

Goran Sunajko

POLITIČKI IDENTITET I HRVATSKA SOCIJALNA SVIJEST: ODREDNICE POLITIČKOG IDENTITETA

1. Uvod

Suvremeni globalizacijski i integracijski procesi u javnome su diskursu potaknuli pitanje identiteta, odnosno razmatranja o identitetu učinili aktualnim. Primjećuje se kako se globalizacijskim procesima počinju rastvarati postojeće vrijednosti, a integracijskim procesima stvaraju se nove ili bitno drukčije. U takvome je kontekstu, osobito dekonstruktivistička postmoderna politička misao postavila važno pitanje o mogućnosti opstanka dosadašnjih formi političkog i društvenog života. Mogu li političke vrijednosti i institucije poput, primjerice, države kao suvremenog oblika političkog zajedništva, suvereniteta, nacije, nacionalne ekonomije, kulture i dalje korespondirati sa suvremenim kretanjima i na njih davati dostatne odgovore i rješenja, ili je vrijeme globalizacije i integracijskoga stapanja nametnulo potrebu za novim formama političkoga? Iz takvoga su se razmatranja oformila dva foruma mišljenja: jedan, prema kojemu globalizacija i integracijski procesi u bitnome transformiraju postojeće političke institucije koje odustaju od tradicionalnih okvira i svrha, ali i dalje ostaju važiti kao temeljne forme političkoga života, i druga, prema kojoj je sâm zahtjev za globalizacijom dovoljan pokazatelj nužnosti prevladavanja tradicionalnih formi političkog života i uspostave novih i drukčijih, koje će na novim temeljima moći odgovoriti suvremenim društvenim kretanjima.

U oba slučaja jedno od temeljnih pitanja jest pitanje identiteta. Prvoj skupini mišljenja važnije je pitanje što je identitet danas, kako ga oživjeti, pronaći ili formirati, dok je drugoj, pored navedenoga, presudno pitanje postoji li identitet i je li on uopće potreban. Na europskoj razini, koja je gotovo u cijelosti zastupljena procesom stvaranja Europske unije kao specifičnoga oblika političkoga zajedništva koji ne ostaje samo pri političkoj, ekonomskoj ili pravnoj integraciji, nego izražava tendenciju k snažnijoj homogenizaciji, pitanje identiteta u suvremenome diskursu presudno je pitanje. S jedne strane nacionalne države koje konstituiraju Europsku uniju boje se gubitka svojega vlastitog identiteta kojeg shvaćaju jamcem opstanka vlastitoga specifikuma, a s druge, Europska se unija kao nadnacionalno i nadržavno političko tijelo u nastajanju ne zadovoljava samo apstraktnom institucionalnom formom (ekonomskom, pravnom, političkom), nego traži svoj poseban identitet kojeg shvaća uvjetom svojega konstituiranja. Stoga se može reći kako je razrješenje prikazane napetosti ujedno jedan od uvjeta formiranja Europske unije i svake slične integracijske tendencije. S druge pak strane uvelike je zastupljeno mišljenje kako jednoj takvoj suvremenoj formaciji, kakva je Europska unija, nije potreban identitet, barem ne onakav kakav se shvaća tradicionalno, kao identitet kojim se netko ili nešto razlikuje od ostatka, jer je politika ujednačavanja političkih, pravnih i ekonomskih institucija radi lakše suradnje i smanjenja troškova međudržavnih odnosa upravo i nastala zato da bi potrebne sličnosti olakšale međudržavne odnose. Stoga je politika inzistiranja na posebnosti i različitosti suprotna temeljnoj tendenciji.

Carl Schmitt je sredinom 20. stoljeća upozoravao na kraj epohe državnosti, jer država (shvaćena u najširem smislu) postaje premlen okvir za suvremene političke procese, odnosno političko prelazi pojmovne granice države koja mu postaje pretijesna. Pola stoljeća kasnije Henri Mendras (2004) primjećuje da se upravo rađa nova koncepcija države koja traži svoju novu teoriju, koja će ponovno učiniti jasnim pitanje legitimiteta koji je u suvremenim globalnim transformacijama sve nejasniji. U tome je smjeru Jacques Derrida (1999) uočio važnost nove formulacije europskog identiteta, jer je Europa

u krizi samoidentifikacije. Do sličnih je zaključaka došao i Edgar Morin (1999) koji smatra kako je Europa korelativno europeizirala svijet i europeizam činila svjetskim, zbog čega ono što je specifično europsko nije više isključivo europsko: države-nacije, tehnologija, industrija, humanizam, socijalizam. Europa se stoga može smatrati jedino kao *unitas multiplex*, ili jedinstvo koje počiva na nejedinstvu i suprotnosti. Europa ne bi smjela nedostatak svojega sadržaja nadomjestiti praznim institucionalnim poretkom koji se formira jedino na apstraktnome političkom identitetu. U tom pronalaženju sadržaja ostaje mogućnost formiranja politike identiteta. Ako se polazi od glavne vrijednosno-idejne napetosti unutar formalne politike na razini EU, one između liberalne i socijalne koncepcije formiranja EU, onda je politika identiteta jedna od mogućnosti prevladavanja napetosti i to, otprilike, u istom odnosu u kojem je politikom identiteta, prema riječima Emilija Santoroa (2006), razriješena napetost između liberalnog ideala slobode i demokratskog ideala jednakosti u liberalno-demokratskoj državi.

2. Teorijski aspekti političkog identiteta

U određenju političkog identiteta važno je razlikovati identitet koji se shvaća apstraktno i u načelu vrijednosno neutralno, primjerice kao identitet političkoga tijela, od identiteta koji se shvaća vrijednosno, kao identitet kojeg pojedinci imaju s obzirom na identificiranje s određenom idejom, svjetonazorom ili općenito sa shvaćanjem političkog života. Furio Cerutti (2006) upućuje na četiri uvjeta legitimnosti koje svako političko uređenje mora zadovoljiti da bi ostvarilo legitimnost i potreban identitet pojedinca s cjelinom. To su sigurnost u Hobbesovu smislu, blagostanje utemeljeno na ravnopravnosti, legalnost, i, naposljetku, identitet političkoga tijela, jer ako ono ne postoji kao subjekt, onda uopće nema zahtjeva za legitimnošću.

2. 1. Identitet političkoga tijela (apstraktni politički identitet)

Središnje pitanje novovjekovne (moderne) političke teorije, koja je gotovo u potpunosti bila teorija države, bilo je kako konstituirati političko tijelo kao uzrok i posljedicu novoga oblika političke zajednice – države. U tom se smislu pozicija pojedinca sve više počinje shvaćati kao pozicija koja nije neovisna, već ovisi i pripada određenom organizacijskom kolektivitetu koji stoji iznad pojedinca, opstoji paralelno s njime ili mu je logički identičan. Takav odnos nužno je doveo do shvaćanja određenog oblika identiteta koji nije nastao iz zajedničkog shvaćanja određene pripadnosti. Thomas Hobbes je pokazao kako je, u vrijeme općega stanja straha i nesigurnosti u doba građanskih i konfesionalnih ratova, upravo takav (apstraktan) identitet dovoljan za homogenizaciju političkoga tijela na racionalnoj i pragmatičnoj osnovi. Identitet je vidljiv, jer ukidanjem uzroka, odnosno prestankom prijetnje i straha, ne dolazi do ukidanja posljedice, odnosno ne dolazi do raspada ili ukidanja političkoga tijela. Međutim, unatoč snazi apstrakcije, takvo se tijelo ne održava samo od sebe, već ugovorom (društveni ugovor) koji svjedoči o usvajanju, od strane isprva različitih ljudi, jednakog pragmatičnog zaključka da se egzistencija može očuvati samo sankcioniranim poretom. Za Hobbesa društveni ugovor između pojedinaca međusobno i pojedinaca i cjeline proizvodi izvanjskog »trećeg« nosioca suverenosti¹ kojeg su svi ostali, zbog toga što ne mogu sami, dobrovoljno ovlastili da odlučuje umjesto njih.² Politički identitet vezan je očekivanjem određene koncepcije pravednosti, koja se očekuje od onog suverena na kojeg su prava prenesena upravo da bi omogućio uvjete postojanju pravednosti, a to znači postojanje distribucije političke slobode, koja je jedina moguća ako se pojedinci pod strahom sankcije pridržavaju sporazuma i pravila

¹ »To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj osobi, stvorenoj putem ugovora svakog čovjeka sa svakim« (Hobbes 2004:122).

² Za Hobbesa je dovoljno racionalno i pragmatično postojanje identiteta pojedinca s ostalima, odnosno »da čovjek bude voljan, ako to jesu i drugi koliko to smatra nužnim za mir i svoju samoobranu odložiti to svoje pravo na sve i zadovoljiti se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema samome sebi « (Hobbes 2004: 95).

i time omogućuju političku logiku očuvanja poretka.³ Za Th. Hobbesa strah od sankcije i sile jamstvo je očuvanja političkoga tijela, jer kada bi se veliki broj ljudi, smatra Hobbes (2004), mogao dogovoriti o koncepciji pravednosti i kada bi se dogovora pridržavao bez zajedničke sile, cijelo bi čovječanstvo moglo funkcionirati bez države i građanskog poretka. U tom smislu Cerutti (2006) ističe kako je zajednica politička samo ako se temelji ne na voluntarizmu, nego apstraktnom osjećaju u kojem se shvaća nemogućnost izbjegavanja centralne vlasti i autoriteta; stoga je identitetu koji je nastao u tom kontekstu kasniji nacionalizam samo trebao dodati mobilizaciju masa. Takvo je liberalno (instrumentalno) shvaćanje države (vlasti) kao entiteta, ne samo različitog, nego i potpuno drukčijeg i suprotnog, od onih koji ga prenošenjem prava konstituiraju, pokazalo mogućnost predpolitičkog i prednacionalnog, apstraktnog i vrijednosno oslobođenog shvaćanja i postojanja političkog identiteta.

Republikanska je tradicija jednakom apstraktnošću, no i potpuno sadržajno suprotno, određivala postojanje političkog identiteta kao onog koji se, samom logikom političkoga tijela, imanentno pretpostavlja. Jean-Jacques Rousseau inaugurirao je potpuno nov oblik identifikacije (identiteta) pojedinca s političkim tijelom. S jedne je strane apstraktnim postavkama dokinuo liberalnu prevlast (Th. Hobbes, J. Locke) u shvaćanju političkoga tijela i pojedinca u njemu, a s druge, predstavljajući začetke romantizma, otvorio raspravu o novoj kategoriji političkog identiteta – nacionalnom identitetu. Za J.-J. Rousseaua suveren nije netko izvanjski »treći«, kao kod Hobbesa, već je to političko tijelo sâmo, sastavljeno od podanika koji su istodobno dio suverenoga političkog tijela – naroda. Za razliku od društvenog ugovora, shvaćenoga liberalno (Hobbes), u kojem pojedinci sklapaju ugovor međusobno (svatko sa svakim) u korist suverena koji je izvanjski »treći« subjekt, čime mu u potpunosti prenose svoja prava,

³ Za Th. Hobbesa jedino jamstvo očuvanja političkog tijela jest poštivanje ugovora (*pacta sunt servanda*) koji pravednost, vlasništvo i slobodu čini mogućima: »Tamo gdje nije uspostavljena sila prinude, to jest, tamo gdje nema države, nema ni vlasništva, jer svi ljudi imaju pravo na sve. Isto tako, tamo gdje nema države, ništa nije nepravedno. Otuda, narav pravde sastoji se u pridržavanju važećih sporazuma.«

u Rousseauovoj republikanskoj logici takav moment nije moguć, jer dokida slobodu pojedinca. Svaki pojedinac, smatra Rousseau, sklapa fiktivni društveni ugovor kao individua, u kojem je slučaju podanik (*sujet*), sa samim sobom kao građaninom (*citoyen*), dio kolektivnog suverena, naroda (Rousseau 1978). Time je predstavljen novi oblik identifikacije pojedinca s cjelinom, odnosno prevladan umjetni (racionalni) konstrukt identifikacije (identiteta) političkoga tijela.⁴ Za Rousseaua takav se identitetski moment očituje u *općoj volji* (*golonté générale*), koja nikako ne može logički proturječiti *pojedinačnoj volji* (*volonte particulière*), odnosno javni (opći) interes ne proturječi privatnome interesu pojedinaca kao članova države, jer se svaki pojedinac, kao podanik, pokorava samome sebi kao dijelu naroda (cjeline).⁵ Pri formiranju opće volje presudno je razumjeti kako ona nikada nije zbroj pojedinačnih volja, jer one, postavljene kao u liberalnoj teoriji ugovora, ne mogu proizvesti potrebno političko jedinstvo, već stvaraju liberalno shvaćeno društvo kao zbroj njegovih pojedinaca. Opća volja može se ozbiljiti jedino ako u njoj i njezinome ispunjenju (zakon) sudjeluju svi građani (*citoyen*), odnosno narod (*peuple*) u najširem smislu. Time je postignuto snažnije političko jedinstvo u kojem je stvaranje političkog identiteta na neki način preduhitreno logikom političkoga tijela (cjeline) koja ne proturječi svojim elementima (pojedincima) koji je konstituiraju. Barbara Henry (2006:217) stoga napominje kako »za Habermasa, kao već i za Rousseaua, pojam političkog identiteta sastoji se u samom sudjelovanju u formiranju opće volje«. Apstrakcija Rousseauove političke teorije, koja kulminira narodom kao suverenom, nadopunjena je elementima romantizma koji razvijaju identitet, ne samo na logičkoj osnovi već i na subjektivnom osjećaju pripadanja. Demokratska republika tako, prema Rousseauu, treba

⁴ »Ali budući da je suveren stvoren samo od pojedinaca koji ga sačinjavaju, on nema i ne može imati interesa suprotnog njihov. Dosljedno tome, vrhovna vlast nema potrebe da jamči svojim podanicima, jer je nemoguće da bi tijelo htjelo nauditi svim svojim članovima [...]. Suveren je po onome što jest uvijek ono što treba biti« (Rousseau 1978:103).

⁵ »Svatko od nas ujedinjuje svoju osobnost i svu svoju moć pod vrhovnom upravom opće volje i primamo u društvo svakog člana kao neodvojivi dio cjeline« (Rousseau 1978:101).

odgajati svoje građane⁶ kroz specifičnu republikansku vrlinu ljubavi prema republici (domovini). Taj specifičan osjećaj neće biti teško postići, budući da je pojedinačna volja pojedinca sukladna u svemu općoj volji (Rousseau 1993) i očituje se, prije svega, u privrženosti ustrojstvu države, njezinima ustavu, zakonima, običajima i navikama. Iz takve se logike razvilo najprije romantičarsko shvaćanje koje se zauzimalo za razvijanje specifične svijesti o domovini, narodu i državi. To je shvaćanje vrhunac doživjelo u procesu nastanka nacionalnih država, koje su se homogenizirale prije svega identifikacijom svakoga pojedinca s narodom kojem pripada (nacionalni identitet).

Na istoj je razini apstrakcije i suvremena politička teorija Johna Rawlsa, koja je značajna jer nastoji pomiriti, odnosno učiniti mogućom istodobnu egzistenciju liberalnog načela slobode, odnosno izbora svakog pojedinca na svoju koncepciju dobra, s demokratskim načelom jednakosti, odnosno institucionalnog poretka koji jamči jednake šanse za sve, polazeći od najlošije stojećih članova društva. Takvo je društvo, kao i kod I. Kanta, nemoguće graditi bez određene koncepcije moralnosti i moralnog integriteta osobe⁷, a za Rawlsa takva osoba treba imati potencijal za vlastitu koncepciju dobra i osjećaj pravednosti.⁸ Identitet koji nastaje iz Rawlsove političke filozofije polazi od osobe koja je razložna, a ne samo racionalna (znamo da će ljudi slijediti određene ciljeve), što znači da takva osoba »uzima u obzir

⁶ Odgoj djece, smatra Rousseau, treba započeti što ranije, kako bi se postigla narodna snaga. »Dijete, kada otvori oči, mora ugledati domovinu i samo nju mora gledati sve do smrti. Svaki je pravi republikanac zajedno s majčinim mlijekom usisao i ljubav prema domovini, to jest prema zakonima i prema slobodi« (Rousseau 1993: 166). »Djeci se ne smije dopustiti da se igraju izdvojeno i po svojoj volji, već sva zajedno i javno, tako da uvijek postoji neki zajednički cilj kojim svi teže [...], jer se ovdje ne radi samo o tome da se djeca nečim zabave, da se u njih stvori čvrsta tjelesna građa [...], već da se zarana naviknu na pravila, na jednakost, na bratstvo, na utakmice, na to da žive pod paskom svojih sugrađana i da priželjkuju javno odobravanje« (Rousseau 1993:168–169).

⁷ I. Kant razmatra kriterij moralne pravednosti kroz pojam kategoričkoga imperativa, koji omogućava da svaki pojedinac svojim djelovanjem može htjeti da njegovi kriteriji postanu općim kriterijima kojima se ravna pozitivno zakonodavstvo. Time je stvorena specifična identitetska pozicija kojom se pojedinac, identificirajući se sa samim sobom, identificira s općim pravilima igre na razini političke zajednice.

⁸ »Kao što sam rekao, moralnu osobu karakteriziraju dva kapaciteta: jedan za koncepciju dobra, drugi za osjećaj pravednosti« (Rawls 1999:491).

posljedice što ih njihovi postupci imaju za dobrobit drugih« (Rawls 2000:44). Takva koncepcija zahtijeva građane koji su odrasli pod razložnim i pravednim institucijama, koje zadovoljavaju bilo koju iz obitelji razložnih liberalnih političkih koncepcija pravednosti. Rawls je svjestan da takvih koncepcija nema mnogo, no ako postoje, trebaju biti takve da ih možemo razumjeti, djelovati u skladu s njima, priznati ih i prihvatiti, jer će tek tada one moći osigurati ostvarenje temeljnih interesa građana (Rawls 2004). Stoga i Cerutti (2006) zaključuje kako J. Rawls pokazuje jednu mogućnost postojanja identiteta kao vrijednosno oslobođenog javnog (institucionalnog) identiteta. To je onaj identitet koji nas određuje kao slobodne i ravnopravne osobe i on ne sadržava posebne elemente koji nas određuju prema ovoj ili onoj filozofskoj, moralnoj, vjerskoj doktrini, već se temelji na potrebi posjedovanja osjećaja za određenu koncepciju dobra i pravednosti. Čitava je koncepcija održiva, jer su razložni građani slobodni po tome što sebe i druge shvaćaju kao one koji posjeduju moralnu moć da imaju neku koncepciju dobra. Prema toj moći mogu revidirati i racionalno slijediti neku koncepciju dobra i stoga »na njihov javni identitet kao slobodnih osoba ne utječu promjene u njihovoj određenoj koncepciji dobra do kojih tijekom vremena dolazi« (Rawls 2000:26).⁹ Međutim, Rawls upozorava da, s druge strane, osim institucionalnoga postoji i neinstitucionalni ili moralni identitet, unutar kojega građani imaju političke i nepolitičke ciljeve i odanosti. Oni potvrđuju vrijednosti političke pravednosti koje žele vidjeti utkane u političkim institucijama, no istodobno djeluju u korist drugih vrijednosti u nepolitičkom životu, u korist ciljeva udruga kojima privatno pripadaju. Te dvije odanosti, smatra Rawls, građani trebaju pomiriti, jer su one odrednice moralnog identiteta i oblikuju način života, a njihov gubitak dovodi

⁹ Apstraktnost političkog identiteta vidljiva je i iz primjera kojeg Rawls navodi: kada se građani iz jedne vjere preobrate u drugu ili kada ne zastupaju više službenu vjeru, ne prestaju, sa stajališta političke pravednosti, biti iste osobe koje su bili i prije. »Ne postoji gubitak onoga što bismo mogli nazvati njihovim javnim ili institucionalnim identitetom ili njihova identiteta kao onoga na što se odnosi osnovni zakon. Općenito, oni i dalje imaju osnovna prava i dužnosti, posjeduju istu imovinu i mogu iznositi iste zahtjeve kao i prije, osim ukoliko ti zahtjevi nisu povezani s njihovom prethodnom vjerskom pripadnošću« (Rawls 2000:27).

do dezorijentacije i nesposobnosti društvenog života. Pojedinaac je spreman identificirati se s javnim poretkom, odnosno s drugima jedino pod uvjetom da je društvo dobro uređeno, a to znači: prvo, da je to društvo u kojem svatko prihvaća i zna da drugi prihvaćaju ista načela pravednosti, drugo, da svatko zna za osnovnu strukturu društva (njegove glavne političke i društvene institucije) koja se usklađuje kao sustav kooperacije, i treće, da građani imaju djelotvoran osjećaj pravednosti te da tako postupaju u skladu s glavnim institucijama koje smatraju pravednima. U takvom društvu javno priznata koncepcija pravednosti uspostavlja zajedničko stajalište, koje time potvrđuje postojanje identiteta s kojega se mogu prosuditi zahtjevi što ih građani postavljaju u odnosu na društvo. Za Rawlsa, koji je svjestan idealizma i time poteškoće u ostvarenju svoje koncepcije, upravo je takvo formuliranje idealiziranih, odnosno apstraktnih koncepcija društva i osobe bitno za pronalaženje razložne političke koncepcije pravednosti s kojom će se građani trebati moći identificirati. Cerutti (2006) zaključuje kako se identitet političkoga tijela ne sastoji od normativne formulacije, nego od svih onih (normativnih, povijesnih, jezično-komunikacijskih) aspekata našega zajedničkog života u kojima se prepoznajemo uvijek kada se prepoznajemo kao pripadnici toga tijela i kada imamo dovoljno razloga da ostanemo u njemu.

2. 2. Politički identitet kao nacionalni identitet

Unatoč činjenici da su nacija i nacionalizam kao ideja i pokret ozbiljenja nacije itekako vrijednosno određeni, identitet koji iz nacije (nacionalizma)¹⁰ proizlazi bitno je apstraktan, odnosno određen je s pozicije kolektiviteta i razmatra se na razini kolektivnog identiteta (Smith 1998). Od početka procesa formiranja nacionalnih država nacija se postupno ozbiljuje kroz državu, što znači da se pripadništvo državi sve više izjednačuje s pripadništvom naciji koja postaje legiti-

¹⁰ Za E. Gellnera (1998), ponajprije u političkom shvaćanju nacije, nacionalizam znači političko načelo prema kojem politička i nacionalna jedinica trebaju biti istovjetne.

macijska osnova suverenosti, čime takav proces iz kulturnoga, prerasta u politički identitet pojedine nacije.¹¹ Nacija se otada politički određuje i razdvaja od naroda kao zajednice apstraktnih osoba, čime se posebljuje i omogućava politički identitet pojedinca s točno određenom nacijom, njezinom suverenosti, zakonima (ustavom) i političkim institucijama. Max Weber stoga naciju određuje kao zajednicu osjećaja koja se primjereno očituje u vlastitoj državi, stoga je ona zajednica koja normalno teži tvorbi vlastite države. Upravo ta težnja naciju razlikuje od drugih zajednica solidarnosti, jednako kao što je za pretvaranje etničke skupine u naciju nužno političko djelovanje. Cerutti (2006) primjećuje kako se otada, s jedne strane nacija određuje politički, kao državni narod nacionalne države u smislu *Staatsvolk*, kako to tumači C. Schmitt, a parafrazira J. Habermas, odnosno, s druge strane, kao etnija, u procesu izjednačavanja etnosa i demosa (etnonacionalizam) kao organske cjeline. J. Habermas (2008) primjećuje kako nacionalna država i svijest o pripadničtvu nastaju uvođenjem kulturnog susprata građanske solidarnosti, čime se veze na osnovi osobnog poznanstva pretvaraju u novi, apstraktniji oblik solidarnosti. Za J. G. Fichtea nacija je na izvjestan način mnogo više od sadržaja apstraktne države, ona je ozbiljenje čovječanstva koje se u njoj konkretizira. Nacija je iznad države kao predmet ljubavi koja »spajanjem pojedinačnog s općim od strane samog pojedinca dovodi do tog poželjnog sjedinjenja« (Gretić 2008:28). Anthony D. Smith (2003) smatra kako se nacionalni identitet određuje kao kulturni identitet, ali jednako tako i kao politički identitet, jer pripada i smješten je u političkoj zajednici. Stoga upozorava kako modernističke teorije nacije (osobito model izgradnje nacije)

¹¹ Važno je napomenuti kako je namjera prikazati nacionalni identitet samo u onome dijelu u kojem on postaje političkim, odnosno služi u političke svrhe. Dakako, nacionalni identiteti dio su znatno šireg određenja kolektivnih (grupnih) identiteta i usko su povezani, osobito kroz tradiciju, s etničkim, jezičnim, vjerskim i drugim obilježjima i identitetima prema kojima se nacionalno određuje. Stoga i A. D. Smith (1998) smatra kako nacionalni identitet uključuje neko osjećanje političke zajednice, koja podrazumijeva barem neke zajedničke institucije, kodeks prava, zajednički društveni i geografski prostor (teritorijalne granice) s kojima se njezini pripadnici poistovjećuju. M. Weber u tom smislu zaključuje kako su nacija i država međusobno ovisne: država treba legitimaciju koju daje nacija, a naciji je potrebna država kako bi njezine jedinstvenosti i posebnosti štitila od vrijednosti drugih zajednica (Smith 2003).

polaze od teze da su nacije primarno političke zajednice i temelje se na političkom identitetu. Primijetio je kako se vrhunac nacionalnoga identiteta kao političkog identiteta dogodio u trenutku kada je novoformiranim racionalnim političkim zajednicama (državama) na Zapadu bila potrebna vrijednosna legitimacija koja je pronađena u tradiciji egzistencije određene skupine na određenom teritoriju, što je bio slučaj na Zapadu, odnosno u tradiciji etničkog pripadanja zajednici rođenja, što je više svojstveno Istoku. Stoga Smith razlikuje dva temeljna modela nacije i shodno tome dva oblika identiteta.¹² Zapadni (građanski) model nacije određen je teritorijalnom pripadnošću, čime se pojedinac i kolektivitet identificiraju s povijesnom zemljom koja se shvaća domovinom. Njezinome pripadanju dorasli su jedino samosvjesni pripadnici koji imaju razvijenu svijest o zajedničkim sjećanjima, mitovima, simbolima i cjelokupnoj tradiciji, što svjedoči o specifičnoj zajednici kulture. Apstrakcija identiteta vidljiva je iz ideje *patrije*, kao zajednice zakona i institucija, koja proizlazi iz zapadnog modela nacije. Ona je apstraktna jer podrazumijeva minimum uzajamnih prava i obveza svih pripadnika nacije jednako, ali istodobno i ekskluzivna, jer podrazumijeva istodobno i isključenje nepripadnika nacije iz tih prava i dužnosti.¹³ Nezapadni (etnički) model nacije određen je rodnom pripadnošću (kulturom), čime se stvara organska identifikacija sa zajednicom rođenja. Za razliku od zapadnoga modela u kojemu pojedinac

¹² Postoji više klasifikacija i teorija nacije koje i sam Smith, ali i drugi teoretičari (E. Gellner, B. Anderson, J. Breuilly, K. Deutsch, A. Giddens i dr.) navode, poput podjela na lateralne i vertikalne nacije, organske i konstruktivističke teorije nacije, odnosno različite koncepcije poput nacije kao izmišljene tradicije ili zamišljene zajednice te mnogi drugi primjeri i podjele. Za opširniji prikaz različitih koncepcija vidi Smith, 2003.

¹³ Tek je od druge polovice 20. st. država kao institucija svojim osamostaljenjem od nacije i nacionalnog identiteta mogla ozbiljnije, i to ne u potpunosti i svuda, započeti proces priznavanja prava i dužnosti (državljanstvo) neovisno o nacionalnom pripadništvu. Stoga Smith (1998) upozorava da u suvremenim uvjetima treba razlikovati državu (koja se odnosi na javne institucije) od nacije, koja označava kulturnu i političku vezu. Unatoč činjenici da se nacija i država preklapaju, osobito u dijelu teritorijalnosti i nacionalne suverenosti, procjene s početka 1970-ih pokazuju da samo 10% država može tvrditi da su prave nacionalne države u smislu podudaranja državnih s nacionalnim granicama (da je cjelokupnom stanovništvu države zajednička jedna etnička kultura). Danas, u globalizirajućem svijetu i procesu prevladavanja nacionalnih država, postotak je još i manji.

ima mogućnost odabira kojoj će naciji pripadati, u etničkome modelu takva mogućnost ne postoji, jer nije moguće dokidanje rodbinskih veza te je stoga i logički nemoguće gubljenje nacionalnog identiteta. Zapadnom modelu više je svojstveno shvaćanje nacije kao političke zajednice u kojoj se pojedinac identificira sa zajedničkim zakonima i institucijama, dok je nezapadnomu (etničkomu) modelu više svojstveno kulturno shvaćanje nacije koje se temelji na identifikaciji s kulturom, jezikom¹⁴ i običajima (etnonacionalizam). Smith (1998) primjećuje kako se svaki nacionalizam pojavljuje u navedenome dualizmu te da sadržava građanske i etničke elemente od kojih pojedini u određenim trenucima pretežu.¹⁵ Stoga kao zajedničke karakteristike nacionalnog identiteta s kojim se identificiraju pripadnici nacije Smith izdvaja povijesni teritorij (domovinu), zajedničke mitove i povijesna sjećanja, zajedničku masovnu, javnu kulturu, zajednička zakonska prava i dužnosti svih pripadnika nacije te zajedničku ekonomiju s teritorijalnom mobilnošću. Međutim, za Smitha postoji jasno razlikovanje između političkog nacionalista, koji se identificira s državom kao građanskom političkom zajednicom (državom) utemeljenom na zajedničkim zakonima i običajima, od kulturnog nacionalista, koji državu doživljava nebitnom i identificira se s nacijom na temelju prirodne, organske solidarnosti koja proizvodi jedinstvenu kulturu, povijest i zemljopisni profil. Nacionalni identitet kao jamac legitimacije političkoga poretka može opstati jedino ako se sačuva identifikacija (identitet) na sociopolitičkom i kulturnopsihološkom temelju. Smith primjećuje kako je većina suvremenih država etnički heterogena i pluralna, što dovodi do razmatranja o kraju nacije u klasičnom obliku, ili pak do stvaranja novoga oblika multinacionalnih nacija, bez obzira na

¹⁴ Identitet jezika osobito je važan u filozofiji J. G. Herdera, za kojega jezik postaje glavno nacionalno razlikovno obilježje naspram drugih, i osobito sličnih nacija prema kojima se rađa obiteljska i nacionalna mržnja. Jezik je za Herdera »natuknica vrste, veza obitelji, alat za poduku, junački spjev o djelima otacâ, i njihov glas iz grobova« (Herder 2005: 107).

¹⁵ Primjer povezivanja oba modela nacije i nacionalnog identiteta najvidljivije je istaknut u njemačkome romantizmu i osobito u događanjima nakon njega, kada je postala aktualna koncepcija »krvi i tla« koja je inaugurirala intenzivniji stupanj zajedništva i snažniji osjećaj identiteta.

činjenicu što nacionalistički zahtjevi za autonomiju, jedinstvo i identitet nisu proizveli etnički homogenu i jednoobraznu naciju. Unatoč postavkama teoretičara globalizacije o prevladavanju granica, pa tako i nacionalnih, Smith (2003) upozorava kako je nacionalni identitet još uvijek najintenzivniji identitetski potencijal i nije lako, osobito onima koji smatraju da je vrijeme kraja nacije na pomolu, istisnuti iz svijesti da je nacija postala važna tolikom broju ljudi koji su bili spremni položiti živote za jednu, naizgled apstraktnu zajednicu neznanaca, ili kako Benedikt Anderson (1990) navodi u svom određenju nacije kao zamišljene zajednice, kako je čak i osjećaj zajedništva onih koji se nikada nisu upoznali ni vidjeli dovoljan da milijuni pođu u smrt u ime tih ograničenih proizvoda zamišljanja.

2. 3. Vrijednosni politički identitet

Konstituiranje političkoga tijela i nacije na apstraktnoj političkoj razini usporedo se odvijalo s razvojem političkih ideja i doktrina koje su korespondirale njihovome formiranju. Tako su, primjerice, konzervativizam (monarhizam), liberalizam, demokracija (republikanizam), socijalizam i dr. iz svoje idejne matrice razrađivali vlastito shvaćanje političkoga tijela (države) i nacionalnog formiranja. Vlastita su shvaćanja idejnih pokreta polazila od određene vrijednosne koncepcije temeljnih političkih ideala, poput slobode, pravednosti, jednakosti, solidarnosti, tolerancije, sigurnosti i blagostanja. Utjecaj i prevaga određene političke ideje i doktrine omogućila je određenu vrstu socijalizacije s vrijednostima koje koncepcija zastupa, i to ne samo na individualnoj (pojedinačnoj), nego i kolektivnoj (grupnoj razini). Međutim, tamo gdje je ideja ozbiljena u praksi (političkom poretku), primjerice u liberalno-kapitalističkome, ili socijalističkome (komunističkome), oformljena je snažnija identifikacija s postojećom koncepcijom dobra (slobode, jednakosti, pravednosti, preraspodjele i dr.) ili, s obzirom na njegovo odbacivanje, identifikacija s vrijednostima koje su suprotne takvoj koncepciji. Na ovome nas mjestu, u skladu s aktualnim raspravama, ponajviše zanima zapadna (prije svega

zapadnoeuropska) tradicija koja je objedinjavala i u kojoj su ponikle gotovo sve relevantne političke ideje o konstituiranju političkoga tijela, formiranju nacionalne države i njezina, osobito danas aktualnoga, prevladavanja. Kada je riječ o suvremenim političkim idejama, osobito na europskoj razini, najznačajniji je odnos i rasprava oko napetosti između liberalne ideje kapitalizma (liberalnoga kapitalizma) i socijal-demokratske ideje socijalne države i blagostanja koja se manifestira i na razini političke zajednice u nastajanju (Europske unije). Prema J. Habermasu (2008) europski se građani, odnosno građani europskih nacionalnih država, identificiraju s obje koncepcije, ovisno o političkome sustavu (poretku) i njegovim temeljima (socijalnima ili liberalnima) koji ga određuju. Identificira li se, primjerice, jedan Britanac, ili na svjetskoj razini, Amerikanac, sa državom koju doživljava negativno, kao apstraktnu vlast utemeljenu na načelima liberalnoga tržišnoga kapitalizma na isti način i s istim intenzitetom kao i primjerice jedan Šveđanin, kojemu je država, osim apstraktne vlasti, određena prije svega pozitivno, kao ne bilo koja, nego upravo socijalna država koja jamči socijalnu sigurnost, samo je jedan od primjera suvremene tematike političkog identiteta koji je istodobno apstraktan i vrijednosno određen. S druge strane suvremeni mislioci (Morin, Derrida, Habermas i dr.) postavljaju pitanje mogućnosti identiteta kada čitav svijet, osobito Europa, funkcionira prema istim ili sličnim političkim institucijama ili vrijednostima i kada se upravo zbog toga ili potaknut time nastoji, u okviru globalizacijskih procesa, međusobno približiti. U tom se diskursu nadovezuje i pitanje treba li, ako treba, politički identitet tražiti u određenim povijesnim segmentima razvoja jednog društva, ili on može biti kreiran racionalnim promišljanjem o tome koji bi identitet u suvremenim odnosima bio najprikladniji ili najkorisniji (politika identiteta).

2. 3. 1. Socijalna svijest u Hrvatskoj

U Hrvatskoj, kada je o političkome identitetu riječ, situacija je specifična i složena. Kasno razvijena identitetska svijest, osobito na-

cionalna, u odnosu na zapadnoeuropske etablirane države uzrokovala je brzinsko »preskakanje faza identiteta« i njihovo »zgušnjavanje« u kratkom razdoblju, kada su zapadne države formirale identitete procesima dugog trajanja. Unatoč monarhijskoj tradiciji, hrvatskome narodnom preporodu i hrvatskoj tradiciji državnog prava, nakon raspada Austro-Ugarske u prvoj i osobito u drugoj (socijalističkoj) Jugoslaviji nacionalni se identitet usmjeravao prema stvaranju apstraktnoga političkog (federalnog) identiteta koji je, makar formalno, težio apstrakciji i neutralizaciji. Raspadom SFRJ u Hrvatskoj je, kada je riječ o političkom identitetu, došlo, kao i u većini postsocijalističkih država, do preklapanja navedenih identiteta; apstraktnog političkog identiteta u okviru stvaranja ili potvrđivanja države kao apstraktne organizacije vlasti, nacionalnog identiteta kao legitimacijske osnove »zakašnjele« nacionalne države i vrijednosnoga političkog identiteta vezivanjem uz političku tradiciju liberalnog kapitalizma i koncepcije pravednosti koju on nudi. Zbog navedenog istodobnog preklapanja vidljiva je fragmentacija i konfuzija u identitetu, odnosno da, osim nacionalne pripadnosti, nema jasne identitetske matrice o specifično ili uglavnom hrvatskim vrijednostima, odnosno onima koje bi se pozivale na tradiciju, ili, s druge strane, onih identiteta koji bi mogli nastati s obzirom na stupanj poželjnosti identifikacije s nečim. Hrvatsko društvo poznaje kako liberalnu tako i socijalnu misao i može se reći da se identificira s elementima jedne i druge tradicije. Kada je riječ o liberalnoj tradiciji u Hrvatskoj, A. Feldman, V. Stipetić i F. Zenko (2000) izdvajaju značajan utjecaj hrvatskih mislilaca od 18. do 20. stoljeća (N. Škrlec Lomnički, I. Mažuranić, J. J. Strossmayer, F. Marković, I. Pilar, A. Bazala, M. Mirković, D. Tomašić, R. Bićanić i dr.), čija se misao kretala od zauzimanja za slobodu pojedinca i naroda, preko građanskih sloboda i prava do rasprava o tržišnim slobodama. S druge je strane tradicija socijalne misli (socijaldemokracija, socijalizam) imala snažnu tradiciju i izvršila, prije svega posredstvom socijalističkoga poretka u drugoj polovici 20. st., presudan utjecaj na shvaćanje određene vrste pravednosti (socijalne pravednosti), preraspodjele dobara, radničkih prava i samoupravljanja, s čime se znatan dio društva identificirao.

Socijalna misao¹⁶ u Hrvatskoj nastala je prije svega činjenicom pripadanja kontinentalnoeuropskomu kulturnomu krugu s jedne, i utjecajem marksističke teorije i socijalnih (socijalističkih) pokreta s druge strane. Prva faza u razvoju socijalne misli i pokreta bila je uvelike socijaldemokratska. S obzirom na povezanost s Austrijom i njezinom tradicijom socijalnoga (socijaldemokratskoga) mišljenja, osobito austromarksizma (M. Adler, K. Renner, O. Bauer), u Zagrebu je 1894. osnovana Socijaldemokratska stranka Hrvatske i Slavonije koja je tražila radnička prava (uvođenje desetosatnoga radnog vremena, ukidanje rada nedjeljom), opće pravo glasa te predvodila agrarnosocijalistički pokret. Cilj joj je bio okupiti sve siromašne slojeve društva oko socijalne demokracije. U odnosu na ostale zapadnoeuropske socijaldemokrate, od samih početaka hrvatska je socijaldemokracija nastupala reformistički (Vitimir Korać) zbog represije monarhijskog režima, ali i zbog traženja savezništva s buržoazijom radi otupljivanja klasne borbe, kakvu je u tom razdoblju zagovarao zapadnoeuropski marksizam. Socijalne su se ideje u Hrvatskoj razvijale usporedno s fazama dualizma Austro-Ugarske i tek u vrijeme akutne krize dualizma (1903–14) došlo je do stvaranja prilika za uzdizanje socijalističke ideje s obilježjima tipičnima za socijaldemokratske partije koje se nalaze u utjecajnom području njemačke socijaldemokracije (Gross 1965). Druga faza u razvoju socijalne misli obilježena je prevladavanjem komunističke struje (KPJ), između ostaloga, jer je radnički pokret prepoznat kao sredstvo svih slojeva i klasa koje su htjele okončati potlačeni položaj, ali i dovršiti svoje nacionalno samoodređenje, što je olakšalo revolucionarne mogućnosti KPJ i, u intelektualnome smislu, potaknulo stvaranje idejnih vrijednosti socijalnoga mišljenja (B. Adžija, O. Keršovani, A. Cesarec, O. Prica i dr.). U tom su se razdoblju svi srednji i niži slojevi politički identificirali sa socijalističkom idejom, jer je ona u nerazvijenim državama nastupala kao pučka stranka koja objedinjuje nacionalne težnje (Gross 1965). Nakon Drugoga svjetskog rata socijalizam (komunizam) se

¹⁶ Namjera je ovoga rada prikazati tradiciju hrvatske socijalne misli i ukazati na vrijednosni politički identitet u obliku identifikacije sa socijalnim (socijalnom državom, socijalnom pravednošću, socijalnom politikom).

uspio uspostaviti kao politički poredak (režim), a nakon Rezolucije Informbiroa 1948. kao zaseban i dijelom specifičan socijalistički politički sustav (samoupravni socijalizam). Za D. Bilandžića (1999: 214–215) određena se politička identifikacija stvorila i stoga što je KPJ svojom platformom »svima« nudila ponešto. Narodima nacionalne republike, radnicima tvornice bez kapitalista, seljacima zemlju bez poreza, a svima utopiju društva bez bogataša i siromaha, društvo drugova bez gospodara, novi svijet bez ratova, socijalističke države Europe i svijeta bez državnih granica. Vlastiti put u socijalizam otvorio je rasprave o najpoželjnijem obliku političkoga ustroja, stoga teorija samoupravnog socijalizma nije bila jedinstvena; ona se kretala od neposrednog predstavnštva (E. Kardelj), preko nužnosti decentralizacije, debirokratizacije i demokratizacije (B. Kidrič, M. Đilas, M. Tripalo) do uvođenja tržišnih elemenata i mehanizama u okvir planske privrede (V. Bakarić). U okviru Hrvatskoga proljeća nastale su nove i drukčije ideje samoupravnoga socijalizma, između ostaloga njegovi prvaci (M. Tripalo, S. Dabčević-Kučar) smatrali su, suprotno glavnom smjeru mišljenja, kako će ustavna reforma i daljnja federalizacija pozitivno utjecati na gospodarski rast, socijalnu solidarnost i državu blagostanja. Za M. Tripala (2001) samoupravni socijalizam tek će moći davati rezultate i prednosti nad ostalim sustavima, ukoliko se izvrši stvarna demokratizacija, decentralizacija i debirokratizacija u smjeru potpune funkcije samoupravljanja na mikrorazini, čime će se na većem udjelu tržišnih zakonitosti i samostalnosti privrednih subjekata moći razviti princip ovladavanja dohotkom od strane onih koji ga stvaraju. Etapa Hrvatskoga proljeća, u svijesti hrvatskih građana, imala je i poseban nacionalni predznak u identifikaciji s hrvatskim putem u društvene i političke promjene.

Nakon sloma socijalističkoga poretka početkom 1990-ih, socijalna misao bila je zastupljena u manjim forumima, a tradicija shvaćanja socijalne države stubokom je izmijenjena i prilagođena smjeranju zapadnoeuropskih socijalnih politika. Građani su se sve više počeli identificirati s vrijednostima liberalnoga kapitalizma (privatno vlasništvo, slobodno tržište, sloboda poduzetništva). Miko Tripalo zauzima se za reformu socijalne države kao jedinom uvjetu njezina opstanka.

Smatrao je potrebnim, s jedne strane izbjeći etatističke i centralističke tendencije države koja bi se ponašala pokroviteljski, ali s druge strane i zamku stvaranja kapitalizma latinskoameričkog tipa, u kojemu država ostaje pasivna prema socijalnoj politici i zaštiti radnih i siromašnih članova društva (Tripalo 1995). Potrebno je odustati od integralnog samoupravljanja i uvesti sustav suodlučivanja koji bi stajao između klasičnog kapitalizma i socijalizma. Takav se sustav treba temeljiti na kombinaciji njemačkoga (neposredno sudjelovanje radničkih predstavnika u organima odlučivanja) i američkoga (donošenje odluka koje se utvrđuju kolektivnim ugovorom sklopljenim na poticaj sindikata ili poslodavca) modela. Hrvatska se treba orijentirati prema europskome socijalnom modelu utemeljenom na *Bijeloj knjizi*, koju je prezentirala Europska komisija o vrijednostima država članica koje se temelje na demokraciji, individualnim pravima, pravu na kolektivno dogovaranje, tržišnom gospodarstvu, jednakim mogućnostima te blagostanju i solidarnosti. Neka su istraživanja pokazala (Baloban 2005) kako su upravo vrijednosti solidarnosti i osjećaja za pravедnost u velikoj mjeri i visokoj razini zastupljene u europskim državama, osobito upravo u Hrvatskoj. Nešto ranija istraživanja biračkoga tijela pred izbore 1992. pokazala su (Šiber 1998) da na ljestvici prioriteta problema u Hrvatskoj građani na prvo mjesto stavljaju socijalne probleme. Tako su na prvome mjestu socijalna pravda i sigurnost (50.2%), a na drugome mjestu suzbijanje nezaposlenosti (39.7 %), dok je razvoj privatnoga poduzetništva (28.1%) na šestom, odnosno očuvanje nacionalnog jedinstva (17.1%) na osmom mjestu ljestvice prioriteta. Suvremenija istraživanja (Ilišin 2008) pokazuju kako su među mladom i starijom populacijom socijalne vrijednosti, jednakost i socijalna pravda pozicionirane na trećem, odnosno na četvrtom mjestu ljestvice prihvaćanja liberalno-demokratskih vrijednosti, iza slobode i poštivanja ljudskih prava, a ispred, primjerice, nepovredivosti vlasništva ili nacionalne ravnopravnosti. Suvremeni hrvatski socijalni identitet najizraženiji je u zauzimanju pozitivnoga stava prema ideji socijalne države koja se, prema Puljizu (2008), ulaskom Hrvatske u EU treba pripremiti na uvođenje europske socijalne stečevine, koja bi ograničila neoliberalne paradigme globalnih financijskih institucija (Svjetske Banke i MMF-a)

koje su u Hrvatskoj bile snažno prisutne u 1990-ima, što je pospješilo identifikaciju s takvim vrijednostima.

3. Europski politički identitet

Od osnutka EU, osobito od osnaženja političkog oblika integracije, problem europskog identiteta postao je akutan. Nakon pojedinačnih odbacivanja Ustava za Europu, postalo je jasno kako se politička Europa (EU) ne može graditi samo na apstraktnoj regulativi i gospodarskim odnosima, već da je i takvoj racionalnoj strukturi potreban sadržaj. Za Habermasa (2008) temeljni uvjet konstituiranju EU i njezinu funkcioniranju jest njezino određenje i odnos prema navedenim trima oblicima političkog identiteta. Kada je riječ o apstraktnom identitetu političkoga tijela, temeljno je pitanje izvora političke legitimnosti, kojeg EU gradi na potpuno drukčijim osnovama od legitimnosti države kao, još uvijek aktualnog, oblika političke zajednice. Na razini političkog identiteta kao nacionalnog identiteta otvara se pitanje tko je suveren, odnosno može li to i dalje biti narod i/ili ustav, ako može, onda koji je to narod, isti onaj koji konstituira nacionalnu državu, samo sada na drugoj razini i drugim oblikom predstavnštva, ili zajednica europskih građana (građana Europe) kao alternativa državljanstvu nacionalne države? Što se tiče vrijednosnoga političkog identiteta, EU je pred zadaćom političke odluke treba li u potpunosti preuzeti globalno dominantan neoliberalni sustav, ili se okrenuti sustavu socijalne države, koja je na izvjestan način njezin specifikum. Pitanje je, dakako, s obzirom na već navedene probleme tko takvu odluku može i treba donijeti. Kada se cijela stvar postavi na ovakav način, postaje razvidno kako je riječ o iznimno složenoj problematici koja se istodobno odvija na više razina. Za Habermasa jedna od temeljnih poteškoća u jasnom konstituiranju EU jest nadilaženje nacionalne države koja je mogla dati odgovore na navedene probleme. No, jedan od ključnih problema s kojim se globalizacija ne može suočiti, a to je ono što smo u ovome radu isticali kada smo govorili o socijalnom identitetu, je pitanje socijalne države i sustava socijalne sigurnosti. Habermas

primjećuje kako je kriza socijalne države,¹⁷ koja jedina može žrtvu socijalne preraspodjele učiniti prihvatljivom, prijelomni trenutak u kojem možemo shvatiti da u globalnim odnosima i strukturama članovi političkih zajednica (država) nemaju mogućnost povrata usluga na temelju materijalnih ili nematerijalnih inputa koje su u političku zajednicu uložili, što znači da dolazi do mogućnosti raspada sustava solidarnosti. Slično zaključuje i Cerutti (2006) kada govori o krizi demokratskog identiteta koja može nastati, s jedne strane dokidanjem nacionalne pripadnosti, i s druge dokidanjem klasne pripadnosti koja je omogućila europsku socijalnu državu. Obje su vrijednosti bitno demokratske jer pružaju demokratsku legitimnost, stoga je riječ o određenoj krizi demokracije. Danas je, za Habermasa, dominantno pitanje može li se s one strane nacionalnih država, na nadnacionalnoj i globalnoj razini, iznova dovesti pod nadzor ekološka, socijalna i kulturna razorna snaga svjetskoga kapitalizma. U suprotnosti sa svjetski dominantnom neoliberalnom paradigmom, budućnost europske socijalne politike ne ovisi o tome treba li europskomu unutarnjem tržištu institucionalizacija, nego može li Europa kao politički sustav stvoriti moćne resurse kojima bi mogla moćnim tržišnim akterima nametnuti obvezu preraspodjele. Socijalna država treba djelovati u rascjepu između pravne jednakosti i stvarne nejednakosti, koji je najvidljiviji u neoliberalnome poretku, radi osiguranja društvenih, tehnoloških i ekoloških životnih uvjeta, koji su tek preduvjet primjeni jednoliko raspoređenih građanskih prava. Uloga je socijalne države velika, jer svojim intervencionizmom »proširuje demokratsko vlastito zakonodavstvo građana socijalne države u demokratsko samoupravljanje nacionalno-državno definiranim društvom« (Habermas 2008:40). Habermas ne vidi nikakvu zapreku u širenju nacionalno-državne solidarnosti i socijalne politike na postnacionalnu saveznu državu (EU je prvi oblik postnacionalne demokracije), no političkoj kulturi svjetskog društva

¹⁷ Za J. Habermasa (2008) identifikacija s političkom zajednicom razvijala se usporedno s razvojem moderne države kao apstraktne organizacije, i to od upravne države u 17. st., preko suverene teritorijalne države i nacionalne države u 19. st., sve do socijalne države u drugoj polovici 20. st., s kojom se tek osigurava pravedna razina jednakih građanskih prava.

nedostaje zajednička etičko-politička dimenzija koja bi bila nužna za odgovarajuće globalno zajedništvo i stvaranje identiteta. Takvu dimenziju Europa već ima, poznaje ju u tradiciji socijalne države, a takva je tradicija, za Habermasa, europski vrijednosni obrazac koji privatni individualizam na jedinstven način spaja s javnim kolektivizmom. Stoga je zadaća Europe (EU) preispitati mogućnosti političke odluke, želi li si društvo priuštiti primjerenu razinu općeg blagostanja koja bi onemogućila društveno isključivanje. To nije nemoguće, uz uvjet zadržavanja tradicije europske političke kulture koja proizlazi, između ostaloga, iz tradicije radničkog pokreta, crkvenog socijalnog učenja i socijalnog liberalizma, koju su stvorile predodžbe društvene solidarnosti. Stoga postoji mogućnost širenja građanske solidarnosti i izvan granica nacionalne države, pod uvjetom stvaranja europskoga građanskog društva, europske političke javnosti i političke kulture koju mogu dijeliti svi građani EU, a socijalna je tradicija jedan od čvrstih i konstitucionalnih temelja Europe i EU.

Temeljna napetost između individualizma i komunitarizma koja proizlazi još iz identiteta političkog tijela (Hobbes–Rousseau), odnosno između liberalnoga i socijalnoga (neoliberalnoga–socijaldemokratskoga) pokušala se pomiriti reformističkom pozicijom (politika trećeg puta) kao jednom od mogućih manifestacija identiteta koji nastaje u prevladavanju neoliberalizma i tradicionalne socijaldemokracije. Stoga je reformističko stajalište, za razliku od neoliberalnoga, zaokupljeno socijalnim identitetom koji odstupa od tradicionalnoga doktrinarno-klasnoga, ali ga dokraja ne odbacuje. Tako se u doba globalne fluidnosti i radno-tržišne fleksibilnosti odvijaju procesi identifikacije koji imaju bitno socijalni karakter, poput nesigurne zaposlenosti, fleksibilne sigurnosti i socijalnog položaja. Za A. Giddensa proturječnost između neoliberalizma i komunitarizma reformisti pokušavaju razriješiti socijalnom ontologijom identifikacije. Upravo je socijalna ontologija, koja je u neoliberalizmu isključena, a u reformizmu barem formalno sačuvana, glavna razdjelnica između neoliberalno-konzervativnog i reformističkog poimanja identiteta, pri čemu socijalna država ostaje trajnom identifikacijskom točkom reformističkoga stajališta (Kalanj 2008).

4. Zaključak

U globalizacijskim procesima, kada se rastvaraju tradicionalni politički i društveni sustavi, nameće se potreba za političko-teorijskim angažmanima koji bi na znanstvenoj razini učinili mogućim kreiranje novih oblika političkoga jedinstva. Jedna od prijelomnih točaka između stvaranja »novih« ili »drukčijih« i nadilaženja »starih« ili »tradicionalnih« formi političkog udruživanja nedvojbeno je pitanje identiteta, osobito političkoga, između ostaloga, jer je on neophodan u primjeru jednih i drugih. Europska unija kao jedna od novih formi političkoga jedinstva, kojemu i Hrvatska teži, daleko je još od stupnja i intenziteta političke homogenosti kakva karakterizira subjekte koji ju konstituiraju – nacionalne države. Ukoliko EU svoje političko jedinstvo odluči ostvariti na temelju političkog identiteta morala bi zadovoljiti, odnosno nadomjestiti, tri temeljne razine političkog identiteta na koje smo upozorili (identitet političkoga tijela, nacionalni identitet i vrijednosni politički identitet). Kada je riječ o potonjemu, Cerutti (2006) upozorava da je globalna kriza kapitalizma učinila rad, radna mjesta i materijalnu sigurnost života neizvjesnima, stoga bi cilj EU ili europskih država trebao biti određivanje smjera globalizacije koja je izmaknula europskoj kontroli. Smatra da država ne može opstati ako se temelji na minimalnom zadovoljavanju osiguranja od straha i funkcionalnih obveza (npr. ekonomsko-monetarne), njoj je danas potreban vrijednosni sadržaj, odnosno identitet. U okviru napetosti između neoliberalizma i socijaldemokratske koncepcije države blagostanja (socijalna država), Hrvatska će se, jednako kao i Europa (EU), zbog identiteta koji nije homogen, trebati okrenuti politici identiteta koja bi mobilizirala poželjne vrijednosti, prije svega racionalno-korisne i pragmatične za buduće političke odnose koji se ne moraju pomiriti s neoliberalnim globalnim trendovima. Hrvatska, kao i Europa, pored liberalne ima, možda još i važniju, tradiciju socijalne države i identiteta s njezinim vrijednostima (jednakost, socijalna zaštita, zdravstvena skrb, besplatno školovanje, politika zapošljavanja, mirovinska politika). Stoga u takvoj tradiciji ima samo jednu od mogućnosti svojega pozicioniranja i uključenja u europske političke tendencije. Politički

identitet nastaje, smatra Cerutti, redefiniranjem onoga što smo bili, što jesmo i proglašenjem onoga što želimo biti sutra. To proglašenje događa se samoprisilom svakoga od nas, ili nas u cjelini, da ćemo biti ono što smo se dogovorili na nekim mjestima i u određenim okolnostima. Političko je pitanje, smatra Cerutti, koja definicija identiteta (putem pravila igre) može najbolje obuhvatiti procese u kojima svatko želi ostvariti sebe na najbolji način.

Trebamo biti svjesni da identitet više nije nepromjenljiva i stalna činjenica, on je promjenljiv i njega se može i treba graditi prije svega aktivnom politikom identiteta kao jednom od politikâ, kako bi bio funkcionalan i koristan u sadašnjosti, a ne više vezan za prisjećanje prošlosti i očekivanje budućnosti. U tom smislu suvremeni funkcionalni identitet rezultat je dogovora ili konvencije društvenih grupa za kakve se vrijednosti treba vezati. Ako se u tome uspije, može se govoriti o postojanju hrvatske države i društva kao homogenih kategorija. U širini konsenzusa očituje se stupanj homogenosti cjeline, ali cjeline koja je široka samo zato što postoji pluralitet i raznolikost mišljenja, ideja i vrijednosti. Stoga je homogenost uvjetovana pluralitetom, prije nego njegovim ukidanjem ili nepostojanjem.

Literatura

- Anderson, B. (1990), *Nacija: zamišljena zajednica: razmatranja o podrijetlu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.
- Baloban, S., Črpić, G. i Štengl, I. (2005), »Solidarnost i socijalna (ne)osjetljivost«, u: Baloban, J. (ur.), *U potrazi za identitetom*. Zagreb: Golden marketing, Tehnička knjiga, 181–205.
- Derrida, J. (1999), *Drugi smjer*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Feldman, A., Stipetić, V. i Zenko, F. (2000), *Liberalna misao u Hrvatskoj*. Zagreb: Zaklada Friedrich Naumann.
- Gellner, E. (1998), *Nacije i nacionalizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Gretić, G. (2008), *Filozofija i ideja Europe*. Zagreb: Breza.
- Gross, M. (1965), »Razvoj socijalističke ideje u Hrvatskoj 1890–1907«. *Putovi revolucije* (5), 117–130.
- Habermas, J. (2008), *Eseji o Europi*. Zagreb: Školska knjiga.
- Henry, B. (2006), »Između političkog identiteta i individualnosti«, u: Cerutti, F. (ur.), *Identitet i politika*. Zagreb: Politička kultura, 206–216.

- Herder, J. G. (2005), *Rasprava o podrijetlu jezika*. Zagreb: Demetra.
- Hobbes, Th. (2004), *Levijatan*. Zagreb: Naklada Jesenski & Turk.
- Ilišin, V. (2008), »Vrijednosne dimenzije demokratske konsolidacije: politički stavovi hrvatskih građana i političke elite«, u: Kregar J., Flego G. i Ravlić S. (ur.), *Hrvatska: kako sada dalje*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo *Miko Tripalo* i Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 61–91.
- Kalanj, R. (2008), *Modernizacija i identitet*. Zagreb: Politička kultura.
- Mendras, H. (2004), *Europa i Europljani*. Zagreb: Masmedia.
- Morin, E. (1989), *Kako misliti Evropu*. Sarajevo: Svjetlost.
- Puljiz, V. (1998), »Hrvatska socijalna država: trendovi i izazovi«, u: Kregar, J., Flego, G. i Ravlić, S. (ur.), *Hrvatska: kako sada dalje*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo *Miko Tripalo* i Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 157–182.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000), *Politički liberalizam*. Zagreb: Kruzak.
- Rawls, J. (2004), *Pravo narodâ i »Preispitivanje ideje javnog uma«*. Zagreb: Kruzak.
- Rousseau, J.-J. (1978), *Rasprava o podrijetlu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*.
- Rousseau, J.-J. (1993), *Politički spisi*. Zagreb: Informator.
- Santoro, E. (2006), »Bilješke za genealogiju liberalno-demokratskog građanina«, u: Cerutti, F. (ur.), *Identitet i politika*. Zagreb: Politička kultura, 186–201.
- Smit, A. D. (1998), *Nacionalni identitet*. Beograd: XX. vek.
- Smith, A. D. (2003), *Nacionalizam i modernizam*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Šiber, I. (1998), *Osnove političke psihologije*. Zagreb: Politička kultura.
- Tripalo, M. (1995), *Hrvatska kakvu želim*. Rijeka: RIM – UTEI – Vilaz.
- Tripalo, M. (2001), *Hrvatsko proljeće*. Zagreb: Matica hrvatska.