

*Ivan Vejvoda***CIVILNO DRUŠTVO I POLITIKA**

„Ne treba da se plašimo promena, opasnost leži isključivo u načinu na koji se te promene vrše, sve revolucije na svetu krenule su od politike. Eto zbog čega su bile pune zločina i katastrofa. Revolucije koje nastaju iz dobrih zakona i koje su u spretnim rukama promenile bi lice sveta a da ga pri tom ne potresu“.<sup>1</sup> Ova iznenadjujuća izjava mladog jakobinskog revolucionara Saint-Justa ukazuje na poistovećivanje politike sa zlom. Objašnjenjem da zajednički život ljudi počiva na spontanom procesima onog što je društveno i obaranjem polisa na societas, Saint-Just obezvređuje politiku. Ovakav njegov stav prema političkim stvarima jasno pokazuje koliko on i pored svog odnosa prema klasičnom prirodnom pravu ne uspeva da misli dostojanstvo politike, ni da u njoj prepozna sastavni, nezaobilazni deo pluralne ljudske egzistencije.

Saint-Just, dakle, poziva na revolucije mimo i čak štaviše protiv politike. „Načelo republikanske vlade je vrlina; ako ne vrlina onda teror. Šta hoće oni koji neće ni vrlinu ni teror?“<sup>2</sup> Njegovo obacivanje politike i pozivanje na povratak prirodi kao cilju polisa, njegovo shvatanje da je revolucija način da se taj povratak ostvari stvara iluziju kojom dolazi do brkanja politike i morala. Na opasnost davanja politici misionarskih zadataka, u ovom slučaju da izmeni svest ljudi i da spreči ma kakav egoizam, već je 1793. ukazao Kant,<sup>3</sup> kada je eksplicitno osudio politiku vrline i napravio razliku između političke i etičke zajednice, odnosno između etičkog civilnog društva i juridičkog civilnog društva.

Ovakvo razumevanje i odnos prema politici od pre gotovo 200 godina možemo da nadjemo u raznim varijantama i u raznim okolnostima u vremenu koje je proteklo od francuske revolucije do danas — ograničavajući se samo na to razdoblje. Svedoci smo, govoreći o savremenoj situaciji, čestog odbacivanja, diskreditovanja ili zaborava politike, onog što je političko, u ime etike i etičkih vrednosti. Jaka prisutnost etike javlja se kao odgovor na zloupotrebe, zločine i iskvarenost politike, na zlodela politike izvršena u ime očuvanja i „unapredjivanja“ postojećih političkih poredaka. Primer studentskog pokreta u Francuskoj decembra 1986. godine koji se digao protiv predloženih reformi je u tom smislu ilustrativan. Naglašavajući da odbija bilo kakvu vezu sa onim što je političko i političko posredovanje, pokret je istakao jednakost, solidarnost i slobodu kao etičke vrednosti na kojima počiva smisao i motivisanost za akciju. Nije potrebno ovde posebno isticati istorijska i konkretna svakodnevna iskustva koja su dovela do rasprostranjenog negativnog stava prema onom što je političko.

Odstupanje i prevazilaženje vizije o državi koja nestaje i razlaže se u društvu, o budućem društvu kao harmoničnom i beskonfliktnom, hvatanje u koštac sa činjenicom da se emancipatorni pokreti često pretvaraju u svoju suprotnost stvaranjem novog oblika dominacije, odnosno sa autoritarnim zaokretom slobodarskih težnji i gušenjem autonomije društva, nameće ponovno otkrivanje, preispitiva-

nje i sagledavanje onog što je političko. Suočavanje sa „totalitarnom logikom“<sup>4</sup> zahtevalo je povratak na osnove, procese i protivrečnosti moderne demokratije.<sup>5</sup> Promena na kojoj ona počiva jeste ustanovljavanje jedne vlasti sa ograničenim pravima na taj način da, izvan političkog prostora (u užem smislu reči) nastaju ekonomski, pravni, kulturni, naučni i estetski domeni koji slede vlastite norme, što je i dovelo do odvajanja civilnog društva od države. Dinamiku nastajanja i trajanja demokratskog ustrojstva francuski teoretičar Claude Lefort naziva „demokratsko izumevanje“ (*l'invention démocratique*) kao jedan dug, nedovršiv proces u kome rešenja i modusi nisu jednom zauvek dati i u kome uvek pretila opasnost da se krene putem njegove suprotnosti gde se pomalja novi lik gospodarenja ili totalitarna logika.<sup>6</sup>

Razumevanje onog što je političko i odnos tog političkog sa etikom važan je momenat u dokučivanju mnogostrukosti i neizvesnosti „demokratskog izumevanja“. Stoga ćemo razmotriti nekoliko uslova pod kojima se odnos politike i etike danas može obuhvatiti izvan jednoznačnih stanovišta i potom videti kako Lefort i neki drugi autori vide ovaj odnos, odnosno mesto političkog u društvu.

Valja poći od onog što je Paul Ricoeur nazvao „paradoks političkog“. „Trebalo imati u vidu sledeći paradoks, da je najveće zlo vezano za najveću racionalnost, da postoji političko otudjenje *jer* je ono političko relativno autonomno“.<sup>7</sup> Ricoeur, naime, upozorava na postojanje i specifične racionalnosti onog što je političko i specifičnog zla političkog i na činjenicu da se jedno ne može pojmiti bez drugog ako želimo da razumemo kompleksnost političkog fenomena.<sup>8</sup> Politika ustanovljava specifičan oblik racionalnosti koji je različit od ekonomske, tehnološke ili drugih oblika racionalnosti, ona traga za smislom putem umnog delanja u okviru istorijske date zajednice. Ono što je političko, međutim, sadrži u sebi i specifičnu patologiju jasno izraženu u jednoj Saint-Justovoj misli, da se opet pozovemo na njega: „Sve veštine dale su svoje divote, veština vladanja dala je gotovo samo čudovišta“.<sup>9</sup> Patologija ovde podrazumeva zločin, laži, manipulaciju, sve što je vezano za politiku kao silu. Ricoeur ističe da je ova specifična patologija političkog uvek u znaku volje za veličinom (*grandeur*), no važnije od toga podvlači da se o njoj može razmatrati isključivo imajući u vidu i prvu, racionalnu stranu politike. Ako se insistira samo na jednoj strani ovog paradoksa političkog, ako se samo na primer vidi njegova patološka strana onda nije teško taj lik politike odbaciti, gurnuti u stranu i prihvatiti ono što je etičko, kao ono što je prihvatljivo, a etički stav se, uopšteno rečeno, danas ne određuje pozitivno, nego negativno kao odbijanje onog što je neopravdano i nepravedno. Budući da je patologija političkog nešto neopravdano događa se da politika biva odbačena u celini.

Razočaranje politikom vodi privlačnostima etike, što onda oslobadja od potrebe da se promisli i pojmi ono političko. Ovaj paradoks političkog može se sagledati iz još jednog ugla, odnosno u svetlosti La Boetievog pitanja o „dobrovoljnom ropstvu“.<sup>10</sup> U *Raspravi o dobrovoljnom ropstvu* (1548) opet nalazimo obe strane paradoksa: a) specifična veza, veza prijateljstva, međusobnog spoznavanja i saznanja (povezanog sa željom za slobodom) ustanovljava ono što je političko, međutim b) dolazi do preokreta, do promene u kojoj se borba i težnja ka slobodi pretvara u ropstvo, što znači da nema ničeg da jamči da do ovog obrata od slobode ka ropstvu neće doći. Emancipovano društvo mora stalno da se samerava sa La Boetievim pitanjem.

Ako prihvatimo postojanje ovog paradoksa političkog i njegovo zagonetno obeležje, onda se menja značenje pitanja o onom što je političko, menja se i odnos između etike i politike. Drugim rečima, pitanje o političkom ostaće nerešeno, neće biti više najboljeg rešenja ako nismo odustali od projekta emancipovanog društva i njegove autonomije (imajući u vidu impliciranu heteronomiju). Nije, prema tome, dovoljno isticati samo specifičnost politike, već i, a to je drugi uslov za celovito razmatranje odnosa etike i politike, dostojanstvo onog što je političko mora da se

podvuče. Vrednost političkog po sebi je legitimna tačka gledišta sa koje se može postaviti pitanje odnosa između etike i politike. Važno je, naime, reafirmirati dostojanstvo politike u svetlosti kritike totalitarizma jer dolazi do određenog brkanja pojmova kada je reč o totalitarnoj dominaciji. Nailazimo tu na jednu slepu mrlju, na pogrešnu analizu totalitarnih iskustava sagledanih isključivo kroz prizmu krajnje politizacije. Istina, totalitarnu dominaciju karakteriše težnja ka potpunoj socijalizaciji putem partije, ka ukidanju razlike između države i društva kondenziranjem vlasti, zakona i znanja u okviru tog agensa potpunog podružljavanja, partije. S druge strane, međutim, mi takodje možemo da utvrdimo da je totalitarni projekt obeležen voljom da se potpuno ukine politika i politička dimenzija putem razaranja javnosti, svih sfera u kojima se javnost javlja. Ovakva težnja sprovedena u ime teorije istorije, rase ili prirode počiva upravo na poricanju onog što je političko.

Imajući u vidu ovu razliku dogodiće se to da će se oni koji zastupaju tezu o prekomernoj politizaciji boriti u okviru antitotalitarne težnje za ljudska prava, na primer, u ime dostojanstva ljudi kao individua, protiv dostojanstva politike, protiv politike pojmljene kao zlo. S druge strane, u okviru analize koja vidi totalitarizam kao oblik dominacije koji razara javnost, kao poredak koji se čak ustanovljava da bi sprečio nastajanje prostora javnosti, antitotalitarna borba vodiće se u ime političkog, u ime njegovog ponovnog vrednovanja, u ime nekog drugog modela politike iz čega će da proizadje drukčija poimanja ljudskih prava i drukčiji odnos između etike i politike koji nije zasnovan na odbacivanju ove druge.

Treći uslov jeste da se napravi razlika između ponovnog otkrivanja problematike onog što je političko od ponovnog otkrića pitanja moći. Za teorijske pristupe o kojima je ovde reč, treba istaći činjenicu da je u Francuskoj ponovno otkrivanje značaja politike pre dvadesetak godina bilo dvostruko. Prvo se pojavilo kao novo promišljanje države u radovima jednog Althussera i jednog Poulantzas, a zatim kao nova misao o moći posebno u radovima Foucaulta (u ono vreme Gilles Deleuze je pozdravio Foucaulta kao najvećeg mislioca pitanja moći posle Marxa i Freuda). Međutim, pored ove dve struje postojala jedna ne toliko razvikana ali ni ništa manje značajna struja ponovnog javljanja političke filozofije, odnosno misli o političkom čiji je glavni predstavnik Lefort. Ovu razliku valja imati u vidu jer misao koja se usredsređuje na politička pitanja nije ograničena samo na kritiku gospodarenja, kritiku države i kritiku moći. Misao o političkom uključuje pitanja moći ali nije na ta pitanja ograničeno. Takva politička filozofija će odvojenost vlasti od društva kao celine dovesti u vezu sa oblikom zajedničkog življenja koje biva ustanovljeno od politike. Tada postaje jasno da će pitanje moći, pitanje podele između moći, vlasti i društva biti shvaćeno kao sastavni deo ustanovljavanja jednog odnosa, ustanovljavanja posebnog oblika ljudske egzistencije. Iz toga takodje proizlazi da moć neće biti definisana isključivo kao ugnjetavanje, represija ili gospodarenje već kao sila koja je kadra da ustanovi određen oblik društvene veze, odnosno prostor komunikacije i prostor sukoba između ljudi. Prema tome, kada je moć shvaćena kao sastavni deo onog što je političko, kada se kompleksnost fenomena moći poveže sa pitanjem legitimnosti problematičnog jedinstva društva onda se etika više ne može posmatrati prosto kao nešto što se javlja kada politika nestaje, kada nestaje zlokobnost politike. Vezivanje politike za proces ustanovljavanja onog što društveno upućuje na kompleksniji odnos etike i politike.

Najzad, četvrti uslov jeste da se odnos etike i politike može razmatrati u svetlosti ponovnog otkrivanja političke dimenzije vidjene iz strogo uzeto moderne perspektive. Naime, u antici pitanje odnosa između etike i politike je rešeno samim tim što je ono političko nužno etičko-političko. Cilj društva u antici je vrlo život, savršenstvo, a najbolji režim je taj koji omogućava dosezanja tog cilja. Za autore antike posebno je to što su isticali potrebu da se misli relativnost politike jer je onda određena s obzirom na transcendentnu normu – prirodu, telos, poredak sveta koji

će podrediti sebi ono što je političko, ali će mu taj odnos i to upućivanje dati konzistenciju.

Moderna alternativa klasičnoj filozofiji je ili sociologizacija i scientifikacija politike ili razrada jedne moderne političke filozofije, političke filozofije slobode, filozofije prakse oslobođene od filozofije istorije – takve političke filozofije koja nije garant ni nekog objektivnog uma, ni prirode ni poretka sveta. Suprotno apsolutizaciji sopstvenih ciljeva (preti opasnost da jedna moderna politika upućena na sebe podje samo putem svog samoočuvanja, svojih trenutnih ciljeva i time izgubi iz vide pitanje dobrog života), važno je da se politika otvori jednoj drugoj dimenziji koja će joj omogućiti da izmakne Scili i Haribdi političkog cinizma i pragmatizma, odnosno realizma. S druge strane nije dovoljno promisliti odnos ili povezanost etike i politike da bi se izbeglo, kratko rečeno, tiraniji. Prvo, tiranija može da se pojavi iz preterane povezanosti etike i politike, odnosno iz preopterećivanja etike politikom (tipičan primer je jakobinska politika u vreme terora u francuskoj revoluciji), kada emancipacija biva pretvorena u novi oblik dominacije. Drugo, izbegavanjem političkog cinizma, pragmatizma političke instrumentalizacije može da nastane situacija u kojoj politika biva razvodnjena etikom, u kojoj dolazi do stvaranja novih „etičko-političkih autoriteta“ (primer su Solženjicin i njegovi sledbenici u njihovim političkim stanovištima, ne u njihovim analizama Gulaga i dr.).

Postavlja se pitanja kako pojmiti ove dve strane paradoksa politike: njeno otvaranje prema novoj dimenziji i, s druge strane, opasnost koja preti od pojave novih oblika ugnjetavanja. Ukratko, dve struje se javljaju. Oni koji smatraju da je etika unutrašnja dimenzija politike (H. Arendt, C. Lefort) i oni koji smatraju da je etika nešto što je spoljašnje u odnosu na politiku, iako veza medju njima postoji (Kant, Levinas, Clastres).

Prva struja, a o njoj će ovde biti reč kroz rad Claudea Leforta, ne odbacuje dakle etičko pitanje kako to čine instrumentalno, tehnicistički ili realistički pojmljena politika, već imajući dovoljno uzvišeno mišljenje o politici smatra da su vrednosti koje etika podržava (pravednost, čovečnost, poštovanje drugog, međusobno prepoznavanje) uključene u ono što je političko odnosno smeštene u iskustvo političkog. Valja ovde podvući ovo *iskustvo političkog* u smislu onog što je istakla Hannah Arendt, naime, da vrlo često težimo tome da politiku pojмимо u jednom esencijalističkom okviru i da nedovoljno promišljamo iskustva političkog, na primer iskustvo grčke demokratije, iskustvo modernih revolucija, itd. Takodje je ovako shvaćena politika sama sebi dovoljna u tom smislu što sadrži više od sebe same. Ovakvo stanovište je legitimno jer ako je politički život obeležen nasiljem, lažima i nepravdom (prva strana paradoksa), to istovremeno ne znači da je politički život znak propadanja i iskvarnosti, jer u političkoj razmeni sa drugima, bilo u vidu sukobljavanja ili sjedinjavanja, ljudi iskušavaju da nisu puke stvari, puka sredstva i da u njima postoji težnja ka dobrom (što stavlja u igru ono političko). Stoga odnos izmedju etike i politike vidjen u ovom svetlu, daleko od toga da odbaci politiku, ide u smeru ponovnog davanja vrednosti politici u onoj meri u kojoj upućuje na činjenicu da i politika ukazuje na mogućnost boljeg života, pa se zato ne može samo svesti na oblik manipulacije ili mistifikacije. Politika dakle nije propast već mesto, mesto onog ljudskog u kome čovek može da otkrije svoju težnju ka boljitku. Time se uzima u obzir i promišljanje zla koje je na delu u građanskoj zajednici, ali ujedno i težnja ka onom što je dobro i razumno.

Kod Leforta je, rekosmo, etika sadržana u onom što je političko, i to na osnovu samog njegovog postupka i shvatanja političkog. Kritikujući marksističko shvatanje po kome je politika deo nadgradnje, političku sociologiju i političku nauku zato što čine od politike parcijalni predmet saznanja, Lefort kroz ono političko traga za generativnim načelima raznih oblika društva. Politika je po njemu način oblikovanja ljudske koegzistencije koji odredjenom društvu daje identitet. Već ovde vidimo na

koji način će Lefort etiku da uključi u politiku, ne nekim širenjem pojma politike, nego drukčijom idejom o onom što je političko. Odbacujući sociologizaciju politike i njeno usko vezivanje za realnost, Lefort postavlja jednu filozofiju politike (poput H. Arendt koja etiku uključuje u politiku posredstvom fenomenologije delanja). Lefort, naime, političko shvata kao način ustanovljavanja društvenosti. Reč je o bitno filozofskoj tezi, jer ono što je ovde u pitanju jeste to da svako ljudsko društvo, bilo da se radi o tzv. primitivnom društvu ili o društvu za državu (služeći se Clastresovom distinkcijom), teži da na originalan način odgovori na pitanje zašto uopšte postoji ljudsko društvo a ne kaos ili ništa, zašto postoji ljudska koegzistencija, zašto se ustanovljava baš ovaj a ne onaj tip ljudske koegzistencije, imajući u vidu prvobitnu podelu društva. Univerzalnost političkog pitanja potiče od univerzalnosti prvobitne podelu društva koja je vezana za svaku ljudsku društvenost (teze koje kod Leforta polaze od njegovog rada na Machiavelliju). Ono političko jeste ili predstavlja društvenu odluku u odnosu na tu prvobitnu podelu društva. Odbijajući objektivirajući postupak nauke, pojam društva već u sebi uključuje odnošenje prema onom političkom, prema svom ustanovljavanju i prema svom političkom odredjenju. Drugim rečima, razdvojenost vlasti od društva koja stvara određeni oblik ljudske koegzistencije uslovljava sve ostale podelu u društvu, sve njegove ustanove.

Kod Leforta nalazimo jednu udvojenost. Ideja o politici kao parcijalnom predmetu saznanje nije ponikla ni iz čega – ona odgovara demokratskom načinu ustanovljavanja onog što je društveno. Ako znamo da demokratija dovodi do diferencijacije, razdvajanja moći, znanja i zakona, politika se onda očigledno javlja kao jedna od sfera društvenog. Otud iskušenje da se stvara sociologija politike i nauka u politici, ali se time prenebregava da je ovo ispoljavanje političkog u tesnoj vezi sa demokratskim ustanovljavanjem društvenog, te da ova politička nauka društvenosti mora da bude mišljena putem oblika ustanovljavanja mišljenja o društvenom koje stvara sama demokratija.

To je bitno filozofska ideja onog političkog što je uočljivo i u samom Lefortovom teorijskom postupku koji razmatra oblikovanje, osmišljavanje i režiranje onog društvenog.

1. Politika kao oblikovanje društvenog nalaže prostornu konfiguraciju koja u svojim odredbama sadrži etički kvalitet u smislu mišljenja o ljudskoj koegzistenciji koja tu nastaje; nalaže takodje i vremensku konfiguraciju u smislu isticanja tradicija i prošlosti ili pak novog i budućeg, na primer.

2. Drugi deo političkog ustanovljavanja onog što je društveno – osmišljavanje. Ustanovljeni društveni prostor takodje postoji kao prostor inteligibilnosti u kome će biti pozivanja na skup verovanja, predstava putem kojih društvo stvara predstavu o sebi, svojim ciljevima, svom odnosu prema čovečanstvu. Tako usvojeni reperi na osnovu kojih će da nastane istorijsko iskustvo koegzistencije medju ljudima počivaju na razlikovanju istine i laži, stvarnog i imaginarnog, pravednog i nepravednog.

3. Prisutnost etičkih momenata još je uočljivija na nivou političkog kao režije onog što je društveno. Predstava koje društvo stvara o sebi putem vlasti u pravom je smislu reči identifikacioni stožer koji omogućava društvu da o sebi misli kao o Jednom i da time stekne identitet. Polazeći odatle Lefort ističe simboličku funkciju političkog koja stvara tačke odnošenja – na primer francuska republikanska formula: sloboda, jednakost, bratstvo predstavlja referentne tačke polazeći od kojih će članovi tog društvenog prostora nazvanog republika komunicirati jedni sa drugima, i doživljavati jedni druge kao pripadnike istog prostora. Jasno je da na primer ove formule (može se uzeti i pozitivistička „red i progres“) sadrže etičke elemente u dvostrukom smislu. Naime, tu se ne upućuje samo na vrednosti ili ciljeve ljudi, već se ti elementi kao simbolički elementi ne mogu svesti na ideologiju. Uzmimo ideju ustava iz francuske revolucije – očigledno je da ona nije povezana samo za svoju tadašnju klasnu osnovu, buržoaziju, već da je imala rasprostranjene

reperkusije, između ostalog u Nemačkoj gde je doživljena kao momenat u kome duh preuzima ustanovljavanje društva.

Kod Leforta se ono političko ne otvara samo prema etici već stiže u određenom smislu i ontološku dimenziju. U jednom od svojih ključnih članaka,<sup>1</sup> Lefort piše: „Tako razrada političkog, kao i političkog društva sadrži u sebi pitanje o svetu i o biću kao takvom“. Ne upuštajući se u detaljno razmatranje ovog pitanja, treba istaći da Lefort u ovom radu o teološko-političkom momentu u modernosti ustanovljava postojanost tog momenta. Čak iako ono religiozno ne može da zadovolji zahtev filozofa za inteligibilnošću, to ne znači da ono religiozno treba odseći od političkog, budući da je u politici prisutno danas ono što je nekad bilo deo religije kroz simbolički nivo. Zato na primer Lefort posebnu pažnju poklanja Micheletu koji je, između ostalog, rekao da je francuska revolucija bila veliki religijski čin. I ovde kroz ovaj pokušaj kompleksnog sagledavanja odnosa religijskog i političkog, vidimo da se etika i politika artikulišu kroz ono religijsko, sada uzeto samo u svojoj simboličkoj ravni.

Ako se sada osvrnemo na demokratsko ustanovljavanje onog društvenog videćemo da ono kod Leforta ima sopstvenu etiku stvorenu kroz rastelovljenje društvenog putem raskida sa monarhijom starog režima. Ne radi se tome da se postavi pitanje o vrednostima kojima bi trebalo podrediti demokratiju (što bi predstavljalo pristup problematici spolja), već pre o pitanju – koje su vrednosti u skladu sa demokratskim ustanovljavanjem društvenog, u skladu sa logikom demokratije. U svojoj efektivnosti demokratija jeste osporavanje etičkog nivoa jer predstavlja odbacivanje ma kakvog vrhovnog autoriteta koji bi se jednom zauvek smatrao legitimnim autoritetom ili koji ne bi morao da iznosi sopstvena načela.

Istaknimo, najzad, da društvo definisano kao *vezujuća podvojenost* nužno znači da je reč o društvu koje prihvata postojanje podele i samim tim pluralnost, fragmentaciju, i heterogenost procesa socijalizacije, odnosno o društvu koje prihvata postojanje konfliktnosti ili deobe kao svoj *konstitutivni* element. Ovo priznavanje i postojanost deobe, ova lucidnost ili obeshrabrenost pre onim Jednim koji se ostvaruje u totalitarnoj državi čiji „organi“ „gone, kao da je reč o državnom neprijatelju“ *društvenost* kao takvu i koji „nastoje da podrivaju uslove međusobnog spoznavanja, odnosa sličnog prema sličnom“, na taj način da „svako postaje stranac prema sebi sličnom“ što omogućava toj državi da ostvari svoj cilj „resorbovanje civilnog društva u sebe“ – upravo to Lefort uočava kao demokratiju, kao demokratsku revoluciju ili kao demokratsko izumevanje: „Demokratska vlast isključivo ispunjava svoju funkciju tako što dopušta da se pojmi deoba političkog i društvenog prostora, deoba u okviru političkog prostora i najzad, pod uticajem ove poslednje deobe, unutrašnja društvena deoba“.

#### NAPOMENE:

<sup>1</sup> Saint-Just, „De la nature“ u: *Oeuvres complètes*, Editions Gerard Lebovici, Paris, 1984, str. 939.

<sup>2</sup> Saint-Just, „Fragments sur les institutions republicaines“ u: naved. delo str. 978.

<sup>3</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

<sup>4</sup> C. Lefort, „La logique totalitaire“ u: *L'Invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981, str. 85–106.

<sup>5</sup> Pored ovde razmatranih autora vidi veoma podsticajna razmatranja Norberta Bobbija u knjizi *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, posebno prva četiri poglavlja.

<sup>6</sup> Claude Lefort, naved. delo.

<sup>7</sup> Paul Ricoeur, „Le paradoxe politique“ u: *Histoire et verité*, Editions du Seuil, Paris, 1964, str. 262.

<sup>8</sup> „Svaka osuda politike kao loše koja ispusti da ugradi taj opis u dimenziju političke životinje je i sama lažna, zloćudna i loša. Analiza političkog kao racionalnosti po strani od čoveka nije

isključena, već pretpostavljena razmatranjem političkog zla. Štaviše, političko zlo je ozbiljno upravo zato što je zlo te racionalnosti, specifično zlo to specifične veličine. (. . .). Političko zlo je u pravom smislu, ludilo veličine, ludilo onog što je veliko – veličina i krivica moći! (. . .) Kada bi ova reč mogla biti spašena, rekla bi sasvim dobro ono što i treba da se kaže: da je središnji problem politike *sloboda*; odnosno, bilo da država *zasniva* slobodu svojom racionalnošću, bilo da sloboda *ograničava* svojim otporom strast za vladanjem". Paul Ricoeur, isto, str. 274–275 i 285.

<sup>9</sup> Saint-Just, „Discours sur la Constitution de la France“ u naved. delu, str. 416.

<sup>10</sup> E. de La Boetie, *Rasprava o dobrovoljnom ropstvu*, Filip Višnjić, Beograd, 1986.

<sup>11</sup> C. Lefort, „Permanence du theologico-politique?“ u časopisu *Le temps de la reflexion*, br. II/1981.