

1. Određenje teme

i nekoliko preliminarnih objašnjenja.

1.1 U ovom radu baviću se pitanjem da li pojedince koji su po nacionalnosti Srbi možemo smatrati odgovornim za zločine počinjene u njihovo ime. Pre nego što pokušam odbraniti pozitivan odgovor na postavljeno pitanje, dugujem nekoliko objašnjenja, potreba za kojima – pažljiv čitalac će to odmah primetiti – proizlazi iz samog načina definisanja problema. Moram objasniti značenje kategorija koje će biti korišćene; moram takođe objasniti zašto neke druge, naizgled slične kategorije neće biti korišćene. Uvodna objašnjenja, kao i ceo tekst, kombinovaće analitički i normativni metod, iako razlika između dva pristupa neće uvek biti do kraja jasna. Verujem da mogu pokazati kako izvesna metodička konfuzija koja sledi manje proizlazi iz moje nesposobnosti ili nesprenosti da pitanju pristupim na odgovarajući način: reč je prvenstveno o karakteru problema. U kontekstu zadate teme, analitička pitanja o tome šta je odgovornost i koji tipovi odgovornosti mogu biti identifikovani, ko može biti označen kao subjekt odgovornosti, kakav je odnos odgovornosti i krivice itd. služe tek da nas dovedu do normativnih pitanja. Šta je ispravan put razmišljanja o odgovornosti za tragediju koja nas je zadesila? Da li uopšte imamo ili nemamo pravo da razmišljamo o "našoj" odgovornosti? Da li je razmišljanje o "našoj" odgovornosti legitimno tek ako je ispunjen uslov paralelizma, odnosno ako i "druga strana" otvori pitanje "svoje" odgovornosti? Konačno, šta je uopšte cilj pokretanja pitanja o odgovornosti? Da li se radi o pukom svodenju računa sa lošom prošlošću? Da li je naš principijelni cilj da saznamo istinu

o tome šta nam se i zašto dogodilo? Da li ovakva refleksija treba primarno da bude shvaćena kao put ka pomirenju sa "drugima"? Ili je možda reč o moralnoj refleksiji koja je striktno u funkciji budućnosti, kao neophodan uslov isko-raćenja u demokratsku normalnost? Ovo su sve u jednom elementarnom smislu normativna pitanja, jer odgovori na njih pretpostavljaju izvesne vrednosne sudove koji se mogu obrazlagati, tumačiti i braniti kao ispravni, ali čija se korektnost ne može analitički dokazati.

1.2. Treba, dakle, početi sa pitanjima šta je odgovornost i kako se ovaj pojam može razlikovati od sličnih kategorija. U najširem smislu, odgovornost je kategorija koja upućuje na odnos između dela, njegovog počinioaca i njegovih posledica. Reč je o subjektivnom kauzalnom odnosu. Ako se određeno delo može pripisati meni, te ako se može pokazati da sam čineći to delo bio slobodan i svestan, tada će i rezultat mog delanja biti vezan za mene, i biće označen terminom moje odgovornosti za počinjeno. Dakle, u središtu koncepta odgovornosti je jedno posebno subjektivno svojstvo ljudskog bića, svojstvo koje se najpreciznije može odrediti kao sposobnost suđenja. Shvaćena kao individualno subjektivno svojstvo, odgovornost prethodi akciji, upravo postoji neovisno od akcije koju ćemo procenjivati: opšta je pretpostavka da me moja sposobnost suđenja čini odgovornim za sva moja prošla, sadašnja i buduća dela.

1.3. O zločinima počinjenim u ime jedne nacije nad pripadnicima drugih nacija neću raspravljati u terminima krivice. Krivica se ovde shvata kao jedan poseban oblik odgovornosti. Krivica je pravna kategorija, zakonom predviđen odnos počinioaca prema radnji koja je takođe zakonom propisana kao kažnjivo delo. Iz načela da nema kažnjivog dela

ukoliko ovo nije propisano zakonom (*Nullum crimen, nulla poena sine lege*), izvodi se načelo da nema kažnjive krivice ukoliko ne postoji određeni zakonom predviđen subjektivni odnos počinioca prema kažnjivom delu (*Nullum crimen, nulla poena sine culpa*). Ovaj subjektivni odnos počinioca prema delu pravo najčešće definiše pojmovima kao što su uračunljivost, umišljaj, nehat, te svest o kažnjivosti dela (krivica postoji ako je počinitelj bio svestan, te ako je morao ili mogao biti svestan da je njegovo delo zaštićeno i <1>kažnjivo). </1>

Ovdje može da sledi da je krivica poseban oblik odgovornosti (krivična odgovornost), koji postoji samo ako je činjenje pravno definisano, te ako se u strogom smislu može vezati isključivo za pojedinca: samo **određena** osoba kod koje možemo identifikovati **određenu** vrstu subjektivnog stava, može biti pravno odgovorna za **određeno** delo. To u kontekstu naše teme znači da činjenja koja obično nazivamo ratnim zločinima postaju predmet krivične odgovornosti ako su pre nego što su počinjena već bila na pravno nedvosmislen način određena kao krivična dela, te ako počinioci i njihov subjektivni stav prema delu mogu biti jasno individualizovani u odgovarajućoj pravnoj proceduri. Verujem da ovakvo određenje krivične odgovornosti omogućava

preciznu individualizaciju kako neposrednih počinitelja zločina, tako i njihovih pretpostavljenih, bilo da se radi o vojnim starešinama ili o političkim <2>liderima. </2>

Predmet ovog rada nije analiza ratnih zločina iz perspektive odgovornosti onih koji su ih neposredno izvršili; neću se baviti ni krivičnom odgovornošću izvedenom iz komandne odgovornosti starešina, niti krivičnom odgovornošću političara zemlje iz koje su počinioci zločina došli. Ne tvrdim kako je krivica isključivo posao za sudove i isključivi predmet refleksije pravnih <3>nauka. </3> Ozbiljno razumevanje ratnih zločina ne može prenebrežnuti uvid da je reč o delima koja moraju biti i moralno osuđena kao dela nedostojna čoveka, te da većina ljudi intuitivno pripisuje amoralnost ("nečovečnost") počiniocima ovakvih dela. Međutim, kada je reč o ratnim zločinima, uvek je neophodno iznova naglašavati kako krivica može biti samo individualna. U logičkom pogledu je besmisleno i u pravnom pogledu je nemoguće konstruisati krivičnu odgovornost kolektiva, bilo da je reč o bandi koja je opljačkala banku ili o naciji u čije se ime <4>ubijalo. </4>

1.4. Krivica je tek jedan segment odgovornosti o kome razmišljamo kad je u pitanju rat. Postoji još jedan aspekt odgovornosti koji ću ostaviti samo u naznakama: aspekt poli-

<1>Zahvaljujem se Violeti Beširević na dragocenoj pomoći u formulisanju koncepta krivice. </1>

<2>Ovde ostavljam po strani pravno i etički zanimljiva pitanja o tome kako na karakter krivične odgovornosti za zločine počinjene u ratu utiču argument 'imperativa poslušnosti komandantu', ili teza po kojoj su sve akcije počinjene u ratu u stvari 'akcije države'. U prvom slučaju poslušnost se tumači kao dužnost poštovanja važećeg prava, dok je doktrina 'državne akcije' u suštini usmerena na poništavanje ili barem na odlučno relativizovanje individualne odgovornosti za akte počinjene u ratu. V. na primer: Y. Dinstein, *International Law* (odeljak: "The Defense of 'Obedience to Superior Orders'"), Leyden, 1965. Up. takode klasičnu etičku ekspoziciju ovih problema u: H.Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1992. </2>

<3>O problemu odgovornosti za zločine počinjene u ratu, te o opštijim pitanjima odnosa rata, morala i pravde, postoji obimna filozofska literatura. Bez namere da ponudim bilo kakav sistematski spisak literature iz ove oblasti, upućujem na nekoliko naslova za koje verujem da predstavljaju dragocenu lektiru: W.Stein (ed.), *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, London, 1963; P.Ramsey, *The Just War*, New York, 1968; R.A.Wasserstrom (ed.), *War and Morality*, Belmont, 1970; M.Cohen, T.Nagel, T.Scanlon (eds.), *War and Moral Responsibility*, Princeton, 1974; M.Walzer, *Just and Unjust Wars*, New York, 1992; R.Norman, *Ethics, Killing and War*, New York, 1995. </3>

tičke odgovornosti. U najširem smislu, reč je o odgovornosti vladajućih za pokretanje rata, te za dela počinjena tokom rata. Ako usvojimo prethodno ponuđeno razumevanje odgovornosti kao individualnog subjektivnog svojstva, pojam političke odgovornosti biće problematičan. Kako shvatiti stav da je režim odgovoran za rat i dela počinjena tokom rata? Ko je u stvari subjekt ove odgovornosti? Karl Jaspers tvrdi da je reč o postupcima države, koji se primarno subjektiviraju kao delanja zvaničnika. On međutim dodaje da se ova kategorija odgovornosti nužno proširuje na sve državljane: "Ja moram snositi posledice postupaka države čijoj sam vlasti potčinjen i u čijem se poretku odvija moje stvarno <5>postojanje." </5> Ovo na prvi pogled izgleda kao dosledno subjektiviranje političke odgovornosti, odnosno kao odbijanje da se ova odgovornost pripíše posebnom entitetu koji bi se mogao nazvati 'državom'. Međutim, Jaspers dovodi u sumnju ovakvo razumevanje tvrdnjom da instanca utvrđivanja političke odgovornosti nisu sami subjekti odgovornosti, "već sila i pobednikova volja, kako u unutrašnjoj tako i u spoljnoj <6>polici". </6> Stavom da "uspeh

odlučuje", odnosno da ratni pobednik utvrđuje obavezujuće značenje razlike između politički ispravnog i politički pogrešnog delanja, Jaspers pretvara političku odgovornost u kvazikrivičnu odgovornost, s tom razlikom što sudbena instanca ovde nije definisana pravom, već je dodeljena političkoj sili. Ovo je <7> pogrešno. </7> Mislim da je politička odgovornost jedini oblik odgovornosti koji ne može do kraja konsenzualno biti subjektiviran, odnosno vezan za konkretne počinioce konkretnih dela. Radi se o tome da odgovornost državnika ne može biti reducirana na one konkretne državnike koji su pokrenuli i vodili rat: posledice rata nadživljavaju počinioce, odakle sledi da se politička odgovornost za dela počinjena u ime države prenosi na one koji dođu na vlast nakon uklanjanja političke garniture koja je vladala u vreme rata. Ponavljajući opasku da političari koji su vladali u vreme rata mogu biti i krivično odgovorni, političku odgovornost ću odrediti kao odgovornost zvaničnika države za akte vlasti počinjene u toku rata. Vladajući se razlikuju od običnih građana po tome što raspolažu monopolom fizičke prinude, pa se stoga njihova odgovornost

<4>"Principijelni prigovor protiv kolektivne krivične odgovornosti glasi da ovaj koncept svojom 'sveuključujućom širinom' vreda osnovne standarde pravičnosti: grupa pojedinaca koji bi se pri ovakvom pristupu tretirali kao krivci sigurno bi uključivala i one koji bi bili sposobni da se uspešno odbrane, ako bi im se pružila prilika... Ako želimo da očuvamo smislenost pojma 'ratni zločin', moramo ili individualizovati konkretne počinioce zločina, ili tvrditi da je svako kriv, te da svako zaslužuju kaznu." — S. Levinson, "Responsibility for Crimes of War", u knjizi: M. Cohen, T. Nagel, T. Scanlon (eds.), *War and Moral Responsibility*, pp. 109-111. </4>

<5>K. Jaspers, *Pitanje krivice*, Beograd, 1999, str. 21. </5>

<6>*Ibid.* </6>

<7>Ovakav Jaspersov stav očigledno je određen kontekstom u kome je ova knjiga napisana 1946. godine: Nemačka je bila okupirana od strane pobedničkih sila koje su odredile karakter, ciljeve i domete političke odgovornosti Nemaca (denacifikacija). Drugo, generalna poteškoća ove knjige sastoji se u tome što Jaspers propušta da tematizuje razliku između odgovornosti i krivice. </7>

za izbor između ispravnog i pogrešnog delanja mora prosuđivati strožim kriterijumima nego odgovornost običnih građana. Tvrditi da se ova odgovornost prenosi i na posleratne državnike znači braniti stav da vlast države koja je ratovala ima obavezu da javno i nepristrasno proceni akcije činjene tokom rata, te da javno identifikuje one akcije koje se ne mogu odrediti drugačije nego kao </8> pogrešne. </8>

1.5. Centralna tema ovog rada omeđena je pitanjem da li postoji moralna odgovornost onih koji u ratu nisu učestvovali i koji nisu bilo koji pravno i politički odrediv način doprineli ratnim zločinima. Moralna odgovornost se može odrediti kao sposobnost suđenja koja nam omogućava da razlikujemo dobro od zla. Sledeći korak mogao bi biti usmeren uvidom Hane Arent u to da svaki čovek poseduje "nezavisnu ljudsku sposobnost – nezavisnu u smislu da nije podržana ni pravom niti javnim mnjenjem – da uvek iznova spontano prosuđuje svako delo i svaku nameru, uvek kada delo i namera postoje... Ako posedujemo ovakvu sposobnost, svako od nas je pravotvorac, uvek kada <9> dela." </9> Koncept odgovornosti ovde je očigledno izveden iz kantovski shvaćene moralne autonomije. Treba imati u vidu da Arent ne nudi naprosto akademsku definiciju moralne odgovornosti. Ona razmišlja o čovekovoj sposobnosti suđenja i moralnog delanja u graničnoj situaciji ljudskog života pod totalitarnim režimom.

Mnogi su prigovorili Hani Arent da se ovakvo shvatanje autonomije i odgovornosti pred licem institucionalizovanog zločina zasniva na jednoj nekritičkoj i neutemeljenoj normativnoj koncepciji ljudske prirode. Ona će odbiti ovakav prigovor, odgovarajući da je u biti reč tek o naporu da se objasni sama mogućnost egzistencije i masovnog prihvatanja totalitarnog režima čija ideologija je svodiva na načelo 'sve je moguće':

Uspeh totalitarizma svodiv je, u mnogo većoj meri nego bilo koji oblik čovekovih prethodnih iskustava, na radikalnu likvidaciju slobode kao političke i kao ljudske realnosti. U ovakvim uslovima jedva da bi bilo utešno pozivati se na nepromenljivost ljudske prirode, te zaključiti ili da je ovde uništena sama ljudska suština, ili da sloboda ne spada u čovekova suštinska svojstva. U istorijskom pogledu, o ljudskoj prirodi znamo samo onoliko koliko možemo spoznati iz činjenice da čovek postoji. Nikakva sfera večnih suština ne može nam pružiti utehu ako čovek izgubi svoje suštinske <10> sposobnosti. </10>

<8>Ovde se očigledno otvara čitav niz teških pitanja, odgovori na koje bi zahtevali poseban tekst. Ako se odrekemo Jaspersovog stava da političku odgovornost prosuđuje spoljna instanca, tad moramo pitati šta je nepristrasnost, kako je moguće očekivati od političara države koja je učestvovala u ratu da budu nepristrasni prema posledicama rata koji je vodila njihova država (ovo se može nazvati pitanjem motivacijskog kapaciteta zahteva za političkom odgovornošću), te šta je kriterijum razlikovanja ispravnog i pogrešnog političkog delanja u ratu. </8>

<9>H.Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", *The Listener*, August, 6, 1964, pp. 185, 207. Citirano prema: R.Beiner (ed.), *Hannah Arendt's Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, p. 98. </9>

<10>Navedeno prema: R.J.Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, 1996, p. 146. Up. ta-kode: H.Arendt, *Vita activa*, Zagreb, 1991, str. 13-14. </10>

Režim o kome razmišlja Arent zlo proglašava dobrim, mržnju proglašava vrlinom, pozdravlja i ohrabruje masovno ubijanje ljudi na osnovu činjenice njihovog pripadanja 'drugoj' ('manje vrednoj') etničkoj grupi. Šta se u ovakvom zastrašujućem kontekstu događa sa odgovornošću? Odgovor koji Arent nudi je nedvosmislen. Okolnosti ne oslobađaju čoveka od moralne odgovornosti:

Ljudska bića /su/ sposobna da razlikuju dobro od zla, čak i kad se sve čime mogu da se rukovode svodi na njihovu sopstvenu sposobnost suđenja, pa čak i ako je ova sposobnost suđenja u potpunosti suprotstavljena onome što čovek mora smatrati jednoglasnim mišljenjem svih koji ga okružuju... Oni malobrojni koji su /u nacističkoj Nemačkoj – N.D./ još uvek bili spremni da razlikuju dobro od zla, zaista su se rukovodili isključivo sopstvenom sposobnošću suđenja; nisu postojala pravila koja bi morala biti poštovana, pravila pod koja bi se mogli podvesti pojedinačni slučajevi sa kojima su se oni suočavali. Oni su morali da sami odlučuju u svakoj situaciji koja je iskršavala, jer nikakva pravila nisu postojala za <11>nezapamćeno. </11>

2. Srbija: O čemu mislimo kad govorimo o moralnoj odgovornosti

2.1. Iz rečenog proizlazi da je moralna odgovornost, kao i krivica, strogo individualna kategorija. Za razliku od krivice, moralna odgovornost se ne identifikuje u odnosu na pravne norme. Možemo takođe reći da, za razliku od krivice kao subjektivnog odnosa koji se objektivizira i ospoljava

sudskom odlukom, moralna odgovornost suštinski predstavlja "unutrašnji proces koji zatim ima realne posledice u <12>svetu". </12> Tvrdnja o individualnom i unutrašnjem kvalitetu moralne odgovornosti ima dalekosežno značenje, kao osnov za odgovore na normativna pitanja postavljena u uvodu.

Kako treba razumeti stav o 'unutrašnjem' svojstvu moralne odgovornosti? Ovo može izgledati problematično. Jer, moguće je braniti i razumevanje po kome postoje 'objektivne', svim ljudima jednako nadređene moralne norme. Na primer, moguće je tvrditi da je zabrana ubijanja drugog ljudskog bića najsnažnija objektivna moralna norma, čije poštovanje predstavlja primarnu pretpostavku svakog dobro uređenog društva, te da je pravna norma koja zabranjuje ubijanje tek nužna formalizacija ovog nadređenog moralnog imperativa. Verujem ipak da univerzalna validnost određenih moralnih normi ne vodi njihovom 'ospoljavanju', jer bi to u krajnjem izvodu značilo svodenje moralnih imperativa na puke konvencije, na "zbir *mores*, običaja i mjerila ponašanja ukrućenih <13>tradicijom" </13>. Univerzalnost moralne norme proizlazi iz čovekove autonomne sposobnosti da, pri suđenju o dobru i zlu, dobru svakog drugog čoveka prida jednaku važnost kao i svom sopstvenom. Korektno čitanje Jaspersovog stava po kome "niko ne može moralno osuđivati drugog, osim u unutrašnjoj povezanosti – kao da osuđuje samog <14>sebe" </14>, ne vodi sužavanju dometa moralnog suda na isključivu odgovornost pred samim sobom. Moralna odgovornost postoji i kao oblik komunikacije među ljudima, pod uslovom da je "drugi za mene kao <15>ja" </15>, odnosno ako se otvara kao pitanje unutar zajednice ljudi koje okuplja solidarnost izvedena iz nekog njima zajedničkog koncepta dobra. Nacija bi se mogla kvalifikovati kao ovakav tip zajednice, ali je za Jaspersa bitno da se odavde ni u kom slučaju ne može izvesti shvatanje o naciji kao kolektivu koji se odlikuje ontološkim svojstvima, te da se,

<11>H.Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 295. </11>

</12>K.Jaspers, *op.cit.*, str. 25. </12>

</13>H.Arendt, *Vita activa*, str. 198. </13>

</14>K.Jaspers, *op.cit.*, str. 28. </14>

</15>*Ibid.* </15>

sledstveno, ne može govoriti ni o moralnoj odgovornosti nacije kao celine. Šta to znači?

Ovde se moramo obratiti pitanju o tome kako shvatiti individualni karakter moralne odgovornosti. Načelan odgovor je već ponuđen: u meri u kojoj je svojstvo autonomne ličnosti, moralna odgovornost ne može biti shvaćena drugačije nego kao individualna kategorija. Ali, kako tada možemo misliti o 'našoj' moralnoj odgovornosti? Nije moguće misliti u terminima kolektivne odgovornosti Srba, jer bi to podrazumevalo definisanje kolektiviteta *cum* bića, koje bi se trebalo prepoznati kao *Srpska Nacija*. Taj bi korak bio mnogo dalekosežniji od pukog identifikovanja nacije kao sociološki prepoznatljive grupe – reč bi bila o *ontologiziranju* nacije. Dalje, to bi značilo pristajanje na nacionalistički diskurs, jer upravo je u govoru nacionalizma kvaziontološko određenje nacije od temeljne važnosti.

2.2. Pošto se problem moralne odgovornosti ne može razumeti bez reference na karakter onoga što ju je prouzrokovalo, ovde ću napraviti kratku ekskurziju u kojoj ću sumirati srpsku verziju biološkog <16>nacionalizma.</16> Koncept *Srpske Nacije* kao 'prirodne zajednice', kreiran u glavama nacionalističkih intelektualaca i operacionalizovan od strane Miloševićevog režima, zasnovan je na tek prividno kontradiktornim mitovima. S jedne strane nalaze se slava, neponovljivost i nepobedivost 'nebeskog naroda'. S druge strane su mitovi o podjednako slavnim porazima, o istorijskom kontinuumu patnje, o mržnji 'drugih' prema 'nama', što navodno rezultira različitim antisrpskim zaverama i, u konačnom računu, 'našim' bezbrojnim žrtvama. Integracija ovih mitova predstavlja kompleksan proces. Najvažniji je zadatak kreirati ono čega nema, odnosno predstaviti *Naciju* kao mistični prirodni entitet. Istoričari će ponuditi novo tumačenje prošlosti, predstavljajući to tumačenje kao 'konačno pronađenu istinu' o onome što je dugo bilo zaboravljeno ili, još bolje, nasilno potisnuto; arheolozi će iskopati grobove kako bi dokazali prastaro poreklo *Nacije* (te kako bi dokazali 'genocidne zločine' počinjene nekada davno nad 'nama'); pisci će glorifikovati epske tradicije kako bi nam pokazali istinsko izвориšte i pravi karakter 'našeg' identiteta. Politička propaganda, kreiranje stereotipa, manipulacija putem medija, obrazovanja, nauke i popularne kulture, najvažnije su tehnike interiorizacije ove ideologije od strane podanika.

Sadržinski besmislena, slika *Srpske Nacije* ima međutim jasno odredive političke ciljeve. Njen je primarni zadatak da opravda stanje u kome će 'prirodna pripadnost' *Grupi* biti predstavljena i praktično-politički reprodukovana kao ekskluzivni okvir individualnog identiteta – ovo je osnov kreiranja nove stvarnosti iz nacionalističke ideje. Prvi aspekt nove stvarnosti sastoji se u tome što nikakav relevantan oblik individualne, socijalne ili političke egzistencije izvan okvira *Srpske Nacije* nije moguć. Drugo, politička obligacija svakog pojedinca odlučno je uokvirena karakterom 'istorijske misije' koju su artikulirali tvorci *Nacije* – pripadništvo ovako konstruisanoj *Naciji* zahteva bespogovornu poslušnost svih subjekata.

<16>Pitanjima konstituisanja, reprodukcije i posledica savremenog srpskog nacionalizma opširno sam se bavio u tekstu "Words and Death. Serbian Nationalist Intellectuals"; u knjizi: A.Bozoki (ed.), *Intellectuals and Politics in Central Europe*, Budapest, 1999. Najvredniji sistematski uvidi o karakteru srpskog nacionalizma sakupljeni su u: N.Popov (ur.), *Srpska strana rata*, Beograd, 1996.</16>

Konačno, u multinacionalnoj zajednici kakva je bila druga Jugoslavija i kakva je danas treća Jugoslavija, 'pseudo-mistična glupost' (Arent) resantimanskog nacionalizma uvek se usredsređuje na ciljeve koji mogu biti ostvareni samo ekstenzivnom upotrebom nasilja. Nasilje je usmereno kako protiv onih koji ne pripadaju 'prirodnoj zajednici', tako i protiv onih 'iz naših sopstvenih redova' koji odbijaju da prihvate biološki određenu 'objektivnost' urođenosti u ovakvu predstavu isključujuće zajednice. Resantimanski nacionalizam kreira lažnu sliku nacionalnog identiteta, sa ciljem da desubjektivizira ljude i da ih homogenizuje u neizdiferenciranu masu poslušnika. Ono što je stvarno u ovakvom 'identitetu' jesu strasti i strahovi, koje će u sledećem koraku ideološki inženjeri upotrebiti da proizvedu mržnju, da je materijalizuju u rat i da opravdaju ubijanje. Ovde ću ostaviti po strani – kao kontekstualno irelevantnu – analizu tipova nasilja koji stoje na raspolaganju onima koji delaju na reprodukciji ovakvog nacionalizma. Dovoljno je reći da je izbor gotovo neograničen. Ali, važnije je uočiti način na koji je srpski nacionalizam zatvorio krug: između intelektualne i političke prezentacije mita o povređenoj časti i dostojanstvu kao prošlog događaja od suštinske važnosti za 'naš' identitet, s jedne strane, i ubijanja, s druge strane, razlika je tek tehnička. Reč je od dva stupnja jedinstvenog procesa. Ubijanje 'drugih' završna je faza resantimanske mitologizacije identiteta. Ovo je precizno definisao Žan-Fransoa Liotar:

"Ja, Arijevac, pričam vama, Arijevcima, povijest naših arijevskih predaka koju su nam oni

prenijeli, poslušajte je, prone site je, izvršite je... Arijevci su pravi ljudi, i to samo oni. Ono što nije arijevske živi samo po slabosti vitalnog principa. Ono je već mrtvo. Treba ga samo <17>dovršiti." </17>

2.3. Vraćajući se našoj temi, ponoviću da srpski nacionalizam počiva na desubjektiviranju pojedinaca. Za ono što je počinjeno u ime Srba nije bila dovoljna sila. Bilo je neophodno dovesti veliku većinu ljudi u Srbiji do stepena omasovljenja koji će im ne samo oduzeti ličnu i političku slobodu, već će im bitno smanjiti i sposobnost autonomnog suđenja. Ovakav režim ne može da se pouzda u podanike koji bi jednostavno bili spremni na bespogovornu lojalnost. Režim potrebuje podanike koji će izgubiti svest o svom podaništvu, odnosno koji će svoje desubjektiviranje i predavanje Behemotu videti u terminima konačno ostvarene apsolutne slobode. Većina ljudi u Srbiji utopila se u mistično "Mi" u procesu interiorizacije tri temeljne poruke očeva *Nacije*: 1) "Vi ste ono što mi kažemo da ste"; 2) "Kao Srbi, vi imate neotuđivo pravo da živite u jednoj državi"; 3) "U procesu ostvarenja cilja iz Druge poruke, vi imate prirodno (neograničeno) pravo da činite sve ono što smatrate potrebnim." Ovde možemo identifikovati kombinaciju dve režimske strategije: prva strategija se sastoji u lišavanju ljudi njihove autonomne moći suđenja; druga strategija bi se mogla odrediti kao nacionalističkom ideologijom posredovano simboličko vraćanje ljudi u prirodno stanje, odnosno njihovo oslobađanje od elementarnih civilizacijskih, moralnih i pravnih normi. Iako isto-

<17>J.F.Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb, 1990, str. 75. </17>

rijske analogije nisu nepoznate, poduhvat time ne gubi ništa od grandioznosti, jer treba stalno imati u vidu kako je reč o tome da ljudi poveruju da je njihova apsolutna lišenost slobode u stvari idealna sloboda. Prva strategija očigledno mora uživati primat: predstavljanje potpune porobljenosti kao savršene slobode moguće je samo ako su ljudi prethodno lišeni sposobnosti da razlikuju slobodu od ropstva. Ako ovom dodamo da je ropstvo u srpskoj diktaturi usmereno i na onesposobljavanje ljudi da razlikuju dobro od zla, odnosno da podrazumeva pristajanje na zlo koje je proglašeno vrhovnim dobrom, tada smo došli do seta normativnih pitanja postavljenih na početku ovog teksta.

2.4. Treba primetiti da nešto što je na početku definisano kao analitičko pitanje, postaje normativno pitanje: ko je subjekt moralne odgovornosti? Odricanje od koncepta kolektivne krivice dovodi nas do problema identifikovanja pojedinaca kojima možemo pripisati moralnu odgovornost. Načelan odgovor ponuđen je u prvoj rečnici: odgovorni su pojedinci koji pripadaju srpskoj naciji. Niko od nas — pojedinaca koji smo po nacionalnosti Srbi — nema pravo da izbegne suočavanje sa sopstvenom moralnom odgovornošću. Ovakav normativni stav ne vodi ideji modifikovane, 'meke' kolektivne odgovornosti, koja bi bila shvaćena kao zbir individualnih samorefleksija — reč je, naprotiv o radikalnom individualiziranju odgovornosti na fonu činjenice nacionalne pripadnosti. Ja sam *slučajno* Srbin, ali je zločin *svesno i sistematski* činjen u moje ime. Odavde proizlazi da je slučajnost moje nacionalne pripadnosti poništena svesnom intencijom i delanjem onih koji su moje nacionalno ime proglasili razlogom za ubijanje ljudi koji nose drugo ime. Slučajnost moje nacionalne egzistencije prestaje na ovoj tački, zato što je zločin počinjen u moje ime u jednom posebnom smislu konačna činjenica: ideološko utemeljenje, karakter i razmere zločina su takvi da on prodiere u moj individualni identitet.

Ovo je najbolnja tačka sa kojom se moramo suočiti: bez obzira na to da li sam kriv ili ne, bez obzira na to da li sam glasao za ili protiv Miloševića, bez obzira na to da li sam kod kuće među prijateljima izražavao razumevanje za ovaj brutalni nacionalizam ili sam iznosio gorljive liberalne argumente protiv, bez obira na to da li sam se povukao u 'unutrašnju emigraciju' ili sam se aktivno suprotstavljao do granice rizika za sopstveni život

— počinjeni zločin je deo mog individualnog identiteta.

Ipak, navedene razlike u ponašanju ostaju suštinski značajne, kao kriterijumi individualne moralne odgovornosti. Nije reč o tome da bi oni koji su činili više ili koji su sve vreme bili protiv imali pravo da ukazuju na moralnu odgovornost onih koji su činili manje ili koji su podržavali režim. Reč je o tome da se svaki pojedinac učini sposobnim da sagleda karakter sopstvene moralne odgovornosti. Ako je moralna odgovornost suštinski određena kao samorefleksija, kao "unutrašnji proces koji zatim ima realne posledice u svetu", moja je primarna dužnost da prosuđujem sopstveno delanje i držanje. Zahtev da svako sagleda sopstveni odnos prema zlu na nepristrasan način podrazumeva odbacivanje strategije samoopravdanja pred licem neprijatnih spoznaja.

2.5. Sledeće normativno pitanje glasi da li je prihvatanje razmatranja 'naše' odgovornosti uslovljeno otvaranjem istog takvog procesa i kod 'drugih'. Odgovor je sasvim jednoznačan. Irelevantno je da li će i 'drugi' postaviti pitanje sopstvene moralne odgovornosti. Zahtev za paralelizmom u proceni odgovornosti zasniva se na brkanju kategorija krivice i odgovornosti, odakle sledi teza da je nepravedno da samo 'mi' priznamo naš deo krivice — ako i 'drugi' to istovremeno ne učine, 'mi' ćemo ostati sami pred sudom istorije, pa će naša delimična krivica ostati zapisana kao isključiva krivica. Ne samo što će nama biti učinjena nepravda, kaže ova teza, već će i istina ostati nedostizna. Ovo je duboko pogrešno. Već sam pokušao pokazati kako krivicu ne treba brkati sa moralnom odgovornošću. Cilj postavljanja pitanja o odgovornosti nije utvrđivanje nečega što bi se moglo nazvati 'objektivnom istinom' o proteklim tragičnim događajima. Drugim rečima, cilj nije odmeravanje 'našeg' i 'njihovog' udela u onome što se dogodilo, niti postizanje pomirenja na osnovu ovako utvrđene 'istine'. Ovim ne želim negirati veliki značaj pomirenja sa narodima protiv kojih se ratovalo — bitno je tek shvatiti da pomirenje ne može zavisiti od nekakvog balansiranja 'krivice'. Pomirenje zavisi od spremnosti svake strane ponaosob da se suoči sa pitanjima sopstvene krivice i odgovornosti. Ako 'mi' to učinimo, bićemo spremni za pomirenje, bez ikakve potrebe za merenjem udela 'drugih'.

2.6. Ako prihvatimo određenje moralne odgovornosti kao individualne moći suđenja koja nam omogućava da razlikujemo dobro od zla, možemo li se složiti sa tezom da su monstruozne tehnike desubjektiviranja, do krajnosti usavršene u Srbiji protekle decenije, oduzele ljudima autonomiju, lišavajući ih na taj način i moralne odgovornosti? Da li okolnost da je govor mržnje temeljni proizvodni princip ovog režima, te da je indukovanje straha njegov temeljni komunikacijski princip, čini podanike tek obezličnim 'šrafovim u mašini'? Postoje dva osnovna argumenta protiv ovakve teze. Prvi je empirijski. Iako možemo govoriti o desubjektiviranju većine, ljudi u Srbiji nikada nisu bili svi ujedinjeni pod nacionalističkom zastavom. Sve dok – ne samo među intelektualcima – postoje ljudi koji nisu podlegli šovinističkom virusu, postoji i opipljiv dokaz za tezu da podaniku totalitarnog sistema nikada, ni pod kojim okolnostima, ne može biti istinski oduzeta mogućnost izbora. Ovo nas dovodi do načelnog argumenta. Likvidacija individualne i političke slobode od strane totalitarnog režima ne može se izjednačiti sa likvidacijom moralne autonomije. Bez obzira na savršenstvo režimskih manipulacijskih tehnika, 'nesposobnost razmišljanja' i 'neuviđanje' nisu objektivne posledice totalitarne vladavine, već stvar **slobodnog izbora**. Tvrditi suprotno značilo bi tvrditi da se masovno saglašavanje sa zločinom može opravdati. A to se ne može. Tvrdnja da 'nismo znali i da nismo mogli znati' nije održiva i valja je čitati kao oblik odbrambene reakcije koji poručuje 'nisam hteo da znam': izbor 'neznanja' sledi iz izbora da se nacionalizam prihvati kao sopstvena vrhovna vrednost. Negirati ovaj fundamentalni uvid značilo bi pripisati režimu nadnaravnu, demonsku sposobnost da **proizvodi ljude** po svojoj meri i ambiciji.

Ovo, međutim, ne treba tumačiti kao moralističko prebacivanje ili okrivljavanje ljudi koji nisu hteli da znaju. Ponoviću da cilj pokretanja pitanja moralne odgovornosti nije moralna osuda, niti okrivljavajuće upiranje prstom u 'manje vredne' – ovo bi bila veoma pogrešna strategija. Moj je stav jednostavno da je neophodno do kraja precizno razumeti moralnu poziciju onih koji su podržavali režim, kako bi se otvorio prostor da svaki od tih ljudi povрати sopstvenu moralnu autonomiju.

3. Moralna odgovornost kao pogled u budućnost

3.1. Ponoviću da moralna odgovornost nije pitanje koje bi se moglo uputiti naciji kao kolektivitetu. Drugo, iz onog što je rečeno sledi da moralna odgovornost nema za principijelnu temu lošu prošlost. Prošlost mora biti predmet moralne refleksije autonomnih pojedinaca koji pripadaju srpskoj naciji zato što je ovakva refleksija neophodan uslov za drugačiju budućnost.

Oдавde slede barem tri važna izvoda.

Prvo, moralna odgovornost pretpostavlja kreiranje ambijenta u kome će svaki pojedinac biti motivisan i spreman da upotrebi svoju moć suđenja, sa ciljem sagledavanja sopstvene pozicije u kontekstu zla koje je činjeno u njegovo ime. U srpskom slučaju, ovo se može čitati i kao imperativ da se stvori ambijent u kome će oni koji su se 'dobrovoljno' odrekli svoje autonomije doći do spoznaje da su bili desubjektivirani i porobljeni. Takva spoznaja bi za ove ljude bila prvi korak u suočavanju sa karakterom i konsekvencama njihovog ponašanja

pod diktaturom. U jednom temeljnom smislu, ovde nije reč o spoznaji koja bi bila usmerena prvenstveno na kajanje i 'polaganje računa' pred sopstvenom savešću za ponašanje koje je bilo moralno neprihvatljivo. 'Katarza', o kojoj se toliko mnogo govori, ima smisla tek ako se shvati kao neophodan korak u procesu osvajanja izgubljene individualne slobode. Osveštenje loše prošlosti i sopstvene uloge u njoj uslov je zbacivanja "jarma samoskrivljene nezrelosti" (Kant) i uspostavljanja individualne moralne autonomije. Samo autonomni pojedinci mogu biti građani. U ovome treba videti prvi osnovni razlog za pokretanje pitanja moralne odgovornosti.

Druo, tek će *univerzalna prihvaćenost* potrebe za ovakvim individualnim samorefleksijama omogućiti da "drugi za mene bude kao ja", odnosno da se u sledećem koraku suočimo jedni sa drugima. To znači da univerzalno priznanje značaja individualne moralne odgovornosti otvara mogućnost komunikacije, u kojoj "možemo među sobom da govorimo i potpomognemo uzajamnu jasnu moralnu <18>spoznaju". </18> U narednim paragrafima ću pokušati da pokažem kako je ovaj komunikacijski kvalitet moralne odgovornosti izuzetno važan za rekonstrukciju onog što danas ne postoji ni kao građanska, ni kao socijalna, ni kao politička, ni kao nacionalna kategorija – radi se o srpskom društvu. U ovome treba videti drugi osnovni razlog za pokretanje pitanja moralne odgovornosti.

Treće, tek kad oni koji su danas porobljeni dosegnu sopstvenu autonomiju, te kad se na mestu gde je danas pustoš izgradi društvo, biće moguće da pojedinci koji su po nacionalnosti Srbi jasno sagledaju svoje mesto u svetu. U praktičnom pogledu ovo sagledavanje mora se razvijati u dva osnovna smera. Neophodno je da pripadnici srpske nacije

interiorizuju, prihvate kao svoj, jedan minimum univerzalno validnih moralnih, pravnih i političkih vrednosti, upravo onaj minimum koji danas razdvaja civilizaciju od onog što civilizacija nije. U sledećem koraku ovo prihvatanje univerzalnih civilizacijskih orijentira treba da vodi kvalitativnoj promeni u odnosu prema onima koji žive u Srbiji, a nisu po nacionalnosti Srbi. Moralni princip jednake slobode za sve mora u jednom heterogenom društvu ići preko granica klasičnog kataloga individualnih prava. Ovaj princip se, kad je o 'drugima' reč, mora prevesti u političke i pravne aranžmane autonomije i manjinskih prava – sve dok negiram pravo na priznanje onima koji pripadaju drugoj naciji, ja negiram i svoju sopstvenu autonomiju. U ovome treba videti treći osnovni razlog za pokretanje pitanja moralne odgovornosti.

3.2. Sve što je dosad rečeno može se prihvatiti kao normativni stav vredan razmatranja, ali se može i jednostavno odbaciti kao idealizovana intuitivna pozicija. Zato ću u zaključnom delu ovog rada pokušati da pružim neke dodatne argumente za tvrdnju da nijedan demokratski aranžman – ma koliko bio ozbiljan i sveobuhvatan na polju političkih, ekonomskih i socijalnih reformi - nema izgleda za uspeh ukoliko ne bude praćen moralnom refleksijom o onome što nam se događalo i kakav je bio odnos nas kao pojedinaca prema tim događanjima. Ovde ću ostaviti po strani pitanje o mogućim putevima demokratske tranzicije u <19>Srbiji. </19> Samo ću pokušati da pokažem neodrživost teze po kojoj bi uklanjanje današnjeg režima i uspostavljanje proceduralnih demokratskih pravila igre bili dovoljni za ulazak u <20>normalnost </20>. Verujem jednostavno da se nakon ratova koji su vođeni u ime lažnih moralnih ciljeva, prelazak u stanje civilnog mira ne može postići

<18>K.Jaspers, *op.cit.*, str. 50. </18>

<19>O ovome sam opširno pisao u tekstu "In Praise of Utopian Thinking: Civil Society and Constitutional Patriotism for Serbia"; u: N.Skenderović-Čuk and Milan Podunavac (eds.), *Civil Society in Countries of Transition*, Subotica, 1999. </19>

<20>Verujem da iz dosadašnjeg izlaganja jasno sledi kako ne prihvatam tezu o kolektivnoj katarzi kao neophodnom uslovu za prelazak u stanje demokratske normalnosti u Srbiji. Za preciznu kritiku teze o mogućnosti i potrebi kolektivne katarze up. N.Popov, "Traumatology of the Party-State"; u knjizi: N.Popov (ed.), *The Road to War in Serbia*, Budapest, 2000. </20>

samom promenom vladavinskih elita i uspostavljanjem novih pravno-institucionalnih aranžmana. Ako je rat bio lažni odgovor na lažno, od strane režima isfabrikovano moralno pitanje, mir za Srbiju ne može biti samo političko <21>pitanje. </21> Ovo se može i drugačije formulirati, kao potreba za jasnim, radikalno novim moralnim utemeljenjem politike nakon moralne katastrofe. Mi sebi ne možemo dozvoliti luksuz pretvaranja da ništa nije učinjeno u ime 'našeg identiteta'. Dugogodišnja logika nacionalističke histerije ne može se jednostavno izbrisati time što bi govor mržnje bio zamenjen demokratskim političkim vokabularom. Ako se jasno ne pokaže šta je loše u diskursu koji vlada miloševićevskom Srbijom, alternativne vrednosti se neće moći afirmirati, naprosto zato što liberalni diskurs o slobodi, pravima i ograničenjima nema nikakvu neposredovanu kvazibiološku snagu prijemčivosti, koja bi se mogla uporediti sa recentnim bio-nacionalizmom. Drugim rečima, prihvatanje liberalnih vrednosti nije moguće bez izgrađene sposobnosti za višestruku refleksiju: šta sloboda znači za mene ako istu takvu slobodu moram da priznam drugom; kakav je odnos individualne slobode i ograničenja koja nam nameće ustavna vlast i gde su granice legitimnosti ovog odnosa; zašto je poimanje slobode kod manjinskih naroda različito od poimanja slobode većinskog naroda, itd. U ovom smislu, otvaranje pitanja moralne odgovornosti ima značenje rasprave o lošoj prošlosti, koja (rasprava) treba da nam omo-

gući da se okrenemo budućnosti za koju želimo da bude drugačija. Utoliko je rasprava o odgovornosti o onome što se u naše ime činilo juče u funkciji demokratske normalnosti za sutra. I utoliko mi izgleda da teza o dovoljnosti pravno-političkog preobražaja pre predstavlja naivni optimizam nego politički realizam.

Mislim da bi polazna tačka moralne refleksije trebao da bude uvid da se u Srbiji još uvek živi pod režimom, te unutar socijalnog, kulturnog i ideološkog okvira koji su učinili rat mogućim – nijedan od temelja belicističkog projekta nije do danas doveden u <22>pitanje. </22> U meri u kojoj uopšte možemo govoriti o identitetu današnje Srbije, moramo se suočiti sa uvidom da je taj identitet obeležen ratom i ubijanjem. Zato, dok je revolucionarni način raskida sa postojećim pravnim i političkim sistemom izuzetno rizičan scenario koji bi trebalo izbeći ukoliko bude postojala mogućnost <23>izbora, </23> radikalni moralni raskid sa belicističkim identitetom ovde se vidi kao neophodnost. *Strategija moralne refleksije je strategija diskontinuiteta*. U ovom pogledu korisno je setiti se vremena neposredno nakon usvajanja Dejtonskog sporazuma. Tada su nas korumpirani dvorski intelektualci i režimski mediji, oni isti koji su služili kao kreatori i instrumenti širenja šovinizma, zasipali porukama o Srbiji koja je 'uvek bila na strani civilizacijskih vrednosti mira i demokratije'. Ambicija je bila kompleksna: trebalo je ne samo opravdati ideološki i politički zaokret u oči-

<21>Ovde se oslanjam na političko-filozofsku analizu Žarka Puhovskog, koji ukazuje na neobičnu okolnost da moralno utemeljenje rata nikada nije predstavljalo problem niti za filozofiju, niti za političku nauku ili vojnu doktrinu. Dok se rat teorijski (i praktično) legitimira bez argumentacijskih poteškoća, pitanje objašnjenja i opravdanja mira – upravo, pitanje objašnjenja same potrebe za opravdanjem mira – pojavljuje se gotovo uvek kao kamen spoticanja. Koristeći primer jugoslovenskih ratova i njihovih posledica, Puhovski pokazuje kako se ovde ne radi tek o teorijskom problemu. - Ž. Puhovski, "Frieden oder Gerechtigkeit? Über die Unwahrscheinlichkeiten einer weltgeschichtlichen Wende irgendwo zwischen Zagreb und Sarajevo"; u: G. Mader und W. G. Eberwein (hrsg.), *Frieden durch Zivilisierung*, Minster, 1996. </21>

<22>O belicizmu kao legitimacijskoj matrici i kao reprodukcijom jezgrom srpskog režima v. M. Podunavac, "Princip građanstva i priroda političkog režima u post-komunizmu: slučaj Srbija"; u: V. Pavlović, *Potisnuto civilno društvo*, Beograd, 1995, str. 230-233. </22>

<23>U značenju i o mogućnostima pravnog i političkog kontinuiteta kao strategije demokratske tranzicije za Srbiju pisao sam u navedenom radu "In Praise of Utopian Thinking...". </23>

ma podanika; ovaj zaokret trebalo je takođe predstaviti kao politički i ideološki kontinuitet režimske borbe za 'naše istinske interese'. Iza ovoga se krije racionalno-instrumentalna ideja da "budućnost pripada onima koji popunjavaju prazan prostor sećanja, kreiraju koncepte i tumače <24>prošlost".</24> Osnovni cilj ove ideje je da re-interpretira i prevrednuje moralnu katastrofu jedne nacije, kako bi ova moralna katastrofa mogla da se predstavi kao legitimni deo nacionalnog identiteta. Svako nastojanje koje dovodi u pitanje ovakav ideološki inženjering kontinuiteta proglašava se izdajom nacionalnog interesa.

Ali, jedna stvar mora biti učinjena jasnom: moralna refleksija o ratu, zasnovana na univerzalnim vrednosnim orijentacijama, ne razara niti tradicije niti nacionalni identitet, i to ne samo zato što ovo nije cilj moralne refleksije. Radi se jednostavno o tome da srpski nacionalni identitet više ne postoji. Projekat koji je bio usmeren na homogenizovanje svih Srba u *Veliko Jedno* u potpunosti je uništio naciju. Ono što ideološki planeri nastoje da nametnu u obliku 'neprekinutih tradicija i istinskog identiteta' puki je nacionalistički misticizam, koji misli o ljudskim bićima samo kao

o instrumentima za ostvarenje ekspanzionističkih ciljeva i očuvanje unutrašnjeg *status quo*. Alternativni diskurs civilnog mira, koji bi otpočeo kao pitanje moralne odgovornosti za nacionalizam i rat, predstavlja zato neophodan korak u procesu izgradnje novih identiteta, slobodnih od ideoloških mitova: ovo se odnosi kako na individualni, tako i na identitet zajednice. Kao građani/subjekti države koja je proizvela moralnu katastrofu, mi moramo da ispitamo prošlost na nedvosmisleno ne-funkcionalistički način. Cilj ovakve refleksije bio bi da dovede do "promene mentaliteta... koja bi kao nepotrebne ruine ostavila iza sebe jučerašnja <25>samorazumevanja".</25> Umesto da prihvatimo selektivno čitanje prošlosti koje nastoji da re-deluje istoriju falsifikujući kontinuitet i tradiciju, mi moramo da otvorimo pitanje moralne odgovornosti, pokazujući kako nakon rata kontinuitet više nije moralno prihvatljiv, te da moramo pokušati da nađemo nove odgovore na pitanja ko smo mi kao pojedinci i šta je društvo u kome živimo. Ukratko, moramo na jasan način raskinuti sa ponižavajućom prošlošću kako bismo bili u stanju da stvorimo prostor za novi početak.

<24>J.Habermas, "Apologetic Tendencies"; u knjizi: *New Conservatism*, Cambridge, 1993, str. 215. U ovom delu teksta oslanjam se na Habermasov koncept post-konvencionalnog identiteta, zasnovan na njegovoj kritici određenih razumevanja nemačkog nacionalnog identiteta, a u kontekstu poznatog *Historikerstreit*. Svestan sam metodčke opasnosti na koju ukazuje i sam Habermas: njegov koncept predstavlja pokušaj refleksije na specifični nemački problem. Ipak, smatram da Habermasova metodčka pozicija, teorijske paradigme i analitički uvidi nadilaze lokalnu moralnost posebne nemačke situacije.</24>
<25>J.Habermas, "Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik"; u knjizi: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main, 1990, str. 17.</25>