

Владимир Павићевић

ЏОН ПЛАМЕНАЦ

Концепт сагласности у политичкој теорији

Владимир Павићевић

Џон Пламенац

КОНЦЕПТ САГЛАСНОСТИ
У ПОЛИТИЧКОЈ ТЕОРИЈИ



2019.

Владимир Павићевић
Дон Пламенац
Концепт сагласности у политичкој теорији

Издавач

ЈУ Народна библиотека Будве
Жртва фашизма бб, Будва

Главни и одговорни уредник
Мила Баљевић

Уредник издања
Станка Рађеновић Станојевић

Рецензенти

проф. др Мирослав Прокопијевић

др Предраг Зеновић
др Петар Марковић

Лектура и коректура
Станка Рађеновић Станојевић

Компјутерска и ликовна обрада
Александар Петровић

Штампа
Ободско слово, Подгорица

Тираж
300 примјерака

Књигу посвећујем својој мајци

Садржај

Предговор	9
1. Увод	11
1.1. Прилози за био-библиографију Џона Пламенца	11
1.2. Особеност Пламенчевог методолошког приступа	23
2. Теорија демократије Џона Пламенца	37
2.1. Анализа идеја утилитаристичких писаца	41
2.2. Опис анархомарксистичког напада на демократију	48
2.3. Критика напада на демократију академских скептика	53
2.3.1. Гвоздени закон олигархије	53
2.3.2. Италијански напад	56
2.4. Ревизионисти	63
2.4.1. Шумпетер	63
2.4.2. Елита власти	70
2.5. Неоутилитаристи	73
2.6. Када је политички систем демократски?	77
3. Анализа концепта сагласности Џона Пламенца у односу на значајне филозофско-политичке концепције	81
3.1. Дефинисање сагласности	82
3.2. Анализа концепције опште воље у односу на концепт сагласности у дјелима Русоа, Грина, Хегела и Босанкеа	96
3.2.1. Анализа опште воље у текстовима Русоа и Грина	97
3.2.2. Анализа реалне и опште воље у текстовима Хегела и Босанкеа	100
3.3. Анализа концепције заједничког добра	121
3.4. Анализа концепције права	131

3.5. Разумијевање слободе	143
3.6. Када је политичка обавеза утемељена сагласношћу?	149
4. Мјесто концепта сагласности у политичкој теорији Џона Пламенца	155
4.1. Централне теме политичке теорије Џона Пламенца	156
4.2. Значај концепта сагласности у Пламенчевом систему	170
Литература	177
Повратак (Поговор <i>проф. др Мирослав Прокотијевић</i>)	185
Биографија аутора	191

Предговор

О истраживачком раду Џона Пламенца сам као студент прве године Факултета политичких наука Универзитета у Београду читао у књизи професора Милана Подунавца *Теорија политичког система*. Захваљујући увијек живом црногорском рефлексу својатања, презиме Пламенац сам одмах смјестио међу своје, познајући многе Пламенце и знајући за њихово црмничко поријекло.

Вјероватно је да је тај моменат сазнања да постоји аутор у области политичке и социјалне теорије, чије је поријекло везано за црногорски крш и чије је дјело релевантно, био пресудан да одлучим да се у једном периоду свог академског развоја и сам бавим анализом домета дијела научног рада Џона Пламенца. Осам година након нашег првог сусрета на страницама књиге професора Подунавца, за тему своје докторске дисертације пријавио сам наслов *Концепт сагласности у политичкој теорији Џона Пламенца*.

Требало ми је још седам година да резултате истраживања, читања и разговора са људима који су познавали Џона Пламенца смјестим у докторску дисертацију коју сам одбранио у јулу 2011. године на Факултету политичких наука Универзитета у Београду. Тај рад данас представљам читаоцу као књигу, чија је садржина мијењана само на оним мјестима која су садржала грешке у докторском раду или је она замијењена прецизнијом и стилски умјешнијом писаном ријечју.

Најзначајнију помоћ и подршку у раду на докторској дисертацији имао сам од свог ментора, професора Илије Вујачића и на овом мјесту желим посебно да му се захвалим. Моје истраживање о дјелу Џона Пламенца не би било потпуно без комуникације са наставницима и сарадницима Универзитета у Београду, Универзитета у Бечу, Универзитета у Оксфорду и Фондације Џон Пламенац. Одговорност за све старе и нове грешке у овом раду је искључиво моја.

Мало је људи који су потекли са ових простора, а чији је допринос науци вриједан у мјери у којој је то случај са научним радом Џона Пламенца. Мој основни мотив за бављење анализом Пламенчеве политичке теорије се управо тиче идеје да се читаоци у овом региону упознају са његовим дјелом. Надам се да ће ова књига допринијети бољем познавању теоријског рада Џона Пламенца и да ће бити корисни извор за даље проучавање политичких идеја и истраживања у области политичке теорије.

Владимир Павићевић

1. Увод

1.1. Прилози за био-библиографију Џона Пламенца

Џон Пламенац (1912 – 1975) је био професор политичке теорије на Ол Саулс (All Souls) колеџу Универзитета у Оксфорду. Његово бављење политичком теоријом огледа се у успјешном наставном радом и једнако вриједном опусу књига, анализа, чланака и текстова које је објавио. О вриједности наставног рада свједоче његови студенти који су махом имали ријечи хвале за Пламенчеву посвећеност питањима којима се бавио и дубину анализе која је одликовала његова предавања.

Свједочанство о истраживачким и научним подухватима представља неколико књига и више од двадесет пет озбиљних научних чланака. Његово име је било веома познато у научним круговима. На чувеној оксфордској Катедри за друштвену и политичку историју наслиједио је 1967. године Исаију Берлина. Није био присутан у јавности у Енглеској, живио је скромно, повучено, без претензија за признањима у јавној сфери.

На другој страни, Пламенчево интересовање за практична питања политике и учешће у политици углавном је било везано за простор из којег је потекао. Према свједочанствима Исаије Берлина, Десимира Тошића и Вучине Васовића, Пламенац је обиљежја тог простора, начин живота и

културу носио у себи, а у исто вријеме је настојао да у његовој личности оно не превагне. Исаија Берлин је у бесједи о Пламенцу, коју је изговорио након његове смрти у капели колеца Ол Саулс навео и сједеће: „Мада је скоро читав свој живот провео у Енглеској, његова имагинација и његова осјећања били су подређени дубокој љубави према родном крају.“¹ Или, како је на другом мјесту исти аутор рекао: „У извјесном смислу, он је остао изгнаник читавог свог живота; никад се није асимиловао било у Енглеску или у Оксфорд: кад би казао 'ми' – 'ми тако мислимо', или 'овако је код нас' – обично би мислио на Црну Гору.“²

Занимљиво сјећање о Пламенцу износи Десимир Тошић. Описујући у једном разговору који смо имали 2007. године свој први сусрет са Џоном Пламенцом, Тошић се сјетио да му је, шетајући се парком у близини Нуфилдског колеца, Пламенац предложио да говоре на енглеском језику. Сматрајући да је његов енглески слабији, Десимир Тошић је рекао да би било боље да разговарају на српском. Када је проговорио на матерњем језику, тврди Тошић, то је био аутентични црногорски говор, са страшним црногорским нагласком као да је јуче дошао из 1912. године, као да се са црногорског простора није ни селио.

Упоредо са нарочитом везаношћу за крај из којег је потекао, живјела је у Пламенцу и врста горчине према истом том подручју, правилима и култури која се у њој развијала. Десимир Тошић свједочи да у периоду након Другог свјетског рата Џон Пламенац није нарочито волио да говори о дешавањима у Југославији, нити посебно у Црној Гори.³ Када би

1 Andrew Waskievitz, Zbigniew Pelczynski, *Џон Пламенац, избор текстова*, Фондација Џон Пламенац, Бар, 2001, стр. 4.

2 Ibid., стр. 4.

3 Интервју са Десимиром Тошићем, 24. фебруар 2007. године.

говорио, онда би то било концизно и уз јасну назнаку да би се требало посветити нечему другоме. Никада није посјетио Београд, иако се осјећао Србином. Када је долазио у Црну Гору, у посјету оцу који је био на самрти, није путовао преко Београда већ је из Барија отишао на Цетиње. То је вјероватно била посљедица немира који је подстицан чињеницом да је као британски држављанин био „позајмљен“ југословенској влади у Лондону и помагао јој у раду, да је писао текст у одбрану генерала Драгољуба Михаиловића, а да је у Београду, након Другог свјетског рата, владао комунистички режим.

На иницијативу Десимира Тошића, Џон Пламенац је по окончању Другог свјетског рата одлучио да пише за часопис *Ривју* (Review), који је представљао врсту архива о југословенским проблемима. Најприје је припремио три текста о Првом српском устанку која су, на предлог Десимира Тошића, објављена не у часопису *Ривју*, већ у листу *Наша реч*. Десимир Тошић тврди да су то били јасно просрпски писани текстови.

Вучина Васовић наводи слично запажање о односу Пламенца према југословенским проблемима. Васовић тврди да Џон Пламенац најчешће није желио да говори на матерњем језику већ је инсистирао да се то чини на енглеском. И Тошић и Васовић свједоче да је то само једним дијелом резултат бољег сналажења на енглеском језику.⁴ О томе да је његов став према простору из којег потиче био двојак свједочи и

4 У току рада на докторској дисертацији од 2005. до 2010. године два пута сам посјетио колеџ *Ол Саулс* (All Souls) и разговарао са особама које су познавале Џона Пламенца. Међу домаћим ауторима и познаваоцима живота и дјела Џона Пламенца, са којима сам разговарао о Пламенчевом животу и идејама, издвојио бих Десимира Тошића, са којим сам разговарао два пута, једном у Србији, други пут у Енглеској, и професора Вучину Васовића, са којим сам у Београду чешић разговарао о Пламенцу.

устаљеност имена Џон умјесто Јован, како се каже у Црној Гори. И на простору некадашње Југославије и у Енглеској, Јован Пламенац је заувјек остао Џон, што нам говори о врсти идентитетске растрзаности између изабране домовине и земље из које је потекао.

Џон Пламенац је рођен 1912. године на Цетињу, пријестоници тек успостављене краљевине. Прве године Пламенчевог живота биле су уједно и последње године независности црногорске државе. Међународно призната и значајно проширена на Берлинском конгресу (1878), Црна Гора је под владавином књаза Николе Петровића пролазила кроз значајну трансформацију. Простирући се од уског приобалног појаса код Улциња и Бара, преко цетињског краја до подгоричке и никшићке области, земља је са својих двеста хиљада становника и тридесет квадратних километара представљала једну од најмањих и најнеразвијенијих држава у Европи.

Њен владар, који се огледао и као ратник и као пјесник, настојао је да подигне престиж маленој држави. Кредитима из Аустро-Угарске и Италије финансирани су први јавни радови. Направљена је скромна путна мрежа којом су Никшић, Подгорица и Цетиње повезани са Котором, а започета је и изградња пруге Бар-Вирпазар, која је завршена 1908. године. Прва телеграфска линија уведена је 1880, а 1904. је успостављена и радиотелеграфска веза између Бара и Барија.⁵

Ова спољна обиљежја модернизације су, међутим, слабо прикривала слику неразвијеног, патријархалног друштва чије су се вриједности мијењале споро. Индикативно је да је књаз Никола највеће успјехе остварио управо на најтрадиционалнијем могућем подручју – удајом сопствених ћерки. Зорка

5 Уп. Elizabeth Roberts, *Realm of the Black Mountain. A History of Montenegro*, Cornell University Press, Ithaca, 2007.

је удата за Петра Карађорђевића 1882, Милица за великог војводу Пјотра Николајевича 1889, Стана за кнеза Георгија Максимировича, војводу од Лајтенберга, Јелена за Виторија Емануела III, а Ана за Франца Јозефа Батенберга, млађег брата некадашњег бугарског кнеза.

„Таст Европе“ је имао мање среће са синовима, престолонаследником Данилом и другим сином Мирком, који нијесу били популарни у народу. Настојећи да модернизује државну управу и одговарајући на спољне и унутрашње критике начина којим је „газдовао“ Црном Гором, књаз Никола се определијели да октроише Устав на Никољдан 1905. године. У представничком тијелу које је формирано наредне године издвојиле су се двије групе, клубаша и праваша. У тим околностима дешавају се чувена бомбашка афера и неспоразуми са Србијом, што је даље спутавало развој мале балканске државе.⁶

Управо у овом периоду на политичку сцену ступају отац и стриц Џона Пламенца, Петар (1872-1954) и Јован (1873-1944). Школовани су у иностранству, Петар је завршио ветерину и права у Бечу, па агрономију у Паризу, док је Јован учио педагогију у Алексинцу, Пакрацу и Јени. Обојица су почела да раде у државној администрацији, Петар као начелник Одјељења за привреду Министарства унутрашњих дјела, а Јован као управитељ теолошке и школе за обуку наставника.

Јован Пламенац је био министар просвјете од 1907. до 1909, потом министар унутрашњих дјела и то непуних година дана, од априла 1909. до јануара 1910, потом опет министар унутрашњих дјела и представник Министарства просвјете од јуна 1912. до априла 1913. године. Сличним путем

6 Уп. Новица Ракочевић, *Политички односи Црне Горе и Србије 1903 – 1918*, Обод, Цетиње, 1981.

креће се и Петар, који ступа у дипломатску службу и бива именован за конзула у Скадру између 1907. и 1910. године. Из Скадра је 22. марта 1912. наименован за отправника послова у Цариграду. Пламенац је прекинуо дипломатске односе Црне Горе са Османским царством у Првом балканском рату 7. октобра 1912. године, када је Порти предао ноту и када је његова функција престала, а затим је одмах напустио Цариград.⁷

Балкански рат је Црној Гори донио и побједу и пораз. Са једне стране, значајно је територијално увећана, добила је Плав, Гусиње, половину Санџака и добар дио Косова са Пећи и Ђаковицом. Са друге стране, није добила Скадар, за који се највише борила. Држава је сада имала 14443 квадратна километра и 450000 становника. Изражена неједнакост, махом неплодна земља, те унутрашњи и спољни проблеми Црне Горе спрјечавали су озбиљнији рад на модернизацији државе.

Петар Пламенац је постао министар спољних послова 1914. године. Вођство државе, која је била уништена претходним ратом, није било вољно да се уплиће у нови, али је превагнуло питање династичког престижа. Црна Гора се упустила у рат, у којем је начелник штаба био Србин, Божић Јанковић, потом Петар Пешић. Дјеловала је у садејству са српским трупама дијелећи неке од успјеха 1914. године, али мала војска од 50000 није могла много да уради. У историји је остала забиљежена битка код Мојковца којом је омогућено повлачење српских трупа ка Албанији и у којој је погинуо

7 Бранислав Маровић, *Породични коријени Дона Пламенца*, Портал Монтенегрина, http://montenegrina.net/pages/pages1/istorija/cg_između_1_i_2_svj_rata/porodicni_korijeni_dzona_plamenca.htm, посјећено 20. јануара 2010. године.

велики број црногорских војника. Након тога, пада Ловћен и 13. јануара 1916. краљ Никола тражи мир и емигрира. Одлази у Скадар, потом у Италију, па у Француску.⁸

Даљи политички живот Петра Пламенца може се пратити у току Првог свјетског рата. Пламенац је био министар спољних послова у влади дивизијара Јанка Вукотића, као представник Клубашке странке како се декларисао. Из његовог рада и раније и касније јасно се види да је Пламенац био један од најоданијих краљу Николи. Испред аустроугарске војске он је заједно са краљем Николом напустио Црну Гору. Крајем јуна 1916. године црногорска влада у Неију шаље Пламенца, као свог делегата да са италијанским министром спољних послова Сонином преговара о набавци хране за Црну Гору.

И Петар и Јован Пламенац су емигрирали заједно са краљем и премијером Лазаром Мијушковићем. Пратили су Николу у Италији, потом у Француској. Упркос година заједничког рада, Јован Пламенац се противио неким одлукама краља. Јован Пламенац је водио Божићну побуну 1919. године, након чега је поново пребјегао у Италију. Након Првог свјетског рата, Јован Пламенац је неуспјешно настојао да на мировној конференцији тематизује питање Црне Горе.⁹ Након Николине смрти, Пламенац се самопрогласио премијером црногорске владе како би спријечио краљицу Милену да на то мјесто именује другу особу. Она је, ипак, на мјесто

8 Драгољуб Живојиновић, *Црна Гора у борби за опстанак 1914 – 1922*, Восјак, Београд, 1996; Новица Ракочевић, *Црна Гора у Првом свјетском рату*, Унирекс, Подгорица, 1997.

9 *Меморандум председника Краљевске црногорске владе Ј. С. Пламенца упућен председнику Сјeverоамеричких Сједињених Држава г. Вудро Вилсону*, Краљевска државна штампарија, Неји код Париза, 1919.

премијера именовала Анта Гвозденовића и двије године касније је умрла.¹⁰

Интересантно је да су се Пламенци након објављене амнестије 1925. вратили у Краљевину СХС и узели учешћа у политичком животу. Залагали су се за прекомпоновање државе за коју су сматрали да би требало да постане федерална. Током Другог свјетског рата су, као зеленаши, били ненаклоњени и партизанима и четницима, што је Џоном оцу донијело десетогодишњу осуду на робију. Из затвора је пуштен 1946. године. Његов брат није имао среће, као колаборант је стријељан 1944.

Џон Пламенац, чији су отац и стриц имали значајне улоге у црногорској политици почетком 20. вијека, није остао да живи ни у Италији, ни у Француској, већ се обрео у Енглеској. Његов долазак у Енглеску био је условљен приликама на Балкану тога доба, а не нарочитим жељама породице да се дијете школује у иностранству. Џон Пламенац је извјесно вријеме боравио у Паризу, потом у Бечу, да би захваљујући познанствима свога оца, двадесете године двадесетог вијека провео у малом мјесту Клејсмор, поред Виндзора, а остатак у Оксфорду, што као млади докторанд што као професор политичке теорије.

Кратко је био учесник Другог свјетског рата, док је већи дио тих година провео асистирајући југословенској влади

10 О дјелатности црногорске емиграције види у: František Šitek, *The Restoration of Montenegro in the Plans of the Montenegrin Political Representatives in Exile 1916-1922*, Budapest, CEU, June 2001, MA Thesis. О Божићној побуни обимну документацију издао је Шербо Растодер, *Скривана страна историје. Црногорска буна и одметнички покрет 1919 – 1929, I-IV*, Чарли и син, Бар, 1997. Погледати такође: Шербо Растодер, *Политичке борбе у Црној Гори 1918 – 1929*, Задужбина Андријевић, Београд, 1996; Димитрије Вујовић, *Црногорски федералисти 1919-1929*, ЦАНУ, Титоград, 1981; Новак Аџић, *Последњи дани Краљевине Црне Горе*, Дигнитас, Цетиње, 1998.

краља Петра у избјеглиштву у Лондону. Ту је био у прилици да се сретне са интелектуалним умовима који су давали тон политичком животу пријестонице Краљевине Југославије у периоду између два свјетска рата. Водио је дуге разговоре са Слободаном Јовановићем, након рата је сарађивао на кратко и са људима који су уређивали часопис *Наша реч*, који је био монархистички усмјерен. Управо из тог периода потичу текстови Џона Пламенца који су били мотивисани практичном политиком.

Сарадња са избјегличком владом значила је јасну монархистичку и антикомунистичку оријентацију. Ово је опет створило претпоставке да Џон Пламенац пише текстове у одбрану генерала Драгољуба Михаиловића, четничког команданта којег су комунистичке власти Југославије након рата ухапсиле и стријељале. Идеолошки карактер југословенске федерације и његова подршка југословенској краљевској влади у Лондону условили су да Џон Пламенац само у изузетним случајевима одлучује да посјети свој родни крај.

У периоду након Другог свјетског рата, Џон Пламенац је у потпуности био посвећен истраживањима. Зидентоп (Siedentop) истиче сљедеће у вези са описом Пламенчевог рада: „Џон Пламенац је био усамљени радник. Иако је велики дио његове академске каријере био посвећен предавањима и савјесном праћењу свршених студената, можда је био сасвим то што јесте једино у свом кабинету. Аргументи у његовим књигама били су исковани не у размјени мишљења на семинарима или у разговорима, већ у интензивним затвореним сусретима са дјелима водећих социјалних и политичких мислилаца модерне Европе.“¹¹

Његово интересовање за практичну политику је ишчилило, док се учврстило занимање за теоријске системе

11 Waskievitz, Pelczynski, Џон Пламенац, избор текстова, стр. 2.

највећих писаца новог доба. Не настојећи да обликује сопствени теоријски систем, Пламенац се усмјерио ка анализи аргумената које су за своје системе користили Макијавели, Боден, Русо, Лок, Хегел, Маркс и други. Управо у том периоду настало је његово најзначајније дјело *Човјек и друштво*. То је двотомно издање које садржи пресјек важнијих идеја у политичкој теорији од Макијавелија до марксиста.

Осим капиталног дјела *Човјек и друштво*, објављеног 1963. године, Пламенац је прије и након те године објавио неколико књига веома значајних за политичку теорију. Свакако се издвајају сљедећи наслови: *Демократија и илузија*, објављена 1973; *Идеологија*, објављена 1970; *Њемачки марксизам и руски комунизам*, објављена 1954; *Енглески утилитаристи*, објављена 1949; *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, објављена 1938. године. Поред ових књига, Пламенац је објавио још неколико дјела која откривају његово нарочито интересовање за политичку идеологију марксизма и перцепцију ове идеологије у различитим дијеловима свијета, нарочито у Русији.

Сматра се да је Пламенац својом критиком Маркса заправо увео марксистичку традицију у истраживачко поље оксфордских и уопште енглеских учењака. До Пламенца занемарена као традиција, марксистичка доктрина је тек његовим анализама заузела одговарајуће мјесто у истраживањима социјалних теорија Енглеске у 20. вијеку. Једнако је био посвећен истраживању национализма, те је као резултат овог дијела његових научних усмјерења настао рад о двије врсте национализма, национализму западних народа и специфичним карактеристикама и посљедицама национализма код источноевропских народа.

Нарочито се интересовао за политичке идеје Томаса Хобса. Резултат ових интересовања су двије књиге посвећене искључиво идејама овог аутора: *Хобсов Левијатан*, објављена

1951; и *Увод у Хобсову теорију, Левијатан*, објављена 1961. године. Осим књига, Пламенац је Хобсу посветио значајан број научних чланака у магазинама који су штампани што у Енглеској што у Француској. Дио његовог опуса чини и велики број приказа тек објављених књига или чланака.

Без обзира на врсту текста на који је давао осврт, Пламенац је примјењивао строга научна правила утврђивања кохерентности и истинитости аргумената који су давани у прилог закључцима. У том смислу остао је забиљежен Пламенчев приказ књиге Карла Попера *Отворено друштво и његови непријатељи*, који је објављен 1952. године. Имуна на познанство и ауторитет, Пламенчева оштрица критике је на десет страна *Британског часописа за социологију* (*The British Journal of Sociology*) погодила садржину Поперовог дјела.

Наводећи да је књига „преобимна за број идеја и аргумената (што тачних што погрешних) које садржи“¹² Пламенац отворено доводи у сумњу њен квалитет. Пламенац је записао да „скоро да не постоји дио Поперовог разматрања Платонове политичке теорије који већ није забиљежен у једном од два дјела Ернеста Баркера (*Ernest Barker*) - *Политичка мисао Платона и Аристотела* или *Платон и његови претходници*“¹³ чиме се доводи у питање оригиналност ауторових идеја. У низу замјерки упућених Карлу Поперу, издвајамо оспоравање аргумената за Платонов историцизам, побијање Поперових тврдњи о идејама Аристотела, Хегела, Маркса, па и доктрине марксизма, док је на најјачу критику наишло Поперово непрецизно коришћење ријечи чему Џон Пламенац посвећује нарочиту пажњу.

Пламенац испитује прецизност коришћења и тачност значења ријечи које чине окосницу Поперовог дјела - отворено и

12 J. P. Plamenatz, Review – The Open Society and Its Enemies by K. R. Popper, in *The British Journal of Sociology*, Vol. 3, No 3, 1952, p. 273.

13 *Ibid.*, p. 265.

затворено друштво – и закључује да је то потпуни промашај.¹⁴ У интелектуалном свијету, често испуњеном jakim сујетама, ово је забиљежено као страшан ударац Поперу, који ће Пламенчеву критику памтити као непријатељску до краја свог живота. Свој метод анализе Пламенац је досљедно примјењивао и на дјела свих аутора чијим се идејама бавио, међу којима можемо издвојити радове Мејера, Страуса, Ектона, Грина, Сампсона, Спицера, Такера, Луиса и других.

Како не бисмо занемарили дио који се тиче политичке мисли и дјеловања на простору Југославије, навешћемо овдје наслове значајнијих Пламенчевих радова о српским и југословенским темама. Пламенац је објавио неколико портрета српских мислилаца и неколико текстова који се тичу прилика у Србији. Још 1944. године објавио је памфлет у одбрану генерала Драгољуба Михаиловића. Овај текст је настао као дио његових активности у југословенској амбасади у Лондону док је био члан ратног кабинета краља Петра. Након рата, објавио је портрете Николе Пашића (1955) и Матије Ненадовића (1957) за *Енциклопедију Британику*, а сарадња са уредницима листа *Наша реч* током 1965. и 1966. године остварена је кроз три текста која је Пламенац објавио у овом листу и која се односе на историјске теме: 1. Срби и Велике Силе; 2. Србија између Аустрије и Русије; 3. Србија – Независна суверена држава 1878.

На основу свједочанстава које су оставили његови пријатељи, познаници и сарадници, сазнајемо да је Џон Пламенац био тих, благ и истовремено поносан и горд човјек. Није волио јавност нити се трудио да остави утисак на друге људе, био је усмјерен на научни и истраживачки рад и то га је испуњавало. Био је затворена особа, толерантан и осјетљив. Умро је 1975. године у Оксфорду.

14 Ibid., pp. 271-272.

1.2. Особеност Пламенчевог методолошког приступа

Од 1938. године када је штампано прво издање дјела *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, па све до 1975. када је објављена *Марксова филозофија човјека*, Пламенац је објавио велики број књига, анализа, приказа књига, текстова и чланака. У својим радовима најчешће је анализирао велике теме и питања политичке теорије и политичке филозофије, као и позиције аутора који су различитим аргументима бранили једно или друго виђење проблема о којем је ријеч. У свим текстовима очигледна је јединственост Џона Пламенца у погледу начина на који критикује одабране теорије и приступа у дефинисању појмова који су предмет његовог научног интересовања. Може се рећи да је више од било чега другог Џон Пламенац карактеристичан по методу којим се служи у истраживању политичких категорија, појава и процеса.

Ову јединственост Пламенчевог методолошког приступа запажа и Вучина Васовић у предговору за издање дјела *Човек и друштво* на српском језику. Васовић саопштава: „О чему год да пише, Пламенац стално повлачи и тражи идеје и аргументацију. Уз то слиједе методолошки упуту и напомене о значају ријечи и приступа неком проблему. Његови методолошки упуту и опсервације су, чини се, од великог значаја и у новијим политичким анализама и реминисценцијама.“¹⁵ Ова оцјена нам наговјештава да је Пламенац у одабраном методолошком поступку био досљедан у свим текстовима које је написао.

15 Вучина Васовић, Предговор за: Џон Пламенац, *Човек и друштво*, (први део), ЦИД, Подгорица, 2006, стр. 18.

Готово да не постоји Пламенчева анализа која не почиње дефинисањем појмова који су релевантни за истраживање које спроводи, потом анализом аргумената које су различити аутори користили ради оправдања свог виђења датог проблема. Исход овог приступа је у највећем броју случајева сазнање да су закључци анализираних теорија погрешни управо због непрецизних или нетачних дефиниција основних појмова.

Пламенац користи управо тај начин како би избјегао постојање било какве врсте противурјечности у аргументацији коју даје. Он је изразити педант у уобличавању методолошког оквира свог рада и не мари за то да ли ће закључци оправдати почетну хипотезу. Његов циљ је да се дође до истине путем доказивања, а та истина може да буде и негирање почетне хипотезе. Свој истраживачки подухват Пламенац није сматрао ништа мање успјешним уколико би резултат био баш такав, штавише ту врсту закључака сматрао је једнако вриједним доприносом политичкој теорији.

У свом дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, Пламенац нам нуди опис свог метода: „Ова књига, заправо, претендује да буде чисто теоретска. Једина јој је намјера да покуша дефинисати неколико речи које се често користе у политичким дискусијама и да открије у каквом су међусобном односу чињенице које те речи означавају.“¹⁶

У кратком приказу Пламенчеве књиге о сагласности, слободи и политичкој обавези, Џорџ Сејбин (George Sabine) је нагласио управо тај дио ауторових намјера.¹⁷ Сејбин је

16 Џон Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, ЦИД, Подгорица, 2006, стр. 209.

17 George H. Sabine, „Review – Consent, Freedom and Political Obligation by J. P. Plamenatz”, in *The Philosophical Review*, Vol. 48, No 5, 1939, pp. 538-540, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=00318108%28193909%2948%3A5%3C538%3ACFAPO%3E2.0.CO%3B2-B>)

назначио „да је аутор (Џон Пламенац – прим. ВП) примијенио аналитички метод (...) у разматрању ријечи ‘сагласност’, ‘слобода’ и ‘права’, будући да се ове ријечи често користе у дјелима о политици.“¹⁸ Усмјеравајући читаоца ка важности циља ове књиге Сејбин додаје да је смисао Пламенчевог рада „да се обезбиједи јасноћа мисли, до чега се може доћи прецизнијим дефинисањем ријечи које се користе и елиминасањем често присутних нејасноћа.“¹⁹

Чини се да код Пламенца не постоји било каква претензиозност у погледу циљева које себи поставља. Он се усмјерава искључиво ка теоријском аспекту појава које истражује без било какве назнаке да би његова елаборација могла да буде у вези са практичном политиком. Пламенац је уочио да политичке филозофе различитих епоха везују погрешке у дефинисању ријечи које чине основу њихових система.

Те погрешке некада настају због неодговарајућег научног апарата којима се филозофи и теоретичари служе, а некада због пристрасности самих аутора у погледу тезе коју пошто пото настоје да изведу својим радом. О којем год случају да је ријеч, Пламенац сматра да је потребно прецизније дефинисање кључних категорија и то поставља као претпоставку за успјешну анализу. То је уједно и кључна карактеристика његовог методолошког приступа.

У чланку о томе шта је политичка теорија (Political Theory: What Is It), који је објављен 1957. године, Џорџ Кетлин (George Catlin) помиње и Џона Пламенца. Разматрајући предмет, методе и разлике између политичке теорије, политичке филозофије и политичке науке, Кетлин наводи ставове и критичке приказе различитих писаца, а Пламенчев

18 Ibid., pp. 538-539.

19 Ibid., p. 539.

суд му се чини релевантним у погледу приступа изучавању друштвених феномена.

Тако уз суд професора Моргентхауа (Morgenthau) о сврси научних истраживања Кетлин додаје и став Џона Пламенца о томе да „друштвени феномени треба да буду истраживани као и било који дио свијета природе.“²⁰ И на овом мјесту се јасно препознаје Пламенчев приступ којим се настоји постићи егзактност у налазима који проистичу из проучавања друштвених појава и нарочито анализа у политичкој теорији.

Сам Пламенац је за свој метод написао и сљедеће: „У нашем методу стицања до дефиниције коју тражимо неће бити ничег арбитарног. Метод ће бити веома сличан оном који је усвојио Сократ трагајући за дефиницијом правде. Ако тада коначна дефиниција испадне толико сужена да се покаже да ниједна стварна власт никада не функционише уз сагласност свих својих субјеката, а чак веома ретко уз сагласност већине, није допуштено, из тог разлога, закључити да је дефиниција погрешна. Јер пука чињеница да се налазимо обавезним да прихватимо одређене непријатне закључке нија сама по себи никакав показатељ нетачности наших премиса.“²¹

Већ из овога је јасно да је Пламенац више заинтересован за прецизно дефинисање ријечи и њихово право значење, него за формирање посебног система у којем би одговори на већину базичних питања политичке теорије пронашли одговарајуће мјесто. Ауторово позивање на Сократов приступ открива нам Пламенчеву намјеру да се размакну велови

20 George Catlin, „Political Theory: What Is It?“, in *Political Science Quarterly*, Vol. 72, No 1, 1957, pp. 1-29, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=0032-3195%28195703%2972%3A1%3C1%3APTWH%3E2.0.CO%3B2-Q>)

21 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 211.

погрешки са појмова којима се бави како би наше знање почивало на провјерљивим и на логици утемељеним постулатима.

Професор Васовић наводи још једну специфичност Пламенчевог приступа. Он тврди да посебно мјесто у методолошком комплексу Џона Пламенца има питање „контекста у интерпретацији одређених идеја.“²² Многи аутори сматрају да концепције политичке теорије настале у прошлости најприје треба тумачити у односу на друштвене и историјске услове у којима су настајале.

Често се Макијавелијев случај *Владаоца* узима за примјер теорије коју треба посматрати у контексту прилика које су владале у Макијавелијево доба, јер би се иначе могло доћи до закључака који не одговарају ономе што је Макијавели заиста желио да напише. Пламенац је имун на позиве за том врстом контекстуализације. Иако професор Васовић у свом тексту тврди да Пламенца не можемо оптуживати да је игнорисао ову врсту контекстуализације теорије и идеја, чини се да Пламенац то ради само у мјери у којој се не доводи у питање стварни садржај идеје или појма који се користи у датој теорији.

Управо је ово мјесто које у односу на Пламенчево дјело *Сагласност, слобода и политичка обавеза* критикује Сејбин.²³ Он тврди да је Пламенчева позиција о неопходности да се буде индиферентан у односу на историјске околности у којима настаје извјесна теорија легитимна, али је по Сејбиновом суду легитимна и потпуно супротна позиција. Закључујемо да се у погледу оцјене таквог приступа Џона Пламенца прије ради о личном афинитету читаоца или тумача, него о његовој тачности.

22 Вучина Васовић, Предговор за: Џон Пламенац, *Човек и друштво* (први део), стр. 18.

23 Sabine, „Review – Consent, Freedom and Political Obligation by J. P. Plamenatz”, pp. 539-540.

Сам Сејбин је заузео позицију управо супротну Пламенчевој када је записао да је „политичка филозофија увијек фактор историјске ситуације у којој настаје, а да логичка анализа, која је ништа друго до средство интерпретације, треба да буде флексибилна како би уважила све карактеристике предмета анализе.“²⁴ Слиједећи логику свог методолошког приступа, Пламенац не мари нарочито за ову врсту критике.

Веома значајан допринос овој расправи дао је Скинер (Quentin Skinner). Он је у часопису *Историја и теорија* (History and Theory) 1969. године објавио чланак под насловом *Значење и разумијевање у историји идеја* (Meaning and Understanding in the History of Ideas).²⁵ Настojeћи да одговори на питање који је то истраживачки поступак који нас води ка разумијевању неког дјела, Скинер тврди да цјелокупна историја идеја познаје два приступа.

Заговорници једног приступа претпостављају да су историјске, економске и политичке прилике у којима настаје дјело основ за његово тумачење, док заговорници другог приступа сматрају да дјело треба да буде предмет истраживања само за себе и независно од друштвених и економских услова.²⁶ Скинер је закључио да и један и други приступ имају мањкавости тј. да ни један ни други приступ „није довољан нити одговарајући за разумијевање неког књижевног или филозофског дјела.“²⁷

Анализирајући методологију којом се садржина дјела посматра у смислу његове универзалности и вреднује

24 Ibid., p. 540.

25 Quentin Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, in *History and Theory*, Vol. 8, No 1, 1969, pp. 3-53, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=0018-2656%281969%298%3A1%3C3%3AMAUI%3E2.0.CO%3B2-6>)

26 Ibid., p. 3.

27 Ibid., p. 4.

невезано за услове настанка дјела,²⁸ Скинер наводи погрешке многих критичара класичних писаца, па и Пламенца.²⁹ Он узима за примјер питање социјалног темеља политичке моћи као изразито релевантно за савремене демократске теорије, али без толиког значаја за теоретичаре који су живјели у прединдустријским друштвима.

Скинер констатује да су многи аутори, па и Џон Пламенац у дјелу *Човек и друштво*, управо преко овог концепта критиковали Макијавелија.³⁰ Може се закључити да Скинеров чланак садржи сличну методолошку замјерку Пламенчевом приступу коју је Сејбин навео тридесет година раније у приказу Пламенчевог дјела *Сагласност, слобода и политичка обавеза*.

Скинер је, међутим, критиковао и налазе аутора који су анализи одређених идеја и дјела приступали са позиције нарочитог уважавања историјског и друштвеног контекста настанка идеје или дјела. Његов налаз сугерише да тумачења ранијих текстова, нарочито класичних радова политичке теорије нијесу због протеклог времена изгубила могућност одговарајуће интерпретације код новијих писаца.

Да би ове интерпретације биле примјерене, неопходно је, тврди Скинер, позабавити се идејама насталим у давној историји тако да нам је јасна намјера писца у погледу садржине, објашњења и опсега идеје која се описује и анализира.³¹ Настојећи да се дође до јасних намјера, мора се користити прецизна терминологија и то је, могли бисмо навести на овом мјесту, тачка за коју би се Џон Пламенац, држећи се својих методолошких оријентира, такође залагао.

28 Видјети: Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, pp. 4-22

29 Ibid., p. 15.

30 Ibid., p. 15.

31 Ibid., pp. 22-53.

Попут добрих књижевних дјела чији аутори користе поједине предјеле како би у њих смјестили радњу свог романа и својим ликовима дају посебна имена и презимена и који све то наткриљују универзалним идејама и порукама, тако и Пламенац настоји да појмове којима се бави утемељи на чврстим стубовима без обзира на којој територији и у које вријеме се они користе. Свјестан да постоје појмови који у антици нијесу имали исто значење које имају данас, Пламенац се труди да таквим терминима обезбиједи садржину која ће недвосмислено упућивати на њихово право значење. То и даље не значи предавање контексту већ прецизно коришћење значења одговарајућих појмова.

Читајући Пламенчева дјела, читалац се на свакој страници може увјерити да Џон Пламенац тежи томе да се дисциплиновано држи утврђеног методолошког приступа. Неријетко нам се учини да је његова критика великих теорија, уз коју везујемо значајна имена политичке теорије и политичке филозофије, неоправдано оштра. Усмјеримо ли се дубље у његова разматрања, често долазимо до закључка да је темељ Пламенчеве критике веома стабилан.

Постоје, међутим, мјеста у његовим дјелима, која отварају могућност за критику досљедности Џона Пламенца у примјени особитог начина истраживања који му приписујемо. Ова запажања не умањују јединственост његовог поступка, али сугеришу да сам Пламенац или није могао свој метод апсолутно да примијени на све појмове којима се служио, јер би се његови подухвати свели на стално дефинисање нових ријечи које користи, или је био сувише субјективан у оцјени да би неке празнине у дефинисању појмова које су га интересовале биле сувишне у јасној аргументацији коју је понудио.

Узмимо за примјер случај концепта сагласности у његовом дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, који

је и централна тема овог рада. У првом дијелу свог рада о сагласности, слободи и политичкој обавези, Пламенац говори о концепту сагласности. Његов јасан методолошки оквир налаже да се најприје позабави случајевима тзв. наводне сагласности односно тумачења сагласности која не одговарају научним захтјевима. Пламенац ради то да би, елиминишући нетачна схватања сагласности, дао своју дефиницију за коју тврди да је тачна.

Потом проширује своју анализу новим питањем да ли и у којој мјери одговорне владе јесу оне које владају уз сагласност својих поданика. Такве су, тврди Пламенац, двије врсте влада – чиста демократија и представничка власт. Његово је питање колико се за чисту и представничку демократију може тврдити да су то облици у којима се управља уз сагласност оних над којима се влада.

Пламенац закључује да ни један ни други облик власти не почива на сагласности свих којима се влада. Али, то није упитна тачка у смислу Пламенчевог методолошког оквира. Упитна тачка јавља се у тренутку када откријемо да упркос томе што ни чиста демократија ни представничка демократија нијесу на посебни начин дефинисане у овом нити у раније објављеном дјелу, то не спрјечава Пламенца да изведе закључке о томе да ни у чистој ни у представничкој демократији не постоји апсолутна сагласност свих на које та власт дјелује.

Познаваоцу Пламенчевог метода би било природно за очекивати да ће, пошто је дефинисан концепт сагласности, Пламенац најприје приступити прецизном утврђивању значења појмова чиста и представничка демократија. То се, међутим, не дешава, већ се Пламенац позива на општа знања о томе шта чини садржину ова два облика владе: „Сада пошто је јасно шта се подразумева под чисто демократском и под представничком државом, неопходно је сазнати до које

се мере за такву власт може рећи да функционише уз сагласност оних којима влада“.³²

Врсту објашњења за такав поступак можемо пронаћи на страницама истог дјела на којима се објашњава значење ријечи представник, па се уз претходна знања о демократији може говорити о томе шта би могла да буде представничка демократија. Додатак овоме објашњењу свакако чини дјело *Демократија и илузија* које је посвећено елементима представничке демократије и нарочито критикама којима је демократија изложена.³³ Када бисмо на једно мјесто поставили Пламенчева разматрања демократије, а нарочито представничке демократије, нема сумње да би било јасно шта све оба облика власти садрже као своје елементе. То, међутим, мало значи за одбрану досљедности Цона Пламенца у коришћењу методологије коју је сам створио.

Дјело *Слобода, сагласност и политичка обавеза* објављено је 1938. године, много раније него друга велика Пламенчева дјела. Са друге стране, назначена особеност Пламенчевог приступа подразумева и одсуство коришћења ријечи за које се може наслутити да могу да имају више различитих значења. Без обзира на распрострањеност знања о демократским облицима владавине, Пламенчев метод подразумева да се у овом случају упознамо са прецизним тумачењем чисте и представничке демократије прије него што дођемо до закључка да се ни у једном ни у другом облику не може владати уз сагласност свих.

Јасно је из Пламенчевих опаски у самом дјелу да постоје појмови који не траже додатна објашњења. У такве појмове он убраја чисту и представничку демократију. Чини се,

32 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 224.

33 О томе читати у другој глави овог рада, стр. 25 – 72.

међутим, да би ови облици, управо због мноштва тумачења која се везују што за један што за други облик, требало да буду додатно појашњени. Из тога проистиче запажање да се, у погледу ове тачке критиковања адекватне примјене методолошког оквира Џона Пламенца, прије ради о недостацима самог метода, него о завођењу аутора. Ти недостаци тичу се немогућности да сваки релевантни појам најприје буде анализиран у сократовском смислу погрешних тумачења које воде ка исправном мишљењу, како би се дао закључни суд о питању којем је посвећено цјелокупно истраживање.

Да би Пламенчев метод, који заиста води ка апсолутној прецизности у коришћењу појмова, могао да функционише без икаквих примједби читаоца, било би неопходно да претходно постоји врста рјечника појмова, који би чиниле дефиниције свих релевантних категорија које би истраживању, сличном Пламенчевом, обезбиједило кохерентност. Овако изгледа да сам Пламенац упада у методолошку замку у којој је пронашао многа, велика имена политичке филозофије и политичке теорије, а која подразумијева коришћење ријечи у непрецизним или недовољно јасно дефинисаним значењима.

Узмимо још један примјер. Постоји читаво поглавље Пламенчевог разматрања сагласности које је посвећено идеји заједничког добра. Оно је већим дијелом усмјерено ка критици поимања заједничког добра код Грина, а изведени закључак се односи на двије ствари: једно је да је Гринова теорија погрешна, а друго је да не постоји нешто попут заједничког добра.³⁴ Идеја самог добра, пак, није разложена упркос томе што се кроз цјелокупно поглавље расправља о заједничком добру.

34 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 266.

Већ у сљедећем поглављу, у којем се дефинишу права, наводи се да су права усмјерена ка добру или су начин да се до добра дође. Ни у том поглављу не постоји ни приближна дефиниција онога што је добро. Читаоцу је јасно још од уводних напомена цјелокупног дјела да идеја добра игра важну улогу не само у схватању заједничког добра или права, већ и у покушају да се спозна шта је сагласност и да ли је овај концепт кључни основ политичке облигације.

За разлику од уобичајеног редосљеда који подразумева дефинисање појма *добро*, Пламенац то не чини. Користи појам добра као да су стотине година промишљања о политици толико тесале овај појам да не постоји шанса замагљивања његовог јединог значења. Тако нам аутор нуди дефиниције и закључке о заједничком добру и о правима, али нам не објашњава посредника у доласку до тих закључака, појам добра, већ нас препушта могућностима сопствених истраживања и тумачења тога шта је добро. Та врста слободе сама по себи не би била дискутабилна, када не би омогућавала исте оне непрецизности које је Пламенац брижљиво приписивао Хегелу, Марксу, Локу или Русоу.

Слично се може установити када се говори о слободи. Као и у случају права Пламенац наводи да „слободне радње припадају класи ствари које су добре или припадају класи ствари које су средство за постизање онога што се универзално сматра добрим.“³⁵ Као и у случају права, вриједност слободе се везује за поимање добра, с тим што се у случају слободе још јасније истиче универзалност или општеприхваћеност разумијевања добра о којем се овдје ради.

Овај, као и претходни примјери, омогућавају нам да критички судимо о Пламенчевој методолошкој оштрици у

35 Ibid., стр. 304.

оном дијелу који чини њену срж, а то је неопходност прецизног дефинисања значења ријечи које се користе. Овдје је наведено неколико примјера који свједоче о одсуству таквог приступа у свим појединачним дијеловима Пламенчевих истраживања. То његов приступ свакако чини рањивијим, а закључке у појединим дијеловима и упитним.

Уочене недоследности Пламенчевог метода ни на који начин не умањују вриједност особеног методолошког приступа који је његовао. Његови упути на погрешке класичних писаца имају изразито утемељење у прецизно дефинисаном апарату кроз који пропушта њихове теорије. У том погледу, Пламенчев сократовски прецизан и аналитички метод заиста разоткрива крупне логичке грешке у дјелима мислилаца чије је идеје анализирао. Чини се да примјена таквог метода мањка на оним мјестима његове теорије за која се и њему самом чинило да су по себи јасна и да не траже нарочити напор да би се знала њихова садржина.

Као што је примијетио да други аутори често заповстављају или нетачно објашњавају поједине феномене, тако се и нама чини да сам Пламенац у том погледу није изузетак. Иако је очигледно био склон преиспитивању сопствених теза, мјестимично се у његовом дјелу откривају недовољно објашњени или недовољно дефинисани појмови. Резултат је оно чему се кроз цјелокупно своје дјело, и прије свега инсистирајући на свом, посебном, начину, Пламенац највише противио – у неким дијеловима непровјерљиви и не сасвим доказани закључци.

Концепт сагласности спада у оне концепте којима је Пламенац посветио пуну пажњу и око чијег дефинисања не постоји могућност нарочите критике. Отуд је овај рад, посвећен Џону Пламенцу, прије свега методолошког карактера, њиме се настоји размотрити Пламенчев метод на примјеру

концепта сагласности разрађеном у Пламенчевом дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза*. Домети политичке теорије Џона Пламенца у цјелости описани су у завршном поглављу ове књиге, у оквиру које се даје шири преглед опуса Џона Пламенца и његов допринос политичкој теорији.

Будући да по природи ствари концепт сагласности припада демократској теорији и да се везује за одговорну владу, неопходно је претходно дати упут на теорију демократије Џона Пламенца. Овдје је нужно ослонити се на Пламенчев рад *Демократија и илузија*, који садржи како преглед виђења мањкавости демократије у радовима одабраних критичара демократије, тако и Пламенчеву анализу ових напада и његову одбрану демократије. Радећи тако, служимо се елементима методолошког оквира који у својим дјелима заговара сам Пламенац.

2. Теорија демократије Џона Пламенца

Демократски начин управљања заједницом најприје се развијао у грчким полисима. Политички живот Атине у 5. вијеку прије Христа ослањао се на политичке идеале и политичке институције који су грађане изједначавали у могућности да се кандидују и врше одређени положај у јавној служби. Политичка теорија, као свјесно и организовано истраживање политичких проблема, такође је настала на тлу античке Грчке управо у вријеме или нешто прије развитка демократије.³⁶ Отуда Џон Пламенац на уводним страницама књиге *Демократија и илузија* саопштава да су демократија и политичка теорија рођени близанци.³⁷

36 George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Illinois, 1973, p. 4.

37 Џон Пламенац, *Демократија и илузија*, ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006, стр. 33. Пламенац додаје: „Две велике политичке теорије антике које су дошле до нас, платоновска и аристотеловска, биле су реакције на демократију: прва потпуно непријатељска, а друга умеренија и непристраснија. Али тако софистициране теорије не настају изненада у интелектуалној пустињи; оне су плодови контроверзије. Оне се појављују у јако артикулисаним и самокритичким друштвима. Политички, демократије су врло самосвесна друштва. Оне постоје само тамо где грађани имају релативно развијену представу о политичкој заједници којој припадају. Због те представе они желе да буду политички активни, мада је стичу у процесу формулисања својих политичких аспирација и настојања да их остваре. Демократска друштва су политички заокупљена собом: она себе не узимају здраво за готово. Она су интровертна, понекад самозадовољна, а понекад анксиозна. Систематска политичка теорија у њима је обилнија, утицајнија, везанија за праксу него у свим осталим

Том напоменом Пламенац нам саопштава да нововјековне политичке идеје, а међу њима и развој идеје демократије, своје коријене налазе у традицији античке политичке мисли. Без обзира што нам антика кроз платоновску и аристотеловску традицију нуди могућност различитог тумачења вриједности демократских идеала, обје велике теорије су биле значајне за утемељење модерног концепта демократије који, како тврди Пламенац, почиње Русоом.³⁸

И једна и друга традиција нас суочавају са питањем колики је стварни утицај на садржину одлука или активности које треба да се предузму оних који се у случају антике окупљају на скупштинама демократских полиса и одлучују, и оних који у случају модерних демократских држава одлучују о томе ко ће у њихово име доносити одлуке и предузимати акције. Чињеница да постоји процедура која обезбјеђује расправу и одлучивање о предлозима политика не значи и могућност оних који гласају да сами дефинишу садржину предлога о којима ће се гласати. То увијек за њих ради неко други.

На трагу ове идеје Џон Пламенац проблематизује питање дефинисања воље оних над којима се влада и могућности да та воља буде реализована кроз дјеловање оних који владају. У различитим текстовима о демократији он даје преглед овакве, негативне,³⁹ улоге оних над којима се влада и то од примитивних заједница, преко античке традиције, средњовјековних обичаја, па до савременог доба.⁴⁰

друштвима – уз један важан изузетак. Изузетак представља самозвана револуционарна држава каква је била Француска под јакобинцима или Русија под бољшевицима.“ Ibid., стр. 33.

38 Ibid., стр. 13.

39 Термин „негативно“ у овом случају означава пасивни приступ оних којима се влада у процесу доношења одлука и нема вриједносно одређење у смислу да је нешто лоше, а нешто добро.

40 Видјети нпр. John Plamenatz, „Electoral Studies and Democratic Theory”, in *Political Studies*, Vol. 6, No 1, 1958, pp. 1-15.

Упркос томе што постоји јасна повезаност између демократске мисли која је пратила развој непосредне демократије у античким полисима и демократске политичке теорије која се развијала у државама запада током и након 18. вијека, важно је назначити и разлику која јаз између двије врсте демократских теорија чини скоро несавладивим. Ова разлика условљена је настанком модерне државе и историјским збињањима на тлу Европе и Америке.

Развој модерне државе онемогућио је примјену принципа непосредне демократије на политичка уређења великих заједница, али је истовремено отворио питање начина доласка до кључних политичких одлука. Друштвене промјене, које су обиљежиле историју 18. и 19. вијека, наговјештавале су промјену односа међу класама успостављеним у европским друштвима у то доба и утемељење облика владавине који ће одговарати на захтјеве нарастајућег грађанства. Између осталих, улиједио је демократски одговор на изазов промјена, али је одмах постављено питање о каквој врсти демократије се ради.

Од времена када су веће државе запада постале демократске јавља се и нови тип демократског уређења који називамо представничка или репрезентативна демократија. Она почива на принципу да грађанство једне заједнице има могућност да утиче на процес одлучивања преко својих представника. У том случају, представничко тијело заступа вољу грађана који своје представнике могу, уколико су незадовољни начином на који заступају њихове интересе, с времена на вријеме мијењати. Одлука о смјени носилаца једне политичке идеје и постављању нових доноси се на изборима, чиме се избори третирају као дио демократског процеса.⁴¹

41 Ibid., pp. 1-15.

То што чине дио демократског процеса потврђује претпоставку да избори нијесу довољни за постојање демократског поретка. Пламенац додатно проблематизује значај избора наводећи да изборни процес не обезбјеђује јасан утицај грађана на то шта ће бити предлог рјешења за конкретни проблем пред којим се нађу влада и представници грађана. У најбољем случају, тврди Пламенац, на изборима се одлучује о томе „ко ће имати моћ,⁴² а само дијелом се може назначити под којим условима и у односу на какве политике ће моћ оних који су изабрани почивати на вољи грађана.

Анализа представничке демократије, на коју је Џон Пламенац нарочито усмјерен, чини предмет нашег покушаја да утврдимо шта су кључни елементи и налази анализе како бисмо критички преиспитали Пламенчев финални суд о овој форми демократије. Пажњу смо усмјерили ка два важна аспекта Пламенчевих критичких промишљања о представничкој демократији.

Један аспект чини његов коментар о сумњама које су у односу према представничкој демократији понудили утилитаристи, анархомарксисте, те представници тзв. академског напада на демократију – Михелс, Парето и Моска. Други аспект представља Пламенчева расправа о идејама које нуде аутори који вјерују у демократију и који сматрају да је представничка демократија могућа. У овом дијелу анализираћемо идеје Шумпетера, Милса, те неоутилитариста – Даунса, Дала и Линдблома.

42 Ibid., p. 9.

2.1. Анализа идеја утилитаристичких писаца

У дјелу *Енглески утилитаристи* (The English Utilitarians) Џон Пламенац наводи да се утилитаристичка доктрина највише развила у Енглеској и да представља најзначајнији допринос писаца на острву развоју моралне и политичке теорије.⁴³ То не значи да на континенту није било аутора који су развијали идеје које базично припадају овој теорији, али су најзначајнији утилитаристички писци стварали на острву. Међу бројним ауторима Пламенац по значају наводи имена сљедећих: Дејвид Хјум (David Hume), Џереми Бентам (Jeremy Bentham), Џејмс Мил (James Mill) и Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill).

Утилитаристичка теорија се најчешће препознаје по начелу највеће среће, које је у политичку теорију увео Бентам. Ово начело сугерише да појединац треба да дјелује тако да, што је више могуће, осигура да он и особе на које његово дјеловање може утицати стекну, што је могуће већу срећу.⁴⁴ Начело је, међутим, дио утилитаристичке доктрине коју

43 John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford, 1949, p. 2.

44 Принцип највеће среће налазимо већ у уводу првог значајног Бентамовог дјела *Фрагмент о влади* (*The Fragment on Government*) које је први пут објављено 1776. године, потом у дјелу *Увод у основе морала и законодавства* (*The Introduction to the Principles of Morals and Legislation*) из 1789. године. Слиједећи начело корисности, Бентам је сматрао да цјелокупно законодавство треба да буде утемељено на принципу максимизирања задовољства и среће, чиме се основ уређења заједнице своди на осјећаје задовољства и боли. Садржај Бентамовог дјела *Фрагмент о влади* доступан је на интернет страници: <http://www.efm.bris.ac.uk/het/bentham/government.htm> (посећено 22. маја 2007. године).

У најзначајнијем Бентамовом дјелу *Увод у начела морала и законодавства*, које се први пут појавило 1789. године, принцип највеће среће и дефинисање појма корисности преко појмова задовољства и бола заузимају прва поглавља. Садржај књиге доступан је на адреси: <http://www.la.utexas.edu/research/poltheory/bentham/ipml/ipml.toc.html> (посећено 22. маја 2007. године).

можемо дефинисати само уколико покушамо да откријемо карактеристике које су заједничке Хјуму, Бентаму, те Џејмсу и Џону Милу. Према Пламенчевом разумијевању, дефинишући елементи утилитаризма и елементи које као истините и прихватљиве афирмишу сва четворица аутора су следећи:⁴⁵

- задовољство је добро или пожељно због њега самог; људи називају добрим оне ствари које доносе задовољство или су средства за постизање задовољства;
- једнака задовољства двоје или више људи представљају једнака добра;
- ниједна активност није исправна уколико субјекту активности, под датим околностима, не помаже да оствари највећу срећу;
- обавезе људи према влади државе у којој живе и обавезе владе према њима немају никакве везе са начином на који је влада првобитно стекла моћ или је управо одржава, осим у случају кад начин стицања првобитне моћи и начин њеног одржавања утичу на способност владе да реализује своје обавезе.⁴⁶

45 Пламенатз, *The English Utilitarians*, p. 2.

46 Следећа дјела су релевантна за анализу утилитаристичких идеја и размишљања о демократском облику владавине код Хјума, Бентама, Џејмса и Џона Мила: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1896; David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1902; Jeremy Bentham, *The Fragment on Government* (дјело је доступно на интернету, погледати фусноту 5); Jeremy Bentham, *The Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (дјело је доступно на интернету, погледати фусноту 5); James Mill, *Government*, (садржај текста је доступан на интернет страници: <http://www.mdx.ac.uk/www/study/xMilGov.htm>, посјеђено 23. маја 2007. године); Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, Филип Вишњић, Београд, 1988; John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Toronto University Press, Toronto, 2006; John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, The Online Library of Liberty, 2005, <http://oll.libertyfund.org/Home3/Book.php?recordID=1263> (посјеђено 23. маја 2007. године).

Заговорници утилитаристичке теорије саопштавају да крајњи циљ сваког човјека јесте постизање максималног степена задовољства. Да би човјек остварио овај циљ неопходно је да прихвати услов да и сваки други човјек има за циљ остварење сопственог задовољства. Стога је интерес људи који живе у заједници да једни другима признају да примарни интерес оног другог јесте управо његова срећа и да ће се сходно том признању опходити према свима осталима.⁴⁷

Писци који припадају утилитаристичкој традицији аргументују у прилог тврдње да облик владавине који више него други облици обезбјеђује остварење максималног задовољства људи који живе у заједници јесте представничка демократија.⁴⁸ Будући да нам Пламенац саопштава „да добар део теоретисања о демократији на западу, нарочито у академским круговима, мада ретко експлицитно или потпуно утилитарно, садржи снажну утилитарну предрасуду“,⁴⁹ на овом мјесту нас интересује на који начин утилитаристичка теорија даје снажну подршку демократском политичком систему. Зато ћемо размотрити аргументе које утилитаристи користе како би доказали тврдњу да представничка демократија обезбјеђује највећу срећу највећег броја људи, потом и осврт Џона Пламенца на дате аргументе.

У покушају да откријемо како су идеје утилитаризма повезане са демократским политичким системом неопходно је да се подсетимо једне од дефинишућих теза

47 Погледати више у: Џон Пламенац, *Човек и друштво* (први део), ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006. стр. 11.

48 Пламенац наводи да су Бенгам и Мил (старији) као основни друштвени проблем видјели „осигурање да људи, тежећи својим интересима, што мање стоје на путу једни другима и да је права улога закона очување услова у којима људи могу делотворно да теже својим интересима.“ Из овако дефинисаног проблема црпли су доказ у прилог представничке демократије као најбољег облика владавине. Видјети: Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 17.

49 *Ibid.*, стр. 21.

утилитаризма. Она каже да право једног човјека да оствари своје задовољство или срећу не може бити мање или више вриједно у односу на право другог човјека да оствари своје задовољство или срећу. Ову идеју Пламенац назива правом на једнакост и закључује да оно, уз извјесне претпоставке о људској природи, чини темељ утилитаристичког аргумента за демократију.⁵⁰

Уколико међу људима постоји једнакост, овако дефинисана, онда ће најбоља владавина бити она која може да обезбједи остварење те врсте једнакости. Уколико нечије право на срећу није нити надређено нити подређено праву на срећу било кога другог, онда ће најбоља влада бити она коју чине представници који, када учествују у управљању заједницом, послушкујући захтјеве упућене управљачима, никада не заборављају да, и када су на власти, њихово право на срећу не може бити претпостављено праву на срећу било које друге особе. Владавина која то обезбјеђује, према мишљењу утилитариста, јесте представничка демократија.

Друга идеја, која служи као основа за утилитаристичко оправдање представничке демократије, полази од претпоставке да је сваки човјек најбољи судија свог интереса. У случају да је ова претпоставка тачна људи ће за своје представнике увијек бирати оне особе чија ће идеја водиља бити највећа срећа највећег броја људи, што је Бентамова формула јавног добра. Ако за представнике изаберемо такве људе, онда ће, према анализи утилитариста, они увијек водити рачуна о јавном интересу који ће бити састављен од појединачних интереса.

Будући да они који владају, а ту моћ у репрезентативној демократији имају представници, поред јавног добра којем служе као свој циљ имају и сопствену срећу, они ће

50 Џон Пламенац, *Човек и друштво* (други део), ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006. стр. 23.

настојати да, колико год је могуће, осигурају да се остварење њихове среће и највеће среће највећег броја покlope. Само у том случају смањују ризик да изгубе власт, а управо због тога је логично очекивати да ће јавни интерес бити претпостављен или, у најгорој варијанти, изједначен приватним интересима.

На овом мјесту Пламенац прави примједбу аргументацији Бентама и Џејмса Мила. Он поставља питање релевантности тврдње да је сваки човјек најбољи судија својег интереса за утилитаристички закључак у прилог представничке демократије.⁵¹ Пламенац проширује доказе које су понудили утилитаристи допуњујући и начело највеће среће правилом да треба да радиш тако да осигураш да људи, што је више могуће, добију оно што желе у складу са својим склоностима.⁵²

Утилитаристички аргументи за демократију постају потпуни само уз додатак овог правила и уз прихватање два начела које Пламенац сматра нужним како би утилитаристичка теорија у погледу оправдања представничке демократије била заокружена. Наредни пасуси посвећени су овим Пламенчевим додацима.

Није могуће, тврди Пламенац, да, у условима постојања великог броја група људи, који дефинишу своје интересе и као захтјеве их упућују влади, свако од нас појединачно, препознавши шта нас чини срећним, ступи у директни контакт са владом не би ли остварио своју срећу. Једино је могуће да преко група, које организовано упућују захтјеве ка влади, покушамо да задовољимо и сопствени интерес. Тада, ипак, није могуће очекивати да ће баш наш интерес, баш наша срећа, бити у потпуности остварена јер се, прије него

51 Ibid., стр. 31.

52 Ibid., стр. 38.

што буде разматрана у влади, наша жеља сусреће са жељама многих и у том сусрету неумитно мијења. Тако долазимо до ситуације у којој, упркос томе што сами препознајемо шта је наш интерес и шта нас чини срећним, нијесмо у могућности да задовољимо ту нашу потребу.

Отуд Пламенац закључује да тврдња да је сваки човјек судија сопственог интереса није нужно аргумент за представничку демократију.⁵³ Јер у систему владавине који називамо представничка демократија свака особа саопштава шта је њен интерес гласајући на изборима. Пребројавање гласова, међутим, није начин да се открије шта су гласачи мислили да ће њих учинити срећнима или који њихов појединачни интерес треба да буде задовољен.

Зато Пламенац уводи нови аргумент који је постављен као индиферентан у односу на срећу било ког човјека и који се бави захтјевима који долазе од потчињених. „Прави посао владе је да задовољи актуалне и вероватне будуће захтеве влади“⁵⁴ саопштава Пламенац. Само овако формулисан, утилитаристички доказ за демократију има логички смисао, јер се природно надовезује на начело највеће среће.⁵⁵

Аутор, чију анализу представничке демократије покушавамо да објаснимо овим текстом, уводи још један додаток утилитаристичком аргументовању у прилог представничке демократије. Тек увођењем овог аргумента утилитаристичка

53 Ibid., стр. 32-3.

54 Ibid., стр. 34.

55 Овако формулисан аргумент сасвим је у духу утилитарне теорије како је види Пламенац. Он каже: „Друштвена теорија је утилитарна ако друштвена правила и институције објашњава тако да служе дуготрајним интересима појединаца или група које теже да што је могуће више задовоље своје потребе или ако се у њој претпоставља да је то права функција правила и институција.“ Видјети: Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 23.

теорија постаје сасвим смислена и цјеловита. Он каже да влада, осим што треба да одговара на захтјеве које јој износе потчињени, не смије да одлучује који захтјеви ће јој бити упућени.⁵⁶

Одговорност владе према потчињенима мјери се и могућношћу да они сами, мимо учешћа владе, разумију шта су интереси које желе да остваре. У савременом свијету, влада често настоји да оствари контролу и над тиме шта потчињени сматрају да јесте њихов интерес и шта их чини срећним. Уколико је, међутим, остварена пуна одговорност владе према њеним потчињенима онда се врста контроле коју смо поменули аутоматски губи. Тек тада утилитаристички аргумент за представничку демократију постаје потпун.

Демократска теорија, међутим, не почива искључиво на идејама утилитаризма. Она сажима традиције различитих политичких теорија и истовремено се суочава са нападима аутора који су мишљења да демократски идеали и вриједности представљају варку. Анализирајући демократску теорију Пламенац разматра и напад на демократију као на илузију. Овај напад, сугерише Пламенац, имао је два различита облика: први анархомарксистички, док други назива академским.⁵⁷ У наредним поглављима тумачићемо Пламенчев осврт на обје критике демократије.

56 Пламенац, *Човек и друштво* (други део), стр. 35.

57 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 38.

2.2. Опис анархомарксистичког напада на демократију

Демократски идеали су остварљиви, сматрају анархисти и марксисте, али не у постојећим друштвима запада.⁵⁸ Зато ови системи владавине треба да буду трансформисани. Да бисмо разумјели отклон који анархисти и марксисте праве у односу на тзв. буржоаске демократије запада неопходно је да откријемо коју врсту аргумената користе против таквих друштава.

Анархомарксистички напад на демократију почиње дилемом о потреби постојања државе и њених институција будући да државни апарат најчешће дјелује тако да присиљава људе да раде оно што не желе да раде и да влада има значајни простор за неодговорно управљање заједницом.⁵⁹ Ако демократска теорија полази од претпоставке да одговорност владе према народу треба да буде један од предуслова остварења њених идеала, анархомарксисте закључују да је свака влада која није одговорна народу недемократска или, ако се и назива демократском, да је то онда само привид демократије или лажна демократија. Анархомарксисте такав систем називају варком.⁶⁰

Осим на неодговорности владе према народу, тумачење овог система владавине као варке почива и на сљедећим разлозима:⁶¹

58 Анархисти и марксисте означавају западне демократије из прве половине 20. вијека тзв. буржоаским друштвима, па оштрицу критике усмјеравају ка буржоаским демократијама. У дјелу *Демократија и илузија* Пламенац користи ову терминологију.

59 Ibid., стр. 45.

60 Ibid., стр. 46.

61 Наведени разлози нијесу настајали искључиво у пољу анархистичких промишљања о друштву, већ представљају дио размишљања о демократији и оних аутора који припадају другим традицијама у развоју политичке мисли. Пламенац, ипак, тврди да сва четири аргумента могу бити посматрана као дио анархистичких идеја.

- тамо гдје постоје велике неједнакости у богатству, власт и утицај, без обзира на облик владавине, увијек највише припада богатима, јер једино они својој дјечи могу да пруже скупо образовање потребно за положаје који носе власт и утицај;
- тамо гдје политички систем, да би функционисао ефикасно, изискује велике организације, власт и утицај припадају онима који су им на челу, а не обичним члановима;
- тамо гдје постоје велике друштвене неједнакости, вође, ма како да је скромно њихово поријекло, брзо стичу ставове и амбиције привилегованих и губе додир са својим сљедбеницима;
- власт и утицај у великој мјери зависе од информација и богати су у бољем положају од сиромашних да их стекну и контролишу.⁶²

Наведени разлози, сматра Пламенац, могу бити груписани у два кључна аргумента која анархомарксистички користе у нападу на демократију као варку. Први аргумент полази од једнакости као централне вриједности демократског поретка показујући да друштвене неједнакости нужно спречавају политичку једнакост. Други аргумент се односи на одговорност владе и њиме се тврди да влада не може бити одговорна народу онда када је мала фракција или група људи одабрана на јавне дужности на општим изборима.⁶³

Врста аргумената из прве групе удаљава нас од расправе о структури владавине и усмјерава нас ка разматрању демократских идеала и категорији моћи. Она нас везује за идеју да треба укинути друштвене неједнакости како би била

62 Ibid., стр. 46-7.

63 Ibid., стр. 47.

остварена политичка једнакост која је идеал демократије. Друштвене неједнакости могу бити елиминисане само уколико сви грађани имају прилику да врше власт. Из овог става слиједи да представничка демократија никада не може да оствари политичку једнакост.

Са друге стране, она елиминише непосредно одлучивање грађана и већ тиме доприноси издвајању једног броја особа које, будући да заузимају позиције на којима се доносе најважније одлуке, освајају политичку моћ. Политичка моћ води ка стицању економске моћи и утицаја, а тиме се долази до диференцијације унутар грађанства и стварања друштвене неједнакости. Отуд, тврде анархомарксисте, треба укинути власт коју не врше грађани и на концу треба укинути државу.

Претходном расправом смо наговијестили и други аргумент који анархомарксисте користе против представничке демократије. Он се темељи на неодговорности одабране групе људи која управља заједницом према грађанима заједнице. Само грађанство које је у стању да саопшти своју политичку вољу може да створи услове за одговорно управљање заједницом. Грађанство које креирање такве воље препусти својим представницима нема политичку вољу, а тиме не може имати ни одговорну елиту.

Тако нас анархомарксисте у својим размишљањима о представничкој демократији суочавају са размишљањима академских скептика,⁶⁴ чије идеје ћемо анализирати у наредном поглављу, али и са идејама Жана Жака Русоа који је вјероватно више него иједан модерни политички теоретичар заговарао друштво једнаких.

И анархомарксисте и Русо виде друштво једнаких као идеал. Они не посматрају представничку демократију као добро

64 Академским скептицима Пламенац назива Михелса, Моску и Парета чије идеје су значајно утицале на представу о демократији на западу.

уређено демократско друштво, а разлози које Русо користи у нападу на велике државе могли би да послуже анархистима у критиковању буржоаске демократије. Русоово гледање друштва једнаких комплементарно је са идејама анархомарксиста.⁶⁵

Русо тврди да друштво једнаких постоји када се створи неколико услова. Први услов јесте да сваки човјек може да учествује у доношењу одлука које се тичу заједнице.⁶⁶ Овај услов лако можемо да доведемо у везу са анархомарксистичком тезом да сви грађани треба да имају прилику да врше власт и да учествују у одлучивању. Аргумент се тиче пристанка или давања сагласности појединаца као елемента доношења суверених одлука.

Други услов односи се на разумијевање појединца као субјекта који индивидуално треба да учествује у одлучивању о најважнијим питањима, а не да своје активности обавља као дио групе или удружења.⁶⁷ Тиме се онемогућава стварање организација које, апсорбујући интересе и мишљења појединаца, постају једини полагаоци права на одлучивање и власт.

Трећи услов највише радује анархомарксисте. Русо тврди да је друштво једнаких могуће само уколико грађани сами

65 То не значи да Русоа можемо да назовемо анархистом или марксистом, већ да анархомарксистичке темеље неке од својих идеја и на Русоовом учењу. Види Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 49-50; и Пламенац, *Човек и друштво* (други део), стр. 428-452.

66 На трагу ове тврдње налази се и Русоова идеја да демократски поредак јесте могућ само у малим заједницама. О предностима које наводи у прилог малих држава видјети другу књигу у: Жан Жак Русо, *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд, 1993.

67 Јачање удружења чини интересе партикуларних група доминантним у односу на општу вољу. Будући да је природа друштвеног уговора таква да сваки акт опште воље или суверена на једнаки начин третира интересе свих грађана, јачање посебних групација ће учинити да интереси неких грађана постану доминантни у односу на интересе друге групе грађана. Тиме се, по Русоовом суду, онемогућава постизање једнакости свих грађана у друштву и губи смисао друштвеног уговора. Уп: Русо, *Друштвени уговор*.

доносе своје законе и не бирају представнике да то чине умјесто њих. Ова Русоова примједба сасвим се уклапа у анархомарксистичко виђење слабости представничке демократије. Русо примјећује да је одговорност представника према бирачима у најбољем случају повремена и неодређена, а као примјер даје Енглеску за чије грађане каже да „замишљају да су слободни, а да то јесу само после дугих интервала, када се лате невоље да изаберу представнике.“⁶⁸

Четврти услов односи се на једнаки статус сваког грађанина пред законом. Русо каже да је то могуће остварити само уколико тијело које доноси законе нема никаквог утицаја на касније спровођење закона.⁶⁹ Прави мотив грађана који учествују у доношењу закона у том случају било би доношење одлука које су примјенљиве на све грађане подједнако. Вјерујемо да овај услов не би оспорио било који анархомарксиста.

И Русо и анархомарксиста понудили су идеје којима су покушавали да оспоре могућност функционисања представничке демократије. Они су сматрали да представничка демократија не постиже два важна демократска циља: она не успоставља политичку једнакост за све и она не доприноси стварању одговорне владе. Отуд су анархомарксиста представничку демократију свог времена називали варком.

Једнако значајан био је осврт на демократију тзв. академских скептика. И они су сматрали да су савремени демократски системи запада илузија. За ову тврдњу понудили су нове аргументе у односу на оне који су долазили из поља анархизма и марксизма.

68 Пламенац, *Човек и друштво* (други део), стр. 433.

69 Уп. Русо, *Друштвени уговор*.

2.3. Критика напада на демократију академских скептика

Академским нападом на демократију Пламенац назива аргументе које против представничке демократије износи Михелс, Моска и Парето. Иако су приступи анализи демократског поретка ове тројице аутора слични, сваки од њих уноси у расправу и нове појмове. Михелс нам тако нуди расправу о „гвозденом закону олигархије“, док Парето и Моска испитују појмове елите и владајуће класе. Пламенац посвећује пажњу сваком од ових појмова посебно.

2.3.1. Гвоздени закон олигархије

У књизи *Политичке партије*, Михелс се позива на дио из *Друштвеног уговора* у којем Русо тврди да демократија није постојала и да никада неће ни постојати.⁷⁰ Упркос томе што тумаче различите концепте демократије и један и други аутор се сусрећу у ономе што називају посљедицом демократске врсте управљања – тежњом да власт пређе са мноштва на неколицину. Ову појаву Михелс назива гвозденим законом олигархије и тврди да управо он уништава демократски карактер поретка.⁷¹

Русоову тврдњу, која се односи на старогрчки концепт демократије, Михелс усмјерава ка тумачењу представничке демократије. Он закључује да велике демократије запада

70 Уп. Русо, *Друштвени уговор*.

71 Видјети: Robert Michels, *Political Parties*, Batoche Books, Kitchener, 2001 (садржај књиге је доступан на интернет страници: <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/michels/polipart.pdf>, посјећено 31. маја 2007. године).

представљају илузију јер тежња ка олигархији која се у њима нужно јавља онемогућава или барем умањује одговорност оних који су изабрани да управљају.⁷²

Суштина Михелсовог аргумента концентрисана је у следећем: гвоздени закон олигархије дјелује у свим организацијама без обзира на њихове циљеве. Ако представничка демократија почива на дјеловању различитих група које се надмећу за остварење својих захтјева и интереса и које према гвозденом закону олигархије постају ауторитарне и олигархијске, онда се такав политички систем не може назвати демократским.⁷³ На основу карактера група и организација које политички живот у једном систему чине могућим, Михелс изводи закључак о недемократичности политичког система. Џон Пламенац биљежи неколико примједби Михелсовој аргументацији.

Пламенац је најприје сагласан са Михелсом у погледу могућности да позиције лидера или доносиоца одлука могу да учине особе које заузимају те позиције мање одговорнима према члановима своје организације или према бирачима. Али, то не мора увијек да буде тако. Могуће је да се елита која доноси одлуке понаша тако да слиједи све демократске процедуре које су успостављене формирањем организације и да се према својим „подређенима“ понаша сасвим одговорно. Постојање вођства није доказ недемократичности, записао је Пламенац. „Морамо правити разлику између врсте вођства и показати како неке од њих искључују истинску одговорност а неке не.“⁷⁴

Осим тога, постојање организација које су олигархијски уређене још ништа не мора да нам говори о политичком

72 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 56.

73 Michels, *Political Parties*, pp. 218-235.

74 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 59.

систему у оквиру којег дјелују. Политички систем представља посебно поље, са својим правилима у чији оквир треба да се смјесте сви актери који желе да учествују у политичком животу. „Природа политичког система, бар не у истом смислу, није еквивалентна природи онога што укључује.“⁷⁵ Тиме Пламенац показује да претпоставке од којих Михелс полази не доводе нужно до закључака које је доцније извео.

Постоји, међутим, закључак који је могуће одбранили користећи претпоставке које је користио Михелс али који умјесто њега саопштава Пламенац. Он тврди да питање политичке одговорности мањине, која предлаже и доноси одлуке, према бирачима јесте централно питање представничке демократије. Оно је важно због тога што се у модерним демократијама често суочавамо са неодговорношћу елите на власти. Али разлог који ову врсту неодговорности чини присутном није олигархијски карактер политичких партија и других група које дјелују у политичком пољу.

Елите постају неодговорне јер величина земље, њен политички систем и разноврсност интересних група чине бираче несигурним у погледу могућности да направе сопствени избор.⁷⁶ Бирачи се у модерним друштвима налазе у конфузији око одлучивања о томе која понуда или која политика је најбоља. Комплексност дјеловања институција, постојање све замршенијег система процедура, као и све већа бирократизованост јавне управе чине бираче удаљеним од представника који доносе одлуке.

У тој тврдњи налази се прави узрок неодговорног понашања владе према народу. Чак и када су веома бирократизоване и олигархијски уређене, политичке партије и групе за притисак, будући да саме креирају и предлажу политике,

75 Ibid., стр. 58.

76 Ibid., стр. 65-6.

увијек доприносе да бирачи боље разумију политички процес и идеје око којих се најважнији актери такмиче у политичком пољу. Супротно ономе што тврди Михелс, организације и групе најчешће доприносе учвршћењу демократије и њених вриједности, а структура организација и питање карактера вођства тешко се могу довести у директну везу са карактером представничке демократије.

Питање елите или владајуће класе је посебно поље истраживања у оквиру демократске теорије. Овим питањем су се, и прије него што је Михелс написао књигу *Политичке партије*, бавили италијански писци Моска и Парето. И једног и другог Пламенац сврстава међу ауторе који припадају тзв. академском нападу на демократију. Њихови аргументи додирују се са аргументима које Михелс користи у својој анализи представничке демократије. Пламенац се, пак, у свом коментару усмјерава ка дијеловима њихових теорија који нуде додатне разлоге за тумачење представничке демократије као илузије.

2.3.2. Италијански напад

Већи дио свог осврта на академски напад на демократију Пламенац посвећује идејама Моске и Михелса. Мање га интересују Паретови ставови због тога што у *Расправи о општој социологији* нема разматрања о функционисању демократских институција која воде ка закључку о постојању несклада између онога шта демократске институције раде и циљева које намјеравају да постигну.⁷⁷ Отуд је оштрица расправе о политичкој класи у Пламенчевом дјелу *Демократија и илузија* усмјерена ка идејема Гаетана Моске.

У сваком друштву, сматра Моска, постоји мањина која управља заједницом. Она се зове елита или политичка

77 Видјети: Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, Brace % Co, New York, 1935.

класа.⁷⁸ Ова мањина се разликује од преосталих чланова заједнице по томе што располаже утицајем и моћи - она влада остатком заједнице.⁷⁹ Управо то што ова група људи, због позиција моћи које је заузела и утицаја који са тих позиција може да врши у оквиру представничког система владавине, постаје доминантна, чини представничку демократију илузијом. Доминантност политичке класе чини је, на концу, неогворном у односу на оне који су је бирали.

Представничке демократије се, ако слиједимо аргумен- тацију Моске, по карактеру владања, некада више разликују између себе него што је разлика између таквог облика орга- низације власти и олигархија или чак монархија са краја 19. и почетком 20. вијека. Упркос томе што су елиту изабрали они којима управља, начин одлучивања и расподјела моћи унутар заједнице не чине је, нужно, различитом у односу на ауторитарне системе владавине. Отуд се Моски чини да су идеали демократије у представничким системима владавине недостижни.

Теорија елите коју налазимо у дјелима италијанских писаца с краја 19. и почетка 20. вијека нуди нам још један аргумент за немогућност остварења демократских принци- па. Тај аргумент каже да елиту која нестане замјењује нова класа управљача и да читав процес управљања чини кружно смјењивање елита. Будући да свака нова елита задржава

78 Видјети: Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1939.

79 “У свим друштвима, од оних која су веома неразвијена или су једва достигла цивилизацијске норме живљења до оних, која су напредна и имају велику моћ, постоје двије класе људи – класа која влада и класа којом се влада. Класу која влада увијек чини мањина; она врши све политичке функције, има монопол над моћи и ужива у привилегија- ма које моћ доноси (...) У стварности лако препознајемо постојање ове владајуће или политичке класе.”, Mosca, *The Ruling Class*, p. 50.

карактеристике владања сваке претходне то је и представничка демократија немогућа уколико се темељи на овом систему владавине.

Дон Пламенац сматра да Моска превиђа неколико елемената функционисања представничке демократије који могу бити детерминишући за њено разумијевање.

Он је најприје сагласан да у систему представничке демократије постоји кружење елита. Увијек постоји, каже Пламенац, активна мањина и пасивна већина.⁸⁰ Увијек ће постојати одабрана елита да врши власт која јој је дата. Важно питање је, међутим, како је елити дата власт. У представничкој демократији елита долази на власт путем избора и то је већ довољно да направимо разлику између овог и других система владавине. Сваки сљедећи избори носе вјероватноћу да ће друга група људи освојити власт. Кружење елита увијек доноси промјену и није могуће да свака наредна елита влада на исти начин на који су то чиниле претходне. Отуд Пламенац каже да смјењивање елита није „питање наслеђивања“, чиме се потиरे Москина тврдња о истом начину владања политичке класе колико год да је присутна промјенљивост у њеном чланству.⁸¹

Значајнијом се чини Пламенчева примједба упућена Моски којом се проблематизује закључак да само постојање елита, које се смјењују на власти, онемогућава истинску демократију. И Моска и Пламенац сматрају да је постојање доминантне мањине која влада константа представничке демократије. За разлику од Моске који нас убјеђује да уколико смо сагласни са тврдњом о елитама као константи политичког система тиме аутоматски прихватамо немогућност остварења истинске демократије, Пламенац тврди да такав

80 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 75.

81 *Ibid.*, стр. 75.

закључак треба додатно аргументовати ако хоћемо да будемо сагласни са њим. Није по себи јасно да је постојање елита у супротности са идеалима демократског поретка.

И Парето и Моска претпостављају да заузимање позиција власти отвара велике могућности утицања на вољу других људи. Пламенац прихвата ту претпоставку, али закључује да преузимање вођства не значи наметање воље другима. Демократичности једног система не доприноси само управљачка елита, већ и карактер и ефекти активности грађана према онима који владају.⁸² Непрецизно је вршити опис представничке демократије схватајући елиту као недодрљиву и неодговорну према грађанству.

Овај систем владавине могуће је тачно представити само ако се у обзир узме начин на који елита стиче власт, начин на који се она мијења и начин на који добија подршку за остварење својих политика. Све то није могуће урадити ако управљаче посматрамо издвојено од бирача који периодично саопштавају своје захтјеве и интересе. Ако политичке процесе у представничкој демократији посматрамо на овај начин, онда се, по мишљену Џона Пламенца, не треба плашити аргумената који се јављају против ње.

Као што је наведено у првим реченицама овог поглавља, Пламенац је више заинтересован за критику Москиних него Паретових идеја. Постоје, ипак, барем двије тачке у којима Пламенац преиспитује значај Паретових размишљања о вриједности представничке демократије. У оба примјера закључује да Парето недовољно добро аргументује своје ставове.

Прва теза којом Парето потврђује своју сумњу у демократију тиче се људског понашања. Парето тврди да је само мали дио људског понашања логичан или рационалан.⁸³ А тамо гдје

82 Ibid., стр. 87.

83 Ibid., стр. 80-1.

највећи дио људског понашања није рационалан, вјера у демократију не може бити јака.

Пламенац сматра да је ова врста аргумента недовољна за озбиљну упитаност о вриједности представничке демократије. Он тврди да се људско понашање не може на овај начин доводити у везу како са демократијом тако ни са другим облицима владавине. Ако претпоставимо да је политичко понашање мање рационално од других облика понашања, чак и у том случају представничка демократија није мање могућа него било који други облик владавине.⁸⁴

Паретов аргумент о рационалном понашању може имати смисла само ако га доведемо у везу са политичком одговорношћу. Пламенац сматра да се то може урадити уколико изведемо следећи закључак: да би особе које су изабране на јавне функције могле да буду одговорне, неопходно је да њихови бирачи буду добро обавијештени о намјерама кандидата за те функције и да буду у стању да процијене њихов учинак док су на положају.

Кључно питање је колики је ниво знања које бирач треба да има у погледу кандидатових намјера и политика које ће да реализује да бисмо његов избор могли да сматрамо рационалним. Политичка одговорност, према Парету, не може да постоји управо због нерационалне природе самог човјека. Ако не постоји политичка одговорност унутар заједнице тада не можемо да говоримо о остварењу вриједности представничке демократије.

Нема могућности да се утврде критеријуми који ће одређивати ниво рационалног коришћења гласова, сматра Пламенац.⁸⁵ То, ипак, не значи да приликом гласања бирачи

84 Ibid., стр. 81.

85 Ibid., стр. 82-3.

нијесу у стању да донесу свјесну одлуку. Доношење свјесне одлуке, према Пламенчевом суду, подразумијева да бирач разумије ситуацију у којој се налази и могућности које му се избором пружају. Да би могли донијети свјесну одлуку, бирачи треба да разумију каква је природа положаја за који се кандидат бори на изборима. Они треба да знају да ће он имати иницијативу у погледу доношења одлука, али и да ће они бити у стању да кандидата, за кога су гласали, лише његовог положаја.

Са друге стране, Пламенац прихвата став да дефинишући елемент остварења представничке демократије јесте постојање политичке одговорности. Он каже да „политичка одговорност постоји тамо где постоје два услова: где су грађани слободни да критикују своје владаре и износе захтеве и стекну подршку за политику којој су наклоњени и за уверења којих се држе; и где су највиши доносиоци закона и креатори политике изабрани на слободним и периодичним изборима.“⁸⁶

Ако прихватимо ово разумијевање политичке одговорности и вежемо га за Паретово разумијевање човјековог понашања као нерационалног и потом се упитамо за могућност постојања представничке демократије, закључујемо да остварење демократије нема директне везе са схватањем човјека као више или мање рационалног бића.

Оно има везе са политичком одговорношћу која јасно позиционира бирача у односу на представнике за које је гласао. Остварење демократије има везе са могућношћу да појединац или група људи наступа према власти са захтјевима или критикама, и да појединци или група људи имају слободу да бирају своје представнике на позицији власти.

86 Ibid., стр. 178.

Друга Паретова теза којом саопштава сумње у могућност остварења идеала представничке демократије односи се на елите. Парето тврди да су у сваком друштву важне елите, а да масе иду тамо куда их оне воде.⁸⁷

Пламенац не негира Паретову тврдњу о важности елита, али је сматра ирелевантном за питање могућности демократије. Назначивши да постојање одговорности елита омогућава постојање истинског демократског поретка, Пламенац радије објашњава разлике које постоје међу врстама вођства и политичку одговорност искључиво везује за једну врсту вођства.

Три су врсте дјелатности које су, када се тиче вођства, важне у управљању и политици: менаџмент, управљање и вођство.⁸⁸ Менаџери усмјеравају рад других и са њима су ангажовани у истој организацији и на истом послу. Управљање чини доношење правила за рад и њихова примјена. Вођство се, према суду Џона Пламенца, састоји у промовисању идеје или одређивању неког разлога који људи дијеле. Док у менаџменту могу да постоје потчињени, а у управљању подређени, у вођству постоје сљедбеници и вођа је њихов представник.

Вођство је постало значајна карактеристика политичког живота модерних демократских држава. Оно подразумијева да је елита на власти активна, да води своје сљедбенике и да има иницијативу. Истовремено, вођство значи одговорност према својим сљедбеницима, која некада подразумијева да класа која заузима позиције власти треба да прихвати расуђивање и слиједи иницијативу својих гласача. Отуда политичка одговорност, више него било која друга категорија, јесте мјерило демократског управљања елите која је на власти.

87 Ibid., стр. 80-82.

88 Ibid., стр. 86-7.

2.4. Ревизионисти

2.4.1. Шумпетер

Старије теорије демократије, чије коријене налазимо у Аристотеловим дјелима, имале су у својој основи двије идеје: опште добро и вољу народа. Јозеф Шумпетер је у књизи *Капитализам, социјализам и демократија* (*Capitalism, Socialism and Democracy*), која је први пут објављена 1942. године, овим теоријама надјенуо јединствени назив – класична теорија демократије. Његова намјера је била да критикује класичну теорију, аргументујући да њена два кључна стуба – опште добро и воља народа - нијесу реална.

Он је закључио да класична теорија треба да буде замијењена новим тумачењем демократије које ће више уважити функционисање политичких система модерних држава запада.⁸⁹ Шумпетеров обрачун са класичном школом, његово редефинисање демократије и Пламенчев коментар Шумпетерових аргумената предмет су анализе у овој цјелини.

Концепцију општег добра налазимо већ у Аристотеловој *Политици*. У својој класификацији политичких облика Аристотел нуди два критеријума по којима је могуће разликовати облике владавине. Један критеријум је број оних који управљају, док други критеријум представља начин на који један, неколицина или мноштво владају заједницом. Исправни или добри облици су, сматра Аристотел, они у којима се управља у складу са општим добром.⁹⁰

89 Видјети: Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Row, New York, 1962; Frank Cunningham, *Theories of Democracy*, Routledge, New York, 2002.

90 Уп. Аристотел, *Политика*, БИГЗ, Београд, 1975.

Добра заједница омогућава припадницима да искористе своје таленте како би водили успјешан живот и живот у врлини. Само на тај начин припадници заједнице биће у стању да осигурају сопствено благостање и благостање за цијелу заједницу.⁹¹ Опште добро је, према Аристотелу, осигурање оног интереса који води благостању заједнице, а тиме и сваког појединца.

Русо је, такође, писао о општем добру. Пламенац наводи да је Русо „користио овај термин на такав начин да се њиме сугерише да, без обзира на ствар о којој група или заједница треба да донесе одлуку, увек постоји једна правична одлука.“⁹² Само једна одлука може служити општем интересу. До ње могу да дођу сви, каже Русо, уколико размишљају на исправан начин и уколико располажу свим информацијама које се одnose на питање о којем треба донијети одлуку.

Аристотелова и Русоова разматрања општег добра требало би да нам олакшају разумијевање Шумпетерове критике класичне теорије демократије и омогуће нам да преиспитамо елементе саме критике. Шумпетер тврди да је опште добро нереалан концепт. „Таква ствар као јединствено одређено опште добро око којег се сви људи могу сагласити не постоји.“⁹³ Немогуће је, тврди Шумпетер, да у различитим условима у којима се развијају заједнице увијек постоји тачно одређени циљ којем заједница тежи. Ако таквог циља нема, онда не може да постоји ни опште добро. А ако не постоји опште добро, онда се цијела демократска грађевина класичне теорије може сматрати погрешном.

Пламенац је веома критички усмјерен ка дијелу теорије у којем Шумпетер проблематизује питање опште воље. Он

91 Cunningham, *Theories of Democracy*, p. 6-7.

92 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 98. Уп. другу књигу у: Русо, *Друштвени уговор*.

93 Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 57.

тврди да је то потпуни промашај. Идеја општег добра никад није тумачена на начин на који је Шумпетер везује за ауторе старијих теорија. Ни Аристотел ни Русо, нити било који демократски писац није опште добро сматрао јединствено одређеним добром око којег су сви сагласни.

„Људи који, на пример, кажу да је правда опште добро не поричу да промовисање правде значи доношење многих одлука које се битно разликују у зависности од околности и да је апсурдно очекивати да се свако сагласи да је свака таква одлука праведна.“⁹⁴ Зато изгледа као да Шумпетер аргумен-тује против тезе која је непостојећа.

Темељније и са више аргумената Шумпетер је критиковао идеју воље народа. У основи ове идеје као темеља демократије стоји став да се демократски поредак легитимише као владавина у складу са вољом народа. Шумпетер сугерише да воља народа није специфична одлика демократских система. Ауторитарни лидер може слиједити вољу народа једнако као и представници изабрани да у име припадника заједнице доносе најважније одлуке. Ако се сагласимо са овом тврдњом онда лако закључујемо да и други стуб класичне теорије демократије не може бити реалан.

Шумпетер проширује своју аргументацију о ирелевантности појма воља народа за демократску теорију разматрањем природе људског понашања. Он сврстава све људске дјелатности у двије групе: политичку и неполитичку. Неполитичка сфера је онај дио дјелатности у којем се суочавамо са проблемима које свакодневно рјешавамо у нашем малом, приватном, домену.

Ова сфера односи се на нас лично, на односе са људима којима смо свакодневно окружени, на породицу, на наше

94 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 98.

пријатеље, сараднике, пословне партнере и слично. Будући да се овај дио наших активности тиче наших непосредних интереса, ми у њима учествујемо потпуно рационално, са намјером да остваримо јасан циљ који смо себи поставили.

Супротно томе, политичка сфера обухвата велики број питања и проблема који се тичу цјелокупне заједнице чији смо дио. Највећи дио тих питања не односи се на наше непосредне интересе и циљеве и о њима нисмо информисани ни приближно добро као што је случај са проблемима које имамо у неполитичкој сфери. Отуд је наше одлучивање о питањима која се односе на политику оптерећено немогућношћу да рационално одлучимо која одлука може да нам донесе ефекте какве очекујемо.

У политичкој сфери, тврди Шумпетер, дјеловаћемо мање рационално него у неполитичкој. Немогуће је очекивати да велики број појединаца, будући да одлучује унутар поља које у њему охрабрује ирационалне мотиве за дјеловање, буде у стању да формира јединствену вољу коју би они који одлучују требало да слиједе. Чак и да замислимо да таква воља може да настане, и даље остаје проблематичан њен ирационални карактер. То је један од додатних разлога зашто је не треба везивати за демократску теорију.

Постоје моменти, тврди Шумпетер, у којима у заједници може да настане колективна воља и о којој можемо да говоримо у контексту демократског процеса. У ситуацији у којој имамо супротстављене интересе различитих група и у којој ове групе теже да остваре своје интересе кроз утицај на особе које одлучују, могуће је да предлог особа које су у ситуацији да донесу крајњу одлуку буде прихватљив за све. Он то може постати уколико се појединцима или групама којима припадају чини да крајњи предлог јесте праведна нагодба између различитих понуда.

Тада говоримо о могућности постојања колективне воље која настаје када појединци или групе одустану од дијела првобитних циљева који су чинили њихову вољу ради остварења резултата који ће свима донијети користи. О постојању воље народа, саопштава Шумпетер, можемо говорити само кроз колективну вољу која настаје на начин како је претходно описано.

Овако тумачена воља народа, пак, није аутентична. Она не подржава основну претпоставку „класичне теорије“ према којој „одлуке о политичким питањима доноси народ, а представници само воде рачуна о томе да се њихове одлуке остварују.“⁹⁵ Постојање колективне воље, како о њој пише Шумпетер, претпоставља да одлуку предлажу и реализују представници, којима не влада народ. У демократском поретку, представници су, у најбољем случају, одговорни народу, они владају уз сагласност народа, али то није владавина у којој се спроводи воља народа.

Након што је показао мањкавости „класичне теорије“, Шумпетер даје своју дефиницију демократије. Он каже да је „демократски метод онај институционални аранжман за доношење политичких одлука у којем појединци стичу власт да одлучују средствима конкурентске борбе за гласове људи.“⁹⁶ Шумпетер саопштава да суштину демократије представља начин на који се бирају особе које ће да врше власт. То је једино објашњење које чини јасном разлику између демократије и других облика владавине. То је смисао демократије.

Џон Пламенац сматра да овакво поимање демократије није нова мисао. Многи аутори су и прије него што је Шумпетер дао своју дефиницију говорили да „у демократији

95 Ibid., стр. 115.

96 Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p.65.

они који управљају стичу то право надмећући се за гласове људи.⁹⁷ Пламенца више интересују разлози због којих овај аутор даје предност селекцији представника као кључној особини демократског метода.

Политичка елита у Совјетском Савезу је, а исто је био случај у свим комунистичким државама које су припадале источном блоку, тврдила да су њихове државе народне демократије. Сматрали су да се кроз дјеловање народних представника у њима остварује воља народа. Ако бисмо Шумпетерову дефиницију демократије примијенили на политичке системе ових држава, маска демократичности њихових система би се брзо истопила.

Да би Совјетски Савез могао да се назове демократском државом, било би неопходно да постоје избори који се организују у одређеним временским размацима и на којима гласачи одлучују ко ће доносити законе. Али то није све. Избори би требало да представљају слободно такмичење за слободне гласове. Само уколико борба за гласове има карактеристику слободне борбе за слободне гласове, онда она чини дио демократског процеса. То чини различитом западне демократије од квазидемократских система.

Пламенац закључује да је Шумпетерова дефиниција добра зато што нам нуди јасан критеријум за разликовање демократских од других система. Она исправља недостатке „класичне теорије“ јер је „лакше да откријемо да ли владари своју власт добијају надмећући се за гласове него користе ли је да спроведу вољу народа.“⁹⁸

Други разлог који оснажује Шумпетерово разумијевање демократије односи се на вођство. У основи његове теорије стоји идеја да кључну улогу у политичком процесу

97 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 117.

98 *Ibid.*, стр. 117.

имају вође. Дјеловање грађана у демократским системима могуће је само преко вођа и они су најодговорнији актери у једном политичком систему. Они су креатори политика, доносиоци закона и заузимају мјеста на којима се доносе најзначајније одлуке.

Ова мисао јасно је супротстављена „класичној теорији“ у којој је улога вођа сведена на пуки слијед воље народа. Она поништава претпоставку постојања колективне воље народа и одговорност за управљање преноси на вођство. Овако аргументована, теорија Јозефа Шумпетера усмјерава нас, међутим, и на откривање проблема са којима се демократија суочава. Највећа опасност демократском систему пријети од неодговорног вођства. То је тачка у којој је Пламенац сасвим сагласан са Шумпетером.

Пламенац наводи да постоји још један елемент Шумпетерове теорије који његово посматрање демократије чини убједљивим. Тај елемент се зове произведена воља. Она је плод убјеђивања које се неминовно развија у току надметања за гласове бирача, али значајније од тога, она настаје као производ коришћења незнања и предрасуда оних који би требало да гласају за своје представнике. Произведена воља настаје усљед дјеловања вођа чија је намјера да искористе незнање бирача како би неки интерес, који није нужно и интерес народа, представили као интерес бирача.

Пламенац се пита да ли је постојање овако дефинисане произведене воље у супротности са принципима функционисања демократског система.⁹⁹ У Шумпетеровом дјелу није могуће пронаћи одговор на ту дилему, али логика дефиниције демократије коју је понудио не искључује постојање произведене воље. Чак и ако је воља произведена, слобода

99 Ibid., стр. 122-8.

гласача да употрејеби свој глас како сам жели није доведена у питање. Тиме се сугерише да вође јесу у прилици да се манипулативно односе према онима чију подршку очекују. А тиме поново долазимо до питања елите.

2.4.2. Елита власти

Питање вођства централна је тема Милсове књиге *Елита власти* (The Power Elite).¹⁰⁰ Описујући америчку демократију Милс тврди да је демократичност америчког система у 20. вијеку постала упитна. Разлог кварења америчке демократије проналази у понашању вођа које су постале мање одговорне. У овом поглављу нас интересује на који начин Милс аргументује своју тврдњу и како Џон Пламенац расправља о Милсовом опису кварења америчке демократије.

У Сједињеним Америчким Државама настала је елита власти. Њу чине људи који су најутицајнији у влади, крупном бизнису и у оружаним снагама.¹⁰¹ Према Милсу, елита власти не заступа интересе посебне класе, она нема јединствену политику коју подржавају сви њени чланови, она није хомогена како може да изгледа. Оно што елиту власти одржава јесте њен етос - успостављена сагласност око циљева политике, те начина на који она настаје.¹⁰²

Упркос томе што су унутар групе могући конфликти, ставови, претпоставке и увјерења које чланови елите дијеле чине их обједињеним. Сва неслагања увијек остају унутар групе. Проблем који елита власти доноси демократији тиче се односа доносиоца одлука према представницима народа.

100 Видјети: Wright Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York, 1956.

101 Ibid., pp. 6-9.

102 Ibid., pp. 269-297.

Милс тврди да чланови групе у свом дјеловању престају да буду одговорни народу или њиховим представницима. Приликом одлучивања они не узимају у обзир мишљење било кога ко не припада групи.

Иако тврди да у САД интереси група изван елите имају утицај на доношење важних политичких одлука, Милс закључује да они нијесу пресудни. Зато не можемо да говоримо о правој демократији у Америци. Пламенац каже да се Милсов аргумент у прилог кварења америчке демократије своди на сљедеће: „Што су политичке одлуке мање под утицајем задовољења посебних захтева организованих група, то је елита власти, вођена сопственим *етосом*, и не водећи много рачуна о мишљењима изван њеног круга, слободнија да донесе одлуке које су у њеном интересу.“¹⁰³

Када Пламенац расправља о Милсовим аргументима, прва тачка његовог интересовања јесте *етос* елите власти. Шта је то што доносиоце најзначајнијих одлука разликује од других?

Пламенцу је прихватљив Милсов став да у развијеним, модерним друштвима постоји мали број особа које су повезане и које доносе наважније политичке одлуке. Он, међутим, не проналази у Милсовом дјелу аргументе за тврдњу да је тај мали круг људи потпуно изолован од утицаја грађанства и да ослушкује само захтјеве појединих, исто малих, кругова који не припадају овом најужем кругу. Он не мисли да постојање таквих група уништава демократију. Пламенац је нарочито истрајан у показивању да *етос* елите власти није разјашњен и да читаоцу Милсове књиге остаје нејасно како он настаје и шта га тачно чини.

Описаном принципу дјеловања елите власти Пламенац супротставља јавност. Он тврди да дјеловање јавног мњења,

103 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 134.

које настаје у сфери која је одвојена од државног или званичног мњења, и даље има велики утицај на доносиоце важних одлука, па и на оне које Милс сврстава у елиту власти. Мњење обликују грађани који су заинтересовани за поједина питања која се тичу јавног поља или представници организованих група које путем јавности настоје да остваре утицај на одлучиоце.

„Творци политике“, сматра Пламенац, „често њихова мишљења узимају озбиљно, било зато што сматрају да су просвећујућа или узнемирујућа или зато што верују да су људи који их се држе утицајни.“¹⁰⁴ У друштву које је индустријски развијено, описмењено и либерално није могуће да се, како каже Рајт Милс, јавност преточи у друштво маса у којем су људи наведени да се понашају онако како погодује елити која је на власти. У таквом друштву не може да настаје удаљена и затворена елита о којој пише Милс.

Постоје, тврди Пламенац, групе које располажу моћи да доносе одлуке. Њени чланови учествују у доношењу одлука слиједећи одређену процедуру, правила одлучивања. Правила су таква да омогућавају члановима групе међусобно убјеђивање и лобирање. Но, то их, ипак, не чини изолованим у односу на грађанство и друге групе које настоје да упуте одређене захтјеве ка онима који се налазе на позицијама моћи. Још мање смо убијеђени да та правила чине етос елите власти било како различитим од онога што уобичајено зовемо пословном или професионалном етиком.

Пламенац закључује да Милс износи корисне и занимљиве ставове, али да не нуди аргументе који би нас убједили да је у праву. То се нарочито односи на везу коју Милс успоставља између начина на који објашњава функционисање елите власти и опасности које из таквог описа пријете демократском

104 Ibid., стр. 140-1.

систему. Милс је своју теорију стварао критикујући ауторе који су били спремни да доказују да управо у америчком систему постоји надметање за власт и подршку народа и у којем организоване групе саопштавају своје захтјеве елити која управља очекујући да слиједи примјерени одговор на њихове захтјеве. Са њима се, међутим, није сложио.

Пламенац испитује и ове теорије. У њиховом објашњењу демократије открива утилитаристичке елементе, а ауторе теорија назива неоутилитаристима. Тиме жели да скрене пажњу на ставове који их чине сличним са утилитаристичким писцима 19. вијека.

2.5. Неоутилитаристи

Тројица су аутора чије објашњење демократије Пламенац преиспитује у свјетлу њиховог неоутилитаристичког утемељења. То су Ентони Даунс (Anthony Downes), Роберт Дал (Robert Dahl) и Чарлс Линдблом (Charles Lindblom).¹⁰⁵

Њихов опис демократије полази од концепта рационалне активности који претпоставља такву акцију која максимализује постигнуће одређеног циља.¹⁰⁶ Дал и Линдблом разликују двије врсте циљева: основни и инструментални. Основни циљеви тичу се потреба и жеља појединца, његових односа са ближњима и непосредном околином. Основни

105 Видјети: Anthony Downes, *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Brothers, New York, 1957; Robert A. Dahl, Charles E. Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, Harper and Brothers, New York, 1953; Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 146-155.

106 Downes, *An Economic Theory of Democracy*, p. 20; Dahl, Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, p. 38-45.

циљеви се увијек остварују у контексту дјеловања инструменталних циљева који се односе на друштво, правила понашања унутар друштва, политичке процесе и институције које у друштву дјелују.

Дал и Линдблом наводе да демократски принцип дјелује тако да омогућава рјешавање сукоба који настају када више основних циљева неких појединаца постану препрека за реализацију циљева других појединаца. Овај механизам рјешавања сукоба дио је система инструменталних циљева. Отуд Дал и Линдблом записују да је политички систем демократски у степену у којем се у њему остварују неки од инструменталних циљева.¹⁰⁷

Овако утемељен демократски систем, који не може бити остварен у свом идеалном облику али којем непрестано тежи, Дал назива полиархија.¹⁰⁸ Он почива на претпоставци да су сви актери у политичком пољу способни да рационално доносе одлуке.

Даунсов теоријски модел, такође, почива на рационалној дјелатности која увијек претпоставља постизање одређених циљева. Независно од тога да ли говоримо о личним или друштвеним, приватним или јавним циљевима, човјек ће у односу на њих увијек да се постави у складу са аксиомом личног интереса. Аксиом самоинтереса подразумијева да ћемо све наше активности обављати тако да настојимо да остваримо наше личне интересе. Овим аксиомом могуће је објаснити цјелокупно људско понашање, па и оно које сврставамо у демократско.

Када Даунсов модел пренесемо на политичко поље, онда примјећујемо да је оно с једне стране оивичено политичким партијама, које се надмећу за гласове, а с друге стране

107 Dahla, Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, pp. 41-43

108 Роберт Дал, *Полиархија*, Филип Вишњић, Београд, 1997, стр. 11-42.

грађанима који имају могућност да своје гласове распореде како желе. Грађани ће своје гласове увијек давати оним субјектима који могу да допринесу остварењу највеће користи односно реализацији њихових личних циљева.

Али, да би своје гласове могли рационално да распореде, грађани би требало да имају релевантне информације о циљевима политичких партија које са такмиче за власт. Грађани најчешће немају релевантне информације јер оне имају своју цијену и нијесу сви људи у истој могућности да дођу до информација. Ово је мјесто на којем се сусрећу размишљања све тројице аутора које Пламенац назива неоутилитаристима.

Неоутилитаристи тврде да је остварење наших циљева, чему непрестано тежимо, условљено могућношћу рационалног одлучивања. Наша дилема се односи на то како је могуће да, рационално дјелујући, максимализујемо постигнуће неког циља, ако немамо једнаку шансу да посједујемо релевантне информације које су детерминишуће за наше одлучивање.

Неоутилитаристи не покушавају да расвијетле ову дилему, они само тврде да појединци непрестано теже постизању основних или приватних циљева. Они ће бити утолико успјешни уколико своје дјеловање учине рационалним и уколико друштво јесте утемељено на принципима које Дал и Линдблом називају инструменталним циљевима. Демократија, по њиховом суду, представља дио инструменталних циљева.

Пламенац је изразито критички усмјерен према ставовима Даунса, Дала и Линдблома. Он тврди да су питања која они сматрају важним потпуно неважна и наводи неколико аргумената за то.¹⁰⁹

109 Пламенац, *Демократија и илузија*, стр. 163-4.

Пламенац најприје каже да формула неоутилитариста не може да буде примијењена на сферу политичког и економског понашања у цјелини. Уске су границе унутар економије и политике на које је могуће примијенити неоутилитаристичко расуђивање, али Даунс, Дал и Линдблом такве границе нису одредили.¹¹⁰

С друге стране, демократију не можемо да сведемо на максимализацију задовољења потреба. Ниједан човјек нема увијек јасно формирану листу својих приоритета са којом наступа према другима. Човјекове идеје и жеље су промјенљиве, оне се некада тичу ствари које не морају да буду у вези са остварењем његових потреба. „Принципи и стандарди које усваја, друштвени и политички поредак за који је везан, нису средства за његове циљеве.“¹¹¹ Отуд Пламенац закључује да је неоутилитаристичко објашњење демократије неутемељено.

Према Пламенцу, неоутилитаристичке поставке су непрецизне и нереалне. То се махом односи на централне категорије којима се служе у објашњењу функционисања демократског поретка: рационално дјеловање, принцип самоинтереса и инструментални циљеви, међу којима је и политичка једнакост. Ипак, Пламенац не спори да у неким дјеловима ова теорија значајно доприноси разматрању демократије. Но, ти дјелови нијесу преовлађујући.

110 “Признајем да често има смисла говорити на тај начин и то нарочито унутар политичке и економске сфере али, чини ми се, увек унутар тако уских граница да не можемо рећи да један политички систем или једна врста економије, упоређени са другим системом или економијом, обезбеђују да су потребе или циљеви потпуније задовољени или остварени.“ *Ibid.*, стр. 159.

111 *Ibid.*, стр. 160.

2.6. Када је политички систем демократски?

Расправа о демократском политичком поретку подразумева разумијевање тога шта је демократија. То често није јасна ствар, било да је ријеч о ауторима који налазе оправдавају или сумњају у демократски систем владавине. Анализирајући Пламенчеву критику утилитаристичког аргумента за демократију, закључили смо да он није довољан. Бавећи се сумњама које су у односу на представничку демократију саопштили Русо, анархомарксисте, Михелс, Парето, Моска и неоутилитаристи, издвојили смо неколико појмова који су, према суду ових аутора, дефинишући за облик владавине који истражујемо.

Политичка једнакост, одговорност елита и рационалност гласача узети за себе ипак нам нису омогућили да формирамо јасну слику о томе шта демократија јесте. Највећи број погрешака који је дошао из поља ових теорија настао је због непрецизног дефинисања тога шта чини демократију.

Демократија је, сматра Пламенац, ствар права, обавеза и процедура које обезбјеђују да су права и обавезе испуњени.¹¹² У модерним друштвима, демократски систем подразумева интеракцију између носилаца моћи, који су изабрани да доносе важне одлуке у ограниченом периоду, и грађана који слободно саопштавају своје захтјеве онима који одлучују и слободно их критикују.

Процедуре постоје како би комуникација између једних и других текла неометано, и како би било осигурано да права појединаца и група неће бити угрожена. Демократију је могуће вриједновати ако разумијемо шта она значи и како функционише. Пламенац је разумијевши шта политички

112 Ibid., стр. 175.

систем чини демократским стао у његову одбрану. Он то није урадио из предубјеђења или из осјећаја симпатије према демократској традицији, већ доказивањем. Аргументи су га увјерили да је представничка демократија могућ и оправдан систем владавине.

Остаје, међутим, утисак да је, настојећи да утврди вриједности и значај представничке демократије, Џон Пламенац много више простора посветио тумачењу размишљања и ставова о демократији код других писаца за опис и аргументацију сопственог става о демократији или за виђење демократије. Читав пут до питања шта чини представничку демократију водио је кроз анализу дјела писаца утилитаризма, анархомарксиста, академских скептика, Моске и Парета, Русоа, Шумпетера, неоутилитариста.

Пажљивом читаоцу представља врсту нарочите дражи Пламенчев приступ у разоткривању и само разоткривање идеја, сложених система или уочавање погрешки у системима различитих аутора. Али, у случају демократије се читалац држи у увјерењу да ће исход ових Пламенчевих разматрања бити један нови, заокружен поглед на демократски поредак, са мноштвом упута на принципе и дефинишуће елементе представничке демократије.

То је, ипак, изостало. Умјесто опширног приказа елементарна представничке демократије, Пламенац нас на појединим мјестима у књизи *Демократија и илузија*, а нарочито на самом крају упознаје са својим виђењем тога шта је демократија. То виђење је елаборирано врло сажето, али прецизно, са јасном идејом да се пруже основе за дефинисање демократског поретка, али без претензије да се отвара широка расправа о демократији. Будући да су нам у овом раду за потребе дефинисања и тумачења концепта сагласности у Пламенчевом дјелу потребне управо основе за Пламенчево

дефинисање демократије, као и његов суд о демократији, то се изостанак ширег описа демократије у дјелу Џона Пламенца за ову прилику не јавља као препрека.

Након што је утврдио шта поредак чини демократским, Пламенац је као средишњи проблем свог бављења политичком филозофијом поставио питање сагласности. Пламенац истражује до којег се нивоа обавеза грађана да буду послушни према влади која њима управља може поредити са обавезом оних који владају да то чине рачунајући са пристанком грађана као кључним легитимизирајућим начелом исправне владавине.

Тиме долазимо и до централног проблема ове књиге – односа у којем се налазе концепт сагласности тј. пристанак оних над којима се влада и обавеза да поштују упуте који долазе са позиција власти. Цјелокупна расправа о демократији била је, пак, неопходна зато што концепт сагласности има смисла само у таквом облику владавине.

Питања легитимитета власти и политичке облигације су за демократски поредак нарочито важна и у овом раду су анализирана у оном смислу и на начин на који их третира Џон Пламенац. Оба велика проблема политичке теорије пратимо кроз Пламенчеву критичку призму, развијану кроз његова дјела *Сагласност, слобода и политичка обавеза* и *Човек и друштво*.



3. Анализа концепта сагласности Џона Пламенца у односу на значајне филозофско-политичке концепције

Када је Џон Пламенац, у дјелу *Демократија и илузија*, у средиште представничке демократије ставио интеракцију између носилаца власти са једне и грађана са друге стране, јавило се питање основа или утемељења овог односа. Дилема се јасније уочава уколико је поставимо на сљедећи начин: шта чини темељ политичке облигације односно шта је основ послушности људи према изабраним представницима или законима. Пламенац покушава да утврди да ли је то пристанак односно сагласност.¹¹³

Служећи се, како је записао у дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза* методом који највише личи Сократовом, Пламенац најприје покушава да дефинише сагласност.¹¹⁴

113 О легитимитету видјети више у: Милан Подунавац, *Принцип грађанства и поредак политике*, Чигоја штампа, Београд, 1998; Војислав Становчић, *Власт и слобода*, Удружење за политичке науке, Чигоја штампа, Београд, 2003; Мирјана Касаповић, Ненад Закошек (прир.), *Легитимност демократске власти*, Напријед, Загреб, 1996.

114 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 211.

3.1. Дефинисање сагласности

Коришћење ријечи сагласност у њеним различитим значењима ствара препреке у погледу могућности да теорија, која уважава важност овог концепта, буде логички утемељена. Уколико намјеравамо да утврдимо да ли је пристанак темељ политичке обавезе онда најприје треба да елиминисемо могућност непрецизног коришћења појма. Зато Џон Пламенац тражи такву дефиницију појма *сагласност* која би представничку власт и власт уз сагласност требало да учини изразима једнаког значења.¹¹⁵ Његов крајњи циљ је да утврди да ли је у демократској владавини пристанак једини основ дужности грађана да се поковавају законима.

Припремајући подлогу за дефинисање појма, Пламенац најприје даје приближно тачну дефиницију сагласности и полази од тврдње да се сагласност особе А увијек односи на дјеловање особе Б или других особа. Он додаје да сагласност постоји „кад год је право једног човека да поступи на одређени начин условљено тиме што је други човек изразио жељу да он поступи на такав начин.“¹¹⁶

Али, постојање жеље код једног човјека није суштина сагласности. Основом овог концепта, према предложеној и приближно тачној дефиницији, би се могла сматрати моћ условљавања коју један човјек има у односу на дјеловање другог човјека, односно немогућност да особа Б уради нешто уколико особа А изричито не пристаје на такво дјеловање.

Прије анализе ове, приближно тачне дефиниције појма сагласност, Пламенац анализира друга значења појма која се често мијешају са датом дефиницијом. Тако се за основ

115 Ibid., стр. 211, 334.

116 Ibid., стр. 213.

пристанка на неко дјеловање или агитовање може сматрати постојање или одсуство жеље особе А да особа Б нешто учини или не учини. У том случају би се дјеловање родитеља који, знајући да њихово дијете жели да добије извјесни предмет, купује тај предмет и поклања га дјетету, могло сматрати дјеловањем утемељеним на сагласности дјетета да се та радња одвија управо на тај начин.

Пламенац то сматра погрешним. Једнако погрешним описује схватање по којем се особе саглашавају са поступком неког човјека када одобравају посљедице тог поступка.¹¹⁷ Задовољство резултатима нечијег дјеловања не може бити основ пристанка, већ само накнадног задовољства тим дјеловањем.

Пламенац потом критикује злоупотребе појма и нетачна тумачења која читаоца воде у заблуду. Критика која носи највише ироније усмјерена је ка садржини дјела филозофа Уговора, прије свега Џона Лока.¹¹⁸ Нарочито занимљив предмет Пламенчевог, изразито ироничног осврта, на Локову теорију представља разматрање постојања прећутне сагласности на извјесни скуп правила.

Локов концепт владе по пристанку подразумијева могућност да само тиме што живи на одређеној територији или управља својим посједом особа даје пристанак на одлуке и законе које доноси онај који управља територијом.¹¹⁹ Свака одлука да се настанимо на одређеној територији или да њоме путујемо подразумијева да смо тиме саопштили свој пристанак и на законе који важе на том простору. Не постоји нужност давања изричите сагласности на правила која важе унутар те територије, већ се наш пристанак на покоровање сматра прећутним.

117 Ibid., стр. 214.

118 Ibid., стр. 212.

119 Видјети: Џон Лок, *Две расправе о влади*, Младост, Београд, 1978.

Пламенац тврди да је Џон Лок „покушавајући правичну власт да утемељи на пристанку замишљао да напада темеље демократије. Ако сагласност може да значи нешто од онога што он држи да значи, онда никада није постојала ниједна власт осим оне која је владала уз једногласну и непрекидну сагласност свих својих субјеката.“¹²⁰ Локов случај прећутне сагласности је попут многих других само ствар наводне, а не стварне, праве сагласности или пристанка.

У случају путника који само пролази кроз територију којом управља извјесни владар или власника посједа на истој тој територији, прећутни пристанак на примјену правила које би примјењивао судија у случају спора требало би да подразумијева давање дозволе онога који пристаје на примјену извјесних правила. У оба случаја која су овдје поменута, давање дозволе не постоји.

Зато Пламенац сугерише да је схватање прећутне сагласности код Џона Лока погрешно и да овај аутор не користи кованицу „прећутна сагласност“ у смислу давања дозволе да нешто важи за особу која ту дозволу даје и да самим тим Лок користи друго значење термина од оног које овдје јесте једино релевантно. Ћутање путника или посједника се у овом случају не мора нужно тумачити као пристанак јер није извјесно да његово ћутање јесте јасан сигнал упућен властима да одређену активност може да спроведе и да рачуна да је ћутање било тај неопходни чин којим би дјеловање власти у односу на даваоца сагласности било легитимно.

Пламенац закључује да пуки боравак на територији није довољан да бисмо закључили да се тиме даје легитимитет акцијама које спроводи власт. Сам боравак није исто што и дозвола и ту је кључна омашка Џона Лока када

120 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 216.

тврди да је управо боравак на територији исто што и дозвола да онај ко влада може да поступа према правилима за које тврди да важе на тој територији. Само наше путовање може бити и најчешће је мотивисано разлозима који измичу питањима легитимности дјеловања власти на некој територији и утолико прије прећутна сагласност не може да постоји у таквом случају.

Наше ћутање није знак да дајемо дозволу да се нешто предузме, то није слање сигнала нечињењем, то је само ћутање о нечему што можда не познајемо или се за то не интересујемо. Цјелокупна концепција теоретичара Уговора, прије свега Џона Лока, пада у воду због погрешног тумачења појма сагласност, као и због тумачења прећутне сагласности на начин који не задовољава педантног истраживача дисциплине у оквиру које Лок дефинише своје ставове. Локову концепцију сагласности Џон Пламенац смјешта уз друга тумачења или концепције које нијесу сагласност али се из непознатог разлога тако називају.

У овој тачки Пламенац наводи да је уз појам сагласности нужно дефинисати појам „представника“. Будући да се пристанак нужно своди на однос једног човјека према другом човјеку или другим људима, и да тај однос подразумијева давање дозволе другоме или другима на неко дјеловање за које је давалац дозволе дао свој пристанак, онда се друга особа или особе могу сматрати представницима прве особе. Представник има право да дјелује у име даваоца дозволе у периоду који је дефинисан дозволом или све док је јасно да особа јесте сагласна са тиме да њен представник и даље легитимно врши радњу и у његово име.

Тиме долазимо до мјеста у којем до сада грађено, Пламенчево виђење овог појма, можемо једнако критички преиспитати као што Пламенац то чини са виђењима других аутора.

Наиме, аутор дјела *Сагласност, слобода и политичка обавеза* закључује да су „једина ограничења која се постављају пред овлашћења заступника она која дефинишу право човека којег представља да га овласти да поступа у његово име“.¹²¹ Закључујемо, дакле, да права заступника проистичу из права извјесне особе да овласти заступника да дјелује у његово име.

Уколико је јасно да особа располаже тим правима и уколико та особа на основу очигледних права овласти другу особу да је заступа, тада не постоји могућност злоупотребе права заступника. Пажљивом читаоцу се на овом мјесту поставља логично питање: да ли постоје активности и дјеловања која су изузета из права особе да овласти другу особу или особе да се њима баве. Пламенац одговара да „човек нема право да овласти другог да буде његов заступник у вези са активностима које треба да обавља сам.“¹²²

Ако се до сада чинило да у погледу дефинисања концепта сагласности не постоје услови за аргументовану критику Џона Пламенца, како у приступу тако и у закључцима, овдје се већ отвара простор за преиспитивање Пламенчеве поставке. То чинимо не губећи из вида да још увијек није дата дефиниција концепта сагласности, већ се налазимо на путу који је Пламенац означио као пожељан у погледу могућности да се до дефиниције дође.

Базична линија критике слиједи упитаност о томе ко процјењује које активности човјек треба да обавља сам и на основу чега процјењујемо да ли је оно на шта полагамо право да урадимо у реду да се уради. Ако прецизно слиједимо

121 Ibid., стр. 220.

122 Пламенац наводи сљедећи примјер: „Особа А не може дати особи Б дозволу да поступа као муж према његовој жени. Исто тако, један човек не треба себе да учини робом другог човека, обавезним да га слуша у свему, пошто то не би било у реду да тако уради. Ниједан човек не може имати право да уради оно што није у реду да уради.“ Ibid., стр. 214.

ауторову поставку јасно је да се критеријуми за утврђивање права на преношење овлашћења налазе не у особи која права преноси, већ негдје изван те особе. Та овлашћења се, како наводи Пламенац, налазе у правима којима особа располаже, али су сама права особе ограничена потребом њиховог коришћења за нешто што је само по себи добро или је оно пут за стицање неког добра.¹²³

У правима која су ограничена добром или начином за стицање добра налазе се ограничења наших права да својим заступницима дајемо дозволу за радње које ће да врше у наше име. Ово мјесто је у Пламенчевом систему веома рањиво будући да аутор покушава да подвргне оштрој критици Макијавелија, Хегела, Маркса и Лока на трагу непрецизног коришћења појмова.¹²⁴ Немоћ критичара у овој тачки се састоји управо у томе што и сам не успјева да избјегне замку нејасног или непрецизног одговора на конкретно питање ограничења права да се дозвола, као основа сагласности, преноси на другу особу.

Након што је закључио да ограничења тих права постоје, Пламенац нас смјешта у подручје нагађања и нових дилема тиме што је записао да је „право овлашћење које треба да је зајемчено човеку јер је његова примена или сама по себи добро или иначе начин за стицање добра.“¹²⁵ Остало је сасвим нејасно које је то добро које арбитражу у могућности преношења овлашћења заступницима и више од тога ко одређује садржину тог добра. У посебној цјелини у оквиру књиге *Сагласност, слобода и политичка обавеза* анализирају се појмови права и општег добра, па ће рефлексивна на те цјелине наћи одговарајуће мјесто и у наставку овог рада.

123 Ibid., стр. 220.

124 Уп. Пламенац, *Човек и друштво* (први и други део).

125 Ibid., стр. 220.

Прије тога дајемо занимљиву критику Пламенчевих разматрања концепта сагласности коју је 1967. године записао Фредерик Зиглер (Frederick Siegler).¹²⁶ Анализирајући критику Џона Пламенца у односу на закључке уговорних теоретичара, Зиглер се усмјерава на дио запажања у књизи *Човек и друштво*, који се односи на Џона Лока, али кроз који Пламенац провјерава извјесне тезе о сагласности.¹²⁷ Зиглер назива погрешном тезу Џона Пламенца да се у питању учешћа особа у изборима или одлучивању о извјесним питањима може говорити о постојању директног или индиректног пристанка.¹²⁸

Пламенац, наиме, тврди да учешће особе А на изборима суочава ту особу не само са тиме да она треба да бира између више кандидата и одабраном кандидату да свој глас, већ да особа А, што је много важније, гласањем даје врсту сагласности на цјелокупни систем владавине, који кроз организовање периодичних избора обезбјеђује поштовање ауторитета који изборном побједом остварују носиоци власти. На једном мјесту у дјелу *Човек и друштво* Пламенац разликује директну и индиректну сагласност која постаје очигледна управо учествовањем особе А на изборима.

Пламенац сматра да се директни пристанак јавља сваки пут када особа А гласа на изборима, и када кандидат за којег је особа А гласала побиједи. Ова ситуација обезбјеђује постојање директне сагласности особе која гласа са тиме да ауторитет побједника на изборима заслужује послушност као представник власти. За постојање индиректне сагласности,

126 Frederick Siegler, „Plamenatz on Consent and Obligation”, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No 72, 1968, pp. 256-261, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8094%28196807%2918%3A72%3C256%3APOCAO%3E2.0.CO%3B2-M>)

127 Уп. Пламенац, *Човек и друштво* (први део), стр. 234-279.

128 Siegler, „Plamenatz on Consent and Obligation”, p. 256.

пак, довољно је да особа А учествује на изборима, а резултат тих избора је у односу на ово питање ирелевантна ствар.

Ову Пламенчеву поставку Зиглер сматра погрешном и напада је аргуменатима од којих се најважнијим чини онај којим се доводи у питање знање особе А, на примјер, да њено учешће на изборима значи нешто више од пуког давања гласа једном од више кандидата који се за тај глас боре.¹²⁹ Да би поставка Џона Пламенца била тачна, било би неопходно да гласачи излазе на изборе и да унапријед постоји знање код свакога од њих да гласање подразумијева давања директне или индиректне сагласности у односу на ауторитете који наступају са позиција власти.

Такво знање, тврди Зиглер, не постоји. Кроз неколико сликовитих примјера Зиглер описује апсурдност тврдње која учествовање на изборима везује за постојање сагласности. Критикујући Лока, Пламенац као да је, једним дијелом макар, стварао повод за критику сопственог метода.

Овај приказ Зиглеровог осврта на дио Пламенчевих разматрања концепта сагласности у дјелу *Човек и друштво* могао би да послужи као додатна потврда за опис Џона Пламенца као неконзистентног у смислу методолошког приступа, али се тумачење сагласности не може свести на неколико параграфа из једног дјела. Зато је нужно дати упут на даље кораке који Пламенца воде ка финалној дефиницији концепта сагласности у дјелу које је у цјелости посвећено овој категорији.

Појам сагласности је, трди Пламенац, у нужној вези с појмом одговорности што имплицира да се „власт уз сагласност изједначава са одговорном влашћу.“¹³⁰ Као што је раније показано, показивање жеље или давање одобрења за извјесну активност није дефинишући елемент концепта

129 Ibid., pp. 256-259.

130 Ibid., стр. 223.

сагласности. Одговорност, пак, јесте и отуд Пламенац сматра да је потребно додатно разложити појам одговорности. Он тврди да правом пристанку на дјеловање претходи јасна спознаја да особа која даје дозволу другој особи за одређено дјеловање јесте одговорна за то дјеловање и за посљедице дјеловања једнако као и особа која добија дозволу.

Другим ријечима, просто увећање права извршиоца радње да наступа у име даваоца права није довољно за конституисање пристанка онога који даје права за радње извршиоца радње. Да би се обезбиједила сагласност неопходно је утврдити одговорност која је равномјерно распоређена и на даваоца дозволе и на извршиоца радње. Када нема одговорности и особе А и особе Б за радње особе Б, тада нема ни сагласности, већ је ријеч о употреби термина у широј конотацији која ствара услове за непрецизна тумачења.

Одговорност, међутим, није лако јасно распоредити на даваоца дозволе и извршиоца радње. Најчешће се, сматра Пламенац, може прочитати да је, ако говоримо о власти која почива на пристанку својих грађана, одговорност носиоца власти за сопствено дјеловање и посљедице тог дјеловања директна, а да су грађани само индиректно одговорни за исту ствар будући да је њихов утицај исцрпљен давањем дозволе властима да се понашају на одређени начин.

И то је по Пламенчевом суду погрешно. Одговорност не може бити директна и индиректна већ се она увијек односи на неки чин и може се назвати само одговорношћу. У случају којим се бавимо, индиректна одговорност даваоца дозволе би могла да буде дефинисана као „одговорност за радњу која даје овлашћење или право другом човеку да поступа на одређени начин.“¹³¹

131 Ibid., стр. 222.

Прецизна дефиниција концепта сагласности треба, дакле, да уважи сљедеће елементе:

- да се сагласност увијек успоставља у односу између два субјекта, субјекта А и субјекта Б;
- да се однос између два субјекта успоставља на темељу права субјекта А да овласти или да дозволи субјекту Б да врши одређене радње у име субјекта А;
- да се права субјекта Б на одређено дјеловање нужно увећавају али само на основу овлашћења или дозволе субјекта А;
- да су и субјект А и субјект Б носиоци одговорности за дјеловање које врши субјект Б, а на основу дозволе субјекта А.

Након што се обрачунао са погрешкама које су најчешће присутне у тумачењу концепта сагласности, а највише у дјелима теоретичара Уговора, Пламенац даје двије дефиниције сагласности које сматра еквивалентним. Обје дефиниције се наслањају на елементе концепта сагласности који су наведени у претходном параграфу. Сагласност је, у првој верзији „израз жеље једног човека да други човек поступи на одређени начин, са знањем и намером да створи или увећа право другопоменутог да поступи на тај начин.“¹³² Другом дефиницијом се саопштава да је сагласност „израз жеље једног човека да други човек поступи на одређени начин, а тај израз ствара или повећава код тог другог право да тако поступи под таквим условима да је први такође одговоран за потезе другог.“¹³³

132 Ibid., стр. 223.

133 Ibid., стр. 223.

Будући да их сматра еквивалентним Пламенац тврди да су ове двије дефиниције једине које се могу сматрати одговарајућим за било који покушај одговора на питање које је инспирисало цјелокупни истраживачки подухват анализе концепта сагласности у политичкој теорији Џона Пламенца. То питање се тиче покушаја да се утврди да ли је сагласност једини основ политичке обавезе.

Џон Пламенац тврди да је одговор на ово, централно, питање негативан: „сагласност не може да се узме као једини основ политичке облигације.“¹³⁴ Његова аргументација прати анализу двије врсте власти за које се једино и може претпоставити да почивају на врсти сагласности оних над којима се влада. Те власти су чиста демократија и представничка демократија.¹³⁵

Занемаривши неопходност дефинисања појмова чиста и представничка демократија, на шта би нас усмјерила већ уочена посебност Пламенчевог метода, која подразумевијева прецизно објашњење појмова или односа између више појмова, аутор нас директно усмјерава ка откривању односа ове двије врсте власти и сагласности.¹³⁶ И у једном и у другом случају сагласност јесте дефинишући елемент демократске власти, али не и једини и не због истих разлога.

134 Ibid., стр. 227.

135 Видјети друго поглавље овог рада.

136 Објашњење за овакав поступак може се смјестити у оквир друге Пламенчеве књиге чија је садржина предмет анализе другог поглавља овог рада. Ријеч је о књизи *Демократија и илузија*, у којој се аутор бави прије свега представничком демократијом. Појам чисте демократије је свакако занемарен, што даје простора за критичко преиспитивање досљедности Џона Пламенца у примјени свог, особеног метода у проучавању политичких појава. Погледати друго поглавље овог рада о *теорији демократије Џона Пламенца*,

У случају чисте демократије, сагласност као основ политичке облигације би постојала када бисмо имали ситуацију у којој би:

- цјелокупно грађанство увијек гласало за предлоге закона, политика или одлука о којима се грађанство изјашњава; или
- цјелокупно грађанство било определијено за то да се воља већине поводом свих предлога закона, политика или одлука, има сматрати прихваћеним без обзира на неслагања мањине.

И у једном и у другом случају бисмо имали „једногласну“ сагласност, али се у оба случаја јавља сумња у могућност остварења. Први случај је у практичном политичком пољу незамислив а јасно је, тврди Пламенац „да се у таквом систему само за оне особе које су гласале за неки закон може рећи да се саглашавају са поступцима судија који спроводе тај закон.“¹³⁷ Негласање за закон никада не конституише став о прихватању ефеката тог закона преко концепта сагласности, већ у најбољем случају може да значи индикацију да особа која није гласала за закон ипак сматра да је спровођење закона пожељно.¹³⁸

Ова индикација не може бити поистовјеђена са давањем пристанка на примјену закона против којег је појединац гласао, нити давањем пристанка влади да управља уз сву одговорност и у име особе која је гласала против закона. У најбољем случају, чиста демократија почива на сагласности, али не свих већ већине. Пристанак свих на одређени начин владања неопходно је, у оквиру ове врсте власти, допунити другим садржајем.

137 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 224.

138 *Ibid.*, стр. 224.

Други случај је замршенији, јер је „елемент сагласности још ужи него код чисте демократије.“¹³⁹ У представничкој демократији није могуће обезбиједити изјашњавање сваке особе о појединачним предлозима закона или политика, већ се питање сагласности своди на могућност да се већина грађана договори о томе ко ће бити њихови представници у припреми закона, гласању о предложеним законима и њиховој примјени. Питање пристанка као питање легитимизације власти у овом примјеру подразумијева постојање посредника у избору оних који представљају грађане, а посреднике представљају политичке партије.

У мрежи актера који учествују у формирању сагласности у једној заједници, као и у различитим процедурама доласка до изабраних представника крије се концепт сагласности. Он је, међутим, такав да „и у најбољим могућим условима, што се тиче сагласности, може бити тачно да су права оних који владају условљена пристанком већине оних којима владају, али никад нису условљена сагласношћу свих особа за које се с правом може рећи да су обавезане на поштовање закона.“¹⁴⁰

И у једном и у другом случају, закључује Пламенац, не постоји нешто попут „власти уз сагласност свих особа од којих се очекује да дугују послушност власти.“¹⁴¹ То ипак не значи да концепт сагласности не игра никакву улогу у стварању политичке обавезе, сагласност је и даље један од основа те обавезе. Али није једини. Управо је то мјесто на којем се може упутити и додатни приговор Пламенчевом приступу. Извођењу закључка о основама концепта сагласности претходило је тешко теоријско обрачунавање са ауторима који су, према Пламенчевом суду, најчешће правили логичке грешке

139 Ibid., стр. 225.

140 Ibid., стр. 227.

141 Ibid., стр. 227.

због претходне убијеђености у очигледност неког закључка. Врхунац његовог разматрања концепта сагласности у односу на политичку облигацију, пак, није резултовао једнако испрпном анализом закључака до којих се дошло.

Осим што у малом броју ријечи шкрто појашњава резултат о сагласности као основи политичке обавезе, али не једином, Пламенац као да се задовољава тиме да се његов истраживачки пут разликује од истраживања других аутора тиме што почетна теза о сагласности као једином основу политичке обавезе није потврђена. Оригиналност његовог поступка свој исход проналази у прихватању тога да првобитна теза није потврђена. То јесте јасан отклон од занесењачке особености поступка који су примјењивали уговорни теоретичари, који Пламенац критикује уз изражену ироничну ноту, али не и довољан за истраживача који у тој врсти Пламенчевих закључака открива низ нових проблема политичке теорије које ваља рјешавати.

Ту различитост у односу на Лока и Русоа, на примјер, за које је тврдио да њихов цјелокупни теоријски рад јесте заснован на погрешкама јер их је умјесто научног приступа водио лични мотив за потврдом претходно дефинисане тезе, Пламенац оставља као очигледно сазнање читаоца и истраживача његовог дјела. Истовремено занемарује жеђ читаоца и истраживача за додатним, и изнад свега, чвршћим упориштима његових закључака. Као у случају дефинисања појмова чисте и представничке демократије, Пламенац жури да нам саопшти закључке и пренебрегава рационално очекивање да и своју тезу треба подробно да објасни као што је то радио на примјеру идеја теоретичара Уговора.

Постоји, ипак, додатак наведеним закључцима Џона Пламенца и овај додатак на неки начин пружа чвршће упориште његовим идејама. Концепт сагласности код Џона

Пламенца подразумејева да суштину концепта не чини само дефиниција која је мајеутичким путем настала у његовом дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза*. Разматрања овог појма не исцрпљују се код Пламенца ни утврђивањем везе између сагласности и политичке обавезе. Она се проширују довођењем у везу концепта сагласности са концепцијама које, према његовом суду, чине суштину концепта сагласности. Једна од тих концепција је општа воља.

3.2. **Анализа концепције опште воље у односу на концепт сагласности у дјелима Русоа, Грина, Хегела и Босанкеа**

Многи аутори су, покушавајући да одгонетну шта се налази у основи политичке обавезе, сагласност сматрали као једини темељ. Сагласности или пристанку су, сходно специфичностима сопствених истраживања, надјевали различите термине, али се сваки од њих увијек сводио на суштину онога што Пламенац сматра елементима концепта сагласности. Типичан примјер је појам опште воље код Русоа, или реалне воље код Хегела. Пламенцу је занимљива и трећа форма сагласности коју препознаје у концепцији друштвене или рационалне воље код Босанкеа (Bosanquet) и Грина (Green).¹⁴²

У којој год форми да се јавља, тврди Џон Пламенац, концепција опште воље нема ни теоријско нити логичко

142 Уп. Русо, *Друштвени уговор*; Георг Фридрих Хегел, *Основне црте филозофије права*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1989; Bernard Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*, Oxford University Press, London, 1924; T. H. Green, *Lectures on Political Obligation*, Batoche Books, Kitchener, 1999.

оправдање, већ служи за накнадно оправдање теза које су поједини аутори дефинисали као коначне. У својој критици Пламенац се најприје усмјерио ка идејама и поставкама Жана Жака Русоа, теоретичара Уговора којем, уз Џона Лока проналази највише недостатака. Оштрој Пламенчевој критици не измичу ни Хегел, Грин и Босанке. Идеје ове четворице филозофа групише у парове и то на основу сличности које проналази у идејама Русоа и Грина, те Хегела и Босанкеа.

3.2.1. Анализа опште воље у текстовима Русоа и Грина

У основи Русоова, идеја опште воље је, према размишљању Џона Пламенца, само још један неуспјешни покушај да се оправдају основни принципи класичне теорије друштвеног уговора. Увидјевши да сагласност не може бити једини основ политичке облигације, а не желећи то да прихвати као истину, Русо је створио инвенцију у виду концепта опште воље којом је, проширивши значење појма сагласности, покушао да теорију Уговора учини увјерљивом.¹⁴³

Попут Лока који је тврдио да настајењем или простим проласком кроз неку територију особа даје пристанак на садржину закона које је успоставио владар на тој територији, Русо је сматрао да тиме што закон, који важи на одређеној територији, штити свакога појединачно, код појединаца ствара обавезу поштовања тог закона и самим тим обезбјеђује сагласност појединаца са садржином закона.¹⁴⁴ Пламенац то назива неувјерљивим покушајем да се оправдају недостаци теорије Уговора и нуди аргументе у прилог своје тврдње.¹⁴⁵

143 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 229-230.

144 Уп. Русо, *Друштвени уговор*.

145 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 229.

И Русо и Грин нуде своју дефиницију опште воље, али оно што Пламенчеву критику везује за овај филозофски пар није толико коришћење исте кованице, већ иста врста погрешке коју праве и један и други. Обојица полазе од претпоставке да постоји опште, заједничко, добро које задовољава заједнички интерес. Опште добро односи се на заједницу добара која једном, друштвеном или општом, вољом везује особе које настањују одређену територију. И Русо и Грин тврде да постојање заједнице добара нужно подразумева и постојање засебне, опште воље која ће да одговара на постојање општег добра. Према Пламенцу, општа воља код Русоа и Грина „постаје конкретна врста свих жеља које за свој циљ имају заједничко добро које ће делити сви субјекти жеља.“¹⁴⁶ Двије ствари - постојање заједничког, општег добра и постојање заједничке, опште воље - према Пламенчевој анализи нису повезане, а Русо и Грин ту везу не аргументују.

Русо и Грин чине додатну конфузију када покушавају да дефинишу општу вољу. Русо тврди да се воља свих и општа воља разликују, док Грин општу вољу описује кроз дјеловање мноштва индивидуалних воља које су усмјерене ка заједничком интересу. Ради боље прегледности пренијећемо у тачки (1) Русоову дефиницију опште воље, а у тачки (2) Гринову дефиницију опште воље, и видјети које су замјерке Џона Пламенца на дате дефиниције.

1. „Општа воља поштује само заједнички интерес, док се воља свих обазире само на приватне интересе и представља само збир индивидуалних воља; али одуземо ли од тих воља плусеве и минусе који се међусобно поништавају, општа воља остаје као збир разлика.“¹⁴⁷

146 Уп. Русо, *Друштвени уговор*.

147 Уп. Русо, *Друштвени уговор*.

2. „Општа воља је неопишљив конгломерат нада и страхова људи, повезаних заједничким интересима и симпатијом.“¹⁴⁸

У обје дефиниције се као очигледан налаз може примијетити да је разлог постојања опште воље постојање општег добра, које је и у једном и другом случају представљено кроз кованицу заједнички интерес. Грешку праве и један и други аутор тиме што *a priori* утемељују јединственост опште воље и то искључиво на основу запажања да постоји опште добро. Ако се усмјеримо ка датим дефиницијама, запажамо да у погледу постојања опште воље није јасно:

- да ли је општа воља заиста посебна, јединствена воља или пуко мноштво појединачних воља које се у специфичним условима везују заједничким карактеристикама;
- како општа воља настаје;
- у каквом је тачно односу општа воља са вољом већине и да ли је неопходно у анализи узети у обзир постојање извјесног апсолута, или суперума, како га назива Пламенац, који једини може прецизно да саопшти у чему се садржи општост опште воље.

На трагу ових запажања, Пламенац иронично саопштава да Русо и Грин „када год појасне шта мисле да је општа воља, њен општи карактер тежи да нестане.“¹⁴⁹ Општа воља је код Русоа и Грина створена како би симулирала да политичка облигација почива на сагласности, под условом да сагласност дефинишемо како ју је дефинисао Џон Пламенац.

148 Уп. Green, *Lectures*.

149 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 232.

Појам опште воље нема друго утемељење осим у жељи филозофа да очувају темељ теорије друштвеног уговора који је погрешно постављен.

Критика Русоа и Грина везана је са главном спорном тачком у теоријама и једног и другог аутора и тиче се основа за утемељење опште воље. Друга врста критике упућена је елементима теорија Хегела и Босанкеа.

3.2.2. Анализа реалне и опште воље у текстовима Хегела и Босанкеа

Покушај идеалиста да политичку обавезу утемеље на сагласности Пламенац подвргава критици кроз анализу опште политичке теорије Бернара Босанкеа и Георга Фридриха Хегела. Предмет анализе је реална воља преко које и Хегел и Босанке настоје да оправдају прихватање дјеловања власти од оних којима се влада чак и у случајевима када се они којима се влада противе активностима оних који владају. Будући да између Хегелове и Босанкеове политичке теорије не примјећује супстантивне разлике, Пламенац их смјешта у теоријски пар и снажно удара у темеље теорије Идеалиста.

Као предмет критике Хегелове теорије узима његову књигу *Филозофија права*. Интересовање Џона Пламенца је прије свега усмјерено ка питању реалне воље, па тиме и ка односу појединца и државе. У својој *Филозофији права*, Хегел је записао да су појединци посебни субјективитети, који могу да буду добри и рђави, и које живот сам мотивише да истрају у дјеловању ка одређеном циљу. Појединци се, ипак, не остварују искључиво у себи самима и сопственим радњама, већ њихово дјеловање своје утемељење проналази у нечему што их наткриљује, што је веће од њих. То што је

веће од појединца и у чему он проналази сопствени израз јесте држава.¹⁵⁰

Хегелово схватање према којем држава јесте значајнија од појединца не значи нужно, тврди Пламенац, да се појединац према држави налази у односу субординације.¹⁵¹ Однос појединца и државе је сложени механизам који подразумемијева артикулацију личних интереса појединаца, али се партикуларни интереси на најбољи начин задовољавају у ситуацији у којој настаје јединство личних, партикуларних интереса појединаца и универзалности тежњи државе.¹⁵² Универзалност државе није усмјерена искључиво ка мета начелима и идејама, већ се огледа у циљу који чини срећа грађана који у држави живе.

Овако представљен основ односа појединца и државе ствара темељ за дефинисање сагласности као основног елемента обавезе појединца да буде послушан према држави. Увиђајући да су Хегелове идеје за његовог живота биле предмет малог броја критика и налазећи у томе оправдање за одсуство значајнијег нивоа самокритичности код самог аутора, Пламенац се окреће теорији Босанкеа.¹⁵³ Тврди да је Босанке био педантнији истраживач и да је та одлика постала карактеристика његових истраживања управо због тога што је марио за бројну критику својих теза. И у случају Босанкеовог дјела, Пламенац се прије свега интересује за однос појединца и државе.

150 Мноштво је упута на елементе за дефинисање државе код Хегела. Пламенац врши одабир ових елемената и преноси их у својој књизи *Слобода, сагласност и политичка обавеза*. Опсежнију критику Хегелове теорије погледати у Џон Пламенац *Човек и друштво* (други део); Хегелове погледе на државу погледати у Хегел, *Основне црте филозофије права*.

151 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 235.

152 Уп. Хегел, *Филозофија права*.

153 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 234-235.

У свом дјелу *Филозофска теорија државе* Босанке полази од питања како појединац може доносити суверене одлуке у погледу својих жеља када те жеље може једино да реализује уз присилу која је нужни пратилац власти. Ову дилему Босанке назива парадоксом самоуправљања.¹⁵⁴ Самоуправљање се у Босанкеовој теорији односи на могућност да појединац самостално управља сопственим животом и ту могућност аутор изједначава са слободом. Човјек је слободан уколико је способен да самоуправља.¹⁵⁵

Проблем настаје када правило које „намеће“ држава долази у сукоб са слободом која проистиче из самоуправљања које је, опет, везано за појединца. Будући да држава у одређеним ситуацијама обезбјеђује извршење наших жеља које настају путем принципа самоуправљања, слиједи да нужно постоје примјери у којима је реалан сукоб између принципа самоуправљања и активности које врши држава.

Наша дужност према држави је утемељена улогом у обезбјеђивању реализације наших жеља, па нас држава, примјеђује Босанке, усмјерава да појам слободе тумачимо и кроз могућност да неко (држава) може да нас присили да будемо слободни.¹⁵⁶ У овој тачки Босанке примјеђује противурјечност између слободе и присиле да будемо слободни и трага за одгонетком на запажену контрадикцију.

Одгонетку ученог парадокса Босанке проналази у новом тумачењу појма слободе. Он дијели слободу на позитивну и негативну. За разлику од негативне слободе која значи одсуство принуде да нешто радимо, позитивна слобода се односи на могућност да урадимо оно што смо замислили чак и када нам се чини да смо принуђени да урадимо супротно

154 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*.

155 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*.

156 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*.

од онога што је био наш наум. Овако означену слободу обезбјеђује нам разум, који нас ослобађа свих инстинктивних радњи и примитивних побуда.

Пламенац закључује да Босанке изједначава присуство разума са слободом: „понашати се разумно значи понашати се слободно; понашати се ирационално значи бити спутан сопственом примитивном природом.“¹⁵⁷ Само она воља која простиче из разума, као детерминанте наше слободе, јесте реална воља која је у средишту како Босанкеове тако и Хегелове теорије. Наша позитивна слобода детерминисана је, дакле, разумом.

Реална воља, међутим, не проистиче само из разума појединаца, већ се манифестује кроз договоре о правилима којих ће се придржавати појединци а који постају закони. Тако парадокс присиле да се буде слободан овдје проналази назнаку појашњења. Будући да закони настају сагласношћу актуелних воља појединаца и да прерастају у реалну вољу, онда ће држава инсистирајући на томе да појединац треба да се придржава закона, тежити томе да појединац остварује реалну вољу. Пошто једино реална воља настаје из разума, а једино разум, како је раније изведено, омогућава слободно дјеловање, онда ће сваки пут када држава приморава актуелну вољу појединца да се придржава закона само усмјеравати појединца ка томе да буде слободан.¹⁵⁸

Пламенац критикује Босанкеову поставку о држави која преко закона с правом приморава појединце да буду слободни. Своје дјеловање држава објашњава потребом да се актуелна воља појединца изједначи са реалном вољом која је једина рационална и усмјерава појединца ка добру. Пламенац се, пак, пита: „шта гарантује да оно што држава приморава

157 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 236.

158 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*.

актуелно 'ја' појединца да ради јесте управо оно што његово реално 'ја' жели да уради.¹⁵⁹

Занемарујући за ову прилику дистинкцију између актуелне и реалне воље, Пламенац само утврђује да је тешко дефинисати критеријум на основу којег бисмо могли тачно знати шта је садржина појединачне реалне воље која је производ нашег разума. Босанке тврди да се критеријум налази у општој вољи која је идентична реалној вољи појединца а чији је тумач и спроводилац држава.¹⁶⁰ Тиме се, као у Хегеловом примјеру, и у Босанкеовој теорији враћамо неопходности да утврдимо шта тачно значи држава.

Држава је, хегеловски речено, објективни ум. Она се спознаје кроз закон, али закон није обични збир или производ појединачних жеља, реалних или актуелних, већ је закон манифестација одређене идеје и самим тим се разликује од појединачних воља. Заправо је, сматра Босанке, реална или општа воља резултат договора који праве реалне воље појединаца, и која, у крајњем, није исто што и реална воља сваког појединца.

Општа воља се разликује од појединачних реалних воља, али је истовремено воља свих појединаца у друштву. То значи да појединачне реалне воље могу да се разликују, али су на крају спојене општом вољом не само као продуктом појединачних, реалних, воља, већ идејом о томе шта треба да се буде. Аутономно дјеловање појединца могуће је управо захваљујући специфичностима сваке посебне реалне воље, али се та аутономија сужава дјеловањем опште воље. Овај компликовани систем односа појединца и државе Босанке и Хегел називају конкретном универзалношћу.¹⁶¹

159 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 236.

160 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*.

161 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*; Хегел, *Основне црте филозофије права*.

Како је претходно утврдио да Хегелов и Босанкеов систем чине комплементарни теоријски пар, Пламенчева критика Босанкеовог и Хегеловог система прати основне елементе Босанкеове теорије и тиме не умањује значај напада на Хегелове поставке. Занемарујући периферне и дескриптивне дијелове, Пламенац се усмјерава ка критици:

1. начина дефинисања позитивне и негативне слободе, везивања принуде за слободно дјеловање појединца, те дистинкције између реалне или добре и привидне или актуелне воље;
2. идентификовања реалне воље као бројчано идентичне реалним вољама свих осталих особа што је чини идентичном општој вољи, која је идентитет који се манифестује у различитости и постоји само као тако манифестован;
3. изведене сагласности појединца на спровођење закона кроз разумијевање да је општа воља изражена у закону, тако да слиједи да је појединац, када се чини да је принуђен да поштује закон очигледно против своје жеље, у ствари натјеран да ради оно што жели.¹⁶²

Слиједићемо Пламенчеву критику према тачкама баш како су наведене.

Разликовање позитивне и негативне слободе код Босанкеа је као резултат имало сазнање да рационално јесте усмјерено ка ономе што је добро. Ово добро се увијек односи на слободу нашег дјеловања. А слобода дјеловања напоскон ствара реалну вољу која саопштава наша рационална

162 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 238.

хтијења. Ова реална воља чини и општу вољу, чиме се ствара врста хармоније између појединачне реалне воље и опште воље. Пламенац саопштава да тврдња у ставки (1) пада у воду уколико се докаже да нека карика у ланцу: рационално – добро – слобода – реална воља, није одговарајућа.¹⁶³

Другим ријечима, постојање позитивне и негативне слободе, потом разликовање реалне и актуелне воље, као и став о нужности поштовања закона, нису основани уколико се утврди да садржина тачке (1) нема логичко утемељење. У том случају бисмо ојачали сумњу у погледу тврдњи које проналазимо у Хегеловом и у Босанкеовом систему да је постојање опште воље оправдано сагласношћу коју посредством појединачних реалних воља дају појединци и да се обавеза поштовања закона може образлагати пристанком појединаца да та обавеза важи.

Пламенац полази од тога да је у квадранту: рационално – добро – слобода – реална воља, потребно разбити само једну карикату између било која два од четири појма, независно од њиховог распореда у ланцу, како бисмо са сигурношћу могли да тврдимо да ланац не постоји. Он се опредјељује да оспори Босанкеову тврдњу да је само добро реално: „Покушаћемо открити шта Босанке мисли под речима ’реалност’ и ’оно што је добро’, и затим ћемо показати да реалност никако не може значити оно што он мисли, те да стога нужна повезаност о којој он говори не може постојати.“¹⁶⁴

Под реалним Босанке подразумејева двије ствари: постојање и посједовање својстава како би било могуће постојање.¹⁶⁵ Када за нешто кажемо да је реално, онда не тврдимо

163 Ibid., стр. 238.

164 Ibid., стр. 239.

165 Уп. Bosanquet, *Principles of Individuality and Value*, Macmillan, London, 1920.

само да оно постоји, јер је постојање само за себе незамисливо. Оно не постоји без одређених својстава постојања, а та својства Босанке назива дефинитивним самоодржањем.¹⁶⁶ Није сасвим јасно која су то својства постојања или шта је тачно садржина кованице дефинитивно самоодржање, али је очигледно да појам реалности подразумева не само постојање нечега већ и неопходне услове постојања.¹⁶⁷

Ријеч добро код Босанкеа значи остварење задовољства. Оно што нам пружа осјећај задовољства произилази из искуства у којем се ум потпуније остварује, а ту врсту искуства омогућавају нам искључиво својства која су услов могућности постојања.¹⁶⁸ Босанке је тако увезао ријечи реално и добро да у сваком тренутку када тврдимо да је наша воља реална, нужно тврдимо да је она испуњена добрим или да је усмјерена ка добру. То не значи да је реално еквивалентно добром већ да реално подразумева усмјерење ка нечему што је добро. У овој теорији реално, које је добро, значило би пружање задовољства.

Слиједећи елементе Босанкеове теорије о реалном и добром, Пламенац запажа да је Босанкеов закључак да је „добро све оно што постоји.“¹⁶⁹ То је уједно и мјесто на којем Пламенац започиње оштру критику описане теорије, не губећи из вида крајњу сврху свог рада: испитати да ли је сагласност једини основ политичке обавезе. На примјеру теорија Идеалиста и даље стоји упитаност о томе да ли концепција суштине теорије сагласности, концепција опште воље, нуди аргументе за одговор на кључну дилему Пламенчевих напо-
ра у књизи *Сагласност, слобода и политичка обавеза*.

166 Bosanquet, *Principles*, p. 68.

167 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 240.

168 Bosanquet, *Principles*, pp. 297-299.

169 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 241.

Крећући се ка том циљу, Пламенац одбацује Босанкеове аргументе којим овај покушава да успостави везу између онога што је реално и онога што је добро. Пламенац најприје негира Босанкеову тврдњу да постојање мора да садржи и нешто више од пуког постојања - својства да би за нешто могло да се каже да постоји. Својства нечега, међутим, не могу да се одвоје од тог нечега за шта тврдимо да постоји, она су његов саставни дио. „Када се за нешто каже да је реално, не каже се за то да, поред свих осталих својстава које поседује, такође има и својство да је реално, већ само да то нешто, заједно са свим осталим својим особинама заправо, заиста, постоји.“¹⁷⁰

Када за нешто тврдимо да постоји, то је исто као када саопштавамо да то нешто има извјесне карактеристике. Али својства тог предмета нису одвојени дио од постојања тог предмета, она су исто што и његово постојање. Зато Босанке, према Пламенчевој анализи, гријеши када тврди да реално значи нешто више од тога да нешто постоји. Супротно Босанкеовој аргументацији, Пламенац доказује да је реално оно што постоји и да изван таквог дефинисања реалног улазимо у логичке грешке.¹⁷¹

То даље не значи да ствари које постоје имају извјесна својства без којих не бисмо могли да их опишемо као такве. Босанке, међутим, и овдје чини грешку када тврди да су све ствари које постоје дио јединствене цјелине коју назива „апсолутношћу.“ „Апсолутност“ је врста индивидуума и истовремено врста универзалног и све што постоји чини дио јединственог „апсолута.“ „Апсолутност“ је све оно што су њени дијелови, а истовремено њени дијелови не могу да буду ништа што није „апсолутност“ сама.

170 Ibid., стр. 241.

171 Ibid., стр. 242.

Грешку у Босанкеовом систему „апсолутности“ и њених дијелова Пламенац проналази у идеји да „апсолутност“ као цјелина својим дијеловима може да препусти само релационе односе, али не и својства, која, према Босанкеу, јесу неопходан услов да бисмо за нешто могли да тврдимо да је реално. Дио дефиниције појма *реално*, који Босанке сматра неопходним, сада се јавља као грешка која спрјечава да се за било који дио „апсолутности“ тврди да је реалан. „Пошто су нужан услов постојања, својства која Босанке приписује свему што је реално управо су таква да их ништа што је реално не може ни у ком случају поседовати.“¹⁷²

Анализа садржине тачке (1) Пламенчеве критике Босанкеове теорије, наставља се извођењем даљег закључка да пошто изван „апсолутности“ не може бити ентитета за који можемо рећи да је реалан, онда се, посљедично, може поставити питање могућности да било који ентитет буде добро. Ако је добро дефинисано као остварење задовољства, у нашем квадранту комплементарних појмова остајемо без актера који би задовољство могао да осјети.

Осјећај задовољства се тако ексклузивно чува за „апсолутност“, а то није Босанкеова теза. „Ако ништа не може имати ни у ком случају специфична својства (...) следи да или ништа од онога што има моћ да задовољи захтев не може ни у ком случају постојати, или да уколико било шта од тога заиста постоји оно не поседује ни једно од својстава која, по Босанкеу, то нешто мора да поседује пре него што је способно да задовољи жељу.“¹⁷³

Постоји и трећа могућност којом се гађа у срце Босанкеове теорије и којом се тврди да би задовољавање жеље кроз

172 Ibid., стр. 243.

173 Ibid., стр. 243.

добро, у случају да констатујемо да постоји та могућност, значило да оно што задовољава жељу не посједује особине које би према Босанкеовој дефиницији требало да посједује како бисмо могли да тврдимо да је реално добро. Пламенчево финале у погледу дефинисања погрешки у везивању појмова Босанкеовог квадранта садржано је у сљедећој реченици: „...сасвим је јасно да не постоји обавезна повезаност између реалности и онога што је добро.“¹⁷⁴

Ако не постоји обавезна повезаност између реалности и онога што је добро, онда се руши цјелокупна Босанкеова веза између реалног, рационалног, слободе и добра. Проблематични не остају само добро и реално, већ и појмови слободе и рационалног. То је мјесто на којем Пламенац препознаје шансу да нападне Босанкеа када овај врши подјелу слободе на позитивну и негативну, и приближи се јасним разлозима за побијање значаја који, како код теоретичара Уговора, тако и код Идеалиста, концепција опште воље има у погледу налажења разлога за легитимисање власти.

Након што је логички утврђено да реална воља није добро онако како је Босанке то поставио, Пламенац доводи у питање и везу слободе са појмовима реална воља и добро. Нарочито се усмјерава ка дисктинкцији између негативне и позитивне слободе и тврди да је овај дио Босанкеових разматрања глупост.¹⁷⁵ Пламенац је нарочито мотивисан за анализу дијела Босанкеове теорије о слободи који се односи на схватање да је добра воља, осим што је реална, и једино слободна, а слободна је јер проистиче из разума.

174 Ibid., стр. 243.

175 „Рећи да је слобода нешто више од независности од спољашње принуде, пошто такође захтева одсуство принуде од стране порива који су само привидно реални, а заправо су изван 'ја', или чак не постоје, значи причати глупости.“ Ibid., стр. 246.

Подсјећамо да негативна слобода, према Босанкеовом суду, представља пуко одсуство присиле, а то одређење је у таквој форми недовољно. Зато се као додатни елемент слободе, који условљава да је назовемо позитивном слободом, наводи неопходност да наше дјеловање не буде мотивисано ирационалним, примитивним нагонима, већ разумом. Као што је у примјеру негативне слободе наша воља ослобођена присиле споља, тако је у случају позитивне слободе наша воља ослобођена присиле лоших страна наше личности. Само је позитивна слобода усмјерена ка добру, она је рационална и чини реалну вољу. Снага наших нагона једнака је присили коју можемо да доживимо из спољног свијета.

Пламенац сматра да је Босанке потпуно промашио када је критеријуме за разликовање слободних од неслободних радњи помијешао са критеријумима за разликовање добрих од лоших радњи. Примитивни нагони могу бити извор мотивације било којег појединца, као што рационални дио наше личности може да чини исто то. Тачно је да примитивни нагони често воде лошим радњама, као што је тачно да разумно дјеловање често води добру. Нетачно је, пак, тврдити да је човјек слободан „ако га на акцију покрећу једни мотиви, а ако га покрећу неки други мотиви онда трпи принуду.“¹⁷⁶

Дјеловање мотивисано једном или другом групом разлога није ствар слободе, већ добре или лоше радње. Било да дјелујемо на један или на други начин, слободни смо да дјелујемо, не постоји спутаност наших акција. Босанкеова грешка је што мрачне пориве, који настају у примитивном, третира као ограничења наше слободе.

Овај закључак је Босанке извео на основу претпоставке да мрачни дио личности њој и не припада, оно је страно

176 Ibid., стр. 245.

вољи која је у вези са „апсолутним.“ Управо тај закључак додатно компромитује Босанкеову теорију будући да слободу у крајњем своди на њено негативно одређење. Јер, ако се негативно одређење слободе односило на независност од било какве спољне присиле и ако примитивни нагони нису ништа друго до врста спољашње присиле којој је изложена наша воља, онда се дефиниција позитивне слободе чини сувишном а слобода се своди на њено негативно одређење.

Слобода је тако, тврди Пламенац, „још једном, једноставно независност од спољашње принуде.“¹⁷⁷ Разликовање негативно и позитивне слободе није за Пламенца спорно по себи, али је у контексту Босанкеове и Хегелове теорије, проблематично. Кључни проблем Идеалиста је упорно настојање да се слобода веже за рационалне жеље. Пламенац доказује да је то логички неизводљиво.

Да би садржина тачке (1) била у потпуности негирана, Пламенац покушава да открије на основу којих критеријума Босанке прави разлику између реалне и актуелне воље, а да би дошао до тог разликовања, покушава да открије елементе дефиниције воље код овог аутора. Ту дефиницију не проналази. Открива искључиво да је воља, без обзира да ли се ради о општој, реалној или актуелној, увијек условљена врстом њених објеката „тако да то заправо уопште није једна воља, већ се само чини таквом.“¹⁷⁸ Пламенац тврди да постоје аутори који су, у условима немогућим за извођење одређених закључака, користили несавршености језика како би се извукли из ћорсокака. То се нарочито односи на хегеловце, у конкретном случају на Босанкеа.

Њихово свођење воље на мисао која постаје или се преводи у реалност није ништа друго него избјегавање да

177 Ibid., стр. 245.

178 Ibid., стр. 247.

се утврде јасни елементи дефиниције воље. Такав начин је хегеловцима потребан јер су свјесни да разликовање опште, реалне и актуелне воље, а нарочито прављење дистинкције између прве двије и треће није могуће осим уколико се она не забашури лингвистичким триковима. Отуд читав систем који граде Хегел и Босанке, а Пламенац не види значајније разлике у њиховим теоријама, јесте догматски.

„Као што сви историчари знају, то што је бесмислена (теорија или тврдња – прим. В.П.), не значи, наравно, да је не можемо назвати догматском.“¹⁷⁹ Пламенац закључује да воља, како је дефинишу Босанке и Хегел, не може да постоји, а да је подјела на општу, реалну и актуелну на климавим ногама. Пошто нема воље како нам је представљено да постоји, а раније је утврђено због чега није логично правити разлику између позитивне и негативне слободе, Пламенац утврђује да је јасно да је позитивна слобода више хир него јасан теоријски конструкт.

Овиме су назначене грешке које Пламенац приписује Хегелу и Босанкеу у односу на садржину тачке (1) њихове теорије. Тачку (2), која се односи на питање воље, прије свега на значење опште и реалне воље, начину настанка и једне и друге и односу између те двије, и тачку (3) у којој се проблематизује питање присиљености да се буде слободан, Пламенац спаја у јединствену цјелину. Овај дио Пламенчеве критике је сажет, што је и разумљиво будући да су до ове тачке уздрмани сами темељи Босанкеове теорије. То остатак теорије чини погоднијом метом за напад.

„Исказ Босанкеовог главног аргумента, који поистовећује реалну вољу појединца са општом вољом заједнице, није тачан.“¹⁸⁰ Очигледна исправност у Босанкеовом

179 Ibid., стр. 247.

180 Ibid., стр. 252.

поступку, тврди Пламенац, није, како бисмо очекивали, доказивање датих хипотеза, већ усклађеност противурјечно-сти којима обилује његова аргументација. То се односи и на дио у којем кроз концепт конкретне универзалности Босанке покушава да поистовјети реалну и општу вољу.

Босанке полази од тога да је „свака друштвена група спољашњи аспект скупа одговарајућих менталних система у појединачним умовима.“¹⁸¹ Појединачни умови су, према његовом виђењу, такође системи за које се може рећи да, посматрани из угла јединке, чине укупни друштвени систем у малом. Отуд је јасно да је друштвена група манифестација онога што у појединачним умовима већ постоји као увезаност више система.

Сваки појединачни ум, међутим, не може да представља друштвену цјелину, већ се она манифестује само у цјелокупности појединачних умова и само тада је реална. Из овога произилази да друштвена цјелина јесте састављена од посебних дијелова, да њу чини систем посебних умова, и да је она истовремено посебни ум, који, како тумачи Пламенац, има засебну вољу.¹⁸²

Пламенчево тумачење Босанкеове теорије опште воље прати логички слијед, који нас усмјерава ка закључивању да је друштвену цјелину могуће поистовјетити са дјелотворном идејом, која није ништа друго до општа воља, преко које се открива реалност државе. Дјелотворна идеја садржана је у сваком посебном уму као цјелини у малом, али се као таква манифестује само у скупу система појединачних умова. Пламенац примјећује да овај скуп система не чини дјелотворну идеју као укупност искључиво на нивоу државе, већ се њена укупност може на једнаки начин изразити и кроз дјеловање

181 Уп. Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*.

182 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 248.

друштвених група које, такође, чине скупове система појединачних умова.¹⁸³

Пламенац закључује да општа воља није једна и да није нужно да се везује за државу. Општих воља је више и јављају се сваки пут када, преко дефинисаног скупа система, извјесна друштвена група дође до сопствене воље која је једнако општа као и она коју везујемо за државу. „Државна“ општа воља једино може да буде свепрожимајућа, најопштија општа воља, али не може да буде једина.

Дјелотворна идеја се јавља сваки пут када друштвена група, као организација, скуп појединачних умова, тежи остварењу извјесног циља. И не само то, већ је постојање циља, као „спољашњег постојања стања ствари које постоји само као замисао“¹⁸⁴ неопходни елемент за постојање дјелотворне идеје. Она је управо таква све док је „потребна радња пре него што може постојати за њу одговарајућа реалност.“¹⁸⁵

Босанкеова погрешка у односу на дјелотворну идеју, као укупности система који воде општој вољи, је разумијевање да дјелотворна идеја јесте исто што и сарадња која се развија између појединачних умова и да изван те сарадње за њу не постоји подручје реалности. Нужно је да таква идеја постоји и прије било какве сарадње која се успоставља; она јесте дјелотворна, али је и прије било какве видљиве манифестације она идеја.

Попут погрешке у дефинисању воље као мисли која се реализује, Босанке погрешно објашњава и оживотворење, односно, реализовање идеје. Прецизно и тачно коришћење језика би значило да „реализовање идеје“ тумачимо као остварење нечега што прије реализације није постојало и

183 Ibid., стр. 249.

184 Ibid., стр. 249.

185 Ibid., стр. 249.

што ће, након што буде реализовано, одговарати идеји, а не, као што ради Босанке, да се идеја сама реализује.

Самим тим, она и настаје тек по реализацији онога што је сарадња појединачних умова. Слиједећи Босанкеов пут није немогуће закључити да заједнички циљ, који је везан за дјеловање у организацији, претпоставља настанак заједничке воље и да једно без другог не иде. То је, према Пламенчевом виђењу, потпуни промашај.

Најприје, мотив особама да дјелују сходно неком циљу не мора да буде увијек исти. „Све особе које међусобно сарађују унутар неке друштвене групе или организације нису обавезно сагласне са међусобном сарадњом, и стога, *a fortiori*, не препознају циљ због чије промоције међусобно сарађују, као заједнички њима и осталима.“¹⁸⁶ Дјеловање у складу са циљем може бити узроковано пуком неконфликтношћу, конформизмом и такво дјеловање свакако не би могло да се подведе под дјеловање реалне воље, која доприноси остварењу заједничке, опште воље.

На другој страни, Босанке дефинише постојање појединачног ума искључиво кроз интеракцију са другима. То је, према Пламенчевом виђењу, недопустива грешка. Пламенац тврди да очигледно постојање интеракције између више појединачних, реалних воља утиче на обликовање сваке од тих воља појединачно, али сама интеракција не чини те умове постојећим. Интеракција није предуслов за постојање различитих воља, она се јавља када су воље већ успостављене. „Систем није ни покретач ни последица организовања и узајамне модификације умова; он је само чињеница њиховог заједничког постојања и последица тог заједништва по њих.“¹⁸⁷

186 Ibid., стр. 250.

187 Ibid., стр. 250.

У поступку који води негирању тезе да је реална воља идентична општој вољи, Пламенац се коначно усмјерава ка елементу који се у овом дијелу Босанкеове теорије чини кључним и који представља исходиште покушаја да оспори тезу о односу између двије воље. Тај елемент представља конкретна универзалност. Сама кованица конкретна универзалност не одговара појави коју означава, већ би одговарајућа кованица могла да буде апстрактна универзалност. „Апстрактна универзалност постоји у својим појединостима а ипак није скупина појединости већ квалитативни идентитет који их прожима и на темељу којег могу да се сврстају заједно.“¹⁸⁸

Мислећи да је конкретна универзалност више од тога, Босанке користи типичну хегелијанску линију аргументовања која полази од тога да су све значајке које чине елементе разумијевања појмова попут универзалности, индивидуалности, каузалности или цјеловитости, идентитетске апстракције. Отуд му изгледа сасвим природно да идентитет у различитости или конкретну универзалност објашњава разликовањем пуких појавних облика онога што објашњава занемарујући облике елементарније од тих. Управо је ово мјесто веома важно за разумијевање Пламенчеве критике Босанкеовог идентификовања реалне воље појединаца са заједничком вољом.

Не може бити тачна тврдња да је основни начин исказивања онога што је опште и што је састављено од више дијелова манифестација у његовим појединачним дијеловима. Основни начин исказивања тог општег не могу бити манифестације у појединачном, јер оно постоји и прије него што свако од нас постаје свјестан његових манифестација. Манифестације су појавни облик нечега, али не и облик сам.

188 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 250.

Пламенац тврди да Босанке тврди супротно. А чак и да дођемо до врсте сагласности Босанкеа и Пламенца око тога да је то опште, у елементарном облику, ипак једно, и да упркос томе што је партикуларизовано и што се јавља у многим ентитетима, оно није много тога, чак и тада назив за то не може бити конкретна, већ искључиво апстрактна универзалност. „Само апстрактно универзално може постојати у многострукости својих појединих делова.“¹⁸⁹

Пламенац закључује да, уважавајући Босанкеове аргументе о односу појединачне воље или ума са другим вољама или умовима, те његов покушај везивања аргументата за категорије попут идентитета у различитостима или дјелотворне идеје или конкретне универзалности, тако нешто као општа воља не постоји. Њено постојање могуће је извести само под условом да прихватимо неке од поменутих заблуда или погрешака којих је Босанкеова теорија пуна. Зато остаје да се провјери тврдња под тачком (3) у поглављу о општој вољи као суштини теорије сагласности, у којој стоји да садржина закона, будући да је закон израз опште воље, а да општа воља изражава вољу појединца, увијек јесте слободно изражена воља појединца.

Аргументи који су до сада изнијети против Босанкеове теорије опште воље указују на то да опште воље нема, да она не постоји. Уколико општа воља не постоји онда никакав закон никада не може бити њен израз. Ако закон не може да проистиче из нечега што не постоји онда ни послушност особа законима не може бити правдана нужном усаглашеношћу појединачних воља са општом вољом. Слиједи да је исказ у тачки (3) оповргнут и прије него што смо до њега дошли. Ипак, Пламенац сматра да лакоћу оповргавања Босанкеове тврдње у тачки (3) треба искористити за провјеру

189 Ibid., стр. 251.

слєдеће тврдње: „да ли је закон оличење разума, то јест, да ли је оно што од нас захтева да радимо тачно оно што бисмо желели да радимо да су нам мотиви за акцију увек разумни.“¹⁹⁰

Ово је питање које своју погоднију провјеру налази у пракси држава које су постојале и које постоје, него у филозофским системима различитих аутора. Босанкеова тврдња да су добри закони разумни је, чини се, једина коју Пламенац не оспорава, и то због очигледне тачности исказа. Он додаје да нема никакве сумње у то да је установљавање правила, којих су се људи придржавали у друштвима у којима су живјели, унаприједило људске животе. Но, чињеница да постоје закони не значи нужно да су они у потпуном складу са разумом. Двије су опаске које у том смислу даје Пламенац.

Прва се односи на могућност да закони постоје у друштвима која нису демократска, већ олигархијска или аутократска. Замисливо је да владајући и у оваквим друштвима установљавају законе који важе за све. Исто је тако замисливо да је садржина ових закона најчешће у тешком сукобу са елементарним начелима правде и правичности, па тиме и разума. Упркос томе што правила у таквој врсти заједнице обезбјеђују функционисање поретка, немогуће је доказати тврдњу да су ти закони у складу са начелима разума.

Други случај односи се на демократски политички поредак. У највећем броју случајева демократија обезбјеђује да се око основних правила функционисања друштва обезбиједи пристанак већине оних који ту живе. То значи да је садржина закона пука рефлексија онога чему тежи највећи дио становништва. Будући да највећи дио становништва чине неуки, неинформисани или лоше информисани, неинтелигентни такође, онда је тешко повјеровати у то да ће њихова запажања, огледајући се у закону, бити права манифестација разума.

190 Ibid., стр. 252.

Наша стална потреба да мијењамо законе не прати само иновације које нас усмјеравају ка томе да друштвене норме прилагођавамо новим изумима. Она је прије резултат сталне сумње у то да се садржина закона подудара са принципима разума, а не са нечим потпуно различитим.

Не спорећи значај који закони имају, Пламенац закључује да су они најчешће далеко од идеала разума којем је у својој теорији тежио Босанке. Пламенац на забравља да подсети да је политичка теорија Идеалиста, на примјеру теорија Хегела и Босанкеа, потпуно омашила у доказивању да је сагласност, посредована општом вољом, која је идентична са реалном вољом појединаца, у основи политичке облигације.

Слика у којој је појединац притиснут од власти да ради нешто што не жели да уради, и који наметнуту вољу извршава, јер је закон производ опште воље са којом је његова воља сагласна, на крају дјелује сасвим смијешно. Не само због тога што је онда замислива и ситуација да појединац може да буде присиљен да буде слободан, већ прије због тога што нешто као општа воља не постоји. Брисање опште воље значи и брисање имплицитног пристанка појединаца на послушност власти.

Додатни проблем Босанкеовој и Хегеловој теорији направио би покушај да општу вољу подведу под дефиницију сагласности како је види Џон Пламенац. Изједначавање сагласности са одговорном влашћу не би измицало елементима опште воље код ове двојице јер је и општа воља усмјерена ка разумном дјеловању. Одговорна влада би, ту нема дилеме, свакако почивала на разумном дјеловању. Преостали елементи сагласности би могли да се нађу у очигледној конфронтацији са Босанкеовом општом вољом, нарочито у дијелу који се односи на повећавање права наших представника које настаје усљед наше жеље да их овластимо да у наше име чине одговарајуће радње.

Проблем би, такође, настао у дијелу дефиниције, који одговорност за успјехе и неуспјехе једнако поставља на даваоца сагласности и извршиоца радње. Ову компликовану мрежу односа који проистичу из концепта сагласности, поједностављени концепт опште воље код Босанкеа и Хегела не би могао да издржи. Отуд се читаоцу Пламенчеве критике поменутих теорија чини да је и самом Пламенцу представљало право олакшање што је, логички оспоривши елементе, утврдио да не постоје основни предуслови за могућност закључивања да сагласност јесте темељ политичке облигације.

И још једном се примјећује специфичност Пламенчевог приступа. Сазнање да пристанак није једини темељ политичке обавезе њега не задовољава, он тежи томе да истражи да ли је у односу сагласности и политичке облигације могуће пронаћи други посреднички појам, или шта је то што политичку обавезу легитимише више од сагласности или макар толико колико и сагласност. Један од појмова који се појављује као предмет његових истраживања овог проблема политичке теорије јесте појам заједничког добра.

3.3. Анализа концепције заједничког добра

Уговорни теоретичари и Идеалисти омашили су у покушају да утврде основ политичке облигације, њихове омашке видљиве су чим приступимо прецизном дефинисању појмова којима се служе. Један од појмова за који Џон Пламенац тврди да је саставни дио концепта сагласности је концепција заједничког добра. Она претпоставља да је основ послушности особа према држави постојање добра, које је такво,

добро, за већину или за све нас који живимо на територији којом је омеђена држава. Пламенац анализира концепцију заједничког добра у дјелу Т. Х. Грина, за којег тврди да је ту доктрину најбоље објаснио.¹⁹¹

Уколико би се, слиједећи Пламенчев метод у анализи, испоставило да је Гринова концепција заједничког добра тачна, то опет не би значило да се налазимо изван подручја сагласности које је средиште наше пажње. У најнеповољнијем случају, постојање заједничког добра би и даље значило да постоји основ за пристанак да се влада на одређени начин и уз одговарајућа правила, а тај основ би се налазио у заједничком добру.

Показаће се, ипак, да преиспитивање базичних појмова и ове теорије, отвара простор за утврђивање низа нелогичних исказа и непрецизних дефиниција, што Пламенац често користи за оштре критичке опаске које упућује аутору. У том погледу ни Грин није био изузетак, а потврду томе налазимо у Пламенчевом запажању да Грин „од погрешних премиса стиже до тачног закључка, и тако, по цену недоследности, ипак задржава нешто од истине.“¹⁹² Слиједи Пламенчева анализа која га је навела да изведе такав закључак.

Власт је оправдана уколико дјелује тако да непрестано подстиче добро које је апсолутно, односи се на све и сви га доживљавају као заједничко. Држава је, тврди Грин, „институција за унапређивање општег добра.“¹⁹³ Све док држава обезбјеђује остварење онога што је заједничко добро, она ужива нашу послушност, али чим држава престане то да ради, може се сматрати да имамо право на побуну.

191 Уп: Т.Н. Green, *Lectures on Political Obligation*, Batoche Books, Kitchener, 1999; Т. Н. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford University Press, London, 1907.

192 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 268.

193 Уп. Green, *Lectures*.

Ово је ријетко мјесто, не само у теорији Т. Х. Грина већ и у теоријама других аутора чије је идеје Пламенац анализирао и тумачио, и које ужива његову нескривену симпатију. Он пише: „све док Грину његова теорија омогућава да оправда обавезаност на побуну исто онолико спремно колико оправдава обавезаност на исказивање послушности власти, та теорија поседује очигледне предности над теоријама Хегела и Босанкеа.“¹⁹⁴ Простор за похвале сужен је чим се Пламенац упустио у разматрање карактера заједничког добра које је циљ државе.

Заједничко добро увијек се тиче могућности да „човек буде слободно опредељен идејом могућег задовољења себе.“¹⁹⁵ Задовољење себе остварује се посредовањем државе која дјелује преко институција цивилног живота. Само постојање државе условљено је могућношћу да подстиче оживотворење воље и разума који појединца везују за добро. Овако дефинисану дужност државе код Грина Пламенац назива дужношћу да се подстичу моралне особине припадника државе.¹⁹⁶

Морални развој, пак, као основна (у дијеловима Грино-ве теорије некад се чини и једина) дужност државе, увијек се тиче могућности да појединац буде пријемчив на идеју постојања вишег добра у којој се самоиспуњава човек сам. Пријемчивост на идеју је нужна због тога што она садржи оно што је најбоље за човјека, тако да се морални развој „састоји у усмерености воље на циљеве које јој је одредила та идеја.“¹⁹⁷

Пламенац тврди да је у Гриновој теорији морални развој појединца, као основа вишег добра ка којем је држава увијек усмјерена, заправо недефинисан. Врти се у круг. Пријемчивост на идеју добра, према Гриновом објашњењу, елемент

194 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 256.

195 Уп. Green, *Lectures*

196 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 256-257.

197 Уп. Green, *Prolegomena to Ethics*.

је схватања човјека као доброг. Човјек је, дакле, добар ако је пријемчив на идеју добра. Пошто човјеково дјеловање одређују његови воља и разум и када је тако онда је човјек усмјерен ка добру, пријемчивост на идеју постаје ништа друго него усмјереност наше воље и разума ка једином ка чему могу да буду усмјерени, на добро.

Али, то добро опет је означила идеја на коју је појединац пријемчив. Пламенац закључује да исход Гринових покушаја јесте сазнање да „пошто је човекова ваљаност исто што и његова пријемчивост на одређену идеју, ово друго је иста ствар што и реализација неких од његових способности, и очигледно је да је добар човек у ствари човек који је пријемчив на идеју да пријемчивост на идеју да пријемчивост на идеју да пријемчивост на идеју да пријемчивост (и тако даље *ad finitum*).“¹⁹⁸

Ироничан однос Џона Пламенца према апсурдности Гринових закључака превазилази подсмјешљив став према налазима теоретичара Уговора. Његова критика, ипак, не стаје код тачке 'да пријемчивост на идеју да пријемчивост на идеју', већ слиједи даље елементе Гринове теорије, а најприје тврдњу да припадници друштва своје моралне особине стичу препознавањем заједничког интереса који је исто што и заједничко добро и да постају посједници ових особина не моментом препознавања, већ моментом изражавања да препознају заједнички интерес. Изражавање се спроводи кроз увођење правила којима ти појединци уређују сопствена понашања. То је начин да више добро учине дијелом сопствених квалитета, то је механизам којим појединци могу да „опште добро учине својим сопственим.“¹⁹⁹

Проблематичност овог запажања је што на крају није уопште јасно да ли је основ за добро дјеловање појединца

198 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 258.

199 Ibid., стр. 259.

у претходном постојању заједничког добра са којим се поистовјећујемо кроз пријемчивост на идеју или је основ за добро дјеловање појединца његова морална савршеност којом се дефинишу заједнички интереси, односно заједничко добро. Пламенац увиђа да Грин тврди час једно час друго и то необично често: „стално их понавља, често обе на истој страници, као да су преко потребне његовој теорији и као да истинитост једне од њих нужно следи из истинитости друге.“²⁰⁰ Поред закључка о пријемчивости на идеју који се врти у круг, ово мјесто чини другу јаку критику Џона Пламенца теорије о заједничком добру коју, како је и сам Пламенац записоа, најбоље репрезентује Т. Х. Грин.

Простора за критиковање Гринове теорије има још. Сљедећа и још увијек не финална тачка односи се на тумачење шта значи када кажемо да је неко добро заједничко, нечије или моје. Различита значења које присвојне замјенице могу да имају наводе нас на неопходност да сасвим прецизно означимо шта се подразумејева под тиме да је нешто нечије. Ово тумачење је неопходно како бисмо установили да ли је нешто попут заједничког добра, у контексту Гринове теорије, уопште могуће. Пламенац саопштава да није и нуди сљедећу аргументацију.

Ако тврдимо да је неко добро заједничко, онда елиминисемо могућност да једна особа посједује једну ствар, а друга другу ствар. Оно што посједује једна особа, власништво је само те особе и не може бити да је предмет посједовања истовремено у власништву друге особе. Заједничко посједовање нечега подразумејева да не постоје двије или више ствари које посједује више људи, већ је једна те иста ствар у заједничком пољу интересовања више особа. Оно је њихово

200 Ibid., стр. 260.

и оно је једно, а њих, да их назовемо посједницима тога заједничког, је више. Појам заједничког Грин би могао да тумачи управо на такав начин. Проблем настаје када ово значење појма заједничко упоредимо са тумачењима појмова као што су мој, твој и сличних.

Када особа реализује куповину аутомобила, онда за аутомобил сасвим јасно може да каже: *овај аутомобил је мој*; и то ће значити да та особа јесте власник аутомобила. Ако, пак, замислимо исту особа која током вожње аутомобилом саопшти: *вожња аутомобилом је моје задовољство*; значење ријечи мој ће бити другачије од значења у примјеру када је особа купила аутомобил и саопштила да је аутомобил њен. Могуће је навести и друге примјере у којима би значење ријечи мој, твој, његов или њен било различито од свих претходних.

Овдје се поставља питање тачне релације између особе и предмета који присваја, односно, ако то примијенимо на Гринову теорију, поставља се питање чије је заправо добро за које кажемо да је заједничко. Упркос томе што би се на основу претходног пасуса дало закључити да нема дилеме шта значи када је нешто заједничко, накнадна тумачења присвојних замјеница попут мој или твој нас воде ка сумњичавости у погледу јасног одређења значења ових термина у Гриновој теорији.

„Од почетка је јасно“, тврди Пламенац, „да веза између човека и његовог добра на коју Грин мисли није легално поседовање. Он не сматра да је човеково савршенство *његово* у смислу у којем су његове ципеле *његове*.“²⁰¹ Не можемо се на исти начин опходити према могућности да употребљавамо свој аутомобил и могућности да употребљавамо своје задовољство. У случају задовољства не постоји инстанца која би

201 Ibid., стр. 261.

могла да обезбиди заштиту коришћења задовољства које је моје, док је у случају аутомобила то могуће.

Сопствено задовољство могу да осјећам у присуству било које групе људи, док сопствену својину, у смислу у којем је то примјер аутомобила, могу да користим само у друштву групе људи која представља услов да бих могао да полажем право на такву врсту својине. Чим промијеним групу, мијењају се правила, а својина за коју се у претходном примјеру подразумијевало да је моја, може престати то да буде.

Власт у држави, на примјер, може да буде врста гаранције нашег права на својину која нам је неопходна за овај примјер. То важи за примјер аутомобила. Али, да ли иста ствар важи и за наредбе које долазе од власти а које су усмјерене ка моралном развоју особа, ка њиховом моралном савршенству. Упитаност о томе је почетак критике дијела Гринове теорије у којем се присвојне замјенице користе на непрецизни начин.

Пламенац тврди да моје морално савршенство или мој морални развој не може да буде тумачено на исти начин на који се тумачи посједовање властитог аутомобила. „Морално савршенство, или врлина, није ништа друго до склоност човекове воље да буде предодређена за функционисање жељом да поступи исправно. Стога оно представља нешто што ум поседује, не у смислу да је оно нешто што ум има право да користи, нешто што му припада, већ у смислу да је оно нешто што је његово својство.“²⁰²

Велики број ствари које називамо добрим стварима су добре искључиво због нашег осјећаја да су те ствари добре, а осјећај проистиче из стања нашег ума. Али та стања ума не могу бити везана за више умова, што би омогућило

202 Ibid., стр. 262.

да закључимо да је то заједничка ствар више умова, већ је ојсећај који описујемо увијек и нужно стање једног ума. „Управо због тога што су стања ума, могу бити стања ума само једног ума.“²⁰³

Управо ту се открива погрешка у Гриновом аргументу за тврдњу да је добро заједничко и да је то разлог због којег држава треба да подстиче то добро. Не постоји заједничко добро, како је то покушавао да објасни Грин. Оно постоји само као добро, које је такво једној особи, чије је оно приватно добро а што добрим могу да сматрају и друге особе. То што друге особе сматрају да оно јесте добро обезбјеђује дужност да се то добро подстиче.

Супротно Гриновој тврдњи, Пламенац закључује да дужност подстицања добра не проистиче из тога што је оно заједничко, већ из спознаје других особа да нечије приватно добро заиста јесте добро. „Док год је подстицање постојања онога што је добро уопште дужност, свачија је дужност да га подстиче, чије год да је добро.“²⁰⁴

Сазнање да је добро другог истинско добро наводи људе да подупиру то добро упркос томе што оно није и њихово приватно. Само у том оквиру могуће је дефинисати заједничко добро – у оквиру подупирања добра за које смо свјесни да је туђе. Само то би се могло извести као заједничко добро, све друго је неутемељена Гринова конструкција. Из тврдње да су разлике између особа које су усмјерене ка заједничком добру јасне, није могуће извести закључак да постоји добро које је заједничко и које је, баш зато што је такво, оно које држава треба да подупире.

Гринова намјера, можда племенита, ударила је у непомирљивост два принципа на којима је утемељио своју идеју

203 Ibid., стр. 262.

204 Ibid., стр. 263.

заједничког добра. Један принцип третира појединца као беневољентног у односу на интересе и добра других људи. Овој беневољентности супротстављен је принцип самољубља који појединца усмјерава ка добру које је само његово. Разумијевши да је тешко обезбиједити логичку кохерентност тврдњи да човјек дјелује тако да подстиче радње које нијесу његово већ туђе добро, а знајући да опијеност самољубљем више штети него што омогућава расправу у ономе што је добро, Грин је покушао да помири два принципа заједничким добром.

Само у заједничком добру је могуће да се подстичу добра других људи, али само због тога што су та добра на одређени начин добра и оног који подстиче туђе добро. Гринов закључак би имао шансу да оствари успјех када претходно не би било јасно да заједничко добро, дефинисано Гриновим путем, не постоји.

Финална Пламенчева опаска у односу на Гринову теорију тиче се тумачења природе заједничког добра, односно моралне личности. У овом дијелу се појављује нови појам који Грин везује за заједничко добро, то је врлина „као склоност воље да буде потакнута на чин одређеном врстом жеље.“²⁰⁵ Ако врлина настаје као потицај остварењу жеље онда то, тврди Пламенац, не мора да има никакве везе са оним што је добро, осим у случају да тај потицај води ка жељи да буду испуњене све остале жеље.

„Строго говорећи, ниједна жеља не може сама по себи бити ни добра ни зла, већ само средство за постизање онога што је елементарно добро или зло – сопствено испуњење или неиспуњење.“²⁰⁶ Из тога слиједи да врлина, тумачена у Гриновом систему, не може да буде добро које је једино или

205 Уп. Green, *Prolegomena to Ethics*.

206 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 266.

највише, она може да буде начин на који ће се остваривати највеће добро.

Тиме је описано пет група аргумената које Пламенац користи у негирању поставки Грине теорије. Свака од њих усмјерена је ка специфичном дијелу теорије који се напада, али су све заједно усмјерене ка провјери тезе да постоји заједничко добро и да је оно основ политичке обавезе појединаца да буду послушни према власти. Пламенац је оголио Грине погрешке у сљедећим тачкама:

- настојећи да разумије карактер заједничког добра и улогу државе у њеном подстицању, закључио је да елементи заједничког добра попут пријемчивости за идеју која се јавља код моралних појединаца, нису дефинисани већ је читаоцу дато да се врти у таутолошки круг;
- у погледу основа за добро дјеловање појединца није јасно да ли оно проистиче из заједничког добра које претходно постоји или га ми стварамо моралном савршеношћу;
- када се говори о томе да је добро нечије, Грин је користећи негодговарајућа значења присвојних замјеница - мој, твој и сличних - заправо елиминисао могућност да нешто попут заједничког добра постоји;
- покушавајући да заједничким интересима помири принципе самољубља и бенеvolentности само је потврдио да, ако се крене и том стазом, као помоћном у односу на претходни аргумент, није могуће убиједити разумну особу да заједничко добро заиста постоји;
- увођење врлине као дијела моралне личности не мора да буде у вези са усмјерењем ка добру, оно само може да уреди питање испуњења или неиспуњења жеља, било добрих било злих.

Према Пламенчевом виђењу, Гринов истраживачки поступак, по себи, није грешка. Грешка је у томе што је тај поступак Грин „користио да подржи погрешну и нелогичну политичку теорију.“²⁰⁷

Пламенац закључује да ни заједничко добро, као дио теорије сагласности, не може бити основ политичке обавезе. Зато се усмјерава ка концепцији чију је суштину неопходно размотрити у склопу циља да се објасни однос сагласности и политичке облигације. То је концепција права, која као средишње поставља питање како се објашњава то да влада у једној држави или група људи која се назива другачијим именом има права да усваја и спроводи законе а да се послушност тим законима и пристанак на ту врсту управљања сматра дужношћу.

3.4. Анализа концепције права

Као у примјерима концепција које су претходно истражене, Пламенац је и у случају појма права најприје усмјерен ка покушају дефинисања тога шта је право. За разлику од концепта сагласности, до чијег коначног уобличења је дошао претходним елиминисањем погрешних дефиниција, дефиницију права даје на самом почетку поглавља које је посветио овој теми. „Право је“, тврди Пламенац, „моћ које створење треба да поседује, било зато што је то што га оно примењује само по себи добро, било зато што је оно начин за постизање онога што је добро, и у чијој примени сва разумна створења треба да га штите.“²⁰⁸

207 Ibid., стр. 268.

208 Ibid., стр. 269.

Право је, дакле, везано за моћ која је или само добро или се користи за остварење неког добра и нужно је везана за разумна бића, јер су само разумна створења способна за реализацију дужности која простичу из пристајања на постојање права.

Овдје наилазимо на додатак дефиницији помоћу којег Пламенац изводи закључак да за разлику од носилаца дужности који се покоравашу законима и њиховом спровођењу и који морају да буду разумни, носиоци права, којим се обезбеђује утврђивање закона, не морају да буду разумни све док су носиоци дужности такви. Другачије речено, онај који има моћ да реализује добро може да буде неразумна особа, све док су разумни сви они који сматрају да је њихова дужност да слиједе садржину тих закона.

Пламенац објашњава ову тврдњу тиме да се усмјереност ка добру, или добро само, остварује више кроз пристанак подређених на одређени тип управљања него кроз дјеловање самих управљача. Посљедица је да ће сваки пут када разумне особе примите да се кроз право, као моћ да се примјењује добро, чини супротно, повући свој пристанак на покораваше носиоцу те моћи, чиме ће престати да важи дужност да се поштују њени или његови закони.

Основни проблем овог исказа је непостојање било каквог критеријума или упута на то на који начин ће се верификовати да ли су особе разумне или не. Пламенчев пропуст да у погледу дефинисања појмова изађе из круга носилаца моћи, добра и разума, усмјерава га виђењу сличном ономе које је у Босанкеовој теорији сам означио као пуку таутологију. Ако су носиоци моћи да се ствара право усмјерени ка добру или су добро само, а процјену тога да ли се заиста ради о добру врше разумне особе, једино што можемо да закључимо, на основу Пламенчевих поставки, јесте да у разуму

постоји механизам за препознавање добра, који осим на овај начин, другачије није могуће објаснити.

Ова тема већ је била предмет анализе у сегменту рада који се тиче особености Пламенчевог метода па је нећемо понављати, већ ћемо се усмјерити ка даљој експликацији Пламенчеве анализе која нас води ка разликовању три врсте права и тумачењу значења природних права.²⁰⁹ Све то је дио поступка којим настојимо да утврдимо зашто постоје права извјесне групе да ствара законе и шта је основ дужности да се ти закони поштују.

Пламенац тврди да постоје три врсте права: „или су моћи које треба да су зајемчене створењима пошто је њихова примена сама за себе добра; или иначе такве какве треба да су им зајемчене јер је њихова примена неопходна за постојање онога што је добро; или коначно такве какве треба да су им зајемчене зато што су им дате од стране особа које имају право да их дају.“²¹⁰ Све што се назива правима нужно потпада под једно од три дата значења. Примјећујемо да су у прва два значења права везана или за добро само или за стварање услова како би се дошло до тога шта је добро.

Трећи случај је различит, њиме се права везују за кредибилност неког субјекта да даје овлашћење другом субјекту да користи права. Случај је различит, али само привидно. Кредибилност субјекта за давање овлашћења проистиче поново или из чињенице да је она добро само по себи или из чињенице да ствара претпоставке за настанак добра. Отуд се може рећи да сва три значења чине јединствено значење и да ће свођење неког права под значење број (1) истовремено значити да је оно комплементарно и значењу број (2) и једнако тако значењу број (3). То нас усмјерава ка закључивању да

209 Упореди са другим дијелом првог поглавља књиге.

210 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 270.

су три врсте права заправо три манифестације јединственог значења које права везује за добро.

Како онда објашњавамо да се у низу теорија, почев од античке мисли до данас, аутори позивају на природна права?

Упознавши се до сада са кључним елементима Пламенчевог истраживачког метода, јасно нам је да је дефинисање природних права почетни захтјев. Три су тврдње које могу да воде ка дефинисању природних права. Тачност само једне од њих значиће да постоје и природна права. Прва тврдња коју Пламенац ставља на провјеру гласи да су природна она права која су безусловна и неотуђива.

Није могуће, тврди Пламенац, направити такву приоритизацију права која би неким правима по природи ствари обезбиједила првенство. Осим што су права о којима пишемо могућа искључиво у контексту постојања друштва, што искључује да постоје права изван друштвеног, у виду неких предправа, позивање на права се увијек тиче конкретних услова у конкретној средини. Чак ни она права за која може да нам се учини да су свеважећа то нијесу. Она су оправдана конкретним, друштвеним условима у којима се реализују.

Као примјер таквог права Пламенац наводи право на разматрање. Дјелује логично да у свим околностима и у свим условима наше право на разматрање треба да буде загарантовано. Али то што дјелује логично ништа не говори о стварној вези која постоји између права и разматрања. Највећи дио теорија Џона Лока и Жана Жака Русоа дјелују логично, али се пажљивим тумачењем ових теорија, како је и показано у претходним главама, долази до потпуно апсурдних закључака, који измичу логици.

Право на разматрање се погрешно назива правом. Способност разматрања је, слично разумности субјеката који

пристају да постоји право другог субјекта, само предуслов да могу да се користе права, али не и посебно право које је увијек важеће. Безусловна права би, када би постојала, важила независно од воље других људи. Дефиниција права, дата на почетку ове главе, то спрјечава. Чим је закључак тако јасан, то је знак да је о постављеној дилеми довољно речено и да је вријеме да се преиспита други исказ чијом потврдом бисмо оправдали коришћење кованице природна права.

Садржина другог исказа упућује нас на то да права који-ма располажемо нису условљена постојањем друштва чији смо дио или како је записао Пламенац, „постоје извесна права која људи поседују независно од друштва у којем живе.“²¹¹ Одговарајући критеријум за врједновање овог исказа налази се у дефиницији права која је дата на почетку дијела у којем се расправља о правима. Већ прво читање дефиниције и исказа који врједнујемо омогућава нам да закључимо да једно није комплементарно са другим. Постојање права као моћи незамисливо је изван домашаја разумних субјеката који прихватају да се моћ налази у посједу другог субјекта или субјеката.

Будући да права као моћи нема, закључујемо да права нема изван интеракције са субјектима који чине друштво у односу на које постоји моћ кроз право. Када не би било тако, онда би права једног човјека постојала и уколико би, стицајем околности или намјеравано, појединац постао дио јата птица или крда бизона, а уживање природних права би, у том случају, било легитимисано могућношћу да се користе у односу на птице или бизоне који о природним правима немају никакву спознају. А то је чисти апсурд. Дужност да се поштују нека права произилази из интеракције са другим

211 Ibid., стр. 271.

људима, она се одвија у сфери друштва, а у њој се гради човјекова моралност и разумност.

Не може бити истинита тврдња да права постоје независно од друштва, осим, запажа Пламенац, у једном случају. Тај случај везује нас за тумачење појма друштво које се битно разликује од тумачења које је коришћено до сада. „Ако се узме да је друштвена заједница исто што и држава, онда више не следи да се права ван ње не могу имати, пошто очигледно није истина да људи не могу бити интелигентна и морална бића изван државе.“²¹²

Као један од облика друштвеног организовања, држава не везује ексклузивну могућност уживања тзв. природних права унутар своје територије, већ се она могу уживати и изван државе унутар других форми друштвеног организовања. Ово тумачење је сувише уско, сматра Пламенац, и излази из претходно утврђеног оквира истраживања. Оно је згодно за отварање новог поређења, у овом случају друштва и државе, што ће остати изазов за другу прилику и ново истраживање.

Осим овог случаја, замислив је још један у којем природна права постоје независно од друштва. То је случај када права везујемо не за свакодневни, обични контакт са другим разумним бићима, већ за дубље односе које имамо са другим људима. Није од пресудне важности да се ти односи одвијају у овом тренутку, већ се основ за стварање приснијег односа могао јавити раније а окончање самог контакта не елиминисе повезаност која је створена јављањем присне везе.

Други примјер исте ствари Пламенац везује за случај Петка и Робинсона Крусоеа. „Чим је Петко, појашњава Пламенац, „ступио у контакт са Робинсоном Крусоеом стекао је

212 Ibid., стр. 272-273.

права у односу на њега, упркос чињеници да су били сами на острву и да се пре тога никада нису видели.²¹³ Оба примјера се тичу способности да се буде одговоран за дужности и тако тумачено, заиста се не може оспорити могућност да права постоје и изван сфере друштва.

Оба случаја - примјер стављања знака једнакости између друштва и државе и примјер који је Пламенац илустровао случајем Петка и Робинсона Крусое - могућа су само ако се послужимо значењима ријечи друштво која измичу уобичајеном дефинисању појма. Ако је се, пак, стриктно држимо, слиједи да људи не могу да имају права независно од заједнице којој припадају. Постоји, међутим, и трећи исказ којим се настоји извести закључак о оправданости коришћења кованице природна права. Тим исказом саопштава се да „постоје права која људи треба да поседују без обзира да ли друштво, или прецизније било која већина њихових припадника, сматра или не сматра да треба.“²¹⁴

Пламенац тврди да је то очигледно тачно, а критичаре таквог тумачења суочава са погрешним полазним претпоставкама њихове критике. Њихова критика слиједила је анализу Локове теорије уговора, по којој је природно стање произвело потребу да се права која проистичу из ума или апсолутног бога, пренесу на субјекта који ће моћи институционално да их штити.²¹⁵

Погрешно закључујући да природно стање као фикција није ни логички ни историјски погодно да послужи као извор тако дефинисаних природних права, они су их одбацили. Непостојање природног стања не говори нужно против постојања природних закона. Пламенац тврди да се

213 Ibid., стр. 273.

214 Ibid., стр. 271.

215 Џон Лок, *Две расправе о влади*, Младост, Београд, 1978.

у аргументацији Локових критичара могу пронаћи тачне тврдње, али не и она о непостојању природних права. Пламенчев аргумент за главну тезу цјелокупног рада о сагласности тиче се могућности да утврдимо да „постоје права која своје порекло не дугују томе што их признају владе или јавност.“²¹⁶

Двојица су аутора у чијим теоријама је могуће пронаћи тврдњу да таквих права нема, то су Грин и Ричи (Ritchie), обојица припадници хегелијанске традиције. Пошто је Пламенцу у анализи било којег феномена потребна јасно одређена мета, у овом случају ју је нашао у идејама ове двојице писаца.²¹⁷ Најприје се усмјерава ка Гриновој анализи, чију је теорију заједничког добра претходно учинио упитном, потом ка Ричијевом разумијевању природних права.

Гриново тумачење природних права чини логични наставак његове анализе заједничког добра, као моралног развоја појединца, које је посредовано дјеловањем државе. Права служе томе да се оствари заједничко добро, али она нису постојала од вајкада, нити су нам послата невидљивим силама. Право је, тврди Грин, „моћ чију примену од стране појединца или неког скупа људи признаје друштво, било као саму за себе непосредно суштински важну за заједничко добро, било као дату овлашћењем којим се очување признаје као толико суштински важно.“²¹⁸

Нечија потврда да постоји право је моменат у којем настаје право и изван тога оно не може да постоји. Будући да не постоји прије него што добије признање, онда се може сматрати погрешним било какво настојање да се

216 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 274.

217 Уп: Т. Н. Green, *Lectures*; D. G.Ritchie, *Natural Rights*, Thoemess Press, Bristol, 1998.

218 Green, *Lectures*, p. 113.

утемељи постојање природних права. Кључна ријеч овдје је *признање* да постоје права. Пламенац се одмах усмјерава ка провјери тога да ли нечије признање права може да конституише право.

Признавање права, тумачење је Гринове концепције коју даје Пламенац, није ништа друго него саопштавање особе или више њих да је нешто опажено. До саопштавања о постојању извјесне ствари долази се путем мишљења о ствари која је у питању. Признање права се, тако, своди на мишљење особе или више њих да неко треба да располаже правом као моћи да доприноси добру. Исход овог тумачења је да права не могу да постоје док нису перципирана од онога ко је у заједници задужен да врши ту радњу.

Додатни и кључни ефекат оваквог виђења је да ствар не постоји док не настане перцепција о њему. Пламенац тврди да је ова погрешка толико честа у историји политичких теорија да је право чудо како је могуће да се наново јавља у дјелима озбиљнијих аутора новог вијека попут Грина. Идентификовати права са перцепцијом права исто је што поистовјетити створитеља нечега са спознајом да то нешто заиста постоји. Пламенац се оштро држи своје тезе да нека права постоје изван могућности да особа или група људи признаје да она постоје. И закључује да увиђање ове погрешке јесте довољно да се сруши читава Гринова грађевина.

Право као моћ које је усмјерено ка ономе што је добро и што разумна бића треба да штите постоји независно од признања групе људи да оно постоји. Признање се јавља као ријеч којом се објашњава погрешна ствар. Могуће је да се права не поштују зато што разумна бића нису заинтересована да та права заштите. Права, међутим, и тада постоје, само нијесу реализована тако да се њихова примјена односи на добро. Другим ријечима, разумна бића штите права, али

та заштита не конституише признање да права постоје, она претходе могућности да буду заштићена.²¹⁹

Пошто је показао недостатке Гриновог виђења постојања природних права, Пламенац се окреће Ричијевој теорији. Овај аутор, такође, сматра да је право усмјерено ка добру. Добро се мјери са становишта појединца и друштва, али тако да је остварење једног у исто вријеме и остварење другог. Сваки пут када постаје јасно да се остварује добро друштво, то ће до-нијети добро и појединцу и обратно. Постоји, ипак, хијерархизација у односима појединца и друштва. „Особа са правима и дужностима је производ друштва, и стога се права појединца морају процењивати са становишта друштва као целине, а не друштва с тачке гледишта тог појединца.“²²⁰ Виђење да друштво јесте основно мјерило добра, а тиме и права поједи-наца, по Пламенчевом суду, завређује посебну пажњу.

Најприје се уочава грешка у логичком расуђивању. Будући да гледиште везујемо за појединачне умове, а да сваки појединац јесте засебни ум, те да друштво чини заједницу умова, онда друштво као заједница умова не може да има своје виђење ствари. Такво гледиште не постоји. Оно што постоји јесу различита виђења те ствари више умова који су, посебним односима, умрежени у друштво.

Могуће је да постоје гледишта, али не и гледиште. Ако се прихвати пак да је Ричи под гледиштем подразумевају гледишта, онда се тачка гледишта (не једног већ више њих) може сматрати критеријумом за идентификовање права.

219 У овом дијелу Пламенчеве анализе даје се интересантно размишљање о односу разумних и неразумних бића у свијетлу могућности да неразумна бића постану уживаоци права. Права животиња се узимају као примјер таквог односа. Видјети: Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 277-278.

220 David G. Ritchie, *Natural Rights*, pp. 78-116.

Тако се долази до Гринове поставке да права настају признавањем права. А за то је већ показано да не стоји.

Један од Ричијевих аргумената за теорију о признавању права је аргумент савјести. Када год говоримо о природним правима, тврди Ричи, говоримо о неопходности да наш разум или наша савјест процјењују да ли такво дјеловање води ка добру, а то је варљива ствар. Ко год критикује владу или друштво за могућу арбитарност исто може да примијени и у односу на људску савјест или разум. Пламенац прихвата овај аргумент као тачан, али оспорава његове домете у конкретној расправи о томе да ли признавање права ствара право.

Ако бисмо искључиво у савјести човјека уграђивали механизам који арбитрира о томе да ли је нешто добро, радили бисмо исто што ради Ричи када тврди да је тај механизам смјештен у гледиште или гледишта друштва. Људска савјест је једнако фражилан ентитет као и гледиште друштва да бисмо механизам признања права којим право уједно и настаје смјестили у њему. То је ирелевантан аргумент за нашу расправу, тврди Пламенац.

Судећи по аргументима Грина и Ричија, основ за настајак права никако не може да буде њихово признање од стране једне или више особа. Али не постоје сва права и прије њиховог препознавања. Пламенац наводи да треба правити разлику између права генерално и законских права. Попут генералних, и законска права су моћи помоћу којих тежимо добру и која се везују за дужности разумних особа да их користе. Разликују се по томе што је за законска права утврђен ауторитет, који је политички, и који ће санкционисати свако кршење законских права.

Дилеме о генералним правима управо се тичу могућности да се дефинише таква врста ауторитета. Чест је случај да се дјеловање владе доводи у питање управо у пољу које чини

међу између садржине закона, које усваја политички ауторитет, и садржине онога што чине генерални закони. Дилема је скоро нерјешива, јер се на концу дебате поставља питање ауторитета генералног права у односу на које се мјери усклађеност законског права.

Ова дилема усмјерила је велики број аутора да усљед неопипљивости ауторитета генералног права, апсолутну моћ усвајања свих закона дају политичком ауторитету који код Пламенца управља законским правима. Бројност аутора не значи, међутим, исправност њихових тврдњи. Пламенац записује да је то промашај.

Пламенчев закључак у погледу права је сљедећи: права постоје прије било каквог признања од стране било којег ауторитета; она су људима загарантована зато што је коришћење моћи које простице из уживања права усмјерено ка добру или је добро само; релативна су јер околности утврђују да ли је одговарајуће дјеловање добро или не; и права су одвојена од ума чиме се потврђује да некакав чин признање права не ствара права као објекат промишљања.

Овакав закључак води нас ка запажању да права, укључујући и природна права, у дијелу који је обједињен Пламенчевим закључком, јесу релевантна за наше истраживање о томе шта чини основ политичке облигације. Један његов дио, барем, извор црпи из теорије о правима, али ћемо прецизније бављење тиме оставити за закључна разматрања овог поглавља.

Корак ближе могућности да освијетлимо кључну дилему читавог рада јесте анализа права да слободно дјелујемо. Појам слободе је неизоставан у овом раду.

3.5. Разумијевање слободе

Као у примјерима концепција које су до сада разматране, Џон Пламенац је и појам слободе најприје разматрао кроз тумачења која воде ка погрешним закључцима или су погрешни неки елементи закључивања. Неколико је радова Џона Пламенца у којима се тумачи слобода, а издвајамо следеће: *Слобода савјести; Либерализам; У ком је смислу слобода западна категорија; Сагласност, слобода и политичка обавеза*. Пламенац је у својим радовима повезао позитивну и негативну слободу у јединствено значење појма, док се нарочито значајном чини његова анализа политичке слободе.

За нашу анализу разумијевања слободе у дјелу Џона Пламенца важан је однос слободе и добра, а као основ за анализу послужиће нам Пламенчеве дјело *Сагласност, слобода и политичка обавеза*. Појам слободе ће у овом раду најприје бити означен онако како га дефинише Пламенац, потом ћемо доћи до могућности да ту дефиницију критички испитамо, како бисмо на крају покушали да увидимо да ли дефиниције које Пламенац сматра нетачним ипак садрже елементе који их могу учинити увјерљивим.

У погледу разматрања појма слобода, примијенићемо Пламенчев истраживачки метод управо на његовом разумијевању појма. Разлика у односу на метод који користи Пламенац јавиће се у тачки у којој је, уколико увидимо да ни Пламенац не даје тачну, провјерљиву дефиницију слободе, потребно дати нову дефиницију којом би се надомјестили уочени недостаци претходне. Показаће се доцније у тексту да таква дефиниције слободе, као производа анализе концепта сагласности у политичкој теорији Џона Пламенца, у овом истраживању ипак неће бити неопходна.

У свом дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, Пламенац слободу дефинише у примарном и секундарном значењу. Секундарно значење слободе подијељено је у двије цјелине: шире и уже секундарно значење слободе. Скупа узев, примарно и секундарна значења слободе покривају сва могућа јављања слободе, што значи да оно што уобичајено називамо слободом мора бити дијелом једног од три тумачења која се нуде.

У примарном значењу, слобода се дефинише као „радња из жељеног, или неутралног мотива, а недостатак слободе као радња из нежељеног мотива.“²²¹ Слобода се увијек односи на дјеловање особе које је инспирисано извјесним мотивима. Мотиви за то дјеловање, као што се сугерише дефиницијом слободе, могу бити жељени или неутрални, али никада не могу да буду нежељени. Јасно је да је неопходно утврдити шта је разлика између наведених мотива дјеловања.

Жељени мотиви су они мотиви „из којих људи желе да делују“, док мотиви „из којих људи нити желе нити не желе да делују јесу неутрални мотиви.“²²² Нежељени мотиви су, сасвим је јасно, они из којих људи не би жељели да дјелују. Ако слободу у примарном значењу вежемо за жељене мотиве, онда би, пошто желимо стриктно да се држимо Пламенчевог метода, требало да утврдимо како знамо да су мотиви који особу усмјеравају ка одређеном дјеловању, такви да се поклапају са жељом особе да дјелује баш тако.

Ако замислимо да постоји особа која жели да украде неки предмет другој особи, онда ће слобода прве особе постојати чим постане јасно да је жеља те особе да украде неку ствар другој особи. Прва особа ће се осјећати слободном све док је радња крађе ствари њена жеља или све док је та ствар

221 Пламенац, *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, стр. 299.

222 Ibid., стр. 299.

таква да особа не жели да не дјелује како би је остварила. Такво разумијевање слободе, тврди Пламенац, омогућава нам да закључимо да слобода може да има негативне побуде, да она не тежи нужно ономе што је добро или остварењу онога што је добро.

Пламенац тврди да је тачно да људи дјелују и из лоших побуда, али додаје да је исто тако тачно да су људи слободни само када су добри њихови мотиви за дјеловање. Ово разумијевање нам на први поглед изгледа неутемељено, а нарочито нам се упитним чини Пламенчев став да су слободне радње или добре или припадају класи ствари које су добре. То је још једна прилика да се чује ироничан став према хегелијанској линији аргументације која је претходно жестоко нападнута.

За разлику од претходних анализа Хегелових и Гринових идеја у којима су идеје обојице, макар у дијелу анализе којим су обухваћене, назване глупостима, концепција слободе има добре стране. Једна и најзначајнија од добрих ствари јесте управо закључивање да су људи слободни када су добри. Ова подударност у закључивању о вези слободе и доброг, ипак, није довољна да се поправи Пламенчево виђење теорије хегелијанаца у цјелини. Но, да бисмо имали цјелокупну слику слободе пред собом и како бисмо могли да је критикујемо независно од резултата до којих су дошли хегелијанци, неопходно је да додамо и секундарна значења слободе код Пламенца.

Шире секундарно значење слободе Пламенац означава као слободу од присиле и дефинише је као „радњу из мотива осим нежељеног мотива који је ефекат радњи другог човека, или других људи, на ум вршиоца радње, а које су учињене с намером да изазову тај ефекат.“²²³ То је негативна слобода,

223 Ibid., стр. 299.

она полази од могућности да је наше дјеловање условљено дјеловањем других људи и да је циљ дјеловања других људи утицај на наше дјеловање које није пријетеће, али посљедично ствара услове да наше дјеловање буде управо такво.

Утицај других људи на наше дјеловање је свакодневна појава и ако бисмо дјеловање произведено на овај начин изузели из простора слободног дјеловања, елиминисали бисмо највећи број свакодневних радњи које се уобичајено, а и здраворазумски сматрају слободним дјеловањем.

Постоји, међутим, и секундарно значење у ужем смислу, које Пламенац назива слободом од принуде. Према овом значењу слободу чини „радња из мотива осим нежељеног мотива који је ефекат радњи другог човека, или других људи, на ум вршиоца радње, учињених у сврху тог ефекта, и састоји се у жељи да се избегну претеће последице које су или саме болне или помисао на њих изазива бол.“²²⁴

Ово тумачење је уже у смислу специфичних ситуација у којима је могуће да се запитамо да ли се ради о слободи или радњи која ипак протиче из принуде. Може се, међутим, пише Пламенац, сматрати ширим од ширег значења у смислу увећавања обима радњи које се, с правом или не, могу назвати слободним радњама. Ако замислимо да једна особа утиче на мотив друге особе тврдњом да ће реализацијом тог мотива избјећи непријатности које би могле да се причине тој особи, онда се мотив те особе за дјеловање може, такође, звати слободом.

Чини се најбољим ову Пламенчеву тврдњу илустровати јасним примјером. Ако особа А учини нешто чиме би се особи Б ставило до знања да би неко њено чињење могло да елиминисе могућност да јој особа Ц нанесе повреду, радња особе А

224 Ibid., стр. 299.

ће се сматрати слободном све док не закључи да је њена радња проистекла из нежељених мотива. То у овом примјеру неће бити случај јер је ефекат радње особе Б такав да особа А мотив свог дјеловања није смјестила у нежељену радњу.

Секундарним значењем слободе у ужем смислу покривају се ситуације које би такође неоправдано остале изван подручја слободе. Примарна дефиниција слободе је довољна по себи, и она обезбјеђује постојање секундарних значења. Секундарна значења, пак, су одговарајуће допуне примарном значењу и оно што се назива слободом нужно задовољава критеријум за примарно дефинисање слободе, а могу да се односе и на једно од два секундарна значења.

Основни циљ расправе о слободи код Пламенца је преиспитивање кључне тезе која гласи да је слобода увијек дјеловање које је добро. Више је аргумената којима се то може доказати. Први може да гласи овако: будући да слободне радње проистичу из жељених или неутралних мотива, оне ће нужно да воде осјећају задовољства особе која радње предузима, а пошто осјећај задовољства за ту особу подразумијева да је то добро, онда ће и слободне радње увијек бити добре радње или радње којима се тежи остварењу неког добра.

Пламенац сматра да овај аргумент није нерањив и наводи примјер за то: „човек који рескира свој живот да би спасао свог пријатеља не извршава пријатну радњу.“²²⁵ Добро којем се тежи у овој радњи је спасавање живота свом пријатељу, и таква радња проистиче из жељеног мотива. Сам чин спасавања, међутим, не носи искључиво осјећај задовољства већ и стријепњу од лоших посљедица те радње.

Двије су могућности побијања аргумента који у овом случају саопштава Пламенац, а који иде у прилог тези да је

225 Ibid., стр. 305.

слобода добро. Први је да без обзира на то што радња која је слободна не мора да носи осјећај задовољства, она увијек јесте пријатна управо због тога што је слободна. Осјећај слободног дјеловања, па макар он носио и извјесне ризике и стријељњу, је пријатан по себи. Овај Пламенчев аргумент заслужује посебно преиспитивање, нарочито у контексту метода којим се сам служи и то је већ учињено у првом поглављу овог рада.²²⁶

Друга могућност одбране Пламенчеве тезе у овом примјеру односи се на наше знање да ће задовољство које ће бити крајњи производ радње, која носи и извјесне непријатности, увијек бити много веће од доживљене непријатности. Примјер за то може да буде сједећи: ако замислимо да ће особа бити веома задовољна када стекне услове за куповину куће и ако зна да постизање тих услова подразумијева даноноћни рад код више послодаваца што доноси разне непријатности, сви непријатни осјећаји би се могли сасвим занемарити у односу на огромни осјећај задовољства који доноси остварење примарне жеље да се купи кућа.

Радња која доноси непријатности ће се у овом случају сматрати средством да се постигне велико задовољство, па ће и непријатности које особа може осјетити бити цијена коју плаћамо за остварење задовољства којем тежимо. Слиједи да непријатност коју можемо доживјети јесте занемарљива у односу на јачину осјећаја задовољства које се јави приликом постизања крајњег циља. Иако Пламенац овај други аргумент не наводи у свом дјелу, чини се да би се њиме само учврстила његова укупна аргументација.

Слобода јесте дјеловање које је добро или тежи остварењу добра. То је видљиво, не само уз потпору претходних запажања о слободи, већ и уз просто схватање да нестанак

226 Упореди поглавље 1, глава 2 овог рада.

слободе отвара простор за велику количину лошег или зла које ће увијек стремити умањењу добра. Релација слобода – добро је отуд потврђена и остаје да се размотри садржина концепције која нам је уз концепт сагласности најважнија. То је концепција политичке обавезе.

3.6. Када је политичка обавеза утемељена сагласношћу?

За разлику од појмова сагласности, права и слободе, Џон Пламенац не даје дефиницију политичке обавезе. Он покушава да аргументује у прилог тези да се обавеза оних који бирају да се поковавају онима које су изабрали утемељује управо тиме што су их бирали. То нам омогућава да на исту кружницу смјестимо добро, слободу, сагласност и политичку обавезу и да покушамо да утврдимо шта је у директној, а шта у посредној вези са преосталим појмовима.

Почетна тачка је добро. Као што је указано у претходној цјелини, добро се подстиче радњама које су слободне; слободне радње би, опет, могле да утичу на везу између сагласности и политичке обавезе. Пламенац најприје настоји да утврди да ли постоји оваква цикличност у релацијама између четири наведена појма.

Претпоставимо да је појединац усмјерен ка добру и да то добро најбоље достиже радњама за које, према претходно утврђеној дефиницији, можемо да тврдимо да су слободне. Претпоставимо да на другој страни постоји власт која је такође усмјерена ка добру и која, такође, предузима извјесне радње у циљу остварења тог добра. Могуће је замислити

ситуацију у којој се наредба власти, која је усмјерена ка појединцу, сукобљава са оним што појединац сматра да треба да буде његово слободно дјеловање.

Појединац би у том случају могао да тврди да га власт присиљава на одређене радње и да он мисли да његове радње тада нијесу слободне. А ако нијесу слободне нису усмјерене ка добру. Тиме се власт, присиљавајући појединца да ради оно што он не би желио да ради, не усмјерава ка добру, већ ка злу. Овај закључак, тврди Пламенац, није у потпуности тачан и управо ће нас закључивање о овом питању јасније усмјерити ка прецизирању односа између појмова које смо смјестили на кружницу, а који су предмет нашег истраживања.

Власт не би требало да присиљава појединце на неку радњу и то најпире због тога што су и појединац и власт усмјерени ка добру. Власт, међутим, може да врши притисак на појединца да предузме неку радњу уколико процјењује да се добро којем власт тежи може остварити једино на такав начин. Појединац, са друге стране, треба да прихвати такво дјеловање власти имајући на уму више добро које таквом активношћу треба да буде остварено. Оно је оправдано и постојањем правила која су неизбежни дио заједничког живота групе људи на одређеној територији. Принуда којој појединац може да буде изложен резултат је дјеловања на основу правила која су појединци прихватили.

Тиме се у односу слободе и добра јавља неопходни простор за сагласност оних који ће прихватити притисак власти јер је мотивисан жељом да се оствари више добро. То даље не значи да власт треба да користи сваку прилику да присиљава појединце на одређену акцију. Супротно томе, власт треба да подстиче слободу појединца, а таквом врстом подстицаја сматраће се и принуда, која своје утемељење налази у слободи која је манифестована пристанком да се поштују

правила која су претходно настала како би се остваривао заједнички интерес.

Дјелујући са пристанком појединца, власт може да принуди особу да изврши радњу без обзира на то што принуда у конкретном случају може да дјелује као кршење подручја слободе којим појединац треба да располаже. Исто се односи на интеракцију између појединаца. Свака особа има право да јој не буде повријеђено подручје слободе од стране других појединаца. То не значи да не постоји никаква могућност да то подручје слободе буде повријеђено; могуће је замислити ту ситуацију, али само када је јасно да то дјеловање као своју основу има сагласност појединца да други појединци могу тако да поступају. „Ако поступају са његовим пристанком, не могу му угрозити права, јер могу да тврде да је исто толико колико и они одговоран за њихове поступке.“²²⁷

Идентична је ситуација у односу појединаца и власти. Право појединца на слободу не може бити повријеђено дјеловањем државе које изгледа да је принудно у односу на појединца јер постоји претходно дата сагласност за такво дјеловање државе у односу на појединца који може да помисли да му је угрожена слобода. Тако се наслућује да слобода као право почива и на сагласности да ентитет изван појединца, а то је у нашем случају држава, располаже послушношћу својих поданика чак и када се њено дјеловање разликује од онога што би била жеља појединца. Политичка обавеза се формира, дакле, не само кроз концепт сагласности већ кроз компликовану схему односа слободе, права и сагласности.

Поменута схема почива на неколико стубова. Један од њих је, како запажа Џон Пламенац, тврдња да је концепт

227 Ibid., стр. 316.

сагласности не само један од основа политичке обавезе, већ да је сагласност најбоља гаранција слободе.²²⁸ Дајући пристанак да власт управља заједницом на одређени начин, дајемо за право држави да нас усмјерава ка вишем добру, што је елемент дефиције права. Ту врсту сагласности чувамо све док смо сигурни да све активности власти воде ка тако дефинисаном циљу. Могућност да дамо пристанак, али и да га повучемо је моменат у којем појединац чува за себе последњу могућност заштите своје слободе. Она је, тврди Пламенац, могућа само у представничкој демократији, а не и у аутократском поретку.

Упркос томе што аутократа може да нас води ка вишем добру и успјешније од демократске власти, он једнако може да нас води и у супротном смјеру, али тада неће постојати механизам којим бисмо могли да га спријечимо у таквој радњи. За разлику од аутократског система, демократски систем нуди кочницу, која је дата у руке појединцу. Она се манифестује изборима, а огледа се у могућности да дату сагласност, која једним дијелом конституише и политичку обавезу, продужимо или повећамо. У том смислу се сагласност јавља као најбоља гаранција слободе, као радње из жељеног или неутралног мотива, али не и нежељеног.

То што је сагласност најбоља гаранција слободе, не значи да је и успјешна у свим случајевима. Сагласност не може да гарантује слободу у апсолутном смислу. Будући да у представничкој власти већина легитимише одлуке државе, онда није незамислива ситуација да већина у неком тренутку одлучи да дискриминише мањину по различитим основама. Чак и у том случају, па и ако занемаримо да се сагласност у савременим представничким демократијама проширује

228 Ibid., стр. 316.

на питања заштите мањине, представничка власт има предност у односу на аутократске облике владања. Једноставно је уочљива ствар да у представничкој влади не може бити дискриминисана већина, а да у аутократској власти и већина може да буде предмет дискриминације једнога.

Отуд Пламенац не тврди да је облик власти који политичку обавезу утемељује на сагласности, праву и слободи апсолутно најбољи облик, већ закључује да је „вероватније да ће власт уз сагласност штити слободу него што је вероватно да ће је штитити било која друга врста власти.“²²⁹ Сагласност сужава простор за ограничавање права на слободу, што минимализује шансе да се не крећемо ка ономе што је добро. Пламенац је заинтересован за утемељење политичке обавезе и проналази је у сагласности, праву и слободи, а њено фактичко остварење открива у представничкој власти.

Цјелокупно истраживање концепта сагласности у теорији Џона Пламенца служило је за откривање одговора на питање да ли је сагласност једини основ политичке облигације. Још код дефинисања сагласности било је јасно да је одговор на ову дилему негативан, потом се као логична јавила потреба да утврдимо шта уз сагласност чини основ политичке облигације. Дајући дефиниције свега три појма у својој књизи *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, Пламенац нас је усмјерио ка тим појмовима као кључним за разумијевање основа политичке обавезе. Поред сагласности, то су слобода и право. Али, сва три појма тичу се основа наших напора у заједници а то је досезање добра.

Сагласност се јавља као веза између два или више актера којима се прецизно дефинишу права и одговорности и једнога и другог, у оквиру које један представља другог

229 Ibid., стр. 320.

на основу дозволе која му је дата. Таква дозвола је резултат радње особе која је усмјерена ка постизању добра. Њено добро, међутим, остварује се не само могућношћу да овласти представника да у њено име врши неку радњу већ и сазнањем да је за остварење тог добра неопходна слобода као радња из мотива који није нежељени. Сагласност се тако везује за категорију слободе, а обје су у нужној вези са категоријом добра.

Политичка обавеза се, ипак, не заокружује тако дефинисаним везама, већ је неопходно да се уз наведене категорије позиционира и право. Добро је саставни дио дефиниције права као моћи које створење треба да посједује, било зато што је то што га оно примјењује само по себи добро, било зато што је оно начин за постизање онога што је добро, и у чијој примјени сва разумна створења треба да га штите.

Политичка облигација почива и на концепту сагласности, али само под условом да је сагласност праћена постојањем права и слободе, који обезбјеђују да је воља оних који су на власти усмјерена ка добру. Представничка демократија је систем у којем Пламенац види постојање политичке облигације, утемељене на концептима за које сам тврди да су му саставни елементи. За све друге системе не би могло да се тврди да брину о утемељењу политичке обавезе.

4. Мјесто концепта сагласности у политичкој теорији Џона Пламенца

Да бисмо могли сасвим јасно да позиционирамо политичке категорије и односе који међу њима постоје у Пламенчевом систему, неопходно је да дамо упут на његову политичку теорију у цјелости. То је подухват који нам на самом почетку отвара прилику за преиспитавање тезе да ли је Џон Пламенац уопште био заинтересован за писање цјеловите политичке теорије и је ли га интересовало успостављање кохерентног система тумачења политике на начин на који је нпр. Хегел извео свој систем. Или је, пак, кроз критику постојећих релевантних система настојао да дође до нове истине.

Зато се чини да је најбољи начин да оцијенимо значај концепта сагласности у Пламенчевом дјелу усмјерење ка опису и анализи категорија и појмова релевантних за његову теорију и однос у којем концепт сагласности стоји наспрам тих категорија и појмова. То нас усмјерава ка прегледу Пламенчевих анализа у дјелима чија централна тема није концепт сагласности нити било који од појмова који су везани за овај концепт.

4.1. Централне теме политичке теорије Цона Пламенца

Најзначајније Пламенчево дјело представља двотомна књига *Човек и друштво*, чије је прво издање штампано на енглеском језику 1963. године. Књига је преведена на српски језик и штампана у издању ЦИД-а и Побједе у Подгорици 2006. године, потом још једном на српском језику у издању Службеног гласника у Београду 2010. године. Како сам Пламенац наводи у поднаслову овог дјела, *Човек и друштво* јесте врста критичког преиспитивања важних друштвених и политичких теорија од Макијавелија до Маркса.²³⁰ То је покушај да се преиспитају аргументи и поставке аутора који су, према Пламенчевом суду, доминантно утицали на токове друштвене и политичке теорије новог вијека.

У овом дјелу он подвргава критици централне идеје Макијавелија, Бодена, Хобса, Лока, Монтескјеа, Хјума, Берка, Русоа, Бентама, раних социјалиста, Сен-Симона, Хоџскина и Томпсона, Фуријеа, и на крају Хегела, Маркса и марксизма као доктрине. Двије посебне цјелине у књизи посвећене су анализи слободе савјести и божанском праву краљева и апсолутној монархији. Развој слободе савјести Пламенац прати од традиционалних концепција и реформације до појаве и развоја идеје толеранције што је водило ка дефинисању овог концепта, док божанско право и апсолутну монархију анализира кроз критичко преиспитавање идеја Филмера, Босијеа и Паскала.

Идеје аутора, које су нашле мјесто у капиталној Пламенчевој књизи, анализирани су уз досљедно коришћење метода

230 Пламенац, *Човек и друштво* (први део), стр. 2.

који је ближе описан у првој цјелини ове књиге. Не обазирати се на снагу ауторитета са чијим свијетом се сусреће, Пламенац увијек јасно саопштава све уочене недоследности у аргументацији и нетачности у закључцима сваког аутора појединачно. Највише простора у првом тому дато је теоретичарима друштвеног уговора чије поставке Пламенац сматра недоказивим, често и баналним, док је у другом тому највише пажње дато Хегеловој и Марксовој политичкој филозофији.

Књига у цјелини представља низање биографија или, како је Вучина Васовић у предговору за књигу записао, портрета појединих мислилаца.²³¹ Ми ћемо у овој цјелини приказати критику Боденове и Марксове теорије, како бисмо илустровали прије свега начин на који Пламенац гради своју теорију, потом ћемо дати општи приказ домета његове теорије.

Боден нам се чини zgodним за илустрацију Пламенчевог поступка долажења до аргумената за своју теорију због три разлога: најприје због тога што Боден у 16. вијеку даје теорију суверености која се везала за настанак и развитак модерне државе а држава и њено уређење јесу категорије које су важне у Пламенчевој теорији; потом због тога што по свом карактеру Боденов концепт суверености представља супротност виђењу уређења државе које је заговарао Пламенац, а о чему ми сазнајемо након ишчитивања цјелокупног опуса; напосљетку због тога што Пламенац проналази очигледне сличности у методу и карактеру између Бодена и Маркса, што препознајемо и у ставу да Боден подсјећа на Маркса; ту је „иста необуздана енергија, иста моћ брзог прилагођавања, исто полагање права на компетентност у многим различитим областима, иста нетрпељивост критике, иста смелост наслеђивања, иста заокупљеност питањима метода.“²³²

231 Ibid., стр. 27 -37.

232 Ibid., стр. 112.

За јасније осликавање идеја Џона Пламенца у цјелини нарочито се чини погодним очигледни контраст двојице писаца у погледу једне од важних карактеристика модерне државе - питања њеног уређења.

У поглављу посвећеном Бодену Пламенац најприје даје опис Боденовог живота и дјела, што је случај и са портретима других аутора чије је идеје анализирао у дјелу *Човек и друштво*. Тиме нас, упркос јасном ставу изнијетом у дјелу *Саласност, слобода и политичка обавеза*, да идеје аутора треба тумачити универзално, а не у контексту прилика у којима су стварали, ипак усмјерава ка околностима и условима у којима се развијало дјело аутора којим се бави.

За Бодена на примјер, тврди да историјске околности и услови живота јесу пресудне за тумачење његове теорије, чак саопштава да „ако на Бодена не гледамо као на заступника краљевске власти у Француској током верских ратова, неке опсервације које је он направио изгледају бесмислене, а неки његови закључци апсурдни.“²³³

Поредећи Макијавелија, чији опис даје у поглављу које претходи оном посвећеном Бодену, и Жана Бодена, Пламенац запажа да док писац *Расправа о првој декади Тита Ливија* јесте занимљивији, поетичнији и прецизнији у историјским описима, писац *Шест књига о републици* је ученији и више усмјерен ка покушају развијања систематског размишљања о политици. Пламенчева запажања су, у дијеловима који садрже упут на историјске околности настанка дјела и биографске елементе аутора чије идеје анализира, живописна, прожета духовитошћу што омогућава читаоцу да лакше реконструише давно прошли период у историји и карактер аутора у њему.

233 Ibid., стр. 110.

Када читамо биљешке о Бодену који је разумљив, традиционалан и систематичан, али не толико луцидан и увјерљив као Макијавели, или пасус у којем се каже да „њему недостаје елеганција, он је схоластичан и педант (...) он је користио најнеобичније и најбезначајније аргументе (...) да мада је својим читаоцима говорио да се морају помирити са незнањем тамо где не могу добити меродавно проверено знање, његова страст за свезнањем спречавала га је да се придржава свог савета“,²³⁴ тада пред собом као да имамо лик и карактер Жана Бодена, спремни да боље разумијемо смисао његовог теоријског подухвата.

Како Боденов, тако су осликани портрети свих писаца чије идеје Пламенац анализира у свом дјелу *Човек и друштво*. Биографске цртице, као што је већ наведено, доприносе бољем разумијевању теорије коју граде аутори. Боденову теорију Пламенац истражује на основу елемената његовог најзначајнијег дјела *Шест књига о републици* и преиспитује концепте који се у Боденовом систему сматрају кључним. То су власт, право, облици владавине и најзначајнији - концепт суверености. У разматрањима Пламенчевог осврта на Боденову теорију усмјерићемо се само ка анализи Боденовог схватања суверености и Пламенчевом коментару овог схватања.

У дјелу *Шест књига о републици*, Боден полази од тога да је основна јединица живота у заједници породица и да самим тим породица чини најважнији елемент државе. У породици су њени чланови подређени вољи и дјеловању онога ко је *pater familias*, а подређеност њихове воље једноме аутоматски подразумева постојање послушности према глави породице. Пошто је држава основна једница у заједници, она се дефинише преко породице. Тако Боден записује да је држава

234 Ibid., стр. 112-113.

„правна владавина заједничким пословима више породица, која почива на сувереној власти.“

Сувереном влашћу располаже држава, њена власт је апсолутна, стална, недјељива и неотуђива. Али је то у исто вријеме и власт која почива на законима. Утемељеност власти на законима говори да су обичаји, који су у средњем вијеку па и касније чинили основ међусобних односа племства, свештенства и пука на европском простору, ништави у односу на вољу суверена која се не може доводити у питање. Није нужно, сматрао је Боден, да власт суверена буде усклађена са општим добром, али је сигуран знак добре владавине њена дуговјечност.

Упркос томе што је као карактеристике суверености означио апсолутност, сталност, недјељивост и неотуђивост, Боден је, ипак, сматрао да постоје изјвесна ограничења суверене власти. Прву врсту ограничења чине божански и природни закони, са којима би власт суверена требало да буде у складу. Ако то, пак, није случај, онда се може легитимном сматрати непослушност према актима који долазе од суверена. Истовјетна је ситуација са преостале три врсте ограничења сувереној власти: законима наслједства или уговорима, правом на приватну својину и општим правима или правом међу народима, тј. међународним правом. Када год се догоди да је неко од четири наведена ограничења суверене власти повријеђено, могуће је оспорити легитимитет самог суверена.

За разлику од теоретичара Уговора чија запажања и у дјелу *Човек и друштво* и у дјелу *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, сматра тривијалним и помодним, Боденову концепцију суверености Пламенац сматра углавном кохерентно изведеном. „Боденова оригиналност је била знатна; он је био први који је суверености јасно приписао атрибуте неотуђивости и недељивости и који је први класификовао

државе у складу с тим коме поверавају врховну законодавну власт.²³⁵

Тако се у погледу анализе Боденове теорије, Џон Пламенац прије јавља као аутор који настоји да што прецизније прикаже лик и дјело творца концепта суверености у 16. вијеку. Његови описи друштвених околности 16. вијека прије су надахнута литерарна запажања него сурова критика коју је на пријмер у делу *Сагласност, слобода и политичка обавеза* намијенио теоретичарима друштвеног уговора.

Као у случају концепције суверености, Пламенац се у првом тому дјела *Човек и друштво* једнако односи према Макијавелијевом схватању државе, Хобсовом разумијевању закона природе, Монтеѕкјеовом схватању закона, а нарочито Хјумовом одбацивању природног закона и друштвеног уговора. Са мање симпатија и уз јасније критичке опаске Пламенац се у овом дјелу усмјерава ка пропустима у Макијавелијевој теорији, Хобсовој модерности али и погрешкама у концепцији друштвеног уговора или Русоовим начелима опште воље.

Други том књиге *Човек и друштво* сажима преглед Пламенчевих запажања о теоријама Бентама, раних социјалиста, Хегела, Маркса и касније развијане марксистичке традиције у историји политичких идеја. У односу на ово Пламенчево дјело, ми ћемо се усмјерити ка виђењу идеја Карла Маркса, потом ћемо, као и случају првог тома дјела *Човек и друштво*, покушати да на основу елемената за опис Марксових идеја дамо цјеловиту слику централних тема Пламенчевог интересовања. Приказ Марксове теорије већ је дат у Пламенчевој књизи *Њемачки марксизам и руски комунизам*, али се овдје даје проширено и унеколико измијењено тумачење Маркса.

235 Пламенац, *Човек и друштво* (први дио), стр. 124.

Разматрање Марксове друштвене теорије заузима трећину цјелокупног другог дијела књиге *Човек и друштво* и по обиму је једино мање од разматрања Хегеловог система. Већ то нам говори о значају који Пламенац придаје Марксовим објашњењима друштвене стварности и покушајима да се разумију односи у друштву. Ово је допринијело да се Џон Пламенац прослави као аутор који је скоро па упознао острвску академску јавност са основним постулатима и тежњама Марксове теорије.

Он негира потребу да посебно дискутује о економском детерминизму као елементу марксистичке доктрине, исто ради са Марксовом теоријом сазнања и наводи: „Ја не истражујем порекло Марксове и Енгелсове друштвене теорије; заинтересован сам једино да је објасним и размотрим колико нам идеје које она садржи помажу да разумемо друштвене чињенице, и то боље него што бисмо их иначе разумели.“²³⁶

Своју анализу Марксове теорије Пламенац започиње постављањем питања о основној детерминанти друштвене промјене и њеној основаности. За полазишну тачку узима Марксов концепт базе и надградње који почива на схватању да се друштвена свијест гради на темељу правне и политичке надградње производних односа у које људи, хтјели то или не, нужно ступају. Очигледна је разлика између саме производње и односа који људи стварају у производном процесу, као што је очигледно да ти односи јесу кључни за стварање правне и политичке надградње, а захваљујући свим претходним елементима настаје друштвена свијест.

Пламенац се у односу на почетно питање усмјерено ка Марксовој теорији прије свега држи Марксовог дјела *Прилози критици политичке економије*. Његова прва примједба у

236 Пламенац, *Човек и друштво* (други део), стр. 279.

односу на успостављену вертикалу базе и надградње односи се на могућности промјена у друштву које се развија по датој формули. Пламенац саопштава да нејасноћа настаје из евиденције „да су они (Маркс и Енгелс – прим. В.П.) понекад узимали једно, а понекад друго становиште. С разлогом можемо бити сигурни да су понекад с економском структуром друштва поступали као с основном, а понекад са процесом производње, и да су понекад говорили као да је ова структура потпуно одређена производним процесом, а понекад као да није.“²³⁷

Марксово схватање друштвене промјене полази од тога да је начин производње основна детерминанта друштвеног живота, али је то у нескладу са његовим виђењем стварних промјена у различитим периодима развоја цивилизације које полази од тога да економска структура у ширем смислу чини ту детерминанту. Зато ову теорију Пламенац назива збуњујућом, али закључује да постоји константа која одређује марксистичку доктрину а то је да карактер производње одређује карактер друштвеног живота.²³⁸

Та константа је, према Пламенчевом суду, очигледно спорна будући да производни односи нису имуни на својинске односе макар у једнаком интензитету као што својински односи нису имуни на производне односе. Отуд се став о производним односима као бази, а о својинско правним и политичким као надградњи, како год их тумачили, тешко може аргументовати.

Апсурдност читаве конструкције о производним односима као бази и свему осталоме као надградњи показује позиционирање науке. Пошто наука припада основи социјалне реалности, а та основа проистиче из производних

237 Ibid., стр. 284.

238 Ibid., стр. 286.

односа, слиједи да је и научно дјеловање по свом карактеру дио производних односа. Ефекти научног рада се односе на практичко дјеловање, па се тежња ка науци на тај начин поистовјећује са другим облицима којима се задовољавају материјалне потребе.

Тако се у Марксовој теорији производни односи и научно дјеловање јављају као сродне категорије које чине базу друштвених односа. „Необично је“, тврди Пламенац, „стрпати их заједно као производне снаге. Маркс и Енгелс чине то само због тога што њихова теорија то захтева од њих.“²³⁹ Иако постоје тумачи Марксове теорије који сматрају да овакво тумачење мјеста науке није очигледно, како тврди Пламенац, логика аргумента нас увјерава у супротно. То је и тачка којом Пламенац евидентира очигледну апсурдност Марксове теорије, те потом настоји да маркира недостатке његовог тумачења класе, класних сукоба, класних интереса и идеологије.

Марксово и Енгелсово дефинисање класе не полази од врсте рада као примарног елемента за давање дефиниције. Они виде класе прије свега кроз призму врсте својине којом неко располаже. Тако се пролетери разликују од капиталиста према томе што је рад једина својина којом располажу, док капиталисти располажу имовином и средствима за производњу. На основу тога је, на примјер, могуће правити класну разлику између пролетера, кмета, роба и капиталисте.

Маркс и Енгелс су сматрали да једино бескласно друштво, елиминишући могућност располагања имовином и инструментима за производњу од стране једних у односу на све остале, уклања шансу да једна група људи експлоатише другу групу. Тиме се ствара савршена једнакост и уклања неправда.

239 Ibid., стр. 286.

Пламенац упућује примједбу у односу на те елементе Марксове теорије доказујући да само постојање класа није основ настанка неједнакости, као што и непостојање класа не обезбјеђује нужно стање савршене једнакости у заједници.

Пламенац тврди да комплексност друштава нужно производи различитост улога које појединци или групе људи имају у друштву и да та разноврсност по природи ствара друштвене неједнакости. Оне не морају бити засноване на својинском критеријуму, већ се могу тицати и најчешће се односе на утицај, моћ и ауторитет који својим дјеловањем у друштву остварује појединац или група људи.

Тиме Пламенац настоји да покаже да основ за настанак класе не лежи нужно у односима својине, већ да може да буде производ друштвене интеракције која једне чини нужно различитим од других. Исто тако, марксистички основ за дефинисање класе не води нужно ка класним неједнакостима. Пламенац то илуструје дјеловањем чиновника који, такође, располажу својим радом, не посједују имовину нити средства за производњу, а ипак чине класу која се разликује од пролетерске.

Као и у претходним случајевима, Пламенац настоји да провјери основне постулате теорије коју анализира. У случају идеја Карла Маркса, он је најприје оспорио подјелу на базу и надградњу, да би потом сугерисао и проблематичне елементе Марксовог схватања класе, класних неједнакости и класних интереса. То преиспитавање основних постулата омогућило је да се критички размотре и Марксова подјела на класе, потом питање класне структуре и начина производње, те класних сукоба, друштвеног развитка, марксистичког модела револуције и класне свијести. Нарочито упечатљив је дио у другом тому књиге *Човек и друштво* у којем се проблематизује Марксово разумијевање идеологије и њене функције у друштву.

Не постоји дефиниција идеологије која је прихватљива већини политичких теоретичара, али су током 20. вијека дефинисани елементи идеологије за које се може рећи да су опште прихваћени. То је схватање које полази од тога је идеологија систем идеја и вриједности којима се означавају интереси дијела друштва који настоји да представи те интересе као интересе других група и као њихове сопствене системе оријентације. Ово разумијевање идеологије није ни Пламенчево ни Марксово, већ је извучено на основу анализа дефиниција политичке идеологије у дјелима више релевантних аутора.²⁴⁰ Овдје је дато како би нам послужило као критеријум за поређење са схватањем идеологије код Маркса и Енгелса.

Пламенац тврди да не постоји јединствена дефиниција идеологије у дјелима Маркса и Енгелса, већ да се могу разазнати три смисла у којима се она тумачи. Ова разноликост у дефинисању тога шта је идеологија постоји само због тога, тврди Пламенац, што било које од тумачења, схваћено као коначно, не би могло да оправда све ставове који чине Марксов поглед на идеологију.

То је једини разлог због којег Маркс у једном случају тумачи идеологију као систем идеја којима људи описују стандарде, осјећања и циљеве; у другом случају идеологија покрива све нормативне појмове, сва знања и погледе на свијет који нијесу научни; а опет идеологија може да буде и виђење свијета које служи интересима класе којој се припада. Маркс означава идеологију као лажну свијест. Ово последње тумачење Пламенац назива тумачењем идеологије у ужем смислу и за њега се нарочито везује.

240 Уп. Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1995; Славен Равлић, *Сувремене политичке идеологије*, Политичка култура, Загреб, 2003; Ендру Хејвуд, *Политичке идеологије*, Завод за издавање уџбеника, Београд, 2005.

Идеологија као лажна свијест не настаје у производним односима, већ у подручјима надградње, а та подручја чине право, морал, религијске и друге норме. Она је лажна свијест због тога што настаје као резултат жеље припадника једне класе да њихове идеје постану доминантне, владајуће. Као владајуће, оне нису одраз наших животних потреба или стилова већ утврђеног класног интереса и свијести. Отуд је идеологија, према Марксовом виђењу, илузија. Пламенац то оспорава.

Он тврди да би, уколико слиједимо такву логику, свако наше изражавање било какве жеље некоме другоме била илузија, а никада јасно исказана жеља појединца за нечим. Ефикасност норми, без обзира на то да ли су оне правне, моралне или политичке, би у том случају била резултат лажне свијести о томе шта радим и без тога би та ефикасност норми ишчилила.

Маркс је идеологију везао за класу тврдећи да је функција идеологије учвршћивање или негирање положаја одређене класе. Све норме које су резултат потребе живота у заједници, које припадају сфери права или сфери морала, су идеолошке. Пламенац сматра да то није доказиво и саопштава да је и сам Маркс био свјестан тога да постоје правила и норме које измичу идеолошкој идентификацији и самим тим не служе ни класним интересима нити су облици лажне свијести.²⁴¹

Ако не би било тако, онда не бисмо били у стању да успоставимо јасну разлику између науке и идеологије, већ бисмо и научна знања једноставно означавали као идеолошка убјеђења. Маркс је ову нелогичност у свом виђењу идеологије уклонио тврдњом да научно дјеловање припада производним односима, а то запажање је претходно већ проблематизовано.

241 Пламенац, *Човек и друштво* (други део), стр. 339.

Пламенац наводи извјесне погрешке у Марковом објашњењу идеологије, али наводи и то да оно не представља потпуни промашај. И савремене, немарксистичке, дефиниције идеологије полазе од тога да постоји ужи интерес који се настоји представити као општи и да то чини један од елемената идеологије. Кључни проблем у Марковој доктрини је описивање идеологије као лажне свијести и илузије.

Таквом поставком елиминише се могућност да уопште постоји аспект живота људи који се не би сматрао илузијом или лажном свијешћу, а онда се неминовно рађа питање основе да вјерујемо у нешто као истинито. Јасно је да идеологија не води нужно ка истини и чињеницама и да води ка остварењу партикуларних, мада некада и општих интереса, али исто је тако јасно да она не мора да буде фиктивна и илузорна.

Пламенац се у наставку поглавља који је посвећен Марковим идејама бави односом идеологије и класних интереса, потом класном идеологијом и религијом, покушавајући да дође до оправдања таквог становишта. Када се узме у обзир и дио књиге *Човек и друштво* који је посвећен марксизму, јасно је да Пламенац не види могућност да се преброди јаз између јасно утврђених Маркових идеја и њихове утемељености. Своју критику Маркса и марксизма Пламенац је проширио на подручја функције државе, њеном ишчезавању и коментарима о марксистичким идеалима.

Ипак, општи закључак Џона Пламенца је да упркос недостацима, који су на овом мјесту представљени у односу на појмове класе и идеологије, марксистичка теорија посједује значајне квалитете. „Марксизам је једна од најбогатијих и најсугестивнијих друштвених теорија и вредна је пажљивог испитивања. Она је узбудљива на два начина: она дубоко покреће радикала, који је незадовољан постојећим светом

и који трага за филозофијом која ће га водити у његовом настојању да га промени, и подстиче радозналост и машту истраживача чији предмет није да промени друштво, или да спречи његову промену, него да увећа наше знање о њему.²⁴²

Оба тома Пламенчевог дјела *Човек и друштво* садрже осврте на значајне политичко-филозофске концепције. Дијелови књиге који се односе на портрете појединих мислилаца се издвајају као посебно добри, док његове анализе Маркове и Хегелове теорије доказују мањкавости у дјелима двојице аутора. Као што је разградио и оспорио базичне елементе Маркове теорије, Пламенац је, служећи се истим начином, преиспитивао хегеловску метафизику, напредак духа, питање свјетске историје и Хегелову друштвену и политичку филозофију. Не презајући од тога да омашке у дјелима чувених аутора назове промашајима, недопустивим нејасноћама, чак и смијешним покушајима, Пламенац је увијек имао на уму конзистентност и доказивост датих поставки.

Као што је то радио у дјелима чију смо садржину дијелом већ анализирали, то исто је учинио и у још једном значајном дјелу *Енглески утилитаристи*. Мањег обима од дјела *Човек и друштво*, дјело *Енглески утилитаристи* почива на сличној структури и начину. Након навођења биографских елемената, Пламенац открива своју анализу кључних идеја Дејвида Хјума, Џеремија Бентама, радикалних утилитариста, те Џејмса и Џона Стјуарта Мила. Нарочита пажња посвећена је Џону Стјуарту Милу, његовом тумачењу принципа корисности и основа и утилитарне теорије уопште.

Пламенчев опус, узет у цјелости, састоји се од анализе кључних категорија политичке теорије и носилаца базичних политичких идеја од Макијавелија до Хегела и марксиста.

242 Ibid, стр. 415.

Његово бављење овим идејама резултирало је у редефинисању појединих категорија али дијелом и у стварању заокруженог система посебне политичке теорије. Пламенчеве заслуге у политичкој теорији могу се прије свега препознати у покушајима да базични појмови политичке теорије добију провјерљиво значење чиме се отклања могућност конфузних поставки о основама друштва и политике.

Када се усмјеримо ка његовим истраживачким напорима у цјелини, онда се поред портрета и анализа различитих концепција у дјелима политичких теоретичара и филозофа, у опусу Џона Пламенца издвајају специфични метод истраживања, коме је посвећен дио у уводу овог рада, и нарочити значај који даје концепту сагласности, који је анализиран у трећем поглављу. Као питање које је релевантно за тумачење Пламенчеве политичке теорије у контексту истраживања које је покренуто овом књигом, преостало је да утврдимо значај концепта сагласности у цјелокупном Пламенчевом делу.

4.2. Значај концепта сагласности у Пламенчевом систему

Дјело Џона Пламенца одликује досљедан приступ у дефинисању базичних категорија политичке теорије. Ипак, јасно проистиче из претходне цјелине да је Пламенчев захват у поља политичке теорије шири од проналажења погрешака у системима других аутора и пуког откривања елемената за исправну дефиницију одређеног појма. Његово тумачење репрезентативне демократије и нарочито анализа концепта сагласности у дјелу *Сагласност, слобода и политичка*

обавеза, откривају нам аутентично размишљање о идејама и процесима који су релевантни у политичкој теорији.

Ово запажање усмјерава нас ка закључку да осим особености његовог метода и изразите прецизности у покушају да се дође до тачног разумијевања извјесних категорија, Џон Пламенац јесте и стваралац који је политичкој теорији допринио увођењем нових релација између одређених политичких категорија и новог разумијевања извјесних процеса. Ова Пламенчева оригиналност се најјаче манифестује управо у мјестима у којима се анализира концепт сагласности.

У мору идеја и аутора чије је идеје анализирао, Пламенац је сматрао да сагласност јесте нарочито важна. Значај овог концепта у његовом систему потврђује не само књига која је у цјелини посвећена овом концепту, већ и повремена упитаност о томе како би сагласност могла да служи у теоријама утилитариста, Бодена или Хегела. Анализирајући идеје великих писаца који су стварали у 16. вијеку и касније, Пламенац је користио сваку прилику да постави сагласност у контекст теорије коју је анализирао.

Тако је, анализирајући Хобсову расправу о природним законима, нарочиту пажњу посветио проблему пристанка на заповијести које долазе од оних који су на власти и ту расправу проширио двјема стварима: упитаношћу о томе да ли је и божја власт исто тако утемељена на пристанку као и земаљска; и на другој страни неуспијевањем да се јасно открије у каквом односу стоји пристанак и дужност да се поштује власт.²⁴³

Слично ради када анализира учења о божанском праву и апсолутној монархији, а нарочиту инспирацију за ову врсту истраживања проналази у дјелу Џона Лока и Жана Жака Русоа. Чак и у последњем поглављу дјела *Човек и друштво*, које се односи на вјеру у прогрес, Пламенац поново отвара

243 Пламенац, *Човек и друштво* (први део), стр. 148.

питања која су у односу на појам пристанка постављена на више мјеста како у дјелима других аутора тако и у својим.

Ово нам говори да је у својој политичкој теорији Џон Пламенац био снажно усмјерен ка покушају да се пружи одговор на два важна питања: једно је јасно дефинисање концепта сагласности или пристанка оних којима се влада у односу на оне који су на власти: и друго питање се односи на могућност да управо сагласност чини основ, једини или најзначајнији, за утемељење политичке обавезе, односно дужности оних којима се влада да буду послушни према власти.

Управо тиме се аутор ослобађа сумњи да је пуки интерпретатор анализа и размишљања бројних аутора који су стварали прије њега и који су, за разлику од Пламенца, значајно утицали на развој политичке теорије и политичке филозофије. Подсјећање на важност концепта сагласности и у дјелима која као предмет истраживања немају овај концепт увјерава нас да је Џон Пламенац настојао да допринесе политичкој теорији прије свега својим аутентичним тумачењем концепта сагласности и односа према политичкој обавези. У садржини овог става проналазимо јак аргумент за тврдњу да је питање сагласности једно од централних питања Пламенчеве политичке теорије и да његову оригиналност као аутора можемо да тражимо управо у тој тачки. То је мјесто које везује сагласност, политичку обавезу и демократију.

Цјелокупна Пламенчева расправа о репрезентативној демократији почива на анализи и одговору на критику која се демократској теорији упућује са позиције утилитарних писаца, потом анархистичког и марксистичког напада на демократију, те критике академских скептика и других. Поред одговора на ове критике у дјелу *Демократија и илузија* Џон Пламенац анализира размишљања о демократији у дјелима Шумпетера и неоутилитариста.

Резимирајући своје ставове у односу на критике и идеје других, Пламенац изводи закључак да се демократија састоји из више елемената. Једну групу елемената чине права и обавезе које су јасно утврђене у једном политичком систему. Другу групу чини разумијевање да установљена права и обавезе могу бити коришћена само ако у заједници постоји јасно утврђена политичка одговорност оних који владају према онима којима се влада. Трећу групу елемената демократског поретка обезбјеђују слободни избори и могућност да се политичке формације надмећу једна против друге за власт. И четврту групу елемената чини могућност да гласачи јесу обавијештени о питањима која су релевантна за њихово одлучивање о томе коме дати глас.

Разматрајући карактеристике демократског поретка, Пламенац закључује да је таквим одликама најближа либерална представничка демократија и да се у савременим друштвима само о тој врсти демократије може говорити као о оној која у значајној мјери испуњава предуслове за постојање демократског поретка.

Управо за ту демократију Пламенац веже појам сагласности тврдећи да питање пристанка оних којима се влада на одређени тип владавине јесте могућ само у представничким демократијама. Ту, међутим, не стаје знатижеља аутора, већ се она проширује питањем да ли то значи да је сагласност основ обавезе оних којима се влада да буду послушни према својим владарима или групи људи која управља заједницом. Таква упитаност отвара простор за дефинисање релација појма пристанка са другим појмовима попут слободе, добра, политичке обавезе, опште воље и права.

Јасно знање о значењу сваког од тих појмова могло би да нас води ка откривању одговора на постављено питање. Поједини појмови, као што је и показано у трећем поглављу

ове књиге, нијесу дефинисани, али сагласност, слобода, права и политичка обавеза јесу. На основу изведених дефиниција, Пламенац закључује да сагласност јесте важан дио функционисања демократског поретка, али да овај концепт не може да чини једини основ политичке обавезе тј. послушности грађана према власти. Послушност проистиче из укупности односа који чине елементе демократског поретка, али никада пристанак као једини.

Такав закључак се Пламенцу чини довољним да легитимише свој напор да утврди шта чини основу политичке обавезе. Пошавши од концепта сагласности, Пламенац је направио много шири резултат, објаснивши основне елементе савремених представничких демократија, њихове релације и базичне категорије попут слободе, права и дужности, политичке обавезе, и концепта сагласности, без којих није замислива демократија. А без концепта сагласности је тешко замислива могућност дефинисања не само демократије већ и савремене политике.

Анализа мјеста концепта сагласности у политичкој теорији Џона Пламенца прати Пламенчев покушај да утврди мјесто сагласности у демократском поретку. И ако је јасно да сагласност није једина важна категорија у демократском поретку, једнако је очигледно да у Пламенчевој политичкој теорији заузима најважније мјесто. Уз сагласност, нарочито важан елемент Пламенчеве теорије чини његова особена методологија коју примјењује у свим важнијим дјелима, те анализа портрета политичких писаца која идеје и системе других аутора открива у потпуности.

Ипак, да концепт сагласности има посебно мјесто у политичкој теорији Џона Пламенца откривамо на оним мјестима на којима се као кључно наводи питање зашто су појединци послушни према законима и владама или

зашто појединци треба да буду послушни према законима и својим владама.

Да би одговорио на то питање Пламенац најприје анализира концепт сагласност настојећи да утврди да ли садржина тог концепта нуди одговор. Отуд се сагласност и политичка обавеза јављају као најчешће коришћени појмови у Пламенчевој теорији и упркос, како сам каже, застарјелости политичке обавезе у савременим расправама, тај однос заслужује пажњу. Закључак да сагласност не чини једини основ политичке обавезе не умањује значај овог концепта у Пламенчевом систему, већ му сам Пламенац намјењује нарочити значај називајући представничку демократију као власт уз сагласност.



Литература

Коришћена дјела и текстови Џона Пламенца:

- *Човек и друштво* (први део), ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006.
- *Човек и друштво* (други део), ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006.
- *Демократија и илузија*, ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006.
- *German Marxism and Russian Communism*, Longman, London, 1954.
- *Ideology*, Pall Mall, London, 1970.
- *Сагласност, слобода и политичка обавеза*, ЦИД/Побједа, Подгорица, 2006.
- *The English Utilitarians*, Basil Blackwell Oxford, 1949.
- “Two Types of Nationalism“, in E. Kamenka (ed), *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, National University Press, Canberra, 1973.
- “Electoral Studies and Democratic Theory“, in *Political Studies*, Vol. 6, No 1, 1958, pp. 1-15.
- “The Use of Political Theory“, in *Political Studies*, Vol. 8, No 1, 1960, pp. 37-47.
- “Review – The Open Society and Its Enemies by K. R. Popper, in *The British Journal of Sociology*, Vol. 3, No 3, 1952, pp. 264/273.
- „Срби и Велике Силе“, *Наша реч*, Број 163/164, 1965.
- „Србија између Аустрије и Русије“, *Наша реч*, Број 165/166, 1965.

- „Србија – независна суверена држава 1878“, *Наша реч*, Број 168, 1968.

Остала дјела, текстови и чланци:

- Новак Аџић, *Последњи дани Краљевине Црне Горе*, Дигнитас, Цетиње, 1998.
- Аристотел, *Политика*, БИГЗ, Београд, 1975.
- Jeremy Bentham, *The Fragment on Government*, (<http://www.efm.bris.ac.uk/het/bentham/government.htm>, посјећено 22. маја 2007. године)
- Jeremy Bentham, *The Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (<http://www.la.utexas.edu/research/poltheory/bentham/ipml/ipml.toc.html>, посјећено 22. маја 2007. године)
- Н. Beran, *The Consent Theory of Political Obligation*, Croom Helm, London, 1987.
- Elias Berg, “Wants, Rights and Democracy“, in *European Journal of Political Research*, pp. 93-104, Elsevier Scientific Publishing Company, Amsterdam, 1974.
- Исаија Берлин, *Четири огледа о слободи*, Филип Вишњић, Београд, 1992.
- Bernard Bosanquet, *Philosophical Theory of the State*, Oxford University Press, London, 1924.
- Bernard Bosanquet, *Principles of Individuality and Value*, Macmillan, London, 1920.
- David Boucher, Paul Kelly (eds), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London, 1994.
- George Catlin, “Political Theory: What is It?“, in *Political Science Quarterly*, Vol. 72, No 1, 1957, pp. 1-29, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=0032-3195%28195703%2972%3A1%3C1%3APTWII%3E2.0.CO%3B2-Q>)
- Frank Cunningham, *Theories of Democracy*, Routledge, New York, 2002.

- Роберт Дал, *Полиархија*, Филип Вишњић, Београд, 1997.
- Robert A. Dahl, Charles E. Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, Harper and Brothers, New York, 1953.
- Роберт Дал, *Демократија и њени критичари*, ЦИД, Подгорица, 1999.
- Anthony Downes, *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Brothers, New York, 1957.
- M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Chatto&Windus, London, 1973.
- Joel Freinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Margaret Gilbert, *A Theory of Political Obligation*, Oxford University Press, New York, 2006.
- T.H. Green, *Lectures on Political Obligation*, Batoche Books, Kitchener, 1999.
- T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford University Press, London, 1907.
- Ernest S. Griffith, John Plamenatz, J. Roland Pennock, “Cultural Prerequisites to a Succesfully Functioning Democracy”, in *The American Political Science Review*, Vol. 50, No 1, 1956, pp. 101-137, (JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/1951601>)
- Георг Фридрих Хегел, *Основне црте филозофије права*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1989.
- Ендру Хејвуд, *Политичке идеологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2005.
- Херодот, *Историја*, Дерета, Београд, 2005.
- Томас Хобс, *Левијатан*, Младост, Београд, 1961.
- John Horton, *Political Obligation*, MacMillan, London, 1992.
- Дејвид Хјум, *Расправа о људској природи*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1988.

- David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1902.
- Lawrence B. Joseph, „Some Ways of Thinking About Equality of Opportunity“, in *Political Research Quarterly*, SAGE Publication, 1980, 33; 393 (<http://prq.sagepub.com>, посјећено 7. новембра 2007. године)
- Мирјана Касаповић, Ненад Закошек (прир.), *Легитимност демократске власти*, Напријед, Загреб, 1996.
- George Klosko, *Political Obligations*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Џон Лок, *Две расправе о влади*, Младост, Београд, 1978.
- Николо Макијавели, *Владалац*, Бонарт, Београд, 2001.
- Thomas McPherson, *Political Obligation*, Routledge and Paul Kegan, London, 1967.
- Карл Маркс, *Капитал*, БИГЗ, Београд, 1971.
- Карл Маркс, *Прилог критици политичке економије*, Култура, Загреб, 1956.
- Милан Матић, Милан Подунавац, *Политички систем: теорије и принципи*, Факултет политичких наука, Чигоја штампа, Београд, 1997.
- Robert Michels, *Political Parties*, Batoche Books, Kitchener, 2001 (<http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/michels/polipart.pdf>, посјећено 31. маја 2007. године).
- Џон Стјуарт Мил, *О слободи*, Филип Вишњић, Београд, 1988.
- John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, The Online Library of Liberty, 2005, <http://oll.libertyfund.org/Home3/Book.php?recordID=1263> (посјећено 23. маја 2007. године)
- John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Toronto University Press, Toronto, 2006.

- James Mill, *Government*, (<http://www.mdx.ac.uk/www/study/xMilGov.htm>, посјећено 23. маја 2007. године)
- Wright Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York, 1956.
- Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, McGraw-Hill Book Company, New York, 1939.
- Robert Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, Blackwell Publishing, Oxford, 1974.
- Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, Brace&Co, New York, 1935.
- John Plamenatz, W. D. Lamont, H. B. Acton, "Rights", in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 24, 1950, pp. 75-110, (JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/4106744>)
- Платон, *Држава*, БИГЗ, Београд, 1976.
- Милан Подунавац, *Принцип грађанства и поредак политике*, Чигоја штампа, Београд, 1998.
- Н. А. Pritchard, *Moral Obligation and Duty and Interest*, Oxford University Press, Oxford, 1968.
- Новица Ракочевић, *Црна Гора у Првом свјетском рату*, Унирекс, Подгорица, 1997.
- Шербо Растодер, *Политичке борбе у Црној Гори 1918-1929*, Задужбина Андрејевић, Београд, 1996.
- Шербо Растодер, *Скривана страна историје. Црногорска буна и одметнички покрет 1919-1929, I-IV*, Чарли и син, Бар, 1997.
- Славен Равлић, *Сувремене политичке идеологије*, Политичка култура, Загреб, 2003.
- David G. Ritchie, *Natural Rights*, Thoemmes Press, Bristol, 1998.
- Elizabeth Roberts, *Realm of the Black Mountain. A History of Motenengro*, Cornell University Press, Ithaca NZ, 2000.
- Џон Ролс, *Теорија правде*, ЦИД, ЈП Службени лист СРЈ, Београд, Подгорица, 1998.

- Џон Ролс, *Политички либерализам*, Филип Вишњић, Београд, 2002.
- Жан-Жак Русо, *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд, 1993.
- George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Illinois, 1973.
- George H. Sabine, "Review – Consent, Freedom and Political Obligation by J. J. Plamenatz", in *The Philosophical Review*, Vol. 48, No 5, 1939, pp. 538-540, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=00318108%28193909%2948%3A5%3C538%3ACFAPO%3E2.0.CO%3B2-B>)
- Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Row, New York, 1962.
- Frederick Siegler, "Plamenatz on Consent and Obligation", in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No 72, 1968, pp. 256-261, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=00318094%28196807%2918%3A72%3C256%3APOCAO%3E2.0.CO%3B2-M>)
- Quentin Skinner, "Some Problems in the Analyses of Political Thought and Action", in *Political Theory*, Vol. 2, No 3, 1974, pp. 277-303, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=00905917%28197408%292%3A3%3C277%3ASPITAO%3E2.0.CO%3B2-O>)
- Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol. 8, No 1, 1969, pp. 3-53, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=00182656%281969%298%3A1%3C3%3AMAUITH%3E2.0.CO%3B2-6>)
- Војислав Становчић, *Политичка теорија (том I)*, Службени гласник, Београд, 2006.
- Војислав Становчић, *Власт и слобода*, Удружење за политичке науке, Чигоја штампа, Београд, 2003.
- T. Tyler, *Why People Obey the Laws*, Yale University Press, New Haven, 1990.
- Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Blackwell, Oxford, 1995.

- Andrew Vincent, *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Мајкл Волцер, *Подручја правде*, Филип Вишњић, Београд, 2000.
- Илија Вујачић, *Политичка теорија*, Факултет политичких наука, Чигоја штампа, Београд, 2002.
- Димитрије Вујовић, *Црногорски федералисти 1919-1929*, ЦАНУ, Титоград, 1981.
- Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
- Andrew Waskievitz, Zbigniew Pelczynski, *John Plamenatz, избор текстова*, Фондација John Plamenatz, Бар, 2001.
- Sheldon S. Wolin, "Political Theory as a Vocation", in *The American Political Science Review*, Vol. 63, No 4, 1969, pp. 1062-1082, (JSTOR, <http://links.jstor.org/sici?sici=00030554%28196912%2963%3A4%3C1062%3ARTAAV%3E2.0.CO%3B2-L>)
- Драгољуб Живојиновић, *Црна Гора у борби за опстанак 1914 – 1922*, Восјак, Београд, 1996.



Повратак

„Пламенац је рођен на Цетињу...његовом маштом и осећањима доминирала је дубока приврженост отаџбини. (...) био је резервисан и уздржан...био је срдчан и одан пријатељ. (...) Можда је реч интегритет била измишљена за њега. /*Consent, freedom and political obligation*/...је вероватно најбоље дело о политичкој теорији које је написао било ко у Оксфорду после Првог светског рата”.

Исаија Берлин

Ако би се читалац ових редова запитао зашто се они на овом месту налазе, одговор би био да је то захваљујући низу случајности. Случајно се десило да сам се обрео у Оксфорду на по пар недеља 1973. и 1974, у жељи да унапредим моја тадашња филозофска знања. Размишљао сам о Лондону и Франкфурту, али ме је колега и пријатељ убедио да је Оксфорд кориснији. Случајно се десило да сам од више колеџа у Оксфорду одабрао нека предавања на Ол Саулсу.

У то време се није морало бити уписано на колеџ да би се слушала предавања и вежбе. Случајност је да сам тамо срео Лешека Колаковског. Он је неколико година раније напустио Пољску и у Оксфорду је припремао његов вишетомни обрачун са марксизмом (*Main currents of Marxism*, 1976). Био је врло предусретљив и вољан да расправља о појединим питањима, иако га је веома мучила нека врста болне костобоље.

Он ме је једног дана упознао са Џоном Пламенцом, опет случајност да је наишао док сам разговарао са Колаковским.

У то време сам био само чуо за Пламенца, али ништа сем имена нисам знао о њему. Нисам чак знао ни да Пламенац потиче са Балкана, него сам то установио неколико дана после првог сусрета истражујући по библиотеци. Тако сам накнадно схватио шта је Колаковски хтео да каже када нас је упознавао, рекавши „ви са југа”.

За разлику од Колаковског, који је био врло комуникативан и насмешен када би га лекови заштитили од болова, Пламенац је личио на резервисану особу која је повучена до непријатности. Будио је осећај као да свако ваше питање тражи од њега комадић његове субјективности, мишљења, и како он одговара из пристојности, а не зато што му је то задовољство или бар посао. Бар је тако изгледао случајним познаницима, док је са пријатељима то вероватно било другачије, како сведочи Исаија Берлин у наводу испод наслова. Тај Берлинов чланак* о Пламенцу је врло реалистичан, веран опис личности Џона Пламенца.

На моје питање о термину за разговор, записао ми је време и место. Деловало ми је да је то учинио скоро преко воље. У међувремену сам у библиотеци пронашао и његове биографске детаље и публикације. Наоружан са у међувремену прочитаних двестотинак страница његових теоријских расправа, појавио сам се после неколико дана у његовом кабинету. Био је још више резервисан него када смо се срели први пут, али се атмосфера на нашем сусрету нагло поправила када сам му рекао да ми не треба никаква помоћ и да моје интересовање нема никакве везе са нашим пореклом са сличних простора, већ да само хоћу да разговарам о пар теоријских ствари.

* „John Petrov Plamenatz“, у Берлиновој књизи *Personal impressions*, Princeton, Princeton UP, 2. издање 1998, с. 146-153. Чланак је објављен као прилог преводу Пламенчеве књиге *Демократија и илузија*, Подгорица, CID 2006, с. 223-229.

У неколико разговора једва да је помињао његово покрело или тадашњи југословенски режим. Постављао сам му разна питања везана за његове публикације, посебно *Consent, freedom and political obligation*,** а он је врло стрпљиво и исцрпно одговарао. Био је и стар и болестан, па сам се у себи питао да ли га можда непотребно мучим. Било ми је занимљиво да га слушам, иако ми помисао на његово стање није била пријатна.

Говорио је да сагласност не може бити основа политичке обавезе, да демократија има многе недостатке, да је опште добро фикција, питао се да ли су бирачи рационални када гласају на изборима, итд. Посебно су биле добро развијене његове идеје о ограничењима представничке демократије. Многа од његових схватања нису у то време била део *mainstrama* у теорији, али су у међувремену то постала. Тих разговора ћу се сетити неколико година касније, када сам почео да се бавим економијом и *public choiceom*, где сам се сусретао са аргументима и размишљањима сличног типа.

Видели смо се још пар пута, све се понављало. Већ 1974. нисам могао да га видим на факултету, јер је због здравствених проблема врло ретко навраћао. Јавио сам му се телефоном, и позвао ме је да дођем код њега кући. Живео је у малом граду северно од Оксфорда. Нисам могао да се сетим како се зове када сам писао ове редове, па сам погледао на мапу и видео да је то Банбери. Посета је протекла, као и разговори на факултету, око теоријских тема. Његову жену сам видео само на тренутак, поздрављајући се при доласку и одласку при јединој посети. Не сећам се да је у разговорима помињао децу.

Од млађих оксфордских доцената и професора већ тада сам чуо мишљење да је *Consent, freedom and political obligation*

* Oxford: Oxford University Press, 1938. Друго издање објављено је 1968, а на оба аутор је потписан као John Petrov Plamenatz.

један од кључних радова уопште о проблему политичке обавезе и сагласности. Слично мишљење ћу деценију касније чути од Џона Ролса (John Rawls), током разговора на партију у Минстеру поводом објављивања његове *Теорије правде* на немачком. Оцена Исаије Берлина, који није познат по лакој подели комплимената, још је генералнија и повољнија. Неки Пламенчеви радови су прошли тест времена и очито су постали класични у својим областима.

Онда је прошла још приближно једна деценија током које се нисам често сећао Пламенца. „Сусрет“ с њим је опет био случајан. На једном од београдских сајмова књига у другој половини деведесетих, свратио сам на штанд ЦИД-а да купим неко њихово издање. Тамо сам затекао и неке уреднике те издавачке куће.

Успут, током разговора, питали су да ли бих предложио нешто што би могли да преведу и објаве. Кроз главу су ми прошле многе идеје, али у тренутку сам се сетио повученог енглеског професора: „Имате два велика имена у светској науци, који су пореклом Црногорци, можда нешто од њих”, рекао сам, и поменуо Џона Пламенца и Светозара Пејовића. О Пејовићевим радовима су нешто и знали, о Пламенчевим практично ништа, па сам им поменуо пар наслова, пре свега *Consent, freedom and political obligation*. Имао сам утисак да су врло задовољни, штавише одушевљени, и да једва чекају да приону на посао.

Прошло је неко време, сигурно и више година, а ништа се од Пламенчевих књига није појављивало. Био сам већ помало заборавио на иницијативу за превод његових радова. Опет сам се случајно сетио и дискретно распитао шта се десило са превођењем и објављивањем Пламенца. Добио сам одговор који ме је запрепастио, а који је приближно гласио: „Знаш, он је био унитариста и просрпски настројен, а у

Црној Гори је на дневном реду независност. Биће објављене његове главне књиге, али када се стекну услови.”

Ти услови су се брзо „стекли”, после неколико година, када је Црна Гора остварила независност маја 2006. ЦИД ће *Демократију и илузију, Човек и друштво* (два тома) и *Сагласност, слобода и политичка обавеза* – објавити све исте, 2006. године. Тиме је Пламенчев опус превода заокружен, пошто су то практично његови најзначајнији радови.

На крају овог низа случајности и нешто везано за ову књигу и овог аутора – Владимира Павићевића. Дружећи се годинама и разговарајући с њим, најчешће после тениских мечева, вероватно сам нешто придонео томе да се определи за писање докторске тезе о Пламенцу. Претпостављам да су утицај око теме могле имати и неке друге колеге. И онда и данас мислим да је то била добра идеја, што може да се види и на основу ове књиге.

Ово је прва озбиљна студија о Пламенцу у региону, која по квалитетима не заостаје за публикацијама о Пламенцу у свету. Требало је савладати висок ниво апстракције који карактерише Пламенчеву мисао, имати широка теоријска знања из политичке филозофије, савладати особен стил и теоријску позицију Џона Пламенца, да би рад био успешан. Драго ми је да је све то урађено добро и да се Пламенац, осим путем превода, и на овај начин симболично и на широка врата враћа у његову постојбину. Од научне, политичке и културне јавности у Црној Гори зависи како ће тај повратак проћи.

Од повратка не треба имати велика очекивања. Од Пламенчевог рођења ситуација у Црној Гори и Европи се значајно променила. Он је писао на врло високом нивоу апстракције, имао је више тема, користио је много извора, био је изузетне теоријске обавештености, итд. Писао је о проблемима зреле

тржишне демократије, док се на Балкану тржишне демократије тек замећу. Неки ће после овако добре Павићевићеве књиге бити демотивисани да се и сами баве Пламенцом. Има, дакле, много ограничења за ширу и живљу рецепцију Пламенца, али је кључно да се он преко превода његових кључних књига и преко студије Владимира Павићевића враћа кући на висини коју таква интелектуална фигура заслужује.

Проф. др Мирослав Прокопијевић

Биографија аутора

Владимир Павићевић је рођен у Котору 1978. године. Основну и средњу школу завршио је у Будви. Дипломирао је на Одељењу за међународне односе Факултета политичких наука Универзитета у Београду 2001. године. Похађао је једногодишњи академски програм напредних додипломских студија Београдске отворене школе 2000-2001. године. Завршио је мастер студије на Универзитету у Бону 2003. године. Мастер диплома нострификована је 2004. године на Факултету политичких наука Универзитета у Београду као диплома магистра политичких наука. Докторирао је на Факултету политичких наука Универзитета у Београду 2011. године.

У периоду од 2004. до 2014. године Владимир Павићевић се усавршавао у Аустрији, Великој Британији и Сједињеним Америчким Државама. У истом периоду радио је као асистент, потом и као доцент на Факултету политичких наука Универзитета у Београду у оквиру уже научне области политичка теорија, политичка историја и методологија политичких наука. До сада је објавио више радова из политичке теорије, политичке филозофије и европских студија.

Од априла 2014. до јуна 2016. године био је народни посланик у Народној скупштини Републике Србије. У јануару 2018. године изабран је за предсједника Црногорске. Оснивач је и директор Друштва за истраживање политике и политичке теорије са сједиштем у Сотонићима.

CIP - Каталогизација у публикацији
Национална библиотека Црне Горе, Цетиње

ISBN 978-9940-736-15-6

COBISS.CG-ID 38758672



9 789940 736156