božju ljubav.

Za Havela odgovornost dolazi iz apsolutnog horizonta bitka, i pokazuje se kao odgovornost za bližnje i svijet, kao odgovornost za sve. Slično Lévinasu, za Havela odgovornost ima svoje transcendentno porijeklo, prethodi našoj slobodi, našoj volji i našem izboru. Ta odgovornost je metafizička, jer je odgovor zovu bitka, koji nam se javlja slično glasu savjesti ili za vjernike kao Božji glas. Havel ne niječe npr. etnički identitet, ali on dolazi tek poslije osnovnog identiteta odgovornosti. Odgovornost za bližnjega, za društvo, svijet, prirodu, univerzum, temeljna je struktura čovjekove subjektivnosti. Čovjek je čovjek samo ako je odgovoran.

Čini se važnim istaknuti jedan moment unutar Havelova vlastitoga sazrijevanja u odgovornosti o kojem posebno piše iz zatvora (usp. PO 102-116). Havel si postavlja pitanje zašto čovjek u praznom vagonu tramvaja, kad je sam, kada ga nitko ne vidi, nešto tjera da ubaci novčić za svoju vožnju. Odakle taj glas, taj poziv za takvo djelovanje ako je isključen strah da će prijestup biti otkriven, niti ima ikoga da bi cijenio ako bi on to učinio. Taj unutarnji spor je toliko vlastiti. Ne vodi se dakle viđenjem ni mišljenjem drugih, niti čak nekom općom, društvenom koristi od jednoga ubačenoga novčića. Ne želi to činiti ni zbog toga što su ga drugi učili da to treba činiti. Ima to svoj razloge i Havel to u zahvalnosti prihvaća, ali utjecaj odgoja i prihvata konvencionalnih moralnih normi, ne objašnjavaju njegovu dvoumicu, oni su vanjske okolnosti kao što su kulisa, scena i reflektori u odnosu na dramu koja se uz njihovu pomoć razvija.

Havel govori u unutarnjem dijalogu između "ja" kao "subjekta moje slobode (mogu da platim i da ne platim), moje refleksije (razmišljam o tome šta da uradim) i mog izbora (platiću ili neću platiti) sa nečim što je van tog sopstvenog mog 'ja', što je od njega odvojeno i nije s njime identično. Ali ovaj 'partner' ne stoji pored mene" – piše Havel – "ne mogu ga videti, ali mu se u isto vreme ne mogu skloniti s očiju: njegov pogled i glas me prate, bez obzira gde sam; ne mogu mu pobeći, niti ga mogu obmanuti: zna sve." (PO 104). Taj unutarnji glas koji sve zna, kojemu se ne može umaći, koji se nalazi posvuda, koji ima "beskonačno razumijevanje" i u isto vrijeme je "apsolutno nepotkupljiv", za Havela je najviši i apsolutni autoritet. Havel se usteže nazvati ga savješću. Iako ne niječe njegovo postojanje, oklijeva i da ga nazove Bogom, jer se, kako kaže, stidi da bi tako svoje osobno unutarnje iskustvo projicirao olako nekamo izvan samoga sebe.⁸⁸ Taj autoritet je bitak "u svom integritetu, punoći i beskonačnosti, kao princip, smeranje i smisao svega što jeste, i kao najdulje i istovremeno najšire 'unutar' svega postojećeg" (PO 105).

⁸⁸ No, kada se prisjeća svoje "izdaje" (o njoj govorimo u nastavku), između ostaloga, Havel kaže: "Ali da se ponovo vratim mom događaju: svojoj izdaji zahvalan sam što sam prvi put u životu stao – ako mi je dozvoljeno takvo poređenje – neposredno pred samog Gospoda Boga: nikad dosad nisam mu iz takve blizine gledao u lice, nikada dosad iz takve blizine čuo njegov glas prebacivanja, nikad dosad nisam stajao pred njim u tako dubokoj zbunjenosti, tako osramoćen i pometen, nikada se nisam tako duboko stideo i nikad nisam tako snažno osećao da su sve moje odbrane neodgovarajuće." (PO 114)

Sve ovo Havel piše da bi se susreo se jednom od svojih teških dilema i dugogodišnjih unutarnjih borbi. Radi se, naime, o priznanju vlastitoga zakazivanja, o vlastitoj izdaji, a nadovezuje se na njegov metafizički osjećaj krivnje i odgovornosti. U prvom svom pritvoru, god. 1978., Havel je napisao molbu tužitelju da bude oslobođen iz zatvora. Molba nije dugo rješavana i onda su mu jednom kazali da će biti pušten, što se i dogodilo, ali će mu molba biti "politički upotrijebljena". Iako je bio i bolestan, a zatvorski uvjeti krajnje ponižavajući, Havel ipak smatra da nije dovoljno mislio na sve posljedice te svoje molbe, i to ne samo za sebe nego i za najbliže, za prijatelje i mnoge koji su u njega gledali kao intelektualca disidenta i uzor humanosti. U pismu supruzi Olgi piše kako je sve postalo strašno. Ništa se tu nije moglo popraviti, nikakva objašnjavanja, demanti, popravljivanja stvari. Ta će ga moralna mrlja progoniti godinama, jer "niko me ni na šta nije primorao, niti mi je itko bilo što nudio, uopšte se nisam našao ni u kakvoj nedoumici i prosto zato što sam za trenutak na neoprostiv način izgubio moralnu budnost, pružio sam – ja sâm i sasvim nepotrebno – drugoj strani u ruke oružje koje je za nju u suštini predstavljalo dar s neba." (PO 107)

Kolika je bila Havelova moralna istančanost, pokazuje da se tek nakon pet godina uspio malo smiriti zbog tog nepromišljenoga postupka. Sklanjao se od svijeta, bacao se na posao, mučio se u samoći razmišljanjem, samooptuživanjem, dok ponovno u zatvoru nije prihvatio svoju izdaju, dakle ne tek izdaju nekih čistih moralnih principa koje smo si postavili, ne tek izdaju prijatelja i ljudi koji su gledali u njega, nego odgovornost za izdaju samoga sebe kao bića bitka, kao neodaziv glasu bitka.

U zatvoru je kao novoj krizi, shvaćenoj kao jedinstvenoj prilici zrenja, samokonsolidacije i samoobnove, kada takva situacija za mnoge (i one unutra) djeluje ponižavajuće, Havel odlučio "uspostaviti nov poredak vrednosti i novu perspektivu", "otkriti drukčije nade, ciljeve, interesovanja i radosti; stvoriti novo poimanje vremena, i uopšte, novu koncepciju života" (PO 13). Samo radikalno izložen sebespoznavanju i sebenalaženju, u dugom vremenu prevrednovanja i sabiranja svoje povijesti, mogao je Havel slobodno i za čitav život spasonosno priznati: "Ne postoji, naime, iskustvo koje bi više od iskustva sopstvene izdaje omogućavalo čovjeku da shvati – ako mu pođe za rukom, naravno, da mu se ono u celini i bez izgovora otvori – svoju odgovornost kao odgovornost za sebe samoga" (PO 111).

Priznanje zakazivanja, priznanje izdaje, promašena kairosa, priznanje grijeha promašaja i iznevjerivanja, jedinstvena je prilika za zrenja i stjecanja odgovornosti, zaključit će Havel. Taj stid, potres, to u nekoliko minuta okretanje naglavačke vlastitoga identiteta, pridonosi priznanju da se identitet izgrađuje u novoj odgovornosti, polazeći od potpune nagosti i nemoći, bačenosti i izručenosti. Da nije bilo te muke, tog priznanja pada i izdaje, Havel ne bi doživio pročišćenje. Završio bi vjerojatno među fanaticima nepogrešivosti, umišljene moralnosti i pravovjerja. Ostatak bi života proveo bez intelektualne i moralne hrabrosti, stalno služeći nekom principu i projektu izvan sebe.

Među ljudima događa se, međutim, redovito ono suprotno od Havela. Ustrajavamo na samoopravdavanju kao i na opravdavanju svoga lošega čina, svoje krive procjene, loše odluke, svoje izdaje i drugih i sebe. U nedogled otežemo mogući preokret prema osobnoj odgovornosti za posljedice svoga djelovanja, jer ne možemo kazati da smo zakazali, da se nismo ponijeli savjesno ni odgovorno.

Uz razna pitanja kojima se čitava života bavi, kao što su primjerice kazalište, čovjek pojedinac, apsurd i smisao, bitak, savjest, sloboda, mržnja, duhovnost i moralnost u politici, metafizička odgovornost, Havel posebnu pažnju posvećuje pitanju intelektualaca u politici. Razlog je i u tome što se i sam smatrao pjesnikom i intelektualcem u politici. Za Havela intelektualac je "čovjek koji – zahvaljujući sferi svojih interesa i svojoj izobrazbi – uočava među pojavama širi suodnos nego što je uobičajeno. To je, dakle, čovjek koji nastoji ući pod površinu stvari, dodirnuti njihov dublji smisao, veze, uzroke i posljedice, promatrati ih kao dijelove većih cjelina." I koji "upravo stoga što uočava šire i dublje suodnose pojava, osjeća i širu i dublju odgovornost za svijet." (SM 159)

No, ni gore opisani intelektualac ne mora se nužno baviti politikom. Havel ne smatra da svaki intelektualac nužno mora biti političar. Odluka o ulasku u politiku u konačnici ovisi o slobodi, izboru i želji svakog pojedinog intelektualca. Ipak, vrlo je dragocjeno da se intelektualac aktivno bavi politikom. Štoviše, intelektualac, kako ga Havel poima, trebao bi biti dobrodošao i vrlo poželjan u politici. Nikada kao danas, smatra Havel, politici su nužni intelektualci, umni i obrazovani, koji shvaćaju i razlučuju suodnose, koji razmišljaju dugoročno, koji su, povrh svega, skromni i odgovorni za bližnje i svijet, spremni snositi političku odgovornost. Oni nisu puko "zrcalo" prevladavajućih raspoloženja i trenutnih interesa, puki refleks kolektivne, narodne volje i volje građana, "svodnici masa", tirani i fanatični politički slijepci. Umjetnost politike je "pridobivanje ljudi za dobru stvar iako im se ona, s gledišta trenutnih interesa, može učiniti neugodnom"; "objašnjavati, a ne zavoditi; pokorno tražiti istinu svijeta, a ne glumiti njegova profesionalnog vlasnika; buditi u ljudima njihove pozitivne osobine, uključujući razumijevane za nadosobne vrijednosti i interes; nipošto se ne izdizati iznad ljudi i bilo što im nametati; ne podlijevati diktatu javnih raspoloženja i masovnih medija, ali nipošto ograničavati trajnu kontrolu vlastitog djelovanja..." (SM 161-162)

Bavljenje politikom uopće nije bez dilema. Pogotovo ne za pjesnika i intelektualca. Havel je trajno izrastao na dilemama, u procesu odlučivanja, u procesu preuzimanja i nošenja odgovornosti. On je mišljenja da intelektualci znaju dobro objašnjavati što je odgovornost, ali se ona ne objašnjava, nego se odgovornost "snosi". Odgovornost se ne propovijeda nego ostvaruje.

U podužem citatu, koji dolje donosimo, podužem, jer bi prepričavanje i skraćivanje obeskrjepili ne samo Havelov jezgroviti stil, izbrušenost pojmova nego i bogatstvo smisla, otkrit će nam se kako Havel suptilno diferencira i objašnjava razne aspekte moralnih dilema i dvoumica u koje tako često upada intelektualac u politici:

"Potpuno shvaćam taj stav jer i sam, iz vlastita iskustva i iskustva svojih kolega, vrlo dobro znam kako je nezavisnom intelektualcu koji je cijeli život bio naviknut kritički analizirati svijet i čije je glavno poslanje bilo uvijek ponovno braniti određene kemijski čiste principe, teško preko noći se prilagoditi svijetu praktične politike. Ondje gdje je potrebna brza i jasna odluka između dviju alternativa od kojih ni jedna nije idealna, intelektualac je sklon prepustiti se filozofskim meditacijama, što je obično još gore nego odlučiti se za lošiju alternativu.

Ondje gdje bi morao izreći jasno, jednostavno i svima razumljivo geslo sklon je upuštati se u složene i glasačima prilično nerazumljive refleksije. Kad bi morao jasno reći da određenu funkciju želi obavljati zbog toga što najbolje zna kako je valja obavljati i kada bi se za tu funkciju morao izboriti, on podliježe sumnjama je li za nju podoban, oklijeva, odbija boriti se za nju, relativizira svoja ishodišta te neprekidno uvjerava građane u ono što od njega uopće ne žele čuti, naime da mu nije stalo do vlasti te da bi funkciju prihvatio samo zbog nužnosti i samo kao žrtvu. No, ljudi ne žele vođe koji svoje poslanje smatraju žrtvom i trpljenjem.

Ondje gdje bi se morao ponašati pragmatično i biti otvoren operativnim kompromisima, prisjeća se svoje principijelnosti i postaje nekomunikativan; ondje gdje bi, naprotiv, morao stajati iza svojih principa i riskirati sukob, prisjeća se ideje tolerancije i počinje se čak pretjerano i gotovo mazohistički uživljavati u položaj svoga protivnika. Kad ga život, nužnost, politička realnost i odgovornost koja proizlazi iz političke funkcije stavljaju pred zadaću da brani ono što bi kao slobodni i ničim ograničeni intelektualac tvrdo osuđivao, prepušta se sumnjama i njegovi su izgovori gori od odrješite riječi političara koji oduvijek zna da je politika umijeće mogućega.

Svaki političar mora, dakako, biti i dobar vodeći službenik, sposoban okružiti se djelotvornim ljudima i umjeti im podijeliti posao. Intelektualac nikada ni s kim nije upravljao i nikoga nije zapošljavao te je tako sklon sve uraditi sam. Ubija se, dakle, poslom a ipak su rezultati rada u njegovu uredu često minimalni i gotovo nevidljivi. Uglavnom senzitivna i vrlo osjetljiva osoba on ovu činjenicu suviše uzima k srcu – kao uostalom i sve ostalo – teško mu je i uskoro ga obuzima depresija i beznađe." (SM 44-45)

I sam intelektualac, Havel je, kao rijetko tko u naše vrijeme, krajnje uviđavan za unutarnju borbu pjesnika (nezavisnog intelektualca) u politici, za kušnju i težinu odluke između čistoće moralnoga principa, kojeg propagira, i neodgodivoga zahtjeva da konkretno politički djeluje, a što ga može odvesti do izdaje principa, nemirne savjesti i neželjenoga "prljanja" u dnevnoj politici. Mogli bismo kazati da Havel etiku uvjerenja i etiku odgovornosti premošćuje političkim djelovanjem praktične ćudorednosti, praktičnom moralnom odlukom koja je, ako je to ikako moguće, donesena nakon duga razmišljanja, razboritih ispitivanja ispod površine pojava, nakon savjetovanja s prijateljima koji ne laskaju, i konačno jasne i određene praktične odluke po vlastitoj savjesti i zovu bitka.

Zaključak

Intelektualac i političar, dramski pisac i državnik, Václav Havel ponudio je čovječanstvu sasvim osoban način bavljenja politikom. Stegnuli smo ga u sintagmu disidentska metafizička odgovornost. Ona podrazumijeva strpljivi rad na sebi čitava života i rad u predpolitičnoj sferi, na tzv. egzistencijalnoj revoluciji; podrazumijeva također, antipolitičnost, nenasilni otpor prema glavnim tokovima dnevne politike; potom solidarnost za društveno djelovanje odozdo; nepokolebljivu borbu za oduhovljenje i moralnost u politici unatoč svim prigovorima realpolitike o naivnosti, idealizmu i ludosti, usprkos i prigovorima i najbližih, i žene, kako su pojedine situacije, prije svega zatvor, isprazna uzaludnost svega; njezine sastavnice su također zaigranost, opuštenost i krajnja odgovornost za bližnjega, prirodu i univerzum kao svijet zajedničkoga transcendentnog porijekla i univerzalnoga apsolutnog horizonta odakle svi dolazimo i kamo ćemo svi preseliti i polagati račun.

Ta disidentska metafizička odgovornost podrazumijeva također uosobljenu, na savjesti i pozivu bitka utemeljenu praktičnu moralnost u svijetu u kojem vladaju društveni marazam većine i beskrupulozna politička (i ekonomska) nadmetanja i pljačka manjine; podrazumijeva praktičnu odgovornost, odgovornu riječ i djelo za ljude u svijetu koji se kupa u "vražjoj ideologiji brige za sama sebe" i u sterilnoj građanskoj rezignaciji, u svijetu privida i obmana, prevara i nezasitnog publiciteta, svijetu etničkih i drugih ideoloških isključivosti i mržnji, sukoba i rata.

Havel je uzor čovjeka pojedinca, intelektualca u politici, koji nikada nije posumnjao u snagu istine i dobra, ni onda kada se sve činilo uzaludnim i kad su protivne sile djelovale nepromjenjive i vječne. Zagovaratelj "leptirova efekta", dakle siguran da i maleno i javnosti nezamjetljivo dobro djelo stvara dobre učinke, živio je odgovorno u svome, našem vremenu. Pridonio je ne samo u Češkoslovačkoj i Češkoj, svojoj domovini, nego i u Europi i svijetu da čovječanstvo može opstati i živjeti istinsko zajedništvo mira i blagostanja ako se politika produhovi i moralno utemelji.

[Objavljeno u: Riječki teološki časopis 24 (2016) 2, 373-397.]

WANGARI MUTA MAATHAI

Ekologija kao sisanje mira

Alen Kristić

U globalnom svijetu na djelu je rađanje svijesti o tome da zalaganje oko ljudskih prava, posebice prava žena, oko demokratizacije društva, prije svega nenasilnog razrješenja konflikata, te oko zaštite okoliša, u duhu održivog razvoja⁸⁹, čine neraskidivo povezane i neotuđive sastavnice borbe za bolji svijet. Buđenju te svijesti na jedinstven način je doprinijela Wangari Muta Maathai, prva afrička žena koje je 2004. godine dobila Nobelovu nagradu za mir, i to na temelju zalaganja za „održivi razvoj, mir i demokraciju“.

Činjenica da je u Keniji, zahvaljujući Maathai, upravo ekologija predstavljala povlašten put do buđenja svijesti o nužnosti osobnog zalaganja za demokratizaciju društva, za naše nacionalno-religijski podijeljeno društvo nejake demokracije i ljudskih prava, politike i gospodarstva bez etike, i uz to uvelike ideologiziranih religijskih institucija, predstavlja veliki izazov. Sasvim neočekivano, ekologija je bila sjeme iz kojeg je u Keniji izniklo samosvjesno i kritičko civilno društvo.

Kao pionirka, a potom i identifikacijska figura ekoloških, ženskih i demokratskih pokreta, ne samo u Keniji nego i u čitavoj Africi, Maathai se 2004. ponosno pridružila impresivnom afričkom društvu dobitnika Nobelove nagrade za mir: Mohamradu Anwaru al-Sadatu, egipatskom predsjedniku, koji je 1978. nagrađen za postizanje mirovnog sporazuma s Izraelom, koji ga je potom koštao života; sjajnoj plejadi boraca za okončanje aparthejda i rasnih konflikata u Južnoj Africi, Albertu J. Luthullu, nagrađenom 1960.; Desmondu M. Tutu, nagrađenom 1984.; Nelsonu Mandeli i Frederiku W. de Klerku, nagrađenima zajedno 1993., i Kofiju Annanu, generalnom tajniku Ujedinjenih naroda, prije svega za nastojanja oko suzbijanja AIDS-a, nagrađenom 2001.

No, putovanje Nobelove nagrade za mir 2004. u Keniju, «kolijevku civilizacije», u kojoj su oko jezera Tarkuna pronađeni ostaci najstarijih ljudskih naseobina u

⁸⁹ Održivi razvoj (eng. „sustainable development“) označava načelo koje pretpostavlja da ekološki, ekonomski i socijalni temelji života moraju biti osigurani ne samo za sadašnju nego i za sve buduće ljudske generacije. Načelo izvorno potječe iz šumskog gospodarstva u kojem je značilo da se smije posjeći samo onoliko stabala koliko može iznova narasti. Drugačije kazano, mora se trajno očuvati ravnovjesje između sječe i pošumljavanja. Načelo održivog razvoja prvi se put spominje 1987. u izvještaju „Our Common Future“ Svjetske komisije za okoliš i razvoj. Dakle, za neku državu ili čovjeka može se reći da djeluje u skladu s načelom održivog razvoja ukoliko uvijek iznova vješto povezuje ekološku odgovornost, društvenu solidarnost i gospodarsku učinkovitost.

svijetu, starosti veće od 2,6 miliona godina⁹⁰, i to u ruke jedne žene, unatoč kenijskom i uopće rigidnom patrijarhalnom okruženju u Africi⁹¹, promijenilo je uvelike i samu nagradu i razumijevanje pojma mira. Predavši nagradu u ruke Maathai, i to poglavito za suzbijanje razaranja prirode, norveško povjerenstvo za dodjelu nagrade vizionarski je pred svjetskom javnošću iznijelo stav da u dobu globalizacije «mir na zemlji ovisi o našoj sposobnosti očuvanja živog okoliša».

Maathai je tako odsudno pridonijela razvoju novog pojma mira o kojem je i sama nerijetko govorila – «Mir je moguć samo ako uključuje i mir s prirodom. Priroda ima pravo na taj mir i ona mora biti sačuvana zarad nje same. Ukoliko okoliš bude razoren, gospodarenje će postati nemoguće» – svjesna da bi sebično ravnjanje prirodnim resursima moglo biti glavni uzrok konflikata u skoroj budućnosti – „Naše resurse dijelimo na veoma nepravedan način. Postoje dijelovi svijeta u velikoj oskudici i dijelovi svijeta u velikom bogatstvu. To je donekle i razlog zašto postoje konflikti“.

Preko Atlantika

Životni put ove afričke junakinje započeo je u kenijskoj pokrajini Nyeri, smještenoj u srcu kenijskih visoravni, kojima svijet, na temelju povoljne klime, među ostalim, zahvaljuje za neke od najboljih sorta kave. Nyeri, kao gradski centar pokrajine, regionalno je središte trgovine i polazište turista od kojih mnogi ne uživaju samo u kenijskim prirodnim ljepotama nego i u lovačkim rezervatima.

Maathai se rodila 1. travnja 1940. u malom selu Ihite, u siromašnoj zemljoradničkoj obitelji, koja je pripadala najvećem kenijskom plemenu Kikui⁹². Kao

⁹⁰ Kenija, površine gotovo 600 tisuća km², ima preko 30 milijuna stanovnika. Do 1990-ih godina broj stanovništva u ovoj predsjedničkoj republici vrtoglavo je rastao što je imalo izrazito negativne posljedice za okoliš. Od neovisnosti Kenije 1963. do danas uništeno je oko 90 posto šumskih prostranstava u Keniji, pri čemu je sačuvano tek 2 posto drevnih tropskih prašuma. Preostala šumska prostranstva jedva da su dostatna za preživljavanje ljudi, životinja i vegetacije jer o šumskim prostranstvima ovisi očuvanje uvelike razorenog prirodnog ekološkog sustava. Porast stanovništva u Keniji usporen je posljednjeg desetljeća uslijed pogoršanja zdravstveno-socijalnih prilika, posebice epidemije AIDS-a. Službeni jezik u Keniji je svahili.

⁹¹ Da u patrijarhalnom društvu Kenije žene ne uživaju gotovo nikakva prava, može potvrditi činjenica da žene čine 80 posto radne snage u poljoprivredi, glavnoj kenijskoj gospodarskoj grani. Unatoč tome, mali broj žena obrađuje svoju zemlju, jer je 95 posto zemlje u posjedu muškaraca, zahvaljujući starim običajima, ali i trenutnim zakonima. To ide tako daleko da nakon smrti muža zemlja ne prelazi u vlasništvo udovice nego u vlasništvo nekog od pokojnikovih muških srodnika, ali ne samo zemlja nego skupa s njom čak i udovica. Žena za muškarca u Keniji u pravilu ne predstavlja ništa više od «statusnog simbola» kao što su to stada ovaca ili krava.

⁹² Kenija ima etnički vrlo raznoliko stanovništvo. Više od 40 naroda kroz povijest rijetko je živjelo u miru, zaokupljeno tradicionalnim suparništvom, prije svega oko zemlje i prirodnih resursa. Više od polovice stanovništva (66 %) čine bantunski narodi, tradicionalno naseljeni u jugozapadnom visočju i okrenuti zemljoradnji, a najbrojniji među njima su Kikui (21 %), Luhi (14 %) i Kambi (11 %). Osim njih žive nilotski (28 %) i kušitski narodi (3 %), ali i Indijci (90 tisuća), Arapi (40 tisuća) i Europljani (35 tisuća). Etnički sukobi i plemenska svijest (primat plemenskog nad profesionalnim i etičkim) i danas predstavlja jednu od najvećih prepreka uspostavi zrele demokracije i pravne države u Keniji.

treće od šestero djece, Maathai je odrasla u jednom od rezervata za starosjedioce⁹³ u koje su bjelački doseljenici silom stjerali uvelike istrijebljeno i do kraja osiromašeno starosjedilačko stanovništvo Kenije, koje im je, da nepravda bude još veća, i dalje nerijetko služilo za prisilni rad.

Providonosnim za Maathain život pokazat će se snalažljivost njezina oca da se zaposli izvan rezervata na posjedu jednog britanskog doseljenika kao vozač i mehaničar. Zarađeni novac otac je koristio za osiguranje osnovnog obrazovanja svojim sinovima, ali i kćerkama, što je u kenijskom kontekstu bila velika iznimka, i to neostvariva bez majčinske suglasnosti, koja je u velikoj mjeri od strane majke značila svjesno odricanje od pomoći u domaćinstvu.

Krenuvši u osnovnu školu «Institute of the Blessed Mary», smještenu u rodnom selu (kojom su, kao i većinom školskih institucija u Keniji) upravljale časne sestre misionarke, osmogodišnja Maathai se pokazala iznimno nadarenom i marljivom učenicom. To je bio razlog da joj časne sestre kao dvanaestogodišnjakinji omoguće nastavak školovanja, i to u Nyeriju u «St. Cecilia's School», odakle je potom, iznova na temelju zavidnih školskih postignuća – najbolja u generaciji – prebačena kao petnaestogodišnjakinja u «Loreto Girl's School» u Limuru.

Školovanje u misionarsko-samostanskim školama, jednom od izvrsnih plodova dugog djelovanja Katoličke crkve u Keniji, Maathai je priskrbilo dobro obrazovanje. Tijekom tog školovanja, kao i njezini roditelji ranije, Maathai je prešla na katoličku vjeru⁹⁴ koju je, sukladno svome uzrastu, živjela osobno i odgovorno. Veliku sjenu na to razdoblje Maathaina života bacio je rat za kenijsku neovisnost. Oružanu borbu protiv britanske kolonijalne vlasti predvodio je pokret Mau-Mau, čije je središte bila njezina rodna pokrajina Nyeri, a većina pristalica iz njezina plemena Kikui. O okrutnosti toga rata, poglavito britanskih vojnih snaga, govori činjenica da je za vrijeme ustanka - koji je pokrenuo Mau-Mau pokret, od 1951. do 1957. godine, stradalo oko 10 tisuća pripadnika Mau-Mau pokreta i oko 2 tisuće afričkih civila naspram svega 200 britanskih vojnika i «samo» 100 europskih civila. Premda je ugušen u krvi, taj je ustanak predstavljao početak nezaustavljivog razvoja kenijske neovisnosti koja će 1963. napokon postati stvarnost.

Budući da su se oružani sukobi nerijetko događali doslovce pred vratima njezine kolibe, Maathai je, kao tinejdžerka, s drugim nezaštićenim ženama i djecom nerijetko morala bježati i skrivati se po okolnim šumama u strahu od vojničke okrutnosti i nasilja. No, unatoč tome, kenijska borba za neovisnost, koju je

⁹³ Nakon gradnje željeznice (1896-1902), koja se od Ugande preko Kenije pružala dalje prema istočnoj obali Afrike, Kenija je za Britance predstavljala tek tranzicijsko područje. Broj Europljana nastanjenih u Keniji porast će istom 20-ih godina prošlog stoljeća, a za sobom će, za građevinske radove, Europljani dovesti Indijce. 1948. u Keniji već živi oko 30 tisuća Europljana. Gospodarska i socijalna politika bila je okrenuta isključivo u korist bjelačkih doseljenika. Nezadovoljstvo kolonijalnom vlašću porodit će afrički nacionalni pokret, a 1947. i osnivanje Kenijske Afričke Unije (KAU).

⁹⁴ Udio katolika u kenijskom stanovništvu iznosi 27, a protestanata 19 posto. Na različite afričke crkve otpada 27, a na tradicionalna vjerovanja 19 posto stanovništva. Muslimana je oko 6 posto, a riječ je većinom o sunitima i vrlo utjecajnoj ismailitskoj zajednici.

podržavala onodobna američka vlada, u Maathainom životu otvorit će sasvim nova obzorja za koja nije bilo mjesta niti u najsmionijim djevojačkim snovima.

Uvjereni da će za doskora samostalnu Keniju od presudne važnosti biti mladi ljudi s visokim obrazovanjem stečenim u SAD-u, američka je vlada osmislila stipendijski studentski program za oko 700 kenijskih mladića i djevojaka. Među njima se, nipošto slučajno, našla i dvadesetogodišnja Maathai. No, među njima je bio i otac bivšeg predsjednika SAD-a, Baracka Obame, kojeg je Maathai već tada na putu u SAD zapamtila kao «veoma inteligentnog mladića».

Sletjevši 1960. godine u New York gdje je prvi put vidjela nebodere i liftove, kako to dojmljivo pripovijeda u svojoj autobiografskoj knjizi „Afrika, moj život – sjećanja nepokolebljive“, Maathai je autobusom krenula prema svom novom domu, gradiću Atchisonu i koledžu „Mount St. Scholastica“, smještenim na rijeci Missouri u Kansasu. Atchison je bio mala zemljoradnička zajednica, a koledž „Mount St. Scholastica“ mala, ali ugledna katoličko-ženska akademija, koju je osnovalo šest benediktinskih sestara još davne 1863. Zapravo, to je bilo jedino što se Maathai u novom svijetu moglo činiti bliskim. Sve drugo je bilo novo i nadasve izazovno za mladu Maathai.

Premda je prije svega bila posvećena studiju, Maathai je, prožeta radoznalošću, odvažno promatrala svijet oko sebe. Na nju je dubok utisak ostavio veliki broj crnačkih studenata, a još više njihova rastuća samosvijest s kojom su nastupali na školskoj i društvenoj pozornici sučelice bjelačkoj populaciji, još uvelike prožetoj rasističkim raspoloženjem. Za pretpostaviti je da su joj kasnije u njezinim životnim podvizima, smjerokaz i ohrabrenje, pa makar i nesvjesno, bili pokreti čije je djelovanje u američkom društvu tada s divljenjem pratila. Uz brojne ženske i mirotvorne pokrete, žestoke kritičare rata u Vijetnamu, značenjem se izdvajao, dakako, pokret za crnačka građanska prava predvođen M. L. Kingom.

No, novi svijet Maathai je pružio priliku također da bolje „zaviri“ i u samu sebe. Tako je otkrila svoju ljubav prema biologiji, pa nije začuđujuće da se već 1964. na koledžu „Mount St. Scholastica“ okitila diplomom iz bioloških znanosti. Šestogodišnji boravak izvan već samostalne domovine okrunila je magisterijem iz biologije, koji je 1966. stekla na Univerzitetu u Pittsburghu.

Univerzitetska karijera

Prvi nagovještaj mogućeg povratka u domovinu za Maathai je predstavljao posjet jednog kenijskog državnog službenika Pittsburghu 1965., uoči okončanja njezina magistarskog studija. Pozivajući je da se vrati u domovinu, službenik joj je prenio vijest da je u domovini čeka namještenje istraživačke asistentice, i to na Univerzitetu u Nairobiju, glavnom gradu Kenije.

Nažalost, po povratku u domovinu, Maathai je s gorčinom doživjela kako se tom obećanju na putu ispriječio snažan otpor na samome Univerzitetu, dakako, inspiriran mješavinom patrijarhalno-rasističkih argumenata. Unatoč međunarodnom školovanju i zavidnim stručnim referencama, Maathai se iznenada našla bez posla i s malim izgledima da bi ga uskoro mogla naći, posebice u struci ili na Univerzitetu. Veliki udarac za nekoga tko se poput Maathai dobrovoljno vratio iz inozemstva kako bi sudjelovao u izgradnji vlastite domovine, premda ju je u inozemstvu zasigurno čekala blistava karijera.

No, potraga za poslom, unatoč lošim izgledima, završila se nenadano brzo i dobro. Njemački profesor Reinhold Hofmann, angažiran tada na Univerzitetu u Nairobiju na osnivanju Instituta za veterinarsku anatomiju, u Maathai je prepoznao izvrsnu suradnicu. Ne osvrćući se na patrijarhalne i rasističke argumente, Hofmann je 1966. Maathai postavio za svoju asistenticu što je značilo da je postala član istraživačko-nastavničke ekipe Instituta, ali i da žurno mora započeti pisanje doktorskog rada. Na taj potez Hofmanna je vjerojatno dodatno potaknula i činjenica da je Maathai neko vrijeme studirala i u Njemačkoj, i to na Univerzitetu u Münchenu.

Dok je započinjala univerzitetsku karijeru, Maathai je u travnju 1966. susrela Mwangi Mathaia, koji će, nedugo potom, postati njezin suprug. Za Maathai je time započelo jedno iznimno naporno životno razdoblje. Uz redoviti nastavnički rad i istraživanja za doktorat, Maathai se morala angažirati, sukladno društvenim očekivanjima, i u izbornoj kampanji za parlament u koju se njezin muž upustio netom poslije vjenčanja. Na sve to nadovezala se potom i prva trudnoća. U godini muževa izbornog poraza, na svijet je došao Maathain sin Waweru, a potom, u dvije naredne godine, kći Wanjira i sin Muta.

Unatoč silnim dužnostima, Maathai je, s već petogodišnjim iskustvom supruge, majke i asistentice, pošlo za rukom 1971. doktorirati iz veterinarske anatomije na Univerzitetu u Nairobiju. Tako je Maathai postala prva ženom s doktorskom titulom u Keniji, ali i uopće u Istočnoj i Srednjoj Africi. Iznimnim radom u narednim godinama sebi će priskrbiti još dva postignuća – 1977. postala je profesorica Univerziteta u Nairobiju, a potom i dekanica Odsjeka za veterinarsku anatomiju na Univerzitetu. Niti na jednu niti na drugu poziciju u Keniji nikada do tada nije bila postavljena žena!

Osjetivši sama na gorak način razmjere ukorijenjenosti patrijarhalno-rasističkih predrasuda čak i na Univerzitetu, Maathai se snažno založila za ženska prava, posebice pravo na obrazovanje, počevši od samoga Univerziteta. Da bi učinkovitije zagovarala ženska prava, Maathai se pridružila radu niza nevladinih organizacija: Nacionalnom vijeću žena Kenije (NCWK), Nacionalnom univerzitetskom udruženju žena Kenije, kenijskom Crvenom križu... Njezinu društvenu poziciju dodatno je ojačalo i to što je njezinom mužu u novom pokušaju, još 1974., pošlo za rukom postati članom parlamenta.

Međutim, suprugova pozicija u parlamentu potaknut će Maathai na angažman koji će kasnije, u izmijenjenom obliku, odrediti njezin život. Naime, Maathai se, onkraj

fakultetskih i obiteljskih dužnosti, posvetila poboljšanju socijalnog položaja siromašnih glasača svoga muža. U okrilju tih nastojanja začet će se njezin prvi ekološki poduhvat, iako u prvi čas neće do kraja polučiti očekivane rezultate. Da bi stvorila radna mjesta za stanovnike slamova, sirotinjskih četvrti Nairobijska, Maathai je došla na ideju da pokrene ozelenjivanje odnosno pošumljavanje područja u kojima je sirotinja živjela što je podrazumijevalo i izgradnju rasadnika.

Sve aktivnija u nevladinom sektoru, Maathai je 1977., na generalnom zasjedanju NCWK-a, održala predavanje o programu Ujedinjenih naroda o ljudskim naseljima (UN-HABITAT), jer je godinu ranije u Vancouveru sudjelovala u radu skupa na kojem je taj program začet. Predavanje je dočekano s tako velikim oduševljenjem da je Maathai smjesta izabrana u Izvršno povjerenstvo NCWK-a i Povjerenstvo NCWK-a za okoliš i ljudska naselja. Još važnije, NCWK je bez odgađanja prihvatio kao svoj Maathain program, u međuvremenu zapao u krizu, ozelenjivanja sirotinjskih četvrti. To je simbolički označeno zajedničkim sađenjem sedam stabala tijekom generalnog zasjedanja NCWK-a 1977, i to na svjetski dan ekologije. Premda nitko nije slutio, bio je to čas istinskog rođenja preteče «Green Belt Movementa»⁹⁵, pokreta za čije će osnivanje i djelovanje Maathai 2004. dobiti Nobelovu nagradu za mir.

Maathain program, nazvan «Sačuvajmo zemlju – učinimo to zajedno!», imao je za cilj, među ostalim, u pojedincima probuditi svijest o osobnoj odgovornosti i nužnosti poduzimanja konkretnih akcija za poboljšanje svoga života, ali i o potrebi međusobne suradnje, u čemu se korijenilo ono, iznimno naglašeno, «Učinimo to zajedno!» – «Harambee!». No, radost zbog oživljavanja Maathainog programa u okrilju NCWK-a pomutila su obiteljska događanja.

Njezin muž neočekivano je zatražio rastavu, što ona, sukladno plemenskim vrijednostima, nije željela prihvatiti, tim više jer je bila neutemeljeno okrivljena i za bračnu nevjeru. Prijepor između bračnih partnera završio je na sudu, a sudac je, sasvim predvidivo, presudio u korist Maathaina muža. Štoviše, na temelju „uvrede suda“, Maathai je bila osuđena na šest mjeseci zatvora, ali je u zatvoru provela svega nekoliko dana. Za nju je to bio prvi, ali ne i posljednji boravak u zatvoru!

„Uvreda suda“ sastojala se u prigovoru da je sudac korumpiran i do kraja zaslijepljen mržnjom prema ženama. Da to nije bilo daleko od istine, govori činjenica da je Maathain muž zahtjev za rastavu, među ostalim, obrazlagao činjenicom da je njegova supruga „odveć obrazovana, odveć snažna i da je za muškarca preteško da je kontrolira“. Dodavši nakon razvoda ono drugo „a“ u svome prezimenu, Maathai je udovoljila suprugovoj zabrani da više ne nosi njegovo prezime Mathai. Dakako, u cijeloj „predstavi“, sudskom sporu univerzitetske profesorice i parlamentarca, uživali su na poseban način mediji.

⁹⁵ Službena web-stranica «Green Belt Movementa» nalazi se na <http://greenbeltmovement.org/>

„Zelena“ revolucija

Što će se roditi iz programa „Sačuvajmo zemlju – učinimo to zajedno!“ sada smještenom u okrilju NCWK-a, još nitko nije slutio. Zapravo, nakon raspada obitelji, Maathai se našla pred uznemirujućim pitanjem o tome što u biti želi učiniti od svoga života. Naravno, do spoznaje o svojoj životnoj zadaći Maathai nije došla preko noći, ali su je do nje, korak po korak, dovela dva iskustva: pažljivo slušanje svjedočanstava afričkih žena, posebice seljanki, o njihovoj sve nesnosnijoj svakodnevnicima i povratak drevnim duhovno-kulturnim vrijednostima zavičaja. Štoviše, otvorenost za iskustva „običnih“ ljudi i duhovno-kulturne vrijednosti zavičaja postat će za Maathai pouzdan smjerokaz i neiscrpan izvor nadahnuća za djelovanje!

U drami traganja za životnom zadaćom, prema samoj Maathai, posebno mjesto zauzima prva Konferencija za žene Ujedinjenih naroda, održana u Meksiku 1975, iako na njoj sama nije sudjelovala. No, Maathai je pažljivo slušala pripovijesti članica NCWK-a koje su bile na toj konferenciji, a koje su se odnosile na nesnosne uvjete svakodnevnog života afričkih žena na selu.

Sučeljena sa živopisno prepričanim iskustvima tih žena – „kako svaki dan, nerijetko riskirajući svoj život, moraju sve dalje pješaćiti u potrazi za ogrjevom, hranom za stoku, ali i za svoju obitelj, za čistom i pitkom vodom, za svim onim što su im nekoć u izobilju pružale bogate šume na dohvat ruke, koje su preko noći nestajale pred njihovim očima...»⁹⁶ – Maathai je doživjela duboko i potresno iskustvo koje je nazvala „prvim padanjem ljuski s očiju“. Progledavši tada po prvi put, Maathai je naslutila sve ono što je bilo u očima: neporecivu povezanost između razaranja prirode i sve nesnosnije socijalno-gospodarske situacije, posebice za seosko afričko stanovništvo, još bliže, afričke žene na selu.

Doista, neograničeno i plansko uništavanje afričkih šuma u bitnome je narušilo prirodni ekološki sustav. To je za posljedicu imalo niz negativnih, međusobno povezanih, prirodno-društvenih posljedica: eroziju plodnog tla, oskudicu vode, nestašicu hrane za stoku i ljude, manjak ogrjeva, izumiranje brojnih domaćih vrsta vegetacije i životinja. Sve to je u nekim krajevima Afrike, posebice južno od Sahare, poprimilo čak razmjere kronične neuhranjenosti djece ili za sve smrtonosne pošasti gladi.

Dakako, od iskrčenih šumskih površina pretvorenih u plantaže komercijalnih monokultura, kao što su primjerice kava ili čaj, korist imaju isključivo veleposjedničke elite bliske režimu, zainteresirane isključivo za profit, bez trunke svijesti o nužnosti održivog razvoja. Da bi svoju slutnju provjerila i u zbiljskom životu, Maathai je krenula na putovanje u svoj zavičaj. Opustošena priroda u rodnom kraju i pripovijesti afričkih seljanki iz njezina rodnog kraja o sve mučnijoj svakodnevnoj borbi za život bili su više nego dostatna potvrda.

⁹⁶ Prema jednom izvještaju Ujedinjenih naroda za Keniju iz 1989. na sto posječenih stabala sadilo se tek devet. U to doba stanje je bilo još gore.

Tugujući za uništenom smokvom u obiteljskom dvorištu pored koje je provela predivne trenutke u djetinjstvu, Maathai se iznenada raskrilo koliko je mudrosti bilo položeno u drevne duhovno-kulturne vrijednosti njezina zavičaja, kojima su je poučavale baka i majka, jer su imale funkciju zaštite okoliša, a time, posredno, i kvalitete ljudskog života.

Neprijeporan simbol te mudrosti bilo je baš smokvino stablo („*mūgumo*“), kojim je Maathai još u djetinjstvu bila fascinirana. Prema lokalnoj duhovno-kulturnoj tradiciji smokva je smatrana Božjim stablom, pa je stoga bila zaštićena od ljudskog korištenja, kako sječe tako i paljenja. Zapravo, povezanost mreže smokvinog korijenja i podzemnih rezervoara vode činila je srž prirodnog ekološkog sustava, koji je na sebe preuzeo ulogu prirodne zapreke eroziji plodnog tla i suši, pogubnoj jednako i za ljude i za vegetaciju i za životinje. Što je smokva na lokalnoj razini bila za Maathain zavičaj, to su šumska prostranstva na globalnoj razini bila za Keniju.

Nažalost, mudrost koju su posjedovale drevne duhovno-kulturne tradicije, štiteći smokve i šume od izumiranja, a time i ljude, zajedno s vegetacijom i životinjama, postala je sasvim strana suvremenim ljudima, opijenim žudnjom za profitom. Suočena sa spoznajom o neporecivoj povezanosti između razaranja prirode i sve nesnosnije socijalno-gospodarske situacije u čijem središtu su se nalazila gotovo dokrajčena šumska prostranstva u Keniji, Maathai nije mogla ostati nijema i pasivna.

Koristeći svoju nadarenost da pruži jednostavna i pragmatična rješenja, Maathai je relativno brzo došla na ideju što treba poduzeti: Saditi drveće! To ne samo da je bilo primjereno i jednostavno rješenje već i genijalno s obzirom na to da je u njemu mogao s jednakom učinkovitošću sudjelovati svaki Kenijac i Kenijka, i to neovisno o svom socijalnom statusu ili stupnju obrazovanosti. Osim toga, takva ideja mogla bi svima, posebice seoskim ženama, posredovati jedinstveno iskustvo preuzimanja odgovornosti za svoj život putem konkretnog djelovanja, ali i uživanje u ljepoti rasta i cvjetanja stabala.

Naprosto, projekt «Sačuvajmo zemlju – učinimo to zajedno!», smišljen izvorno za sirotinjske četvrti Nairobijske, trebalo je prenijeti na cijelu Keniju. Drveće se pred Maathainim očima najednom počelo pomaljati ne samo kao rješenje, već i kao simbol nade, u koju je, kao partner, a ne neprijatelj, sada bila uključena i priroda, zajedno s biljkama i životinjama. Drveće je trebalo i moglo ozdraviti kenijsku prirodu i društvo, bila je uvjerena Maathai, ali je za to trebalo i ljudsku pomoć.

Maathaina ideja je, nakon uvjerljivog obrazloženja, zdušno prihvaćena u NCWK-u. Njezinom brzom ozbiljenju pridonijela je konferencija Ujedinjenih naroda o desertifikaciji (širenju pustinja) u Nairobiju 1977. Potaknuta tom konferencijom, kenijska podružnica „Mobil Oila“ je, zajedno s još nekoliko donatora, darovala novac za Maathain projekt. Novac je iskorišten za razvoj šumskih rasadnika. Pažnju i podršku javnosti projektu priskrbili su mediji.

U projekt «Harambee!» među prvima su uključena djeca, što je potvrdilo genijalnost ideje na kojoj je projekt počivao. Maathai je, posjećujući škole, djeci dijelila sadnice. Oduševljena idejom da nešto mogu učiniti i sami, djeca su sadnice, zasađene doma, pažljivo uzgajali. Dok bi djeca završila školsku godinu, drveće bi dovoljno stasalo da više nije trebalo pomnu pažnju. Diljem Afrike i danas je na tisuće školske djece uključeno u isti projekt.

No, trajnu i presudnu snagu, na kojoj je projekt u biti počivao, dale su seoske žene, koje je Maathai s ponosom nazivala „šumarkama bez diplome“. Iako su šumari seoske žene i Maathai poticali da sade drveće koje brzo raste, poput zimzelenog drveća i eukaliptusa, one su pretežno sadile starosjedilačko drveće (baobab, akaciju i cedar), da bi očuvale monokulturama uvelike narušenu vegetacijsku raznolikost Kenije (biodiverzitet), i, dakako, drveće koje im je neposredno olakšavalo svakodnevni život: drveće pogodno da bude korišteno za ogrjev (bodljikavo drveće) i drveće čiji se plodovi mogu koristiti kao hrana (papaja, smokva i limun). Da bi javnosti skrenuli pažnju na pogubnost mentaliteta neobuzdanog krčenja šuma, kako za prirodu tako i za ljude, drveće su nerijetko sadili oko javnih ustanova poput škola, policijskih stanica ili klinika.

Novi poticaj za širenje kampanje sađenja drveća došao je od Razvojnog fonda Ujedinjenih naroda za žene (UNIFEM). Zanimljivo je da je ideja o osnivanju UNIFEM-a rođena na onoj istoj konferenciji Ujedinjenih naroda za žene, održanoj u Meksiku 1975, s koje su do Maathai doprla svjedočanstva o tragičnoj svakodnevnicu afričkih žena na selu. Za tu ideju zaslužna je bila Margaret Snyder, regionalna savjetnica Ekonomskog povjerenstva Ujedinjenih naroda za Afriku (ECA), kasnije Maathaina vjerna prijateljica.

Zapravo, tek je UNIFEM svojom donacijom stvorio u pravom smislu riječi „početni kapital“ za projekt «Harambee!», koji je omogućio podizanje stotine rasadnika, pretežno u seoskim sredinama. Rasadnici su na tisuće žena opskrbili milijonima sadnica različitog drveća. Već početkom 1980., projekt «Harambee!» je postao najveći projekt NCWK-a čije je predsjedanje Maathai preuzela 1981. godine. U trenutku kad su u njegovom okviru počela pošumljavati područja s tisuću ili više stabala, projekt «Harambee!» prerastao je u pučki pokret nazvan „Green Belt Movement / Pokret zelenog pojasa“ (GBM).

Zadivljujuću prijemčivost pokreta u narodu uveliko objašnjava pažljivo osmišljen koncept šumskih rasadnika: Članovi GBM-a prvo su osposobljavali seljake i seljanke da izgrade šumske rasadnike i iz sjemena uzgoje sadnice. Potom bi sadnice predavali zainteresiranima – u početku su to pretežno bile žene – čija je zadaća bila da se u narednih šest mjeseci pobrinu za napredak sadnice. Nakon šest mjeseci, GBM bi otkupljivao preživjele sadnice za neveliku, ali privlačnu sumu, od seljanki i seljaka – pretežno bez posla i prihoda – koji su pri tome, dugoročno gledano, na značajan način doprinosili zaštiti okoliša, pošumljavanju i poboljšanju

vlastitih životnih uvjeta. Koncept je u toj mjeri bio učinkovit da je više od 80 posto sadnica postajalo zrelo drveće.

Mreža suradnika i aktivista GBM-a postala je toliko brojna i šarolika tijekom 1980-ih da je Maathai postavila cilj da zasade 15 milijuna stabala, točno onoliko koliko je tada iznosio broj stanovnika Kenije. Nakon što joj 1982. nije uspjelo da postane članica parlamenta, Maathai se isključivo posvetila GBM-u. Naime, nije joj bilo dopušteno da se vrati na mjesto na Univerzitetu koje je morala napustiti da bi se mogla uključiti u izbornu kampanju.

Zadivljujući napredak GBM-a privukao je svjetsku pozornost tako da je Maathai već 1984. dobila jedno od prvih velikih međunarodnih priznanja, „Right Livelihood Award“, tzv. alternativnu Nobelovu nagradu. Pokret je tada iza sebe imao već 20 milijuna zasađenih stabala u Keniji. Osnivanjem „Pan African Green Belt Network“-a 1986., GBM je postao međunarodni pokret. Žene iz više od trideset afričkih zemalja – isprva iz Keniji susjednih zemalja Tanzanije, Ugande, Etiopije, Lesota, Malavija... – započele su suradnju s kenijskim GBM-om na pošumljavanju svojih zemalja, nerijetko i same osnivajući GBM-u slične organizacije. Na taj način je u Africi do sada zasađeno više od 30 milijuna drveća.

Dajući seoskom afričkom stanovništvu, prije svega ženama, samopouzdanje, zaposlenje, pouku u raznim vještinama i mogućnost da javno pokažu svoje sposobnosti, GBM je 1980-ih jasno profilirao svoju misiju: očuvanje okoliša, polazeći od sađenja drveća. No, neće trebati proći dugo da se pokaže kako je ta misija u sebi nužno zahtijevala i nešto mnogo dalekosežnije za cjelokupno kenijsko društvo: preobrazbu cjelokupnog političkog sustava.

Novo poslanje

Kad su afričke seoske žene kroz GBM u sebi jednom otkrile izvor hrabrosti i sposobnosti da svoj život uzmu u svoje ruke, i to ne samo na zaprepaštenje režima nego i svojih muževa, odvažno su počele postavljati, pokazat će se, za režim opasna pitanja – «Zašto su nestale kenijske šume? Zar nemamo pravo na čist i zdrav okoliš? Nije li zadaća vlasti da nam to omogući? Odakle pravo režimu da samovoljno prodaje državnu zemlju veleposjednicima koji nemilosrdno uništavaju šumska prostranstva i 'donacijama' zauzvrat korumpiraju režim? Tko ima pravo propisivati za što će biti korištena zemlja?» – dajući naslutiti kako je stvar ekologije ujedno i stvar demokracije, stvar opiranja korupciji, stvar prava i stvar dobrog rukovođenja zemljom i prirodnim resursima.

Nošena tim sve glasnijim pitanjima, zaštita okoliša, osmišljena u GBM-u, više se nije mogla zadržati na pukom suzbijanju posljedica razaranja prirode sađenjem drveća. Postalo je jasno da učinkovita zaštita okoliša nužno zahtijeva sučeljenje i borbu protiv političko-ekonomskih mehanizama koji bezobzirno razaraju prirodu i

omogućuju egoistično gospodarenje prirodnim resursima. Drugačije kazano, u GBM-u su postali svjesni da preduvjet dugoročne i učinkovite zaštite prirode predstavlja preobrazba političkog režima, prijelaz iz diktature u demokraciju, jer je iza razaranja prirode stajao diktatorski režim Daniela Arapa Moia.⁹⁷

Novu spoznaju, presudnu za daljnje profiliranje GBM-a, oslikavaju Maathaine riječi: „Narod mora spasiti okoliš. Narod mora promijeniti svoje vođe. Moramo sebe uzdići do onoga u što vjerujemo. Ne smijemo dopustiti da nas ušutkaju!“ To će GBM, dakako, nedugo potom dovesti u otvoreni sukob s diktatorskim režimom.

Potaknut novom sviješću, GBM je svoje dotadašnje edukacijsko-seminarske programe - namijenjene pretežno seoskim ženama (o učinkovitijim poljoprivrednim tehnikama, suvremenim načinima planiranja obitelji...) - proširio podukom o vrijednostima civilnog demokratskog društva, stavljajući naglasak na ekološka i politička prava. Nije trebalo proći dugo da se ekologija u Keniji od egzotičnog pitanja za zanesenjake prometne u političko pitanje od presudne važnosti, žestoko raspravljano diljem Kenije. Štoviše, svojim prosvjetiteljskim radom GBM je započeo razgrađivati ono pogubno u tradicionalno-plemenskom mentalitetu, nadasve uvjerenje da su siromašni nemoćni i osuđeni na rezignirano trpljenje zla, očekujući pomoć i rješenje „izvana“, a posebice najsiromašniji među siromašnima, afričke seoske žene! Otada je GBM sadeći stabla ujedno u ljudima, iznova, prije svega ženama, sadio nove ideje, nova znanja i novu samosvijest.

Nova znanja i informacije pomogle su ljudima da prozru krivnju režima i «otimača zemlje» za ekološku i socijalnu bijedu u Keniji. Režim je, nastavlajući kolonijalnu politiku, apsolutnu vlast nad prirodnim resursima koristio isključivo za svoj političko-gospodarski probitak. Pored toga, nova znanja i informacije pomagale su ljudima da nauče formulirati svoje zahtjeve ne temelju spoznatih ekološko-političkih prava koja im pripadaju. Nove ideje otvarale su im do tada neslućene vidike o načinima suprotstavljanja korumpiranom režimu, i to nenasilnim metodama (građanska neposlušnost, prosvjedi...).

No, važnije od svega, nova samosvijest, nadasve o osobnoj odgovornosti, vrijednosti i sposobnostima svakog pojedinca, ljudima je posredovala odvažnost da se, onkraj pasivnosti, rezigniranosti i straha, suprotstave režimu konkretnim akcijama. U to je vrijeme Maathai često ponavljala da mir - a to će reći mir među ljudima i mir ljudi s prirodom - može postojati samo u pravnoj i demokratskoj državi u kojoj su ljudi prosvijetljeni i informirani.

⁹⁷ Kao pripadnik Afričke nacionalne unije (KANU), Daniel Arap Moi na vlast je došao 1978. Na vlasti je ostao punih 25 godina, izgrađujući za to vrijeme u okvirima jednopartijskog sustava sve nasilniji diktatorski režim.

Borba za demokraciju

Prvi otvoreni sukob GBM-a s diktatorskim režimom dogodio se u jesen 1989. Naime, Maathai je saznala da režim namjerava izgraditi grandiozni predsjedničko-medijски kompleks, i to u Uhuru parku, „zelenim plućima“ Nairobija, posljednjem „zelenom“ utočištu njegovih stanovnika.

Kompleks s ogromnom predsjednikovom statuom i s više od 60 katova, a u vrijednosti od 200 milijuna dolara, koje su trebali priskrbiti strani ulagači, predstavljao bi jednu od najvećih, ali i najrazmetljivijih građevina, ne samo u Keniji nego i u Africi, odajući krajnju socijalnu bezočnost vladajućeg režima. Maathai je, zajedno sa ženama iz GBM-a, pokrenula niz održanih, ali mirnih prosvjeda protiv tog «ekološkog pustošenja» usred glavnog kenijskog grada.

Prosvjednici su redovito bili denuncirani i ismijavani, pa čak i tijekom najvećeg prosvjeda ispred parlamenta. Niti jedan državni službenik nije stao iza zahtjeva prosvjednika. Javnost je u strahu od režima bila nijema. Nakon početnog kolebanja, o zahtjevima prosvjednika tek su progovorili domaći mediji. Sud čak nije htio prihvatiti razmatranje oficijelnog prigovora GBM-a protiv gradnje kompleksa, dok policija, nedugo nakon prvih prosvjeda, Maathai više nije željela dati dozvolu za održavanje prosvjeda. Prvi građevinski radovi u Uhuru parku započeli su 15. studenog 1989, iako su se u javnosti u međuvremenu pojavili prvi glasovi protiv gradnje kompleksa, ohrabreni Maathainom nepokolebljivošću.

Naposlijetku, kad je bilo jasno da prosvjednici okupljeni oko Maathai neće odustati od svojih zahtjeva, režim je pripadnike GBM-a silom istjerao iz njihova službenog ureda, smještenog u jednoj vladinoj zgradi. Obrazloženje za taj nasilni čin bilo je da GBM „ugrožava sigurnost i destabilizira režim“. No, taj nepromišljeni potez režima privukao je pažnju međunarodnih organizacija za ekološka i ljudska prava, i, što je još važnije, pozornost međunarodnih medija.

Na vidjelo je izašla prividna demokratska narav vladajućeg kenijskog režima. Pod pritiskom svjetske javnosti iz režimskog su se projekta povukli međunarodni financijski. Bez financijske podrške, poniženi režim bio je prisiljen već u siječnju 1990. objelodaniti „promjenu“ planova izgradnje kompleksa da bi 1992. iz Uhuru parka neprimjetno nestali i posljednji tragovi gradilišta. Bio je to povod da u Uhuru parku, sada nazvanom «Kutak slobode», Maathai i pristalice GBM-a proslave svoju pobjedu.

Bio je to prvi poraz režima, ali i trenutak kad je demokratizacija Kenije nepovratno postala jedna od bitnih zadaća GBM-a. Drvo je za mnoge Kenijce tada postalo simbol demokracije. Netom nakon pobjede GBM-a, u javnosti su se proširile glasine o režimskoj «listi za odstrjel» na kojoj se našla i Maathai.

Sluteći da će biti oteta, Maathai se zabarikadirala u svojoj kući. Kao što je i očekivala, policija je silom provalila i odvukla je u zatvor pod optužbom koja je prizivala smrtnu kaznu: «pobunjivanje naroda i izdaju zemlje». Provedši nekoliko dana u zatvoru, prožetih fizičkim i psihičkim torturama, Maathai je puštena na slobodu nakon plaćanja kaucije. Uslijed teškog stanja, izravno je odvedena u bolnicu. Dok se oporavljala u bolnici, posjetile su je majke iz organizacije «Realease Political Prisoners», tražeći njezinu potporu u borbi za puštanje na slobodu njihovih sinova, političkih zatvorenika. Odvažne su majke, pretežno iz seoske sredine, već tri dana, vršeći javni pritisak na režim, spavale i štrajkale glađu u «Kutku slobode».

U medijima su svjedočile o okrutnim otmicama i mučenjima njihovih sinova u zatvorima. Neovisno o teškom stanju, Maathai im se bez oklijevanja pridružila, potaknuvši tim činom solidarnosti na jednak postupak ne samo žene iz GBM-a nego i brojne druge, sve više samosvjesne građane i građanke. Dok su u «Kutku slobode» tijekom vigilijske molili i pjevali, okupljene su napale policijske snage s palicama i suzavcima. Pogođena suzavcem u glavu, Maathai je na samom početku napada izgubila svijest i u teškom stanju iznova odvedena u bolnicu. Jedva je pronađen liječnik koji je bio spreman, unatoč silnom strahu od osвете režima, pružiti joj pomoć. Napadnute majke su, posežući za pradavnim plemenskim običajem, u znak bacanje kletve i preziranja neprijatelja sučelice naoružanim napadačima sa sebe strgale odjeću i ostale nage. Neke od njih su potom privedene, a neke su pobjegle kući. Unatoč pretrpljenom napadu i ozljedama, majke su se sljedećeg dana iznova okupile, i to ovaj put u podrum anglikanske crkve, nastavivši svoj protest, moleći, pjevajući i šuteći. Nemoćan pred nenaoružanim i nezaštićenim majkama, režim je poslao pet stotina naoružanih vojnika da opkole crkvu.

Nakon pregovora, vojska je prekinula opsadu crkve, a žene su obećale da neće primati posjetitelje, ali ne odustajući od svoje «kampanje šutnje». Naposljetku, početkom 1993. režim je bio prisiljen javno priznati poraz od nejakih majki. Na slobodu je pušteno više od 50 političkih zatvorenika, sinova tih odvažnih majki. Promatrajući tu zadivljujuću akciju građanske neposlušnosti, u drvetu su Kenijci sada prepoznali i simbol ljudskih prava. Otada su se nebrojene akcije građanske neposlušnosti u okrilju GBM-a odvijale po uzoru na ono što su poduzele majke političkih zatvorenika.

Sve nemoćniji režim morao je, nevoljko, 1992. proglasiti prve slobodne izbore, dopustivši prije toga osnivanje novih političkih partija. Makar formalno, jednopartijski sistem u Keniji bio je okončan. Nažalost, pokretu za demokraciju nije pošlo za rukom s vlasti strgnuti okrutnog diktatora. Dakako, uzrok tome bilo je režimsko nasilje spram političkih oponenta i njihovih potencijalnih glasača, ali i velika razjedinjenost opozicije, koja za izbornu utrku nije imala zajedničkog kandidata. Unatoč izbornom porazu, proces jačanja kenijskog pokreta za demokraciju bio je nezaustavljiv.

Da bi makar odgodio svoje urušavanje, režim je 1992. posegnuo za svojom, uz nasilje protiv političkih oponenta, posljednjom nadom: buđenjem starih omraza i

poziva na osvetu između različitih etničkih i plemenskih skupina u Keniji. Na temelju brojnih konflikata u prošlosti i nezaliječenog pamćenja u okrilju etničko-plemenskih skupina, režim je brzo ostvario svoj naum. U mnogim područjima Kenije izbili su krvavi etničko-plemenski konflikti.

Svjesna što se događa, Maathai je, zajedno s pristalicama GBM-a, krenula u krizna područja. Nerijetko riskirajući život, Maathai je hodočastila od jednog do drugog sela, od jedne do druge zavađene etničko-plemenske skupine, nepokolebljivo govoreći o političkoj pozadini konflikata – mračnom lukavstvu režima da sačuva vlast – i nužnosti da se konflikti na dobro svih strana rješavaju nenasilno-političkim metodama. Na taj je način Maathai, praćena ženama iz GBM-a, polagala temelje nove kulture mira u etničko-plemenski duboko podijeljenom kenijskom društvu. Nastavila je to činiti, premda tajno, čak i onda kada joj je režim zabranio ići u krizna područja. Uspostavljajući iznova mir između različitih etničko-plemenskih skupina, Maathai je svjesno posezala za mirotvornim potencijalom drvenih duhovno-kulturnih tradicija kenijskih plemena. Tako je primjerice kreativno oživljena tradicija prema kojoj su starješine Kikui plemena između zavađenih strana stavljali drveni štap, naređujući im to gestom da prestanu borbu i započnu proces pomirenja. Sličnu tradiciju dijele mnoga afrička plemena. Kenijci su tako iznova u drvetu prepoznali simbol mira.

Da bi iskazali svoj protest protiv etničko-plemenski motiviranog nasilja, pristaše GBM-a su po cijeloj Keniji na javnim površinama sadili «stabla mira». Ujedno, to je bio i način zagovaranja nenasilne preobrazbe kenijskog društva od tiranije u demokraciju. Zalaganje za biodiverzitet sada je postalo neraskidivo od zalaganja za etničko-kulturnu raznolikost kenijskog društva. Dakako, Maathai je o svim događanjima o Keniji, napose kršenjima ljudskih prava, redovno izvještavala međunarodne organizacije za ljudska prava.

Novi izazov Maathai je, 1997., priredila režimu, kandidaturom za predsjednicu Kenije. Iako njezina kandidatura nije prihvaćena, i taj je čin predstavljao poticaj za razvoj kenijskog demokratskog pokreta. Do sljedećeg velikog sraza između GBM-a i režima doći će 1998. Naime, režim je tada «razvojnim menadžerima», zapravo svojim financijsko-političkim saveznicima, prodao područje na periferiji Nairobija na kojem se nalazila šuma Karura. Nakon krčenja šume, na tome su području trebale biti izgrađene vile za režimske uglednike.

Iako je krčenje već započelo, Maathai je u šumu Karuru otišla s prosvjednicima, i to dvanaest žena i – što je bilo iznimno značajno – šest članova kenijskog parlamenta što je svjedočilo ne samo o slabljenju režima nego i sazrijevanju kritičke svijesti i odvažnosti kod vršitelja državnih funkcija. Prosvjednici su u znak protesta namjeravali na već iskrčenom području zasaditi nekoliko stabala. U izvršenju nauma onemogućeni su nasilnom akcijom režimskih plaćenika, dvije stotine muškaraca u civilnoj odjeći, «opremljenih» palicama, bičevima i toljagama. Kao i sama Maathai, prosvjednici su bili ozlijeđeni, troje od njih veoma ozbiljno. Policija je, dakako, naručenu akciju mirno promatrala.

Sukob oko šume Karura označit će početak konačnog obračuna između režima i GBM-a. Režim nije prezao ni pred čim da bi oslabio ili uništio GBM. Najveći trn u oku režima bio je kredibilitet pokreta na međunarodnoj razini i ugled koji je uživao u narodu. Na podmetanja i optužbe da GBM predstavlja «prijetnju sigurnosti zemlje», Maathai je, ne bez ironije i humora, čega se straši svaki autoritarni sistem, «ponizno» odgovarala: «Zar mi? Pa mi samo sadimo drveće?» ili «Zar ja da kritiziram režim? Pa što vam pada na pamet, ja samo pišem standardna izvješća za Ujedinjene narode!»

U rujnu 1998., Maathai je svoje djelovanje proširila pokretanjem međunarodne akcije u povodu početka novog tisućljeća («Jubilee 2000 Coalition») čiji je cilj bio brisanje dugova siromašnih afričkih zemalja spram bogatim zemljama Zapada.

Do neminovnog političkog zaokreta u Keniji doći će 2002., uvelike zahvaljujući djelovanju GBM-a, koji je na temelju edukacijskih programa o ekološkim i političkim pravima raskrio povezanost između ekoloških razaranja, socijalne bijede, lošeg režima i korupcije. Savez opozicionih partija, Nacionalna koalicija duge (NARC), svrgao je s vlasti omraženog diktatora. Osnovavši svoju stranku «Mazenghira», Maathai je ušla u parlament kao prva «zelena» političarka Kenije. U rodnoj pokrajini Nyeri osvojila je čak 98 posto glasova.

Svjesna njezina ugleda i kompetencija, nova vlada je Maathai 2003., povjerila mjesto ministrice u ministarstvu za okoliš i prirodne resurse. Sučeljena s novim izazovima, Maathai je vodstvo GBM-a prepustila svojoj kćerki. Pokret je iza sebe tada već imao 40 milijuna zasađenih stabala i 6 tisuća zajednica i šumskih rasadnika. U rad pokreta, što svjedoči o njegovoj vitalnosti, u međuvremenu su uključene i hendikepirane osobe, a pokret se počeo sučeljavati i s drugim društveno- političkim problemima Kenije, nadasve tabuiziranim nasiljem u obitelji i AIDS-om. U tu svrhu, GBM je izgradio nekoliko centara za pružanje pomoći zlostavljanim ženama i djeci.

Nobelova nagrada za mir

Neočekivanu vijest da će kao prva žena iz Afrike biti ovjenčana Nobelovom nagradom za mir 2004, Maathai je zatekla u posjeti malom selom Ihururu, 95 kilometara od Nairobija, tijekom koje je tamošnjem stanovništvu dijelila hranu. U sveopćem veselju, Maathai je vijest proslavila zasadiвши jedno stablo u dvorištu hotela u kojem je odsjela.

Pisano obrazloženje Maathaina izbora, objavljeno 8. listopada 2004., norveško Povjerenstvo za dodjelu Nobelove nagrade za mir započinje ovim riječima: «Mir na zemlji ovisi o našoj sposobnosti da zaštitimo živi okoliš. Maathai stoji na čelu borbe za promoviranje društva ekološki sposobnog za život, ekonomski i kulturni razvoj u Keniji i Africi. Ona je primijenila holistički pristup održivom razvoju koji u sebe uključuje demokraciju, ljudska prava i, posebice, ženska prava. Ona misli globalno, a

djeluje lokalno. Maathai je odvažno ustala protiv negdašnjeg tiranskog režima u Keniji. Njezin jedinstven oblik djelovanja doprinio je skretanju pažnje na političko ugnjetavanje, na nacionalnoj i internacionalnoj razini. Ona je predstavljala nadahnuće za mnoge u borbi za demokratska prava, ohrabrujući posebice žene da poboljšaju svoju situaciju.»⁹⁸

Te riječi oslikavaju novu spoznaju o tome da je u globalnom svijetu zaštita okoliša postala novi put do mira. Vješto spajajući znanstvena saznanja, ekološke poduhvate, politički aktivizam i vjeru u Boga, Maathai je uvelike pomogla da ta spoznaja postane naša zajednička svojina i naša zajednička obveza.

Primajući Nobelovu nagradu za mir, Maathai je svoj govor započela, izražavajući nadu da će ta nagrada na poseban način osokoliti žene Kenije i Afrike, ali i cijeloga svijeta, «da podignu svoj glas i zauzmu više prostora za rukovođenje».⁹⁹ Iako je ona primila nagradu, Maathai je priznala da su za nju zaslužni nebrojeni pojedinci čiji je rad – zaštita okoliša, promoviranje demokracije, obrana ljudskih prava, osiguranje jednakosti između muškaraca i žena – predstavljao ništa do «sađenje sjemena mira».

Vjerujući da će nagrada ohrabriti Afrikance i Afrikanke, pozvala ih je da zajedno rade predanije u korist stanovnika njihova kontinenta, «smanjivanju konflikata i siromaštva, a time unaprijeđenju kvalitete života. Prigrlimo demokratski način vladanja, zaštitu ljudskih prava i zaštitu okoliša. Uvjerena sam da smo dorasli ovoj prilici. Uvijek sam bila uvjerena da je rješenje većine naših problema mora doći od nas samih.»

Potom je zahvalila norveškom Povjerenstvu za dodjelu nagrade jer je na taj način pred svijet stavilo izazov novog razumijevanja mira: «Ne može biti mira bez pravednog razvoja, a nikakvog razvoja ne može biti bez održivog rukovođenja okolišom u demokratskom i mirnom ozračju. Uvjerena da to novo razumijevanje predstavlja ideju čije je vrijeme došlo, Maathai je nadodala: «Ako naši prirodni resursi postanu nedostatni, ratovat ćemo za njih. Rukovodeći odgovorno našim resursima i doprinoseći održivom razvoju, sijemo, zapravo, sjeme mira.» U tome je položena tajna zašto je stablo postalo jedinstvenim simbolom mira, nade, demokracije i ljudskih prava u Keniji.

Na temelju osobnog iskustva, Maathai je pozvala vlade da priznaju ulogu društvenih pokreta pri izgradnji kritičke mase odgovornih građana koja će pomoći u uspostavi i obrani ravnovjesja u društvu. Dakako, civilno društvo ne bi trebalo prihvaćati samo svoja prava već i svoje odgovornosti. Pri koncu govora, Maathai je

⁹⁸ Dodično obrazloženje u cijelosti je dostupno na engleskom jeziku na http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2004/press.html. Govor predsjednika norveškog Povjerenstva za dodjelu Nobelove nagrade za mir, prof. Olea Danbolta Mjōsa, pri uručenju nagrade 10. prosinca 2004. dostupan je na engleskom jeziku na http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2004/presentation-speech.html

⁹⁹ Govor je u cijelosti dostupan na engleskom jeziku na http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2004/maathai-lecture-text.html

pozvala mlade ljude da se odvažer ostvarivati svoje snove, jer imaju energiju i kreativnost za oblikovanje održive budućnost, jer su zapravo dar svojim zajednicama i svijetu, naša nada i naša budućnost.

Dakako, Maathai u govoru nije zaboravila opravdanoj kritici za bijedno stanje u Africi podvrći globalne multinacionalne korporacije u čijem bi se djelovanju morala razaznati svijest da i od profita postoje veće vrijednosti, nadasve ekonomska pravednost, jednakost i ekološki integritet.

Obvezujući uzor

Novčani fond nagrade Maathai je iskoristila za pružanje značajne financijske podrške projektu sađenja stabala i nastavku borbe za ženska prava u Keniji. Nagrada nije označila kraj nego novi početak u zalaganju oko ekoloških, socijalnih, ljudskih, napose ženskih, prava u Keniji. Jedan od novih izazova je da GBM postane samostojan, neovisan o domaćim ili stranim donacijama. Novi cilj pokreta je milijardu zasađenih stabala u Keniji.

No, sudjelovanje u vlasti Maathai je pokazalo koliko je teško iskorijeniti naslijeđeni mentalitet u politici i gospodarstvu. Sučeljena s nevoljnošću nove vlasti da se obračuna s korupcijom i prestane s etnicističkom politikom, Maathai je 2007. napustila ministarsku poziciju, vrativši se radu u GBM-u. U njezine zadaće, uz mnoga predavanja po svijetu, sada spada i zalaganje protiv klimatskih promjena. Ujedinjeni narodi su je 2009. izabrali za jednu od svojih poslanica mira u svijetu. Na kritike da je izjavila kako je virus AIDS-a stvoren vještačkim putem u bjelačkim laboratorijima kako bi se lakše kontrolirala i na koncu uništila crnačka populacija u Africi, Maathai je odgovorila da takvo što nikada nije izjavila.

Zadivljujući životni put Wangari Muta Maathai, koju je kenijski narod od milja prozvao «Mama Miti» / «Majkom drveća», spontano nameće pitanje o izvorima uspješnosti kenijske «zelene revolucije» za koju je zaslužna, a o čemu svjedoče brojni počasni doktorati i ugledne međunarodne nagrade koje je primila.¹⁰⁰ Na put uspjeha Maathai je, zasigurno, odvela njezina odvažnost da se otvori svakodnevnim iskustvima ljudi i mudrosti drevnih duhovno-kulturnih vrijednosti. Na temelju nepokolebljive vjere u odgovornost i sposobnost svakog pojedinca, Maathai je ljude, napose afričke žene, korak po korak pratila u procesu sazrijevanja njihovih vlastitih inicijativa za poboljšanje životnih uvjeta. Time je radila na razgradnji rasprostranjenog

¹⁰⁰ U te nagrade, među ostalim, spadaju: The Sophie Prize (2004), The Petra Kelly Prize za okoliš (2004), The Conservation Scientist Award (2004), J. Sterling Morton Award (2004), WANGO Environment Award (2003), Outstanding Vision and Commitment Award (2002), Excellence Award from the Kenyan Community Abroad (2001), Golden Ark Award (1994), Juliet Hollister Award (2001), Jane Adams Leadership Award (1993), Edinburgh Medal (1993), The Hunger Project's Africa Prize za vodstvo Leadership (1991), Goldman Environmental Prize (1991), The Woman of the World (1989), Windstar Award za okoliš (1988), Better World Society Award (1986), Right Livelihood Award (1984) i The Woman of the Year Award (1983).

mentaliteta bespomoćnosti i očekivanja pomoći «izvana», posebice među afričkim ženama.

Suradujući prije svega sa siromašnim i neobrazovanim ženama, Maathai je uvidjela koliko je važno prije svega da afričke žene «dekoloniziraju svoje misli» da bi potom mogle prevladati razne stereotipe i načine patroniziranja kako od strane tradicionalne afričke, tako i od strane moderne zapadnjačke kulture: „Dok sam tragala za dobrom, neprestano sam se spoticala i padala, spoticala i padala... 'Zašto?', pitala sam se. Sada vjerujem da sam bila na ispravnoj stazi cijelo vrijeme, posebice s 'Pokretom zelenog pojasa', no drugi su mi u to vrijeme govorili da ne bi trebala imati karijeru, da ne bi trebala podizati svoj glas, da se od žena ne očekuje da budu vođe. Da sam trebala biti netko drugi. Naposljetku sam bila u stanju uvidjeti da moram, ukoliko imam doprinos koji želim pružiti, to i učiniti, unatoč onome što drugi govore. Tada sam bila dobro na način na koji sam ono što jesam. Uvidjela sam da je bilo sasvim ispravno biti jaka.“

Dakako, Maathain podvig počiva na njezinoj sposobnosti da vješto povezuje političko prosvjetiteljstvo i znanje, odnosno informacije, s konkretnim djelovanjem. Budući da je ljudima pružala sasvim realistična, do kraja jednostavna i pragmatična rješenja u kojima su mogli svi sudjelovati, uživala je neprijeporno povjerenje i vjerodostojnost u narodu.

U savladavanju brojnih poteškoća Maathai je od bitne pomoći bila svijest o potrebi i sposobnosti pronalaženja partnera i zaštitnika, posebice na međunarodnoj razini. Pozornost svjetske javnosti za događanja u Keniji Maathai je zasigurno pružila svojevrsni štiti spram režimskih prijetnji. No, bez njezine osobne hrabrosti, pa čak spremnosti da u čestim zatvorskim boravcima pretrpi psihičke i fizičke torture, taj štiti ne bi značio ništa. U više navrata, što je znakovito, Maathai je priznala kako je strah prevladavala bezgraničnim povjerenjem u Boga: „Stvarno ne znam zašto se toliko puno brinem. Naprosto u meni ima nešto što mi govori da postoji problem i moram učiniti nešto glede toga. Mislím da je to ono što bih nazvala Bogom u meni. Svatko od nas ima Boga u sebi i taj Bog je duh koji ujedinjuje svekoliki život, sve što je na ovoj planeti. To mora biti glas koji mi govori da nešto učini i sigurna sam je to isti glas koji govori svima na ovoj planeti – barem svakome tko se čini zabrinutim o usudu svijeta, usudu ovog planeta.“

Na koncu, učinkovitost i jedinstvenost Maathai i njezine «zelene revolucije» korijeni se u kreativnom načinu povezivanja ekologije s političkim djelovanjem u liku demokratskog razvoja, nenasilnog prerađivanja konflikata i uspostave jednakosti među spolovima. Dakako, pred izazovnošću njezina života, nenadano okončanog 27. rujna 2011, nisu ostale nijeme niti filmske kamere. Dokaz toga je višestruko nagrađivan dokumentarni film o Maathai „*Taking Root – The Vision of Wangari Maathai*“ nastao 2008. čiju režiju potpisuju Lisa Merton i Alan Dater.¹⁰¹

¹⁰¹ Službena stranica filma nalazi se na <http://takingrootfilm.com/>

Literatura:

1. Brice Lalonde, Una Sola Terra: Donna i Medi Ambient Despres de Rio;
2. Karel Natek/Marjeta Natek, Države svijeta, 2006;
3. Frances Moore Lappé / Anna Lappé, Hopes Edge: The Next Diet for a Small Planet, 2002;
4. Judith Hicks Stiehm, Champions for Peace – Women Winners of the Nobel Peace Prize, 2006.
5. Kerry Kennedy Cuomo, Speak Truth to Power, 2000;
6. Mary Joy Breton, Women Pioneers for the Environment, 1998;
7. Nürnberger Christian, Mutige Menschen – für Frieden, Freiheit und Menschenrechte, 2008.
8. Wangari Maathai, Afrika, Mein Leben – Erinnerungen einer Unbeugsamen, 2008;
9. Wangari Maathai, Die Grüngürtel-Bewegung - The Green Belt Movement, 2006;
10. Wangari Maathai, The Green Belt Movement: Sharing the Approach, 2002.

SHIRIN EBADI

Ljudska prava kao jamac trajnog mira

Alen Kristić

Jedan od svjetskih društveno-političkih prijepora, koji je uvelike obilježio posljednje desetljeće, a nad kojim se još uvijek poput mračne sjena nadvija 11. rujan, sažet je u pitanje o tome je li islam u proturječju s ljudskim pravima i demokracijom, kako to, na radost kršćanskih fundamentalista, propagiraju nedemokratske islamske vlade, koristeći islam kao malj za suzbijanje ljudskih prava i demokracije u islamskom svijetu, ili je islam štit iza kojeg se nedemokratske islamske vlade skrivaju, jer im islam, nakon što su ga srozale na ideološku karikaturu, osigurava metafizičku legitimaciju tlačenja podanika i zatiranja političkih protivnika? Drugačije kazano, mogu li muslimani poštovati ljudska prava i prakticirati demokraciju, i to potaknuti vjerničkom inspiracijom?

Na to pitanje jedinstven je odgovor svojim životom pružila dobitnica Nobelove nagrade za mir 2003., iranska aktivistkinja ljudskih prava Shirin Ebadi¹⁰²: „Ne može se poštivanje ljudskih prava otklanjati pozivanjem na religiju. Nema religije koja odobrava tlačenje, rat, diskriminaciju, ubijanje nevinih ljudi, pljačku nacionalnog bogatstva. Nažalost, nedemokratske islamske zemlje uzimaju kao izliku relativnost kultura i vrijednosti za pomisao da država mora promovirati i primjenjivati islamske zakone jer su ljudi u tim zemljama muslimani. Ispunjenje ljudskih prava moguće je samo onoliko koliko su u suglasju s islamskim pravom. U slučajevima u kojima postoji proturječje, kao primjerice kod ženskih prava ili demokracije, islamska država može i smije nepoštivati ljudska prava. Te države priznaju samo svoju vlastitu interpretaciju islamskog prava. Tumačenje drugih muslimana ne priznaju i u cijelosti otklanjaju. Svatko tko ne dijeli njihovu interpretaciju islama u njihovim je očima otpadnik od vjere i svoju je krivnju platio životom ili će mu biti nametnuta snažna cenzura koja mu neće dopustiti širenje njegovih ideja. Istina je pak da se ispravnim i dinamičnim tumačenjem islama može biti i musliman i ujedno poštivati i pridržavati se ljudskih prava. Nedemokratske islamske zemlje iz različitih razloga nisu voljne provesti i predstaviti tumačenje islama sporazumno s demokracijom i ljudskim pravima. Jedno takvo tumačenje potreslo bi diktatorsku vladavinu. Nedemokratske islamske zemlje skrivaju se iza štita islama, opravdavajući pomoću zlouporabe imena islama svoje tlačenje.“

¹⁰² Shirin je paradigmatična predstavica od 1980-ih rastuće struje reformatorski raspoloženih muslimana/ki u islamskim zemljama koji demokratske reforme i emancipaciju žena legitimiraju na temelju nepromjenljivih izvora vjere protumačenih u suglasju s modernim okolnostima. Slično kao Fatima Mernissi iz Maroka ili Asma Barlas iz Kuvajta, Shirin pruža konkretan odgovor na potragu sve većeg broja mladih muslimana/ki iz islamskih zemalja za jednakopravnošću i slobodom izbora, ali uz očuvanje muslimanskog identiteta, koji im se raskriva kao zadaća kreativnog oživljavanja i smjelog inoviranja baštinjene kulturno-religijske tradicije, a ne više kao dužnost pasivnog služenja tradicionalističkim okaminama prošlosti, koje ne mogu posredovati život. Kao islamskoj feministkinji, Shirin je posebice stalo do transponiranja ontološke jednakosti muškaraca i žena, koju zagovara Kur'an, na društveni plan.

Kao prva muslimanka¹⁰³ i ujedno prva Iranica ovjenčana tom čašću, Shirin je, sjedinjujući u svom djelovanju vjerničku i građansku odgovornost, utjelovila formu islama koja ljudska prava i demokraciju percipira kao autentične islamske vrijednosti, postavši na taj način glasnicom oslobođenja muslimana: „Na štit religije i uopće na štit ideologije iza kojeg se skrivaju države mora se baciti svjetlo znanja kako bi svi iskusili istinu, kako bi na taj način svi saznali da je religija zlouporabljena. Ustrojavanje 'jedinственe fronte' muslimana, koji potječu iz različitih naroda i bore se protiv totalitarnih država, uz očuvanje svetih vrijednosti islama, predstavlja radosnu vijest za oslobođenje muslimana. Ta 'jedinственa fronta' nema ime, vođu, središnjicu i podružnice. Njezino mjesto je u savjesti i duhu svakog mislećeg muslimana koji, uz očuvanje religije svojih predaka, odaje poštovanje demokraciji, ne želeći djelovati prema nepravednoj riječi i ne podnoseći nasilje i tlačenje.“

Crpeći snagu iz islama i kulturnog bogatstva Irana¹⁰⁴, Shirin je smjelo podigla glas protiv barbarstva arapsko-islamskog svijeta u liku oskudnosti moralne svijesti, koja rađa mračnjaštvom i netolerancijom, ali i kršćansko-zapadnjačkog barbarstva u liku arogancije i neosjetljivosti, krinke izobličavanja moralne svijesti u oruđe dominacije. Usred političko-ekonomske, klimatske i religijske poremećenosti koja vlada suvremenim svijetom, usidren u vjerničkoj inspiraciji, posvetila je, počevši od samog Irana, začinjanju zajedničke civilizacije utemeljene na univerzalnim vrijednostima i pravilima, obogaćenim kulturno-religijskim raznolikostima, svjesna da je to jedina zaštita od prijetjećeg potonuća čovječanstva u posvemašnje barbarstvo: „Oni koji se opiru pridržavanju ljudskih prava pozivanjem na kulturne razlike i relativnost vrijednosti u stvarnosti su nazadnjački tlačitelji, koji svoju diktatorsku prirodu skrivaju ispod maske kulture, njegujući u ime nacionalne ili religijske kulture namjeru da teroriziraju i tlače svoj vlastiti narod. Svijet će dosegnuti trajan mir onda kad ljudska prava postanu sveobuhvatna i univerzalna. Ono najvažnije nije koju religiju, jezik ili kulturu čovjek ima nego da vjeruje u ljudska prava.“¹⁰⁵

Povratak u prošlost

Iako je na svijet došla 21. lipnja 1947. u Hamadanu, smještenom na sjeverozapadu Irana, Shirin je, uz dvije sestre i brata, rasla u Teheranu. Njezina se obitelj, prepoznatljiva po prakticanju vjere i stjecanju znanja¹⁰⁶, u glavni grad preselila 1948. Kao jedan od prvih sveučilišnih predavača trgovačkog prava, njezin je otac,

¹⁰³ Do sad su dva muslimana dobila Nobelovu nagradu za mir, i to Anwar el-Sadat i Yasser Arafat.

¹⁰⁴ Veličanstveno kulturno bogatstvo Irana počiva na tri osnove – zoroastrizmu, grčkoj filozofiji i islamu – iz čijeg je kreativnog prožimanja nastao šijitski islam.

¹⁰⁵ Ovaj je citat, kao i prethodni, preuzet iz govora o svjetskom ethosu, naslovljenom „Doprinos islama svjetskom ethosu“, koji je Shirin održala 20. listopada 2005. u Tübingenu. Od 2000. Zaklada svjetskog ethosa iz Tübingena zajedno s lokalnim Univerzitetom organizira govore istaknutih javnih osoba o svjetskom ethosu. Dotični je govor u cijelosti dostupan na <http://www.weltethos.org/data-ge/c-20-aktivitaeten/25a-0014-we-reden-ebadi.php>.

¹⁰⁶ Stekavši doktorat iz ekonomije, brat joj je postao profesor u Santa Barbari (SAD), a jedna od sestara, ostavši u Iranu, stomatologinja.

Mohammad Ali, vršio dužnost zamjenika ministra poljoprivrede do velikog političkog potresa u Iranu 1953.¹⁰⁷

Svoje ime, sa značenjem sasvim oprečnim njezinom snažnom karakteru – „shirin“ na perzijskom znači „slatka“ – Shirin duguje majci Minu Yamini, domaćici posvećenoj odgoju djece, koja je u mladosti željela postati liječnica, ali su je u tome spriječili roditelji, uskrativši joj dozvolu za pohađanje koledža. Još kao djevojčicu, koja je patila od mucanja, Shirin je krasio osjećaj za slabije i pravdu, koji će kasnije sazreti u njezin životni poziv. U tome će je osokoliti primjer oca, vrsnog pravника, ali i iskustvo ravnopravnog ophođenja njezinih roditelja prema djeci neovisno o spolu što je u Iranu, saznat će poslije, bila rijetkost.

Svoje školovanje Shirin je započela 1954.¹⁰⁸ Kao 14-godišnjakinja doživjet će snažno mistično iskustvo, moleći na krovu obiteljske kuće za bolesnu majku, koje će njezinu vjeru u Boga učiniti nepokolebljivom. Uvjerena da će se kao sutkinja moći učinkovito boriti za pravdu, 1965. započela je studij prava na Pravnom fakultetu u Teheranu.¹⁰⁹

Nakon tri i pol godine studija, Shirin je diplomirala pravo, položivši neposredno nakon toga i pristupne ispite za rad u ministarstvu pravde. Na temelju 6-mjesečnog naukovanja, u ožujku 1969. postala je sutkinja, i to prva u povijesti Irana. 1971. stekla je i doktorat iz područja obiteljskog prava.

Sa svega 28 godina, Shirin će 1975., već kao ugledna pravница, zauzeti položaj predsjednice 24-članog Gradskog suda u Teheranu. Iako je u očima većine iranskih muškaraca, ustrašenim neovisnim ženama, njezin poziv sutkinje predstavljao

¹⁰⁷ Tada je samovolja svjetskih sila, ne po prvi put, uništila nastojanja iranskog naroda za istinskom demokracijom. Kao vođa Nacionalnog fronta, saveza različitih političkih snaga za oživljavanje demokracije, Mohammad Mosaddeq je 1951. kao velika prijetnja apsolutističkoj vladavini šaha Mohammada Reze Pahlavija, postao predsjednik vlade. Nastojeći resurse Irana vratiti iranskom narodu, Mosaddeq je potakao iranski parlament da 1951. nacionalizira sve zapadnjačke naftne kompanije. Šah Reza je, nakon što je 1953. izveo uzaludan pokušaj smjene Mosaddega, morao napustiti Iran. No, Mosaddeq nije bio smetnja samo šahu Rezi nego i Englezima koji su nacionalizacijom naftnih kompanija lišeni vlasti nad iranskim naftnim bogatstvom. skrivajući istinske motive, žudnju za naftom kao temeljem imperijalističke moći, Engleska je pridobila SAD, do tada iznimno poštovane u Iranu, za tajni plan ne svrgavanja Mosaddega. Za tadašnjeg američkog predsjednika, fanatičnog antikomunista Eisenhowera, pronašli su sjajnu izliku: tobožnju prijetnju okretanja Mosaddega Sovjetskom Savezu. Organiziravši 1953. državni udar protiv demokrate Mosaddeqa, CIA je vlast u Iranu vratila šahu Rezi, potom još okrutnijeg diktatora. Kao nerijetko u povijesti arapsko-islamskog svijeta, izbor Zapada je bio sluganski tiranin, a ne osvjedočeni demokrat.

¹⁰⁸ Pohađala je osnovnu školu „Firuzkuhi“, a potom srednje škole „Dadgar“ i „Reza Shah Kabir“ u Teheranu.

¹⁰⁹ Godinu ranije šah Reza je iz Irana prognao svog najvećeg opozicijskog neprijatelja ajatolaha Ruholaha Homeinija. Neovisno o reformi školstva, koja je mladim ženama otvorila vrata visokom obrazovanju, uključivo angažman u parlamentu i ministarstvima, agrarnoj reformi i industrijalizaciji, apsolutistička vladavina šaha Reze, utemeljena na okrutnom suzbijanju opozicije, rasplamsala je nezadovoljstva naroda, napose studenata i islamskih intelektualaca. Na čelo opozicije isplivali su šijitski klerici, predvođeni ajatolahom Homeinijem. Njegova će kritika šahovog režima predstavljati inspiraciju revolucionarnog pokreta čak i tijekom godina njegova progonstva, prvo u šijitskom svetištu Najafu u Iraku, a potom u francuskom gradiću Neauphle-le-Château. Primičući se svome kraju, okrutnost šahova režima poprimala je sve veće razmjere. Prema izvješću Amnesty Internationala iz 1977. broj političkih zatvorenika u Iranu se povećao s 25 na 100 tisuća.

nedostatak, Shirin se još iste godine udala za Javada Tavassoliana, od nje 5 godina starijeg elektro-inženjera. Iako mu ženina karijera nije smetala, zahtijevao je da Shirin zarad nje ne zapostavlja dužnosti kućanice.

Sudjelujući još kao studentica u političkim demonstracijama protiv šahova režima, Shirin je kao sutkinja, svjesna rizika, branila prava političkih zatvorenika, oštro se protiveći cenzuri tiska. Okrutnost šahovog režima učinila je od nje oduševljenu pristalicu islamske revolucije, koju je iz progonstva propagirao ajatolah Homeini, obećavajući ustrojavanje islamske republike u kojoj će prožimanje islama i demokracije osigurati posvemašnju slobodu za žene, u svemu jednaku muškoj, i slobodu govora, bez ugnjetavanja i cenzure, naprosto slobodu i neovisnost za iranski narod.

No, nakon što se u siječnju 1979. pobjedonosno vratio u Teheran, a u travnju 1979. proglasio Islamsku Republiku¹¹⁰, ajatolah Homeini je, kao vrhovni vođa, radikalno promijenio svoj diskurs. Ljudska prava i demokraciju prokazao je kao prijetnje islamu, nagovijestivši dokidanje slobode izražavanja i političkog djelovanja. Iako se toga nije pribojavala, Shirin će na vlastitoj koži iskusiti izopačenje islamske revolucije. Njezino pouzdanje da će je zaštititi to što je još za šahova režima bila njezina pristalica, k tomu još ugledna sutkinja u Teheranu, uvelike poznata i po novinskim člancima, pokazat će se ispraznim.

Kad se u travnju 1979. vratila u Teheran iz New Yorka, Shirin je bila zaprepastena.¹¹¹ Iransko društvo koje je hitalo moderno, preko noći je nasilno vraćeno više od jednog tisućljeta unatrag u prošlost, davno razdoblje širenja islama u Iranu. Konzervativno-patrijarhalne vrednote tog razdoblja najednom su postale isključivi kriterij autentičnosti islama, iako je protivljenje tim vrijednostima predstavljalo jednu od razlučujućih obilježja prve islamske zajednice. Režimska interpretacija islama, nazadnjačka i jedina važeća, islam je izobličila u ključnu polugu vladanja i legitimacije zakona protivnih ljudskim pravima i demokraciji. Umjesto svrgnute svjetovne diktature, nazirali su se obrisi religijske. Iako je donijela neovisnost, islamska revolucija je iznevjerila težnju iranskog naroda za slobodom.

Neće proći dugo, a Shirin će se naći pod neumoljivim žrvnjem islamske revolucije, neprijateljski raspoložene spram žena. Poslije četverogodišnjeg iskustva sutkinje, koncem 1979. u ministarstvu pravde bit će degradirana na položaj

¹¹⁰ Po državnom uređenju Islamska Republika Iran je predsjednička republika, utemeljena na pokušaju kombiniranja modela zapadnjačke države (trodioba vlasti, državni organi i temeljne slobode) sa šijitskim vjerskim učenjem, do sada na štetu demokracije i ljudskih prava. Najvišu vlast ima vjerski vođa, a za podudarnost Ustava sa šijitskim vjerskim učenjem zaduženo je 83-člana skupštine stručnjaka (birana na 8 godina na općim izborima, ona tumači Ustav i bira vjerskog vođu) i 12-člano Vijeće čuvara (sastavljeno od 6 pravnika i 6 klerika, ono provjerava jesu li novi zakoni u skladu s Ustavom i islamom). Predsjednik se bira na općim izborima na 4 godine, kao i 270 poslanika jednodomnog parlamenta u kojem su 4 mjesta rezervirana za pripadnike vjerskih manjina. No, pristup izborima imaju samo kandidati s odobrenjem Vijeća čuvara.

¹¹¹ Doživjevši dva pobačaja, Shirin se tijekom 4-tjednog boravka u New Yorku na „Long-Island klinici“ podvrgla medicinskom tretmanu koji joj je trebao omogućiti uspješnu trudnoću.

daktilografkinje, i to samo zato što žena. Temeljem svoje prirode, žene su previše osjećajne da bi mogle trijezno promišljati u suglasju s izrazito racionalnim načelima zakona. To je bilo obrazloženje kojim se poslužilo povjerenstvo koje je Shirin priopćilo vijest o degradaciji, ne osiguravši joj pri tome čak niti mjesto za sjedenje, iako je bila u visokoj trudnoći.¹¹² Shirin je pokrivanjem kose, a ne stručnim znanjem, trebala odati poštovanje islamskoj revoluciji.

S nevjericom i užasom Shirin je pratila uvođenje zakona koji su, utvrđujući pravnu nejednakost muškaraca i žena, sve više ograničavali ženska prava, i to u pravilu pozivajući se na islam. Uslijed lišavanja žena statusa ravnopravnog pojedinca pred zakonom, žene su u sijasetu zakona tretirane kao da vrijede upola kao muškarac: vrijednost muškarčeva sudskog svjedočanstva imaju tek dva ženska, da bi dokazala nasilje u braku žena mora imati dvije svjedokinje, muškarac se može razvesti od žene bez njezine privole i na temelju bilo kakvog razloga, legalizirana je poligamija, u slučaju razvoda skrbništvo nad djecom pripadalo je očevima, za jednake ozljede ili štete, primjerice u prometnom udesu, osiguranje će ženi isplatiti pola sume koja bi u tom slučaju pripala muškarcu, zakonska granica za sklapanje braka smanjena je s 18 na 9 godina, dokinut je „Zakon o zaštiti obitelji“, koji je ženama jamčio slobodu izbora životnog partnera, pravo na razvod i financijsku podršku.

Da se restriktivni zakoni poštuju, ustrojena je i „moralna policija“ koja je imala neograničeno pravo zadiranja u privatni život svakog pojedinca, pa čak i u stvarima kao što su držanje za ruku u javnosti ili odijevanje. Nevelik broj zakona u svoju korist, žene nisu mogle koristiti zarad ekonomske ovisnosti o muškarcima, nastale gotovo posvemašnjim isključenjem žena iz „javne sfere“.

Sučeljena s pravnom diskriminacijom žena, Shirin je u znak protesta nagovorila muža da pred notarom sklope bračni ugovor koji joj je jamčio prava koja su joj kao ženi, supruzi i uskoro majci, oduzeli revolucionarni zakoni, uključujući pravo na razvod i skrbništvo nad djecom. Notar je bio uvjeren ili da je njezin muž nepismen, što je Shirin omogućilo da ga prevari, ili je naprosto izgubio razum.

U travnju 1980., Shirin je na svijet donijela kćerku Negar. Nakon dvomjesečnog boravka kod kuće, krenula je na posao, noseći svaki dan sa sobom i malu Negar. Stjerani u financijsku stisku, Shirin i Javad nisu mogli angažirati dadilju. Iako je bila ogorčena profesionalno-ljudskom degradacijom, Shirin nije prihvatila ponudu glavnog državnog tužitelja, Fathollaha Bani Sadra, da postane pravna savjetnica njegovog brata, prvog predsjednika Islamske Republike, da ne bi izazvala sumnju da surađuje s režimom.

Za razliku od mnoštva prijatelja, Shirin se, prevladavajući rezignaciju, othrvala iskušenju da napusti Iran. Smatrajući svojom dužnošću da ostane u domovini,

¹¹² To je učinjeno iako je u ožujku 1979. ajatolah Homeini izjavio da će žene, ukoliko nose čador, moći ostati u državnoj službi.

frustriranost je pretočila u odrješitost da pridonese ozdravljenju iranskog društva što će je preobraziti u braniteljicu žrtava revolucionarnih zakona, napose djece, žena, studenata, novinara i političkih disidenata. Od početka je bila uvjerena u to da borba za novi Iran mora biti vođena nenasilno unutar iranskog društva: „Svako tuđinsko miješanje tu će borbu isključivo otežati. Nijedna država nema pravo drugoj nametati svoju volju, pa makar to imalo za cilj postizanje dobra.“

U namjeri da smjer društveno-političkih događanja u Iranu iznova okrene prema moderni, Shirin će utvrditi tragični usud muževljeva brata Fuada, 17-godišnjeg studenta i pristalice mudžahedina.¹¹³ Sud ga je zarad širenja «ilegalnog tiska» osudio čak na 20 godina zatvora da bi potom bio likvidiran tijekom izdržavanja kazne u zloglasnom odjelu za političke zatvorenike teheranskog zatvora «Evin». Usred rata između Irana i Iraka¹¹⁴, tijekom kojeg su se, sučelice zajedničkom neprijatelju, privremeno stišale kritike režima, Shirin je 1983. na svijet donijela Nargess. Iako se njezin stručni položaj u međuvremenu donekle popravio – u odjelu ministarstva pravde za starateljstvo nad maloljetnicima radila je tada kao stručni obrađivač predmeta – Shirin je 1984. zatražila prijevremenu mirovinu. Sretni da će se napokon riješiti «neugodne» pravnice, u ministarstvu su bez oklijevanja udovoljili njezinom zahtjevu.

Za zadaću izgradnje ratom razorene zemlje, ajatolahov režim nužno je trebao i žene što je polučilo određeno popuštanje u zakonskim restrikcijama, primjerice u sferi obrazovanja s posljedicom silnog povećanja broja studentica, ali je to još uvijek bilo daleko od ponovnog uvođenja jednakopravnog položaja žena pred zakonom.¹¹⁵ U tom ozračju započelo je i postupno pripuštanje žena odvjetničkom poslu što je potaklo i Shirin da zatraži licencu za otvaranje odvjetničkog ureda. No, zarad «oštrg jezika» dozvolu će zaprimiti tek 1992, nakon gotovo 4-godišnjeg čekanja. U tom će razdoblju, podučavajući pravo na teheranskom univerzitetu, Shirin položiti znanstvene temelje svog kasnije društvenog angažmana, istražujući povijest ljudskih prava u islamu, uključujući i sam Iran.¹¹⁶ Spoznaje do kojih je dolazila, pretakala je u novinske članke i knjige o ljudskim pravima, razobličujući pomoću znanja lažnost

¹¹³ Mudžahedini su uvelike bili zaslužni za rušenje šahova režima. No, mudžahedinima će se, brzo prozrevši lažna obećanja ajatolaha Homeinija, prometnuti u u razočarane protivnike novog režima.

¹¹⁴ Prvi Zaljevski rat, sa žrtvama čiji se broj kreće između 350 tisuća i 1 milijuna, trajao je od 1980. do 1988. Budući da je Teheran nerijetko bio izložen napadima iračkih raketa i zrakoplova, Shirin je jedan period rata, s dvije kćerke i mlađom sestrom, provela izvan Teherana, nedaleko od Kaspijskog jezera, dok je Javad, da bi se brinuo za punca i punicu, ostao u glavnom gradu.

¹¹⁵ Da je pravna diskriminacija žena znala poprimiti tragikomične dimenzije, može dočarati ono što je Shirin doživjela tijekom obiteljskog izleta u skijaški centar Dizine, smješten nedaleko od Teherana. Dok se Javad vozio autobusom za muškarce, Shirin je, s Negar i Nargess, putovala u ženskom autobusu. Za vrijeme kontrole službenik je otkrio da Shirin u Dizinu namjerava ostati nekoliko dana, pa joj nije htio dozvoliti nastavak putovanja dok mu ne predoči odobrenje glave obitelji. Budući da je Javad u muškom autobusu već bio daleko, Shirin je bila prisiljena pozvati majku u Teheran koja je službeniku telefonom potvrdila da njezina 45-godišnja kći ima dozvolu prenoćiti izvan kuće. Kao i druge žene, Shirin će, angažirajući se za ljudska prava, moći putovati isključivo na temelju dozvole supruga, a bez njegove pisane dozvole neće moći napuštati Iran.

¹¹⁶ Tako je nastao njezin iznimno vrijedan znanstveni rad: „Povijest i dokumentacija ljudskih prava u Iranu“ (1993).

režimske interpretacije islama: pravo protumačen, islam je suglasan s demokracijom i ljudskim pravima.

S dozvolom za obavljanje odvjetničkog posla u rukama, Shirin je prizemlje obiteljske kuće preuredila u odvjetnički ured, posvetivši se slučajevima iz sfere trgovačkog prava. No, izvan radnog vremena posvetila se bez naknade rasvjetljavanju slučajeva povezanih s povredama ljudskih prava, a poticaj za to bio je njezin najveći strah: „Moj najveći strah je strah od fanatizma i fundamentalizma u smislu da neki ljudi smatraju kako su u apsolutnom posjedu istine, uvjereni u to da se svi drugi ljudi nalaze u zabludi.“ Budući da je bila uvjerena kako ophođenje prema marginaliziranim i nemoćnim u društvu predstavlja vjerodostojan kriterij moralnog stanja u društvu, u središtu njezinih nastojanja oko ljudskih prava na samom početku našla su se djeca.

Protiv pravne diskriminacije

Svjesna nepoštovanja dječjih prava u Iranu, Shirin je 1995. pomogla osnivanje „Asocijacije za podršku dječjih prava“ čija je zadaća bila uvjeriti parlament da provede reformu postojećih iranskih propisa sukladno Konvenciji o pravima djeteta UN-a iz 1989. Iako ratificirana, Konvencija u Iranu nije doživjela implementaciju oko čega se Shirin trudila kao predsjednica Asocijacije do 2000., a potom kao njezin oficijelni savjetnik. S više od 5 tisuća djelatnih pristaša, Asocijacija je otvorila telefonsku liniju za pomoć, namijenjenu djeci i roditeljima, vrtić i dom za djecu beskućnike. U svrhu njihovog populariziranja, Asocijacija je tiskala i časopis o dječjim pravima.

U sklopu tih nastojanja, Shirin je objavila i dva značajna znanstvena djela: „Prava djeteta. Studija o legalnim aspektima dječjih prava u Iranu“ (1987) i „Komparativno dječje pravo“ (1997), usporednu analizu dječjih prava u Iranu i Konvencije o pravima djeteta.¹¹⁷ Promoviranje prava djeteta Shirin će sučeliti i s problemom iranskih propisa o starateljstvu nad djecom koji su, slijedeći tradicionalno-običajne zakone, bili sasvim u korist očeva. Kao odvjetnica zastupala je majku djevojčice Arine Golsham koja je uzalud pokušavala dobiti starateljstvo nad njom, iako su postojali dokazi o zlostavljanju djevojčice od strane oca i polubrata. Slučaj je zgrozio javnost što je Shirin iskoristila da se 1998. izvrši revizija zakona o starateljstvu. Nakon razvoda starateljstvo nad djecom više neće automatski pripadati ocu nego će se o djeci do 7 godine skrbiti majka, a sud će tek potom donijeti presudu o trajnom starateljstvu. Sjenu na pobjedu bacit će Arinina smrt uslijed zlostavljanja čega se Shirin i pribojavala. Pored zagovaranja posebnih sudova za dječju

¹¹⁷ Obje su publikacije objavljene i na engleskom jeziku uz pomoć UNICEF-a, prva 1993, a druga 1998, s tim da je prva proglašena knjigom godine od strane iranskog Ministarstva za kulturu i islamski odgoj.

delikvenciju¹¹⁸, Shirin se posvetila i poboljšanju društveno-pravnog statusa studenata, osiguravajući stipendije za socijalno ugrožene studente.¹¹⁹ Godine 2001. Shirin se izborila za novo unaprjeđenje pravnih propisa, ovaj put s obzirom na zakonom propisanu dob za sklapanje braka. Od sada će djevojčice ispod 13, a dječaci ispod 15 godina, za zakonsko sklapanje braka trebati odobrenje suda.¹²⁰ 2002. Shirin je izradila nacrt zakona o zabrani svih oblika nasilja nad djecom koji je nedugo potom i ratificiran.

Još na samom početku borbe za prava djeteta, za što je 1996. nagrađena od strane „Human Rights Watcha“, Shirin je postavila temelje svoje strategije za ozdravljenje iranskog društva: nenasilno korištenje oficijelnog pravnog okvira, s nadom da će socijalne reforme polučiti i političke.

Toj strategiji ostala je vjerna i kad je započela poticati iranske žene da se ne pokoravaju zakonima pred kojim nisu uvažene kao ravnopravni pojedinci: „Ustrajte u borbi! Ne vjerujte u to da ste predodređene da zauzimate niže pozicije u društvu! Dokopajte se obrazovanja! Dajte sve od sebe i natječite se u svim područjima života! Bog nas je sve stvorio jednakim. Boreći se za status jednakosti, poduzimamo ono što Bog želi od nas da učinimo.“ Zanimljivo je da su restriktivni zakoni prema ženama oprečni društvenom položaju žena u Iranu – žene čine trećinu radno sposobnih stanovnika Irana i daleko su obrazovanije od muškaraca¹²¹ – ali i pozitivnom kuranskom revolucioniranju položaja žena u Arabiji 7. stoljeća.

Umjesto da kreativno razvijaju kuransku revoluciju s obzirom na položaj žena sukladno pozitivnim općeljudskim dostignućima, zakonski propisi u ajatolahovom Iranu su zatrli i ono što je bilo već dosegnuto u prvoj islamskoj zajednici, a na što se Shirin, argumentirajući «islamski», nerijetko poziva, prizivajući u sjećanje ključnu ulogu žena u prvoj islamskoj zajednici, nadasve Hatidže, Ajše i Fatime: „Sam je Poslanik prije 14 stoljeća, kad je među beduinima imati kćer predstavljalo sramotu, ljubio ruku svoje kćeri Fatime, govoreći o njoj uvijek s poštovanjem. [...] U jednoj takvoj religiji u 21. stoljeću se u Iranu tvrdi da krvarina za jednu ženu iznosi polovicu one za muškarca. [...] Pripovijest o Aliju, najvećem šijitskom imamu, veli da je od ljutnje i bijesa plakao kad je opazio da je jednoj židovki otet nakit kao porez za

¹¹⁸ Povod za to bila su njezina nastojanja oko ukidanja smrtne kazne koja pogađa i maloljetne prijestupnike. Ima li se u vidu broj stanovnika, Iran je po izvršenim smrtnim kaznama prvi u svijetu. Do ukidanja smrtne kazne nisu doveli niti prosvjedi majki koje su prije likvidacija maloljetnika recitirale stihove Kur'ana, opominjući da je pravo na život temeljno ljudsko pravo.

¹¹⁹ Jedan od ključnih problema iranskog društva, uz deficit demokracije, nezaposlenost je mladih. Beznađe u društvu mladu populaciju – 70 posto stanovnika Irana mlađa je od 30 godina – izručuje sve masovnijem konzumiranju droge. Uz rastuću nezaposlenost i nepismenost, zabrinjava sve veći stupanj socijalne nepravde – 40 posto stanovnika živi ispod granice siromaštva, a po procjenama stranih diplomata čak 60 posto – pa 1,8 miliona djece i mladih ne ide u školu, tragajući za poslom na «crnom» tržištu kako bi prehranili obitelji. Jaz između 5 posto bogatih i 95 siromašnih nesnošljiv je.

¹²⁰ Reformski raspoloženi pravници bili su za to da granična dob za djevojčice bude 15, a dječake 18 godina. No, tome se ispriječilo Vijeće čuvara, klerikalno uporište konzervativizma. Postignuti napredak bio je plod kompromisa.

¹²¹ Žene u Iranu čine preko 60 posto studentske populacije. Tri su univerziteta već pokrenula ženske studentske programe, a u jednom od njih, na univerzitetu «Allameh Tabatabai», sudjeluje i sama Shirin.

islamsku vlast. U jednoj takvoj religiji vidimo da u 21. stoljeću žene, koje nisu muslimanke i ne moraju nositi islamsku odjeću, na to prisiljava i da se kršćani, kojima je pijenje vina dozvoljeno, zarad uživanja u vinu bičuju, a da se pripadnicima drugih religija odrubljuje glava pod izgovorom nevjere, i tisuće drugih zločina. [...] Poslanik je spavao na hašuri i hranio se datulama. Kalifi su također vodili skroman život kao siromasi njihova vremena. Poslanikova i Alijeva kuća, koja još postoji u Medini, svjedoči o njihovom jednostavnom životu. No, danas u 21. stoljeću susrećemo vladare s bajoslovnim bogatstvom, a pored njihovih harema, čiji je luksuz neopisiv, sirotinja skapava od gladi. Klasne razlike u islamskim zemljama ostavljaju bez riječi.“

Svjesna toga, Shirin se, posvećena ženskim pravima, u isto vrijeme poziva na Opću deklaraciju ljudskih prava, koju iranska vlast, iako ju je ratificirala, ne poštuje, i dinamičnu interpretaciju izvora islamske vjere, poglavito Kur'ana, koja uvažava povijesni kontekst njihova nastanka, ali i onaj modernog čovjeka: „U islamu postoji mogućnost da se pomoću ljudskog razuma zakoni prilagode lokalnim i vremenskim uvjetima, rješavajući mnoge socijalne probleme. Jedan islamski zakon kaže da se u islamu prihvaća sve što proizlazi iz razuma i da na razumu počiva sve ono što je rečeno u islamu. Dakle, ako u interpretaciji Kur'ana ili u riječima Poslanika susretnemo nešto što se ne slaže sa današnjim ljudskim saznanjima, zasigurno smo se prevarili u interpretaciji i nismo razumjeli značenje. [...] Jedan od velikih interpretatora Kur'ana, prije 10 godina preminuli ajatolah Taba Tabai, rekao je da se Kur'an iznova mora interpretirati svakih 50 godina. Da je danas živ, s obzirom na brzinu s kojom ljudsko znanje napreduje i revoluciju koja se dogodila u području komunikacije, 50 godina bi reducirao na 5.“

Nepravde koje se nanose ženama u Iranu, ali i u arapskom svijetu, uvjereni su da je Shirin, nisu tako uvjetovane samim islamom već proizlaze iz starijeg konzervativno-patrijarhalnog društvenog sustava. Ponegdje, kao u ajatolahovom Iranu, spletom različitih društveno-političkih okolnosti, «umrtvivši» ono revolucionarno u Kur'anu, taj je konzervativno-patrijarhalni sustav od islama načinio svoj ideološki štiti, umjesto da ga autentične islamske vrijednosti reformiraju i prevladaju. Iako se Shirin izborila za parlamentarno usvajanje Konvencije o dokidanju svih oblika diskriminacije žena UN-a (CEDAW) iz 1981, to nije polučilo konkretne plodove jer se reformskom iskoraku iznova ispriječilo Vijeće čuvara ocjenom da Konvencija nije sukladna islamskim zakonima.¹²²

«Kampanja za milion potpisa», pokrenuta 2006, predstavlja paradigmatičan primjer na koji se način Shirin, spajajući nenasilje i građansku neposlušnost, zalaže za ženska prava u Iranu. Poticaj za Kampanju, u kojoj su sudjelovali i muškarci, bio je nacrt «Zakona za zaštitu obitelji» koji je dozvoljavao da se muškarac i bez privole

¹²² Iranski režim u biti ne čini ništa za žene. Porezne olakšice za poslodavce koji zapošljavaju žene, obvezujuća kvota zaposlenih žena u poduzećima, prava trudnica, sve je to daleki san. Na 10 zaposlenih muškaraca, iako su obrazovanije, dolazi tek 1 žena. Rijetki zakoni koji uvažavaju ekonomske potrebe žena, zanemaruju fizičke i emocionalne. U takvom ozračju samovolja poslodavaca lako obesnažuje rijetke zakone u prilog žena.

prve žene može oženiti drugom. Milijun prikupljenih potpisa prisilio je parlament na neprihvatanje tog nacrt, ali su 43 aktivistkinje tijekom prikupljanja potpisa završile na sudu, a 10 čak u zatvoru.

Da ojača svoj zahtjev, Shirin je u samom parlamentu, okružena drugim ženama, poduzela i «štrajk sjedenja».¹²³ Da se diskriminacijski propisi spram žena isključe makar iz krivičnog zakona, Shirin se borila kao zastupnica obitelji 11-godišnje Leile Fathahi, koja je nakon otmice, okrutno silovana i smaknuta.¹²⁴ Kao i u slučaju dječjih prava, uz praktično zalaganje za ženska prava, Shirin je radila i na njihovom znanstvenom utemeljenju o čemu, uz mnoge članke, govori njezina knjiga «Ženska prava», tiskana 2002.

Zagovaranje ženskih prava Shirin je priskrbilo kritike konzervativno-religijskih krugova čiji su nositelji pretežno bile žene. Budući da je kao aktivistkinja ženskih prava ustrajavala u svom vjerničkom identitetu, zagovarajući nenasilne reforme, izazvala je i kritičke opaske iz sekularističkih krugova. Kao osoba koja je u svom djelovanju pomirila vjerničku i građansku odgovornosti, Shirin je postala „trun u oku“ i za religijske i za svjetovne fundamentaliste. Iako usredotočena na dječja i ženska prava, Shirin iz svog vidokruga nije izgubila niti prava radnika i izbjeglica, o čemu svjedoče njezine publikacije: „Mladi radnici“ (1989) i „Prava izbjeglica“¹²⁵ (1993). Promišljanja o ljudskim pravima kao takvim nagnat će je na smjelo zastupanje političkih disidenata čija je ljudska prava režim pogazio. Činjenicu da se toga nitko nije smio latiti, Shirin je doživljavala kao svoju posebnu dužnost: prevladati strah i učiniti prvi korak.

Glas „ušutkanih“

Iako je 1997. dužnost predsjednika pripala reformatorski orijentiranom Mohammadu Hatamiju, u čijoj je kampanji sudjelovala i Shirin, pogoršanje stanja ljudskih prava u liku političkih ubojstava i dokidanja slobode govora se nastavilo. Već koncem 1998., iransku javnost je zaprepastio niz međusobno povezanih ubojstava

¹²³ O učinkovitosti tog nenasilnog načina borbe svjedoči usud jedne od zatočenih aktivistkinja, 23-godišnje novinarka: Uvjet da do glavne rasprave ostane izvan zatvora bilo je plaćanje kaucije. Ne želeći to prihvatiti, otišla je u zatvor, iako je sudac uvjeravao da će ga za tjedan dana na koljenima moliti da je pusti na slobodu. Namjerno nije smještena među političke zatvorenike već kriminalce. Saznavši da neki zatočenici nemaju branitelje, nazvala je Shirin, koja je za njih pronašla odvjetnike koji će to biti bez naknade. Nedugo potom, iznova je nazvala Shirin, tražeći da od prijatelja prikupi knjige koje bi zatočenici mogli čitati. U zatvor je stiglo toliko knjiga da je oformljena zatvorska biblioteka. Naposljetku je u zatvoru zatočenice počela sustavno poučavati ženskim pravima. Nakon što je provela mjesec dana u zatvoru, sam je ravnatelj zatvora zaklinjao suca da je pusti na slobodu jer će u protivnom sve zatočenice postati feministkinje.

¹²⁴ Tradicionalni zakon od žrtvine obitelji traži da isplati «krvarinu» obitelji počinitelja u slučaju smrtne presude. No, «krvarina» za muškarca bila je dvostruko veća nego za ženu. Obitelj stradale Leile nije mogla skupiti «krvarinu» čak niti prodajom kuće. Shirin je zahtijevala da se u slučaju krivičnih prijestupa dokine «krvarina», a u svim drugim slučajevima njezin iznos izjednači i za muškarce i za žene. U slučaju Leiline obitelji, sud je iznos «krvarine» smanjio za 1/3.

¹²⁵ Poslije ruske invazije na Afganistan u Iran je stiglo preko 3 milijuna izbjeglica.

uglednih političkih disidenata i sekularnih intelektualaca u Teheranu.¹²⁶ Među njima je bio i bračni par Foruhar, svirepo likvidiran u svom obiteljskom domu: Dariush, 70-godišnji kritičar režima, nekoć oduševljeni pristalica islamske revolucije i prvi ministar rada Islamske Republike, i njegova 10 godina mlađa supruga Parvaneh. Njihova kći Parastou angažirala je Shirin, svjesnu da opasno zamjera režimu, u rasvjetljavanju zločina.

Nalogodavci nikada nisu otkriveni, a 2003. dvojicu tajnih agenata, vjerojatno žrtvenih jaraca, sud je poslao u zatvor. Pripremajući se za sudski proces, Shirin je, pretražujući istražne akte, 2000. pronašla svoje ime na vrhu liste osoba koje je eskadron smrti trebao likvidirati po nalogu ministra tajne službe, kažnjenog zarad tog propusta, ali ne i samog naređenja. Sljepoća režima za sve težu socijalnu situaciju izazvat će u srpnju 1999. mirne studentske prosvjede u Teheranu. U napadu na prosvjednike, koji se odigrao u nazočnosti policije, stradat će student Ezzat Ebrahiminejad. Čuvši da njegov otac namjerava prodati kuću da bi prikupio novac za odvjetnika, Shirin se bez naknade angažirala u slučaju. Na sasvim neočekivan način pošlo joj je za rukom dokazati da su napadači bili plaćenici režimskih sigurnosnih snaga.

U ožujku 2000. Shirin se, razočaran u Vijeće čuvara, obratio 24-godišnji Amir F. Ebrahimi, spreman progovoriti o napadima na studente i političkim ubojstvima iza kojih su stajale konzervativne figure iz samog vrha režima. Namjeravajući je koristiti isključivo u sudskom procesu, Shirin je njegovu izjavu snimila na video kasetu, koja se na nerazjašnjen način, izazvavši bijes režima, pojavila u javnosti. Nakon dva saslušanja, Shirin je u lipnju 2000. okrivljena za distribuiranje video kasete, zatvorena u odjelu za političke zatvorenika zatvora Evin. Njezin čin sud je okvalificirao kao „uznemiravanja javnog mnijenja“ i „narušavanja ugleda države“ kao da to nisu bile likvidacije sponzorirane od strane režima. Iako je Vrhovni sud povukao osudu na 5-godišnju zatvorsku kaznu i zabranu bavljenja odvjetničkim poslom, Shirin je u samici provela stravičnih 25 dana tijekom kojih joj se povratilo mucanje iz djetinjstva. Javad je, stavivši obiteljsku kuću pod hipoteku, platio kauciju od 20-tak tisuća eura.

Od 2002. režim je započeo cenzurirati i internetske stranice.¹²⁷ Dozvola za tiskanje novina već je odavno podrazumijevala odanost režimu, a objavljivanje knjiga bilo je nemoguće bez cenzure. Opirući se sustavnom dokidanju nejakih ostataka

¹²⁶ Na dan objavljivanja njihova prijevoda i povijesti Opće deklaracije ljudskih prava likvidirani su Javad Sharif, Mohammad Mokhtari i Mohammad Jafar Pouyandeh.

¹²⁷ Na početku Hatamijeva mandata 1997. u Iranu se dogodila prava „medijska revolucija“. Samo u Teheranu je preko noći s izlaženjem započelo 10-tak velikih neovisnih novina koje su dokumentirano izvještavale čak i o likvidacijama sponzoriranim od strane režima. Dodijeljeno je čak 140 licenci za izdavanje novina. No, već nakon 18 mjeseci sve će biti opozvane, pa čak i za novine koje su podupirale Hatamija. Silan broj izdavača i novinara završio je u zatvorima. Samo u travnju 2000. prisilno je zaustavljen rad 14 reformistički orijentiranih novina. Parlamentarni pokušaj revizije represivnih zakona protiv slobode tiska, onemogućio je „Veliki vođa“, ocijenivši da „nije religijski legitimirana i da nije u interesu niti države niti sustava“.

slobode tiska, Shirin se angažirala i u obrani novinara koji su, zagovarajući slobodu govora i neovisnog tiska, listom završavali u zatvoru.¹²⁸

No, simbol definitivnog razočaranja reformista u predsjednika Hatamija bit će ubojstvo kanadsko-iranske novinarkinje i fotografkinje Zahre Kazemi. Nakon što je 2003. fotografirala studentske prosvjede, Kazemi je odvedena u zatvor Evin. S frakturom lubanje nedugo potom donesena je u teheransku vojnu bolnicu u kojoj će i umrijeti. S njezinom majkom, Shirin je uzalud pokušavala otkriti nalogodavce ubojstva, iako je režim u početku Kazeminu smrt pokušao prikazati kao nesretan slučaj. Sudski proces, iz kojeg je isključena javnost, pokazao se pukom farsom režima. Čak je i Shirin kao odvjetnici bilo zabranjeno govoriti. Sud je za smrt Kazemi, uslijed diplomatskog pritiska Kanade, kaznio tajnog agenta, koji je kao žrtveni jarac poslužio skrivanju nalogodavaca.

Da bi borbu za ljudska prava učinila učinkovitijom, Shirin je 2001. utemeljila „Centar za zaštitu ljudskih prava“. U okrilju Centra, čija je predsjednica Shirin, 20 pravnik bez naknade brani političke optuženike. Pružajući financijsku podršku obiteljima političkih zatvorenika, Centar sačinjava i izvještaje o stanju ljudskih prava u Iranu, koje posreduje međunarodnim organizacijama. Režim je, smatrajući to „propagandom protiv sistema“, u prosincu 2008. zatvorio urede Centra. Na proganjanje suradnika Centra – zastrašivanja, isključenja iz odvjetničke komore, protjerivanje s fakulteta... – Shirin je, nimalo ustrašeno, uzvratila: „Možete zatvoriti naše urede, ali ne i naša usta!“

Kao zagovornica slobode vjere, Shirin se, izazvavši „sveti bijes“ režima“, 2007. poduzela i obrane utamničenog sedmočlanog vodstva bahaističke zajednice. Oko 300 tisuća članova bahaističke zajednice u Iranu je nakon islamske revolucije izgubilo sva prava, pa čak i pravo na studiranje. Da joj se osveti, režim je proširio lažnu vijest da je jedna od njezinih kćerki prešla na bahaizam.¹²⁹ Budući da je u Iranu kazna za otpadništvo smrt, to je predstavljao javni poziv na linč. U režimskom tumačenju islama nema mjesta za slobodu vjere (i nevjere).

U borbi za ljudska prava Shirin nisu poljuljale niti nebrojene prijetnje smrću niti dva atentata koja je preživjela: „Ljepota života sastoji se u borbi u tako teškoj situaciji kakva je u Iranu.“ Prepustivši svoj život sasvim u Božje ruke, naučila se živjeti sa stalnom prijetnjom smrću u društvu kojim vlada strah: „Uvijek kad mogu izvući nekog političkog zatvorenika iz zatvora, to su trenuci sreće u mom životu. [...] Svako jutro kad ustanem kažem sebi da nemam pravo biti umorna, da nemam pravo izgubiti nadu.“ Događanja u Iranu su je učinila neskrivenom zagovornicom razdvajanja religije i države jer je to jedini način da režim religijska uvjerenja naroda ne

¹²⁸ Među njima su H. Peyman, optužen zbog članaka i govora o slobodi izražavanja, A. Marufi, urednik mjesečnika „Gardoun“, i F. Sarkuhi, urednik mjesečnika „Adineh“.

¹²⁹ Jedna od njezinih kćerki, postavši elektro-inženjerka, živi u SAD, gdje se i udala, a druga, postavši pravnik, u Engleskoj.

instrumentalizira u svoju korist: „Ono što danas imamo u Iranu nije religijski režim nego režim u kojem ljudi na vlasti instrumentaliziraju religiju da bi ostali na vlasti.“

Nije pristala na česte savjete prijatelja da napusti Iran, uvjeren da se promjene u Iranu moraju dogoditi nenasilno, postupno i iznutra, budući da je demokratizacija dinamičan proces koji zahtijeva vrijeme, ali ne smije trajati unedogled jer bi postao sredstvo u rukama diktatora da produže vijek svojim korumpiranim režimima: „Ne smije se zaboraviti da kulturne promjene i promjene etike trebaju vrijeme. U prvim godinama dijete u školi uči četiri temeljne računske operacije. Malo po malo rješava jednostavne matematičke zadatke. U posljednjim godinama gimnazije učenik može rješavati teške i komplicirane zadatke. Jednako tako je u slučaju kulturne promjene nekog društva. Ne mogu se švedski zakoni za žene preko noći primjenjivati u Saudijskoj Arabiji ili zakoni utemeljeni na demokratskim načelima u svim afričkim zemljama. Važan je razvoj društva u smjeru više kulture, a u tom sklopu zakoni igraju važnu ulogu. Jedna od zadaća zakona je uloga usmjeravanja. Zakon mora biti jedan stupanj iznad kulture da je može razvijati i uzdizati. Što se tiče primjera Afganistana, tamo se ljude mora poučiti da je obrazovanje nužno za sve. Za obitelji čije kćerke idu u školu moraju se predvidjeti prednosti poput davanja povoljnijih kredita ili davanja prednosti pri namještenju u državne službe. Nakon nekog vremena onemogućavanje školovanja djece i obrazovanje žena mora se proglašiti djelovanjem protivnim zakonu. Za oca koji svojoj kćerki zabranjuje školovanje moraju se tada propisati kazne. To znači da se naprijed mora ići lagano.“

No, Shirin niti Zapad ne pošteđuje opravdane kritike za krivnju za katastrofalno stanje ljudskih prava u Iranu, uključujući islamsko-arapske zemlje. Oštro je kritizirala šutnju Zapada o ljudskim pravima u pregovorima o atomskoj energiji s Iranom, uvjeren da na taj način Zapad, zabrinut za vlastitu sigurnost i ekonomski probitak, ali ne i sigurnost građana Irana, kompromitira vlastite moralne vrijednosti, ali dugoročno i vlastitu sigurnost, stabilnost i napredak. Jedino rješenje atomskog spora je unutarnja demokratizacija Irana. Umjesto vojne intervencije koja bi solidarizirala iranski narod s ugnjetavačkim režimom i ekonomskih sankcija koje bi samo pogoršale tešku socijalnu situaciju naroda, Shirin zagovara političke sankcije koje bi pogodile isključivo iransku političku elitu. Svoje zamjerke bez sustezanja upućuje i Svjetskoj banci jer kreditira tiranske vlade, ali i kompanijama poput Nokije i Siemensa, jer im prodaju tehnička sredstava za ograničavanje slobode građana.

Zarana je skrenula pažnju na izobličavanje borbe protiv terorizma u izliku za kršenje ljudskih prava: „Ne smije se zlorabeći pozivati na demokraciju i ljudska prava. Demokracija se ne smije uzimati kao izlika da se napadne neka zemlja. Ljudska se prava ljudima zasigurno ne mogu donijeti bombama. Borba protiv diktature također ne smije biti izlika da se pljačkaju resursi jednog naroda. Demokracija i ljudska prava ne mogu se ozbiljiti protiv nego samo sa i putem volje naroda.“ Nužno je ovladati uzrocima terorizma. Predrasudama valja stati u kraj jačanjem borbe protiv nepismenosti, a nepravdama reformama UN-a i Svjetske banke.

Kao braniteljica slobode govora i tiska, Shirin se usudila okrenuti i protiv „suptilnih formi“ cenzure u zapadnjačkim zemljama, koje su jednako moćne kao i pritvaranje, i „skrivenoj cenzuri“ koja pogađa ljude u siromašnim regijama: „U industrijskim zemljama svaki drugi čovjek posjeduje kompjuter, a u Angoli jedan kompjuter dolazi na 3 tisuće ljudi. Nejednak pristup internetu ograničava pristup javnosti. To je nejednaka utrka.“

Unatoč zadivljujuće smjelom angažmanu za ljudska prava pod represivnim režimom, Shirin je na Zapadu zadugo bila nepoznata. To će se preko noći promijeniti kad svijetom odjekne neočekivana vijest da će baš njoj 2003. pripasti Nobelova nagrada za mir. Zatekavši je u Parizu na održavanju festivala posvećenog iranskom filmu, ta će vijest iz nje kao prvu reakciju izmamiti tvrdnju da je za Iran ključna promjena uvođenje slobode govora i puštanje političkih zatvorenika.

Nobelova nagrada za mir

Iz pisanog obrazloženja norveškog Povjerenstva za dodjelu Nobelove nagrade za mir, u kojem se nagrađivanje Shirin zasniva na njezinoj borbi za demokraciju i ljudska prava, s usredotočenjem na prava žena i djece, razaznaje se želja za jačanjem demokratskog pokreta u Iranu, uključivo islamsko-arapskog svijeta, ali i kritika spram zapadnjačkog demoniziranja islama nakon 11. rujna: «Njezino je glavno poprište borba za temeljna ljudska prava jer niti jedno društvo ne zaslužuje oznaku civiliziranog ukoliko ne poštuje prava žena i djece. U eri nasilja dosljedno je zagovarala ne-nasilje. Za njezino stajalište temeljno je da vrhovna politička vlast u zajednici mora biti izgrađena na demokratskim izborima. Kao najbolji put mijenjanja odnosa i razriješenja konflikta podržava prosvjeđivanje i dijalog. Ona je uvjeren muslimanka. Ne vidi proturječje između islama i temeljnih ljudskih prava. Za nju je važno da dijalog različitih kultura i religija svijeta za polazište ima njihove zajedničke vrijednosti.»¹³⁰

U govoru tijekom svečanosti dodjele nagrade Ole D. Mjøs, predsjednik norveškog povjerenstva za dodjelu Nobelove nagrade za mir, izrazio je nadu da će nagrada poslužiti kao inspiracija svim borcima za ljudska prava i demokraciju u Iranu, u islamskom svijetu i u svim zemljama Istoka i Zapada: «posvuda gdje ljudska prava trebaju inspiraciju i podršku». Podsjećajući na ono što je učinila, Shirin je nazvao «voditeljicom i graditeljicom mostova», poput velikih iranskih pjesnika Rumija i Širazija, koja teži povezivanju ljudi iz različitih kultura, rasa i religija.¹³¹

U svom govoru Shirin je istaknula da isključivanje žena, polovice svjetskog stanovništva, iz djelatnog sudjelovanja u političkom, socijalnom, gospodarskom i

¹³⁰ Obrazloženje je u cijelosti dostupno na http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/press.html

¹³¹ Govor je u cijelosti dostupan na http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/presentation-speech.html

kulturnom životu u stvarnosti znači «otimačinu polovice njihovih mogućnosti cjelokupnom stanovništvu.»

Uvjereni da patrijarhalna kultura i diskriminacija žena, napose u islamskim zemljama, ne mogu trajati vječno, bez sustezanja je kritički progovorila i o kršenju ljudskih prava na Zapadu, posebice u okrilju rata protiv terorizma. Podsjećajući na 55. obljetnicu Opće deklaracije ljudskih prava, sa zebnjom je skrenula pažnju da se čovječanstvo sve više udaljava od njezinih ideala: «Gotovo 1,2 milijarde ljudi živjela je 2002. u neizmjernom siromaštvu, s prihodima manjim od 1 dolara na dan. Više od 50 zemalja bilo je pogođeno ratovima i prirodnim katastrofama. AIDS je do sada stajala života 22 milijuna ljudi, učinivši 13 milijuna djece siročadi.»

S neskrivenim ponosom istakla je svoj iransko-muslimanski identitet: «Ja sam Iranica, potomkinja Kira Velikog. To je onaj isti vladar koji je prije 2 500 godina na vrhuncu svoje moći objavio da neće vladati narodom koji to ne želi. Obećao je da ljude neće siliti na promjenu svoje religije. Jamčio je slobodu za sve. Povelja Kira Velikog jedan je od najvažnijih dokumenata za razumijevanje povijesti ljudskih prava. Ja sam muslimanka. Prema Kur'anu, Prorok je islama rekao: 'Ti trebaš ostati u svojoj vjeri, a ja u svojoj religiji.' Ta ista Božja Knjiga zadaćom Proroka smatra pozivanje ljudi na prakticiranje pravde. Od uvođenja islama, civilizacija i kultura Irana prožete su i ispunjene čovjekoljubljem, poštovanjem života, pogleda i vjere drugih ljudi, širenjem tolerancije i kompromisa, a izbjegavanjem nasilja, prolijevanja krvi i rata. Navjestitelji te čovjekoljubive kulture su svjetiljke iranske, prije svega gnostičke literature, od Hafiza, Mawlana (na Zapadu poznatijeg kao Rumi) i Attara do Saadija, Sanaeija, Nasera Khosrowa i Nezamija. Njihova poruka u ovoj Saadijevoj pjesmi jasno dolazi do izražaja: 'Jer su svi stvoreni iz iste građe, Adamovi sinovi udovi su istog tijela. Kad jedan od udova zadesi udes, drugi nedotaknuti ne ostaju.»

Govor je zaključila tvrdnjom: «Ako se 21. stoljeće želi osloboditi spirale nasilja, čina terora i rata, i izbjeći ponavljanje iskustava 20. stoljeća, tog katastrofalnog i tlačiteljskog stoljeća za čovječanstvo, nema drugog puta do razumijevanja i prakticiranja svih ljudskih prava za svekoliki ljudski rod, bez obzira na rasu, rod, vjeru, nacionalnost ili socijalni status.»¹³² Iranski režim nagradu je dočekaao ignoriranjem ili omalovažavanjem. Iako su vijest o nagradi režimski mediji prešutjeli, nevladin sektor je za Shirin organizirao svečani doček u teheranskoj zračnoj luci. Iz Qoma, središnjeg iranskog vjersko-obrazovnog centra, stigla je poruka da je to «posljednja zavjera globalne arogancije usmjerene podrivanju islama». Nemilosrdnoj kritici klerikalno-konzervativnih krugova nije izmakla niti unuka ajatolaha Homeinija i ujedno šogorica predsjednika Hatamija jer je u zračnoj luci tijekom svečanog dočeka Shirin uručila buket. Sam predsjednik Hatami nagradu je, oduzevši joj vrijednost, proglasio političkom.

¹³² Govor je u cijelosti dostupan na http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/ebadi-lecture-e.html

Unatoč tome, Shirin je, osnažena nagradom koja joj je priskrbila svjetski ugled, nepokolebljivo nastavila borbu za ljudska prava u Iranu. Promjene u Iranu opisala je na temelju svog života u knjizi „Moj Iran – Između revolucije i nade“ (2006), koja se odnosi na razdoblje od 1951. do 2003, ispisanoj, kako sama kaže, „iz perspektive žene koja je ostala u Iranu i za sebe pronašla profesionalnu i političku ulogu u prijeteći jačajućoj teokraciji, iako je od strane islamske revolucije bila gurnuta u prikrajak“. Magazin „Time“ uvrstio je 2004. u 100 najutjecajnijih žena svijeta.

Nedovršeni san

Uoči kontroverznih izbora 2009., Shirin se nalazila u Španjolskoj. Režimsko nasilje nakon izbora raskrilo je njegov posvemašnji gubitak legitimiteta u narodu, prisilivši Shirin, trenutno nastanjenu u Engleskoj, na progonstvo. Koncem 2009. režim joj je oduzeo Nobelovu nagradu, položenu u sefu jedne teheranske banke, što je jedinstven slučaj u povijesti. Sustavno pritvaranje njezinih suradnica, uključujući muža i sestru, izjalovila se svaka pomisao o povratku u domovinu. Zatočena u jesen 2010., njezina suradnica Nasrin Sotoudeh, osuđena je na 11 godina zatvora i 20 godina zabrane bavljenja odvjetničkim poslom, a samo zato što je kontaktirala Shirin, zatvorska kazna joj je produžena za 5 godina. Nakon što je pušten iz zatvora, Javad je prisiljen na televizijska pojavljivanja tijekom kojih se javno mora distancirati od Shirin.

U progonstvu, ne posustajući u nastojanjima oko demokratske promjene Irana, iako sada na drugačiji način, Shirin pokušava uvjeriti Zapad, još uvijek pragmatično-oportunistički raspoložen spram iranskog režima, u ono što je njoj jasno već desetljećima: „Religija u Iranu instrument je opravdanja političkih ciljeva vlasti. Svaki put kad politički ciljevi moćnika nešto zahtijevaju, nude tumačenje islama prema kojem dotični zakon potiče iz islamskog prava. Nitko im se nema pravo suprotstaviti. Neprijatelji se proglašavaju apostatima. Ako pak moćnici zakon ne mogu proglasiti uz pomoć islamskog prava, u igru ulazi 'državni razlog' pa kritičari postaju prevratnici.“ Vrijeme je da misleći muslimani/ke, poput Shirin, islam otmu iz ruku fanatika i diktatora. Umjesto njih to nitko drugi ne može učiniti.

Literatura:

1. Amin Maluf, *Poremećenost sveta – Kad se naše civilizacije iscrpe*, Laguna, Beograd 2009.
2. Fatima Mernissi, *Zaboravljene vladarice u svijetu islama*, Baybook, Sarajevo 2005.
3. Janet Hubbard-Brown, *Shirin Ebadi – Champion for Human Rights in Iran*, Chelsea House Publications, New York 2007.

4. Julia Khonsari, *Die Stimme der Stimmlosen – Leben und Werk Shirin Ebadis*, GRIN Verlag, München 2008.
5. Khaled Abou El Fadl, *Islam i izazov demokracije*, Baybook, Sarajevo 2006.
6. Peter L. Berger (ur.), *Desekularizacija sveta – Preporod religije i svetska politika*, Mediteran, Novi Sad 2008.
7. Shirin Ebadi, *Children's Comparative Law*, UNICEF, Teheran 1998.
8. Shirin Ebadi, *History and Documentation of Human Rights in Iran*, Roshangaran, Tehran 1993.
9. Shirin Ebadi, *The Rights of the Child - A study in the legal aspects of children's rights in Iran*, UNICEF, Teheran 1993.
10. Shirin Ebadi, *The Rights of Refugees*, Ganj-e Danesh, Tehran 1993.
11. Shirin Ebadi, *The Rights of Women*, Ganj-e Danesh, Tehran 2002.
12. Shirin Ebadi, *Iran awakening – A Memoir of Revolution and Hope*, Random House, London 2006.
13. Shirin Ebadi, *Young Workers*, Roshangaran, Tehran 1989.
14. Zilka Spahić-Šiljak, *Žene, religija i politika*, IMIC / CIPS / TPO, Sarajevo 2007.

“

ONO ŠTO BISMO SVI U BIH TREBALI ČINITI JEST: KLONITI SE MRŽNJE,
PRAŠTATI I MIRITI SE, GRADITI UZAJAMNO POŠTOVANJE U RAZLIČITOSTI I
TOLERANTNOST ZA SVE ONE KOJI DRUGAČIJE MOLE ILI MISLE OD NAS.

”

BORIS DIVKOVIĆ