
SOLIDARNOST I KULTURNA RAZLIKA. PODSEĆANJE NA JEDNO POZNATO ISKUSTVO

TOMAS MAJER

S nemačkog prevela Tijana Obradović

Solidarnost je u istoriji ljudskih društava uvek bila oskudan resurs, i po svemu sudeći u svim vremenima privilegovanim grupama ništa nije padalo lakše nego da iznalaze razloge, pripisuju osobenosti, šire interpretacije, kako bi opravdale isključivanje drugih iz postojećih sklopova koji garantuju solidarnost zajednice. Još i danas se začudimo kad upravimo pogled na antički polis, u kom je civilizacija jednakosti među priznatim punopravnim građanima dostigla visinu kakva teško da je ikad ponovo domašena, a u robove su pretvarani ne samo oni drugi, već i sopstveni sugrađani, kad bi ratna sreća ili nesreća pružili povoda za to.¹ I danas nas koči užas kad pogledamo slike i izveštaje iz sopstvene nedavne prošlosti koji pokazuju kako su susedi i poznanici istrgnuti iz srca visoko civilizovanog društva, lišeni statusa ljudskosti i pretvoreni u nezaštićene objekte samovolje ljudi koji su istovremeno težili tome da među sobom poštuju visoke norme solidarnosti i uvažavanja. A taj užas raste kad pogledamo razbijenu Jugoslaviju, gde susedi i školski drugovi, koji su decenijama mirno živeli zajedno, pod promenjenim okolnostima nasrću jedni na druge kao da ne postoji ništa što bi ih još moglo povezivati kao ljude. Pouke koje su ljudi svuda u Evropi skoro pola veka, malteno bez protivurečenja, izvlačili iz fašističkog varvarstva nisu, čini se, ostavile za sobom ništa trajno.

To je jedan deo naših iskustava. Drugi govori sasvim različitim jezikom. U našem sopstvenom društvu doživljavamo strastveno angažovanje za zaštitu prava i dostojanstva ljudi u vrlo udaljenim predelima sveta, o kojima oni što za njih ulažu svoje vreme i energiju, a povremeno čak rizikuju i sopstvenu bezbednost, neretko znaju ponešto samo iz apstraktnih vesti. Poznajemo i

1) Upor. upečatljivo kod: Christian Meier, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte* (1993).

primere ljudi koji staju u zaštitu života i bezbednosti ugroženih čak i po cenu ugrožavanja sopstvene bezbednosti ili, štaviše, sopstvenog života, npr. pod nacističkom vladavinom ili u sve opasnijim stanicama podzemne železnice u našim velegradima. I poznajemo mnoge primere iz velikih multikulturnih društava – pre svega iz Indije – gde su ljudi krajnje različitih maternjih jezika, religija i svakodnevne kulture tokom mnogih generacija u miru izlazili na kraj jedni sa drugima kao susedi, dok onda spolja nisu zapaljeni fitilji sukoba, neprijateljstva i mržnje.

U solidarnost među ljudima ne treba se uzdati, ali ona je uvek moguća. U slučaju sumnje – to pokazuje osvrt na istoriju – osobenosti koje treba da opravdaju otkazivanje ljudske solidarnosti mogu se i izmisliti. A u srećnom slučaju nikakva razlika nije toliko velika da onemogućiti solidaran zajednički život.

"Solidarnost je nepouzdana sporna" (Hondrich/Koch-Arzberger 1992, str. 24). Tako stvari, izgleda, stoje, i to bez obzira na to da li reč "solidarnost" zadržavamo za specifične moderne forme povezivanja u zajednicama ili je koristimo u univerzalnom smislu.

Američki publicista Morton Hant poduhvatio se smelog pokušaja da, poređenjem velikog broja istorijskih i društvenih konteksta, otkrije uslove u kojima možemo očekivati saosećanje, *compassion*, jedan oblik solidarnosti.² Rezultat tih uporednih istraživanja teško da iznenadjuje, ali upravo zato može da posluži kao

potvrda jedne uverljive hipoteze. Kulturni i institucionalni konteksti koje društva stvaraju za delanje ljudi jesu oni koji pojedincu jedan put otežavaju i skoro onemogućavaju da se ponaša altruistički, dok ga drugi put upravo oni vode i formiraju u tom smeru (upor. Hunt 1992). Stoga odgovor na pitanja o uslovima društvene solidarnosti manje pružaju spekulacije o antropološki duboko usađenim predrasudama prema onom nepoznatom i nade u istorijske procese učenja koji će se sami čvrsto ukoreniti u novim individuama, nego *socijalno-kulturni konteksti* u kojima pojedinac dela – doduše, to ne znači da bi socijalno-kulturni konteksti koji su plodno tle za razvoj solidarnosti mogli zameniti smernice za individualno delanje, ali ipak znači da mogu da ih ojačaju i razviju ili sputaju i osujete.

Zbog toga posebnu pažnju zaslužuje pojam "moralne infrastrukture", koji su prvi upotrebili američki komunitaristi (upor. Etzioni 1993). Sasvim nezavisno od svih specifično američkih pretpostavki i isto tako od određenih filozofskih premisa komunitarizma, ovaj pojam ukazuje na dijalektičku strukturu socijalno-moralnog delanja. Preuzimanje zajedničke odgovornosti u neposrednom okruženju, odgovornosti koja će onome koji se na nju odluči *takođe* doneti neposredne koristi, doprinosi stvaranju moralne prakse zajedništva, koja čini verovatnijom i otvorenost za socijalno-moralne probleme zajednice u celini.

344

2) Ne bih želeo da ulazim u preklapanja i razlike u pojmovima "solidarnost", "saosećajnost", "ljubav prema bližnjima" i njima bliskim pojmovima, budući da oni nisu od presudnog značaja za moju argumentaciju. Ali, polazim od toga da su preklapanja dovoljno velika da podrže zaključke do kojih dolazim.

Socijalno-moralna orijentacija ne postaje verovatna kao pouzdana društvena osnova za delanje samo zahvaljujući usamljenoj odluci pojedinca, već zahvaljujući mrežama društvenog delanja, u kojima se vidno preklapaju interesi pojedinca i interesi drugih. Taj se pojam "moralne infrastrukture" u više nego jednom pogledu nudi kao polazna tačka za debate o povratku solidarnog delanja u našim društvima.

I

POJAM I KONCEPT SOLIDARNOSTI

345 Karl Oto Hondrih i Klaudija Koh-Arcberger ukazali su na to da je pojam solidarnosti, onako kako ga koristimo za smernice u delanju u društvima današnjice, pojam suštinski vezan za moderna društva. Solidarnost se pojavljuje kao pojam-naslednik, protivrečan i problematičan, za *etičke vidove života*, za njihovu energiju socijalnog povezivanja u uslovima delanja svojstvenim modernom društvu.

"Kod početnih stepena razvoja, socijalne spone treba zamisliti kao nerazlučivi konglomerat prisilnih normi i samovolje, osećanja i proračunatosti, odnosa razmene i pojačavanja sličnosti. Tek sa sve jačom socijalizacijom diferenciraju se regulativni sistemi koji se profilišu u međusobnom odnosu, proizvodeći socijalne spone sopstvenog, nezamenljivog identiteta: moć, tržište, zajedništvo osećanja [...] Solidarnost je potpuno moderna vrsta socijalnih spona utoliko što počiva na slobodnoj odluci pojedinca. Pojedinac nema samo izbor da se drži solidarno ili nesolidarno, već i izbor između različitih solidarnosti [...] Solidarnost može nastati tek pošto su se tržišna razmena, birokratska i politička vladavina i ljubav međusobno izdiferencirali po svo-

jim osobenostima kao moderne socijalne spone i regulativni mehanizmi. Ona obuhvata i elemente ta tri tipa socijalnog regulisanja i od njih formira nov, drugačiji regulativni mehanizam" (*ibid*, str. 10 i 16).

U premodernim društvima stopile su se vezivne energije koje su podsticale uzorno delanje i sadržaji ka kojima su one bile usmerene, jer je njihovo važenje bilo nezavisno od pristanka pojedinca, a uz to i oduvek obavezujuće *otelovljeno* u spletu socijalnih odnosa svakodnevnog života (upor. za sledeće Meyer 1994).

Solidarnost, u uslovima individualne autonomije u modernim društvima, podražava način delovanja *moralnosti* onoliko koliko je to još moguće. Nezavisno od neposredne individualne koristi – u svakom slučaju nikad *potpuno* u njenoj službi – ona mobilise vezivne energije društva radi ostvarenja zajedničkih ciljeva ili interesa drugih. Hoće li se te energije potpomagati, na koje će se ciljeve proširiti, postaje predmet odluke autonomne individue – doduše, nikad nezavisno od socijalno-kulturnog konteksta u kom ona mora da se donese. Solidarnost u modernim društvima stoga postaje *nepouzdan ključni resurs*.

Kako se obim i usmerenje solidarnosti razvija u društvu samo u onoj meri u kojoj može da se prodene kroz iglene uši *autonomnih odluka pojedinačnog subjekta*, njeno javljanje je neizvesno a njen doprinos društvenoj i političkoj integraciji društva u načelu problematičan. U premodernim vremenima, kada je njenu delotvornost u društveno utvrđenoj, većinom usko ograničenoj formi jemčio onaj specifičan spoj dobrotvornosti i prinude, morala i zakona, koristi i poslušništva koji je opisao Hondrih, ona nije

moralna da se posebno imenuje kao norma. Međutim, u moderna vremena nisu postali neizvesni samo njen pravac i delokrug, nego i samo njeno aktiviranje. Solidarnost se mora tematizovati kao socijalna vezivna energija i normativno imenovati kao vrlina. To je karakteristično za njenu osobenu *dvostruku ulogu*, da se istovremeno podrazumeva kao u načelu raspoloživa *energija* koja omogućuje praktikovanje socijalnih i političkih vrlina, a da sa druge strane tek treba da se utemelji kao *vrlina*.

Ova protivrečna dvostruka uloga solidarnosti idealno-tipski dolazi do izražaja u funkciji koju joj, kao socijalnom resursu za usmeravanje delanja ka sporazumevanju, dodeljuje Jirgen Habermas (upor. Habermas 1992). Suštinska razlika između društvene integracije u *sistem* putem moći, novca ili prava i *socijalne* integracije putem delanja usmerenog ka sporazumevanju ogleda se, prema tome, u "integrišućoj snazi jezika" u onoj meri u kojoj je on medijum sporazumevanja. Sporazumevanje i solidarnost su kod Habermasa, kao moralna protivteža strateškim vidovima interakcije, u velikoj meri jedno isto.

Solidarnost, kao resurs socijalne integracije koji počiva na dobrovoljnom sporazumevanju o zajedničkim interesima ili moralnim obavezama, mora pri tom preuzeti protivrečnu ulogu. Sa jedne strane, Habermas u svojim novijim tekstovima stalno izričito naglašava da dobri *razlozi* koje pojedinac prihvata kada se pokorava etičkim ciljevima ili moralnim normama nisu nužno isto što i *motivi* koji podstiču na delanje za te ciljeve. Na raspolaganju moraju biti dodatne socijalne energije "predusretljivo-sti" društva, iz kojih se mogu izvući motivi de-

lanja za dobro obrazložene ciljeve. Sa druge strane, Habermas kao izvor koji istovremeno treba i da širi solidarnost i da je pretpostavlja identifikuje, opet, socijalnu spregu procesâ jezičkog sporazumevanja, dakle svakodnevnih prakse dobrovoljnog slaganja. Čini se da on mehanizam nenasilne prinude ubedljivosti koju sadrže goli argumenti, na kraju krajeva, ipak posmatra i kao kremen iz koga će poleteti varnice solidarnosti.

Time on socijalni proces sporazumevanja opterećuje dvostrukim teretom. Doduše, ubedljiv je argument po kom solidarnost, tamo gde u modernim uslovima dobija cilj i smer kao socijalna vezivna energija, formu i snagu dobija pre svega preko jezičkog sporazumevanja i uzajamnih obaveza koje svi preuzimaju. Ali, i u Habermasovoj teoriji ostaje otvoreno pitanje da li solidarnost u takvim procesima može u dovoljnoj meri da se proizvede kao *socijalno-psihicka činjenica* ako motivi moralnog delanja ne treba da proizlaze isključivo iz obrazlažućih argumenata, nego i iz već postojećih energija uigranih načina života.

Delanje usmereno ka sporazumevanju ne može preuzeti ulogu garanta za norme delanja i socijalne vrline, čije bi važenje bilo socijalno ukorenjeno, ulogu koju su u premodernim vremenima igrali sistemi moralnosti i odgovarajuće metafizičke forme njihovog atestiranja i sankcionisanja. Ali načini života i okviri socijalnog delanja u kojima "vezivna dejstva jezika" na validan način koordinišu delanje ipak se mogu činiti kao najbolje tlo za solidarnost, u koju se autonomne individue mogu upustiti i onda kada treba da ograniče sopstvene neposredne interese u korist opravdanih

interesa drugih ili za stvari od značaja za zajednicu. Oni su stoga nada i šansa mogućeg uspeha, ali ne i njegov garant.

Solidarnost je stoga, pre svega, stvar prilike za uvežbavanje dobro obrazloženih formi socijalnog angažmana u kojima se stvara plauzibilna veza između sopstvenih interesa i interesa drugih. Iz takve prakse najpre će nastati most ka širim poljima delanja i udaljenijim interesima, grupama i individuama kojima je potrebna solidarnost. Tamo gde ne postoji veza sa sopstvenim interesima i gde nisu raspoloživi ubedljivi argumenti za aktiviranje solidarnosti, solidarnost je malo verovatna. Tamo gde su data oba ova preduslova, ona nije zajemčena, ali se ponajpre može očekivati.

2

EMPIRIJSKI PRIKAZ TRENUTNOG STANJA

Po svemu što znamo iz empirijskih anketnih podataka, čini se da raspad sveobuhvatnog "društveno-moralnog miljea" (upor. Lepsius 1973) donosi i opšte ograničenje *dometa i izdržljivosti* solidarnih energija i ciljeva. Oni nikako ne nestaju, ali se u većem delu politički najosetljivijeg područja društva povlače u neposredno socijalno okruženje i više se ne povezuju bez daljnog sa društvom u celini, velikim institucijama i ciljevima političkog i socijalnog razvoja. Oba velika prenosna remena, naime sveobuhvatni socijalni milje i ubedljiva ideološka tumačenja, koji su donedavno prenosili motive i energije solidarnosti na dalje delove društva, stoje na raspolaganju tek u bedno maloj meri.

Spremnost na socijalni angažman u tim okolnostima menja formu i domet.

Mihael Fester i Peter fon Ercen su u svojim empirijskim istraživanjima (1993) do detalja ispitali te promene stavova i socijalnih miljea. Oni su došli do slike koja je krajnje informativna za pitanje *socijalne integracije* modernog društva, naime, do diferenciranja motiva i spremnosti na delanje u različitim socijalnim grupama. Solidarna orijentacija može se meriti na osnovu političkih stavova prema ključnim društvenim pitanjima.

Po tim rezultatima se u SR Nemačkoj trenutno mogu razlikovati tri velika tabora političkog mentaliteta: "reformisti", "zadovoljni" i "deklasirani". Unutar tih tabora mogu se primetiti dalje diferencijacije. "Tabor reformista" po tome obuhvata ukupno 41% odraslog stanovništva u tzv. starim pokrajinama.* Kod svih njih preteže spremnost da se angažuju, po potrebi čak isključivo u nekonvencionalnim oblicima politike. Nekonvencionalne forme politike su pri tom uglavnom prostorno ograničene i pojedinačne forme angažmana: građanske inicijative, grupe okupljene oko konkretnog projekta, protest. "Socijalno-integrativni" među njima (12,8%) orijentišu svoj angažman prema idejama opšteg dobra, koje ciljaju ka socijalnoj integraciji svih trenutno zapostavljenih grupa: žena, stranaca, radnika i socijalno ugroženih. "Radikalni demokrati", drugi deo reformista (10,8%), zalažu se za politiku koja će obezbediti pravdu za žene i strance, dok se slabo zanimaju za zahteve radnika i socijalno ugroženih. Ravnodušno ili

* Federalne jedinice koje su činile "staru" SRN — prim. prev.

odbojno, mada ne i neprijateljski, drže se prema toj potrebi za socijalnom integracijom "skeptično-distancirani" (17,7%). Poverenje u zvanične političke institucije i podrška obuhvatnom socijalno-integrativnom konceptu opšteg dobra u ovom su taboru reformista, koji predstavlja dve petine društva, još i najjasnije izraženi kad se uporede sa ostatkom društva, mada su i kod njih već mestimično oslabili.

U taboru "zadovoljnih" nalazi se trećina odraslog stanovništva. Ovdje su okupljeni oni koji nesmanjeno poverenje u institucije i stranke, političku klasu i vladajuće vidove politike povezuju sa istrajnim interesom za održavanje postojećih odnosa, ali se malo zanimaju za koncepte opšteg dobra koji su usmereni na socijalnu integraciju zapostavljenih, ili im se čak delimično direktno protive. Oni ne vide povoda za nekonvencionalne vidove političkog angažovanja.

Naročito plaši to što "tabor resantimana" obuhvata čak četvrtinu stanovništva. Njegovi pripadnici osećaju postojeće neravnopravnosti i ograničenja kao neželjenu sudbinu i zapadaju ili u fatalističku pasivnost (13,4%) ili postaju agresivno netrpeljivi (13,8%) prema zvaničnoj politici i njenim predstavnicima. Oni su pogodno tlo za ekstremno desničarsku i ksenofobičnu agitaciju, i nasilje protiv stranaca. Oni više ne gaje poverenje u koncepciju opšteg dobra koja bi se odnosila na celinu i u kojoj bi do izražaja došli i njihovi sopstveni interesi, i ne pokazuju zanimanje za projekte koji bi poboljšali mogućnosti za učestvovanje u politici. Oni biraju put frustrirane apatije ili agresivnih napada na "sistem" i njegove predstavnike – ili na još slabije, naročito "strance".

Kada govorimo o stavovima i ciljevima delanja, brojke su – naročito u vremenima brzih socijalnih i kulturnih promena – uvek sporne, a izražena mišljenja otvorena su za razna tumačenja, u zavisnosti od toga kako se postavljena pitanja shvataju. Retko se može raspoznati kako su ta mišljenja nastala ili pod kojim se uslovima menjaju. No, i pored sve obzirivosti, rezultati Festerove i fon Ercenove studije dozvoljavaju šest zaključaka značajnih za pitanje o uslovima socijalne integracije u našem društvu.

Kao prvo: Oko 40% ljudi u našem društvu, prevashodno iz viših i modernizovanih socijalnih miljea, zainteresovani su za reformističku politiku usmerenu ka socijalnoj integraciji. Većina njih, sudeći po ekonomskom položaju, verovatno nema nikakav čisto egoistični socijalno-ekonomski interes u tome. Mnogi od njih distanciraju se od vladajućeg političkog establišmenta, ali su istovremeno zainteresovani za nekonvencionalne vidove političkog angažovanja, po pravilu u neposrednom društvenom okruženju.

Kao drugo: Jednoj trećini stanovništva stalo je samo do održavanja socijalnog statusa kvo bez ustupaka zapostavljenim grupama. Na tu grupu se najviše od svih može primeniti predikat šovinizma imućnih, jer, za razliku od deklasiranih, ona zaista raspolaze atributima blagostanja a ne želi da ga podeli.

Kao treće: Više od jedne četvrtine stanovništva zahvatilo je raspoloženje koje je eksplozivna mešavina resantimana, fatalizma zbog neželjenih okolnosti i nespremnosti da se učestvuje u političkom životu. Ovi ljudi razmišljaju o gotovim rešenjima za svoje probleme,

348

jedva da još proziru šta se dešava u politici i postaju prijemčivi za ekstremističke partije ili nasilne oblike političkog sukobljavanja.

Rezime koji Fester i fon Ercen izvlače iz svega toga ukazuje na potrebu za jasnijim diferencijacijama. "Situacija zapostavljenih grupa podseća na plebejske mešavine premodernih 'radnih i siromašnih klasa'. Novi socijalni dispariteti pri tom se, naravno, samo delimično moraju shvatiti kao 'objektivno merljiv' ekonomski jaz zbog osiromašjenja ili marginalizacije, već pre svega kao povreda normi pravednosti. Dakle, modernizacija socijalne strukture sve u svemu svedoči o iskustvu podvojenom između 'individualizacije' i 'deklasiranja': dok se socijalni prostor otvara u bezbednom okruženju i za privilegovani vrh, on se zatvara za one koji u tom okruženju gube svoju sigurnost ili čak tonu u sve lošije uslove života" (*ibid*, s. 47).

Kao četvrto: Upravo se u socijalnim miljeima u kojima je individualizacija najdalje napredovala da sresti najviši stepen solidarnog angažmana i najveće interesovanje za pravednu politiku u cilju opšteg dobra. Stoga nisu procesi socijalne individualizacije sami po sebi ono što dovodi do korozije socijalnih potencijala solidarnosti i do okretanja od društvenih predstava o opštem dobru. Individualizacija kao socijalni pojam nikako se ne podudara sa moralnom kategorijom egoizma ili sa tzv. "prezasićenošću politikom".

Kao peto: Baš kod mnogih ljudi koji ih još u velikoj meri pokazuju, praktikovana solidarnost i politički angažman povlače se na male iskustvene prostore i *vremenski-prostorno pregledna polja delanja* svakodnevnog života i nepo-

srednog životnog okruženja. Sve se više ljudi skeptično okreće od velikih organizacija i institucija političkih sistema. *Klasično iskustvo da praksa solidarnog delanja i političko-moralna orijentacija proizvode i stabilizuju jedna drugu, potvrđuje, posle raspada obuhvatnih ideologija i socijalno-moralnih miljea, sužavanje moralnih horizonata i učestvovanja mnogih na meru onoga što se može direktno socijalno iskusiti.* Angažman se odlučuje pre za malu inicijativu i kratkoročan nekonvencionalan vid učešća nego za trajno vezivanje za velike organizacije koje su u međuvremenu postale anonimne.

Kao šesto: U heterogenim socijalnim miljeima za stav prema politici i za spremnost na delanje od ključnog je značaja način na koji neko doživljava društvenu nepravdu. Taj stav je više od prostog izraza lične materijalne pogođenosti nepravednom društvenom podelom životnih dobara. Prevažodno u socijalnim miljeima srednjih društvenih slojeva može se naići na samodovoljnost koja nije u stanju da spozna ni potrebu za političkim reformama ni potrebu za sopstvenim političkim doprinosom razvoju društva. Nasuprot tome, upravo je među pripadnicima viših socijalnih miljea, koji su do sada profitirali od ekonomske modernizacije i pre spadaju u miljenike jedne nepravedne prakse društvene podele, raširen aktivan reformistički mentalitet, koji ne samo da je usmeren na poštnu društvenu integraciju, nego bi hteo i da sopstvenim političkim angažmanom doprinese uspehu takvih reformi. Stavovi razočarane apatičnosti i frustrirane agresivnosti koji se šire u donjim socijalnim slojevima gubitnika u procesu modernizacije očigledno su način na koje ljudi pokušavaju da izađu na kraj sa iskustvom uskraćene pravedno-

sti. Mentalitet koji pri tom nastaje više ne priznaje racionalnoj reformističkoj politici snagu za pošteno izjednačenje šansi. On je tlo na kom u kriznim vremenima uspeavaju demagoški pokušaji da se prezasićenost politikom instrumentalizuje u ekstremističke svrhe.

Empirijski podaci potvrđuju logičnu pretpostavku da se sposobnost društva za socijalnu integraciju i širenje socijalno-integrativnih stavova uzajamno uslovljavaju. Jer nisu samo uskraćene materijalne životne šanse, već možda još više razočarana *elementarna socijalno-antropološka potreba za priznavanjem sopstvene ličnosti* ono što povećava šanse za odbijanje, ogorčenje ili revolt, i to u meri u kojoj su društveno važeće norme pravедnosti povređene trajno i bez izgleda na poboljšanje (upor. Honneth 1992). Možemo pretpostaviti da je iskustvo uskraćenog priznanja i jedan od centralnih pokretača za ksenofobiju, kojima socijalno hendikepirani ponižavanjem izopštenih pokušavaju da pribave sebi nekakav surogat priznanja.

3

PLURALISTIČKA DIFERENCIJACIJA I SOLIDARNOST

U modernim društvima razbijeno je jedinstvo moralnih načina života zajednice. Tu nastaje šansa za individualnu slobodu i institucionalizovanje individualnih ljudskih prava. Ali, odatle potiče i problem osnovâ za solidarnost i socijalni moral koji bi prevazilazili okvire jednog društva. Kulturni rascep evropskih tradicija, kao posledica raspada jedinstvene hrišćanske religije na pojedinačne veroispovesti koje umeju da vode i građanske ratove, označava početak socijalno-kulturne pluralizacije modernog društva

koja trenutno skoro svuda u Evropi obuhvata, sem hrišćanskih konfesija, i mnoge sekularizovane vidove života i nove religije. Razlike među njima postale su markantnije i osetnije.

Ako moralno jedinstvo zajednice ne možemo tražiti u nekakvom prepolitickom etosu, jer moderna društva proizvode mnoge različite etike i stilove života, i ako se, osim toga, ne možemo pouzdati ni samo u integrativnu snagu formalnih procedura za rešavanje sukoba i uspostavljanje pravde, jer one ne zadovoljavaju potrebu za socijalnim priznanjem, onda uspeh socijalne integracije u velikoj meri zavisi od toga da li se zatočnici različitih etika i stilova života mogu sporazumeti o pitanjima od presudnog značaja za zajednicu. Jer pokušaj da se u modernim uslovima iznude zajednički vidovi moralnog života završava se u totalitarnizmu. A pokušaj da se društvo održi na okupu bez ubedljivih zajedničkih ideja koje svima omogućuju samopoštovanje putem priznavanja vodi u socijalnu anomiju.

350

U tim modernim uslovima preostaje samo da se u javnim diskursima postigne sporazum oko modelâ pravičnog društva i da se oni uverljivo praktikuju u priznatim načinima života. To je osnovni preduslov za uspešnu socijalnu integraciju, jer samo iz toga može proizaći jedan opšteprihvatljiv model podele socijalnih šansi za učestovanje, i jer samo na taj način svi mogu osećati da su im interesi ozbiljno shvaćeni a oni poštovani.

Socijalna integracija se, za razliku od obične integracije u sistem, ne obavlja samo usklađivanjem interesa, već i zajedničkim motivima, iskustvima i smernicama za delanje. Društveni diskurs koji bi njih mogao stvoriti i sta-

bilizovati odavno više ne postoji u našem društvu. Sad se pokazuje da se on nikako ne može zameniti vladajućom mešavinom selektivnih, često nedelotvornih političkih mera za rešavanje krize, vere u to da demokratske institucije nemaju alternativu, minimalnih garantija koje daje socijalna državna i široke lepeze medija za razonodu, koja je u našem društvu umesto toga postala uobičajena.

Pri tome je važan kako diskurs o opštem dobru kao praksa sporazumevanja, tako i praktično sprovođenje rezultata do kojih taj diskurs vodi. On nudi mogućnost za obuhvatanje svih interesa i time iskustvo priznanja za sve socijalne grupe. On takođe omogućuje raspodelu životnih šansi koja će odgovarati svačijem shvatanju legitimiteta. Prvi zadatak koji mora da ispuni javni diskurs o opštem dobru jeste dokaz da i on i ciljevi kojima se njime stremi odista služe interesima svih. U njemu, naime, konvergiraju uslovi pravednog društva i interes za socijalni mir. "Kauzalitet sudbine", kako je to Hegel nazvao, na kraju bi nesumnjivo omeo opšte interese ako ljudi nisu kadri da se saglase o podeli socijalnih šansi i o toleranciji prema vidovima kulture koje bi svi mogli priznati. U modernim okolnostima ravnopravnog i slobodnog učestvovanja svih u političkoj legitimaciji opšteg života ne treba očekivati da se socijalni mir može osigurati bez usaglašavanja o načelima pravde i bez njihovog sprovođenja u praksi. Neprekidni javni diskurs o opštem dobru postaje preduslov za uspešnu socijalnu integraciju.

Hantingtonova parola o dobu "sudara kultura", u koje smo navodno zakoračili posle kraja ideološke ere, neznačajka je ko-

liko i opasna. Ona brka *fundamentalističko okoštavanje*, do kog može doći u svim religijama i ideologijama, sa sadržajem religija i "civilizacija" samih. Diskursi o univerzalnim moralnim normama, ili u najmanju ruku slaganje o njihovom sadržaju, mogući su, kako iskustvo pokazuje, između ljudi iz svih religijskih i kulturnih tradicija. Nedavno je projekat "Svetski etos", koji je pokrenuo Hans King (1990), to ponovo praktično dokazao. Učenja svih religija o čovekovom dostojanstvu mogu biti solidan osnov za usaglašavanje oko moralnog okvira i okvira ljudskih prava u kom se mogu razviti različite etike i načini života. To posebno važi onda kad takvi različiti vidovi verskog života koegzistiraju u okviru zajedničkog političkog društva. Odnosi po pravilu postaju eksplozivni i nepomirljivi tek u meri u kojoj povratak na istorijski starije paradigme razvoja pojedinih religija dovede do fundamentalističkog okoštavanja, koje ostavlja još samo borbu, izopštavanje i potčinjavanje kao "vidove komunikacije". Uzroci za takva fundamentalistička okoštavanja uvek imaju malo veze sa verskim učenjem, ali mnogo sa nesavladanim socijalno-ekonomskim i kulturnim protivrečnostima i njihovom političkom instrumentalizacijom (upor. Meyer 1989).

4

SOLIDARNA ORIJENTACIJA I SOLIDARNA PRAKSA

Budući da se solidarna orijentacija i solidarna praksa unutar zajednice uzajamno uslovljavaju i održavaju, danas, posle raspada velikih socijalno-moralnih miljea sa njihovim mrežama supkulturnih institucija i polja prakse, važno je

i oživeti ili stvoriti *socijalna mesta za zajedničko rešavanje problema* i za solidarno iskustvo unutar zajednice koji bi se direktno nadovezali na raširenu orijentaciju solidarnosti ka neposrednom životnom okruženju. Kako se već odavno može videti u praksi, uvežbavanje solidarnosti kao prakse slobodnog sporazumevanja o zajedničkim interesima i pomoć za one kojima je pomoć potrebna može se nadovezati na mnoga mesta u svakodnevnom svetu i u civilnom društvu – svuda gde se interesi zajednice moraju zajednički regulisati, svejedno da li se radi o moralnim, ekonomskim, socijalnim, kulturnim, školskim ili susedskim interesima.

To je i jezgro *komunitarizma* (upor. Etzioni 1993, Honneth 1993). "The Spirit of Community", duh zajednice, onako kako ga zamišljaju Etzioni i drugi američki intelektualci koji podržavaju komunitarističku platformu, treba da proizađe ne samo iz nekakvog apstraktnog novog osvešćivanja građana jedne države o njihovim dužnostima ili iz pooštavanja javnih apela koji im se upućuju, već i iz stvaranja "moralne infrastrukture". Kao mreža socijalnih mesta za solidarnu političku praksu zajednice, ona je jezgro programa koji u američkoj verziji doduše sadrži i dobar deo nama stranog moralizatorstva, ali je uglavnom ipak orijentisan na zajedničku samopomoć svuda gde se ukrštaju interesi mnogih.

Realističnost takvih zajedničkih inicijativa izlazi u susret promenjenim oblicima solidarne orijentacije i političkog angažmana. Zahvaljujući njoj, polja ličnih i društvenih interesa uvek mogu da se preklape. Zahvaljujući njoj, može se iskusiti i postaje efikasna opštost jezičkog sporazumevanja u neposrednom socijalnom okruženju, i zahvaljujući

njoj uvežbavaju se iskustva solidarnosti, koja mogu biti korisna kao izvori energije i tlo za diskurs o opštem dobru na nivou čitavog društva, ali i za praktično sprovođenje njegovih rezultata.

Ni takav put ne pruža garancije. Ali kod njega postoji najveća verovatnoća da će on stvoriti mnoge faktore koji su od presudnog značaja za stvaranje one spremnosti na solidarnost bez koje se u modernim društvima ne može očekivati socijalna integracija. Ona nije, kao u Lumanovoj teoriji sistema, nepotrebna dok god funkcioniše integracija u sistem, niti može da se očekuje kao pozitivan nusproizvod uspešnih rešenja socijalnih konflikata, jer ova mogu da integrišu samo onda kada se donose u duhu spremnosti na sporazum i solidarne povezanosti. *Delanje orijentisano ka sporazumevanju* u malom, u društvenom okruženju, i u velikom, u javnom sporazumevanju društva sa samim sobom o mogućnostima i ulogama koje dodeljuje pojedincima i grupama, jedini je put koji, doduše, ne obezbeđuje socijalnu integraciju, ali je ponajviše omogućuje.

I distanca između različitih kultura koje su u međuvremenu zastupljene u našem društvu najpouzdanije se može premostiti takvim vidovima zajedničke prakse u kojima se ono zajedničko može praktično iskusiti u delanju za odista zajedničke ciljeve. Mladi iz različitih kulturnih tradicija, npr. Turci, muslimani, i Nemci, hrišćani ili nehrišćani, koji igraju za isti sportski klub i zajedno doprinose održavanju svojih sportskih terena, pripremi javnih nastupa i sl., doživljavaju u praksi ono što ih povezuje, ali istovremeno i to da ih razlike ne moraju razdvajati.

U javnom diskursu o opštem dobru, koji određuje okvirne uslove za razvoj različitih vidova života i učestvovanje svih u državi i društvu, najlakše će se odvojiti žito od kukolja ako se jasno pokaže kakvi prostori za sporazumevanje odista postoje između religioznih i kulturnih orijentacija, kako je svaka od njih diferencirana u sebi samoj i kako malo nepomirljive struje fundamentalizma mogu polagati pravo na to da nastupaju kao privilegovani govornici u ime sopstvene religiozno-kulturne orijentacije.

Religiozno-kulturno diferencirana društva naravno uvek kriju lako zapaljiv materijal, manje zbog razlika koje razvijaju, a više zbog opasnosti da bi ove u kriznim vremenima mogle da se politički instrumentalizuju i time pretvore u opasnost po socijalnu integraciju društva, iako same po sebi one to uopšte nisu. Takva instrumentalizacija u političke svrhe moguća je, naravno, i u religiozno-kulturno homogenim društvima. Njene šanse za uspeh su u oba slučaja utoliko manje ukoliko je uspješnije organizovana prava socijalna integracija putem homogenizujućih diskursa o opštem dobru i solidarne prakse zajedništva u svakodnevnom životu građanki i građana.

5

KULTURNA DIFERENCIJACIJA I SOLIDARNOST

Hantingtonova prognoza da naše doba svuda ide u susret sudaru civilizacija, ima, osim spolj-nopolitičke dimenzije u kojoj je zamišljena, i unutar društveno značenje. Prema Hantingtonu, civilizacija je u suštini kulturna celina određena nekom od velikih svetskih religija (Huntington 1993). "Linije rasedanja" između

civilizacija, koje u njegovom prikazu izgledaju kao nepremostivi ponori, već odavno ne prolaze samo između geografski ograničenih prostora, nego i kroz nacionalne države u skoro svim velikim društvima sveta. Osim onih u kojima su vekovima živeli ljudi najrazličitijih kulturnih obeležja, kao što su SAD, Indija ili Kanada, i onih koje su, poput Francuske ili Velike Britanije, usled dekolonijalizacije došle u isti položaj, tu su sada i zemlje koje su, kao SR Nemačka, imigracijom radnika i azilantata postale "multikulturne" ne smejući sebi to da priznaju.

Istorijska iskustva sa multikulturnim društvima i rezultati međunarodnog istraživanja fundamentalizma ukazuju u istom smeru (upor. Marty/Appleby 1991). Hantingtonova teza je empirijski neodrživa i politički kobna – kobna pre svega zato što bi lako mogla postati *self-fulfilling prophecy* kad bi se učvrstila u glavama dovoljnog broja uticajnih aktera.

U suprotnosti sa Hantingtonovom tvrdnjom, u svim regionima sveta sve se jasnije pokazuje da *svaka* "civilizacija" može da se tumači kroz tri različite sheme kulturne orijentacije i načina života, koje u datom slučaju međusobno mobilišu mnogo manju spremnost na solidarnost nego ako se povežu sa odgovarajućim shemama tumačenja u drugim civilizacijama. Iz *tradicionalističkog main stream*-a svuda u svetu, bilo da se radi o hrišćanskoj, pravoslavnoj, budističkoj, hinduističkoj, islamskoj, jevrejskoj ili nekoj drugoj civilizaciji, pre ili posle proizlaze *liberalizovane* struje zainteresovane za otvaranje, toleranciju, promenu, razliku i prava pojedinca, a protiv kojih u određenim kriznim konstelacijama neki delovi tradicionalističkog tumačenja mogu okoštati u *fundamentalizam*.

Ni tradicionalisti ni fundamentalisti ne mogu da tvrde da baš oni *jesu* civilizacija ili da *predstavljaju* civilizaciju na koju se pozivaju. Oni su svuda *stvarni* samo sa drugim konkurentnim *tumačenjima* civilizacije iz koje potiču, mada su preko mere primetni zbog buke, beskompromisnosti i agresivnosti svojih zahteva, a i tamo gde se domognu moći u stanju su da privremeno učutkaju konkurentna tumačenja.

U svim multikulturalnim društvima postoji iskustvo da se *liberalna* tumačenja uprkos svim civilizacijskim razlikama mogu sporazumeti oko zajedničkog moralno-pravno-političkog okvira i često čak razviti načine života koji se u zajedničkom svakodnevnom životu preklapaju. To se može opaziti u SAD isto tako kao i u Evropi ili Aziji. Među njima preostale razlike prosto ne deluju kao prepreka u sporazumevanju ili pozivi na neprijateljstvo. U normalnim fazama i *tradicionalistička* tumačenja koegzistiraju mirno u pravno-političkom okviru o kome se mogu uverljivo sporazumeti. Tek agresivni *fundamentalizam* koji vodi okoštavanju predstave koju jedna civilizacija ima o sebi crpe samopouzdanje iz netolerancije i antagonizacije – međutim, to je antagonizacija koja se jednako usmerava na konkurente izvan sopstvene civilizacije kao i na konkurente *unutar* nje, a protiv ovih potonjih uglavnom u najneobuzdanijem obliku.

Već i to pokazuje da nisu *razlike* između civilizacija ono što samo od sebe vodi u *nerješiv sukob*, nego pre problematične kulturne sheme tumačenja koje nisu identične ni sa jednom civilizacijom sveta, ali pri određenim preduslovima mogu nastati na osnovi svake od njih.

Tako, recimo, Faruk Sen u jednoj analizi turskih muslimana u SR Nemačkoj dolazi do tri u ovom pogledu vrlo značajna rezultata. *Jedan* se ogleda u činjenici da od skoro dva miliona turskih muslimana u Nemačkoj samo oko četrdeset hiljada pripada fundamentalističkim udruženjima, dok se ostali višestruko diferenciraju između tradicionalističkih i liberalističkih strujanja (upor. Sen 1994). *Drugi* simptomatičan rezultat kazuje da se u ovoj zemlji nalazi oko pedeset hiljada muslimana *nemačkog* porekla, dakle ljudi koji su integrisani u domaću civilizaciju, ali koji su kasnije preuzeli sistem orijentacije i stil života jedne druge civilizacije. *Treći*, naročito bitan rezultat ovog istraživanja, jeste zapažanje da između neuspešne integracije i širenja fundamentalizma postoji direktna veza.

Očigledno se svuda gde fundamentalističko tumačenje civilizacije jača ili čak trijumfuje može konstatovati ista veza. Tek kad se kulturnoj nesigurnosti ili uvređenosti doda strah socijalne nesigurnosti, dakle u slučaju u kom *izostaje iskustvo društvene solidarnosti*, tek tada *ponuda* fundamentalističkih organizacija i agitatora može imati uspeha. Po pravilu *osnovno iskustvo uskraćenog priznanja* ili *uskraćene materijalne solidarnosti* može da dovede do toga da kulturne razlike unutar jedne civilizacije ili različitih civilizacija podlegnu zloupotrebi za ciljeve političkog zavađanja, ili da mogu da se iskoriste kao ventil za sopstvene frustracije.

Azijske kulture kao one u Indiji ili Šri Lanki, u kojima su različite religije na najužem prostoru, u istoj ulici, istoj četvrti, dugo živele jedne sa drugima kao da se to podrazumeva, pokazuju kako razlike, same po sebi

354

nimalo konfliktne, mogu postati nasilnički rituali antagonizacije i kako katastrofalne posledice to može imati kada u kontekstu kulturne nesigurnosti, socijalnih strahova i uskraćene solidarnosti na scenu stupe beskrupulozni politički agitatori.

Osnovne norme kulturnog priznanja, socijalne sigurnosti i društvenog učestvovanja moraju biti vidno ispunjene za sve, kako bi se o okviru zajedničkog života mogli sporazumeti ne samo liberalizovani delovi "civilizacija" koje zajedno žive u istom društvu, nego i da bi se profiteri u najvećoj mogućoj meri sprečili da razlike pretvore u neprijateljstvo. Potreban je, dakle, minimum *strukturalne solidarnosti*, poštenog učešća u životnim šansama, prava na učestvovanje u donošenju odluka, i ne samo priznavanje nego i *praktično omogućavanje* divergentnih načina života, ako snage orijentisane na sporazumevanje u susedskim civilizacijama treba i dalje da ostanu uticajne.

Ovde se još jednom pokazuje da je solidarnost na kraju krajeva ipak odnos poverenja i uzajamnosti. Praktično *iskustvo strukturalne solidarnosti*, koje mora da pođe od većinske kulture, biće jedan od najznačajnijih oslonaca za kulturu sporazumevanja u manjinskoj civilizaciji. Na tom osnovu su onda moguća i ona društvena *iskustva zajedništva i odnosi sporazumevanja* od kojih solidarnost između različitih načina života raste i jača.

Naravno, ta iskustva i odnosi uvek ostaju ugroženi. Simboličkim strategijama antagonizacije, ambiciozni akteri od skoro svake socijalne razlike u određenim kriznim konstelacijama mogu načiniti ozbiljan politički konflikt. To važi posebno za verske, etničke ili "civilizacijske" razlike.

Kao što je Čarls Tejlor (Taylor 1993) upečatljivo pokazao na primeru sukoba između frankofonih i ostalih Kanađana datost doživljenog ili uskraćenog priznanja među delovima društva ima ključnu ulogu za održavanje ili slom osnovnih solidarnih odnosa čak i onda kad sukobi oko podele materijalnih dobara igraju sporednu ulogu.

I iz ovog razloga treba javno, oprezno, na vreme i u duhu najveće moguće tolerancije i empatije voditi neizbežni diskurs o granicama između, s jedne strane, *priznanja zajedničkih osnovnih političkih normi*, pravila i načina postupanja koje očekuju svi delovi društva, i, sa druge strane, u *tom okviru omogućenog kulturnog samopotvrđivanja* različitih delova društva.

Simbolično eksplozivni sporovi, kao pitanje da li će mlade Turkinje, muslimanke, učestvovati u nastavi fizičkog ili nositi feredže u školi, mogu se utoliko pre razviti u politički požar ukoliko je pogođena kulturna manjina iskusila zanemarivanje, izolaciju, vređanje u socijalnim, ekonomskim i političkim životnim pitanjima. Što više praktične solidarnosti većinsko društvo pokazuje u tom pogledu, utoliko pre ono i samo može očekivati solidarnost i spremnost na sporazumevanje u manjinskim društvima kada je u pitanju okvir koji bi bio obavezujuć za sve. U najmanju ruku se na taj način može postići da ionako teška pitanja uzajamnog odnosa između političko-pravnog okvira i kulturnog samopotvrđivanja ne postanu izvor otuđenja, frustracije i antagonizacije. Ključ za izbegavanje takvog – uvek mogućeg – razvoja leži u prvom redu ne u razlikama između "civilizacija", već u sposobnosti jednog društva za solidarnost u osnovnim zajedničkim socijalnim, ekonomskim i političkim pitanjima.

LITERATURA:

- Etzioni, A., *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, New York 1993.
- Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des sozialen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992.
- Hondrich, K. O./Koch-Arzberger, C., *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992.
- Honneth, A.: *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992.
- Honneth, A. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1993.
- Hunt, M., *Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus*, Frankfurt/New York 1992.
- Huntington, S. P.: "The Clash of Civilisations?", in: *Foreign Affairs*, Vol. 72, 1993, No.3, str. 23.
- Küng, H.: *Projekt Weltethos*, München 1990.
- Lepsius, M.R., "Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft", in: Ritter, G. A. (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973.
- Marty, M. E./Appleby, R. S. (Hg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991.
- Meier, Ch., *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin 1993.
- Meyer, Th., *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989.
- Meyer, Th., *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt/M. 1994.
- Sen, F., *Islamischer Fundamentalismus unter der türkischen Wohnbevölkerung in Europa*. Zentrum für Türkeistudien an der Universität/GH Essen, Mskr., Dez. 1994.
- Taylor, Ch., *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal et al. 1993.
- Vester, M./Oertzen, P. v. u. a., *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*, Köln 1993.

356

Naslov originala: Thomas Meyer, "Solidarität und kulturelle Differenz. Erinnerung an eine vertraute Erfahrung", preuzeto iz: *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, hrsg. von Wilhelm Heitmeyer, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997, str. 313-333.