

---

## ISTORIJSKI RAZVOJ GRADANSKE NEPOSLUŠNOSTI

---

ALEKSANDAR MOLNAR

Istorija građanske neposlušnosti veoma se razlikuje od istorije prava na otpor tiraniji. Kao što smo već u prvom odeljku trećeg poglavlja\* mogli da vidimo, u izvornom hrišćanstvu ne postoji ni ideja prava na otpor tiraniji, ni koncepcija građanske neposlušnosti, već jedino mogućnost neposlušnosti iz razloga savesti. Zato će sokratovsko nasleđe građanske neposlušnosti veoma brzo usahnuti, da bi se, najkasnije u srednjem veku, okončao proces utapanja svakog oblika neposlušnosti u pravo na otpor tiraniji (Kaufmann, 1991a: 40-41). Razlikovanje prava na otpor tiraniji i građanske neposlušnosti dosledno će biti uspostavljeno tek mnogo kasnije, uporedo sa razvojem institucija demokratske ustavne države (Dreier, 1991a: 39). Za ovo uspostavljanje dve stvari biće presudne. Prvo, liberalizam i demokratija će tokom 19. veka morati da se “pomire” unutar jednog novog, predstavničko-demokratskog političkog sistema, koji se temelji na osnovnim pravima čoveka. Drugo, moraće da se koliko-toliko slegnu tektonski poremećaji koje su u Evropi (ali i van nje) prouzrokovale nacionalističke i komunističke ideologije tokom 19. i 20. veka.<sup>1</sup> Tek pošto budu ispunjena ova dva preduslova biće ponovo otvorena perspektiva razmišljanja o građanskoj neposlušnosti.

Savremeni protesti (kao i jedan broj socijalnih pokreta), u skladu sa tim, prestaće da se nadahnjuju tradicijama revolucionarne romantike, tako što se više neće obraćati metafizičkim revolucionarim subjektima – bilo narodu, bilo proleterijatu – i što će svoje čine sve-

---

<sup>1</sup> Pošto je u najvećoj meri bila izložena revolucionarnim pokušajima ostvarenja romantičarskih projekata, Evropa je vrlo kasno počela da se interesuje za probleme građanske neposlušnosti. Nije nimalo čudno što je obnovljeno interesovanje za antičke koncepcije i što su stvorene prve novovekovne koncepcije građanske neposlušnosti upravo na tlu Amerike (a zatim Azije), da bi se praktično tek nakon Drugog svetskog rata probudilo zanimanje Evropljana za ove tekovine.

sno i transparentno formulisati kao činove građanske neposlušnosti. S druge strane, ni pokušaji konstituisanih vlasti u demokratskim ustavnim državama da neposlušne građane svrstaju među "revolucionare" (i time ih eliminišu) više neće lako uspevati, pošto je postalo sasvim jasno da oni vode legitimnu borbu za "granične oblasti radikalno-demokratskog obrazovanja volje" (Jaschke, 1991: 18 i dalje). Pogledajmo sada kako izgleda istorija modernog koncepta građanske neposlušnosti, koja se odvijala uglavnom u Americi tokom protekla tri i po veka.

### I. NEPOSLUŠNOST PREMA VLASTIMA ZBOG RELIGIOZNE DISKRIMINACIJE: KVEKERI

Savremeni koncept građanske neposlušnosti proizašao je iz svojevrsnog spoja antičko-grčkih i hrišćanskih tradicija neposlušnosti iz razloga savesti. Za prve korake načinjene u tom pravcu biće najzaslužnija jedna radikalna protestantska sekta, koja je odmah po dolasku na američki kontinent postala trn u oku novih vlasti. Reč je o kvekerima,<sup>2</sup> koji su se sa ostalim radikalnim sektama, čije je poreklo iz Nemačke i Nizozemske (anabaptisti, menoniti itd.), slagali u tome da poštuju naredbu "Ne odupiri se zlu". Međutim, oni su, za razliku od drugih sekti, smatrali da se ova naredba treba tumačiti tako da se zlu ne pruža otpor nasiljem, nego samo *političkim i socijalnim merama* (Case, 1923: 92-93). Zato oni nisu odbacivali državu i učestvovali u političkom životu u celini (kao anabaptisti, menoniti, itd.), nego su smatrali da je njihova dužnost da daju svoj doprinos uspostavljanju "hrišćanske politike". Zato su se oni okupljali i kada je pravo okupljanja bivalo zabranjeno, borili se svim sredstvima za ukidanje desetka (*tithe*), pomagali svim obespravljenima i diskriminisanimima itd. (Case, 1923: 98).

256

Svojim beskompromisnim religioznim svetonazorom, kvekeri su, po dolasku u Ameriku polovinom 17. veka, samo pojačali već postojeće političke, religiozne i međuetničke tenzije u američkim kolonijama. Mržnja kolonista prema kvekerima je u to vreme bila toliko jaka da su njihove komune morale biti izdvojene i izopštene iz života kolonija. Kvekeri su zato živeli i svoje obrede sprovodili u gotovo potpunoj izolaciji. No, to još samo po sebi nije predstavljalo problem. Problemi su nastajali onda kada su kvekeri počeli da posećuju stanovnike obližnjih kolonija. Ovde će se, primera radi, pomenuti dva slučaja koja su se dogodila u Novoj Nizozemskoj i Masačusetsu.

---

<sup>2</sup> Kvekeri su se pojavili ranih pedesetih godina 17. veka u Engleskoj, a smatra se da im je osnivač bio obučar George Fox. Ono na šta su kvekeri stavljali naglasak bila je "Unutrašnja svetlost" i subjektivno iskustvo Boga, koje, sa biblijskim otkrovenjem, predstavlja putokaz duhovnog života. Bili su radikalni protivnici svakog nasilja, bez obzira na ciljeve koji ga pokreću.

U Novoj Nizozemskoj konflikti su dostigli vrhunac u gradu Flušingu, gde je većina građana, inače engleskog porekla, živela pod nizozemskom kolonijalnom vlašću. Iako su vlasti podsticale kolonizaciju i versku toleranciju, ipak su pravnu zaštitu pružale samo nizozemskoj reformističkoj crkvi, što je praktično značilo da je samo ona mogla da obavlja javne obrede. Sve druge veroispovesti morale su se zadovoljiti privatnim karakterom obreda, a zabrana javnih obreda bila je pojačana pretnjom zatvora. U Flušingu je to izazvalo ogromno nezadovoljstvo, tako da su mnogi u znak protesta prestali da plaćaju porez. Osećajući se i sami religiozno diskriminirani, engleski protestanti počeli su da ispoljavaju sve jaču solidarnost sa onima koji su bili još više diskriminirani i koji su živeli izopšteno od kolonijalnih vlasti – sa kvekerima.

257 Tadašnji guverner u Novoj Nizozemskoj Stuyvesant posebno je mrzeo kvekere, koji su uspostavljali sve tešnje kontakte sa engleskim stanovnicima Flušinga. Razdražen time što se kvekerima pruža gostoprimstvo i što ih se poziva na privatne svetkovine, Stuyvesant je izdao jednu proklamaciju po kojoj se sa 50 florina kažnjava svako ko ugosti kvekeru, makar i za jednu noć (pola iznosa išlo bi potkazivaču). To su stanovnici Flušinga doživeli kao povredu religiozne slobode, kao i gradskog patenta, koji im je zagantovao 1645. prethodni guverner. Zato se 1657. godine u ovom gradu sastavlja Remonstranca, uperena protiv guvernerove proklamacije. U njoj je pisalo: "Zakon ljubavi, mira i slobode [...] zabranjuje mržnju, rat i okove. Zato mi nećemo da uvredimo prezbiterijance, independente, baptiste ili kvekere, nego ćemo biti srećni da u bilo kome od njih vidimo nešto od Boga, želeći da učinimo svim ljudima ono što želimo da svi ljudi čine nama, što je istinski zakon kako Crkve tako i Države; jer je naš Spasilac rekao da je to zakon i proroci. Zato ako neko od pomenutih osoba dođe k nama, mi mu ne možemo pri čistoj savesti učiniti zlo, već ćemo ga ugostiti u našem gradu i kućama, kako je Bog ubedio naše savesti" (Hart et al., 1978: 37). Ipak, Remonstranca Harta i ostalih građana Flušinga iz 1657. nije ubedila Stuyvesanta. Štaviše, ovaj je odmah dao da se četiri potpisnika Remonstrance (koji su bili i nosioci gradske vlasti) zatvore i udalje iz javne službe. Međutim, Englezi u Flušingu nastavili su da, nepokolebljivo, javno i demonstrativno, pružaju gostoprimstvo kvekerima i zato su se progoni i zatvaranja nastavili.

Dok su kvekeri u Novoj Nizozemskoj bili povod za građansku neposlušnost Engleza prema nizozemskoj vlasti, u Masačusetsu će sami kvekeri preduzeti akte građanske neposlušnosti. To će se prvi put dogoditi iste te 1657. godine kada je u ovoj koloniji done-ta uredba kojom je proglašeno kažnjivim ugošćavanje i pomaganje kvekeru. U znak protesta kvekeri su tada krenuli sa Rod Ajlanda u protestni marš, miroljubivo i javno, provocirajući sukob sa vlastima. Kada je usledio progon, kvekeri su pokušavali da se na sve načine odupru, ali su na kraju bili prinuđeni da se obrate tadašnjem engleskom kralju Čarlsu II za pomoć. Nakon konsultacije sa engleskim kvekerima, Čarls II shvatio je problem i naredio

vlastima Masačusetsa da obustave progon. Naposljetku, 1665. godine Vrhovni sud Masačusetsa doneo je odluku da se u ovoj koloniji kvekeri mogu slobodno nastanjivati, kretati i privređivati (Fleisch, 1989: 95). To je bio ishod prvog uspješno okončanog akta građanske neposlušnosti u novom veku.

Iz ova dva primera možemo da zaključimo da građanska neposlušnost u Americi izvorno nije bila usmerena protiv nepravde u širem i svetovnom značenju tog pojma nego protiv religiozne diskriminacije i represije (Weber, 1978: 20). Politički, socijalni i međuetnički motivi nisu igrali u ovim slučajevima nikakvu ulogu, niti su bili posredno pridruženi glavnom cilju. Kvekerima i svim drugim protestantima koji su se sa njima solidarizirali cilj je bio ukidanje religiozne diskriminacije i obezbeđenje slobode veroispovesti svakom kolonisti. Kada je taj cilj postignut (uz neprocenjivu pomoć engleske krune), prekinuti su i akti građanske neposlušnosti.

## 2. NEPOSLUŠNOST PREMA VLASTIMA ZBOG RASNE DISKRIMINACIJE (I): DAVID THOREAU

Thoreau danas važi za prvog teoretičara građanske neposlušnosti, premda on ovu sintagmu nikada nije upotrebio. Štaviše, u svom glavnom spisu pod prvobitnim naslovom "Otpor građanskoj vladi" on je još uvek imao na umu "otpor", dok se sintagma "građanska neposlušnost" pojavljuje tek 1866, četiri godine nakon njegove smrti, i to u naslovu koji su ovom spisu ("Građanska neposlušnost") dali urednici knjige *Jenki u Kanadi*.<sup>3</sup> Iako sintagmu "građanska neposlušnost" Thoreau nikada nije upotrebio, ona će tokom 20. veka postajati sve popularnija i dovesti se u vezu sa njim i njegovim stavovima. Svojevrstan paradoks predstavlja činjenica da su urednici Thoreauovih spisa imali nameru da ublaže njegov "otpor" u "građansku neposlušnost", jer im se činilo da ovo implicira legalnu kaznu za "građanske neposlušnike" zbog kršenja prava. Ta ideja je bila sasvim strana Thoreau, pošto on nigde u svom spisu nije govorio o potrebi da građanski neposlušnici snose pravne posledice zbog svojih postupaka (Walker Howe, 1990: 3). Razlozi za opravdanost preimenovanja Thoreauovog spisa nalazi se, kako ćemo još u nastavku moći da vidimo, na drugoj strani.

Ključni događaj u Thoreauovom životu zbilo se najverovatnije 23. ili 24. jula 1846, kada je dobio opomenu da plati porez pod pretnjom zatvora. Thoreau, inače, godinama nije plaćao porez, u znak protesta protiv američkog robovlasništva, i prolazio je nekažnjeno. Kasnije će on objašnjavati takav svoj postupak time što je to bio jedini način da, kao pojedinac, uskrati poslušnost državi. "Ovu američku vladu ili njenog predstavnika, vladu države, ja srećem direktno, licem u lice, jednom godišnje, ne više, u ličnosti njenog sa-

<sup>3</sup> U zborniku *Jenki u Kanadi* prvi put su obuhvaćeni svi Thoreauovi antirobovlasnički i reformski članci.

kupljača poreza” (Thoreau, 1973a: 74). To je ujedno prilika, smatrao je Thoreau, da on kao pojedinac ispolji neposlušnost prema ovom predstavniku države, sa kojim dolazi u direktan (takoreći ličan) kontakt.

Prvi Thoreauov susret sa sakupljačem poreza desio se najverovatnije tek 1846. godine,<sup>4</sup> kada je on bio pozvan da plati porez i, nakon eksplicitnog odbijanja da to učini, zatvoren. Da bi se razumeo ceo ovaj događaj potrebno je postaviti ga u istorijski kontekst. Maja 1846. Amerika i Meksiko su međusobno objavili rat, čime je otpočeo dvogodišnji tzv. Meksički rat.<sup>5</sup> Izbijanje rata bilo je značajno i za američke poreske vlasti (koje su sada morale da pojačaju poresku disciplinu) i za Thoreaua, koji je u svetlu ovih novih događaja počeo da uviđa vezu između ne samo poreza i ropstva nego i između poreza i rata. Plaćanje poreza bilo je praktično isto što i finansiranje vojske koja će tlačiti Meksikance. Ako je u zatvor otišao zbog neplaćanja poreza, motivisan protestom protiv ropstva u Americi, s vremenom je shvatio da to može iskoristiti i u svrhe antiratnog protesta (Walker Howe, 1990: 10). Od tada za Thoreaua ropstvo i rat postaju dva kraja istog represivnog štapa američke države.

Thoreau je u zatvoru proveo samo jednu noć zahvaljujući činjenici da je neko od njegovih srodnika umesto njega platio porez. Međutim, ceo taj događaj na njega je imao dubok uticaj i u naredne dve godine on je intenzivno razmišljao o problemu neposlušnosti prema represivnim američkim vlastima. Rezultati njegovih razmišljanja predstavljeni su 259 javnosti u predavanjima, koja je on pod naslovom “Prava i dužnosti pojedinca u odnosu na vladu” održao 26. januara i 23. februara 1848, u jeku debata oko izbora iste godine. Govor je ostavio slab utisak, što je najverovatnije bila posledica zaključenja mira (mir sa Meksikom usledio je nedelju dana nakon prvog predavanja). Osim toga, argumentacija je bila isuviše apstraktna za slušaoce, a veza između Meksičkog rata i ropstva ostala je prilično nedefinisana (Adams i Ross, 1988: 217-218). No, govor je ipak ostavio utisak na neke ljude. Među njima je bila i Elisabeth Peabody, koja je uskoro pisala Thoreauu, moleći ga da joj dopusti da štampa njegovo predavanje u prvom broju časopisa *Aesthetic Articles*. Članak se zaista pojavio 14. maja 1849, pod naslovom “Otpor građanskoj vladi”.

Već i iz naslova ovog članka vidi se da je Thoreauu stalo do otpora (građanskoj) vlasti. No, razlog zbog koga se Thoreau naziva prvim teoretičarem građanske neposlušnosti nije posledica samo posthumnog preimenovanja ovog članka. Thoreauova prijemčivost za logiku građanske neposlušnosti proizlazi pre svega iz njegovog poznavanja grčkih i rimskih klasika, koje je imao prilike da izučava prilikom studiranja na Harvardu. Štaviše, za

---

4 Ne postoje nikakvi dokazi da je pre 1846. Thoreau došao u kontakt sa nekim sakupljačem poreza, tako da nije ni bio u prilici da aktivno manifestuje svoj protest.

5 Iz ovog rata Amerika je izašla kao pobednica 1848, što joj je omogućilo da anektira Teksas, Kaliforniju, Nevadu, Jutu, Arizonu i Novi Meksiko.

vreme pisanja "Otpora građanskoj vladi" Thoreau je ponovo iščitavao Sofokleovu *Antigonu* i prevodio na engleski najvažnije delove u kojima se junakinja suprotstavlja Kreontu. Međutim, zbog toga Thoreaua ne treba uvrštavati u tradiciju klasičnog ili romantičarskog republikanizma. Za njega je bila važnija judeo-hrišćanska tradicija, a naročito uloga jevrejskih proroka, kao i radikalni američki protestantizam. Misao Davida Thoreaua ponajviše se napaja na onim istim radikalno-protestantskim tradicijama iz kojih su u Americi dva veka ranije kvekeri crpli inspiraciju za svoju građansku neposlušnost. Ali, sredinom 19. veka, kada Thoreau formuliše svoju koncepciju građanske neposlušnosti, problem više nije bio u religioznoj diskriminaciji, već u nečem mnogo fundamentalnijem – u američkom robovlasničkom sistemu i imperijalizmu.

Drugo, Thoreau napušta tradiciju prava na otpor tiraniji utoliko što razlikuje tiransku i građansku vlast, kao i različite vrste otpora koji se mogu pružiti ovim vlastima. Slučaj tiranije je jasan: svako ima pravo da se "odupre vladi čija su tiranija i neefikasnost velike i neizdržljive" (Thoreau, 1973a: 67). Ali Thoreauu je jasno da nije tako sa Amerikom, koja ima građansku vlast i prema kojoj se ne može na isti način sprovesti pravo na otpor. Doduše, Thoreau razlikuje situaciju u kojoj su se našli Amerikanci i onu u kojoj su se obrelili Meksikanci nakon izbijanja Meksičkog rata. Pošto je za njega Amerika ta koja je napala Meksiko i protiv njega vodi osvajački rat, Meksikanci imaju pravo na otpor prema američkoj vlasti. To, međutim, ne znači da Amerikanci treba da sede skrštenih ruku, samo zato što američka vlast i prema njima ne sprovodi nasilje kao prema Meksikancima. Amerikanci takođe moraju da se odupru američkoj vlasti, ali na drugačiji način.

U svojoj kritičkoj analizi Thoreauovog spisa o otporu građanskoj vlasti Klaus Hansen je osporio da je u njemu reč o otporu, ili o građanskoj neposlušnosti: Thoreauov odnos prema državi bi pre mogao da glasi: *noli me tangere*. Hansenova argumentacija polazi od toga da ako neka društvena grupa krši moralne norme njenog člana, onda po Thoreauovom mišljenju ovaj treba da iz nje istupi. Isto važi i za odnos pojedinca prema državi. U svom stvarnom životu Thoreau je verovao kako je neplaćanjem poreza istupio iz države i zato je zatvor bio mesto ne samo za njega nego i za sve ljude koji su istupili iz države (Hansen, 1987: 225). Ova interpretacija Thoreauovih shvatanja sasvim je pogrešna. Thoreau nije govorio o istupanju iz države, niti je zatvor za njega bio mesto gde završavaju nezadovoljnici vlašću. On ima nešto sasvim drugačije na umu: "Pod vladom koja nepravedno zatvara bilo koga, za pravednog čoveka je zatvor pravo mesto gde treba da bude" (Thoreau, 1973a: 76). Odlazak u zatvor je za "pravednog čoveka" pitanje savesti i ono predstavlja logičnu konsekvencu odbijanja plaćanja poreza, kao aktivnog oblika neposlušnosti. Međutim, u zatvoru počinje nešto što bi se već moglo nazvati građanskom neposlušnošću. Ako bi se svi "pravedni ljudi" držali opisane logike, onda bi država bila suočena sa samo dve mogućnosti: da ih drži sve u zatvoru ili da odustane od ropstva i rata. "Ako hiljadu ljudi ove godine ne plati poreze, to

260

neće biti nasilan i krvavi čin, kao što bi to bio da se plati, i da se time Državi omogući da čini nasilje i proliva nevinu krv. To je, u stvari, definicija miroljubive revolucije, ako je takva uopšte moguća” (Thoreau, 1973a: 76). “Miroljubiva revolucija” znači odlazak u zatvor svih “poštenih ljudi” koji time ne prolivaju ničiju krv, već jedino stvaraju moralni pritisak na državu da odustane od nepravedne politike (robovlasništva i imperijalizma). A vlast u jednoj građanskoj državi jednostavno ne može sebi dozvoliti da sve “poštene ljude” otera u zatvor jer to bi ugrozilo svojevrsni “moralni minimum” na kojem ova država počiva: zato će, suočena sa tom alternativom, vlast biti prinuđena na popuštanje, odnosno odustajanje od svoje nepravedne politike. “Istina je moćnija nego zabluda. [...] Manjina je nemoćna ako se potčini većini; tada nije čak ni manjina, ali ako udari celom težinom, ništa joj se ne može odupreti” (Thoreau, 1973a: 76). Nenasilni sukob (“miroljubiva revolucija”) intelektualno superiorne manjine protiv vlasti i zabludama i nasilju podložne većine predstavlja suštinu Thoreauovog koncepta građanske neposlušnosti.

261 Pogledajmo sada na kojim pretpostavkama počiva ovaj koncept. Pre svega, savest jednog društva nalazi se, po Thoreauovom mišljenju, kod mudre i pravedne manjine, koja se jedino može pobuniti protiv politike koju vodi vlada, podržana biračkom većinom. Thoreauov odnos prema toj većini više je nego porazan. “Nema mnogo vrline u delanju mase ljudi. Ako će većina u celosti glasati za ukidanje ropstva, to će biti zato što ih ne zanima ropstvo ili zato što nije ostalo još mnogo ropstva da se ukine njihovim glasom. Oni će onda biti jedini robovi. Samo glas *onoga* koji svojim glasom brani slobodu može doprineti ukidanju ropstva” (Thoreau, 1973a: 70). Većina ima pravo da vlada u određenom periodu “ne zato što je najverovatnije u pravu, niti zato što se to čini najpravičnije manjini, već zato što je fizički najjača. Ali vlada u kojoj većina odlučuje u svim slučajevima ne može se zasnivati na pravdi, čak ni onoliko koliko je ljudi razumeju” (Thoreau, 1973a: 64-65). Za Thoreaua je pravo većine da vlada uvek u krajnjoj liniji zasnovano na goloj fizičkoj sili, ali ga to, paradoksalno, čini osetljivim na moralni pritisak intelektualno superiorne manjine. Jer, ako u državi sa “građanskom vlašću” postoji nekakav “moralni minimum”, većina će “u nekim slučajevima” popustiti pred ovim pritiskom i uvažiti njen rekurs na pravdu. U suprotnom bi na delu bila jednostavno tiranija većine, koja zatire svaki trag slobodi.

Thoreau nije bio ni anarhista, ni antidemokrata. Nespojivost Thoreauovih nazora sa anarhizmom dolazi do izražaja u njegovom poređenju države i mašine: kao što svaka druga mašina ima kvarove, tako ih mora imati i država. Kada kvar stvori svoju mašinu, tek onda je treba baciti (Thoreau, 1973a: 67). To pokazuje da Thoreau nije bio anarhista, pošto je trpeo “manje kvarove” na državnoj mašini i zalagao se za odbacivanje samo one državne mašine koja služi “kvaru”, tj. goloj nepravdi (Walker Howe, 1990: 15). Osim toga, za njega je vlast imala pozitivnu funkciju u unapređenju blagostanja svakog pojedinca. “Posledica je dobre vlasti da život čini vrednijim, a loše vlasti da ga čini manje vrednim” (Thore-

au, 1973b: 106). U skladu sa ovim stavovima, Thoreau je imao nameru da postojeću američku ustavnu državu unapredi, a ne da je sruši. "Napredak od apsolutne ka ograničenoj monarhiji i od ograničene monarhije do demokratije jeste napredak ka istinskom poštovanju individue. Da li je demokratija, onakva kakvu je poznajemo, poslednje moguće unapređenje vlade? Da li je moguće da se više ne može učiniti nijedan korak ka poštovanju i organizovanju prava čoveka? Neće biti zaista slobodne i posvećene Države sve dok Država ne prizna individuu kao višu i nezavisnu silu, iz koje proizlazi sva njena moć i autoritet, i ne počne da se odgovarajuće prema njoj ophodi" (Thoreau, 1973a: 89). To, drugim rečima, znači da jedna država sa istinski demokratskim uređenjem treba da počiva na poštovanju pojedinca, odnosno osnovnih prava čoveka.

Thoreauovo shvatanje čoveka i njegovih osnovnih prava veoma je zanimljivo. Za Thoreaua čovek nije *zoon politikon*, već individua koja samo sopstvenim naporom može da shvati i upravlja se prema večnim moralnim zakonima, bez obzira na zakone grupe čiji je član (Walker Howe, 1990: 20). Zato je odnos pojedinca prema tim zakonima isključivo monadološki (Hansen, 1987: 226), tj. ograničen na njegovu sopstvenu sferu. Društvena sfera predstavlja nešto artificijelno, sekundarno, ako ne i sasvim sporedno. Ali, ignorisanje društva od strane pojedinca može da ide samo do određene granice. "Istina je da čovek nema obavezu da se u celosti posveti iskorenjivanju nekog, ma i najvećeg zla; on svakako ima i drugih preokupacija u životu; ali njegova je dužnost, u najmanju ruku, da opere ruke od tog zla i, ne misleći više na njega, da prestane da ga podržava" (Thoreau, 1973a: 71). To znači da ja mogu da se posvetim svojim životnim preokupacijama tek ako sam utvrdio "da ne sedim na tuđoj grbači". Ako to činim, ja moram prvo da sa tim prestanem i da se tek tada posvetim sebi. Čovek snažnih moralnih nazora hoće, dakle, da živi "po svome", ne obazirući se na "gomilu", ali to može učiniti tek ako je njegova savest namirena. Prema tome, ako se pred takvim pojedincem pojavi neka vlast (makar bila i "građanska") koja bi od njega zatražila da se drugome "popne na grbaču", onda bi ovaj to morao odbiti, i to iz puke moralne računice. "Manje me košta u svakom smislu ako namirim kaznu za neposlušnost državi, nego što bi me koštala poslušnost" (Thoreau, 1973a: 79).

262

Pod moralnom obavezom Thoreau je podrazumevao obavezu pojedinca da se stara da u društvu u kojem živi svakom članu budu priznata "elementarna ljudska prava". Ako su "elementarna ljudska prava" prekršena, npr. robovlasničkim sistemom, onda pojedinac ima moralnu obavezu na otpor vlastima (Hansen, 1987: 223). Uvek kada je suočen sa alternativom da, poštujući zakon, učini nepravdu prema drugom čoveku, čovek mora da prekrši zakon (Thoreau, 1973a: 73). To znači da treba da se prvo ravnamo po savesti, pa tek onda po zakonima. "Podsetio bih svoje zemljake da treba da budu prvo ljudi, a tek potom, i po potrebi, Amerikanci" (Thoreau, 1973b: 102). Zato "elementarna ljudska prava", kako ih Thoreau shvata, nemaju ništa sa ustavno pozitiviranim osnovnim pravima čoveka.



Thoreau je tokom celog svog života bio potpuno nezainteresovan za ustavna pitanja (Walker Howe, 1990: 3). No, realno gledajući, američki Ustav nije ni mogao biti relevantan za Thoreaua i njegove namere ukidanja ropstva (o obustavljanju rata protiv Meksika da i ne govorimo). Svaka izmena američkog Ustava zahtevala je ratifikaciju dve trećine država članica, a to je tadašnjih petnaest robovlasničkih država u svako doba moglo bez problema da osujeti. S druge strane, pokušaji da se problem robovlasništva aktuelizuje pred Vrhovnim sudom već su i pre Thoreaua završavali ne samo neuspehom nego i katastrofalnom tzv. Dread Scott presudom. Thoreau je otuda mogao samo da zaključi da je i sam Ustav SAD “zlo” i da “pošteni ljudi” ne treba da se zamajavaju pravničkim argumentacijama i pozivanjem na ustavna prava. “Pravo nikada neće osloboditi čoveka; čovek je taj koji mora osloboditi pravo. Ljubav prema pravu i poretku pokazuju oni koji poštuju pravo kada ga vlast krši” (Thoreau, 1973b: 98).

Nema sumnje, pravo koje Thoreau pretpostavlja pozitivnom pravu jeste neka vrsta prirodnog prava. Uopšte uzev, Thoreau nikada nije bio nesklon prirodnopravnoj argumentaciji. U jednom članku za *Boston Kurier* od 15. juna 1846. on je pisao: “U sukobu zakona, jedan zakon mora biti viši. Ako su naši državni zakoni u sukobu sa federalnim, državni zakon odstupa. Viši zakon uvek poništava niži zakon, koji je sa njim u sukobu. Nije li tako u svim slučajevima? Ako me federalni zakon obavezuje da činim ono što mi savest zabranjuje, zar moja savest ne treba da bude viši zakon? Može li Kongres Sjedinjenih Država da ukine zakon savesti ili zakon Hrista?” (cit. prema Walker Howe, 1990: 8). Prirodni zakon je za Thoreaua bio zakon savesti, koji čoveku dolazi direktno od Boga. A Bogu treba služiti “pokoravanjem onom jedinom i jedino pravednom *ustavu*, koji je On, a ne neki Jefferson ili Adams, upisao u tvoje biće” (Thoreau, 1973b: 103). Božji ustav, sa svim njegovim “elementarnim ljudskim pravima” jeste iznad ljudskog ustava, pozitiviranih osnovnih prava čoveka i presuda američkog Vrhovnog suda. “Onaj ko je otkrio istinu dobio je svoj zadatak od izvora višeg nego što je najviša pravda na svetu, koja može da primeni samo pravo. On otkriva da je sudija nadređen sudiji” (Thoreau, 1973b: 98).

Kao što smo mogli da vidimo, Thoreau je svoju koncepciju građanske neposlušnosti izgradio na pretpostavci moralne superiornosti manjine koja je u stanju da spozna Bogom data i neprekršiva “elementarna ljudska prava” i da onda, u skladu sa tom spoznajom, preduzme adekvatne korake u garantovanju tih prava svakom pojedinom članu društva. U početku, Thoreau je smatrao da je pravi put zaštite elementarnih ljudskih prava “miroljubiva revolucija”, tj. opstrukcija države od strane celokupne moralno superiorne elite (koja bi se zbog svoje neposlušnosti obrela u zatvoru i na taj način moralno ugrozila državu). Međutim, s vremenom je on ovaj stav promenio. U kasnijim spisima Thoreau je podržavao upotrebu sile u borbi protiv ropstva zato što se i situacija u Americi pogoršala. Novi Zakon o odbeglim robovima obavezivao je građane severnih država da pomažu u hva-

tanju odbeglih robova iz južnih država i predviđao kazne ako se to ne čini. Dakle, da bi bio lojalan državljanin Amerike, za severnoameričkog liberala više nije bilo dovoljno da toleriše robovlasnički sistem u južnim državama. Sada su se i sami severnjaci morali angažovati na njegovom delovanju. Suočen sa ovim novim obavezama koje je država postavljala pred njega, Thoreau se opredelio za novi odgovor državi: "Ja ne želim da ubijam, niti da budem ubijen, ali mogu da predvidim okolnosti u kojima bi za mene obe stvari bile neizbežne" (Thoreau, 1973c: 133). To će pre svega biti kada se pojedinac suoči sa mogućnošću da pomogne odbeglom robu. U toj situaciji dopušteno je ne samo nasilje nego i ubistvo robovlasnika. Pored promene odnosa prema nasilju, Thoreau je promenio i mišljenje i o samom sprovođenju "otpora": moralni pritisak na državu kroz odlazak u zatvor pripadnika moralno superiorne elite odbačen je i zamenjen usamljениčkom akcijom moralno superiornog pojedinca koji sada svim sredstvima, uključujući i nasilje, pomaže drugom pojedincu izloženom državnoj represiji.

### 3. NEPOSLUŠNOST PREMA VLASTIMA ZBOG RASNE DISKRIMINACIJE (II): MAHATMA GANDHI

Nakon ponovnog štampanja u knjizi *Jeniki u Kanadi* 1866, Thoreov spis o otporu građanskoj vlasti pao je u zaborav sve dok ga krajem 19. veka nije "otkrio" Lav Tolstoj i o njemu napravio jedan tekst za *The North American Review*. U Britaniji su Thoreauove ideje počele da dobijaju značaj u prerafaelskim i fabijansko-socijalističkim krugovima, gde su ih širili, među ostalima, William Morris, John Ruskin, H. S. Salt i Robert Blatchford. Tu se najverovatnije i Mahatma Gandhi upoznao sa Thoreauovim spisima (Walker Howe, 1990: 1). Indijac Gandhi je već 1894. bio pročitao Tolstojevu knjigu *Carstvo Božje je u tebi* i ona je ostavila dubok utisak na njega, pripremajući ga za kasnije prihvatanje, obradu i kombinovanje različitih uticaja Istoka i Zapada. Za njegov intelektualni razvoj naročito je bio značajan advokatski rad u Južnoafričkoj Republici, gde je imao priliku da se upozna sa apartheidom. Pronalazeći paralelu između Sjedinjenih Američkih Država polovinom 19. veka i Južnoafričke republike početkom 20. veka Gandhi ponovo objavljuje Thoreauov spis pod naslovom "Građanska neposlušnost" 26. oktobra 1907. Od tada će "građanska neposlušnost" početi da privlači sve veće interesovanje i da doživljava sve kompleksnije i dalekosežnije razrade.

Neposredan povod za Gandhijevo okretanje Thoreauu predstavljao je Zakon o azijskoj registraciji, koji je stupio na snagu jula 1907. i koji je nalagao jednom delu Azijata (tj. delu u koji nisu spadali hrišćani, Turci i Malajci) u Transvalskoj oblasti da poput kriminalaca deponuju svoje otiske prstiju u policiji. Ovaj zakon je po Gandhijevom mišljenju bio toliko loš i nepravedan da se više nije mogao nazvati, po Thoreauovoj formulaciji, ni "mašinom sa kvarom", već ozakonjenim zlom, kvarom sa "mašinerijom koja

264

mu stoji na raspolaganju”. “Otpor takvom zlu je božanska dužnost”, koju svakom istinskom verniku nalaže njegova savest (Gandhi, 1962a: 212). Najpogodniji oblik otpora je po Gandhiju bila građanska neposlušnost, pošto je ona sredstvo koje miroljubivi ljudi, inače skloni pokornosti pravu, “moraju usvojiti ako imaju savesti”, čime će njihov revolt biti usmeren samo “protiv određenog zakonodavstva” (Gandhi, 1962a: 211). Neposlušni građanin se u potpunosti mora složiti sa Thoreauom, koji je rekao da moramo biti prvo ljudi, pa tek onda podanici, i da savest ne dozvoljava slepu pokornost pravu (Gandhi, 1962a: 211).

265 Gandhi je ukidanje ropstva u Americi pogrešno pripisivao Thoreauu u zaslugu. To je imalo svrhu u uzdizanju građanske neposlušnosti u jedan uspešan i atraktivan model za same diskriminirane Azijate u Južnoafričkoj Republici (Gandhi, 1962c: 217-218). Pored Thoreaua i pokreta za ukidanje ropstva u Americi, Gandhi je isticao i primere mađarske borbe za nezavisnost od Austrije i irskog pokreta *Sinn Fein* (u prevodu: “Mi sami”), koji bi na sanskritu glasio *Swadeshi* (Gandhi, 1962b: 214). Nastavljajući ove tradicije, on se angažovao na organizovanju bojkota Zakona o azijskoj registraciji, koji započinje oktobra 1907. Smatrajući da se diskriminirani Azijati ne smeju odazvati obavezi koju nalaže ovaj zakon, Gandhi je i sam odbio da se registruje, da bi 10. januara 1908. bio osuđen na dva meseca zatvora. Do 1913. on je još nekoliko puta bio u zatvoru, pošto južnoafrička vlast nije pokazala ni trunku popustljivosti prema neposlušnim Azijatima. Eskalacija konflikta naposletku pokreće britansku vladu u Londonu da interveniše, tako da 30. juna 1914. stupa na snagu zakon koji u velikoj meri izlazi u susret Gandhiju i zahtevima za oslobađanjem od diskriminatorne registracije.

Krajem te godine Gandhi se vraća u Indiju, da bi se u njoj 1917. politički aktivirao. Politički angažman ga 1922. ponovo vodi u zatvor. Ovoga puta kazna je šest godina, ali već 1924. godine on je pušten na slobodu iz zdravstvenih razloga. U ovom periodu Gandhi još uvek ne razmišlja o nezavisnosti Indije, već samo o samoupravi. Tek decembra 1929, na Nacionalnom kongresu u Lahoru Gandhi pristaje uz radikalnu struju koja se zalaže za nezavisnost (*swaraj*). Na idućem kongresu, održanom 14. februara 1930. u Ahmedabadu, Komitet kongresa daje ovlašćenje Gandhiju da organizuje akcije građanske neposlušnosti. Međutim, pokazalo se da među članovima Komiteta postoji malo saglasnosti o tome šta je građanska neposlušnost (korak ka paralelnoj vlasti, podrivanje administracije ili “dramatično sredstvo protesta”), pa je na kraju građanska neposlušnost postala krov za mnogo toga, a Gandhiju je prepušteno da sve to nekako poveže i pretoči u konkretni program akcije. Taj zadatak Gandhi je majstorski obavio i u narednim godinama njegov Pokret građanske neposlušnosti započeo svoju dugu i mukotrpnu borbu za *swaraj*.

Inače, ideja *swaraja* počiva na filozofiji koju Gandhi nije ni stvorio ni bolje razradio. To je učinila ranija generacija indijskih filozofa krajem 19. i početkom 20. veka,

sa ciljem da ideološki utemelji zahtev za samostalnošću Indije od Velike Britanije. Bal Gangadhar Tilak i Dababhai Naoroji još uvek jednostavno izjednačavaju *swaraj* i državnu nezavisnost, da bi Aurobindo Ghose i Bipin Chandra Pal počeli da *swaraj* povezuju sa tradicijom *Bhagavad-gite* i *Upanišada*: *swaraj* sada zahteva spoznaju individualnog sopstva, koje obezbeđuje duhovnu slobodu i mogućnost realizacije univerzalnog Sopstva. Za ove filozofe *swaraj* je neprevodiv na zapadne jezike jer time gubi (specifično indijsku) konotaciju identiteta individualnog i univerzalnog. Pošto je na Zapadu hrišćanstvo uspostavilo individualističku etiku, nesposobnu za poimanje ovog identiteta sa univerzalnim, zapadni duh je mogao da stvori samo negativne pojmove, kao što su sloboda i nezavisnost, dok je izgubio pozitivnu komponentu samoograničenja i samoregulacije. Pomirenje obe komponente, negativne i pozitivne, trebalo da bude zadatak *swaraja*. Utoliko bi razlika između indijskog koncepta *swaraja* i zapadnog koncepta nezavisnosti ležala u tome što je *swaraj* samouprava koja je disciplinovana iz čovekove unutrašnjosti, tako da predstavlja u isto vreme i samoupravu i samoograničenje (Dalton, 1993: 2).

Gandhijeva zasluga je u tome što je ovu koncepciju *swaraja* nadopunio koncepcijom *satyagraha*. *Swaraj* i *satyagraha* nalaze se u odnosu cilja i sredstva: *satyagraha* je put kojim se jedino može stići do *swaraja*. Gandhi je, inače, reč *satyagraha* skovao od sanskritskih reči *satya* (istina) i *agraha* (čvrsto se držati), kako bi označio moć koja leži u istini i ljubavi, ili u nenasilju. *Satyagraha* nikada ne pričinjava bol, ona je slobodna od mržnje. Ona neće odmazdu, već transformaciju konflikta u poziciju u kojoj obe strane postaju svesne da je u obostranom interesu da se konflikt reši. Već 1907. godine, za vreme boravka u Južnoafričkoj Republici, Gandhi je pisao da Indijci imaju veliku sposobnost "pačeništva za opštu stvar" (Gandhi, 1962d: 86). "Mi želimo, na naš pokorni način, da sa svojom moći ubeđivanja za koju smo sposobni, informišemo one koji ne znaju šta se smatra pravim smislom Zakona o azijskoj registraciji" (Gandhi, 1962d: 87). Tu ideju će Gandhi kasnije razraditi u konceptu *satyagraha*, koja će u u mnogo čemu nadići Thoreauov koncept građanske neposlušnosti.<sup>6</sup>

Ono u čemu Gandhi odlučujuće odstupa od Thoreauovog koncepta jeste odustanak od bilo kakvog apsolutnog sistema vrednosti i božanskih istina. Neposlušnim građanima više ne stoji na raspolaganju povratak na univerzalno važeće i večne moralne zakone, sa čijih pozicija bi mogli da jednostavno bojkotuju nepravedne zako-

---

6 Koncept *satyagraha* na najbolji način pokazuje Gandhijevu sposobnost kombinovanja zapadnih i istočnih uticaja. Iako joj je težište hinduističkom duhovnom nasleđu, ona je nepojmljiva bez Thoreauove teorije građanske neposlušnosti. Jer, po Gandhijevom priznanju, ni njegova obožavana *Bhagavad-Gita*, ni drugi klasični spisi nisu pružali nikakav osnov za koncept nenasilja i građanske neposlušnosti (Brock, 1970:69).

ne vlasti.<sup>7</sup> Pošto je imao prilike da stupi u kontakt sa ljudima sa tri kontinenta i iz veoma različitih kultura, Gandhi je vrlo brzo uvideo sve razlike u mišljenju među njima i to ga je navelo na skeptični zaključak da je čoveku nemoguće da spozna apsolutnu istinu. Doduše, i Gandhi je bio ubeđen u postojanje “unutrašnjeg vođstva” (Brown, 1977: 383) i povinovao se “tiraniji upornog tihog glasa” iznutra (Dalton, 1993: 22), što je imalo čak i određene fatalističke implikacije, pošto je Gandhi verovao u svoju *dharmu*, samorealizaciju kroz posvećenje i služenje političkim ciljevima (Brown, 1977: 15). Međutim, za razliku od Thoreaua, Gandhi je u toleranciji video krajnji cilj koji se može postići političkom akcijom. Pošto se protivnik ne može ubediti argumentima (pa samim tim ni bojkotom moralno i intelektualno superiornih), on se može samo pridobiti ljubavlju i strpljenjem. Tu svoju poziciju Gandhi je čak pojačao određenim džainističkim postavkama (*ahimsa* – rigorozna zabrana povređivanja drugog; *tapasya* – samoispaštanje radi istine; *brahmacharya* – kontrola nad svim čulima i delovima tela), kako bi proširio opseg duhovnih mehanizama samokontrole (Laker, 1986: 41-42). Zato *satyagraha* znači samoovladavanje, samožrtvovanje i unutrašnju aktivnost. *Satyagraha* je najbolji oblik političkog delanja jer omogućava transformaciju ljudi i vraćanje njihovoj pravoj prirodi. A to nikako ne važi samo za one koji je sprovode, nego i za one protiv kojih je uperena. Kroz sopstvenu patnju Gandhi je verovao da usmerava apel boljoj – a to znači saosećajnoj i tolerantnoj – prirodi protivnika da shvati značaj te patnje i da sama krene na put sopstvene transformacije (Hagen, 1990: 100).

Prva Gandhijeva akcija bila je usmerena protiv Zakona o soli i otpočela je 12. marta 1930. Tog dana Gandhi je započeo svoj put, dug 240 milja, od Sabarmatija do Dandija, popularišući *Swaraj* i pozivajući ljude koje je sretao na građansku neposlušnost. Kako je Gandhijev pohod imao snažnu religioznu komponentu hodočašća, to je kod Indijaca naišao na ogroman odjek. Posle tri i po nedelje hodanja, Gandhi je 5. aprila stigao u Dandi, okupao se u reci i pokupio šaku soli i mulja u znak kršenja monopola predviđenog Zakonom o soli. To je bio znak za sve okupljene ljude da i sami uđu u vodu i simbolično počnu da proizvode so iz kipuće morske vode. Računa se da je ovom akcijom svoju delatnost započeo indijski Pokret građanske neposlušnosti sa Mahatmom Gandhijem na čelu (Chaudhari, 1990: 4).

Akcije Pokreta građanske neposlušnosti, stavljene u službu postizanja *swaraja*, imale su taj nepovoljni efekat što su raspalile militantni indijski nacionalizam i pokrenule talas nasilja. Suočivši se sa ovom opasnošću, Gandhi je građansku neposlušnost u narednim godinama poimao kao sredstvo borbe protiv dva zla: protiv organizovanog nasilja britanske

---

<sup>7</sup> Istina, i Gandhi će pribegavati bojkotu britanskih kolonijalnih vlasti, kada *satyagraha* bude prestala da daje uspehe (Schneider, 1964:132).

vlasti i protiv indijskog militantnog nacionalizma (tzv. "partije nasilja") (Gandhi, 1970a: 423).<sup>8</sup> Time je još više ojačala edukativna i samodisciplinujuća komponenta *satyagrahe*. "Priznajem i verujem da je hladna kuraž moćnija od mača. Hladna kuraž može veoma dobro da primeni građansku neposlušnost. Ako neko misli da potpuna nezavisnost ne može biti postignuta miroljubivim sredstvima, to onda podrazumeva da on nema poverenje u hladnu kuraž. Onog momenta kada steknemo hladnu kuraž potpuna nezavisnost će biti naša" (Gandhi, 1970b: 351). "Hladna kuraž", o kojoj je govorio Gandhi, bila je oružje najjačih zato što su samo oni mogli svesno i samodisciplinovano da se odreknu svakog nasilja i da svoje ciljeve ostvare mirom i ljubavlju (Fleisch, 1989: 97). Štaviše, kroz "hladnu kuraž" se na najbolji način učvršćuje "duševna snaga" koja je neophodna za preporod jedne istinske političke zajednice. Iz te perspektive gledano, britanske kolonijalne vlasti trebalo je da posluže kao sredstvo da Indijci izoštre svoju "duševnu snagu", koja će im kasnije poslužiti za stvaranje njihove sopstvene nezavisne države (Dalton, 1993: 25). Na toj tački započinje jedan novi Gandhijev koncept, koji je u sebi već imao dosta romantičarsko-republikanskih elemenata. Sticanje *swaraja* sve je više počelo da nalikuje na revolucionarni "preporod", u kojem će se indijski narod pripremiti da stvori svoju nezavisnu državu, lišenu svakog nasilja i opresije. Godine 1940. Gandhi piše: "Državom se može upravljati na nenasilnoj osnovi, ako je velika većina naroda nenasilna. Koliko ja znam, Indija je jedina zemlja koja ima mogućnost da postane takva država" (cit. prema: Brock, 1970: 88). Ovo je zaista, kako Peter Brock konstatuje, bila obična projekcija "zlatnog doba" na budućnost, a ne trezvena analiza aktuelne situacije.

268

Uzimajući sve to u obzir, zaista ostaje veliko pitanje nije li je Gandhi razvio pre jednu teoriju revolucije nego građanske neposlušnosti, pošto je njegov cilj bio rušenje britanske kolonijalne vlasti i stvaranje jedne sasvim nove, nenasilne (preporučene) indijske države (Fleisch, 1989: 127). Osim toga, kao i Thoreau, i Gandhi je pri kraju života postajao sve nestrpljiviji i više se nije tako striktno pridržavao principa nenasilja u borbi protiv Britanaca (Laker, 1986: 48). Ambivalentnost rastućeg afiniteta za nasilnu borbu sa Britancima i proklamovanog cilja nenasilne (regenerisane) države uzdrmavala je i samu Gand-

---

8 Iste ciljeve propagirali su i Gandhijevi saborci u Pokretu građanske neposlušnosti. U govoru od 29. decembra 1934. jedan od lidera pokreta Sardar Patel izrekao je veoma karakteristično mišljenje: "Ako hoćete *Swaraj* ili nezavisnost, nećete je dobiti tako što će se samo nekolicina žrtvovati ili što će petoro ljudi otići u zatvor. Ako bi većina bila spremna da pati i žrtvuje se, onda biste mogli postići vaš željeni cilj. Ključ *Swaraja* leži u žrtvovanju mnoštva. [...] Borba za *Swaraj* se mora voditi protiv vlade i protiv nas samih. Moramo se osloboditi svojih poroka. Ovo je borba za naše samoočišćenje. Moramo ostati nenasilni i ne smemo povrediti ničija osećanja i tek tada ćemo promeniti srca" (Patel, 1994:259).

hijevu poziciju. Zato je sasvim razumljivo što je, nakon sticanja nezavisnosti od Britanije 1947, Indija bila zapljusnuta talasom nasilja (prvenstveno između muslimana i hindusa), u kojem će 30. januara 1948. nastradati i sam Gandhi.

Ako uzmemo sve to u obzir, možda bi za istoriju građanske neposlušnosti najbolje bilo preuzeti one delove njegove koncepcije *satyagrahe* koji se odnose na uticaj nenasilja u uspostavljanju komunikacije i toleranciji među političkim subjektima (tj. manjinom i većinom), dok bi "teoriju preporoda" (po svojim revolucionarnim implikacijama veoma blisku evropskom nasleđu romantičarskog republikanizma) trebalo prepustiti sudbini koju je našla u samoj realnosti. Takođe, značaj koncepcije *satyagrahe* teško bi se mogao priznati izvan (demokratske) ustavne države (što je Velika Britanija već bila u Gandhijevo vreme), pošto je zaista teško zamisliti da bi Gandhi uspeo bilo šta da postigne u uslovima nepostojanja *javnosti* (koja je za njega bila glavni medijum prenošenja nenasilnih poruka). Da je, kojim slučajem, Indija bila prešla pod kontrolu tada aktuelnih totalitarnih tirana (Hitlera ili Staljina), Gandhijev *swaraj* bi najverovatnije opstao samo u nesuvisloj mašti nekolicine zatočenika koncentracionih logora.

#### 4. NEPOSLUŠNOST PREMA VLASTIMA ZBOG RASNE DISKRIMINACIJE (III): MARTIN LUTHER KING JR.

269 Sa Martinom Lutherom Kingom Jr. istorija građanske neposlušnosti ponovo se vraća na tlo Sjedinjenih Američkih Država. Priča o Kingu je priča o borbi za crnačku emancipaciju, koja se zaoštrila polovinom pedesetih godina 20. veka. Nakon što je u Americi ukinuto ropstvo, nastalo je vrlo nedefinisano stanje u kojem su crnci (uglavnom u južnim državama) nesumnjivo predstavljali građane drugog reda. Razuđeni sistem rasne diskriminacije i rasizma onemogućavao je crncima da uživaju u tekovinama slobode i blagostanja, koje je Amerika proklamovala kao svima dostupne. Diskrepancija između realnosti i proklamacija dovela je do toga da crnci prestanu da se osećaju srećni zbog toga što više ne žive u ropstvu i da počnu da streme mnogo supstancijalnijoj jednakosti sa belcima. Protestne akcije (*sit-in* i slično) u službi cilja crnačke emancipacije u Americi započele su još četrdesetih godina, u organizaciji Kongresa rasne jednakosti (CORE), ali su tek početkom šezdesetih godina počele da privlače pažnju celokupne američke nacije (Ebert, 1968: 238). Prelomni događaj na ovom putu desio se 1. decembra 1955, kada je jedna crnkinja u autobusu u Montgomeriju (Alabama) odbila da ustupi mesto jednom belcu (shodno segregacionim pravilima koja su tada važila u javnom saobraćaju Montgomerija). Kada je zbog toga uhapšena, crnci su prvo organizovali bojkot svih autobusa, da bi zatim pristupili i osnivanju Udruženja za unapređenje Montgomerija, na čijem se čelu našao mladi anabaptistički sveštenik Martin Luther King Jr.

Odmah po preuzimanju funkcije vođe protesta, King postaje svestan glavne dileme celog poduhvata. Pred svoj prvi govor u toj funkciji 5. decembra 1955, on ovu dilemu formuliše na sledeći način: “Kako da održim govor koji će biti dovoljno militantan da zadrži moje ljude u pozitivnoj akciji, a opet dovoljno umeren da održi ovaj bunt u kontrolisanim i hrišćanskim granicama” (King, 1997: 5). Tu dilemu on će rešiti tokom 1956, paralelno sa pronicanjem u Gandhijevo učenje. Još početkom te godine, on je imao telesnu gardu sa oružjem, i nije nago-veštavao nikakav nenasilni protest. Tih prvih meseci 1956. Glenn Smiley i Bayard Rustin počinju da nagovaraju Kinga na odustanak od svakog oblika nasilja i priklanjanje nenasilju. To vrlo brzo daje rezultate: 26. marta 1956. King daje izjavu: “Mi smo u Montgomeriju otkrili metod koji crnci mogu upotrebiti u svojoj borbi za političku i ekonomsku jednakost [...] Borimo se protiv nepravde pasivnim otporom. I uspeva. [...] Mali smeđi čovek u Indiji – Mohandas Gandhi – upotrebio ga je da smrska britansku vojnu mašinu. Gandhi je mogao da prekine političku i ekonomsku dominaciju Britanaca i obori Britansku imperiju na kolena. Hajde sada da upotrebimo ovaj metod u Sjedinjenim Državama” (King, 1997: 210).<sup>9</sup>

Kao reakcija na ove akcije Udruženja za unapređenje Montgomerija, usledila je povećana represija belih stanovnika Montgomerija nad Kingom i ostalim aktivistima. To je prinudilo Kinga na inoviranje dotadašnje tradicije građanske neposlušnosti. Paralele između američkih crnaca i Indijaca pod britanskom kolonijalnom vlašću mogle su se ticati samo obespravljenosti,<sup>10</sup> dok je u svemu ostalom Gandhijeva situacija bila drugačija od Kingove. Indijci su bili brojno nadmoćni u odnosu na Britance (u razmeru 1000: 1) i to im je ulivalo snagu. Osim toga, oni su u Indiji bili “domaći” i mogli su Britancima sa puno

270

---

9 Iako će kasnije Thoreaua pominjati kao svoj uzor, King je za svoje akcije morao imati bazu u masi i zato je bio upućen mnogo više na Gandhijevu koncepciju nenasilne građanske neposlušnosti (Remelle, 1992:89). Sa Gandhijevim učenjem King se inače upoznao već na Univerzitetu Pensilvanija. Tamo je 1948. profesor George Davis držao predavanja o Gandhijevom konceptu *satyagraha*, nailazeći na veliki odziv i interesovanje studenata. Sam King je, pod uticajem ovih predavanja, odmah pokupovao gomilu Gandhijevih knjiga i knjiga o njemu i dao se na proučavanje, iako još uvek nije bio “preobraćen na gandizam” (Lewis, 1970:34). Pa ipak, pošto su već tada kod njega uhvatile korena Hegelove ideje o progresivnom kretanju istorije ka sve široj slobodi, on je počeo da uočava mogućnost nenasilja kao “metoda” za ostvarenje ovog imanentnog cilja istorije. Kasnije, početkom 1956, kada se kod njega desio potpuni zaokret, on će se u potpunosti predati izučavanju Gandhijevog učenja po kojem je ljubav jedina snaga koja protivnika pretvara u saveznika (King će čak provesti mesec dana u Indiji kako bi se bolje upoznao sa Gandhijevim učenjem i sledbenicima). To je bila “formula” koja je trebalo da bude implementirana i u borbi američkih crnaca za emancipaciju.

10 Tako je npr. crnački geto King često nazivao “domaćom kolonijom”, u kojoj se surovo eksploatišu crnci.



prava da kažu “idite kući”. Sa crncima je u SAD bilo obrnuto: bili su manjina (u razmeru 1: 9) i nisu bili “domaći”. Štaviše, kao potomci robova koje su belci vekovima prinudno dovlučili iz Afrike, oni su sa ukidanjem robovlasničkog sistema postali “stranci”, kojima se umesto pružanja gostoprimstva vikalo: “idite kući” (Watley, 1985: 112–113).

Pošto se nije mogao obrušiti na celokupan američki sistem kao Gandhi na britanski, King je morao mnogo više da uvažava dostignute tekovine demokratske ustavne države. On nije, niti je mogao nameravati da sruši američku vlast i uspostavi neku novu crnačku državu. Sve na šta je mogao pretendovati bilo je osiguravanje crncima onih prava koja već imaju belci (Schulke i Ortner McPhee, 1986: 80). Zbog svega toga King je u opravdanju bojkota autobusa u Montgomeriju bio prinuđen da odustane od poziva na “više principe” bilo koje vrste,<sup>11</sup> i da se jednostavno obrati Vrhovnom sudu SAD sa zahtevom za zaštitu osnovnih prava crnaca. Bojkot autobusa i masovne demonstracije bile su zato prvenstveno sredstvo dodatnog pritiska na Vrhovni sud, od koga je jedino mogla doći spasonosna intervencija. No, upravo to se pokazalo kao najbolja taktika, pošto je Kingov zahtev Vrhovni sud usvojio 13. septembra 1956, proglašavajući protivustavnom segregaciju u autobusima cele države Alabame.

271 Ta taktika se pokazala uspešnom i kasnije je poslužila kao model za druge akcije, koje će voditi u međuvremenu osnovana Konferencija južnog hrišćanskog rukovodstva sa Kingom na čelu. Organizacija demonstracija, protesta, marševa i drugih oblika građanske neposlušnosti biće neprestano sredstvo pritiska na sve američke nosioce vlasti da dejstvo ustavom propisanih osnovnih prava čoveka protegnu i na crnce. U tom smislu, King je smatrao da crnci čine glavnu snagu ustavnosti i zakonitosti u SAD, i to upravo zato što preduzimaju akcije građanske neposlušnosti. “Ali mi moramo uvideti da crnac danas, kada demonstrira na ulici, ne upražnjava građansku neposlušnost zato što osporava Ustav, Vrhovni sud ili zakone Kongresa. Umesto toga, on hoće da ih podrži. On može kršiti lokalne opštinske uredbe ili zakone država, ali to su zakoni koji su u suprotnosti sa osnovnim federalnim pravom. Svojom direktnom akcijom crnci razotkrivaju tu suprotnost. Građanska neposlušnost – ili bi u ovoj situaciji pre trebalo da kažem negrađanska poslušnost, pošto počiva na nepravednim osnovama – jeste ono što čine segregacionisti” (King, 1978: 221). Protiv “negrađanske poslušnosti” segregacionista mora se delovati demonstracijama, marševima i protestima, jer je to jedini način da se njihove pozicije razmrđaju. “Mora postojati nešto više nego što je izjava široj zajednici; mora postojati sila koja narušava njeno delovanje do jedne ključne tačke” (King, 1978: 222). Šta god to bilo, mora biti nenasilno, jer jedino nenasiljem građanska neposlušnost ima šanse na uspeh.

---

11 To se naročito odnosi na ideje o “regeneraciji” kroz nenasilje, kojima je, kao što smo imali prilike da vidimo u prethodnom odeljku, Gandhi u poslednjim godinama života sve više naginjao.

Što se toga tiče, King je imao velikih problema da svoje sledbenike privoli na metod nenasilja. Glavni protivargument argumentu nenasilja glasio je da je samoodržanje, a to znači i samoodbrana osnovno pravo čoveka i da samim tim i crnci imaju prirodno pravo da uzvrate nasiljem na nasilje belaca (Blumberg, 1984: 176). To je bio veoma jak kontraargument (naročito kada se uzme u obzir sve ono što je u prvom delu ove knjige rečeno o istoriji prava na otpor tiraniji). Međutim, King se u borbi za osporavanje argumenta samoodržanja, tj. samoodbrane, držao Gandhijevog stava da metod nenasilja budi humanost kod protivnika i da zato (u jednoj demokratskoj ustavnoj državi) nema potrebe da se poseže za merama kontranasilja. Neugrožavanjem i neuzvraćanjem nasilja kod protivnika je trebalo postepeno graditi odnos tolerancije i saosećanja, zbog čega se nisu mogli postići neposredni rezultati. Borba nenasiljem mogla se voditi samo na dugi rok, strpljivim "gutanjem" tuđeg nasilja i otvorenom patnjom, kako bi se nepravda učinila vidljivom (Schulke i Ortner McPhee, 1986: 89). Zato je i King probleme sa svojim sledbenicima rešio tek kada su ovi mogli da uoče prve uspehe metoda nenasilja – a to je (srećom!) bilo već prilikom donošenja presude Vrhovnog suda o protivustavnosti segregacije u autobusima Alabame.

Uprkos svim razlikama između Indije i Sjedinjenih Američkih Država, King je Gandhijev metod nenasilnog protesta smatrao kompatibilnim sa američkom tradicijom građanske neposlušnosti. Po njegovom mišljenju, američka nacija je nastala upravo iz građanske neposlušnosti, jer bostonska čajanka, kojom su započeli revolucija i otpor Britancima u 18. veku nije bila ništa drugo do masovna građanska neposlušnost (King, 1978: 217).<sup>12</sup> U kasnijoj američkoj istoriji su abolicionisti, koji su se borili protiv robovlasničkog sistema, takođe praktikovali građansku neposlušnost. Uopšte, smatrao je King, čitava istorija SAD predstavlja istoriju građanske neposlušnosti. Na drugoj strani, građanska neposlušnost je za njega bila sredstvo za ostvarenje Hristove doktrine ljubavi. Po Kingovom mišljenju, identifikacija protesta sa hrišćanskim principima pripada staroj američkoj tradiciji. I ne samo to. U hrišćansku tradiciju spada i "pravo da se protestuje za pravo". King zato kaže: "Ako smo mi u krivu, onda je Vrhovni sud ove nacije u krivu. Ako smo mi u krivu, onda je Ustav Sjedinjenih Država u krivu. Ako smo mi u krivu, onda je i svemogući Bog u krivu. Ako smo mi u krivu, onda je Isus Hrist bio običan utopistički sanjar, koji se nikada nije spustio na zemlju. Ako smo mi u krivu, onda je pravda laž" (King, 1997: 6-7). U maju 1956. King crnački protest poistovećuje sa "demonstracijom snage hrišćanske ljubavi da nadvlada nepravdu i zlo" (King, 1997: 21). Kasnije on svoj cilj naziva stvaranjem zajednice ljubavi (*beloved community*) u kojoj neće biti ugrožen dignitet nijednog čoveka. Do takve zajednice ljubavi stiže se samo opštečovečanskom ljubavlju (*agape*), koja je nešto sasvim razli-

272

---

<sup>12</sup> King se, naravno, nije želeo upuštiti u sve razlike koje su njegov koncept građanske neposlušnosti odvajale od tradicije prava na otpor tiraniji i revolucije.

čito od *erosa* i *filije*. Ona znači da treba voleti svakog čoveka zato što ga i Bog voli (Schulke i Ortner McPhee, 1986: 78-79). Naposljetku, King je verovao u Božje providenje i u to da Bog upravlja svetskim događanjem. Često se pozivao na biblijski tekst o egzodusu Jevreja iz Egipta kroz Crveno more ka obećanoj zemlji i u tome video paradigmu za buduću pobjedu crnačkog protesta (Watley, 1985: 24).

Iz svega što je do sada rečeno ne sme proizaći utisak da je za Kinga Thoreauova koncepcija građanske neposlušnosti bila nebitna. Na Thoreaua se King nadovezuje svojom kritikom zakona. Po Kingovom mišljenju, američki zakoni su za crnce nepravедni jer sami nisu učestvovali u njihovom donošenju (King, 1978: 216). Ako pojedinac smatra da je zakon koji mu nešto nalaže nepravедan, onda on ne treba da sluša taj zakon i mora biti spreman da prihvati kaznu za svoju neposlušnost, "ostajući u zatvoru sve dok se zakon ne promeni" (King, 1978: 216). Thoreauova ideja bojkota moralno superiorne elite dolazi jasno do izražaja u Kingovoj konstataciji da što su zatvori puniji onima koji sprovode građansku neposlušnost, to je njihova poruka jasnija (King, 1978: 222). Time King zaista u sebi sjedinjuje i Gandhijev nenasilni metod protesta (najširih masa) i Thoreauovu "miroljubivu revoluciju" (moralne elite), dodajući svemu tome jednu novinu – apel za zaštitom osnovnih prava čoveka koje reguliše ustav, razrađuje legislativa, a štiti Vrhovni sud. Kod Kinga se tako prvi put javlja građanska neposlušnost kao oblik sprovođenja konzervativne konstitutivne vlasti *stricto sensu* u jednoj demokratskoj ustavnoj državi.

I zaista, nigde se ne mogu bolje videti rezultati Kingove borbe za crnačku emancipaciju nego na polju zaštite osnovnih prava čoveka. Pod uticajem crnačkog Pokreta za ljudska prava, američki Kongres je donosio zakone o građanskim pravima u ovoj materiji 1957, 1960, 1964 i 1965. Donošenjem poslednja dva zakona, crnci su stekli puno glasačko pravo i samim tim počeli su da se politički angažuju. U 1963. bilo je svega 50 crnaca na izbornim funkcijama u južnim državama, 1984. bilo ih je 3.498 – više nego u severnim državama. Iste godine 255 crnaca dobilo je rukovodeće funkcije u gradskim vlastima. Sličan trend se može pratiti i na federalnom nivou: 1970. je bilo 9 crnaca u Predstavničkom domu, a 1984. je taj broj narastao na 21, dok je Jesse Jackson postao prvi crnac koji se kandidovao za predsednika SAD (Schulke i Ortner McPhee, 1986: 266-267).

Interesantno je da je početak Kingovog kraja bio vezan za odustajanje od borbe za osnovna prava čoveka i podizanje zahteva za ekonomsku jednakost (Ralph, 1993: 214). No, treba odmah reći da to nije bila njegova samovoljna odluka. U uslovima hladnoratovske psihoze, pometnije izazvane ratom u Vjetnamu, kao i porasta anticrnačkog raspoloženja u javnosti (sve se češće čula teza: što više prava crncima to više nereda po ulicama) bilo je već veoma teško sprovođiti građansku neposlušnost u starom stilu. Predsednik Lyndon Johnson je 1966. Kongresu ponudio novi Zakon o građanskim pravima (koji je crncima garantovao slobodu prometa nekretnina), pozivajući Amerikance da i dalje proširuju svoje shvatanje

ljudskih prava. Međutim, ta inicijativa je zapela 19. septembra u Senatu (nakon što je prošla u Predstavničkom domu). To je nateralo Kinga da se početkom 1967. uključi u antiratnu kampanju, videći u ratu u Vjetnamu glavni uzrok poremećaja u američkoj politici. No, taj angažaman još više okreće (sve više nacionalistički i militaristički raspoloženo) javno mnjenje protiv njega, tako da on na kraju kreće u radikalnu i gotovo očajničku akciju iznuđivanja "radikalne redistribucije ekonomske i političke moći" u Americi (Ralph, 1993: 213). Dospevajući tako na vrhunac svoje nepopularnosti, King postaje žrtva atentata, koji će označiti prekretnicu u crnačkim nastojanjima da postignu ravnopravnost. Kada je 1968. napokon usvojen Zakon o građanskim pravima u oblasti slobode prometa nekretnina, mnogi su ga shvatili kao homemoraciju Kingu i njegovim izvornim idejama.

### 5. ANTIRATNI PROTESTI NAKON DRUGOG SVETSKOG RATA

Gandhijev uspeh u rušenju britanske kolonijalne vlasti u Indiji nenasilnom građanskom neposlušnošću ostavio je veliki utisak na sve nezadovoljnike britanskom politikom uopšte, a posebno spoljnom politikom u periodu "hladnog rata". To je bio naročito slučaj sa pacifističkim udruženjima, koja su počela da se pribiraju i obnavljaju odmah po okončanju Drugog svetskog rata. Prva atomska bomba eksplodirala je u Hirošimi 6. avgusta 1945. i ona je dala snažan impuls engleskom pacifističkom pokretu, koji će jačati narednih godina, da bi dostigao svoj zenit u drugoj polovini pedesetih (Brock, 1970: 215).<sup>13</sup> Engleski pacifisti su inače bili veoma kritični prema obe supersile i zagovarali stvaranje "trećeg bloka" zemalja, koje bi se odupirale celokupnoj atmosferi hladnog rata i aktivno doprinosile sprečavanju Trećeg svetskog rata.

274

U centru engleskog pacifističkog pokreta stajala je organizacija za izbegavanje vojne obaveze pod imenom Unija mirovnog zaveta. Unija je 1949. osnovala Komisiju za nenasilje, na čije čelo je došao Roy Walker, dobar poznavalac indijskog otpora britanskoj kolonijalnoj vlasti. Walker je bio među prvima koji je pokušao da Gandhijevo učenje primeni na pacifistički pokret u Britaniji (Ebert, 1968: 279-280). Na svojoj sednici od 12. decembra 1951. Komisija je konstatovala da je engleska javnost naviknuta na stacioniranje američkih bombardera i proizvodnju atomske bombe na engleskom tlu. Da bi je "razmrđala", Komisija 11. januara 1952. sprovodi "Operaciju Gandhi": četrnaest članova Komisije dolazi ispred Ministarstva odbrane i otpočinje protest sedenjem. Ta i kasnije akcije su prošle bez ikakvog uspeha, pošto ih je sve policija rasturila, a da praktično nisu ni doprle do javnosti. Poslednju akciju Komitet je izveo 26. juna 1952, ponovo bez ikakvog opipljivog uspeha.

---

<sup>13</sup> Naročit impuls engleskim pacifistima dala je eksplozija prve britanske hidrogenske bombe novembra 1957. (Brock, 1970:238).

Neuspehu akcija Komisije u velikoj meri je doprinelo razočaranje učesnika: umesto herojskih dela dobili su batine, prehladu, prekršajne prijave i slične neprijatnosti. A što je još gore, rezultati su bili daleko od onih koje je Gandhi postizao u Indiji. Bilo je očigledno da sam metod nenasilja nije čarobni štapić koji ostvaruje svaki zamislivi cilj. No, komešanje na engleskoj pacifističkoj sceni se nastavilo: 23. novembra 1957. oformljen je Komitet za neposrednu akciju (DAC) radi borbe protiv atomskog oružja. Komitet 4. aprila 1958. uspeva da animira 4.000-5.000 ljudi, koji marširaju (tzv. Uskršnji marš) od Trafalgarskog skvera do Aldermastona, gde je bila stacionirana glavna fabrika delova za atomske bombe. Iduće godine, maršruta je išla u obrnutom pravcu i već joj je pristupilo 50.000 ljudi. Akcije su nastavljene i dalje, a 1959. i 1960. počela su hapšenja, pa i zatvaranja. Komitet će tada početi da saraduje sa Kampanjom za nuklearno razoružanje (CND), čiji je predsednik bio Bertrand Russell.<sup>14</sup> Sveštenik Michael Scott, predsednik Komiteta i Bertrand Russell osnivaju 1960 tzv. "Komitet 100", sa idejom da sto uglednih ljudi ubuduće organizuje sve antiratne akcije i da odgovara za njih. Na kraju je u Komitetu bilo 20-30 ljudi koji su imali neko ime, dok je ostatak popunjen iz redova aktivista obe organizacije. Prva akcija Komiteta održana je 17. februara 1961. sedenjem ispred Ministarstva odbrane u znak protesta zbog pristanka američke atomske podmornice *Proteus* u Klajdu. Tom prilikom policija nije intervenisala, ali je već prilikom iduće akcije 17. septembra 1961 došlo do tzv. "Bitke na Trafalgarskom skveru". Tog dana je Komitet organizovao protestni marš od Trafalgarskog skvera do zgrade Parlamenta, u znak protesta protiv atomskog naoružavanja. Vlada je zabranila okupljanje, a Komitet je to ignorisao. Iako su Russell i brojni članovi Komiteta bili odmah pohapšeni, grupa od 5.000-7.000 ljudi nastavila je demonstracije. Te večeri policija je pokupila 1.317 demonstranata koji su sedeli na asfaltu, strpala ih u marice i odvezla u pritvor. Početkom 1962. Komitet je definitivno izgubio u odmeravanju snaga sa engleskom vladom, što se može ponajpre objasniti Kubanskom krizom i zaoštravanjem hladnog rata (Ebert, 1968: 251-259 i 291-335). Međutim, nikako se ne sme zaboraviti jedno veliko civilizacijsko dostignuće, koje bi sigurno bilo nemoguće bez one duhovne klime, koju su krajem pedesetih i početkom šezdesetih godina – na osnovu barem jednovjekovne tradicije – stvorili engleski pacifisti. U pitanju je ukidanje opšte vojne službe 1961. Od tada Velika Britanija više nema narodnu vojsku i samim tim njeno je stanovništvo lišeno jednog velikog dela moralnih dilema vezanih za rat i učestvovanje u njemu.

<sup>14</sup> Russell je tada već iza sebe imao dugačku i burnu pacifističku karijeru. Još za vreme Prvog svetskog rata on je pripadao tzv. Bratstvu neregutovanih (*No-Conscription Fellowship*), koje je uspelo da u svoje redove dovede religiozne pacifiste, socijaliste, agnostike itd. Zbog svojih radikalnih istupa u javnosti, Russell je već tada bio kažnjavao (Brock, 1970:23).

Žarište antiratnih akcija se u to vreme seli u Ameriku, gde pacifističku javnost raspaljuje rat u Vjetnamu. Od tzv. Tonkin-rezolucije iz avgusta 1964. do Pariskog sporazuma o prekidu vatre iz januara 1972, SAD su vodile rat u Vjetnamu koji je bio sporan i sa stanovišta Ustava SAD i sa stanovišta međunarodnog prava. Judikativa je odlučno odbijala da se pozabavi pitanjem ustavnosti rata u Vjetnamu, tako da su antiratne demonstracije postajale sve snažnije, a njihovi zahtevi sve radikalniji (Laker, 1986: 80). Učesnici ovih demonstracija poimali su se takođe kao neposlušni građani. William Sloane Coffin Jr. je na suđenju zbog bostonske akcije "Zaustaviti nedelju regrutacije", oktobra 1967, izrekao svoje viđenje građanske neposlušnosti: "Moje shvatanje [...] građanske neposlušnosti [...] sastoji se u dobrovoljnom iskušavanju zakona ili regulacije tamo gde je ustavnost u pitanju; i u tome da kršenjem prava vi postajete građanski neposlušni, iako se na kraju može pokazati da je sve to bilo potpuno legalno" (cit. prema Laker, 1986: 83). Iduće godine, 17. maja, braća Daniel i Philip Berri-gan, katolički sveštenici, sa još sedmoro istomišljenika upadaju u regrutacioni centar u Kantonvilu (Merilend) i silom uzimaju akte 387 vojnih obveznika, da bi ih potom u obližnjem parku spalili pred TV-kamerama i u prisustvu novinara (koji su za tu priredbu prethodno pozvani). Na suđenju, jedan od učesnika akcije je u svoju odbranu rekao: "Cilj je bio da se sledi viši zakon koji svi mi imamo kao ljudska bića, i kao Amerikanci, i kao bilo šta drugo što držimo da smo – humanisti, hrišćani, Jevreji, budisti – ili da nismo" (cit. prema Laker, 1986: 85).

276

Protesti za građanska prava i protiv rata su u Americi u drugoj polovini šezdesetih godina bili na vrhuncu. Međutim, već početkom sedamdesetih godina, kako se završava rat u Vjetnamu, antiratni protesti nestaju, dok su crnačke organizacije za građanska prava drastično izgubile na snazi.<sup>15</sup> Tada se dešava smena: na njihovo mesto dolaze građanska udruženja svih vrsta (potrošačke grupe, ekološke grupe, itd.). Ona polako ali sigurno ulaze u zakonodavne procese i započinju da vode svoju politiku, koja se razlikuje od politike obe američke partije (Berry, 1993: 31). Njihov uspon proizlazi kako iz opadanja protestnih potencijala američkog društva, tako i iz nezadovoljstva američkim političkim sistemom, po-

---

<sup>15</sup> Treba ipak primetiti zanimljivu činjenicu da su u Americi osamdesetih godina upravo oni religiozni konzervativci koji su se najviše suprotstavljali "deci cveća i pacifistima", postali veliki pobornici građanske neposlušnosti. Dok su se šezdesetih godina borili za *status quo*, striktni legalitet i primenu glave XIII Rimljanima poslanice Svetoga apostola Pavla, u osamdesetim i devedesetim godinama oni se najglasnije bune protiv abortusa, ratnih poreza, regrutacije itd. Neki među njima su prešli s reči na dela i primenjuju gotovo gerilske metode borbe (tako je npr. Voj-ska Božja je kidnapovala nekoliko hirurga sa klinike u Južnom Ilinoisu zbog obavljanja abortusa), dok se drugi zadovoljavaju aktima poput odbijanja plaćanja ratnih poreza, izbegavanja regrutacije, ili čak ilegalnog služenja mise u fabrikama oružja ili dobro čuvanim vojnim bazama (Buzzard i Campbell, 1984:3 i dalje).

sebno dvopartijskim sistemom. Kako u Americi još od šezdesetih godina postoji tendencija pada vezanosti glasača za neku od dve partije, građanska udruženja uspeavaju da privuku najveći deo onih koji su nezadovoljni američkom partijskom politikom (Hershey, 1993: 147). No, ona ipak izbegavaju konfrontaciju sa ovim partijama, baš kao što i među sobom izbegavaju trajniju saradnju: u Vašingtonu, gde su predstavljena ova udruženja, nema ni trajnih prijateljstava, kao ni neprijateljstava (Berry, 1993: 32).

277 Paralelno sa ovim procesom institucionalizacije građanskih alternativa, u SAD do kraja sedamdesetih godina prestaje diskusija o građanskoj neposlušnosti (Laker, 1986: 91-92). To je ujedno i vreme kada ona započinje u Nemačkoj. Inače, američke akcije građanske neposlušnosti šezdesetih godina imale su najviše odjeka među Nemcima, pošto je postojalo mnogo kanala kroz koje su ideje iz Amerike prelazile u Nemačku (upor. detaljnije: McAdam i Rucht, 1993: 66). Diskusiju o građanskoj neposlušnosti u Nemačkoj inicira prvenstveno parlamentarna odluka iz 1979. o dooružavanju (*Nachrüstung*) i stacioniranju raketa NATO-a srednjeg dometa na nemačkoj teritoriji u jesen 1983. (na šta su se nadovezali ekološki problemi i atomske centrale). Najveće demonstracije u Nemačkoj održane su tim povodom 22. oktobra 1983, kada se u više gradova okupilo više stotina hiljada ljudi. Stacioniranje raketa na teritoriji Nemačke je tom prilikom osporavano kao protivustavno iz sledećih razloga: 1) jer krši princip suvereniteta (odluku o upotrebi raketa zadržava predsednik SAD); 2) jer iz domena odlučivanja parlamenta izuzima jedno pitanje od izuzetno velikog značaja za celu političku zajednicu; 3) jer krši osnovno pravo na život i zdravlje; 4) jer krši princip mira, koji se ne nalazi samo u Bonskom ustavu, nego i u Povelji UN (Däubler, 1983: 28-29). No, o nemačkim teorijama građanske neposlušnosti imaćemo prilike da se više pozabavimo u 25. poglavlju. Ovde nam još samo preostaje da se u kratkim crtama upoznamo sa dve najznačajnije teorije građanske neposlušnosti koje su iznedrile "burne" šezdesete godine u Sjedinjenim Američkim Državama.

## 6. TEORIJSKI DOPRINOSI JOHNA RAWLSA I RONALDA DWORKINA

Crnački pokret za ljudska prava i antiratni protesti su tokom šezdesetih godina sve više počeli da zaokupljaju američke pravnike i filozofe pitanjem definisanja i opravdanja građanske neposlušnosti. Definiciju građanske neposlušnosti koja je svojevremeno naišla na najveći odjek među pravnim i socijalnim teoretičara dao je 1971. godine John Rawls u svojoj čuvenoj knjizi pod naslovom *Teorija pravde*. Po njemu, građanska neposlušnost je "javni, nenasilni, savešću određeni, ali ilegalni akt koji je često usmeren ka tome da izazove promenu u zakonima ili politici vlade" (Rawls, 1973: 364). Uskraćivanje poslušnosti zakonu ili aktu vlade nastaje kao rezultat sukoba u građaninu između lojalnosti prema demokratskom poretku, s jedne strane, i njegovog prava da štiti vlastitu slobodu, kao i dužnosti da

se suprotstavi nepravdi, s druge strane. Rawls pominje tri uslova koja mora da zadovolji jedan akt da bi se mogao smatrati građanskom neposlušnošću: on 1) mora biti usmeren protiv precizno određenih slučajeva radikalne nepravde; 2) mora uslediti nakon što su iscrpljena sva pravna sredstva kojima bi se regularno moglo uticati na javno mnjenje; i 3) ne sme ugroziti delovanje ustavnog poretka.

U vezi sa prvim uslovom postavlja se pitanje da li postoji samo jedan oblik građanske neposlušnosti, ili se može govoriti o više njih. Iz Rawlsove pozicije bi se moglo zaključiti da postoji samo jedan oblik: građanska neposlušnost zasnovana na pravdi. Za razliku od Rawlsa, Ronald Dworkin se opredelio za drugu mogućnost i ponudio razlikovanje između građanske neposlušnosti zasnovane na (moralnom) integritetu, građanske neposlušnosti zasnovane na pravdi i građanske neposlušnosti zasnovane na politici. Zato se odmah postavilo pitanje da li je potrebno da se za osnovu građanske neposlušnosti uzima, pored pravde, još i moralni integritet (odnosno savest) i politika.

Prvi slučaj po Dworkinu postoji kada građanin iz razloga savesti odbije da izvrši neku dužnost koju mu zakon nalaže (npr. da uzme u ruke vatreno oružje) i bira dobrovoljno kaznu. Građanska neposlušnost zasnovana na pravdi javlja se kada građani (koji u jednom društvu čine manjinu) protestuju da bi skrenuli pažnju većini da svoje interese sprovodi nauštrb prava drugih ljudi – bilo prava manjine u istoj zemlji, bilo prava ljudi u drugim zemljama (kao što je bio npr. slučaj sa nekim oblicima protesta Amerikanaca protiv rata u Vijetnamu). Naposletku, o trećem slučaju (građanskoj neposlušnosti zasnovanoj na politici) radi se kada manjina protestuje da bi skrenula pažnju većini da ne interpretira dobro svoje sopstvene interese (ili “narodne interese”, “volju naroda” ili nešto slično), da treba da “spozna svoju grešku” i da, u skladu sa tom spoznajom, promeni politiku koju vodi (Dworkin, 1984; Dworkin, 1985: 110-113).

278

U ovoj Dworkinovoј klasifikaciji sporni su slučajevi građanske neposlušnosti zasnovane na (moralnom) integritetu i građanske neposlušnosti zasnovane na politici. Sam Dworkin osporava ovaj potonji slučaj, smatrajući ga za potencijalni totalitarizam: u jednoj ustavnoj demokratskoj državi nema tog pojedinca, pa ni manjine, koja može da političkim sredstvima podučava većinu šta su njeni interesi i na koji način treba da ih ostvaruje (Dworkin, 1984: 29). Razlikovanje građanske neposlušnosti zasnovane na pravdi i građanske neposlušnosti zasnovane na politici može se bolje razumeti ako se uzme u obzir Dworkinovo razlikovanje principa (tj. opravdanja odluke koja štiti neko pravo) i politike (tj. opravdanja odluke koja ostvaruje određeni cilj) (Dworkin, 1977: 82 i dalje).<sup>16</sup> Ako je povodom ovog pitanja vrlo lako složiti se sa Dworkinom, onda ostaje sporni slučaj građan-

---

<sup>16</sup> O ograničenjima primene Dworkinove dihotomije princip-politika na oblast građanske neposlušnosti vidi: Kress i Anderson, 1989.



ske neposlušnosti zasnovane na (moralnom) integritetu, na kome se Dworkin ne zadržava mnogo, ali ga svakako smatra potpuno ravnopravnim sa slučajem građanske neposlušnosti zasnovane na pravdi.

Odmah treba reći da je Dworkin nepotrebno uvrstio fenomen odbijanja zakonske obaveze iz razloga savesti pod fenomen građanske neposlušnosti (o čemu će još biti reči u 25. poglavlju). John Rawls, za koga smo videli da građansku neposlušnost zasniva isključivo na razlogu pravde, u tom apelovanju na pravdu ujedno vidi i ključnu razliku između građanske neposlušnosti i odbijanja zakonske obaveze iz razloga savesti – koja može ali ne mora biti povezana sa apelom na pravdu (Rawls, 1973: 369). Uvlačenje savesti u problematiku građanske neposlušnosti otvorilo bi vrata krajnjem subjektivizmu u razlozima za odbijanje zakonske obaveze. Jer, i dalje važi konstatacija koju je izrekao Franz Neumann u svom radu o ovoj temi: “Nema općenitog pravila koje utvrđuje kada čovjeka njegova savjest opravdano oslobađa poslušnosti zakonima države. Taj problem svatko mora riješiti sam” (Neumann, 1974a: 179). Ako je svaki građanin jedini, krajnji i neprikosnoveni arbitar o tome da li je njegov akt odbijanja zakonske obaveze građanska neposlušnost ili nije, onda ceo koncept dobija potpuno subjektivistički obrat. Međutim, ni to nije ono najgore. Subjektivizam u određenju osnova građanske neposlušnosti vodio bi vakuumu u socijalnoj realnosti i, posebno, državnim institucijama, koji bi jedino mogli da popune sudovi, kao realni arbitri za kvalifikovanje kršenja zakona. Da li se i objektivno, a ne samo subjektivno, radi o građanskoj neposlušnosti (zasnovanoj na moralnom “integritetu”, odnosno razlogu savesti) ili o prekršaju/krivičnom delu, znalo bi se tek po odluci suda nadležnog za dotično kršenje zakona: ukoliko bi sud usvojio argumentaciju da je zakon opravdano prekršen (iz razloga savesti) i izrekao oslobađajuću presudu, onda bi se radilo o građanskoj neposlušnosti, dok bi u protivnom reč bila još jedino o prekršaju/krivičnom delu (Christie, 1982: 164–169). Zato se čini da Ralf Dreier pogađa u srž stvari kada u svom određenju građanske neposlušnosti eksplicitno isključuje odbijanje zakonske obaveze iz razloga savesti, pošto je ono privatnog karaktera i protivreči javnosti čina građanske neposlušnosti (Dreier, 1991b: 64). Slično mišljenje imala je i Hannah Arendt. Iako je u prvi mah razlikovala građansku neposlušnost od “konfrontacije” (pri čemu je prva zasnovana na prigovoru savesti, dok je druga “delanje sa drugima”: Arendt, 1971a: 25), ona se kasnije priklonila mišljenju da prava razlika postoji između građanske neposlušnosti i prigovora savesti. Građanski neposlušnik (*civil disobedient*) priklanja se zajedničkom mišljenju jedne grupe i dela kao njen član, dok prigovarač savesti (*conscientious objector*) ostaje usamljen u svom ličnom stavu (Arendt, 1972: 87). I ne samo to: građanski neposlušnik se ne zadovoljava samo time da dela kao član jedne (uže) grupe, nego se obraća mnogo široj grupi (potencijalno celom društvu) i hoće da u njoj proizvede promene. “Ono što moderni filozofi nazivaju 'građanskom neposlušnošću' [...] preduzima se kao reformska taktika. Ovde je odbijanje pokoravanju zakona nužno javno, pošto je cilj da se izvrši uticaj na javno mnjenje” (Walker Howe, 1990: 7).

Tako nam ostaje samo građanska neposlušnost za koju se i Rawls i Dworkin slažu da je zasnovana na pravdi (iz čega sledi zaključak da pozivanja na ono što Dworkin naziva moralnim "integritetom" i "politikom" nisu dostatni razlozi da bi se govorilo o građanskoj neposlušnosti). Međutim, pogledamo li Rawlsovu odredbu pravde, koja čini ujedno i polazište za njegovu celokupnu političku i pravnu teoriju, videćemo da ona pruža zapanjujuće malo mogućnosti da se iskoristi u svrhe ozbiljnijeg utemeljenja građanske neposlušnosti. Po Rawlsu, pravda se sastoji od "dodeljivanja prava i obaveza i definisanja odgovarajuće podele društvenih koristi" (Rawls, 1973: 10). Prevedeno na plan građanske neposlušnosti to bi značilo da građanin ima pravo da se suprotstavi svakom zakonu ili političkoj odluci koja odudara od njegovog shvatanja kako pravedno "dodeliti prava i obaveze" ili "podeliti društvene koristi". Ovakvo shvatanje bilo je često kritikovano zato što prekoračuje pravnu i demokratsko-institucionalnu sferu i zalazi u jednu supstancijalnu regulaciju ishoda društvenih interakcija (upor. Homann, 1988: 186 i dalje). Problem koji na taj način iskrsava tiče se domena pravnog sistema i demokratskih institucija u pravednom uređenju jedne političke zajednice, pošto postojanje jedne apriorno pravedne "podele" određenih dobara može opšta pravna pravila i demokratske institucije učiniti u potpunosti neupotrebljivim. Drugim rečima, pitanje je da li se pozitivno pravo i demokratske institucije mogu zaobići, odnosno ignorisati, da bi se sprovela određena distributivna politika koja se smatra pravednom. Da li je opravdano da manjina uskrati građansku poslušnost svim zakonima i demokratski donetim odlukama koji ne

280

odgovaraju njenoj predstavi o tome kako treba da izgleda pravedna "podela" dobara? Npr. građansku neposlušnost poreskim zakonima Rawls nije preporučivao, ali ne zbog toga što bi u tom slučaju jedni (manjina) nametali svoje viđenje pravedne distribucije dobara drugima (većini), već zato što "apel na javni koncept pravde nije dovoljno jasan" i treba biti ostavljen "političkim procesima" (Rawls, 1973: 372). Jednu od svakako najradikalnijih kritika ovakve postavke preduzeo je Robert Nozick u svojoj knjizi *Anarhija, država, utopija*. Osporavajući svaku mogućnost političke upotrebe tzv. "strukturalne" pravde (pravde koja deli nekome neka dobra, tj. rezultira u jednom strukturiranom stanju), Nozick se zalagao za "istorijsku" pravdu, kojom bi se po ugledu na Lockeov prvobitnom raspodelom stvari mogle opravdati sve kasnije (tržišne) transakcije dobrima (robama) (Nozick, 170 i dalje). Međutim, i ovo shvatanje "istorijske" pravde je naišlo na sasvim utemeljenu kritiku Carole Gould, koja je u opravdanju prvobitne raspodele dobara videla običnu afirmaciju otimačine i krađe, kroz koje se prvobitna akumulacija kapitala uvek odigravala i odigrava (Gould, 1990: 133 i dalje).

## LITERATURA

Adams Stephen i Ross Jr. Donald (1988): *Revising Mythologies. The Composition of Thoreau's Major Works*, Charlottesville: University Press of Virginia

Arendt Hannah (1971a): "Discussion", u: Alexander Klein (ur.): *Dissent, Power, Confrontation*, New York, itd.: McGraw-Hill Book Company

Berry Jeffrey (1993): "Citizen Groups and the Changing Nature of Interest Group Politics in America", u: Dalton Russell (ur.): *Citizens, Protest, and Democracy, The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Newbury Park, London i New Delhi: Sage

Blumberg Rhoda Cois (1984): *Civil Rights: The 1960s Freedom Struggle*, Boston: Twayne Publishers

Brock Peter (1970): *Twentieth-Century Pacifism*, New York itd.: Van Nostrand Reinhold Company

Brown Judith (1977): *Gandhi and Civil Disobedience. The Mahatma in Indian Politics*, Cambridge itd: Cambridge University Press

Buzzard Lynn i Campbell Paula (1984): *Holy Disobedience. When Christians Must Resist the State*, Ann Arbor, Michigan: Serfvant Books

Case Clarence Marsh (1923): *Non-Violent Coercion. A Study in Methods of Social Pressure*, London: George Allen & Unwin Ltd.

281

Chaudhari K. K. (1990): "Civil Disobedience Movement", u: Chaudhari K. K. (ur.): *Source Material for a History of Freedom Movement. Vol. XI: Civil Disobedience Movement April – September 1930*, Bombay: Gazetteers Department Government of Maharashtra

Christie George (1982): *Law, Norms & Authority*, London: Gerald Duckwort & Co.

Dalton Dennis (1993): *Mahatma Gandhi. Nonviolent Power in Action*, New York: Columbia University Press

Däubler Wolfgang (1983): "Widerstand in der Demokratie. Verfassungsrechtliche Aspekte", u: Gustav-Heine-mann-Initiative: *Recht zum Widerstand*, Stuttgart: Radius Verlag

Dreier Ralf (1991a): "Recht und Gerechtigkeit", u: *Recht – Staat – Vernunft. Studien zur Rechtslehre 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Dreier Ralf (1991b): "Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bemerkungen zum zivilen Ungehorsam", u: *ibid.*

Dworkin Ronald (1977): *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth

Dworkin Ronald (1984): "Ethik und Pragmatik des zivilen Ungehorsams", u: Meyer Thomas, Miller Sussane i Strasser Johano (ur.): *Widerstandsrecht in der Demokratie. Pro und Contra*, Köln: L'80 Verlagsgesellschaft

Dworkin Ronald (1985): "Civil Disobedience and Nuclear Protest", u: *A Matter of Principle*, Cambridge i London: Harvard University Press

Ebert Theodor (1968): *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*, Freiburg im Bressgau: Verlag Rombach

Fleisch Nicolaus (1989): *Ziviler Ungehorsam oder gibt es ein Recht auf Widerstand im schweizerischen Rechtsstaat?*, Grösch: Verlag Rüegger

Gandhi Mahatma (1962a): "On the Duty of Civil Disobedience", u: *The Collected Works. Volume VII: June – December 1907*, Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India

Gandhi Mahatma (1962b): "Benefits of Resistance", u: *ibid.*

Gandhi Mahatma (1962c): "Duty of Disobeying Laws (1)", u: *ibid.*

Gandhi Mahatma (1962d): "Letter to 'Rand Daily Mail' (6. July 1907)", u: *ibid.*

Gandhi Mahatma (1970a): "To the Indian Critics (1930)", u: *The Collected Works. Volume XLII: October 1929 – February 1930*, Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India

Gandhi Mahatma (1970b): "Speech at Congress Session, Lahore II (31. December 1929)", u: *ibid.*

Gould Carole (1990): *Rethinking Democracy. Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*, Cambridge etc.: Cambridge University Press

Hagen Christine (1990): *Widerstand und ziviler Ungehorsam. Politische Philosophie und rechtliche Wertung*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft

Hansen Klaus (1987): "Henry David Thoreau: Widerstand als Staatsbürgerpflicht", u: Steinbach Peter (ur.): *Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte*, Köln: Verlag Wissenschaft und Politik

Hart Edward et al. (1978): "The Flushing Remonstrance (1657)", u: Weber David (ur.): *Civil Disobedience in America. A Documentary History*, Ithaca i London: Cornell University Press

Hershey Marjorie Randon (1993): "Citizen's Groups and Political Parties in United States", u: Dalton Russell (ur.): *op. cit.*

Homann Karl (1988): *Rationalität und Demokratie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

Jaschke Hans-Gerd (1991): *Streitbare Demokratie und Innere Sicherheit. Grundlagen, Praxis und Kritik*, Opladen: Westdeutscher Verlag

Kaufmann Arthur (1991a): "Das Widerstandsrecht in Geschichte und Grundgesetz", u: *Vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Aspekte des Widerstands-rechts von der antiken Tyrannis bis zum Unrechtsstaat unserer Zeit, vom leidenden Gehorsam bis zum zivilen Ungehorsam im modernen Rechtsstaat*, Heidelberg: Decker & Müller

King Martin Luther Jr. (1997): *Papers. Volume III: Birth of a New Age (December 1955 – December 1956)*, Berkeley, Los Angeles i London: University of California Press

Kress Kenn i Anderson Scott (1989): "Dworkin in Transition", *The American Journal of Comparative Law*, god. 37. br. 2: 337-351

- Laker Thomas (1986): *Živiler Ungehorsam. Geschichte – Begriff – Rechtfertigung*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
- Lewis David L. (1970): *Martin Luther King. A Critical Biography*, New York i London: Allen Lane the Penguin Press
- McAdam Doug i Rucht Dieter (1993): "The Cross-National Diffusion of Movement Ideas", u: Dalton Russell (ur.): op. cit.
- Neumann Franz (1974a): "O granicama opravdane neposlušnosti", u: *Demokratska i autoritarna država*, Zagreb: Naprijed
- Nozick Robert (bez godine izdanja): *Anarchie, Staat, Utopia*, München: Moderne Verlags GmbH
- Patel Sardar Vallabhbhai (1994): *The Collected Works. Vol. IV (1932-1934) Civil Disobedience Movement and Sardar Patel's Second Incarceration Deat of Mother and Brother Vithalbhai*, New Delhi: Konark Publishers
- Ralph James (1993): *Northern Protest. Martin Luther King Jr., Chicago and The Civil Rights Movement*, London i Cambridge: Harvard University Press
- Rawls John (1973): *A Theory of Justice*, Cambridge, Oxford, London i New York: Oxford University Press
- Remelle Kurt (1992): *Živiler Ungeorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik*, Münster: Aschendorf
- Schneider René (1964): *Das Widerstandsrecht in Staatsrecht und Staatstheorie der Gegenwart*, Winterthur: Verlag P. G. Keller
- Schulke Filip i Ortner McPhee Penelope (1986): *King Remembered*, New York i London: W. W. Norton & Co.
- Thoreau Henry D. (1973a): "Resistance to Civil Government (1849)", u: *The Writings of Henry D. Thoreau. Volume 3: Reform Papers*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Thoreau Henry D. (1973b): "Slavery in Massachusetts (1954)", u: ibid.
- Thoreau Henry D. (1973c): "A Plea for Captain John Brown (1859)", u: ibid.
- Walker Howe Daniel (1990): *Henry David Thoreau on the Duty of Civil Disobedience*, Oxford: Clarendon Press
- Watley William (1985): *Roots of Resistance. The Nonviolent Ethic of Martin Luther King Jr.*, Valley Forge: Judson Press
- Weber David (1978): "General Introduction", u: Weber David (ur.): op. cit.

\* Tekst Aleksandra Molnara "Istorijski razvoj građanske neposlušnosti" poglavlje je iz četvorotomne *Rasprave o demokratskoj ustavnoj državi koja će uskoro biti objavljna* u izdanju Samizdata B92.