UDK 2:17(308(4))
https://doi.org/10.18485/fpn_saborp.2024.17.ch10

Nikola Beljinac[1]

Univerzitet u Beogradu
Fakultet političkih nauka

Domovina se brani životom? Moralne granice patriotizma[2]

SAŽETAK

U tekstu ispitujem moralne granice patriotizma, s posebnim akcentom na odnos između patriotizma, rata i smrti. Moralne teorije unutar kojih se razvijaju argumenti u prilog patriotske privrženosti najpre delim u dve opšte grupe: teleološke i deontološke. Teleološka argumentacija se potom razmatra u svojoj univerzalističkoj (utilitaristički konsekvencijalizam) i partikularističkoj varijanti (komunitarni argument moralnog obrazovanja), dok se deontološka argumentacija analizira na primeru teorija u kojma se patriotsko žrtvovanje opravdava kao: oblik fer-plej ophođenja i zahvalnosti prema državi; prirodna dužnost podržavanja pravednih institucija; i izraz kantijanski shvaćene demokratske samouprave. Tvrdim da vladajuće moralne teorije teleološkog i deontološkog usmerenja nude tek delimične, nekonzistentne ili kontraintuitivne odgovore na pitanje o razlozima i prirodi patriotske privrženosti, te

1 Autor je docent na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu.
E-mail: nikola.beljinac@fpn.bg.ac.rs; ORCID: 0009-0008-4652-8341.

2 Rad je podržan sredstvima Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije na osnovu Ugovora o realizaciji i finansiranju naučno-istraživačkog rada NIO u 2023. godini, broj: 451-03-47/2023-01 od 17.01.2023. godine.

da je njihov osnovni nedostatak u tome što ne uspevaju da pruže intristično opravdanje patriotizma.

KLJUČNE REČI: patriotizam, rat, teleološka etika, deontološka etika.

UVOD

Odnos patriotizma, rata i smrti, istorijski i konceptualno posmatrano, obeležava duga i snažna isprepletanost. Još od Horacijevog *Dulce et decorum est pro patria mori,* pa sve do našeg vremena, u kojem ratni zakoni[3] i sistemi naoružanja[4] nose patriotske nazive i akronime, čini se da malo šta deluje tako očigledno i samorazumljivo kao to da patriotizam u svom najuzvišenijem obliku ispoljavanja podrazumeva spremnost da se nasilno i prevremeno okonča život, vlastiti i tuđi. Moderne političke zajednice ambivalentnost ove veze dovode do vrhunca. S jedne strane, opasnost od nasilne smrti u stanju neporetka koji se u hobsijanskom maniru izjednačava sa ratom svih protiv svih predstavlja osnovni pokretački motiv nastanka države kao modernog političkog poretka. S druge, ultimativni zahtev koji isti taj poredak ispostavlja pred svoje građane u trenucima u kojima je njegov opstanak ugrožen zbog spoljne oružane pretnje podrazumeva upravo dobrovoljno izlaganje nasilnoj smrti u ratu.

Ova krajnja patriotska žrtva je, više nego bilo koja druga forma građanskog delovanja, inspirisala umetnike, arhitekte, državnike, ali i one obične ljude koji su u njoj, paradoksalno ili ne, videli priliku da postanu besmrtni. Podsetnici na to se nalaze svuda oko nas. Istorijske čitanke, književna dela, građevine, nazivi ulica i trgova, praznici, himne, pa čak i dečije pesme poručuju nam, od malih nogu, da za domovinu vredi ratovati i dati život, te da taj herojski poduhvat neće biti zaboravljen. Jael Tamir, s pravom, primećuje da uloga koju spomenici neznanom junaku imaju u patriotskim ceremonijama ponajbolje ilustruje snagu ove poruke. „Grob neznanom junaku nije namenjem sećanju na konkretnu osobu, već na jedan ideal vojnika i građanina. Iako nam je lični identitet palog junaka nepoznat, pa čak i irelevantan, znamo kojoj zajednici pripada. U pitanju je naš sugrađanin i supatriota. I to ne bilo kakav. Vrhovni oblik žrtve koju je podneo čini ga savršenim građaninom. Sve njegove privatne poročnosti i mane bivaju zaboravljene (Tamir 1997, 228)".

Uzimajući u obzir ovo široko rasprostranjeno mišljenje, po kojem se patriotsko žrtvovanje sopstvenog života i života neprijatelja prikazuje kao hvale

3 Patriotski zakon (*USA Patriot Act – Uniting (and) Strengthening America (by) Providing Appropriate Tools Required (to) Intercept (and) Obstruct Terrorism Act*) izglasan u američkom kongresu kao reakcija na teroristički napad 11. septembra 2001. godine.

4 Patriota (*MIM-104 Patriot)* je odbrambeni, protivbalistički i protivvazdušni sistem koji je razvila američka vojna industrija.

vredan, primeran i uzoran čin, ne treba da čudi to što se ratovanje za domovinu često nastoji poistovetiti sa moralnim postupanjem. Bilo da se odlazak u rat proglašava moralnom dužnošću ili nešto svedenije – moralnom vrlinom, poruka je, manje-više, ista – osoba koja je spremna da ubije i pogine za domovinu, u moralnom pogledu, je kvalitetnija od one koja to ne čini.[5]

Ova vrsta povezivanja i poistovećivanja, međutim, stavlja na probu naše najdublje moralne intuicije. Znamo da zdravorazumsko shvatanje morala, u domenu naših privatnih odnosa, u najvećem broju zamislivih situacija ne odobrava ubistvo, niti veliča žrtvovanje vlastitog života. Ubice, po pravilu, smatramo lošim ljudima kojima je mesto u zatvoru, a one koji vlastiti život stavljaju na kocku u najboljem slučaju doživljavamo kao duboko nesrećne osobe kojima treba pomoći.

Stvari postaju još napetije kada se ovakve prakse smeste u kontekst iskazivanja ljubavi, budući da se patriotizam uobičajeno opisuje upravo kao vrsta ljubavi, ona koja je usmerena prema domovini. I opet, u našim svakodnevnim, privatnim ljubavnim relacijama, na primer partnerskim i porodičnim, najčešće ne smatramo da je vrhunski izraz ljubavi spremnost da sebe ili druge lišimo života. Čak se i u književnosti takvi događaji, poput onog u kojem zbog ljubavi stradaju Romeo i Julija, prikazuju kao tragičan epilog, a ne kao povod za slavlje i lovorike. Ipak, kada je patriotizam u pitanju kao da ne važe isti moralni aršini.[6] Mnogi pristojni ljudi, koji inače privatno osuđuju ubistvo i samoubistvo, skloni su da ih odobre iz patriotskih pobuda. Kako je to pre više od jednog veka u britkoj komediji *Rodoljupci* prikazao Jovan Sterija Popović – izgleda da, bar u nekim okolnostima, voleti svoju zemlju znači činiti ili odobravati stvari kojih se u privatnom životu obično gnušamo.

Polazeći od napred iznetih zapažanja, u nastavku ću, iz vizure koja ukršta normativna gledišta savremene moralne i političke filozofije, ispitati dokle sežu etičke granice patriotizma onda kada se patriotsko delovanje ispoljava

---

5 Postoje autori i mislioci, poput Džordža Kateba i Lava Nikolajeviča Tolstoja, koji su povezanost patriotizma i rata uzimali kao krucijalni dokaz za suprotnu tvrdnju – da se radi o poroku, odnosno moralnoj opasnosti koju treba po svaku cenu izbegavati i osuđivati, poput krađe i laganja (Kateb 2000; Tolstoi 1896)

6 Rat u Ukrajini još jednom je na videlo izneo „moralnu rastegljivost" pojma patriotizam. Bez izuzetka, sve strane u sukobu, pa čak i plaćeničke formacije koje u njemu učestvuju, pozivaju se na patriotske razloge onda kada pravdaju vlastite vojne operacije. Ovim žele poručiti da su njihovi ciljevi ispravni jer su odraz ljubavi prema domovini, ali i više od toga – da su vredni svake žrtve. Da se radi o patriotskom delovanju „višeg reda" govori i činjenica da većina država nastoji da monopolizuje pravo na ovu vrstu patriotske žrtve donošenjem zakona kojim zabranjuje svojim građanima da ratuju u inostranstvu. Dok je, na primer, moguće bez sankcionisanja glasati na izborima u dve različite zemlje, tako nešto se nastoji sprečiti kad se radi o ratovanju. Skupština Republike Srbije je oktobra 2014. godine usvojila dopune Krivičnog zakonika koje predviđaju kazne zatvora od šest meseci do deset godina za one koji učestvuju u ratu ili oružanom sukobu u drugim zemljama ili organizuju i vrbuju građane Srbije da to čine.

kroz ratovanje. Imajući u vidu ponekad prilično intenzivna sporenja oko pojmovnog određenja patriotizma, predlažem da patriotizam preliminarno odredimo kao vrstu privrženosti koja se iskazuje kroz posebnu brigu za dobrobit domovine. Ta posebna briga bi, između ostalog, uključivala uzdržavanje od postupaka koji bi mogli nauditi domovini, zatim pružanje aktivnog doprinosa njenom opstanku i napretku, kao i favorizovanje njenih interesa i potreba u odnosu na interese i potrebe drugih zemalja i ljudi koji u njima žive. U prostornom smislu, od osamnaestog veka pa nadalje, domovina se poklapa sa teritorijalnim granicama moderne političke zajednice, odnosno nacionalne države.

Ako krenemo od predloženog određenja patriotizma, pitanje koje nas bliže zanima glasi – da li patriotska posebna briga, pored, na primer, plaćanja poreza i zainteresovanosti za politička dešavanja u zemlji, treba da uključuje i spremnost da se položi vlastiti život i ubije za domovinu onda kada to doprinosi njenoj dobrobiti i dodatno – da li je i u kakvoj vezi ta žrtva sa zahtevima morala? U najkraćem, da li ratni ciljevi i žrtve, čak i kada su odista patriotski utemeljeni, mogu biti opravdani i s moralnog stanovišta? U poglavljima koja slede pitanje će biti razmotreno iz perspektive teleoloških i deontoloških moralnih teorija. Teleološka pozicija će biti predstavljena u svojoj univerzalističkoj (utilitaristički konsekvencijalizam) i partikularističkoj varijanti (moralizatorski komunitarizam), dok će deontološka argumentacija biti obuhvaćena teorijama u kojima se patriotsko žrtvovanje opravdava kao (1) oblik fer-plej ophođenja i zahvalnosti prema državi u čijim dobrima i uslugama uživamo; (2) prirodna dužnost podržavanja pravednih institucija; i (3) izraz kantijanski shvaćene demokratske samouprave.[7]

UTILITARISTIČKI KONSEKVENCIJALIZAM

Utilitarizam se u svojoj osnovi temelji na teleološkom razumevanju moralnosti, po kojem moralno delovanje znači stremljenje vrednim ciljevima i svrhama (*telos*). Utilitaristi će, za razliku od nekih drugih teleoloških pristupa moralu o kojima će kasnije biti reči, vredne ciljeve i svrhe poistovetiti sa maksimiranjem dobrih posledica, a njih će, pak, vezati za umnožavanje ljudske sreće. S obzirom na to da ovako shvaćena moralnost nalaže da, prilikom uporedne procene posledica našeg delovanja, sve osobe tretiramo jednako i nepristrasno polazeći od generičkih svojstava njihove ljudskosti (u ovom slučaju ljudske sklonosti ka prevladavanju zadovoljstva nad bolom), a ne od njihovih posebnih karakteri-

7 Prilikom izlaganja navedenih teorija, u radu će se koristiti dopunjeni i prerađeni delovi poglavlja „Patriotizam u etici", iz doktorske disertacije Nikole Beljinca „Predmet i priroda patriotske privrženosti".

stika ili posebnih odnosa u kojima se nalaze, utilitaristički konsekvencijalizam se još definiše i kao oblik etičkog univerzalizma.

Već iz ovog krajnje uopštenog prikaza strukture utilitarističke moralnosti jasno je da ovaj etički pristup ima, u najmanju ruku, protivrečne ishode kada se primeni kao kriterijum moralne procene ratnih patriotskih aktivnosti. S jedne strane, budući da negira postojanje postupaka koji su ispravni i pogrešni *a priori*, već se njihova ispravnost uvek sagledava u kontekstu posledica koje proizvode, utilitaristički konsekvencijalizam bi mogao, u patriotske svrhe, opravdati mnoge radnje koje deontolozi smatraju rđavim po sebi. Na primer, ukoliko bismo proračunali da, recimo, laganje, obmanjivanje i ubijanje doprinose uvećavanju dobrobiti domovine onda bi utilitaristička moralnost od nas zahtevala da tako i postupamo. Na prvi pogled izgleda da ova pozicija verno oslikava način na koji mnogi ljudi razmišljaju o patriotizmu – kao spremnosti da se za dobro domovine bore po svaku cenu i svim sredstvima, naročito ukoliko je ona ugrožena ratnom pretnjom. Dodatno, utilitaristčki konsekvencijalizam bi jednako ubedljivo mogao opravdati i ofanzivne ratove, dovoljno je samo dokazati korisnost takvog poduhvata.

Međutim, već u sledećem koraku ispostavlja se da njegove bezlične i univerzalističke pretenzije potkopavaju same temelje patriotske privrženosti koja bi, po svojim suštinskim obeležjima, trebalo da bude oblik posebnog (ekskluzivnog) odnosa. Uzmimo, na primer, stanovište koje bi po pitanju bilo kojeg patriotskog poduhvata zauzeo utilitarizam postupka. Ova utilitaristička pozicija poručuje da „ako delatnik ima izbor između mogućih radnji (ili neradnji), ispravna radnja je ona koja će doneti najviše sreće, ne samo za samog delatnika već za sve one kojih se taj postupak na neki način tiče" (Meki 2004, 122). Budući da bi to značilo da uvek treba da odaberemo pravac delovanja koji će prouzrokovati maksimalnu moguću količinu koristi za sistem kao celinu, nezavisno od društvene i geografske lokacije osoba na koje naše delovanje može uticati, očito je da nam utilitarizam postupka neće ostaviti previše prostora za patriotske žrtve. Iako bi u pojedinim slučajevima računica utilitarizma postupka mogla prevagnuti na stranu dobrobiti naše domovine, lako je moguće zamislite i drugačije scenarije. U-agent bi prilikom odlučivanja da li da životom brani svoju zemlju u obzir morao uzeti patriotske i druge ciljeve i onih osoba koje nisu deo njegove političke zajednice. Ukoliko bi se ispostavilo da od teritorije i resursa njegove domovine veću korist imaju neke druge *patrie*, možda zato što su demografski brojnije i ekonomski siromašnije, onda bi mu ova vrsta morala nalagala da položi oružje.

Moguća alternativa kontraintuitivnim ishodima utilitarizma postupka jeste utilitarizam pravila, po kojem se ukupna korist, dugoročno posmatrano, bolje postiže sleđenjem određenih pravila, a ne nužno tako što svaki naš pojedinačni postupak provlačimo kroz utilitarističku procenu. Moglo bi se reći da je patriotska privrženost korisno pravilo jer ta vrsta posebnog odnosa obavlja korisne funkcije bez kojih bi društvena saradnja, dugoročno posmatrano,

bila znatno „skuplja". Osećaji pripadanja, posvećenosti i solidarnosti neizbežno prate svaki patriotski angažman, a društva koja na njih mogu računati proizvešće dugoročno više dobara u odnosu na društva u kojima je primetan manjak patriotizma. Stoga smo dužni da unapređujemo interese domovine, što bi uključivalo i ratovanje za nju, pa makar kazaljka maksimiziranja koristi trenutno pokazivala u nekom drugom pravcu.

Jedan takav pokušaj, da se na osnovama utilitarizma pravila ponudi opravdanje za patriotsko favorizovanje vlastite zemlje i zemljaka, pronalazimo u Gudinovom modelu dodeljenih odgovornosti (*assigned responsibility model*). U nameri da dokaže da etički univerzalizam ne isključuje postojanje dužnosti koje proizlaze iz posebnih odnosa (porodičnih, prijateljskih, poslovnih, patriotskih itd.), Robert Gudin će sve posebne dužnosti proglasiti za „dodeljene odgovornosti" uz pomoć kojih ostvarujemo naše opšte moralne dužnosti. „Prema pristupu koji preferiram, posebne dužnosti se vide kao distribuirane opšte dužnosti. To znači da su posebne dužnosti, po mom gledištu, samo sredstva pomoću kojih se opšte dužnosti moralne zajednice dodeljuju posebnim agentima. Iz tog razloga, svoju koncepciju nazivam modelom dodeljene odgovornosti" (Goodin 1988, 678).

Opšte dužnosti, poput, na primer, dužnosti brige o osobama koje su ugrožene, prema Gudinu, predstavljaju korisno pravilo prvog reda, koje dugoročno doprinosi uvećanju ukupnog blagostanja. No, budući da nam ove dužnosti, upravo zbog svog opšteg karaktera, ne govore uvek na koje tačno načine bi ih trebalo sprovoditi pojavljuje se problem koordinacijske prirode. Gudin će ovaj problem ilustrovati kroz primer osobe koja se davi u moru, pri čemu se nesrećni slučaj odigrava na plaži na kojoj se nalaze stotine ljudi. Ne postoji nijedan „prirodni" faktor kojim bi se mogao odrediti potencijalni spasilac: niko nije naročito blizu mestu davljenja, niko nije bolji plivač od drugih i niko nije u porodičnoj, rodbinskoj ili prijateljskoj vezi sa davljenikom. Ako bi svi potrčali u vodu krajnji ishod bi bio da imamo još veći broj nastradalih. Šta je onda rešenje? Gudin uviđa da se ovakve situacije po pravilu rešavaju tako što se uz pomoć društveno kreiranih kriterijuma odaberu osobe na koje se prenosi odgovornost ispunjavanja opšte dužnosti. Slično kao i u slučaju spašavanja neplivača, i većina drugih opštih dužnosti, zaključuje Gudin, efikasnije bi se ispunjavale ako bi se odgovornost za njihovo sprovođenje raspoređivala i prenosila na konkretne osobe i/ili institucije koje bi bile zadužene za svoj deo posla (Goodin 1988, 679–681). Drugim rečima, dodeljene odgovornosti jesu korisna pravila drugog reda, uz pomoć kojih korisna pravila prvog reda (opšte dužnosti) postaju funkcionalna.

Slično rezonovanje, prema Gudinu, možemo primeniti i na opravdanje patriotske privrženosti. Patriotsko favorizovanje je dopušteno jer se radi o posebnoj dužnosti koja svoju validnost crpi iz opšte dužnosti brige za dobrobit svakog ljudskog bića. Patriotizam je, dakle, sekundarno korisno pravilo za sprovođenje primarnog korisnog pravila, odnosno opšte dužnosti dobročin-

stva (Goodin 1988, 683–686). Veliko je pitanje, međutim, da li bi se na ovim osnovama moglo opravdati bilo kakvo ratovanje, sem onog koje se zasniva na humanitarnim razlozima.

KOMUNITARNI ARGUMENT MORALNOG OBRAZOVANJA

Pored prikazane univerzalističke varijante, teleološko razumevanje moralnosti, još od Aristotelovog učenja o vrlinama, ima snažno normativno uporište i u tradiciji etičkog partikularizma. Alaster Mekintajer će u svojim delima reafirmisati stanovište koje počiva upravo na obnovi antičkog shvatanja morala kao neodvojivog od posebnog načina života i tradicije, odnosno posebne etike (Mekintajer 2006). Ova u svojoj osnovi komunitarna pozicija zasniva se na tezi da su političke zajednice od krucijalne važnosti za moralni život pojedinaca jer ih obrazuju kao moralne delatnike. Ukoliko je ovo tačno, nastavlja se argument, onda je patriotska privrženost takođe stvar morala, tačnije vrhovna moralna vrlina. Biti patriota, drugim rečima, znači biti moralan. I obrnuto, osobe koje ne iskazuju zainteresovanost za stanje svoje domovine trebalo bi tretirati kao manjkave u moralnom smislu.

Na tom tragu, Mekintajer patriotizam najpre određuje kao „odanost posebnoj naciji koju samo njeni pripadnici mogu iskazivati" (Mekintajer 1998, 453), a potom ga suprotstavlja kantijanskom shvatanju moralnosti, koje moralnom delatniku upućuje zahtev da se distancira od posebnih aspekata vlastite pozicije. Prema ovom popularnom gledištu, osoba je u stanju da postupa ispravno tek kada odbaci svaku partikularnost i pristrasnost. Kako patriotizam od ljudi traži suprotno – zadržavanje i isticanje posebne naklonosti, deontološka moralnost i patriotska privrženost su, za Mekintajera, u nepomirljivom sukobu. Upravo iz tog razloga on odbacuje pokušaje nekih liberalnih moralista da patriotizam uokvire univerzalističkim moralnim normama. Takve inicijative su, po njemu, jalove jer se takozvani umereni patriotizam „u nekim od najvažnijih situacija do kojih dolazi u društvenom životu ili ozbiljno sudara sa pravom impersonalnom moralnošću ili se samo svodi na skup ispraznih parola" (Mekintajer 1998, 455). Mekintajer ovo ilustruje kroz primere dve vrste sukoba između nacija. Do prve vrste sukoba dolazi zbog ograničenosti prirodnih resursa neophodnih za opstanak i razvoj posebnih nacionalnih zajednica. Znamo da se nacije često nadmeću za oskudna dobra, poput teritorije ili energenata, i da pritom računaju na pomoć svojih pripadnika. Za razliku od pravog patriote, koji bi u toj situaciji bez oklevanja stao na stranu svoje domovine, umereni patriota bi nastojao da razmotri potrebe svih strana u sporu, pa bi potom, u skladu sa nepristrasnom procenom, predložio najpravednije rešenje. Sličan problem se javlja i u slučaju konflikta oko poimanja dobrog života. Budući da liberalna moralnost ne rangira legitimne koncepcije dobra, već im ostavlja prostor da se samostalno ostvaruju kroz takmičenje i saradnju, umereni patriota bi morao

zauzeti neutralno stajalište uvek kada se način života njegove zajednice sukobi sa načinom života drugih zajednica. On bi tako propustio da učini ono što je, po Mekintajeru, suština patriotskog delovanja – svrstavanje uz svoju zajednicu kad god to zahteva imperativ preživljavanja ili neki drugi vitalni interes.

Nakon što je doveo u pitanje oboje, opravdanost i održivost umerenog patriotizma, Mekintajer se okreće alternativnom normativnom predlogu koji patriotsku privrženost smešta unutar partikularistički shvaćenog morala. Prema ovom tipično komunitarnom stanovištu, „najvažnije obeležje moralnosti jeste to da je dobijamo iz načina života određenog društva" (Mekintajer 1998, 457). Otuda je pogrešno govoriti o postojanju opštih i univerzalnih moralnih načela koja bi, poput matematičkih ili fizičkih formula, važila uvek i svuda, nezavisno od vremenskih i prostornih kontigencija. Moralnost je, najkraće rečeno, situirana i egzistira kao moralitet konkretne istorijske zajednice. U skladu sa tim, moralna pravila nisu ništa drugo do sublimirani, kontekstualno specifični odgovori zajednice na niz prethodnih događaja, sporne situacije i teške slučajeve sa kojima su se njeni članovi suočavali. To dalje znači, saopštava Mekintajer, da pitanje gde i od koga učim moralne norme ne može biti irelevantno za sadržaj i prirodu moje moralne obaveze, kako pokušavaju da nas uvere kantovci (Mekintajer 1998, 458). Sadržinski posmatrano, moralne norme nužno gravitiraju ka kulturno specifičnim koncepcijama dobra razvijanim unutar date zajednice. One su, na neki način, zaštitni omotač dobra, a ne nešto što se dobru suprotstavlja ili nadređuje, kao u etici pravde. Shodno tome, priroda moralne obaveze neodvojiva je od posvećenosti dobru vlastite zajednice, a osobe koje bi odbacile patriotsku privrženost istovremeno bi negirale i samu moralnost.[8] Delovati moralno ne znači „kao što je Kant mislio, delovati protiv sklonosti; to znači delovati u skladu sa sklonošću koju su obrazovale vrline" (Mekintajer 2006, 192). Zato će Mekintajer zaključiti da „patriotizam i njemu srodne odanosti ne predstavljaju obične već glavne vrline" (Mekintajer 1998, 459).

Mekintajerovo povezivanje patriotizma, posebnog načina života i moralnog obrazovanja pojedinaca čini ratovanje za dobrobit domovine moralno dopustivom i uvek otvorenom mogućnošću. Za razliku od konsekvencijalističke teleologije, moralizatorski komunitarizam nas ne navodi na kontraintuitivne zaključke i doslednije objašnjava partikularnu prirodu patriotskih osećanja. Budući da se naša sposobnost moralnog prosuđivanja i delovanja oblikuje kroz kulturne prakse i tradicije zajednice u kojoj živimo, u slučaju sukoba sa drugim

8 Pored prepoznavanja dobra zajednice kao vlastitog dobra, Mekintajer navodi još jedan važan momenat za nastanak i jačanje moralne svesti i moralnih motivacija kod pojedinaca: „Zbog činjenice da potčinjavanje moralnim pravilima predstavlja težak zadatak za ljude jer nas trajno zaslepljuju neposredne želje i iskušenja, ja mogu da budem moralan akter jedino ukoliko smo mi moralni akteri, pri čemu su mi potrebni drugi da bi ojačali moju moralnu snagu i pomogli mi da se oslobodim svojih moralnih slabosti. Uopšte uzev, samo u zajednici pojedinci postaju sposobni za moralnost" (Mekintajer 1998, 459).

državama moralnost može nalagati samo jedno – da uvek ratujemo za dobrobit svoje domovine.

DEONTOLOŠKI PRISTUP

Nasuprot teleološkim teorijama koje, kao što smo videli, dobro stavljaju ispred ispravnog, a ispravno definišu kao ono što uvećava dobro (ukupnu korist ili poseban način života naše zajednice), „deontolozi veruju da se ispravno ne može definisati preko dobrog i odbacuju ideju da dobro prethodi ispravnom" (Dejvis 2004, 301). Postoje određeni postupci koji su po sebi loši i koji su stoga neprihvatljiva sredstva za ostvarivanje bilo kojih ciljeva, pa makar odbijanje da činimo takve stvari na kraju rezultovalo većom štetom ili sa manje dobra. Na primer, laž, obmana i ubistvo su moralno neispravan način postupanja ne zato što mogu dovesti do loših posledica, već zbog onog što jesu, čak i kada na predvidljiv način proizvode dobre posledice.

Kantova etika predstavlja najuticajniji pokušaj da se opravdaju univerzalni moralni principi na pomenutim osnovama, bez pozivanja na sklonosti, svrhe i dobra. Ako krenemo od poznate formulacije kategoričkog imperativa koja nalaže da ljudskost u sopstvenoj ličnosti ili u ličnosti bilo koga drugoga nikada ne tretiramo kao sredstvo, već uvek kao cilj po sebi, onda bi jedina dopustiva mogućnost ubistva bila ona u samoodbrani – kada braneći sopstveni život od izvesne i neposredne smrtonosne pretnje oduzimamo život osobi koja je izvor te pretnje. Pojedini autori rastežu ovu dopuštenje i na slučajeve u kojima stajemo u zaštitu onih osoba koje se nalaze pod istom pretnjom, a same nisu u stanju da se od nje zaštite (Pavković 2007). No, čak i ako prihvatimo ovo proširenje kategoričkog imperativa izvesno je da nam on ne bi pružio oslonac za opravdanje ubistva iz patriotskog razloga. Jedina situacija kada bi takvo ubistvo bilo opravdano jeste u slučaju agresije na našu domovinu u kojoj se upotrebljava sila protiv našeg života i života drugih koji se ne mogu sami zaštititi. Upitno je, međutim, da li bi se takav vid samoodbrane uopšte mogao smatrati patriotski motivisanim činom. Ako bi se, pak, radilo o mirnoj okupaciji u kojoj strana vojska, na primer, uzima deo teritorije bez upotrebe sile, sem kada nailazi na otpor, onda bi naš kantijanski pojedinac morao da se uzdrži od toga da se oružano suprotstavi okupatoru, što se naravno kosi sa našim intuicijama najmanje isto koliko i pređašnja konsekvencijalistička objašnjenja patriotizma.

Postoji nekoliko zapaženih pokušaja savremenih autora da se ovaj prazan prostor Kantove misli ipak nekako popuni tako što će se dokazati da je posebne dužnosti, pa i one patriotske, moguće dosledno izvesti iz opštih principa deontološkog morala. U zavisnosti od toga kako se definiše osnov patriotizma, moguće je izdvojiti tri ekstenzije deontološkog opravdanja patriotske privrženosti: argument fer-pleja i zahvalnosti, argument prirodne dužnosti poštovanja pravednih ustanova i argument demokratske samouprave.

(1) Argument fer-pleja i zahvalnosti

Prema shvatanju Ričarda Dagera, posebnost odnosa između sugrađana ogleda se u činjenici da oni učestvuju u zajedničkom, teritorijalno ograničenom, kooperativnom poduhvatu (Dagger 1985, 443). Neposredan proizvod njihove kooperacije jesu određene pogodnosti uz pomoć kojih pojedinci mogu sigurnije, jednostavnije i predvidljivije ostvarivati svoje privatne i kolektivne ciljeve. Drugim rečima, proizvodi zajedničkog života u državi predstavljaju važne instrumente za sprovođenje individualnih životnih planova. Bez javnih dobara, kao što su bezbednost, vladavina prava, socijalno blagostanje, obrazovna, zdravstvena i komunalna infrastruktura, putevi, nezagađena životna sredina, naša individualna autonomija bi bila ozbiljno ograničena i ugrožena. A ukoliko već preuzimamo ta dobra i uživamo u pogodnostima koja nam ona donose, pošteno je da se nekako odužimo svojoj političkoj zajednici i svojim zemljacima. To konkretno znači da bi trebalo da poštujemo pravne norme vlastite države, ne samo zato što nam zakoni omogućavaju pomenuta dobra, već i zbog toga što se na taj način fer ophodimo prema zemljacima koji su, pokorivši se zakonima, prihvatili svoj deo tereta u održavanju političke zajednice. U suprotnom bismo zemljake, kantovski rečeno, tretirali kao sredstva za ostvarivanje sopstvenih ciljeva, a ne kao ciljeve po sebi, što se kosi sa polaznom pretpostavkom da je samoodređenje preduslov slobode ljudi.[9] Stoga svako ko ubira plodove kooperativnog aranžmana, pored pragmatičnih motiva da se takav projekat očuva, na umu treba da ima i kantijansku dužnost prema ostalim učesnicima zajedničkog poduhvata. Dužnost se, ukratko, sastoji u prihvatanju pravičnog dela tereta u zamenu za pravičan udeo u koristima. U osnovi „trampe" (pogodnosti za poslušnost) nalazi se princip *reciprociteta,* bez kojeg bi čitav poduhvat bio osuđen na neuspeh jer dužnost da se ponašamo na izvestan način, na primer da uredno plaćamo porez ili da u ratu branimo zemlju, podrazumeva pravo da od drugih osoba zahtevamo identičan redosled poteza. Pored pomenutog funkcionalnog ili koordinacijskog imperativa, princip reciprociteta ima još jednu važnu ulogu. Reciprocitet je, po Dagerovom shvatanju, osnovni pokretač patriotske privrženosti članova političke zajednice. Patriotizam podrazumeva obavezu da se prioritetno ophodimo prema potrebama zemljaka i da ih favorizujemo upravo zato što sa njima delimo poseban, recipročan odnos koji našu autonomiju čini operativnom. Ovim se, međutim, ne derogiraju naše opšte dužnosti prema strancima, niti se tvrdi da specijalne (patriotske) dužnosti uvek imaju primat u odnosu na opšte. S tim u vezi, Dager navodi primer situa-

9 Upravo će ovaj upliv kantijanskog etosa zaštititi Dagerov argument od kritičara koji su njegov pristup smatrali neodrživim jer strategiju slobodnog strelca nameće kao najracionalniji izbor za građane. Prema principu fer-pleja, onako kako ga Dager definiše, „svako ko ubira plodove kooperativne prakse mora doprineti proizvodnji istih, čak i ako taj angažman nije neophodan za njihovu neometanu reprodukciju" (Dagger 1985, 443).

cije u kojoj bi bilo opravdano staviti na prvo mesto interese nezemljaka[10], da bi potom izveo konačan zaključak da zemljaci zaslužuju posebnu brigu *ceteris paribus,* to jest samo onda kad su sve druge okolnosti iste.

Donekle sličnu liniju argumentacije pronalazimo u Gevirtovom tekstu „Etički univerzalizam i partikularizam" (Gewirth 1988). Njegova pozicija je specifična utoliko što predstavlja pokušaj balansiranja između fer-plej teorije i teorije zahvalnosti. Gevirt, poput Dagera, polazi od uverenja da je pod istu normativnu kapu moguće smestiti opšta i specijalna prava sa pratećim dužnostima, kandidujući pritom *moć delovanja* (agency) za njihov najmanji zajednički imenitelj. Da bi pojedinci mogli da koriste ovu prirođenu moć neophodna su im izvesna dobra poput slobode i blagostanja. Zadatak prava jeste da im ta dobra učini dostupnim. Otuda *opšti princip prava*, najkraće rečeno, nalaže da sve osobe imaju jednak pristup slobodi i blagostanju (Gewirth 1988, 291). Osnovna Gevirtova teza jeste da etički univerzalizam, iz kojeg očigledno proizlazi opšti princip prava, ne samo da nije isključiv prema posebnim vezama, već nam može poslužiti kao prigodno uputstvo za razdvajanje dopuštenih od nedopuštenih oblika etičkog partikularizma.

U nameri da dodatno potkrepi svoju tezu, on će se pozvati na mogućnost posredne primene opšteg principa ljudskih prava. Naime, pored neposredne primene principa, kada se njime direktno regulišu i usmeravaju interakcije pojedinaca (poput prava da ne budemo opljačkani i dužnosti da ne pljačkamo), princip se takođe ostvaruje i indirektno, kroz društvena pravila i institucije (Gewirth 1988, 291). Tada je, kaže Gevirt, moguće do izvesne granice *poremetiti* (infringe) neposredna prava i dužnosti, ako je takav ishod u skladu sa specifičnim zahtevima članstva u datom udruženju i ako se time ne nameću preveliki troškovi za članove i autsajdere. Na primer, fudbalski sudija koji zbog grubog starta isključuje fudbalera iz igre svakako ograničava njegovu slobodu, ali se ne može reći da je ukida budući da je takva sankcija predviđena propisanim pravilima. Svako ko želi da igra fudbal po drugačijim instrukcijama slobodan je da sa svojim istomišljenicima osnuje novu fudbalsku organizaciju, a isto važi i za one aktere (autsajdere) kojima je iz nekog razloga onemogućeno da postanu članovi postojećih fudbalskih udruženja. Sve dok na raspolaganju imaju opciju izlaska i formiranja alternativnih udruženja moć delovanja pojedinaca nije ugrožena.

Moglo bi se reći da Gevirtovo opravdanje specijalnih dužnosti počiva zapravo na modifikovanoj verziji teorije saglasnosti, u kojoj se činjenica nenapuštanja grupe smatra manifestacijom želje da se u njoj ostane. Ovo donekle može biti tačno kada se govori o dobrovoljnim grupama ljudi, ali šta je sa državom?

---

10 „Ukoliko bismo se našli u situaciji da možemo odabrati samo jedan pravac delovanja: starati se o autonomiji naših zemljaka, tako što ćemo im obezbediti resurse za fizikalnu terapiju, ili očuvati autonomiju izgladnelih ljudi u udaljenim krajevima sveta, tako što ćemo im osigurati hranu, onda bi ovi drugi trebalo da imaju prednost" (Dagger 1985, 447).

Kako je moguće jedno prinudno, relativno zatvoreno udruženje sa ograničenom opcijom napuštanja uklopiti u opšti princip ljudskih prava? Čini se da Gevirtova teorija ovde, poput Dagerove, udara u zid koji nije jednostavno preskočiti. No, on ne smatra tako. Njegov plan je da državu proglasi za „moralno legitiman" institucionalni aranžman (Gewirth 1988, 299). Premda nevoluntaristički, taj aranžman je opravdan jer daruje pojedincima važne resurse neophodne za njihovu moć delovanja. Na prvom mestu, država kroz svoj pravni sistem svim osobama na njenoj teritoriji pruža sigurnost oličenu u jednakom paketu osnovnih, civilnih prava. Isto tako, dobro uređena država svojim stanovnicima omogućava razumnu meru učešća u političkom životu (politička prava). Obe grupe prava štite i unapređuju ljudsku slobodu i blagostanje, čime se, po Dagerovom sudu, stvara povratna obaveza uživaoca zaštite da ispunjavaju zahteve državnih službenika. Drugim rečima, država sme da remeti slobodu građana ukoliko je to u funkciji „proizvodnje" pomenutih resursa, a građani treba da razvijaju patriotska osećanja ukoliko je njihova država liberalna i demokratska. Ispostavlja se, dakle, da patriotizam pokreću dva „motora": reciprocitet i zahvalnost, te da patriotska privrženost nije ništa drugo do recipročna dužnost zahvalnosti.

(2) Argument prirodne dužnosti poštovanja pravednih institucija

Pristalice teorije prirodne dužnosti poštovanja pravednih institucija poručuju nam da bi ljudi trebalo da budu u moralnoj obavezi da podržavaju pravedan politički okvir čiji su deo, nezavisno od ranije donetih odluka, količine primljenih dobara, identitetskih obeležja, društvenih uloga i ostalih socijalno konstituisanih faktora. Prema shvatanju ove grupe teoretičara, razloge za pokoravanje političkom autoritetu trebalo bi, na prvom mestu, potražiti u odlikama javnih ustanova i pravnih propisa. Ukoliko institucionalni aparat države kojoj pripadamo postupa pravedno onda nemamo slobodu da, pozivajući se na neke druge motive, odaberemo strategiju neposlušnosti, švercovanja ili napuštanja. Najkraće rečeno, patriotska podrška pravednoj vladi jeste moralni imperativ, uvek i svuda, a ne samo jedna od moralno dopuštenih opcija. To je zato što poštovanje pravde spada u skup prirodnih dužnosti, poput dužnosti da pružimo pomoć osobama u nevolji ili dužnosti da ne obmanjujemo i ne povređujemo druge ljude.[11] Ove dužnosti su po svom karakteru generalne i deontologizovane, pa stoga svoju validnost ne crpe iz posebnih obeležja situacije već iz, kako bi Kant rekao, „Umskog ustava".

11 Iako se pravda spominje i u teorijama fer-pleja i zahvalnosti (kao vrsta benefita), ove teorije ne bi trebalo mešati sa argumentom prirodne dužnosti. Dužnost prema pravdi, onako kako je shvataju pristalice argumenta prirodne dužnosti, jeste dužnost „očišćena" od vannormativnog sadržaja (individualnih interesa, potreba i preferencija); ona je empirijski neuslovljena.

Najpoznatiju savremenu formulaciju gore skiciranog argumenta pronalazimo u Rolsovoj „Teoriji pravde" (Rols 1998). Nakon što je u prvim decenijama svoje karijere bio bliži fer-plej pristupu, Džon Rols će u knjizi koja ga je proslavila napraviti definitivni zaokret ka ideji prirodne dužnosti. U poglavlju posvećenom dužnostima i obavezama Rols izjavljuje sledeće:

„Sa stanovišta teorije pravde najvažnija prirodna dužnost je da se podržavaju i unapređuju pravedne ustanove. Ova dužnost ima dva dijela: prvo, mi moramo da poštujemo pravedne ustanove i da uradimo svoj dio u njima kada one postoje i primenjuju se na nas, i drugo, mi treba da pomognemo uspostavljanju pravednih uređenja, kada ona ne postoje, bar kada to možemo učiniti sa malom cijenom po nas. Slijedi da, ako je osnovna struktura društva pravedna, ili je pravedna onoliko koliko se u datim okolnostima može razložno očekivati, svako ima prirodnu dužnost da uradi ono što se od njega zahtijeva. Svako je obavezan bez obzira na svoje dobrovoljne postupke, performativne ili neke druge" (Rols 1998, 305–306).

U nameri da Rolsov projekat odbrani od kritičara koji su mu spočitavali nedorečenost Džeremi Voldron je u tekstu „Specijalne veze i prirodne dužnosti" ponudio nedostajuću kariku – partikularizovano objašnjenje prirodne dužnosti da se poštuju pravedne institucije (Waldron 1993). Voldron uvažava glavnu zamerku kritičara da je Rolsovo stanovište nedovoljno kontekstualizovano, ali ne prihvata stav da se radi o smrtnoj presudi za argument u celosti. Da bi to i dokazao, on nastavlja da gradi slučaj tamo gde se Rols zaustavio – na problemu specifičnosti i primenjivosti pravednih institucija. Glavni cilj njegove ekstenzije jeste da se odgonetne zašto postoji razlika u odnosu ljudi prema pravednim institucijama svoje zemlje i njihovog odnosa prema pravednim institucijama drugih zemalja. Razloge za opisanu asimetriju možda bi trebalo tražiti u načinu na koji se pravedni principi uspostavljaju i funkcionišu. Stvar je u tome da se principi distributivne pravde mogu primenjivati ograničeno (imati ograničeni domet), a da pritom ne izgube na normativnoj privlačnosti. Voldron će to ilustrovati kroz primer roditelja koji odlučuje da na pravedan način podeli kolač svojoj deci rukovodeći se načelom da svakom detetu treba dati jednako parče. Važno je uočiti da fraza „svako dete" ne znači „svako dete na svetu", nego „svako njegovo dete". Ovim se ukazuje na ograničeni skup osoba (insajdera) kojih se pomenuto načelo tiče. Formalno posmatrano, „individua se nalazi u dometu datog principa pravde (P1) samo u slučaju da je deo skupa osoba na čije postupke, zahteve i/ili interese je predviđeno da se princip primeni" (Waldron 1993, 13). Podatak da čin podele kolača ne uzima u obzir postupke, zahteve i/ili interese komšijskog deteta ne znači nužno da je princip nepravedan već da su deca s druge strane ograde jednostavno autsajderi imajući u vidu domet principa. Ista logika, tvrdi Voldron, važi za državne distributivne politike, pa, u skladu sa tim, dodaje da „specijalna veza između Novozelanđana i pravednih institucija Novog Zelanda počiva na činjenici da se oni nalaze unutar dometa principa koje novozelandske institucije sprovode" (Waldron 1993, 18).

Do ove tačke Voldron, manje-više, reciklira Rolsov pristup problemu, bez značajnijeg pomaka u pogledu obećanog pokušaja da se partikularizuje osnovni argument. Ali već u narednom koraku menja strategiju i odlučuje da se ozbiljnije pozabavi ključnim pitanjem – Zašto uopšte postoje granice kojima se sputava domet distributivnih principa i kako se one mogu (ako se uopšte mogu) opravdati? Najsmisleniji odgovor na postavljeno pitanje, po njegovom mišljenju, pruža Kantova politička filozofija. Kao što znamo, za Kanta su granice usputni proizvod namere ljudi da obrazovanjem društva izbegnu konflikte oko svojine do kojih neizbežno dolazi u prirodnom stanju. Budući da je potencijal za nastanak takvih sukoba najveći kod ljudi koji dele isti životni prostor, u obavezi smo da sa osobama u našoj neposrednoj okolini postignemo dogovor o pravednim uslovima udruživanja i tako predupredimo konfliktne situacije. Ono što će nas nadalje povezivati sa tim prostorno bliskim osobama jeste isti skup teritorijalno ograničenih pravednih institucija i normi ili, kraće rečeno, ista država. Čini se da fraza „pravedne ustanove koje se primenjuju na nas" sada dobija jasnije značenje. Veza između mene i pravednih institucija moje države je specifična zato što su to jedine pravedne institucije na svetu koje imaju zadatak da regulišu moj odnos i eventualna sporenja sa teritorijalno bliskim ljudima (zemljacima). Iako i druge države mogu biti pravedne, njima ne dugujem ništa više od toga da ne ometam njihovo funkcionisanje, budući da ne spadam u krug osoba čije interakcije uređuju. Voldron, dakle, želi da nam kaže da je partikularnost imanentna argumentu prirodne dužnosti, a ne tek njegov spoljni privezak. Intimne spone građanskog prijateljstva i pripadanja grade se uporedo sa održavanjem pravednog političkog okvira. To dalje znači da i osećaji patriotske privrženosti i požrtvovanosti izviru iz dužnosti da se poštuju pravedne institucije, pa se otuda može zaključiti da je patriota osoba koja čini sve što je potrebno kako bi očuvao pravedne institucije svoje države, a da su zemljaci ljudi koji zajedno sa njim učestvuju u tom poduhvatu. Upravo iz tog razloga, favorizovanje zemljaka nije moralni prekršaj već, naprotiv, produžetak prirodne dužnosti prema pravdi. Sve dok ne sputavamo rad pravednih institucija drugih država slobodni smo (a verovatno i dužni) da favorizujemo svoje sugrađane i dajemo im prednost u odnosu na stanovnike ostalih političkih zajednica.

(3) Argument demokratske samouprave

Sve dosad razmotrene varijante deontološkog opravdanja patriotske privrženosti u sebi su sadržale primese kantijanskog etosa: teorije fer-pleja i zahvalnosti su se oslanjale na drugu formulaciju kategoričkog imperativa kojom se glorifikuje autonomija ljudi, dok se teorija prirodnih dužnosti više fokusirala na Kantove političke tekstove, posebno u delu u kojem se objašnjava nastanak i razgraničenje država, odnosno prelazak iz prirodnog stanja u građansko društvo. Ipak, nijedna od navedenih teorija ne može se nazvati kantijanskom

u punom značenju te reči budući da osnovni tok argumentacije ide mimo čvorišnih tačaka Kantove filozofske misli. Očito se više želelo reći da ponuđeni argumenti nisu u koliziji sa Kantovim idejama nego da su njihov podrazumevani nastavak. Ostalo je, stoga, nerazjašnjeno poseduje li kantijanizam unutrašnje normativne kapacitete da iznedri sopstvenu koncepciju patriotske privrženosti ili je kantijanski patriotizam ostvariv jedino u formi kohabitacije, kao napeta koalicija dva iskonska suparnika.

Jedan od načina da se opisana napetost prevaziđe jeste da se kaže da patriotizam nije „strano telo" u Kantovom filozofskom sistemu, nego njegov integralni sastojak. Ova strategija ima za cilj da patriotsku privrženost intristično poveže sa ostatkom Kantovog etičkog učenja. To se najčešće postiže tako što se razlozi za opravdanje posebnih odnosa i preferencijalnog tretmana pronalaze u polju nesavršenih dužnosti, pri čemu se argument dalje račva u dva pravca: u prvoj varijanti, patriotska dužnost se izvodi iz moralnih dužnosti dobročinstva i prijateljstva, dok se u drugoj verziji patriotizam prikazuje kao neposredna nesavršena dužnost. Kada se patriotizam koncipira kao izvedena (posredna) nesavršena dužnost onda se favorizovanju zemljaka ne pridaje forma cilja ili opšteg zakona. Umesto toga, o patriotskoj pristrasnosti se govori u kontekstu neophodnih uslova za ispunjavanje neke druge, nedovoljno specifikovane maksime. Da bi se ova normativna mimikrija do kraja razumela potrebno je nešto reći o prirodi nesavršenih dužnosti. Ukratko, za razliku od savršenih dužnosti čiji je sadržaj u potpunosti definisan (kako u pogledu ciljeva, tako i u pogledu radnji), kod nesavršenih dužnosti precizno je određen samo cilj, ali ne i vrsta i mera postupanja. Širina i fleksibilnost u primeni ovih dužnosti objašnjavaju se činjenicom da njihova realizacija ne zavisi isključivo od autonomne volje moralnog subjekta, kao u slučaju savršenih dužnosti, već i od spleta okolnosti na koje pojedinci ne mogu da utiču. Upravo zbog tog otvorenog polja mogućnosti i imperativa da se pod pritiskom različitih kontigencija donese najbolja odluka, ovde, umesto upotrebe razuma, do izražaja znatno više dolazi posedovanje vrlina i sposobnost moralnog rasuđivanja.

Čini mi se da sada možemo stvoriti jasniju sliku o tome kako se patriotizam i ispunjavanje moralnih dužnosti dobročinstva i prijateljstva dovode u vezu. Najpre valja konstatovati da obe dužnosti Kant svrstava u kategoriju nesavršenih, što, ponavljam, znači da, u zavisnosti od empirijskih ograničenja i utvrđene liste prioriteta, varira način, stepen i intenzitet njihove realizacije. Drugim rečima, nije dato precizno uputstvo koliko, kako i kada treba biti dobročinitelj i prijatelj. Postoji samo opšte formulisani cilj, dok je odluka o konkretnim koracima i redosledu poteza prepuštena kontekstualnoj proceni pojedinaca. U nastavku argument dobija svoju konačnu formu. S obzirom na to da, zbog faktora fizičke i socijalne distance, nije moguće podjednako pomagati svim ljudima na svetu, niti prema svima gajiti prijateljska osećanja, neophodno je suziti filantropske pobude i napraviti nekakvu selekciju. A kad već moramo odabrati deo čovečanstva koji će se nalaziti u fokusu naše pažnje, onda je

sasvim očekivano da u taj ograničeni i privilegovani skup najpre uvrstimo osobe iz bližeg društvenog okruženja. Posebna briga za blagostanje zemljaka tako postaje lokalizovana i okolnostima primerena verzija dužnosti da doprinosimo sreći i dobrobiti drugog čoveka.

Iako bi se mogao steći utisak da je izložena formulacija najdalje dokle kantijanizam može ići u nameri da patriotski stav uključi u sopstveni etički univerzum, u savremenoj literaturi nailazimo i na pokušaje zasnivanja još smelije teze, one po kojoj patriotizam nije tek podvrsta čovekoljublja, već mnogo više od toga – neposredna nesavršena dužnost. Jedan takav argument razvija Paulin Kleingeld u svom tekstu „Kantijanski patriotizam" (Kleingeld 2000). Ona se isprva pridružuje autorima koji osporavaju normativnu i empirijsku održivost Voldronove teorije, ali, za razliku od Simonsa i drugih radikalnih voluntarista, ne smatra da je argument prirodne dužnosti poštovanja pravednih institucija iz korena loš. Njena kritika je stoga prijateljska i ogleda se u nastojanju da se isprave nedostaci Voldronovog stanovišta, naročito u delu koji se tiče uslova partikularnosti. Glavna zamerka Voldronu odnosila se na problem logičke povezanosti opšteg i posebnog segmenta njegove teorije. Naime, dok se malo toga moglo prigovoriti načinu na koji je konstruisao odgovor na pitanje „Zašto treba biti privržen pravednoj državi?", njegovi odgovori na naredna dva pitanja „Zašto treba biti privržen svojoj pravednoj državi?" i „Zašto ne treba biti privržen drugim pravednim državama?" bili su sve samo ne ubedljivi.

Rascep između opšte dužnosti prema pravdi i posebne dužnosti prema vlastitoj zemlji Kleingeld rešava da premosti tako što ideji pravedne države pridodaje „zaboravljeni" sastojak demokratske samouprave. Ovakav manevar svoje normativno uporište ima u republikanskim slojevima Kantove političke filozofije. Prema shvatanju koje dele još neki znameniti kantovci, poput Habermasa, da bi pravedna država mogla dugoročno opstati, pored dobrih zakona i institucija, potrebni su joj, ne u manjoj meri, i dobri građani (Habermas 2008). Bez posvećenih građana, zainteresovanih da učestvuju u političkom životu, pravne i demokratske ustanove postaju prazne ljušture, osuđene na urušavanje ili neprijateljsko preuzimanje. Otuda se, u republikanskoj struji kantijanske misli, simbioza privatne i javne autonomije građana smatra ključnim preduslovom preživljavanja modernih liberalno-demokratskih država. Na tom tragu, Kleingeld će tvrditi da dužnost podržavanja pravde, bez prethodno utemeljene dužnosti građanskog patriotizma, predstavlja kontradiktornu i nekoherentnu zamisao (Kleingeld 2000, 329). Razlog je sledeći:

„Ukoliko bi se svi ljudi bavili pravdom isključivo na globalnom nivou, zadržavajući pritom građanski status u državama kojima više ne posvećuju posebnu pažnju, istinska pravda i demokratija ostale bi nedostižne jer bi se građani odrekli svoje zakonodavne uloge... To bi bila politika koja istovremeno promoviše ideal pravedne, demokratske države i odbija da učini ono što je neophodno za opstanak pravednih demokratija" (Kleingeld 2000, 329).

Kleingeld ovim zapažanjem želi da nam poruči dve važne stvari. Prvo, da argument prirodne dužnosti pokoravanja pravednim institucijama, u njegovoj izvornoj verziji, nije moguće konzistentno i koherentno univerzalizovati. I drugo, za nas bitnije, da se poduhvat partikularizovanja pravde mora osloniti na demokratsku komponentu građanstva. Ono što državu čini *našom* nije podatak da se njene pravedne institucije primenjuju samo na nas, kako bi rekli Rols i Voldron, već činjenica da smo *politički* angažovani na njihovom izgrađivanju i održavanju. Jasno je da ta vrsta angažmana podrazumeva kvantitativno i kvalitativno drugačiju vrstu doprinosa u odnosu na klasične liberalne „žrtve" – poštovanje zakona i plaćanje poreza. Od pojedinaca će se zahtevati da u kontinuitetu učestvuju u poslovima značajnim za funkcionisanje demokratije u svojoj zemlji: da participiraju u izbornim procesima i javnim raspravama i da podržavaju one obrazovne i ekonomske politike koje pogoduju inkluziji što većeg broja građana u političku sferu.[12] Sve ovo, dodaje Klengeld, ne isključuje mogućnost pomaganja drugim državama na njihovom putu ka pravednom uređenju, ali ključna podrška ipak mora doći iznutra. Da ponovim, to je zato što su građani sastavni deo pravednih institucija, a ne njihov spoljni dodatak.[13] Nesavršena dužnost građanskog patriotizma stoga nikada ne može biti zamenjena ili nadjačana kosmopolitskim stremljenjima, što, naravno, ne znači da treba pokazivati ravnodušnost prema potrebama i interesima ljudi iz drugih krajeva sveta. S tim u vezi, Kleingeld naglašava da su dometi patriotskog delovanja ograničeni primatom savršenih dužnosti, kao i saznanjem da državljani ostalih država, takođe, imaju pravo na svoj građanski patriotizam (Kleingeld 2000, 331).

ZAKLJUČAK

Etičko preispitivanje patriotizma pretežno se odvijalo u okvirima moralne filozofije.[14] Fokus je otuda bio na proceni ispravnosti ponašanja pojedinaca – patriota, a ne toliko na pitanju uređenja političkih zajednica. Istina, u debatu

12 Kleingeld ističe da ne postoji detaljna i univerzalno primenjiva lista aktivnosti koje bi trebalo preduzimati kako bi se održavale demokratske i pravne institucije pravedne države. Tačna struktura dužnosti građanskog patriotizma zavisiće od niza kontekstualno specifičnih faktora, poput stanja demokratije u zemlji, obučenosti i motivisanosti građana, stepena ekonomskog razvoja itd. Ta neodređenost u primeni ih i čini nesavršenim dužnostima (Kleingeld 2000, 330).

13 Kleingeld će ovu isprepletanost opisati sledećim rečima: „Činjenica da su građani nužni za funkcionisanje pravednih demokratija jeste razlog zašto postoji dužnost građanskog patriotizma" (Kleingeld 2000, 331).

14 Osamdesete godine dvadesetog veka važe za „zlatan period" etičkih rasprava o patriotizmu. U nešto manjem obimu, rasprave su se nastavile i u narednim decenijama.

su se povremeno uključivali i politički filozofi pomerajući težište diskusije ka temi socijalne pravde, ali je glavnina iznete argumentacije ipak ostala vezana za problematiku posebnih odnosa i moralne obaveze koje iz njih proističu. Ukratko, pitanje moralnog statusa patriotske privrženosti bilo je samo mali deo šireg etičkog sporenja o opravdanosti protežiranja osoba sa kojima se nalazimo u nekom posebnom odnosu (porodičnom, ljubavnom, prijateljskom, poslovnom, državljanskom itd). Kao što smo imali prilike da vidimo, usledila je opsežna debata o tome šta sve može biti opravdavajući razlog za patriotsko ponašanje, a ponuđeni odgovori su uglavnom oslikavali već dobro utvrđenu liniju razgraničenja između teleološke i deontološke etike. Ispostaviće se, međutim, da obe etičke tradicije, doduše iz različitih razloga, nailaze na ozbiljne poteškoće u nameri da patriotsku privrženost pomire i usklade sa svojim konstitutivnim moralnim načelima. A onda kada u tome i uspeju, cena je da patriotizam do te mere gubi svoj prepoznatljivi normativni sadržaj da se opravdano postavlja pitanje da li je to i dalje ista vrsta privrženosti.

Ukoliko bismo se držali smernica konsekvencijalističkog utilitarizma, mogli bismo da zaključimo da ljudi pristaju na patriotska odricanja, uključujući i ratne žrtve, samo zato što žele da izvršavaju svoje opšte moralne dužnosti, što je, u najmanju ruku, kontraintuitivno stanovište. Povezano sa tim, verovatno najkrupniji nedostatak Gudinove argumentacije predstavlja sklonost ka potpunom instrumentalizovanju patriotskih osećanja. Patriotska privrženost je svedena na sredstvo za postizanje drugih vrednih ciljeva, čime se gubi iz vida ne samo intristična vrednost patriotskog odnosa, već i specifičnost patriotskog predmeta lojalnosti. Jedino što je bitno jeste maksimiziranje ukupnog blagostanja u svetu. Patriotizam je samo međukorak na tom putu. Drugim rečima, čak i kada bi se konsekvencijalista ponašao patriotski, on bi to uvek činio iz pogrešnih (nepatriotskih) razloga. Jednostavno, teleološki konsekvencijalizam i sve njegove izvedenice ne uspevaju, uz sve napore i nadogradnje, da zahvate suštinsko obeležje posebnih odnosa, a to je da osećamo bliskost prema svojim prijateljima, porodici, sugrađanima i smatramo da ta bliskost daje osnovu za posebne moralne obaveze prema njima bez obzira što bi neko drugi, prema kome nemam bilo kakvu posebnu relaciju, mogao ostvariti veću korist od vremena i resursa kojima raspolažem.

Mekintajerovo komunitarizovano razumevanje patriotizma kao središnje moralne vrline bolje objašnjava partikularnu vezu između ljudi i njihovih domovina, ali zato otvara čitav niz drugih problema. Pod pretpostavkom da je Mekintajer u pravu i da moralnost zaista obitava kroz mnoštvo lokalnih formi života, neizostavno se nameće pitanje o mogućnostima unutrašnje i spoljašnje evaluacije kako samih moralnih pravila tako i posebnih kulturnih praksi i tradicija. Dodatna poteškoća sa argumentom moralnog obrazovanja je ta što se u njemu prebrzo prelazi put od tvrdnje o zajednici kao izvoru morala, preko tvrdnje o sadržaju moralnih normi, do tvrdnje o moralnom statusu patriotske privrženosti. Ovde postoje najmanje dve sporne tačke. Najpre, upitno je da li je

dobro zajednice uvek i dobro pojedinca. Drugo, sve i da su komunitarci u pravu kada kažu da politička zajednica usađuje moralnost u pojedince i da su moralne norme nužno prožete partikularističkim shvatanjem dobra, iz toga još uvek ne proističe da je patriotska privrženost moralna vrlina. Moguće je, na primer, zamisliti zajednicu koja će iz partikularističke perspektive učiti svoje članove da svi ljudi jednako vrede, da grupna lojalnost nema visoku moralnu vrednost i da je rat nedopustiv. Takva zajednica bi očito počivala na posebnoj koncepciji dobra, ali ne bi zahtevala one patriotske žrtve koje Mekintajer unapred učitava u svaku partikularističku moralnu dispoziciju.

Definisanjem patriotizma isključivo kao oblika fer-pleja ili izraza zahvalnosti ostale bi nedokučive sve one patriotske žrtve koje uveliko nadmašuju obim primljenih dobara i usluga, a osobe koje polože život za svoju siromašnu i nerazvijenu domovinu pre bismo nazivali nepromišljenim individuama nego besmrtnim herojima. Onda kada dobit nije izvesna gubi se i svaki smisao žrtvovanja. Povezano s tim, Dagerov i Gevirtov patriota bio bi na ozbiljnom i kontinuiranom (nepatriotskom) iskušenju da svoju privrženost usmeri ka državi koja je u stanju da proizvede najveću količinu pogodnosti za svoje žitelje. Ne treba posebno naglašavati da naše zdravorazumsko poimanje patriotizma odbacuje takve *post factum* kalkulacije. Ove teorije, složiću se sa zapažanjem Dejvida Milera, očito brkaju uzrok i posledicu. Privrženost i posvećenost nisu kolateralni proizvodi tekuće kooperativne prakse, niti predstavljaju oličenje zahvalnosti za primljena dobra, kako pokušavaju da nas uvere Dager i Gevirt. Već obrnuto, saradnja postaje moguća tek onda kada postoje društveni preduslovi u vidu rasprostranjenog osećaja pripadanja i uzajamnog poverenja (Miller 1988, 652).

Teorije prirodne dužnosti poštovanja pravednih institucija otvaraju prostor za najmanje dve vrste kritika. Prva grupa zamerki tiče se pretpostavljene povezanosti pozitivne normativne evaluacije društveno-političkog okvira i moralne dužnosti da mu se pokoravamo. Ukratko, iz činjenice da je osnovna struktura društva pravedna ne sledi nužno da takvo društvo ima legitimitet da nameće političke dužnosti.[15] Ukoliko bismo i uspeli da dokažemo ovu korelaciju, nije jasno zašto obavezujuća podrška pravednim institucijama mora biti „podržavljena", odnosno uslovljena članstvom u državi. Izložene dileme Džon Simons je pretočio u zapaženu kritiku legitimnosti države (Simons 1999). No, čak i ukoliko prihvatimo polaznu tezu da imamo prirodnu dužnost prema pravdi, kao i to da je postojanje države neophodan uslov za njeno sprovođenje, ostaje enigma zašto privrženost dugujemo isključivo našoj pravednoj državi, a ne bilo kojoj drugoj pravednoj državi ili svim ostalim pravednim državama. U literaturi je ovaj tip prigovora poznat još kao „problem primenjivosti", a o njemu su, pored već spomenutog Simonsa, naročito govorili teoretičari komu-

15 Džon Rols je ovu kritiku pokušao da predupredi pozivanjem na argument društvenog ugovora i prateće instrumente: hipotetička saglasnost, prvobitni položaj i veo neznanja (Rols 1998).

nitarne orijentacije (Sandel 1982; Tejlor 1998), ali i pojedini rolsijanci koji su isticali značaj kulturnog konteksta za individualnu autonomiju (liberalni kulturalisti).[16] Njihova zajednička poruka glasi da teorija prirodne dužnosti, sama za sebe, nije dovoljna da bi se moglo nedvosmisleno utvrditi koje pravedne institucije se primenjuju na nas; to jest, koje su to „naše" pravedne institucije, zbog čega su samo „naše" i, ne najmanje bitno – ko smo to „mi".

Najzad, sličan prigovor instrumentalnog razumevanja patriotizma i nedovoljne specifičnosti predmeta patriotske privrženosti moguće je uputiti i kantijanskom argumentu demokratske samouprave koji razvija Kleingled. Premda Kleingled čvrsto veruje da je ponudila intrističnu odbranu patriotizma, krajnji rezultat je ipak bliži instrumentalnim verzijama republikanizma. Između ostalog, to je zato što Kleingeld ne pokazuje dovoljno razumevanja za mogućnost da se i kroz sam demokratski proces izgradi zasebit predmet privrženosti. Osnovna funkcija patriotizma je podupiranje demokratske samouprave i tu se stavlja tačka. No, čak i da zanemarimo ovaj previd, ostaje još jedan krupan problem sa njenim stanovištem. Imajući u vidu difuzan način na koji piše o pretpostavkama građanske participacije, nije uvek jasno ko je sve i zašto član političkog tela. Ponekad se stiče utisak da je građanin osoba koja ispunjava dva republikanska uslova: naseljava teritoriju date države i prihvata teret učestvovanja u političkom životu; a već u narednom trenutku deluje da se za građanski status zahteva i dodatna, pretpolitička ulaznica. Priklješten između čisto političkog i krajnje asocijativnog shvatanja građanstva, Kleingeldov argument lako postaje cirkularan i neupotrebljiv jer čitaoce navodi na sledeći zaključak: definišuća karakteristika građanstva jeste učestvovanje u demokratskom procesu, a da bi neko uopšte mogao da politički participira prethodno mora posedovati građanski status.

LITERATURA

Dagger, Richard. 1985. "Rights, Boundaries and the Bonds of Community: A Qualified Defense of Moral Parochialism". *The American Political Science Review,* 79(2): 436–447.

Dejvis, En Nensi. 2004. „Savremena deontologija". U *Uvod u etiku*, Piter Singer (ur.), 299–318. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Gewirth, Alan. 1988. "Ethical Universalism and Particularism". *The Journal of Philosophy,* 85(6): 282–302.

16 Vil Kimlika i Jael Tamir pišu o tome da samoodređenje zahteva postojanje poznatog socijetalnog ambijenta koji našim izborima daje sadržaj i smisao. To dalje znači da je pravda moguća samo ukoliko je društveno uokvirena (Kimlika 2003, 111–156; Tamir 2002, 74–92).

Goodin, Robert E. 1988. "What is So Special about Our Fellow Countrymen?" *Ethics,* 98 (4): 663–686.

Habermas, Jirgen. 2008. *Eseji o Evropi*. Zagreb: Školska knjiga.

Kateb, George. 2000. "Is Patriotism a Mistake?" *Social Research,* 67(4): 901–924.

Kimlika, Vil. 2003. *Multikulturno građanstvo*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Kleingeld, Pauline. 2000. "Kantian Patriotism". *Philosophy & Public Affairs,* 29(4): 313–341.

Meki, Džon. 2004. *Etika*. Beograd: Plato.

Mekintajer, Alister. 2006. *Traganje za vrlinom*. Beograd: Plato.

Mekintajer, Alister. 1998. „Da li je patriotizam vrlina?" U *Savremena politička filozofija*, Janoš Kiš (ur.), 452–469. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Miller, David. 1988. "The Ethical Significance of Nationality". *Ethics,* 98(4): 647–662.

Pavković, Aleksandar. 2007. "Killing for One's Country". In *Patriotism: Philosophical and Political Perspective*, Igor Primoratz and Aleksandar Pavković (Eds.), 219–234. Aldershot-Burlington: Ashgate Publishing.

Rols, Džon. 1998. *Teorija pravde*. Beograd – Podgorica: Službeni list SRJ – CID.

Sandel, Michael J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Simons, John. 1999. "Justification and Legitimicy". *Ethics,* 109(4): 739–771.

Tamr, Jael. 2002. *Liberalni nacionalizam*. Beograd: Filip Višnjić.

Tamir, Yael. 1997. "Pro Patria Mori: Death and the State". In *The Morality of Nationalism*, Robert McKim and Jeff MacMahan (Eds.), 227–245. Oxford: Oxford University Press.

Tejlor, Čarls. 1998. „Nesporazumi: rasprava između liberala i komunitarista". U *Savremena politička filozofija*, Janoš Kiš (ur.), 469–497. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Tolstoi, Leo. 1986. "Count Tolstoi On Patriotism". *The Advocate of Peace,* 58(5): 108–110.

Waldron, Jeremy. 1993. "Special Ties and Natural Duties". *Philosophy and Public Affairs,* 22(1): 3–30.

Nikola Beljinac

DYING FOR ONE'S COUNTRY? MORAL BOUNDARIES OF PATRIOTISM

SUMMARY

In this paper I explore ethical boundaries of patriotism, especially considering the ambiguous relation between patriotism, war and death. I first divide ethical arguments in favor of patriotism in two general groups: teleological and deontological, and than I examine them in detail through the model of assigned responsibilities, communitarian theory of moral virtue, the theory of fair play and gratitude, the theory of natural duties, and the Kantian theory of democratic self-government. I argue that all five arguments are incoherent or intuitively unclear and fail to explain intristic nature of patriotic allegiance.

KEYWORDS: patriotism, war, teleological ethics, deontological ethics.