

ТМГ. XXXVIII	Бр. 3	Стр. 1329-1348	Ниш	јул - септембар	2014.
--------------	-------	----------------	-----	-----------------	-------

UDK 329.12:299.3

Прегледни рад

Примљено: 28. 5. 2013.

Ревидирана верзија: 19. 1. 2014.

Одобрено за штампу: 12. 9. 2014.

Весна Станковић Пејновић

Институт за политичке студије

Београд

ПРАВЕДНОСТ У ЛИБЕРАЛНОЈ И АГОНИСТИЧКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ*

Апстракт

Савремени либерално-демократски системи утемељени су на начелима владавине већине, владавине права и социјалне правде. Либерали теже подручју слободе без присиле као остварење фундаменталног аспекта слободе јер немају поверења у моћ, те саму неутралност оправдавају праведношћу која се темељи на једнаком односу према свим појединцима, будући да су мишљења да управо неутралност јавне сфере пружа једнаке могућности сваком појединцу. Агонистичка перспектива, која нагласак управо ставља на нужност постојања сукоба и борбе, сматра да је демократија облик пропадања организоване снаге, а институционалност заробљава човека. У неутралној и непристраној јавној сфери, либерали права не сматрају као нешто што држава „даје” својим члановима, него су она граница преко које држава и њен правни поредак не смеју прећи. Циљ рада је приказати да иако је либерализам усмерен на трајно одржање установљених сета норми праведности, једнакости и слободе и ограничавању употребе моћи, агонистички приступ указују на његове лимите кроз борбу за самоостварење, те истицањем политичкога које значи одустајање од сигурности *statusa quo*. Филозофи попут Ничеа (Nietzschea), Арент (Arendt) и Шмита (Schmitta) сматрају да активна политика у темељу мора бити „агонистичка”, утемељена на истицању моћи, а не њезином ограничавању, будући се у њезином деловању различитост окупља у заједничком деловању са циљем промоције својих циљева, супротстављању перспектива, док законодавна и институционална основа морају бити само оквир за артикулиран простор слободе. Вештачки створен свет закона и институција лимитиран је: у њему не постоји политика преговарања и аргумената. Пут до стварања праведности је пут самоостварења кроз поновно утемељену аутономију јавне сфере и политичко дјеловање. Једнакост моћи треба бити темељ саме идеје праведности.

Кључне речи: либерализам, праведност, агонистичко, Фридрих Ниче, Хана Арент, Карл Шмит

vesna.stankovic.pejnovic@gmail.com

* Рад је део пројекта бр.179009 који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

JUSTICE IN LIBERAL AND AGONISTIC PERSPECTIVES

Abstract

Modern liberal democracies have been established on the principles of majority rule, the rule of law, and social justice. Liberals strive for freedom without coercion as a fundamental aspect of liberty because they have no confidence in power and they justify neutrality itself with justice, which is based on equal treatment of all individuals. According to the liberal approach, the neutrality of the public sphere offers equal opportunities to every individual. The agonistic perspective, which emphasizes the necessity of conflict and struggle, believes that democracy is a form of degradation of organized force and that institutionality entraps people. In a neutral and impartial public sphere, liberals do not consider rights as something that states "give" to its members, but as a limit which the state and its legal system must not exceed. The aim of this paper is to show that, although liberalism is aimed at permanently maintaining the established set of norms and limiting power, the agonistic approach reveals the limitations of liberalism through struggle for self-realization and emphasis that being political means abandoning the security of status quo. Philosophers such as Nietzsche, Arendt, and Schmitt found that active politics must be fundamentally "agonistic", based on the display of power and not its restriction because within its scope diversity is gathered in a joint action with the aim of promoting its goals and opposing various perspectives, whereas legislative and institutional basis must only be a framework for the articulated space of freedom. The artificial world of laws and institutions is limited because it has no politics of negotiations and arguments. To achieve justice is to achieve self-realization through re-established autonomy of the public sphere and political action. Equality of power should be the basis of the idea of justice.

Key words: liberalism, justice, Nietzsche, Arendt, Schmitt

УВОД

Савремени либерално-демократски системи су установљени на начелима владавине већине, владавине права и социјалне правде у решавању сукоба интереса путем легалних институција и механизма који те идеје спроводе. Како се друштво стално мења, стална су настојања људи да, као слободна бића, изграђују заједницу у којој ће ускладити своје интересе с интересима заједнице, а у циљу заштите својих индивидуалних права. На том путу нужно долази до поступног мењања њиховог односа према политички организованој заједници, према којој се држава почиње посматрати као присилна организација која настоји ограничити човекову слободу. Такво стање је у супротности са идејом стварања грађанског друштва које је настало као резултанта споразума у циљу очувања природних права. Теорија либералне демократије полази од постулата да је грађанин способан разумно формулирати захтеве који ће му омогућити слободу,

те да је способен препознати када је власт праведна па се против такве власти има право бунити.

У политичком смислу, на жалост, никада велике скупине људи не реагују на неправду истовремено, већ су вођени изузетним појединцима који слободним мислима и имагинацијом осећају дужност ка остварењу праведности не желећи препустити своје животе судбини конформистичке већине. Либерали траже подручје слободе без присиле као фундаментални аспект слободе јер немају поверења у моћ, те саму неутралност оправдавају праведношћу система која се темељи на једнаком односу према свим појединцима јер управо неутралност јавне сфере пружа једнаке могућности сваком појединцу. Агонистичка перспектива, која нагласак управо ставља на нужност постојања сукоба и борбе, сматра да је демократија облик пропадања организујуће снаге, а институционалност заробљава човека. У неутралној и непристраној јавној сфери либерали права не схватају као нешто што држава „даје” својим члановима, него су она граница преко које држава и њен правни поредак не сме прећи. Непослушност према законом задатом оквиру либерали виде као јавни, насилни, политички акт савјести усмерен ка променама у закону или политици владе.

Како се не би изгубио интерес за елементарно питање које се тиче циљева чијим остварењима обогачујемо живот, филозофи попут Ничеа, Хане Арент и Шмита сматрају да активна политика у темељу мора бити „агонистичка“, утемељена на истицању моћи, а не на њезином ограничавању јер се у њезином деловању различитост окупља у заједничком деловању са циљем промоције својих циљева, супротстављању перспектива, док законодавствена и институционална основа морају бити само оквир за артикулиран простор слободе. Вештачки створен свет закона и институција лимитиран је јер у њему не постоји политика преговарања и аргумената. Јавна сфера мора бити подручје међусобног ривалитета, борбе за остварење најбољег или слободе која се стиче само кад успемо савладати препреке, када се за њу успемо изборити. Агонистичким приступом или дистинкцијом пријатељ – непријатељ отвара се перспектива уједињења и раздвајања људи, односно обликовања и одржања идентитета заједнице истичући интерес за елементарно питање које се тиче циљева који требају бити остварени како би обогатили наш живот, док темељ идеје праведности треба бити у једнакости моћи.

ПОСТУЛАТИ ЛИБЕРАЛНЕ ДЕМОКРАТИЈЕ У ОСИГУРАЊУ ПРАВЕДНОСТИ

Идеја либералне демократије подразумева да у темељу закона постоје морални принципи који легитимишу сам правни поредак те

самим тим људска права нису само морално већ изразито правно питање, па сходно томе власт својим правним нормама мора признати та права и загарантовати им правну заштиту. Људска права су она граница преко које држава и њен правни поредак не смеју прелазити (Mill, 1990, стр. 8). Преко те границе уставно демократска држава либералног типа не може задирати у индивидуални морални и интелектуални интегритет, те зато и границу поставља као важан услов слободe и као заштиту појединца од самовоље и насиља власти са усвојеним концептом праведности као темељним начелом политичког уређења према којем грађани уређују своје односе. Идеја аутономног појединца или права на индивидуално самоодређење има средишње мјесто у Кантовој филозофији те је једна од кључних идеја либералне традиције (Dewey, 2000). Либерали траже подручје слободe без присиле као фундаментални (правни или негативни) аспект слободe јер немају поверења у моћ, без обзира на њезину добронамерност (Neumann, 1974, стр. 100).

У развоју либералне мисли константно се постављају питања и нуде решења како заштитити природна права појединца. Темелји либералне државе јесу слобода, толеранција, индивидуална права, моралност и праведност. Од Лока, Русоа па до Ролса наметнула се идеја друштвеног уговора и опште, законодавне воље као парадигме очувања и заштите природних права. Лок, Смит и Мил заговарали су веће подручје слободe, док Хобс, и нарочито конзервативни мислиоци, траже већу контролу и ограничење људске слободe. Ипак, сви мислиоци класичног либерализма слажу се да део људске егзистенције ипак треба остати независан од сфере државне власти, или бар онај који се односи на слободу мишљења, вере и изражавања (Berlin, 2000, стр. 229). Добро уређен поредак подразумева индивидуална права неутралне и непристране јавне сфере. Либерална држава се не меша у поимање појединаца о жељеном начину живота јер је то у складу с либералном посвећености толеранцији и неутралности живота. Неутралност јавне сфере пружа једнаке могућности сваком појединцу (Wagyu, 2006), те је неутралност и основа правичности, односно једнаког однос према свим појединцима. Основна идеја класичног, просветитељског либерализма за највећу вредност узима појединаца као аутономну особу, те, према Ролсу, утемељене на праведности, циљеве које људи морају следити. Своју теорију праведности Ролс представља као теорију рационалног избора (Rawls, 1971, стр. 94), али после у *Политичком либерализму* одустаје од таквог става и фокусира се искључиво на идеал аутономије с политичким импликацијама (Rawls, 1993, стр. 16, 53). За Ролса су основне слободe политичка слобода, слобода говора и окупљања, слобода мисли и савести и слобода личности с правом поседовања властите имовине. Своју теорију правде, из које произилазе и људска

права, Ролс гради на два начела. Сваки човек има једнако право на најшири систем једнаких основних слобода, а за све друштвене неједнакости морају се наћи решења поштујући једнакост прилика и могућности. За Ролса су основне слободе политичка слобода, слобода говора и окупљања, слобода мисли и савести и слобода личности с правом поседовања властите имовине. Он, међутим, не набраја основна права која произлазе из другог начела, већ то препушта законодавству, држећи да устав треба дати коначну реч о слободама (Rawls, 1971, стр. 61).

Дворкин верује да друштво појединце третира као једнаке ако су им ресурси расподељени на праведан начин (Dworkin, 1974, стр. 496) базирајући теорију дистрибутивне правде на тумачењу апстрактне идеје једнакости.

У савременој либералној политичкој теорији појединац је неутралан и непристрасан. Правна држава потиче и одржава неповерење према неправди која наступа у легалним облицима (Habermas, 1989, стр. 54–58). Грађанска непослушност је усмерена на заштиту индивидуалних права према демократској политичкој заједници коју Ролс дефинира као јавни, ненасилни, а ипак политички акт савјести, супротан закону, који се обично чини са циљем спровођења промене у закону или политици владе (Rawls, 1992, стр. 41). За Хабермаса је грађанска непослушност илегални поступак без обзира на позивања на заједнички признате основе легитимитета демократског поретка. Слично размишља и Ролс који сматра да, уколико је појединцу искрено стало до праведног поретка, он прихвата и неке неправедне законе, уколико они не прелазе одређену границу неправедности. Верност закону помаже да већина схвати да је чин заиста политички свестан и искрен, и да је усмерен ка јавној свести о праведности (Rawls, 1992, стр. 127). Индивидуални чин који није подвргнут законским одредбама и који није у јавном форуму, те самим тим и не призива уверења заједнице, заправо је приговор савјести или одбијање из разлога савјести, а не грађанска непослушност (Rawls, 1992, стр. 130–131). Слично и Хабермас тврди да се грађанском непослушности може сматрати и чин појединца уколико је јаван, ако се може обавезати уставним консензусом, те ако се не врши само због остваривања приватних уверења (Habermas, 1989, стр. 63).

Као облике супротстављања устројеном легалном облику друштва либерална демократија познаје облик грађанске непослушности као јавни, ненасилан, илегалан, свестан политички чин супротан праву, али и приговор савјести (или одбијање због савјести), који је за разлику од грађанске непослушности индивидуални чин одбијања извршавања неке дужности због вјерских или моралних уверења, у низу земаља данас признат као легалан чин, али под одређеним условима јер грађани морају бити лојални својим уставно успо-

стављеним институцијама. Дужност послушности овиси о поштовању права државе саме, и није повезана са партиципацијом грађана у политичком животу, јер је у темељним правима осигуравана слобода изражавања, окупљања, удруживања, која омогућавају партиципацију у политичком систему.

По Дворкину су акције непослушности јако сложене, те он разликује непослушност утемељену на правди и другу утемељену на политици, док Ролс сматра да критерији оправданости грађанске непослушности и њихова оправданост неслагања са законом и институцијама овиси о мери у којој су ти закони и институције неправедне. Уз Ролса, теоретичар који је најконкретније разрадио критерије легитимности грађанске непослушности је Франц Нојман који разликује четири ситуације у којима појединац има право на пружање легитимног отпора: непоштовање доктрина о правној једнакости свих људи; када закони који погађају живот и слободу нису опши закони; када закони нарушавају принцип универзалности закона и када извршавање закона који погађају живот и слободу није препуштено органу одвојеном од државних институција које доносе одлуке (Neumann, 1992, стр. 181).

У оквиру либералног дискурса сматра се да се појединац руководи према својој савјести, због осећаја дужности и вођен Кантовим категоричким императивом, када одбија извршити, или бити подвргнут заповести израженој у некој правној норми или политичком акту. Морална санкција, делујући изнутра, у случају приговора савести је деловање које појединци себи намећу ако су у одређеној ситуацији поступили противно својој моралној дужности.

Легалност приговора савести мора се проматрати и у контексту става који је дубоко укоренењен у човеково схватање права, по којем обавезе које намеће правна норма или политички акти власти саме по себи нису довољан разлог да се нешто чини или не чини јер правне или политичке дужности не воде рачуна о моралном значају разлога за чињење. Ради се заправо о дихотомији јер моралности утемељене на праву често не уважавају моралне вредности људских врлина и њихових тежњи ка праведности. У том смислу се и тражи да свака теорија морала узима у обзир постојање дужности, али и постојање разлога који не представљају дужности (Raz, 1986). Но, без обзира на дужност, појединац се може одупрети свакој заповеди своје владе ако му то налаже савјест (Neumann, 1992, стр. 179).

КРИТИКА ЛИБЕРАЛНЕ ДЕМОКРАТИЈЕ У ПЕРСПЕКТИВИ АГОНИСТИЧКОГ

Појам „агонистичнога” (engl. *agonistic*) користи се за ознаку натјечања, супарништва или ривалитета, истодобно и сукоба у

грчкој драми (Schmitt, 2001). Појам политичкога повезан са агонистичким у највећој мјери је усмерен против либералног разумијевања појединца и државе и посебно на есхатолошку либералну илузију како „на крају побеђује добро“.

„Активна“ политика у темељу мора бити „агонистичка“ јер се у њеном оквиру различитост окупља у заједничком дјеловању с намером промоције својих циљева, супротстављању перспектива, док законодавствена и институционална основа морају бити само оквир за артикулиран простор слободе. Вебер, такође, разумева борбу као централну реалност политике која је у највећој могућој супротности са административним деспотизмом и „владавином бирократије“ сматрајући да је снажан и натјецатељски парламентарни систем база у којем се могу истаћи енергични лидери са правим политичким талентима (Weber, 1994, стр. 145–161).

Иако је особна савјест оно што теоретичари истичу као покретач грађанског активизма и довољан разлог легитимности грађанског отпора, неки теоретичари, као Хана Арент, термин савјести одвајају од термина грађанске непослушности, јер је правно оправдање отпора који се врши искључиво на основу савјести неприхватљиво, будући је савјест субјективна, а оправдан је отпор човека који је способан раздвојити добро од лошега, заинтересираног за свој бољитак, а заједница није способна процењивати да ли непослушни имају такве особине. Особна савјест, по њој, постаје политички значајном тек кад се одређени број појединачних савести подудара и када заједно наступе у јавности.

Хана Арент смешта грађанску непослушност између криминалитета и директне револуције, али, за разлику од либерала, за њу насиље није његова темељна особина него његов дух. Она не жели афирмирати насиље као облик легитимног отпора већ га посматра у супротности с политичким дјеловањем, а грађанска непослушност је политичка акција *par excellence*. Хана Арент сматра да либерални приступ не може примерено раздвојити грађанску непослушност од приговора савјести (*conscientious objection*) јер појам грађанске непослушности не подразумева изолираног појединца у либералном смислу, већ деловање колектива, групе (Arendt, 1969, стр. 74–98).

Хана Арент је константно изражавала своју бојазан о модерни и потребу поштовања самог људског карактера насупрот извештачног света закона и институција, у којем се политика преговарања и аргумената у јавности замењује државно централизованом политиком, у којем је изгубљен јавни дух судионика и реализација јавних слобода. На тај начин њено виђење политике и наглашавање деловања и грађанске партиципације различито је од модела легалистичке политике какву заступају либерали Ролса, Волдрона и Дворкина.

Као и Хегел и Ниче, Хана Арент сматра да политички индивидуализам не може бити засниван на фикцији „природног“ моралног субјекта и „природног права“, већ на концепту политике разговора и мишљења у којем масовно „јавно мнијење“ не може бити израз идеолошког обрасца јер су „мишљења, за разлику од интереса, увек индивидуална“ (Arendt, 1968, стр. 268–269). Као и Ничеова „суверена индивидуа“, судионик политике за Хану Арент је потпуно део света, а није метафизички удаљен од њега. Њихова мишљења се овде подупиру и надопуњују јер прихватање људског карактера, или Ничевим језиком „потврђујући живот“, постаје предуслов „заједничке акције“, те моћ појединаца налази свој потпун израз у заједничком деловању многих. Према схватању Хане Арент, живимо у интелектуалном свету који упорно настоји избрисати разлику између слободе и нужности, те се и њезино инсистирање на људском капацитету за деловање може схватити као одбијање свих „дијалектичких“ приступа политици.

Ничеово схватање „тајанствене различитости унутар нас“ (Nietzsche, 1984, стр. 204) Хана Арент види као нашу „унутрашњу плуралност“ те налазе свој израз у врлини изврности која се остварује у деловању самом у јавној сфери као подручју међусобног натјечања, борбе за остваривање најбољег. Самим тим не постоји јединствен или универзални образац деловања изванредних појединаца, јер се сваки пут остварује на јединствен начин и у промењеном контексту. Њихова слобода је одређена њиховом способношћу деловања, Ничевим схватањем самоостварења или појмом самооткрића Хане Арент који своје деловање примарно усмеравају ка свету у културолошком и политичком контексту, односно способности давања форме нечему. То је перспектива која у најближој мери приближава Ничеа и Арендову јер обоје инсистирају на неизбежности агонистичког простора будући је живот врлине и изврности, односно право етичко постојање једино могуће у ситуацији међусобног натјечања у „арени“ јавног деловања. Иако Хана Арент дели перспективизам Фридриха Ничеа, за разлику од њега, она изразито наглашава да је јавни простор створен и одржаван заједничком политичком акцијом.

Схватање Хане Арент се радикално разликује од традиционалних политичких теорија које претпостављају да се темељ идентитета налази у политичкој и друштвеној сфери, или у распону политичког и моралног, или њиховој комбинацији. Хана Арент истиче важности одржања или поновног утемељења аутономије јавне сфере или сфере јавног деловања, потпуно подржавајући Макијавелијев став да људи који улазе у политику прво морају научити „како да не буду добри.“

Губимо инстинкте како институције јачају, те се тиме највише унижава „модерни дух“. Живети за данас, живети брзо, живети не-

одговорно: то је оно што се назива слободом. Те исте институције производе другачије деловање док се за њих још бори, јер тада снажно поспешују слободу. И Хана Арент се надовезује на Ничеове мисли сматрајући да се либерална идентификација тоталитаризма и ауторитаризма заснива на старој збуњености око појмова ауторитета и тираније као и законодавне моћи са насиљем инклинирајући да се „тоталитаризмом“ сматра свако ограничење слободе (Arendt, 1993, стр. 97).

Ниче истиче реципроцитет између права и дужности, наглашавајући да су наше дужности права других над нама. Такав вид реципроцитета имплицира међусобни реципроцитет, односно наша права се односе на дужности других. Ми испуњавамо наше дужности „кад их дајемо у истој мери у којој их и примамо“ (Nietzsche, 1989, стр. 112).

Закон није нити истина моћи нити њен алиби, већ само инструмент моћи који је у исто време и комплексан и парцијалан (Foucault, 1994). Моћ није само део забране и деликатности ако у себи садржи само облик репресије. Зато су и модерне технологије моћи продуктивније, више индивидуализоване и ефектније него централизоване, транспарентна снага забране.

Извор политичког живота није лоциран у самој заједници, већ, према Ничеу, у људском постанку који или може бити усмерен ка расту и развоју или паду и уништењу. Политичка сфера је само партикуларна карактеристика нашег постојања. Ниче мења традиционални политички језик „моћи“ холистичким дискурсом „воље ка моћи“ тумачећи је као неотуђиву, а не инструменталну моћ, као животну силу која је саставни део свих живих бића.

Шмит своју радикалну критику либералне демократије темељи на тези да је либерална демократија непријатељска свим политичким пројектима. Политичке категорије пријатеља и непријатеља схвата у приватно индивидуалистичком смислу, које, утемељене у заједницу, имају јединствени облик живота. Непријатељ прети заједници и заједничком начину живота, док је пријатељ онај који се покорава. Држава осигурава друштвено политички устрој и идентитет суспендирајући унутарње тензије, антагонизме и сукобе интереса. Ниче, за разлику од Шмита, тежи дистинкцији пријатеља и непријатеља на све сегменте живота, укључујући морал, економију, естетику. „Непријатељ је само јавни непријатељ“ (Schmitt, 2001, стр. 20). Приватна личност нема политичких непријатеља.

За Ничеа воља ка моћи није само конститутиван принцип друштвено политичког устроја, већ живот сам. На тај начин све поприма димензију политике, односно Ниче политизира живот сам јер заједница није само резултанта врлине и њезине борбе са вањском вољом за моћ, већ у исто време и као резултанта врлина унутарње борбе. И сам појединац ствара врлине кроз унутарњу борбу, моди-

фикованог непријатељства, односно слобода се постиже превладавањем отпора (Nietzsche, 1977, стр. 78). Зато, према Ничеу, држава не може имати ексклузивна права установљивања и дефинисања начина живота у заједници. Снага, одлучност и борбеност су неопходни да би народ просперирао јер политичко не нестаје ако народ нема више снаге или воље задржати се у сфери политичкога. Нестаје само слаб народ (Schmitt, 2007, стр. 139).

ПОЛИТИЧКИ ПРОСТОР КАО ПРОСТОР САМООСТВАРЕЊА

Уставна демократија не значи истовремено да су темељна права грађана у потпуности загарантована, односно појединац се може у извршавању права и обавеза наћи понекад и у сукобу са својим погледом на свет, моралом и савести. Преиспитујемо своје поступке кроз „глас савести” или, Кантовим језиком, практичним умом, јер се умом објашњавају и анализирају сва деловања. Савест је спознајни процес субјективне категорије којим проверавамо исправност примене или врсту унутарње судије те самим тим и део идентитета човека. Следећи Фромово промишљање, усвајањем закона они постају део његовог унутарњег „ја”, јер уместо осећања одговорности према нечему изван себе, он се осећа одговорним према нечему у себи, својој савести, која је јачи регулатор понашања него страх од вањских ауторитета. Иако је могуће побећи од ауторитета, немогуће је побећи од себе самог (Fromm, 1986, стр. 133). Подсвесни елемент који формира савест је страх од казне.

Значење људске савести посебно је валоризовано потврдом категорије међународно-правно заштићеног људског права у оквири-ма универзалности и неутралности, полазећи од претпоставке да људска права не смеју бити овисна о субјективној оцени креатора правних норми, доносиоца политичких одлука или о конкретном политичком систему. Уз то, у сувременој међународној заједници, као резултат међународног консензуса, афирмиран је став о постојању универзалних моралних људских права, чији је део право на слободу савести. При томе, мора се нагласити да не постоји апсолутна универзалност људских права, већ егзистирају искључиво она морална људска права која су резултат међународне нормативне сагласности.¹

Хана Арент сматра да је унутрашња плуралност предуслов за разумевање плуралности света, те да признање различитости мора

¹Међународни документи који су афирмисали и право и слободе савести као легитимно вршење слободе мисли, савести и вероисповести су Општа декларација о људским правима, Међународни пакт о грађанским и политичким правима, Европска конвенција о људским правима и фундаменталним слободама, Америчка декларација о правима и дужностима.

бити у фокусу политичког промишљања. Ставом да морамо научити разумети свет унутар лимита политичког просуђивања оба аутора деле исто полазиште, Ничеовим језиком „тајанствене различитости унутар нас“ (Nietzsche, 1984, стр. 120), или речима Хане Арент „унутарњом плуралности“ усмеравајући се ка ослобађању човека од моралистичких и егалитаријанских погледа на друштвену праведност која је уско повезана са њима.

Ничепредлаже неки облик надморала, слично Хани Арент, као врсту „савести“ или „одговорности“, различиту од савјести која је само „морална“ и пати од „грижње савести“. Интересантност њиховог приступа огледа се у улози политике коју би она требала имати у етичком самообликовању појединца, при чему нарочито Хана Арент истиче изузетно важну улогу политике, те је зато врлина директно у вези са политичким деловањем. Иако се оба филозофа налазе под Макијавелијевим утицајем, сваки га следи на свој начин. Хана Арент, као и Макијавели, снажно заступа републиканску традицију, док Ниче, за разлику од њих, не сматра да је врлина директно повезана са политичким деловањем, а такође не дели и њихов ентузијазам за републиканску политику.

Супротно Ничеу, Хана Арент верује у изузетну моћ политичког живота, те зато и тако устрајно указује на унижење политике и губитак јавне сфере у модерном друштву. Док Ниче сматра да је „велика“ политика могућа само након успешног процеса етичко-естетичке едукације, Хана Арент је мишљења да је велика политика управо подручје кроз које се тај циљ може постићи, те за разлику од Ничеа, она дели Макијавелијево уверење о трансформаторској моћи политичке акције.

Хана Арент прави оштру разлику између јавне и приватне сфере и политичког и друштвеног понашања. Иако не жели искључити одређене појединце и групације људи из подручја јавне сфере, она наглашава да постоји опасност одређених менталитета или диспозиција појединца у односу на јавну сферу. Само појединци изузетних квалитета и посвећености јавном мњењу могу бити активни учесници деловања у јавној сфери. Захтев да свима мора бити дозвољено суделовање, независно о способностима и посвећености јавном интересу, може довести до унижавања политичког деловања, иако Хана Арент тврди да сви требају имати „права да имају право“, односно право припадања политичкој заједници као најосновније људско право. По њеном мишљењу, политичка заједница има легитимитет и признање својих чланова ако поштује плуралност својих чланова јер је управо кршење те одреднице усмерено против хуманости саме. Из те перспективе она сагледава и захтев за једнакошћу који тражи либерална демократија, али који нужно не имплицира деструкцију јавне сфере, али може довести до ње, отварајући,

аутентичној политици простор за тоталитарну владавину или нове облике деспотизма (Siemens, 2005, стр. 120).

Либералима је неприхватљиво тумачити право као „признати и гарантовани ниво моћи“ јер они права не сагледавају као лимите моћи над појединцима и групама. Ипак, Ничеовим језиком „моћ“ означава специфичну људску способност деловања те једности која се односи између две стране приближно једнаке моћи. Самим тим се и освета сагледава у домену праведности, напосто као размена, или захвалност (Nietzsche, 2005, стр. 230). Ниче је до таквог тумачења дошао модификујући Спинозину мисао да „свако има онолико права колико има моћи“. Сагледавањем света изнутра као „воље ка моћи“ и ништа друго, Ничеово разумевање реалности је конституисано од два примордијална принципа: организовања и сукоба.

Зато он и разуме права неке нације или права појединца као комплексан спој између постојеће моћи, примљене моћи и субјективног осећаја моћи. Схватајући право као „гарантован и признат ступањ слободе“, Ниче наглашава релацијски карактер права.

Један део прва функционира у распону моралних осећаја, вредности док је други део релевантан за расподелу праведности и дужности. Имајући у виду данашњу различитост у постмодерном, културолошки различитом друштву, разумљива су свакодневна размислажења око права и њиховог схватања као и могућности установљавања нових права или преобликовања старих. Ниче сугерише да је изузетно тешко бити непристрани те је нужно поштовати много захтева са много праксе и добре воље и веома много духовности. За Ничеа ум је мотивисан само док апелира на вредности или мотивацијски сет образаца коме се обраћа (Owen, 2003, стр. 262).

Ролс критикује Ничеов политички принцип „перфекционизма“ којем је максимализација изузетности искључив и једини принцип институција и обавеза. Ничеову мисао да човечанство мора континуирано „стварати“ велике појединце, Ролс сматра аристократском перспективом супротном демократији, јер му је неприхватљиво да се већина жртвује због добробити изабране мањине те се таквим ставом прелази преко изразитих захтева за слободом (Rawls, 1971, стр. 325–328). Ипак, Емерсон као „филозоф демократије“ види у сваком појединцу изузетност која се мора развијати, сматрајући да не можемо схватати појединца као општу одредницу, већ само различите појединце који још увек нису досегли пуни израз својих специфичних талената. Функција великог човека је пробудити у свима нама свесност о величини коју можемо постићи једино ако постанемо аутономни (Emerson, 1903, стр. 34). Он признаје, у најмању руку, виртуалну једнакост свих људи надајући се да ће моћи партиципирати у идеалном облику самоуправе који ће бити установљен између аутономних појединаца.

Данијел Конвеј (Conwey), узимајући у обзир Ролсов аргумент, појашњава Ничеов перфекционизам, политички и морални. Ниче политички фаворизира облике аристократског друштва, јер је кроз историју доказано да се свако уздизање типа „човек“ може остварити само кроз хијерархије и разлике у вредностима између човека и човека, те кроз урођене разлике сталежа.

Без патоса дистанце, који је предуслов сталног „надилажења човека“, није ни могућ морални перфекционизам (Nietzsche, 1994, стр. 156; Nietzsche, 1977, стр. 98). Значајно је што Ниче управо наглашава да није аристократско друштво, већ патос дистанце оно што гарантује усавршавање појединца. Потпуно супротна патосу дистанце је једнакост свих људи пред Богом и законом коју заговарају хришћанство и модерна демократија која је за Ничеа „хисторијски облик рушења државе“ (Nietzsche, 2005, стр. 267).

Емерсон, иако ватрени заговорник моралног перфекционизма, противан је свим облицима политичког перфекционизма, док је Ниче уверен да политички перфекционизам може подупрети и повећати морални (Conway, 1997, стр. 55). Ипак, истакнути појединци могу „настати“ само супротно институционалном обрасцу и супротно ери декаденције у којој живе, те Ниче своје схватање једноставно жели пресликати са макросфере на микросферу. У Ничеовом времену, као и у нашем, патос дистанце као предуслова моралног развоја није могуће створити променом институција, већ саморазвојем изван институција. Ничеова филозофија је отворила могућности другачије наглашеног континуитета, који је Хана Арент уградила у своје промишљање показујући како политичко деловање може створити дисконтинуитет или рез „животног циклуса“ и поставила радикалну новост о деловању појединца самог. Утицај Ничеа код Фукоа је видљив у његовој тврдњи да брига о себи не значи једноставно бити само за себе заинтересован или имати само одређену тенденцију самоприпадности или самофасцинације (Foucault, 1994, стр. 269). Оба ова филозофа су мишљења да тоталитарне идеологије имају за циљ „униформираност човечанства“ и до самог краја „уклонити појединца због добробити врсте, те жртвовати делове због целине“ (Arendt, 1973, стр. 465). Здравно друштво је оно у коме се константно преиспитују идеологије које утемељују њихов друштвени, политички и лични идентитет у бесконачној тежњи ка побољшању. На Ничеову мисао да су организација и борба нужни предуслови за могућу и политички здраву културу и политичко деловање надовезује се и Карл Шмит својом дистинкцијом између пријатеља и непријатеља.

Либерално гледиште нема одреднице пријатеља и непријатеља већ само пословних партнера. Демократија, како нас либерали желе уверити, делује без јаке политичке одреднице, дистинкције пријатеља и непријатеља су максимално умањене, а економске и законодав-

не сфере максимално изражене. Супротно ономе што либерали верују и што желе да и ми верујемо, за Шмита је политика неизбежна судбина. Дистинкција пријатеља и непријатеља код либерала је замагљена пацифистичким вокабуларом јер се они не боре против непријатеља, већ му намећу санкције, они не уништавају своје опоненте већ подузимају мере очувања мира.

Шмит тврди да је либерална толеранција према супротним политичким уверењима обмањујућа. Либерализам који заговара да је отворен према свим различитостима мишљења, жестоко се супротставља свему што доводи његов аполитичан *status quo* у питање као и идеологију без идеологије. Како је либерализам усредоточен на приватна права појединаца, либерална демократијане узима у обзир једнакост појединаца чије су етничке, културне и расне везе тако ослабљене да их није могуће видети као једнаког припадника заједничког културног наслеђа и заједничке визије будућности. Зато је за њега дистинкција пријатељ - непријатељ важан предуслов уједињења и раздвајања људи, односно обликовања и одржања идентитета заједнице. По њему, затомљивање политичке различитости води дезинтеграцији друштва дајући прилику непријатељу да га надгледа. За Ничеа као и Шмита, непријатељ нема нешто што је морално осуђујуће, напротив, он је нужан предуслов за установљење законског оквира и друштвених норми, те самим тим и постојање човека као друштвеног бића. Шмит такођер следи Ничеову мисао да заједница може само постојати у темељу врлине сукоба са силама које прете њезиној егзистенцији те оба аутора заступају тезу да је сукоб нужан услов егзистенције сваког облика јединства, укључујући сваки облик друштвеног јединства. Исто тако Ничеова критика демократског друштва као друштва најодвратнијих окрутности у целокупној еволуцији човечанства управо је усмерена ка тенденцији либерализма да деполитизира политику (Owen, 1995, стр. 167–169).

Ипак, иако Шмитова критика либералне демократије анализира и открива опасности са којима се суочава данашње модерно друштво, његово ограничавање на дистинкцију јавне сфере и одређење пријатељ – непријатељ може лако довести до проблема атомизирања и неутрализирања које је потребно избећи. Модерна политика решавања проблема концентрирана на актуалну, садашњу ситуацију симптом је културе која је изгубила интерес за елементарно питање о циљевима које треба остварити како би обогатили наш живот (Schmitt, 2001, стр. 19). Либерали су за Шмита више од опредељења; то је „антрополошки облик“ будући се тај појам тиче темперамента, као што постоји колерик, исто тако постоји и либерал. За њега либерали немају симпатије за витално, активно, ирационално, пркосно, херојско и борбено у људској природи. Као и Ниче, Шмит је мишљења да „бити човек значи бити борац“ (Schmitt, 2007, стр. 13). Борбеност човека се уништава кроз процес неутрализације и деполитиза-

ције самог опстанка човечанства које је у европском мишљењу присутно од 16. века до данас, у тежњи проналаска “једног неутралног подручја на којем би спор престао и где би се људи могли споразумевати, уједињавати и међусобно уважавати“ (Schmitt, 2001, стр. 63–65). Неутралност либерализма и њему одговарајуће потенцирање техничког напретка, само је привид јер је техника увек само инструмент који служи те није и не може би неутрална. Тежња либерализма за једним апсолутним и неутралним подручјем има политички карактер али на један опасан и дијаболичан начин (Strauss, 2001, стр. 70).

Либерализам је само прикрио политичко, створио је привид света у којему су сукоби схватају као нешто патолошко, што у коначници треба одстранити или се њима послужити против оних који ремете слику непроблематичног и бесконфликтног света. Либерализам, према Шмиту, не нуди никакав позитиван политички пројект, него чини трајним једну врсту *status quo*. Шмитово потврђивање политичкога значи „одступање од сигурности *status quo*“ (Strauss, 2001, стр. 81), будући је у самом темељу политике разлика између пријатеља и непријатеља. Шмит не даје основно одређење политичког већ само смернице које одређују самосталност и специфичност политике у односу на друга подручја живота, наглашавајући да политички непријатељ не мора бити морално зао. Шмит показује како друштвени сукоб може бити ирационалан док Ниче идентичну мисао наглашава у мисли да треба стремити остварењу воље ка животу, сажету као воља ка моћи, односно потребно је надићи себе самог кроз потпуну контролу својих инстинкта, не сматрајући ум примарним. Ролс управо и наглашава да је његов либерализам пост-метафизички, односно „разуман“. Ролс у свом појму политичког полази од настојања стварања друштвених односа кроз легислативну процедуру и преклапајући консензус рационалних појединаца (Свијановић, 2004, стр. 13), затомљујући сукоб кроз политику права.

Из агонистичке перспективе либерализам није политички јер претендира на универзално важење, а тиме и одстрањивање могућности сврставања људи у непријатељске скупине, али и јесте политички јер је то један начин вођења политике као један од одговора на питање о условима и циљевима заједничког опстанка људи. Штраус види савремен либерализам као покушај да се човеков опстанак учини непроблематичним, односно да се постигне “споразумевање по сваку цену” или пројект деполитизације и неутрализације човекова опстанка (Strauss, 2001, стр. 76).

Либерали верују да је сукоб интереса решив компромисом, сукоб идеја рационалном расправом, а сукоб вредности њиховом приватизацијом. Супротно либерализму, Ниче, Шмит и Арентова показују како друштвени сукоб може бити ирационалан и како политичко мора бити арена друштвених промена, а тај однос нема индивидуалну, него колективну подлогу, коју ће предводити истакнути појединци.

Шантал Муф (Chantal Mouffe) такође сматра да Ролс између „разумнога” и „рационалнога” не оставља простор за истински политичко јер „сукоби, антагонизми, односи моћи, облици субординације и репресије једноставно нестају и суочени смо с типично либералном визијом плуралитета интереса” (Mouffe, 1993, стр. 51, у: Cvijanović, 2004, стр. 18). Постоје два дијаметрално супротна етимолошка тумачења политичког. Шмит, као и Ниче, појам политичког изводи из Платоновог појма *pólemos* у значењу рата, тј. ратног сукоба између Хелена као хомогене целине у супротности према свима другима, тј. „варварима” (Schmitt, 2007, стр. 4–5). Либерали, међутим, следећи такођер традицију античке Грчке, сферу политичкога изводе из појма *polis*, појма који има републикански карактер, односно где слободни и једнаки грађани својом активном улогом и делиберацијом долазе до консензуса о општем добру. Либерали стога следе хоризонт у којем се друштво сагледава хармонијски са поретком законитости, реда и разума, док кроз друго друштво видимо конфликтно, као борбу готово аналогну оној у природи, у којем не постоји константа, него каотичност и непредвидљивост (Cvijanović, 2004, стр. 17).

Либерали су одувек сматрали да је оно изразито конфликтно, оно што нас дубоко раздељује попут вере или у Ролсовом смислу обухватних доктрина, могуће ставити у сфери приватности и на тај начин укинути политичко. Политичко није могуће укинути, па чак ни укротити јер оно није израз наше слободне воље или расправе, већ почива на њиховој ограничености. Примат политичкога говори нам да су наше, како би рекао Фројд, „инстинктивне страсти јаче него разумни интереси” (Freud, 1961, стр. 69 у: Cvijanović, 2004, стр. 19). Заправо, све има сталну могућност да постане политичко.

ЗАКЉУЧАК

Савремена уставна демократија до сада није успела у целини помирити владавину већине с индивидуалном аутономијом, као и осигурати све механизме одбране од потребе већине да другима намеће свој систем идеја, вредности и начин размишљања. Данас, за разлику од претходних периода када се примењивала груба физичка репресија над појединцима ради спречавања слободног развоја индивидуалности, владајућа већина користи суптилније и софистикованије методе наметања већинског мишљења и диктирања начина понашања, првенствено користећи монопол или стечену политичку позицију у средствима информисања. У таквим условима у којима влада тиранија мишљења већине, тешко се јављају појединци који имају другачије ставове, јер су такви појединци изложени јавној осуди, спречавајући људско духовно ослобађање и човекову реализацију у његовој пунини. У друштву у којем се појединац налази у ситуацији да због конформизма не може своју идеју изразити, представи-

ти заједници, тада слобода мисли, савести и говора постају само форма без садржаја што говори о успостављеним односима између грађана и власти. Данашња политика је усмерена само на решавање проблема грађана или умањивање њиховог незадовољства, најчешће само у облику технике административности у законом задатих оквира. Поштовање према држави грађани исказују кроз моралну снагу која их подстиче да делују за заједничко добро и да се одупру непријатељима заједничке слободе. При томе, тешко је одредити границу где престаје грађанска лојалност према идеалу државе, а где почиње грађанска лојалност према структурама власти. Заговарање *statusa quo* либералне демократије Запада постало је глобални процес вестернизације човечанства јер су западне норме, попут слободног тржишта, слободне трговине, либерализма, парламентарне демократије, људских права и апсолутног индивидуализма, постале универзалне. Тај сет норми тумачи се различито у разним подручјима света, но Запад своју специфичну интерпретацију сматра очигледном саму по себи и универзализацију свог тумачења сматра неизбежном. На исти начин се и праведност тумачи у оквирима универзално задатих норми. То није ништа друго до колонизација духа и ума. То је нова врста колонијализма, моћи и контроле. Данас не постоји јавни непријатељ, он је сакривен те делује тако што искориштава норме и вредности западњачког развојног пута и игнорира плуралитет других култура и цивилизација. Зато је и либерализам усмерен на трајно одржање сета установљених норми и врсту *statusa quo*. Агонистички приступ, за разлику од либерализма, сматра да је политика темељ за стварање људске величине, борбе за самоостварење, а самим тим, константним превирањима у друштву, потврђивање политичкога значи „одустајање од безбедности *statusa quo*.” Либерални приступ сматра да је идентитет и слобода нешто што је дато само по себи. У данашњем модерном културолошки различитом друштву, константна су размимоилажења у схватању права и праведности, али и постојање сталне могућности установљења нових права и промене старих. Због тога је нужно тежити побољшању животних услова свих грађана, али које ће остварити само неколико изнимних појединаца. На тај начин Ниче и Хана Арент нарочито наглашавају да политички живот не може бити циљ сам по себи већ подручје стварања изнимних појединаца који стварају узвишену културу.

Агонистичким приступом борбе за самоостварење, а самом тим константним превирањима у самом друштву, потврђивање политичкога значи борити се за промене које морају бити усмерене на испуњење појединца самог који би установио своју праведност.

Иако либерализам то не жели признати, ми живимо у капиталистичко технолошкој „перманентној револуцији“, у ери „креативне деструкције“ која значајно смањује грађански оквир институционализоване слободе. Зато је и нужно афирмирисати индивидуали-

стичку моралност која је заправо хуманистичка моралност и која треба бити значајно полазиште код расправе о легитимности приговора савести. Легитимност приговора савести, као индивидуалног отпора правним нормама или политичким актима власти, примарно је потребно проматрати кроз однос појединац – државна власт. Приговор савести, као легитиман и прихватљив чин појединца, посебно долази до изражаја и добија на значају због чињенице да недопуштањем апеловања за друштвеном праведности владајућа већина може бити мотивирана да подузима појачано репресивно деловање у политичко-правном подручју. Свет све више постаје непријатељски и све је више немогуће подносити егзистенцију. Ниче је непријатељске симптоме препознао у културолошком паду, истицању вредности праведности, добротe и једнакости у облику идеолошких остварења социјализма и утилитаризма. Хана Арент „губитак“ човјека види у порасту масовног друштва као и пријетњи које доноси тоталитаризам.

У либералној демократији се изгубила права бит политике као и поштовање за јавне институције које су прелика друштва, а све због опсесивне потребе постизања и достизања идеала слободе и једнакости која је довела до широко распрострањене конфузије ауторитета са тиранијом и тлачењем. Слобода као воља за преузимањем одговорности за себе не постоји јер не постоји патос дистанце који је нужан предуслов за преузимање одговорности за себе, па и жртвовања јер слободу треба изборити. Политичка микросфера је кључан образац који може угрозити прописано законодавство или заједницу саму те се проширити на политичку макросферу у свом спонтаном расту. Само изузетне индивидуе које имају снагу ратника и које могу живети изнад заједничке и институционалне етике морају и могу бити прави извор моралног деловања и покретачка снага реформи политичког друштва. Зablуда либералне идеологије је инсистирање на томе да постоји трећи пут између левице и деснице те да је морализација политичког дискурса напредак демократије. У таквој перспективи свако разумевање праведности у оквирима универзалних и оквирно задатих облика није прихватљиво. Шмит нас одлучно подсећа на то да се суштина политике налази у борби и да нико не може да укине разликовање између пријатеља и непријатеља.

ЛИТЕРАТУРА

- Arendt, H. (1968). *On Revolution*. New York: Penguin Books.
 Arendt, H. (1969). *Crisis in the Republic*. New York: Harcourt Brace.
 Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Company.
 Arendt, H. (1993). *Between Past and Future*. Rutherford, New Jersey: Penguin Group Incorporated.
 Barry, B. (2006). *Kultura i jednakost: egalitarna kritika multikulturalizma*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Berlin, I. (2000). *Četiri eseja o slobodi*. Split: Feral Tribune.
- Conway, D. (1997). *Nietzsche and the Political*. New York: Routledge.
- Cvijanović, H. (2004). Agonistična demokracija. *Politička misao*, 41(1), 11–21.
- Dewey, J. (2004). *Liberalizam i društvena akcija*. Zagreb: KruZak.
- Dworkin, G. (1981). Nonneutral principles. *Journal of Philosophy*, 71(14), 491–506.
- Emerson, R. (1903). Essays. In Waldo, E. (Ed.). *The Complete Works*, Concord Edition, vol. 2. Boston: Houghton Mifflin.
- Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Globus.
- Fromm, E. (1986). *Čovjek za sebe– istraživanje psihologije etike*. Zagreb: Naprijed.
- Habermas, J. (1989). Građanska neposlušnost–test zademokratsku pravnu državu. *Gledišta*, 10-12, 53-67.
- Mill, J. St. (1990). *O slobodi*. Beograd: Filip Višnjić.
- Neumann, F. (1974). *Autoritarna i demokratska država*. Zagreb: Naprijed.
- Neumann, F. (1992). O granicama opravdane neposlušnosti. U F. Neumann, *Demokratska i autoritarna država*. Zagreb: Naprijed.
- Nietzsche, F. (1977). *Sumrak idola*. Beograd: Grafos.
- Nietzsche, F. (1984). *Vesela nauka*. Beograd: Grafos.
- Nietzsche, F. (1994). *S onu stranu dobra i zla*. Beograd: Grafos.
- Nietzsche, F. (2005). *Ljudsko, suviše ljudsko*. Beograd: Dereta.
- Owen, D. (2003). Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy. *European Journal of Philosophy*, 11(3), 249– 272.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge.
- Rawls J. (1992). Teorija građanske neposlušnosti. U M. Matulović (Prir.) *Ljudska prava*, Rijeka: Zbornik tekstova iz suvremenih teorija ljudskih prava.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, M. (1994). Parliament and Democracy in Germany. In P. Lassman, R. Spiers (Eds.). *Weber: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.145–161.
- Schmitt, C. (2001). Pojam političkog. U S. Samardžić (Prir.). *Karl Šmit i njegovi kritičari*, Beograd: Filip Višnjić, str. 1–57.
- Schmitt, C. (2007). Teorija partizana. U C. Schmitt, *Politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Siemens, H. (2005). Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche. *International Studies in Philosophy*, 37(3), 107–126.
- Strauss, L. (2001). Napomene uz Karla Šmita. U S. Samardžić (Prir.). *Karl Šmit i njegovi kritičari*, Beograd: Filip Višnjić, str. 69–84.

Vesna Stanković Pejnović, Institute for Political Studies, Belgrade

JUSTICE IN LIBERAL AND AGONISTIC PERSPECTIVES

Summary

Treating human rights as universal and sovereign obscures the productive power relations which constitute them. Modern power is no longer centralized exclusively through a sovereign or through the state but dispersed through institutions. If power is purely repressive and uni-directional, then liberation from domination requires liberation

from power. A belief is ideological firstly in virtue of the interests and secondly in virtue of not being acknowledged as bound to a perspective. Ideologies cover the power relations which are central to a given concept and occur where the power relations underlying the normative commitments of a perspective are denied.

Both liberal democracy and the agonistic approach have the same aim of elevating the human species and both attain this aim by the same means of domination and exploitation. Elevating the human species implies freeing oneself from the grip of moralism and the egalitarian view of social justice, which usually go together. Healthy society is a society in which individuals and groups are continuously challenging the ideologies that constitute their social, political, and personal identity in an endless striving for perfection. Social and economic problems and solutions should be understood and evaluated in the light of goals and ideals that we want to pursue in our culture.

The point of a constitution is not to take the place of politics, subsuming it under public law and judicial review, but only to provide a legally and institutionally articulated space of freedom, one in which citizens can act together in the general mode of persuasive speech.

'Active' politics must be 'agonistic', a politics of vigorous 'acting together' by like-minded individuals intent on promoting their goals. Such politics would be full of competition or struggle, and it would not attempt to conceal what it was doing with juridical euphemisms supplied by public law or a 'theory of deliberative democracy'. Nietzsche's notion of the will to power can offer us a framework that defines the necessary conditions for the possibility of a gene in politics that cannot be reduced to mere technics.

According to the agonistic perspective, it is of utmost importance to maintain or to reinstate the autonomous status of the public sphere, the sphere of (political) action. Proponents of this view try to emphasize Machiavelli's opinion that people who enter politics should first learn 'how not to be good', as opposed to the liberal democratic approach, which has been established on principles of majority rule, the rule of law, and social justice. Liberalism did not eliminate the political distinction between friend and enemy, but merely obscured it by its pacifistic vocabulary: liberals do not fight enemies, but impose sanctions; they do not destroy their opponents, but take measures to preserve the peace.

Our modern politics of problem-solving, with its focus on the current situation, is a symptom of a culture that has lost interest in an elementary question of what goals should be pursued to enhance and enrich our way of life. Given the extent of this range in modern, culturally diverse, societies, there is every reason to expect perpetual disagreement over rights, but also the permanent possibility of establishing new rights and dismantling old ones. This paper attempted to show that, although liberalism is aimed at permanently maintaining the established set of norms and limiting power, the agonistic approach reveals the limitations of liberalism through struggle for self-realization and emphasis that being political means abandoning the security of status quo.

Philosophers such as Nietzsche, Arendt, and Schmitt found that active politics must be fundamentally "agonistic", based on the display of power and not its restriction because within its scope diversity is gathered in a joint action with the aim of promoting its goals and opposing various perspectives, whereas legislative and institutional basis must only be a framework for the articulated space of freedom. The artificial world of laws and institutions is limited because it has no politics of negotiations and arguments. To achieve justice is to achieve self-realization through re-established autonomy of the public sphere and political action. Equality of power should be the basis of the idea of justice.