



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet političkih znanosti

Lana Pavić

**NAČELO HOSPITALITETA I PROBLEM  
EUROPSKOG KOZMOPOLITIZMA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2019.



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet političkih znanosti

Lana Pavić

# **NAČELO HOSPITALITETA I PROBLEM EUROPSKOG KOZMOPOLITIZMA**

DOKTORSKI RAD

Mentori:

Doc. dr. sc. Zrinka Božić Blanuša

Prof. dr. sc. Zoran Kurelić

Zagreb, 2019.



Sveučilište u Zagrebu

Faculty of Political Science

Lana Pavić

**THE PRINCIPLE OF HOSPITALITY AND  
THE PROBLEM OF EUROPEAN  
COSMOPOLITANISM**

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisors:

Doc. dr. sc. Zrinka Božić Blanuša

Prof. dr. sc. Zoran Kurelić

Zagreb, 2019.

**Mentori disertacije: doc. dr. sc. Zrinka Božić Blanuša i prof. dr. sc. Zoran Kurelić**

Docentica dr. sc. Zrinka Božić Blanuša diplomirala je 2000. godine hrvatski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a iste je godine upisala i poslijediplomski studij književnosti na Odsjeku za komparativnu književnost. Zaposlena je na zagrebačkom Filozofskom fakultetu od 2001. godine, a od 2012. godine predstojnica je Katedre za teoriju književnosti.

Magistrirala je 2005. godine, a doktorirala 2009. godine s temom *Problem smrti u suvremenoj književnoj teoriji: o francuskoj recepciji Heideggerove analize bitka ka smrti* pod mentorstvom prof.dr.sc. Vladimira Bitija. Autorica je knjige *Iz perspektive smrti: Heidegger i drugi* (2012) te sedamnaest članaka i rasprava u domaćim i međunarodnim znanstvenim časopisima.

Profesor dr. sc. Zoran Kurelić rođen je u Zagrebu 1963. godine. Diplomirao je politologiju 1986. godine na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, gdje je 1990. godine magistrirao, a 1999. godine i doktorirao. Paralelno s poslijediplomskim studijem u Zagrebu, magistrirao je političku teoriju u Ujedinjenom Kraljevstvu na *London School of Economics and Political Science* te je 2000. godine doktorirao u Sjedinjenim Američkim Državama na *The New School for Social Research* (New York), na temu *Incommensurability as a Political Concept*. Redoviti je profesor u trajnom zvanju te je dekan Fakulteta političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Bavi se suvremenom političkom teorijom, epistemologijom, totalitarizmom i pojmom zla. Urednik je zbornika *Violence, Art and Politics* (2015) i autor knjige *Liberalizam sa skeptičnim licem* (2002). Uz to, autor je dvadeset pet članaka i rasprava u domaćim i stranim publikacijama.

„Svaka, naime, obrada teme koja se poduzima sustavno treba krenuti od određenja pojma, da bi se razumjelo što je uopće to o čemu se u njoj razmatra.“

**Marko Tuliје Ciceron, *O dužnostima***

## Sažetak

Doktorska disertacija pod naslovom *Načelo hospitaliteta i problem europskog kozmopolitizma* hermeneutičko-dekonstrukcijskom metodom čitanja suvremenih, modernih, skolastičkih i antičkih tekstova propituje pojmove i načela hospitaliteta i kozmopolitizma kako bi ponudila teorijski utemeljene odgovore na suvremene prijepore oko prihvata migranata u državama Europske unije. Naime, načela hospitaliteta i kozmopolitizma u prvom se redu odnose na prihvata stranca, onoga koji nije pripadnik političke zajednice ili nacionalne države, odnosno na moralnu odgovornost prema svim ljudima na Zemlji. Takvo razumijevanje prihvata drugog razvijano je još u antici, poglavito za vrijeme stoicizma. U središtu stoičkog poimanja bila je želja da se centralna uloga *polis*a zamijeni idejom *kozmosa* u kojem bi čovječanstvo živjelo u harmoniji. Želja za pripadnošću široj zajednici čovječanstva bila je poticaj za nastanak nekih od najznačajnijih tekstova europske filozofije i prava, ali je istovremeno potaknula „kozmpolitski problem“ te snažnu aporetiku koja prati pojmove hospitaliteta i kozmopolitizma. Problemom prihvata stranca bavili su se ne samo filozofi i političko-pravni teoretičari, već i europski teolozi pa su ova načela snažno ugrađena u kršćansku tradiciju, posebice u djela Francesca de Vittorie u razdoblju druge skolastike. U to se vrijeme dogodio prekid s ranijim tradicijama hospitaliteta i kozmopolitizma, čime je započelo moderno razumijevanje načela. U moderni je hospitalitet, osim *tek* etičkog zahtjeva, postao pravno načelo, a takvo se posebno etabliralo u prosvjetiteljstvu, s naglaskom na pravno-političkoj teoriji Immanuela Kanta. Međutim, u 19. stoljeću ovakva se rasprava napušta u korist pojma nacije, čime se dugoročno umanjio značaj načela hospitaliteta i kozmopolitizma te doprinijelo velikim svjetskim sukobima, s milijunima mrtvih i raseljenih. Tek nakon pogubnih ratova prve polovice 20. stoljeća europska misao vratila se pojmovima hospitaliteta i kozmopolitizma. Jacques Derrida dekonstruirao je Kantovo razumijevanje hospitaliteta, dajući mu nužan prefiks *apsolutnog* u osvještenom kontrapunktu spram kondicionalnog hospitaliteta. Time je potaknuo nove rasprave o prihvatu stranca migranta, ali i apsolutnog Drugog, provocirajući nove poglede na stare pojmove. Vodeće sugovornike imao je u hermeneutičarima Paulu Ricœuru i Richardu Kearneyu, čiji je rad bio poticaj za pisanje ove disertacije. Njena je, dakle, temeljna zadaća rasvjetljavanje suvremene hermeneutičko-dekonstrukcijske rasprave o načelima hospitaliteta i kozmopolitizma, kako bi nova, sveobuhvatna saznanja bila preduvjet etičkom rasuđivanju, kao i europskim i svjetskim politikama azila.

## Abstract

Two main concepts presented in this dissertation are the principle of hospitality and the problem of European cosmopolitanism. Thinking, learning and critical questioning of these concepts allow to clearly comprehend some of the most important ethical and political problems of our time, particularly *migrant crisis* or the politics of exclusion, actual in many European national states. In the heart of these problems is the (un)acceptance of the ones we consider strangers, others, aliens, foreigners, in other words, the ones who do not belong to our community or to the body of the nation. The term hospitality is initially interconnected with the term hostility and there is constant wager between them. We observe this interconnection from the mere beginning, as the terms hostility and hospitality share the same Latin root – word *hostis*. Originally, the notion of *hostis* involved someone in an equal, reciprocal relationship demanding trust, a concept of laying down of one's weapons – a conversion of hostility into hospitality. Later, when interpersonal relations of trust were replaced by abstract relations between impersonal political communities was when *hostis* assumed the connotation of enemy. Because hospitality was intrinsically linked to the possibility of hostility, it became the drama of choice and decision. The wager, or drama of hospitality, is most obvious when we are faced with a stranger – do we open or close the door? Do we reach for a weapon or extend an open hand? Do we open European doors to immigrants from old colonies when we need labour force and close it when we do not know how to integrate thousands of Syrian or Afghan refugees? More important, what do we do with the ones who almost succeeded on their way to Europe and reached its front door. These people, locked in detention centres and treated like the worst criminals must be a part of our cosmopolitan agenda. As a *cure* for millions of migrants who lost their homes and citizenship (or did not acquire it at all), the right of asylum, defined at the Geneva Convention, was granted to every human being. The Western principle of hospitality marked the essence of the global asylum system. Even though such principle can be traced from *prehomeric* tradition, European modern understanding of hospitality was strongly marked by the evolution of the principle itself, which began at the end of the Middle Ages. From that point, hospitality, previously considered as an act of Christian charity, is transformed to the universal human right. The period from the second scholastic and the writing of Francisco de Vitoria at the beginning of the 16<sup>th</sup> century to Immanuel Kant's essay *Toward Perpetual Peace* in the late 18<sup>th</sup> century was crucial for this evolution.

Enlightenment scholars, who embraced the idea of universal humanity, were influenced by their ancient colleagues, Roman Jurists and Stoics above all others. In the heart of the Stoic understanding was the desire to replace the centre role of the particular Greek polis with the idea of cosmos where humanity could live in harmony. Thus, the human simultaneously inhabits two worlds – one local where one is born; and the one vastly broader that is common to us all and allows equal values for every person. Ancient ideas were most clearly portrayed in Immanuel Kant's cosmopolitan federalism and moral universalism, which have arisen not only from the past, but also from the work of his contemporaries. Kant's cosmopolitanism is impossible without the principle of hospitality, which is the right of every man on the surface of the Earth for protection and sanctuary in every part of the world. It determines the right of the visiting foreigner not to be treated as an enemy. Without such universal comprehension of hospitality, the realisation of the law of the world citizenship (*cosmopolitan law*) becomes impossible. By Kant's interpretation, the hospitality ceases to be the act of philanthropy and becomes legal requirement obtainable for every human being in need. But, in the same period when Kant formulated his most important essays on cosmopolitanism, the idea of the sovereign national state started to rise.

The 19<sup>th</sup> century legal and political theory introduced notion of European political and economic supremacy above those American, African or Asian. The East and the South became a playground for the Western imperial pretensions, which is why understanding of hospitality and cosmopolitanism vanished, not just from political practice of the time, but also from the work of mainstream European scholars. They were focused on the new, promising concept of the nation, even though concentration on the nation facilitated dissolution of European empires and clashes of the continental powers. These clashes resulted with the two World wars with millions of dead, injured or displaced. That is why, in the second half of the 20<sup>th</sup> century, some of the European scholars turn to the renewal of the concepts of hospitality and cosmopolitanism. What they had in mind was the fact that, despite moral allegiance to humanity, people lived in states, which logic is reduced to the internal and external sovereignty. Therefore, what is put upon the idea of cosmopolitan community as principle problem is how to regulate relations between people when states stand in between.

Although foreign philosophy and political literature contained numerous academic texts on this topic, strong *aporia* connected with the term hospitality, from its beginnings, did not allow simplified conclusions, nor unified application of this principle in the interaction between individuals and states. Therefore, it has become the very source of theoretical and



political disputes and repeated inquires, as well as the reason for writing this dissertation. Liberal theory has been occupied for decades with the idea of distributive justice. Such justice has been unable to find adequate solutions for problems outside national borders – even though the basic idea of moral cosmopolitanism equals moral value of each human being; from which the universal moral responsibility towards every human is deducted. The cosmopolitan ideal demands that some fundamental principles of justice govern relations between people everywhere in the world. However, discrepancies arise from inexistent consensus on the levels of responsibilities for others and on whether those who do not share the common ethnical, cultural, religious and political identity are those to whom the same responsibilities apply. Even if we could reach a consensus, it would be unsustainable in practice. That is the reason why focus of the dissertation was placed not only on the work of authors who embrace the idea of brotherhood of all people, but also on the authors who reject the possibility of application for the idea of strong moral cosmopolitanism.

As said above, after Kant, theoretical directionality (as well as political practice) was focused on the idea of nation and on legal positivism; so only after the WWII, the interest of philosophers and political theorists became again focused on the question of acceptance of the Other. Amongst many, the contributions of French philosophers Emmanuel Levinas, Paul Ricœur and Jacques Derrida stand out. Derrida's contributions had the broadest influence so they are specially examined in the dissertation. Namely, Derrida constructed the notion of *absolute* as opposed to *conditional* hospitality, which he attributes to Kant. The main objection on Kant's notion is that legal definition of hospitality is inevitably perverted every time the person seeking hospitality is posed with conditions. Derrida distinguishes the *politics* of hospitality from the *ethics* of hospitality. Politics are marked by obstruction, borders and caution, while ethics of hospitality demands radical opening toward the Other and his acceptance, disregarding all risks which may arise. The basic idea here is that pure hospitality is unconditional; if you truly welcome a stranger, you do not ask where he or she came from or for what purpose. You do not ask a stranger for ID or passport because this hospitality is not about a contract or an exchange – it is about radical exposure to the Other. That is the level of risk that real hospitality involves. Derrida himself acknowledges that such hospitality is impossible – but he suggests we should strive for it anyway. Such radical understanding has attributed criticism by post-modern authors who have deemed it inapplicable ethical ideal. Diacritical hermeneutics, represented by the work of philosophers Paul Ricœur and Richard Kearney, does not criticise Derrida for the sake of plain criticism, but builds on Derrida's

foundations offering the concept of linguistic hospitality as the possible solution for any other kind of hospitality – interreligious, intercultural or international. As Kearney explains, Derrida is well aware that world belongs to everyone, but within the borders of national states it belongs to some more than to others and that is why some form of immigration/emigration laws are inevitable. On the other hand, hermeneutic approach calls for more caution and opens the possibility for saying *no* to some strangers migrants. Not all strangers are in need of protection and sanctuary. Hermeneutics, thus, addresses the need for *critical informed ethico-political judgement* that will discern between good and evil and embrace conditional rather than unconditional hospitality.

The contemporary debate between absolute and conditional hospitality, as well as different theoretical directions concerning problems of immigrants and their (un)acceptance within (cosmopolitan) Europe/EU, are important part of this dissertation. In that way the dissertation clarifies the issues and today's position of the EU, i.e. Europe itself, in what concept the problem of strangeness is inwrought. However, thinking of contemporary Europe leads further from its current political order. Thinking of Europe is not limited solely to geography or its historical, cultural, political and economic reality, but also to the project based on reason that involves the entire humanity and that answers to the basic philosophical and phenomenological contemporary questions. Advocating for that kind of political area presupposes adequate notion of hospitality, and, at the same time, the contemporary state itself. Therefore, the dissertation questions basic notions of the statehood such as the right of self-determination that stands in opposition to the individual right of freedom of the movement and permanent residence on the territory of the non-domicile state. To emphasise this conflict between *collective* and individual right, the position of contemporary citizen, who is less defined as a member of national state, is questioned. Given the higher frequency of migration within European societies, citizenship ceases to be the privilege of the members of homogenous ethnicity, acquired by origin, and becomes more of the right gained by participating in specific political community. Such demand for redefining citizenship is found within the theory of deliberative democracy and the ethics of discourse, influenced not just by Derrida and Kearney but also by Jürgen Habermas, Ulrich Beck and Seyla Benhabib.

Taking into consideration everything mentioned, this dissertation consists of five main chapters divided in line of the following topics. The aim of the first chapter, titled *Introduction*, is to give the definition of the problem and to define the research task. In the second chapter, titled *Greek understanding of the notions of hospitality and cosmopolitanism*,

it examines three issues: the notion of hospitality as the core of the Trojan war myth, political and philosophical foundation of the hospitality/hostility laws in Athens, as well as Cynic and Stoic thought as the criticism of the logic of polis. The third chapter, titled *Hospitality and cosmopolitanism in the Roman Empire*, is dedicated to the research of Roman (Natural) Law, the notion of Roman Empire as a complex space of conflict and cooperation, Jewish law and Christian ethics of hospitality, and the changes occurring after the fall of the Empire. The central, the fourth chapter of this dissertation, titled *Hospitality and cosmopolitanism in Immanuel Kant's legal and political theory*, consists of in-depth analysis of Kant's legal-political work. Namely, Kant's Cosmopolitan Right, his (not)suppressed sources and his role in the era that forgot the notion of hospitality. Finally, the fifth chapter, titled *Theoretical return to the idea of cosmopolitanism and the notion of hospitality*, is occupied with what contemporary cosmopolitanism is, Jacques Derrida's notion of absolute hospitality, as well as Paul Ricœur's and Richard Kearney's understanding of linguistic hospitality.

Questioning key notions of interpersonal and intercommunal relationships (classical, modern and contemporary) in methodological sense is conducted through hermeneutical micro reading of ancient, premodern, modern and postmodern intellectual heritage, but also through other contemporary theoretical answers to the problem of conditional and absolute hospitality. Thus, the issue of the European acceptance of strangers is emphasized, which is aimed towards answering the initially mentioned migration challenges that stand before the citizens of the EU and the EU itself. By following Ricœur's and Kearney's methodological path, the notion of hospitality and the idea of cosmopolitanism are fully embraced in all layers of different interpretations, given that it is the intention of diacritical hermeneutics to strike a balance between romantic hermeneutics (for example of Friedrich Schleiermacher) and radical hermeneutics of Jacques Derrida. Even so, it should be emphasized that by accepting fundamental characteristics of Ricœur's and Kearney's hermeneutics, Derrida's contribution to hermeneutical method is not being neglected. Moreover, Derrida's deconstruction as a specific strategy of hermeneutical reading is a constant leitmotiv in the methodological background of this dissertation that serves as an ethical corrective for the hardest and the most complicated legal-political issues of hospitality. Namely, Derrida's deconstruction constantly reminds of ethic and human rights supremacy over the interests of political community, which is why it takes up such an important part of this work's methodology. This is noticeable even in the context of epistemological position this work holds, given that it is placed within the moral conception in accordance to the legacy of Kant's rationalism. Such epistemological

position perceives human act as just only if it corresponds to the law of Practical Reason that successfully surpasses temptations created by categorical imperative. This means that it is necessary to act solely by those principles we can rationally want all to respect, whereby all humans should be treated as ends, not as means. Such epistemological position is supplemented by hermeneutical twist – the one that Merold Westphal refers to as “Derrida’s post-Kant’s Kantianism”

Finally, as the most important feature of this abstract, it is necessary to list the fundamental thesis of this dissertation. It states: it is necessary to analyse the notion of hospitality and the idea of cosmopolitanism in contemporary migration debates at two levels derived from extensive European religious, philosophical, legal and political heritage; at legal- political level as well as at ethical level, in order to ensure that politics of hospitality (realized as the right to leave the domicile territory and the right for asylum) become focused on the well-being of the endangered individual instead of on arbitrary interests of political community.

## **Ključne riječi**

Hospitalitet, kozmopolitizam, prirodno pravo, stranci, drugi, imperijalizam, prosvjetiteljstvo, hermeneutika, dekonstrukcija, Kant, Derrida, Kearney.

## Sadržaj

1. Uvod: definiranje problema i istraživačka zadaća
2. Grčko razumijevanje hospitaliteta i kozmopolitizma
  2. 1. Gostoprimstvo - srž mita o Trojanskom ratu
  2. 2. Političko i filozofsko utemeljenje atenskih zakona (ne)gostoprimstva
  2. 3. Kirička i stoička misao kao kritika logike polisa
3. Hospitalitet i kozmopolitizam u Rimskom carstvu
  3. 1. Rimsko (prirodno) pravo
  3. 2. Carstvo kao kompleksan prostor sukoba i suradnje
  3. 3. Židovski zakon i kršćanska etika hospitaliteta
  3. 4. Doba promjena – put ka europskoj moderni
4. Hospitalitet i kozmopolitizam u pravno-političkoj teoriji Immanuela Kanta
  4. 1. Pravo građana svijeta
  4. 2. Europski kozmopolitizam 18. stoljeća – Kantovi (ne)prešućeni izvori
  4. 3. Kantova uloga u doba koje je zaboravilo hospitalitet
5. Teorijski povratak ideji kozmopolitizma i načelu hospitaliteta
  5. 1. Što je suvremeni kozmopolitizam?
  5. 2. Apsolutni hospitalitet Jacquesa Derride
  5. 3. Hospitalitet kao umijeće mogućeg u dijakritičkoj hermeneutici Paula Ricœura i Richarda Kearneya
6. Zaključak
7. Bibliografija

## 1. UVOD: definiranje problema i istraživačka zadaća

U uvodu knjige *The Figure of the Migrant*, Thomas Nail (2015: 1) naglašava kako će 21. stoljeće biti stoljeće obilježeno migracijama, a vrijeme u kojem živimo bit će doba migranta. Napominje kako više od milijardu ljudi, koje danas smatramo migrantima, na odlazak iz domicilne sredine potiču klimatske promjene, vjerski progoni, ratovi, glad, ekonomska i politička nestabilnost. Zbog prisilnih migracija mnogim suvremenim migrantima prijete gubitak dotadašnjeg statusa (državljana), što pred međunarodni sustav država, a posebno demokracije unutar njega, postavlja niz ozbiljnih izazova. Takvim izazovima dodatne teškoće zadaje međunarodni terorizam, prema Georgeu Cavallaru (2002: 16), - novost suvremenog doba. Naime, Cavallar, kao i Nail, drži da su migracije oduvijek postojale, ali ističe kako je do sada nezabilježen broj izbjeglica rezultat suvremenog kapitalističkog sustava koji formalno zahtijeva slobodno svjetsko tržište, dok u stvarnosti počiva na nejednakoj distribuciji resursa. Etabliran u posljednjih dvjesto godina, osnažen europskim kolonijalizmom i procesom dekolonijalizacije, ovakav je sustav, navodi Cavallar, glavni razlog pojačanim migracijskim tokovima koji uzrokuju brojne kulturne, vjerske, etničke i političke prijepore.

Pred naznačenim izazovima gotovo čitavo posljednje desetljeće nalazi se Europska unija, najsnažnija suvremena ekonomsko-politička zajednica svijeta, stvorena na ekonomskoj ideji slobodnog protoka ljudi, roba i kapitala, kao i na ideji humanizma i pravne jednakosti svih ljudi, bez obzira na podrijetlo. Međutim, države koje tvore EU, premda sve manje etnički, vjerski i kulturno homogene, sve češće odbijaju prihvatiti ugroženo neeuropsko stanovništvo, ne ulazeći pritom u razloge zbog kojih se ono odlučuje migrirati prema Europi. Europski nacionalisti, suočeni s globalnim promjenama i pojačanim migracijskim kretanjima velikih skupina stranih državljana, u prihvatu migranata vide prijetnju, ne samo pojedinačnim nacijama, nego i *europskoj civilizaciji* u cjelini. U svrhu očuvanja civilizacije i obrane *tvrđave Europe* oživljavaju politiku straha (vidi Furedi, 2008), zagovaraju uspostavu graničnih kontrola među europskim članicama i kriminalizaciju izbjeglištva, jasno iskazujući nezainteresiranost za sudjelovanjem u zajedničkom rješavanju problema prihvatila izbjeglica. Iz perspektive ljudskih prava posebno zabrinjavaju nacionalističke težnje za ukidanjem hospitaliteta, odnosno prava na azil kroz zabranu pristupa državnom teritoriju kakve sve češće pokazuju vlade onih europskih država koje su, poput Italije, donedavno u svojim teritorijalnim vodama od sigurne smrti gotovo svakodnevno spašavale stotine migranata.

Eskalacija rata u Siriji i trajna nesigurnost u zemljama poput Iraka i Afganistana s migracijama je suočila i one europske države koje nisu bile na uobičajenim migrantskim rutama. Jedna od njih je i Hrvatska, tradicionalno stvarateljica emigranata te jedina država EU koja u svojoj novijoj povijesti ima iskustvo dugotrajnog rata i masovnih migracija domicilnog stanovništva. Umjesto da takvo iskustvo iskoristi i postane zagovornica pronalaženja konkretnih rješenja na nivou Unije, Hrvatska se, mimo uspostave izbjegličkog koridora iz jeseni i zime 2015. godine, odlučila za *politiku šutnje*, a od druge polovice 2016. godine zauzela je jasan antiimigracijski stav prema neeuropskom stanovništvu. Iako migranti u demografski i gospodarski osiromašenoj Hrvatskoj ne žele ostati nego kroz nju proći na putu do drugih europskih odredišta, Hrvatska ih od tada uglavnom odbija propustiti na svoj teritorij kako ne bi bila prva zemlja EU u kojoj su migranti zatražili azil. U tome je podržavaju Slovenija, Mađarska i Austrija čiji su čelnici zagovornici kriminalizacije izbjeglištva kojeg nastoje zaustaviti policijskim i vojnim kordonima, kao i postavljanjem barijera i *žilet žice* na neoznačenim graničnim prijelazima. Premda se time migracije ne zaustavljaju, uzrokuju nesagledivu ljudsku patnju, a migrante prepuštaju kriminalnim organizacijama koje ih za novac, uz silne rizike i ugroze, ilegalno prevoze u zemlje Europske unije. Za to vrijeme ostrašćeni dio europskih građana (koji, uglavnom, nema osobnih iskustava života u multinacionalnom okruženju) na ključne političke pozicije sve češće dovodi predstavnike konzervativnih stranaka i pokreta čime se pod krinkom zabrane pristupa migrantima zadire u temeljna ljudska prava državljana. Kako jasno pokazuje europska povijest, ovakva praksa nije novost suvremenog doba. Ukidanje prava strancima nerijetko je vodilo ukidanju prava državljana zbog čega bi u svrhu obrane i jačanja temeljnih prava svih ljudi, načelo hospitaliteta trebalo biti u fokusu suvremenih političkih i znanstvenih rasprava. Ono se, međutim, ne može proučavati ni razumijeti, a da se paralelno ne proučavaju pojmovi poput zajednice, države, nacije i političkoga, koji mogu, otvoreno, ili tek na razini nesvjesnog, pozivati na isključivost, razlikovanje i opresiju.

Strah od stranaca migranata ili nevoljkost da s njima dijelimo prostor nije ekskluzivitet nastao u modernoj Europi pa tako ni Hrvatskoj. Povijest Europe povijest je migracija i miješanja stanovništva, o čemu, pored povijesti i antropologije, svjedoče različite škole europske filozofije i političke teorije. One ukazuju na spomenuti strah od stranca, ali i na otvorenost, prijateljstvo i prihvat drugog i drugačijeg. Takva intelektualna tradicija predstavlja temelj razumijevanja dva osnovna pojma kojima se disertacija bavi, a riječ je o pojmovima hospitaliteta i kozmopolitizma iz kojih proizlaze i pripadajuća etičko-pravna načela prihvata



nepoznatog drugog. Premda su pojmovi *hospitalitet* i *kozmpolitizam* transepohalni, njihovo tumačenje, a time i primjena, ovisila je o razdoblju i (političkom) kontekstu trenutka zbog čega je primarna zadaća ovoga rada propitivanje genealogije pojmova hospitaliteta i kozmpolitizma, kao i detektiranje političko-teorijskih polazišta s kojih su napredovali ili nestajali. Upoznati se s etimološkim nastankom pojmova nužno je kako bi se rekonstruiralo načelo hospitaliteta i ideja kozmpolitizma, ali i spoznalo da migracijski izazovi današnjice nisu sasvim novi.

Zajednički semantički nazivnik načela hospitaliteta i ideje kozmpolitizma jest moralna odgovornost čovjeka za druga ljudska bića, bez obzira na kulturne, jezične, etničke, vjerske ili političke razlike koje među ljudima postoje. Korijeni ovakve univerzalne odgovornosti prema drugima sežu u grčki kinizam kojem prethodi homerska koncepcija hospitaliteta kao religijsko-etičke dužnosti prihvata stranca putnika u kojem se, možda, skriva Bog. Grčka predpolitička tradicija vremenski se i idejno preklapa s abrahamskim razumijevanjem ugošćavanja stranca kao Boga samoga, za što se prima Božja nagrada. Obje tradicije snažno su utjecale na druga, kasnija tumačenja hospitaliteta i kozmpolitizma, iako treba reći da razvoj ovih načela nije tekao linearno. Naime, tijekom povijesti europske misli načela hospitaliteta i kozmpolitizma dugoročno su nestajali iz filozofije i političke teorije, zbog čega danas nisu pojmovno jednoznačna niti lako primjenjiva. Baš zato Cavallar (2002: 62) poziva da u svrhu boljeg razumijevanja hospitaliteta i kozmpolitizma, kao i stranosti same, uronimo u bogatu europsku intelektualnu građu koja se bavi idejom svjetske zajednice. Nju su osmislili kinici i stoici kao suprotnost ograničenom polisuu, grčkoj političkoj zajednici nastaloj oko 800. godine prije nove ere.

Snaženjem polisa običajne odnose među strancima zamijenjenili su odnosi kakve je propisivalo političko tijelo čime se suzio krug onih na koje se hospitalitet odnosio. Za vrijeme Rimskog carstva, preuzevši ideje ranijih stoika, autori poput Cicerona, Epikteta i Marka Aurelija u svojim su radovima širili prostor pojedinačnog moralnog djelovanja u korist drugoga uspostavom teorijskog koncepta svjetske zajednice čovječanstva (lat. *societas / magna communitas humani generis*) koja se razvijala unutar (teorije) prirodnog prava (*ius naturale / ius naturae*)<sup>1</sup> i načela *ius gentium* (hrv. pravo među narodima; pravo obvezujuće za

---

<sup>1</sup> Kako tumači Josip Talanga (1999: 158) sintagma naravni zakon ili naravno pravo (na drugim mjestima prirodni zakon / prirodno pravo, vidi pod *prirodno pravo*, Hrvatska enciklopedija, elektronsko izdanje [www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=50453](http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=50453)) temelj je teorije koja povezuje etiku s pitanjima utemeljenja prava i države (pod pojmom države misli se općenito na formu političkog poretka). Razlog za često terminološko razlikovanje teorije naravnog zakona od teorije naravnog prava (koje predstavljaju istu teoriju, premda naravno pravo i naravni zakon nisu istoznačnice) nalazi se, prema Talangi (158), u odabiru iz koje se filozofsko-pravne

sve ljude/narode, odnosno, opće pravo). Načela *ius naturale* i *ius gentium* omogućila su pojmovima hospitaliteta i kozmopolitizma izlazak iz religijsko-filozofskog diskursa i ulazak u jezik prava, premda se samim time nije ozbiljila ideja univerzalne moralne odgovornosti prema svakom ljudskom biću. Za globalnu uspostavu pravnih načela temeljenih na ideji hospitaliteta i kozmopolitizma trebalo je proći gotovo 2000 godina, nakon kojih su ove ideje ugrađene u *Opću deklaraciju o pravima čovjeka* iz 1948. godine, *Konvenciju o statusu izbjeglica* iz 1951. godine i *Protokolu konvencije o statusu izbjeglica* iz 1967. godine<sup>2</sup>. Jedan od razloga nemogućnosti ranijeg pravnog ozbiljenja ideje hospitaliteta i kozmopolitizma odnosi se na vezu hospitaliteta i kozmopolitizma s teorijom prirodnog prava koja je često bila u neskladu s političkom realnošću. Razumijevanje svijeta kao jedinstvene političke zajednice u kojoj mnoštvo različitih ljudi teži miru uglavnom nije odgovaralo stvarnom (političkom) stanju, a kada je teorija prirodnog prava u određenim razdobljima i ulazila u doticaj s politikom, nerjetko je bila tek podloga za provođenje interesa velikih sila. Drugim riječima, teorija prirodnog prava (s naglaskom na načelo *ius gentium*) najsnažnije je razvijana u vremenima imperijalnog osvajanja zbog čega je pojam kozmopolitizma, suprotno izvornoj ideji, (pre)često bio eufemizam za europske kolonijalne pretenzije i kulturni elitizam.

Kako bi se izbjegla jednostrana tumačenja pojmova hospitaliteta i kozmopolitizma, ovaj je rad baziran na detaljnom iščitavanju originalnih antičkih, ranokršćanskih, predmodernih, modernih i suvremenih tekstova, kao i pažljivoj analizi interpretacija vodećih svjetskih autora koji se bave pojmovima hospitaliteta i kozmopolitizma. Cilj proučavanja ovako obimne građe nije želja za pukim uvidom u povijesne okolnosti i filozofske tradicije iz kojega bi proizašao pregledni rad, već je pokušaj otkrivanja pravog značenja kompleksnih načela hospitaliteta i kozmopolitizma, ne bi li se tako kompetentnije sudjelovalo u postmodernoj i suvremenoj teorijskoj debati o sebstvu i drugosti. Kako je postmoderna debata zasnovana na stalnom dijalogu s bogatom europskom filozofskom, religijskom i teorijskom građom, ne možemo je razumijeti bez pažljivog proučavanja ranijih tradicija koje tematiziraju načela hospitaliteta i kozmopolitizma. Važnost stalnog dijaloga s ranijim tradicijama

---

tradicije sintagma izvodi. Tako teorija naravnog zakona (prema lat. *lex naturalis*) dolazi iz starije te angloameričke tradicije (engl. *natural law*), dok sintagma teorija naravnog prava (prema lat. *ius naturae* / *ius naturale*) dolazi iz njemačke tradicije (njem. *Naturrecht*). Za potrebe ovog rada autorica koristi sintagmu *teorija prirodnog prava*, osim u slučajevima kada hrvatski prevoditelji stranih klasičnih i modernih tekstova ili hrvatski autori izvornih znanstvenih radova ne koriste drugačiju terminologiju (teorija naravnog zakona / teorija prirodnog zakona / teorija naravnog prava).

<sup>2</sup> Navedeni međunarodno obvezujući dokumenti doneseni su u Ujedinjenim narodima kao zalag poštivanja prava osoba koje zbog različitih oblika ugroze moraju napustiti domicilnu sredinu i potražiti utočište u drugim državama čijim građanima predstavljaju strance.

zagovaraju, među ostalima, najistaknutiji postmoderni filozof Jacques Derrida i suvremeni hermeneutičar Richard Kearney, koji su temi hospitaliteta dali izniman znanstveni i aktivistički obol<sup>3</sup>. Oba autora, čija su djela ovom radu pokazala i osvijetlila put, drže kako je današnje promišljanje hospitaliteta i kozmopolitizma nemoguće bez svijesti o njihovoj složenosti, kao i o prisutnosti u ranijim europskim tradicijama; indoeuropskoj/grčko-rimskoj, abrahamskoj i modernoj. U tom kontekstu Derrida (2004a: 144) ističe kako ono što nam se u suvremeno doba događa i što nas danas muči često imamo potrebu označiti nepoznatim, modernim, jedinstvenim i osobitim. Na taj način ne vidimo da ono s čime se suočavamo ima svoje dimenzije u prošlosti. Koliko god nešto držali nezabilježenim i bez presedana ono, tumači Derrida, nikada nije isključivo moderno, nego je uvijek, barem dijelom, prijašnje i prastaro. Važno je, stoga, da u promišljanjima o suvremenim fenomenima ne zatvaramo oči pred mišlju ranijih (filozofskih) tradicija, premda pri tome, upozorava Derrida, ne smijemo upasti u zamku promišljanja modernosti kao nečega što je, čekavši da se otkrije, dugo bilo skriveno. Kada bi u tome bilo istine povijest bi bila proces stalnog napredovanja u kojem nema rezova i mijena zbog čega ne bi bilo pogrešno pretpostaviti da smo danas prerasli Platona ili druge velike mislioce. A upravo su veliki klasični filozofi, prema Derridi (145), umnogome još uvijek ispred nas jer smo njihovu misao tek zagrebali po površini.

Derrida ističe kako postoji dodatan razlog zbog kojega proučavanje hospitaliteta i kozmopolitizma treba započeti od antike: riječ je o razumijevanju stranosti same. Kako tumači Derrida (148), identitet pretpostavlja drugost pa je tumačenje vlastitog identiteta u čitavoj europskoj intelektualnoj tradiciji bilo ovisno o oprečnom odnosu sebstva i drugosti. Kako stranost u grčkoj filozofiji nije došla izvana, tj. iz svijeta koji nije bio helenski, oprečna veza sebstva i drugosti određivala se preko svijesti o drugosti u sebi. Ako u ovom svjetlu protumačimo današnje zatvaranje europskih vrata migrantima moguće je zaključiti kako ono nije isključivo pokušaj očuvanja specifične kulture, načina života i resursa, već je i bijeg od sebe i vlastite drugosti na kojoj je Europa stoljećima građena.

Slijedom Derridine, Kearneyeve i Cavallarove preporuke o važnosti propitivanja ranijih tradicija europske misli ova se disertacija dijeli u četiri veće cjeline. Prva cjelina tiče se grčkog razumijevanja hospitaliteta i kozmopolitizma. Sadržana je u drugom (2.) poglavlju, a

---

<sup>3</sup> Oba autora, osim putem akademskog rada, snažno su se angažirala na praktičnom rješavanju brojnih društvenih i političkih problema. Derrida je, među ostalim, aktivno sudjelovao u francuskim građanskim prosvjedima u svibnju 1968. godine, zalagao se protiv Vijetnamskog rata, južnoafričkog aparthejda i američke invazije na Irak. Kearney je u više navrata sudjelovao u izradi mirovnih planova kojima su se spriječavali daljnji sukobi katolika i protestanata u Sjevernoj Irskoj. Više o biografskim podacima na: <https://www2.bc.edu/richard-kearney/bio.html#bio> i <https://www.britannica.com/biography/Jacques-Derrida>

obrađena je kroz tri zasebna odjeljka. Prvi odjeljak (2.1.) naslovljen *Gostoprimstvo - srž mita o Trojanskom ratu* započinje analizom načela hospitaliteta u skladu s homerskom književnom tradicijom. Homerovi epovi formativni su narativ europske civilizacije i omogućuju uvid u grčku pretpolitičku tradiciju odnosa prema strancu kakva je vladala za vrijeme geometrijskog doba. Homerovi junaci pružali su hospitalitet strancu, bez obzira na njegov socijalni položaj jer je takvo djelovanje bilo moralno i religijski uvjetovano. Kao takav, homerski interpersonalni hospitalitet predstavljao je snažan kontrapunkt kasnijem razumijevanju stranosti koje su diktirali grčki polisi, a o čemu je više riječi u odjeljku (2.2.) naslovljenom *Političko i filozofsko utemeljenje atenskih zakona (ne)gostoprimstva*. U ovom je odjeljku na primjeru Atene klasičnog doba prikazan politički uvjetovani hospitalitet, kao i specifičan odnos mi vs oni kakav je uspostavila ograničena politička zajednica polis. Uvidom u povijesne i filozofske tekstove i njihove suvremene interpretacije pokazuje se da razumijevanje stranosti ljudima nije *a priori* dano, nego se oblikuje i prihvaća u složenim političkim procesima kakvi proizvode i, prema potrebi, konstruiraju drugost. Proučavanje atenskog odnosa prema stranosti važno je jer nas i danas uči da prihvata stranca kakav nalaže ili odbija politička zajednica nije univerzalno i monolitno načelo, nego uvjetovana praksa koja se, u skladu s potrebama trenutka, lako preinačuje. Nadalje, detaljno proučavanje atenskog razumijevanja sebstva i drugosti nužno je i zato što je direktno utjecalo na razvoj ideje kozmopolitizma, koja i danas izaziva brojne prijepore i interpretacije. Kako je prikazano u posljednjem odjeljku drugog poglavlja (2.3.) naslovljenom *Kinička i stoička misao kao kritika logike polisa* atensko poimanje građanstva iz kojeg su stranci bili zakonski izuzeti utjecalo je na pojavu grčke kiničke i stoičke filozofske škole koje su težile otvorenosti i univerzalnosti. Kontekst u kojem je kozmopolitizam nastao dao mu je notu subverzivnosti i kritičnosti koja je djelomično nestala u doba Rimskog carstva kada je ovo učenje ušlo u jezik politike i prava. Je li ovakav razvoj za kozmopolitizam bio gubitak ili dobitak raspravlja se u trećem (3.) poglavlju, podijeljenom u četiri veće cjeline.

Analiza sadržana u prvoj cjelini (3.1.) pod naslovom *Rimsko (prirodno) pravo* bavi se razlikom koju je ideja carstva uvela u poimanje stranosti. Kako je Carstvo, za razliku od polisa, proširilo prostor građanstva, trebalo je uvesti pravne norme kojima bi se regulirali odnosi brojnih stanovnika, ali i odnosi s onima koji su ostajali izvan imperijalnih granica. U tu su svrhu rimski pravници osmislili načelo *ius gentium*, takozvano opće pravo, koje je s vremenom postalo temeljem pravnog odnosa građana i stranaca. Kakav je bio odnos Rimljana i njihovih drugih propituje sljedeći odjeljak trećeg poglavlja (3.2.) koji nosi naslov *Carstvo*

*kao kompleksan prostor sukoba i suradnje.* U ovom se odjeljku, osim povijesnih izvora, proučava izvorna kozmopolitska misao rimskih filozofa najzaslužnijih za širenje ideje univerzalnog čovječanstva. K tome, analizira se utjecaj nove monoteističke religije - kršćanstva na razvijanje načela hospitaliteta jer se paralelno s razvojem rimskog stoicizma hospitalitet postao temeljem narativa o Isusovom rođenju i smrti. Ovime je hospitalitet postao središnjim načelom (rano)kršćanskog milosrđa koje je bilo bitno različito od grčko-rimske tradicije, kao i od hospitaliteta kakav su nalagale židovske svete knjige. Razlika između starozavjetnog zakona hospitaliteta i Kristova milosrđa prema drugome u srži je odjeljka (3.3.) koje nosi naslov *Židovski zakon i kršćanska etika hospitaliteta.*

Kristovom smrću i uspostavom Crkvene organizacije, njegov radikalni narativ ljubavi tek je nominalno ostao u fokusu kršćanskih mislilaca. Od četvrtog stoljeća nadalje teolozi su se sve češće bavili sukobima među brojnim kršćanskim frakcijama kakve su nastajale u prvim stoljećima nove ere. Najveća žrtva religijskih raskola bio je hospitalitet kojeg se prestalo pružati onima koji nisu ispovijedali kršćansku vjeru ili su je ispovijedali na *krivi* način. Nepovoljno stanje za načelo hospitaliteta u praksi se tek djelomično promijenilo sredinom srednjeg vijeka kada je hospitalitet zaživio kao crkveno karitativno djelovanje, ali ne i kao znanstveni pojam. Naime, crkvenim progonom antičke filozofije s teritorija kršćanske Europe, hospitalitet kao normativno načelo, skupa s kozmopolitizmom, potpuno je nestao iz fokusa europskih mislilaca pa se ponovno promišljanje načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma snažnije nastavilo tek u drugoj skolastici, otkrivanjem antičkog razumijevanja načela *ius gentium*. Što je otkrivanje antičkih korijena značilo za načelo hospitaliteta i ideju kozmopolitizma tematizira posljednji odjeljak trećeg poglavlja (3.4.) naslovljen *Doba promjena – put ka europskoj moderni.* Uvidom u skolastička učenja pokazuje se kako se probuđeni interes za hospitalitetom odvijao paralelno s početkom europskih prekomorskih osvajanja zbog čega se javila nužnost uređivanja odnosa Europljana i starosjedilačkog stanovništva novih kontinenata. Razumijevanje hospitaliteta i kozmopolitizma od tada je strelovito napredovalo, s vrhuncem u kasnom njemačkom prosvjetiteljstvu, točnije, u pravнополитіčkoј теоріји Іммануела Канта која се данас држи теоријским полazišтем за proučavanje hospitaliteta.

Kantovim poimanjem hospitaliteta kao prava bavi se cjelokupno četvrto poglavlje podijeljeno u tri cjeline. U prvoj cjelini (4.1.) koja nosi naslov *Pravo građana svijeta* analizira se izlazak hospitaliteta iz područja filantropije, a ulazak u jezik prava. Naime, kao posljednji u nizu velikih teoretičara prirodnog prava, Kant je hospitalitet smjestio unutar javnog prava,

kako bi ga učinio neizostavnim dijelom prava građana svijeta (lat. *ius cosmopolitanum*). Na taj ga je način etablirao kao *pravo gostoprinstva*, drugim riječima, pravo svakog čovjeka, stanovnika Zemlje, na utočište i zaštitu za vrijeme ugroze života u bilo kojem dijelu svijeta. Ono što je u ovakvom viđenju hospitaliteta ostalo upitno odnosi se na nedoumicu je li Kant uistinu najzaslužniji za određenje hospitaliteta kao kozmopolitskog prava. Kako pokazuje drugi odjeljak četvrtog poglavlja (4.2.) naslovljen *Europski kozmopolitizam 18. stoljeća – Kantovi (ne)prešućeni izvori*, o hospitalitetu (kao pravu) u Kantovo su vrijeme živo raspravljali brojni moderni autori koji su, poput Kanta, razvijali načelo *ius gentium* kako bi odgovorili na probleme europskog imperijalizma. Razvoj prava koje je reguliralo odnose među narodima bio je odraz šire kozmopolitske rasprave koja je zagovarala ideju univerzalnog čovječanstva, premda takva ideja nije bila imuna na rasne i kulturne predrasude prema onima koji nisu bili Europljani. I dok osamnaestostoljetno pravo hospitaliteta nije uspjelo *preživjeti* pojavu nacionalne države, nove forme političkog poretka kakva se u devetnaestom i dvadesetom stoljeću etablirala u većem dijelu kontinentalne Europe, ideja razlikovanja ljudi na temelju rase ili etniciteta kakvu su gajili i osamnaestostoljetni prosvjetitelji postajala je sve raširenija. Je li Kant svojim antropološkim učenjem i teorijom rase, neusklađenom s idejom univerzalnog čovječanstva, na ijedan način pridonio stvaranju ideologije rasizma, pogubnom za milijune ljudi, propituje posljednji odjeljak četvrtog poglavlja (4.3) naslovljen *Kantova uloga u doba koje je zaboravilo hospitalitet*.

Suvremena teorijska rasprava o kozmopolitizmu i hospitalitetu nastavila se u drugoj polovici dvadesetog stoljeća kao kritički odgovor na pogubnost ideje nacionalno-političke homogenosti države i od tada neprekinuto traje. Ovakva je rasprava prikazana u petom poglavlju disertacije koje čine tri odjeljka. U prvom odjeljku (5.1.) naslovljenom *Što je suvremeni kozmopolitizam?* odgovara se na pitanje što danas predstavlja ideja kozmopolitizma. Odgovorom se ne daju stroge definicije, nego se, u prvom redu, tematizira problematika kozmopolitizma najavljena u naslovu disertacije, sadržana u nejasnoći o podrijetlu, zadaćama i primjenjivosti kozmopolitskog načela. Problem primjenjivosti ideje kozmopolitizma nastavlja se propitivati u odjeljku (5.2.) *Apsolutni hospitalitet Jacquesa Derrida*. Derrida je, slijedeći Levinasovu ideju *etike kao prve filozofije*, uspostavio pojam *apsolutnoga, čistoga ili istinskog hospitaliteta* kao radikalno otvaranje prema Drugome, odnosno, etički zahtjev koji nadilazi Kantovo uvjetovano pravo građana svijeta. Potrebno je uvodno reći da Derridina dekonstrukcija Kantova hospitaliteta nije bila puka kritika, svojevrsni kritički *larpurlartizam* (kako se često tumači), već poziv za pravednijim političkim

i pravnim odlučivanjem te ujedno poziv za dijalogom s europskom filozofsko-religijskom tradicijom koja je još uvijek živa i koja omogućuje da rasprava o apsolutnom naspram uvjetovanog hospitaliteta ne bude samo promišljanje o zanemarenom drugom, nego i promišljanje o sebi samome. To ujedno znači promišljanje o Europi, njenoj prošlosti i budućnosti, o onome što danas predstavljaju ideje države, suvereniteta i pravednosti.

Da je naznačene pojmove nužno ponovo promisliti nalaže i dijakritička hermeneutika, specifična spoznajna metoda detaljnije prikazana u posljednjem odjeljku petog poglavlja disertacije. Pod naslovom *Dijakritička hermeneutika Paula Ricœura i Richarda Kearneya – hospitalitet kao umijeće mogućeg*, odjeljak 5.3. rasprava je o *srednjem putu* hospitaliteta kojemu je potrebna Derridina etika, ali i oprezno promišljanje i razboritost kakvu je moguće pronaći u najvažnijim tekstovima europske filozofske, pravne, književne i religijske tradicije. Kao i ranije hermeneutike i dijakritička se bavi tekstovima – biblijskim, pravnim, književnim i filozofskim, ali sam tekst nije jedino što je zanima. Putem razumijevanja teksta dijakritička hermeneutika želi razumijeti sebstvo i drugost kako bi se među njima ublažila stranost. Pravi predmet Ricœurovog i Kearneyevog interesa jest odnos dvaju vremenski, prostorno, jezično, kulturno, religijski i/ili etnički različitih sebstava, koji, unatoč razlikama, mogu pružiti i primiti hospitalitet, a da na tom putu ne apsolutiziraju ni sebstvo ni drugost. Tako shvaćeno, hermeneutičko mikročitanje ovom istraživanju omogućuje cjelovitije razmišljanje o stranosti ne bi li se tako odgovorilo na dvojbu mogu li se etička načela, od antičkih začetaka prisutna u razumijevanju pojmova hospitaliteta i kozmopolitizma, prevesti u jezik prava i odgovorne javne politike kakve danas nedostaju na zajedničkoj razini EU.

Kako je naznačeno, propitivanje ključnih pojmova, interpersonalnih i interkomunalnih odnosa (klasičnih, modernih i suvremenih) u metodološkom se smislu vrši putem hermeneutičkog mikročitanja antičke, predmoderne, moderne i postmoderne intelektualne ostavštine, ali i drugih suvremenih teorijskih odgovora na problem uvjetovanog i apsolutnog hospitaliteta. Time se naglašava problematika europskog prihvata stranca čime se želi odgovoriti na uvodno naznačene migracijske izazove koji stoje pred građanima Europske unije i Unijom samom. Slijedeći Ricœurov i Kearneyev metodološki trag, načelo hospitaliteta i ideja kozmopolitizma zahvaćaju se u punini različitih interpretacija, s obzirom na to da je namjera dijakritičke hermeneutike iznaći zlatnu sredinu između romantične hermeneutike (primjerice one Friedricha Schleiermachersa) i radikalne hermeneutike Jacquesa Derride. Ovakvo cjelovito zahvaćanje moguće je zbog specifičnosti dijakritičke hermeneutike koju

karakterizira pet funkcija<sup>4</sup>. Pa ipak, treba naglasiti da se prihvaćanjem temeljnih značajki Ricœurove i Kearneyeve hermeneutike ne zanemaruje Derridin doprinos hermeneutičkoj metodi. Štoviše, Derridina dekonstrukcija kao specifična strategija hermeneutičkog čitanja trajna je nit vodilja koja stoji u metodološkoj podlozi ove disertacije ne bi li najtežim i najzamršenijim pravno-političkim problemima hospitaliteta bila etički korektiv. Derridina dekonstrukcija, naime, stalno podsjeća na primat etike i primat ljudskih prava nad interesima političke zajednice, zbog čega u metodologiji ovoga rada zauzima posebno mjesto.

Ono je vidljivo i u kontekstu epistemološke pozicije koju rad zauzima, s obzirom da je smješten unutar moralne spoznajne u skladu s nasljeđem Kantova racionalizma. Kako ističe Robert Audi (2017: 334), prema kantovskom racionalizmu ljudsko djelovanje je ispravno ako odgovara maksimi praktičnog uma koja uspješno prolazi kušnju koju postavlja kategorički imperativ. To znači da je potrebno djelovati samo prema onim načelima za koje možemo racionalno željeti da ih svi poštuju, pri čemu se prema ljudima treba odnositi kao prema ciljevima, a ne sredstvima. Ovakva epistemološka pozicija dopunjava se hermeneutičkim obratom, onim što Merold Westphal naziva „Derridinim postkantovskim kantizmom“.

---

<sup>4</sup> Funkcije o kojima je riječ odnose se na: kritičku, kriterološku, lingvističku, dijagnostičku i karnalnu. Prema Kearneyu (2002: 176), kritička funkcija nadovezuje se na tri Kantove kritike, na suvremenu kritičku teoriju Maxa Horkheimera, Waltera Benjamina, Juergena Habermasa i Michela Foucaulta. Ovakva se kritika odnosi na pojmove poput rase, klase, spola, vlasti/moći i nesvjesnog, a oslanja se na radove Sigmunda Freuda, Karla Marxa i Friedricha Nietzschea kako bi istražila uvjete mogućnosti razumijevanja teksta i prokazivanja *maskiranih* (prikrivenih) sila koje stoje iza procesa liberalizacije i pravедnosti. Kritički kriterij je sociološko-etičko-politički aspekt koji nedostaje standardnim hermeneutičkim metodama Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, a prisutan je u hermeneutici sumnje Paula Ricoeura i hermeneutici subverzije Giannija Vattima. Kriteriolška funkcija omogućuje prosuđivanje koje je od suprotstavljenih značenja točno putem hermeneutičkog razmatranja ranijih sjećanja i svjedočanstva, ali i budućih utopističkih, mesijanskih i eshatoloških namjera. Određeni narativi, bilo da je riječ o antičkim ili modernima, omogućuju razboritost (grč. *phronesis*) putem oglednih paradigmi i uzoraka prema kojima odmjeravamo, sudimo i djelujemo. Primjerice, Ahilej označava paradigmatkog junaka za razumijevanje hrabrosti, Tirezija mudrosti, Penelopa strpljenja, a svi oni pomažu nam razlikovati ispravno od neispravnog djelovanja. Lingvistička funkcija omogućuje mikro-čitanje, odnosno razlikovanje najmanjih jezičnih nijansi poput grafema i naglasaka koje riječima daju drugačije značenje. U hrvatskom jeziku mogućnosti za različite interpretacije su rjeđe, nego, na primjer, u francuskom jeziku u kojem specifične oznake na slovima poput slova *e* mogu promijeniti značenje pojma. Dijagnostička funkcija odnosi se na etimologiju riječi dijakritičko. Grčki pojmovi *dia-krinein* i *dia-krisis* označavali su medicinsku ili terapijsku praksu dijagnosticiranja simptoma različitih stanja i promjena na tijelu koje su otkrivale prisustvo bolesti. Izvorno, dijakritička hermeneutika, sukladno poimanju terapijske funkcije filozofije (po uzoru na Ludwiga Wittgensteina), predstavlja metodu koja nas (duhovno) liječi. Karnalna, odnosno tjelesna funkcija posljednja je karakteristika dijakritičke hermeneutike. Označujući stranca, Drugog, kao drugog bića dajemo mu ljudski, životinjski ili božanski lik, određujući time i mogućnost za prihvatom ili neprijateljstvom, s obzirom na stupanj stranosti koje određenom biću pripisujemo. Kearney napominje kako dijakritička hermeneutika ima dva „sveca zaštitnika“: Hermesa koji ljudima prenosi poruke bogova i psa Arga koji prepoznajući nakon brojnih godina svog vlasnika Odiseja, može pouzdano prepoznati tko je prijatelj, a tko neprijatelj. Od nebeskih visina boga Hermesa do samog dna pakla, ovakva metoda ne ostavlja u potpunom mraku (neznanja), već barem u polusvjetlu, omogućuje okvirnu spoznaju forme. Pri tome je ključan prefiks *dija* (grč. *dia* - preko) u dijakritičkom. On pokazuje fundamentalnu *dia-logiku/dijalog* koji se uspostavlja između Sebstva i Drugog (čovjeka, životinje, boga).



Westphal (2017: 536) pojašnjava kako je hermeneutika kao epistemologija, napose ona radikalna Derridina, u svom kantovskom obliku negiranje svih filozofija „prema kojima značenja ili činjenice mogu biti prezentne čisto ili izravno, a da nisu posredovane bitno (a ne samo kauzalno) onim što je odsutno“. Na taj način hermeneutika (539) predstavlja alternativu onim epistemološkim pravcima koje teže lociranju znanja u strogo određenoj točki iza interpretacije.

U uvodu rada važno je, osim temeljnih načela, strukture rada, metodoloških i epistemoloških naznaka, istaknuti i osnovne semantičke pretpostavke pojmova koji čine temelj disertacije. To se posebno odnosi na riječ hospitalitet, u kojoj je nužno sadržana ideja kozmopolitizma, a koja proizlazi iz privatne, potom i socijalne komponente cjelokupnog značenja složenog pojma hospitaliteta (engl. *hospitality*) koji se u suvremenom dobu primarno odnosi na industriju pružanja usluga. Kako navodi Conrad Lashley (2017: loc. 285), suvremeno akademsko bavljenje hospitalitetom traži jasno određenje koje sve dimenzije pojam u sebi sadržava. U tom kontekstu, Lashley (loc. 294) definira i pojašnjava tri, do određene razine, preklapajuće dimenzije hospitaliteta: kulturnu (socijalnu), privatnu (domaćinsku) i komercijalnu (industrijsku). Socijalna dimenzija hospitaliteta ukazuje na potrebu za proučavanjem društvenog konteksta u kojem dolazi do interakcije sa strancima, drugim riječima, odnosa domaćina i gosta i njihova djelovanja u skladu s načelima hospitaliteta. Privatna dimenzija hospitaliteta, zahvaljujući dugoj moralnoj tradiciji, vezuju se uz osiguranje hrane, pića i smještaja onome koji ne pripada našem kućanstvu, a označava čin prijateljstva koje stvara simboličke veze među ljudima (306). Komercijalna dimenzija, u suvremenim istraživanjima dominantno područje stručnog interesa, hospitalitet promatra kao ekonomsku aktivnost pružanja usluge smještaja i hrane/pića jer uključuje potrošače, dobavljače, tržišne niše i zvanja (vidi Lashley isto). Temeljno razumijevanje hospitaliteta, kao privatnog čina pružanja okrepe i smještaja nepoznatom strancu putniku, s vremenom se razvilo u dva smjera proizašla iz iste početne pozicije. Prvi smjer odnosi se na pojam hospitaliteta u kontekstu zapadne filozofije i političke teorije pri čemu se hospitalitet definira kao prihvatanje stranca migranta koji se (na određeni period ili trajno) želi nastaniti u nedomicilnoj sredini - za njega novoj političkoj/kulturnoj/religijskoj zajednici u kojoj najčešće želi participirati kao ravnopravan član. Drugi smjer odnosi se na industriju hospitaliteta (engl. *hospitality industry*), odnosno pružanja kratkotrajne ili vremenski unaprijed ograničene usluge kojom se gostu (bez obzira na pripadnost različitoj etničkoj, političkoj, vjerskoj ili kulturnoj zajednici) omogućuje smještaj, zabava, gastronomska ponuda

i slično. Budući da takvo razumijevanje hospitaliteta nije predmetom istraživanja postmoderne etike, normativne političke teorije kao ni etike diskursa koje čine temeljne discipline unutar kojih se smješta ovaj rad, ono će ostati izvan mojega šireg interesa. Međutim, važno ga je od samog početka razmišljanja o načelu hospitaliteta imati na umu s obzirom na to da je čin nuđenja hrane i pića, okrepe nakon puta, polazišna ideja hospitaliteta kakvim ga vide i filozofija i suvremene uslužne djelatnosti.

Na ovom mjestu valja istaknuti i nekoliko jezičnih napomena koje se tiču pojma hospitaliteta. Hospitalitet (lat. *hospitium/hospitalitas*) je riječ latinskog podrijetla, ali se u takvom obliku nije udomaćila u hrvatskoj javnosti ili stručnoj literaturi. Razlog zbog kojeg se riječi hospitalitet u hrvatskom jeziku rijetko koristi vezan je, vjerojatno, uz široku prihvaćenost hrvatske riječi gostoprimstvo (ili gostoljublje) kojom se prevodi latinska riječ *hospitium* (kao i engleska *hospitality*, francuska *hospitalité* i sl.). Da pojam hospitaliteta nije uobičajen u hrvatskom standardnom jeziku dokazuje i *Rječnik stranih riječi* Bratoljuba Klaića. Naime, Klaićev *Rječnik* iz 1985. godine (kao ni kasnija izdanja, zaključno s posljednjim autorici dostupnim izdanjem iz 2012. godine) ne navodi riječ hospitalitet iako se bavi pojmovima *hospic, -ica* (od latinskog *hospitium*) u značenju konačište, gostinjac (osobito za redovnike) i *hospitacija* (od latinskog *hospes, 2. hospitis* – gost) u primarnom značenju gostovanja, ali i pripremanje za nastavničko zvanje prisustvovanjem predavanjima u nekoj školi (vidi Klaić 1985: 557)<sup>5</sup>. Kao što sam izraz *hospitalitet* u hrvatskom standardnom jeziku nije zaživio, ni hospitalitet kao načelo nije dovoljno (pre)poznato u široj hrvatskoj filozofskoj, pravnoj i politološkoj zajednici. Nepostojanje akademskih radova koji bi tematizirali pojam i načelo hospitaliteta (kao preduvjete pojmu i ideji kozmopolitizma) jedan je od poticaja za pisanje ove disertacije, ali i svojevrsna jezična poteškoća koja predamnom stoji. Suočena s takvom poteškoćom, a upoznata s bogatom stranom građom o filozofsko-pravnom razumijevanju hospitaliteta, pojam hospitaliteta u radu ne poistovjećujem *a priori* s hrvatskim terminima gostoprimstvo ili gostoljublje. Hospitalitet je za potrebe ovog znanstvenog rada, osim u slučaju prijevoda grčke riječi *xenia*, zadržan u pohrvaćenom, premda etimološki originalnom obliku. Takvim pristupom pojmu moguće je direktnije ukazati na njegovu

---

<sup>5</sup> Klaić, također, tumači pojmove *hospital* (od latinskog *hospitalis* – gostoljubiv) u značenju bolnica (ponajviše vojnička) i dom za stare i nemoćne, a navodi i pojmove *hospitalizacija, hospitalizirati*, kao i riječ *hospitalac* koju povezuje s pojmom maltezer. U kontekstu jezične osnove *hospi*, Klaić izdvaja još i pojmove *hospitant* i *hospitirati* prema riječi hospitacija (vidi Klaić 1985: 557).

semantičku složenost, približiti se suvremenoj raspravi o aporetici hospitaliteta kakvu predvide Derrida i Kearney te naglasiti političku dimenziju samog načela.<sup>6</sup>

Hrvatska riječ *gost* (od koje nastaju pojmovi gostoprimstva i gostoljublja) pozitivno je konotirana pa ako ju se želi negativno odrediti treba joj dodati pridjev nepozvan, loš, naporan, nezahvalan, nesnosan, neprijateljski... Pozitivna konotacija gosta podrazumijeva da je gostov boravak vremenski ograničen (*svakog gosta - tri dana dosta*), nakon čega domaćin ima pravo uskratiti gostoprimstvo. Kako u slučaju prihvata migranata nije riječ o vremenski unaprijed ograničenom boravku (jer on ovisi o nepredvidivim okolnostima zbog kojih se boravak može pretvoriti u trajni ostanak) niti je državi primateljici dopušteno arbitrarno uskratiti pomoć strancima kojima je prethodno pružila azil, držim da je u političko-teorijskim tekstovima na hrvatskom jeziku riječi *gostoprimstvo* potrebno naći alternativu. Iako sam izraz hospitalitet nije idealna zamjena, preciznije od gostoprimstva pogađa bit rasprave, što se uostalom pokazuje i u prvom poglavlju disertacije.

Uzimajući u obzir sve do sada rečeno, završno je, kao najvažniju poantu uvoda, potrebno navesti temeljnu tezu disertacije. Ona glasi: načelo hospitaliteta i ideju kozmopolitizma u suvremenim je migracijskim raspravama potrebno analizirati na dvjema razinama proizašlima iz dugog europskog religijskog, filozofskog, pravnog i političkog nasljeđa: i na političko-pravnoj razini, kao i na etičkoj razini ne bi li na taj način politike hospitaliteta (ozbiljene u pravu na napuštanje domicilne sredine i pravu na azil) bile usmjerene na dobrobit ugroženog pojedinca, umjesto na arbitrarne interese političke zajednice. Navedena istraživačka pozicija postupno se dokazuje kroz tri sljedeća poglavlja da bi se konačno potvrdila u petom poglavlju koje, među ostalim, propituje suvremene politike država EU, povezujući ih s teorijskim razumijevanjem načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma.

---

<sup>6</sup> Prihvat stranca koji u suvremenoj Europi (još uvijek) nacionalnih država postaje problematičan, ne odnosi se na prihvat pojedinačnog gosta koji dolazi u dom privatne osobe, nego se odnosi na dolazak velikih skupina ljudi koje je, u svrhu zajedničkog života, potrebno prihvatiti kao ravnopravne. Uspješan zajednički život stranaca i domaćih ostvariv je suradnjom građana, ali ga otvaranjem granica i politikama inkluzije može omogućiti samo država. Za razliku od predmodernih vremena koja nisu poznavala ili nisu bila u stanju vršiti stroge granične kontrole, suvremena država bogato je opremljena sredstvima kojima onemogućuje i/ili kriminalizira privatni čin gostoprimstva ako ga nije odobrila država.

## 2. GRČKO RAZUMIJEVANJE HOSPITALITETA

Kada je 2015. godine njemačka kancelarka Angela Merkel građanima Sirije (koji su do tada četiri godine živjeli u stanju građanskog rata) širom otvorila njemačka vrata, pokrenula je milijunski izbjeglički val koji je na putu od Sirije do Njemačke *zapljusnuo* brojne europske države. Do tada su različite morske i kopnene migrantske rute, od Bliskog Istoka i sjevera Afrike do rubnih država Europske unije, već bile aktivne, ali se tek u ljeto 2015. godine većina europskog stanovništva suočila sa stvarnim razmjerima ratnih stradanja i trajno nepovoljnom situacijom, ne samo u Siriji, nego i u nizu zemalja u širem europskom susjedstvu. Reakcije na potez Merkelove bile su različite. Dok su jedni pozdravljali Merkelin čin (humanosti), drugi su sa skepsom gledali na ono što su označavali trajnom ugrozom europskih vrijednosti. Ono u čemu se većina promatrača ipak složila odnosilo se na stvarne razloge iznenadnog njemačkog *gostoprinstva*. Naime, čak i nedovoljno upućenima u europsku demografiju bilo je jasno da Njemačka, najmoćnija europska sila, ima demografske deficite koji dugoročno prijete njezinu snažnom gospodarstvu. Procjenivši da sirijsko stanovništvo koje je do rata živjelo u sekulariziranom, umjereno autoritarnom režimu, ima dovoljno potencijala za integraciju u njemačko društvo (prema procjenama više od državljana drugih zemalja *islamskog svijeta*) Merkel je prihvatila moguće rizike susreta dviju kultura i zaključila kako se zemlja od preko osamdeset milijuna ljudi može nositi i s više od milijun izbjeglica. Kalkulacija Merkelove nije bila bez osnove jer je *uvoz stanovništva* s Istoka (u prvom redu državljana Turske i bivše Jugoslavije) desetljećima bio uobičajen model njemačke populacijske politike. Time je suvremeni njemački prihvati stranaca postao obilježen intrinzičnom korisnošću za domaćina koji je bio u stanju *istrpjeti teret* prve generacije imigranata kako bi od druge generacije učinio *prave* njemačke građane.

Suvremeno njemačko otvaranje prema ugroženim strancima ovime se približio *političkom* hospitalitetu kakav se prakticirao u mnogim ranijim europskim epohama. Počevši od grčkog polisa, načelo hospitaliteta imalo je, s jedne strane, moralno-etičku, a s druge strane političku dimenziju. Obje ni danas, više od dvije i pol tisuće godina nakon vrhunca antičke Grčke, nisu bitno promijenjene. Dok je prva inzistirala na nesebičnom otvaranju ugroženom drugome prema načelu pravednosti, druga je zagovarala oprez i kalkulaciju u odnosu prema strancu. Politički hospitalitet uvijek je primarno pružan zbog interesa političke zajednice primateljice, a ne interesa imigranata pa su s ciljem suvremenog razumijevanja stranosti i

njenog prevladavanja paralele između antičkih društava i onih današnjih metodološki sasvim opravdane. Uzevši ih u obzir, cilj drugog poglavlja naslovljenog *Grčko razumijevanje hospitaliteta* je povijesna analiza grčkog pretpolitičkog i političkog svijeta, ali se, još i više, sastoji u pružanju specifične perspektive stvaranja i prevladavanja stranosti u kojoj su uočljive sličnosti sa suvremenim nacionalnim državama Europe. Iako suvremena država i antički polis počivaju na različitoj teritorijalnoj i političkoj organizaciji, kao i poimanju prava, suvremena društva od grčkog razumijevanja odnosa s drugim još uvijek mogu štošta naučiti.

Uostalom, europska civilizacija grčkoj duguje i temeljni termin *azil* koji se nalazi u srži suvremenog načela hospitaliteta. Naime, riječ *asylia* u izvornom značenju zaštite protiv otmice i krađe iskovali su stari Grci čiji je svijet bio premrežen mjestima na kojima je osoba koja je napuštala domicilnu sredinu mogla dobiti zaklon i zaštitu od raznih vrsta ugroza. Ovakva su mjesta, naglašava Ioan Zonga (2016: 125), u pravilu bila mjesta bogoštovlja, a ugrožena osoba pristupala im je sa znakom prepoznavanja (svježe otkinutom grančicom ili komadom vune), moleći za zaštitu. Tražitelj azila svećeniku je trebao pažljivo ispričati razloge zbog kojih je tražio utočište, nakon čega bi se donijela odluka o prihvatanju ili neprihvatanju stranca. Iako mogućnost dobivanja zaštite nije bila apsolutna, odbijanje potrebitog neznanca tumačilo se kao svetogrđe. Ulrich Sinn (2005: loc. 2271) pojašnjava da su grčki hramovi mogli primiti velike grupe ljudi, osigurati im zaklon pod sjenicom i opskrbiti ih vodom, a bez obzira kojem su božanstvu bili posvećeni svi su bili pod nadzorom Zeusa, zaštitnika ugroženih neznanaca i putnika zbog čega je svaki hram, oltar ili proročište bilo mjestom prihvata i zaštite. Pa ipak, *asylia* nije podrazumijevala prihvata velikog broja izbjeglica. Temeljna odrednica ovakve vrste utočišta počivala je na nepostojanju onoga što bismo danas označili međunarodnim pravom važećim među različitim grčkim polisima ili nekim tipom *nadnacionalnog* prava koje bi obuhvatilo zasebne i nezavisne političke entitete. Kako tumači Sinn (loc. 2100), u nepostojanju zakonskog kodeksa koji je važio među svim Grcima *asylia* je pružala određenu kompenzaciju onim strancima koji su se na tuđem teritoriju našli poslom vezanim uz interese svojega polisa. Drugim riječima, od institucije azila u tuđini su najviše koristili izaslanici, diplomati, sportaši ili umjetnici kojima je životni poziv bio neodvojiv od putovanja.

Kako bi se prikazao cjelokupni razvoj grčkog razumijevanja hospitaliteta s kojim je i danas moguće povući paralele, drugo poglavlje disertacije podijeljeno je u tri odjeljka. U prvom odjeljku nazvanom *Gostoprinstvo – središte mita o Trojanskom ratu* propituje se grčko pretpolitičko razumijevanje hospitaliteta kao individualnog čina gostoprinstva na

kojem je počivao odnos s nepoznatim čovjekom. U tu svrhu detaljno se iščitavaju suvremeni radovi koji tematiziraju načelo *xenia*, s naglaskom na analizi koju nudi Gabriel Herman. On pokazuje kako je grčko gostoprimstvo bilo dio šireg odnosa ritualiziranog prijateljstva koje je vladalo među Grcima (posebno njihovom elitom koja je poticala kulturne veze mimo granica polisa), ali ne i onima koji su za Grke bili *radikalni drugi*. Tko su bili takvi drugi i je li se na njih odnosila etika gostoprimstva propituje se poglavito putem studije Morgens Herman Hansena koja tumači temeljne značajke grčkog polisa i njegova odnosa prema stranosti. Hansenova studija u disertaciju uvodi razlikovanje polisa kao teritorijalne i političke jedinice, jer je ono, poglavito u slučaju Atene imalo dugoročne posljedice na europsko razumijevanje građanstva i stranosti. Kako pokazuje odjeljak 2.2. naslovljen *Političko i filozofsko utemeljenje atenskih zakona (ne)gostoprimstva*, neformalni interpersonalni odnosi gostoprimstva među Grcima u doba polisa zadobili su jasne odlike putem zakona kojima se definiralo građanstvo. Uslijed demografskih i ekonomskih pritisaka u Ateni krug građana počeo se sužavati prema ključu čistog krvnog podrijetla zbog čega su pojedine skupine dotadašnjih stanovnika postale strancima. Kako bi se opravdale zakonske odredbe isključivosti bilo je potrebno promovirati specifičnu ideologiju građanstva za koju su, pored zakonodavaca, bili zaduženi najveći grčki filozofi. Međutim, ideologija čistog građanstva s vremenom je potakla filozofski protuodgovor. On je u atenski polis stigao putem kinizma, prve kritičke teorije koja je zahtijevala šire poimanje prostora političkog. Kinička, a potom i stoička filozofska škola, čiji se rad detaljno analizira u odjeljku 2.3. naslovljenom *Misao kinika i stoika kao kritika grčkog polisa*, dovele su do novih paradigmi koje su u specifičnim povijesno-političkim okolnostima helenizma omogućile koncipiranje općeg hospitaliteta, odnosno, kozmopolitske zajednice čovječanstva.

## 2.1. Gostoprimstvo kao srž mita o Trojanskom ratu

Kako pojašnjava Emile Benveniste (2005: 77) latinski jezik poznao je dvije riječi kojima se označavalo gosta – *hostis* i *hospes*. *Hospes* je, prema Benvenisteu, složenica apstraktne riječi *hosti* koja je označavala gostoprimstvo (preciznije, onoga koji najbolje utjelovljuje gostoprimstvo) i riječi *pet*. *Pet* se pojavljuje u „oblicima pot – lat. potis (grč. posis, despotes, sskr. patih) i –pte- (lat. –pte i-pse?)...“ te „(...) prvotno znači osobni identitet“ (77). Riječ se kasnije razvijala u značenju moći, kako moći nad sobom, tako i vladanja nad drugima (zajednicom). *Pet* (*pot*) u riječi *hospes* (izvorno *hosti-pet-s*) označava riječ *gospodar* pa je slijedom toga *hospes* - gospodar gosta. Riječ *hostis* suvremeni latinski rječnici prevode kao

neprijatelja, odnosno neprijatelja države – stranca. Benveniste naglašava da je primarno pojam *hostis* označavao „izjednačenost kroz naknadu“, odnosno onog „koji namiruje moj dar uzdarjem, protu-darom, darom koji se uzvrća na primljeni dar“ (77). U korijenu ovakvog odnosa je interpersonalni odnos među ljudima koji nije određen ni na kakvoj višoj razini budući da nema političkog autoriteta koji bi uređivao interpersonalne odnose među ljudima. „Klasično značenje ‘neprijatelj’ moralo se pojaviti kad su se na mjesto odnosa razmjene od plemena plemenu pojavili odnosi isključenja ‘ciuitas’ prema ‘ciuitas’“ (77). Do tada je, latinski *hostis*, prema Benvenistu (82), ostao izjednačen s gotskim *gasts* i staroslavenskim *gosti*, ali i *gospodi* koji nikada nisu poprimili značenje neprijatelja, već su zadržali značenje gosta te u slučaju riječi *gospodi* i gospodara. Veza između latinskog *hostis* kao neprijatelja i staroslavenskog *gosti*, precizira Benveniste, označena je svojevrsnim međupojmom *stranac* čije je značenje *hostis* imalo na svom etimološkom putu od gosta prema neprijatelju. Uvidom u brojne latinske tekstove, Benveniste zaključuje kako je rimskim autorima središnje značenje pojma *hostis* bilo stranac kao veza između pojmova gost i neprijatelj. Odatle je nakloni stranac – gost (lat. *hostis*), dok je neprijateljski stranac – neprijatelj (lat. *hostis*).

U latinskom jeziku postojao je i pojam *peregrinus* kojim se, također, označavalo stranca – tuđinca<sup>7</sup>. Benveniste navodi kako *hostis*, stoga, nije bio općenito stranac. Citirajući Festusa, Benveniste (83) nudi pojašnjenje prema kojemu je *hostis* označavao stranca kojemu se daju ista prava kao i građaninu, dok je *peregrinus* bio onaj „koji živi izvan granica određenog područja“. Kako bi razlikovao pojmove *peregrinus* i *hostis* Benveniste ističe važnost reciprociteta; određenu vrstu dogovora. „(...) ne kaže se *hostis* za bilo koga koji nije rimski građanin, a to nas može voditi točnom pojmu gosta.“ Odnos reciprociteta, prema Benvenisteu, temelj je institucije hospitaliteta<sup>8</sup>. U srži institucije jest ideja da je „čovjek povezan s drugim čovjekom snagom obveze (*hostis* uvijek uključuje recipročnost) da nadoknadi ono davanje u kojem je sam uživao“ (84). Reciprocitet o kojemu je riječ, kao i primarno pozitivno značenje pojma *hostis*, s vremenom nestaje u korist negativne konotacije pojma koji od tada označava isključivo neprijatelja. Uzrok ovoj promjeni, prema Benvenistu (85), do danas je ostao nepoznat. Pretpostavlja se da su u semantičkoj promjeni presudnu ulogu imale rimske institucije. Zbog toga i Klaić (1985: 557) pojam *hostilan* označava kao

---

<sup>7</sup> Gaj (1982: 35) za *peregrine* navodi da su „oni koji su se nekada s oružjem u ruci borili protiv rimskog naroda pa su se poraženi predali.“ Tako osramoćene zarobljenike nije se moglo smatrati ni rimskim građanima ni Latinima već ih se kategoriziralo kao *dediticije* (prema lat. *deditio* – bezuvjetna predaja). Etimološki, pojam *peregrin* izveden je iz sintagme *per ager* – ići preko (rijeke Tiber), a koristio se za označavanje stranca, stanovnika imperija koji nije ni Latin ni Rimljanin.

<sup>8</sup> Hrvatski prevoditelj Benvenisteovog teksta, Vojmir Vinja, koristi se izrazom gostoprimstvo.

neprijateljski, prema latinskom *hostis* – neprijatelj dok Benveniste (2005: 82) naglašava da su gost, stranac i neprijatelj globalni i grubi pojmovi koje moramo povijesno odrediti te ih interpretirati u točno određenom kontekstu. Kako u tome ne bi došlo do pogreške, držim da je potrebno vratiti se korak unatrag i razmotriti tradiciju koja je prethodila rimskoj.

Naime, latinskom pojmu *hostis* prethodio je grčki pojam *xenos* koji, kao i latinsku inačicu, karakterizira višeznačnost. Premda je upitno je li postojala grčka istoznačnica latinske riječi *hospitalitas*, Kevin D. O'Gorman (2005: 142) navodi kako grčka riječ *xenos*, kao i latinska riječ *hostis*, proizlazi iz istog hipotetskog proto-indoeuropskog korijena *\*ghos-ti* u promjenjivom značenju stranac, gost, domaćin. Klasični grčki pojam kojim se označavao hospitalitet, prema O'Gormanu (2008: 10), bila je riječ *philoxenos* u doslovnom značenju ljubavi za stranca (hrv. gostoljublje), koja je u praksi označavala zakon ili običaj pružanja zaštite i gostoprimstva strancu. O'Gormanova tvrdnja na tragu je ranijeg istraživanja Jessice Wroblecki (1996: 15) koja ističe da je u latinskom prijevodu Novog zavjeta pojam hospitaliteta rijetko korišten, a njime je preveden grčki pojam *philoxenia* u značenju ljubavi za strance. Precizira da takva ljubav nije značila samo odnos s prijateljima i rodbinom već ju je bilo potrebno iskazati i nepoznatim ljudima koji su mogli postati i prijatelji i neprijatelji. Bez obzira na O'Gormanovu i Wrobleckinu opasku, brojni suvremeni autori čija istraživanja slijede u nastavku rada, latinsku riječ za hospitalitet izjednačuju s grčkom riječju *xenia*, prema riječi *xenos* koja se u grčkoj filozofiji i književnosti od Homera nadalje, dominantno koristila u značenju stranca. Preciznije rečeno, pojam *xenia* u brojnim je antičkim tekstovima označavao recipročan odnos prihvata stranca, gosta ili putnika zbog čega je postao središnje mjesto antičkog mita o Trojanskom ratu kojeg je Homer prikazao u djelima Ilijada i Odiseja. Glavni lik Odiseje, grčki junak i ratnik Odisej, uz brojne prepreke i nevolje nakon mnogih godina vratio se iz Trojanskog rata na rodni otok Itaku gdje je istovremeno postao gospodar i gost. Kako je opjevao Homer, Trojanski rat bio je izravan rezultat nepoštivanja gostoprimstva, vjerskog i moralnog načela koje je zahtijevao vrhovni bog Zeus. Ovakvo je načelo, primjećuje Chaterine Tracy (2014: 1), bilo dio šireg sustava hospitaliteta i uzdarja prema strancima, u čijem je temelju stajalo začuđujuće povjerenje i velikodušnost. Očitovalo se u dobrodošlici gostu kojeg se dočekivalo, kupalo, hranilo i darivalo prije nego što je od njega zatražena bilo kakva identifikacija. Rizik koji je karakterizirao načelo *xenia* mogao je biti poguban za domaćina pa je, iz suvremene perspektive, logično postaviti pitanje zašto ga je bilo potrebno preuzeti. Tracy (6), kao mogući odgovor na naznačenu dvojbu ističe tri temeljna razloga za ponašanje utemeljeno na „kooperativnoj velikodušnosti“. Prema prvome, vršenje načela *xenia*



zahtijevali su bogovi. Prema drugome, grčki su mu junaci bili skloni, a treći razlog odnosi se na mogućnost slave s kojom je bila povezana *xenia*.

Govoreći o homerskom gostoprimstvu, Steve Reece (1993: 4) uočava osamnaest važnih scena sadržanih u Homerovim epovima i himnama u kojima je prikazan grčki odnos prema prihvatu nepoznate osobe<sup>9</sup>. To ne znači da ne postoje i drugi stihovi koji govore o odnosu domaćina i gosta, ali u njih osamnaest *xenia* je središnja ideja.<sup>10</sup> Sve one sadrže interakciju među likovima koja se događa od trenutka kada posjetitelj/gost/stranac prilazi nečijem domu do trenutka došljakova odlaska. Povezujući navedene scene u Homerovu mrežu gostoprimstva, Reece detektira trideset osam elemenata načela *xenia* koji se ponavljaju u svih osamnaest scena. Za potrebe ovog rada naglašava se tek element čekanja na pragu/ulazu ili granici jer se on u kasnijoj literaturi (s naglaskom na suvremenu) često ističe kao temeljna slika hospitaliteta. Njime Reece pojašnjava važnost fizičke granice između svijeta došljaka i domaćina čijim se prelaskom gost prepušta zaštiti gospodara kuće. Gost, ističe Reese (16), obično neko vrijeme ostaje na kućnom pragu dok ga gospodar kuće ne primijeti i ponudi mu gostoprimstvo ili ga otjera. Ukoliko je posjetitelj bio društveno izjednačen s domaćinom, utoliko je, tvrdi Reese, stajao na kućnom pragu. U slučaju kada je bila riječ o društveno inferiornom čovjeku koji je dolazio kao prosjak, onaj koji preklinje, tada je na kućnom pragu sjedio u pozi koja simbolizira podređenost i bespomoćnost. Scena iz Odiseje u kojoj je Homer izjednačio obje pozicije bila je ujedno i kraj Odisejevog puta; Odisej je povratkom u svoj dom na Itaci, na čijem je pragu čekao, bio u isto vrijeme gospodar i prosjak, domaćin i autsajder.

Osim svojevrstne ambivalentnosti prema onome što došljak zapravo jest (u socijalnom ili političkom smislu), važna značajka homerskog gostoprimstva odnosila se na reciprocitet. U osamnaest scena koje Reese izdvaja, O'Gorman (2005: 142) reciprocitet određuje kao vezu prihvata nepoznate osobe i očekivanja koja se postavljaju pred domaćina. Upravo zbog očekivanja da mu se, kao nepoznatom gostu, osiguraju pomoć i dobrodošlica na putu prema Itaci, Odisej je kažnjavao sve one koji nisu pružali gostoprimstvo. Time je Homer jasno pokazao kakav odnos gosta i domaćina treba biti, a u ovakvoj poduci pomagali su mu likovi

---

<sup>9</sup> Na ovom mjestu izostajena je rasprava o tzv. Homerskom pitanju, odnosno dvojbi je li Homer uistinu autor naznačenih epova Ilijada i Odiseja, a posebno epa Himne.

<sup>10</sup> Reece ih vidi raspoređene na sljedeći način: četiri u *Ilijadi* (izaslanstvo kod Ahileja, Nestor i Odisej u Ftiji, Tetija i Hefest, Priam i Ahilej); dvanaest u *Odiseji* (Atena i Mentor na Itaci, Telemah u Pilu, Telemah u Sparti, Hermes i Kalipso, Odisej i Feačani, Odisej i Polifem, Odisej i Eol, Odisej i Lestrigonci, Odisej i Kirka, Odisej i Eumej, Telemah i Eumej, Odisejev dolazak kući), i dvije u *Himnama* (Demetra u Kelejevoj kući, Afrodita i Anhiz).

njegovih epova poput bogova ili legendarnih junaka. Antički Grci, prema O'Gormanu (143), u Homerovim likovima vidjeli su uzore pa su oponašali način na koji su se ophodili s drugim ljudima.

Proučavajući Homerove epove, Pura Nieto Hernandez (2007: 42) uočava važnost reciprociteta u grčkom razumijevanju odnosa domaćina i nepoznatog gosta stranca te se koncentrira na promatranje odnosa između grčkih junaka i onih koji nisu pripadali grčkom narodu. Posebno navodi problematične veze Grka i Trojanaca zbog nesposobnosti Trojanaca da održe danu riječ. Poljuljano povjerenje Grka preraslo je u neprijateljstvo kada je trojanski princ Paris oteo lijepu suprugu Helenu grčkom kralju Menelaju koji je Parisu i njegovu bratu pružio gostoprimstvo. Hernandez ukazuje na Menelajev bijes i promijenjen odnos prema Trojancima kojima se više nije moglo vjerovati jer „ne poštuju ugovore, na ponuđeno gostoprimstvo odgovaraju krađom domaćinove žene i riznice, a kada im se pošalje poslanik s prijedlogom za mirno rješenje sukoba, oni prijete da će svih pobiti“ (Hernandez 2007: 43). Trojanski je svijet, nastavlja Hernandez, iz grčke perspektive bio zao, nedostajalo mu je osnovnih vrijednosti pa je jedino pravedno što mu se moglo dogoditi bilo grčko osvajanje ili propast. Menelajevim riječima:

"Od lađa Danajaca brzokonjika odstupit  
Vi ćete ipak, Trojci o drski, nenasiti ratni!  
Nikakve nije vam bilo sramote dosta ni rugla,  
Kako ste, zle vi o j kuje, pogrdili mene ni teške  
Srdžbe ne boječ se Zeusa gromovitog gostinskog boga,  
Koji će jednoć grad razoriti strmeni vama;  
Ženu ste vjerenu moju odvezli drsko i blago  
Veliko s njom ste odvezli, a ona vas počasti pred tim.“ (Ilijada XIII. 620-27)

Iz Homerovih epova može se zaključiti kako je odnos prema stranom čovjeku u naznačenom razdoblju grčke povijesti bio normativno predodređen pa je moralno ispravni način tretiranja nepoznatog putnika – stranca bilo pružanje utočišta, bez postavljanja suvišnih pitanja. U praksi, međutim, *xenia* ne bi uvijek zaživjela, bez obzira na svijest da negostoljubivo ponašanje izaziva silnu srdžbu bogova, a posljedice odbijanja pružanja gostoprimstva mogu biti strašne i dugoročne. O'Gorman tvrdi kako su za kršitelje načela *xenia* Grci imali posebne riječi: *xenodaites* i *xenoktonos*. Prva se odnosila na onog koji proždire

gosta (ovaj koncept je slikovito ocrtan u Homerovom prikazu Kiklopa), dok je druga označavala ubojicu gostiju i stranaca (vidi O'Gorman 2005: 143). Oba pristupa bila su iz moralne pozicije pogrešna, na što je jasno ukazivala Homerova etika gostoprimstva.

Kako bi razjasnila suvremeni problem prihvata stranca u europskim društvima, antici se u svojim istraživanjima vraća i Julia Kristeva (1991: 49) koja navodi kako je antički svijet bio zatvoren u sebe jer su putovanja bila opasna i neizvjesna te su pobuđivala strah u ljudima. Na njih su se, tvrdi Kristeva referirajući se na Homerove epove, najčešće odlučivali oni s ruba društva. Zbog usađenog nepovjerenja prema nepoznatim gostima, vrhovni grčki bog Zeus i boginja Atena, često nazivani *Zeus Xenios* i *Atena Xenia*, od svojih su štovatelja zahtijevali ponašanje u skladu s etikom gostoprimstva. Zaštita vrhovnog božanstva omogućavala je strancima fizičku sigurnost prije ulaska u njima nepoznatu zajednicu koja je za Kristevu prvenstveno kulturna. Zbog toga se pojmom *xenos* označavao drugi Grk, pripadnik grčke kulture koji je živio u drugom polisu, a ne općenito stranac ili neprijateljski stranac, odnosno *radikalni drugi*. Potpuni stranac, navodi Kristeva (50), Grcima je s vremenom postao barbarin (prema grč. *barbaroi* – oni koji ne govore jezikom koji su Grci mogli razumjeti), dok je *xenos* ostao nepoznati čovjek s kojim je bila moguća *xenia* – odnos prijateljstva među gostima posjetiteljima u čijoj je srži bio reciprocitet<sup>11</sup>. S kulturološki uvjetovanim pogledom na onoga tko je *xenos* u suglasju je viđenje Ivana Illicha (1987: 4) za kojeg je *xenos* pripadao kategoriji prosjaka, „potrebitog čovjeka koji je govorio grčkim jezikom“ pa je uspješnost načela *xenia* bila upitna izvan kruga Grka, što je bilo jasno vidljivo na primjeru Trojanaca. Illich pojašnjava kako je Zeus učinio sve Grke sličnima jer ih je izjednačio, odnosno *poravnao*. Glagol poravnati (engl. *to level*), prema Illichu, u korijenu je značenja riječi *ghosti*, koja je bila lingvističko polazište kasnijim engleskim riječima *guest*, *host* i *hospitality*. Prema tome, Zeus nije bio samo puki zaštitnik stranaca, nego je bio božanski gospodar gosta (engl. *guestmaster*), a u njegovoj gostoljubivosti (engl. *hos-pit-able*) bila je moć nad gostom (*pit/pot* – engl. *the power holder*) (vidi Illich isto: 4).

John Taylor (2012: loc. 107) također ističe vezu religije i moralne dužnosti prihvata nepoznatog gosta koja prevladava kod Homera. Naglašava da je svakim dolaskom na nepoznato mjesto Odisej razmišljao o stanovnicima koje će zateći – jesu li divlji, neobuzdani i

---

<sup>11</sup> Važna napomena Anthony A. Longa (2008: 52) odnosi se na pojam barbarina, odnosno korištenja ove riječi u Homerovoj usmenoj književnosti. Kako navodi Long, Homer riječ barbarin uopće nije koristio za one koji nisu bili Grci, već isključivo za označavanje onoga koji nije govorio grčkim jezikom. U *Ilijadi* i *Odiseji*, tvrdi Long, Homer nije zauzimao strane pa je jedva razlikovao dvije vrste ljudi s obzirom na porijeklo ili etnicitet. Samo je neformalno karakterizirao ljudska bića kao smrtnike, potrebite kruha, one koji koriste govor, kao i drugim atributima.

nepravedni ili bogobožni umovi, gostoljubivi prema strancima? Taylor obrazlaže kako u drugom, poželjnijem slučaju osobine gostoprimstva i pobožnosti prirodno idu jedna s drugom. U svijetu bez pravnog sustava, bez hotela i konzulata, pridošlice su bile ranjive i kao takve su dolazile pod posebnu Zeusovu zaštitu. „U toj ulozi otac bogova i ljudi, *Zeus Xenios*, nadgledao je ponašanje i potrebe onoga tko je *xenos*, a koji je, s obzirom na kontekst, bio stranac, tuđinac, domaćin ili gost.“ Premda je, prema Tayloru, Zeus primarno bio bog neba i vremena, u Odiseji je bio zamišljen kao zaštitnik moralnosti. Ovakvu je ulogu Homer dodijelio Zeusu zato što Grcima religija nije nametala apsolutne naredbe, a kako je za vjerodostojnost priče načelo hospitaliteta bilo presudno, Zeusova uloga zaštitnika gostoprimstvo je učinila općeproglasenim moralnim zakonom. (Vidi Taylor 2012: loc. 133)

Do sada navedena istraživanja omogućuju razumijevanje načela *xenia* u kontekstu mitolojskog ozbiljenja pojma *teoxenia* kojim se imenovalo iznenadno ukazanje boga kao poniznog, nepoznatog putnika. Harry L. Levy (1963: 149) ističe kako je tema bogoavljanja u liku stranca jasno istaknuta u Odiseji, što potkrjepljuje stihovima XVII pjevanja u kojemu okupljeni mladići upozoravaju prosca Antinoja na prosjaka lualicu:

„Tako mu reče, al' svi to Antinoju zamjere ljuto,

Gdjekoji ob'jesni mladić ovako je rekao tada:

Nisi pogodio dobro, Antinoje, prosjaka jadnog;

Jadniče, ako je on od nèbeskih bògōvā koji!

Ta i bogovi sami tuđincem iz dālekē zemlje

Slični se znadu učinit i ù svakōm znadu oblīku

Obilazit grade, da ljudsku opačinu i prāvdu vide.“ (Odiseja XVII, 483-87)

Levy ističe i druga mjesta u Odiseji koja potvrđuju božansku zaštitu stranaca svodeći ih u dva osnovna modela ponašanja proizašla iz grčke tradicije. Prvi model zahtijeva ljubaznost prema strancu jer je stranac možda Bog sam, dok drugi zahtijeva ljubaznost prema strancu jer je takva Zeusova volja. Napominje da je reciprocitet nužan u oba modela ponašanja; zadaća domaćina bila je pružiti gostoprimstvo slobodno i bez ograničenja, dok je zadaća gosta bila ne zlouporabiti dobrodošlicu predugim ostankom. Pored reciprociteta, važan element homerskog gostoprimstva bilo je zadovoljenje osnovnih fizičkih potreba. S obzirom na to da su cestovni putevi bili vreli i prašnjavi, a morski opasni, trebalo je prvo gostu ponuditi hranu i piće. Tak nakon toga bila su dozvoljena pitanja. Taylor (2012: loc. 114) kao

jedan od prvih poznatih primjera *teoxenie* ističe Telemahov susret s Atenom, dok Levy (149) naglašava mit o Filemonu i Baukidi u kojem se Zeus i Hermes ukazuju smrtnicima.

Mit o Filemonu i Baukidi<sup>12</sup>, kao i detaljno iščitavanje Homerovih stihova, nedvojbeno upućuju na važnost individualnih međuljudskih odnosa temeljenih na načelu *xenia* čije su osnovne značajke bile reciprocitet i mogućnost bogojavljenja. Opisujući homersku društvenu zajednicu, Marry Scott (1982: 1) pojašnjava kako u njoj ljudska bića nisu imala prava utemeljena na ljudskosti samoj, nego na temelju određenih relacija koje su se uspostavljale rođenjem ili direktnom ekonomskom korišću poput braka. Za ostatak svijeta Grci ovog vremena bili su nezainteresirani ili su prema njemu bili neprijateljski raspoloženi. Scott (6) navodi kako homerska Grčka nije poznavala patriotizam, ali jest osobnu lojalnost prema drugom čovjeku. Ovakva lojalnost izražavala se grčkom riječju *philo* (prema grčkoj riječi *philos* – prijateljstvo), a bila je čvrsto vezana uz pojam *xenia*. U prilog tome, Scott citira:

„Ne marim; dođite svi Laòdamasa izùzèv,  
Koji me gosti, a s milim domaćinom tko bi se rvo?  
Ludak je onaj čovjek i nitkov, tko bi se s onim  
Išao natjecati u borbama, koji ga gosti,  
I to u tuđoj zemlji; ta sam bi potkopo sebe!  
Drugog ne odbijam nikog, ne prezirem drugoga nikog,  
Nego ga vidjeti hoću i s njime se ògledat želim.“ (Odiseja, VIII, 208)

Scott napominje kako Odisej sebi ni na trenutak nije mogao priuštiti izlazak iz *philotes* odnosa pa je *xenia* bila izraz njegova oportunitizma. Svojevrсна sebičnost, nužna za sigurno preživljavanje, izjednačavala se sa suradnjom jer se njome širio krug prijateljski nastrojenih ljudi. Putovanja su, prema Scott, zahtijevala mrežu onih koji su se nazivali *xenoi*, a predstavljali su i domaćine-prijatelje, ali i goste-prijatelje, one koji su prema unaprijed utvrđenom sustavu, trebali osigurati osnovne životne potrepštine kada se za njima stvori potreba. Zbog važnosti reciprociteta *xenos* je, prema Scott (7), bio onaj koji se gosti, ali i onaj

---

<sup>12</sup> Prema priči, Zeus i sin mu Hermes odlučili su testirati gostoprimstvo ljudi nakon dugog putovanja svijetom u ljudskom obličju. Put ih je naveo u bogato selo zemlje Frigije, ali tamo nisu naišli na gostoprimstvo. Skromno, ali srdačno su ih primili tek siromašni starci, supružnici Filemon i Baukida. U trenutku kada je za večerom u vrču nestalo vina, bogovi su ga napunili pa je ovaj čin pokazao supružnicima da se pred njima nalaze bogovi. Oni su bogato, a negostoljubivo selo kaznili potopom, dok je kuća gostoljubivih staraca, smještena na brežuljku, ostala izvan dohvata vode, pretvorivši se u prekrasan hram u kojem su supružnici postali svećenici. Kao dodatnu nagradu, bogovi su Filemonu i Baukidi omogućili zajedničku smrt kada je za nju došlo vrijeme, nakon čega su postali stabla pred hramom (vidi Ovidije 2012: 176).

koji je ugošćavao, a oba su lika stranca imala koristi od ovakvog odnosa. U njemu je posebno mjesto zauzimaio i element *xeneia* - dara koji je domaćin pružao gostu kao dokaz svog blagostanja, ali i prijateljstva. Elizabeth Belfiore (1993: 114), međutim, ističe kako je pojam prijateljstva u antičkoj Grčkoj prilično širok pa ga valja oprezno tumačiti. Belfiore pojašnjava kako se grčko prijateljstvo temeljilo na odnosu između sunarodnjaka, između vojnih ili političkih saveznika, između bogova i smrtnika te ljudi i neživih bića. Grčko prijateljstvo bilo je utemeljeno na odnosima naklonosti, ali i sažaljenja između ljudi koji su dijelili iste ideale i prirodu, kao i iste neprijatelje. Belfiore drži kako je u brojnim tekstovima koji se bave antičkom ostavštinom vezanom uz pojam *philia* nedovoljno pažnje posvećeno važnom segmentu prijateljstva – pojmu *xenia*. Ovaj pojam, Belfiore, po uzoru na Gabriela Hermana, a za razliku od ranije navedenih autora, ne poistovjećuje s gostoprimstvom, već ga opisuje kao ritualizirano prijateljstvo dva člana različite društvene grupe koje se očitovale u razmjeni dobara i usluga. Uspoređuje ga s odnosom unutar klana, među srođnicima ili pripadnicima iste političke grupe.

„Poput srođništva, odnosi bazirani na pojmu *xenia*, bili su nasljedni. *Xenoi* su međusobno štitali svoju djecu te često služili kao posvojitelji. *Xenoi* su bili obvezni činiti širok spektar različitih usluga jedni drugima. Međusobno su se uzdržavali, pružali sklonište, spašavali, skupljali zalihe, otkupninu, posuđivali novac, čuvali jedni drugima imovinu, osiguravali vjerske rituale, političku moć, osvećivali osobne uvrede i pružali vojnu pomoć. Naštetiti onome tko je *xenos* bio je posebno težak zločin jer je vrijeđao bogove i ljudsko dostojanstvo.“ (Belfiore, 1993: 114)

Detaljno iščitavanje Hermanove analize grčkog gostoprimstva na koje Belfiore skreće pažnju pokazuje kako je riječ o najcjelovitijem modernom prikazu grčkog pojma *xenia*. Istovremeno, Hermanova *xenia* u značenju ritualiziranog prijateljstva u mnogim je segmentima oprečna ranije navedenim tumačenjima zbog čega na ovom mjestu zaslužuje posebnu pažnju. Naime, na početku vlastitog tumačenja složenog načela *xenia*, Herman (2002: 6) naglašava kako su se tijekom osmog i sedmog stoljeća prije nove ere počele nazirati konture polisa. U to je doba, tumači Herman, antički svijet samoregulirajućih zajednica bio premrežen nitima osobnih saveza povezanih raznovrsnim apolitičnim tijelima (domaćinstvima, plemenima, bandama). Etabliranje polisa kao temeljne političke jedinice nije automatski dokinulo osobne veze prijateljstva domaćina i gosta (Herman za ovaj odnos rabi na hrvatski jezik teško prevodivu englesku sintagmu *guest-friendship*) jer su one nastavile postojati unatoč političkom određenju tko je prijatelj, a tko neprijatelj. *Xenia* je, prema tome, bila društvena institucija s jasnim granicama, unaprijed definiranim pravilima i zapanjujućom unutarnjom kohezijom te

je, prema Hermanu (7) omogućila političkoj zajednici - *polisu* model odnosa s vanjskim svijetom. „Ideje, perspektive i simboli prijateljstva domaćina i gosta prešli su s osobne razine na razinu cijele zajednice pa su, s pridruženim novim značenjima, omogućavali polisima okvir za interakciju sa strancima i stranim zajednicama“ (Herman 2002: 8).

Treba reći da se važan Hermanov prigovor modernoj literaturi odnosi na prijevod i razumijevanje grčkog pojma *xenos*. U tom kontekstu Herman (11) ističe kako se pojam *xenos* prečesto neprecizno prevodi, što za posljedicu ima nerazumijevanje pojma *xenia*. Umjesto da se riječi *xenos* daje značenje neodređenog stranca, gosta ili domaćina, ona bi se trebala prevoditi kao *strani gost-prijatelj* ili prijateljski gost (engl. *guest-friend*). Prevesti grčku riječ *xenos* samo kao prijatelj također bi bilo pogrešno jer bi, napominje Herman (11), to značilo da se zanemaruje razlika koju su Grci radili između prijatelja koji su bili tuđinci (grč. *xenos / xenoí*) i prijatelja koji su bili sunarodnjaci (takvi se, prema Hermanu nisu nazivali *xenos / xenoí*). Najvažnija semantička značajka grčke riječi *xenos* (kao i njenih izvedenica *idioxenos* te *doryxenos*), bila je, precizira Herman, ona koja je u interpersonalnim odnosima, isticala razliku u grupnom identitetu. U pretpovijesno doba ovu je razliku, naglašava Herman, najvjerojatnije činila pripadnost obiteljskom krugu koji je razlikovao domaće od tuđinaca. U svijetu epova, razliku je činio lokalitet ili pripadnost određenoj grupi, a u svijetu polisa razliku je činila granica političke zajednice. Dvije osobe koje su imale isti grupni identitet nisu mogle biti *xenoí*, već su oblici prijateljskih odnosa koji su se razvijali među takvim ljudima mogli biti označeni kao *philoí*, *hetairoí* ili *epitedeioí*. Prema Hermanu (12) odnos *xenia* uspostavljao se, dakle, između članova različitih grčkih polisa, između pripadnika grčkih polisa i grčkog *ethne* / naroda, rase (na primjer, Makedonaca ili Epirota), između Grka i ne-Grka (na primjer, Perzijanaca, Lidijaca, Egipćana, Feničana ili Rimljana) te između onih koji uopće nisu bili Grci. Zbog toga Herman (20) ne vidi načelo *xenia* isključivo kao grčki raritet, premda je ono bilo zaslužno za prvu helenizaciju u povijesti. Herman (29) priznaje da *xenia* kao ritualizirano prijateljstvo podsjeća na odnose zasnovane na klanovskoj pripadnosti, međutim ističe kako se *xenia* od klanovskih odnosa razlikovala na osnovi stečene pozicije. Dok je pripadnost klanu bila zadana, ritualizirano prijateljstvo označavalo je odnos koji se razvijao individualno. Kako su osobe koje su bile u ovakvom odnosu živjele prostorno udaljene, ponekad i u sukobljenim političkim zajednicama, *xenia* je bila jedini oblik suradnje koji je pojedincima preostajao u međusobnim odnosima unutar svijeta kojeg je, prema Hermanu, karakterizirala iznimna geografska mobilnost Grka, a ne statičnost, zatvorenost i strah kakvo u ranije navedenom

istraživanju ističe Kristeva. Razlozi za putovanje izvan domicilne sredine bili su raznovrsni. Kako pojašnjava Herman (45):

„Čovjek je mogao sklopiti pakt ritualiziranog prijateljstva zbog bijega iz svoje zajednice što ga je činilo izbjeglicom, ali je isto mogao učiniti i u korist polisa kao izaslanik, kolonist ili vojskovođa. Ponekad su prijateljstva sklapana kada bi jedan od partnera otputovao zbog užitka ili (trgovačkog, proročkog, glumačkog ili drugog) posla, kao i za vrijeme pan-helenskih svečanosti.“ (Herman 2002: 45)

Na ovakvim putovanjima, u specifičnim okolnostima, dolazilo je do susreta različitih ljudi pa je preduvjet za uspostavljanje odnosa ritualiziranog prijateljstva bilo inicijalno odustajanje od nasilja i otvorenog iskazivanja neprijateljstva. Kao svojevrtni medijator među nepoznatim individuama koristila se *eurgesia* - pozitivno djelovanje ili usluga čime se iskazivalo odustajanje od neprijateljstva i uspostava solidarnosti. Drugim riječima, *eurgesia* je, tumači Herman (48) bila „svjetovna strategija djelovanja u interpersonalnim odnosima“ nakon koje se uspostavljala *xenia*. Ona se tada često prenosila generacijama, s oca na sina, brakom i drugim rodbinskim vezama, ali isključivo među muškarcima i unutar viših klasa. Herman (34) nailazi na rijetke primjere da je ovakva praksa bila moguća između muškarca i žene (ističe tek odnos Hekube, kraljice Troje i Polimestora, kralja Trakije), dok primjere *xenia-e* između dvije žene ne nalazi iz čega zaključuje da je ovakav odnos bio pod monopolom muškaraca/supruga.

Ljudsko djelovanje prema načelu *xenia*, prema Hermanu (129), nije bilo ograničeno na samo jednu strogo određenu sferu ljudskog djelovanja pa tako ni na pružanje gostoprimstva, kako to vide brojni navedeni autori, već na niz usluga povezanih s „čaću i konzistentnim samoviđenjem aristokratskog djelovanja“. Takve usluge Herman dijeli u tri skupine koje označava ritualnima, privatnima i političkima. Ritualne usluge (engl. *ritual services*) uključivale su one usluge koje su imitirale odnose unutar klana/obitelji, a odnosile su se na udomiteljstvo, postavljanje grobnih spomenika, osiguranje miraza, osiguranje nasljedstva, osvetu, simboličke poklone, kao i sastavljanje epitafa ili književnih djela poput pjesama u čast uspomene na onoga tko je *xenos*. Privatne usluge (engl. *private service*) uglavnom su uključivale oportuno djelovanje (grč. *boetheia*) u slučajevima oslobađanja iz zarobljeništva (plaćanjem otkupnine), pružanja skloništa i osiguranje osnovnih životnih potreba, pružanje gostoprimstva, posuđivanje novca ili očuvanje vlasništva te pružanje stručne pomoći (na primjer, liječničke ili umjetničke) dok su se političke usluge (engl. *political service*) odnosile na (političke) elite čiji su se privatni interesi preklapali s interesima zajednice. Premda je *xenia*, u prvom redu, bila individualan odnos dvaju aktera, Herman (130) ističe kako su elite antičkog svijeta surađivale preko političkih granica podređujući poslove polisa vlastitim



interesima. Na takav način, horizontalne veze koje su združivale elite preko granica, bile su puno jače od vertikalnih veza koje su združivale podređene s vlastitim zajednicama te su bile temelj onoga što je kasnije postalo institucija vanjske politike, a nazivalo se *proxenia*.

Na ovom mjestu ukratko prikazano Hermanovo tumačenje pojma i načela *xenia* izrazito je važno za moderno razumijevanje hospitalieta jer pokazuje kako se u trenutku nastanka političke zajednice zaoštava odnos prema stranosti, a time i načelu hospitaliteta. Kao što je vidljivo na antičkom primjeru, ubrzanim razvojem grčkih polisa odnos političkog tijela i nepoznatog pojedinca ili skupine više nije mogao počivati na predpolitičkim religijsko-moralnim dužnostima kakve je nalagala homerska *xenia*. Također, odnosi političkog sebstva i drugosti nisu mogli biti utemeljeni ni u običajnom aristokratskom odnosu ritualiziranog prijateljstva, kakvo je analizirao Herman. U doba koje je etabliralo političku zajednicu i autoritet koji je u ime članova određivao tko je stranac (ne)dostojan gostoprimstva, grčko društvo i filozofija prihvatili su nove pojmove i novo razumijevanje interpersonalnih odnosa. Individualni čin *xenia-e* s vremenom je zamijenila politička institucija gostoprimstva (grč. *proxenia*), a ona je bila namijenjena specifičnoj grupi uvažених stranaca, najčešće (vele)poslanika. Herman (132) tvrdi kako Homer nije poznavao ni instituciju ni riječ *proxenia* jer se koristio samo pojmom *xenia*, kojim je, kako je ranije rečeno, označavao odnos privatne kooperacije. Na ovakav Hermanov uvid nadovezuje se istraživanje Morgensa Hermana Hansena (2000: 146) koji drži kako je malo vjerojatno da je Homerov svijet poznavao polis kao samovladajuću političku zajednicu. Prema Hansenu, Homerova usmenoknjiževna djela naknadno su dobila pisani oblik pa je i značenje polisa na taj način Homeru nadograđeno. Ako je sam Homer i upotrebljavao riječ polis (*poleis*) nije ju, tvrdi Hansen (147), koristio za označavanje političke zajednice, već, moguće, grada u teritorijalnom smislu kojim je vladao kralj ili vladar. S ovakvim Hansenovim istraživanjem suglasan je i Anthony A. Long (2008: 52) koji navodi kako samostalni polisi nisu bili dio Homerova temeljnog narativa jer su njime dominirale manje formalno strukturirane zajednice kojima su vladali starješine. Homer je, prema Longu, poznavao dvorske utvrde i centralizirana naselja seoskih gospodarstava, kakav je bio Odisejev dom na Itaci i slavnu trojansku citadelu, ali ne i ono što nazivamo polisom u smislu grčke političke zajednice. Kada se polis formirao kao politička zajednica iz njega je nestalo i gostoprimstvo o kojem je pjevao Homer pa je Homerska *xenia*, prema O'Gormanu (2008: 125) definirana kao domaćinska, centrirana oko kućanstva (grč. *oikos*), ostala u grčkoj svijesti tek kao tradicionalni religijsko-moralni zahtjev, primjereniji mitovima, nego stvarnom životu polisa.

Unatoč nastojanjima zakonodavaca za unifikacijom stanovništva, polis, nova politička jedinica grčkog svijeta, nije bio prostor etničke, političke i društvene homogenosti. Štoviše, polis su činile brojne skupine domaćih i stranih stanovnika jer su, pojašnjava Hansen (141), Grci bili u stalnom pokretu. Njihovi polisi nisu bili klusterski povezani u veliku regiju niti ujedinjeni kopnom jer je u to vrijeme komunikacija kopnom bila spora i teška. Polisi su se nalazili na obali ili u njenoj neposrednoj blizini, a kontakti među njima bili su intenzivni te se odvijali pomorskim putevima. Stalnom kretanju Grka, prema Hansenu (143), doprinosilo je neprestano stvaranje novih polisa - kolonija (grč. *apoikiai*) koje formalno jesu bile politički neovisne, ali su bile kulturno i religijski snažno povezane s matičnom zajednicom (grč. *metropolis*). Praksa čestih migracija stanovništva iz jednog polisa u drugi omogućavala je raznolikost stanovništva pa se ono sastojalo od trajno naseljenih slobodnih osoba, njihovih robova, ali i znatnog broja slobodnih stranaca koji su se u polise doseljavali na određeni vremenski period ili trajno. Hansen precizira kako je suvremeni pojam stranca u helenskom svijetu polisa bio najbliži pojmu barbara jer su Grci ovog razdoblja ne-Grke nazivali barbarima - onima koji nisu govorili grčkim jezikom (grč. *barbarophonoi*). Heleni su, navodi Hansen, bili nezainteresirani za druge jezike, strane govornike nisu razumjeli niti su se trudili naučiti njihove lokalne jezike. Grci su prema barbarima gajili brojne predrasude zbog čega su ih karakterizirali pridjevima poput životinjskih, glupih, robovskih i kukavičkih. Long (2008: 52) navodi kako su se ovakve predrasude kod Grka počele stvarati već nakon Homera, ali su se pojačale poslije neočekivanih grčkih (posebno atenskih) uspjeha u sukobima s Perzijancima nakon kojih je u grčkom svijetu zaživio kulturni i etnički šovinizam, u čemu je prednjačila Atena<sup>13</sup>. Citirajući Herodota, Hansen (143) zaključuje kako se grčki identitet bazirao na četiri temelja: zajedničkom podrijetlu, zajedničkom jeziku, zajedničkim svetištima i božanstvima/kultovima i zajedničkim običajima. Zajedničko podrijetlo, prema Hansenu, bilo je produkt mita na temelju kojeg su Grci vjerovali da su bogovi uništili čovječanstvo, a jedina preživjela obitelj bila je ona Deukalionova sina Helena. Unatoč izvornoj posebnosti Grci se nisu smatrali superiornom *rasom*, već je njihova „iznimna kombinacija duhovnog i umnog, koja ih je u vlastitim očima razlikovala od drugih naroda, bila rezultat umjerene klime i

---

<sup>13</sup> Sukobi Perzijanaca i Grka, najčešće nazvani Perzijski ratovi kojima se u svom djelu *Povijest* bavi grčki povijesničar Herodot, odnose se na razdoblje od 499. godine prije nove ere do 449. godine prije nove ere. U tom su razdoblju dva perzijska vladara – Darije Veliki i njegov sin Kserkses I osvajali grčke polise, u čemu su im neki od njih svesrdno pomagali. Najveći protivnici Perzijanaca bili su polisi Atena i Sparta, od kojih je Atena u početku perzijsko – grčkih sukoba, zahvaljujući svom naglom vojnom (posebno mornaričkom) razvoju, imala zavidne uspjehe. Odnosi Atene i Sparte za vrijeme čitavog razdoblja ratova bili su promjenjivi i snažno su utjecali na dinamiku rata, kao što je sam sukob snažno utjecao na formiranje atenskog građanskog identiteta. Detaljnije o dinamici ratova i atenskom odnosu s drugim polisima za vrijeme ratova s Perzijancima vidjeti u Samons 2004.

pogodnog okoliša“<sup>14</sup>. Jezična posebnost Grka, tumači Hansen, sastojala se u začuđujuće malom broju i razlikama među grčkim dijalektima. Standardizirani grčki jezik, u pismu i govoru, bio je kombinacija atičkog i jonskog dijalekta. Takav jezik zvao se *koine* (od čega dolazi engl. *the common* - zajednički), a omogućio je izgradnju jedinstvenog jezično-kulturnog identiteta. Kulturno, a s tim i identitetsko prepoznavanje svih Grka kao specifičnog naroda, omogućavalo je štovanje jednakih božanstava i sljeđenje istih vjerskih običaja koje je, smatra Hansen (144), bilo utemeljeno na odlascima u ista svetišta, čitanju iste književnosti te bavljenju sportom, pri čemu je centralno mjesto zauzimalo sudjelovanje na Olimpijadi koja je bila simbol pan-helenske (sportske) svečanosti.

Bez obzira na stvarne i mitološki utemeljene sličnosti koje uočava Hansen, Grke je u političkoj praksi štošta razdvajalo. Razlike, posebno vidljive za vrijeme perzijsko-grčkih sukoba, uzrokovale su česte međusobne razmirice i ratove, kao i drugačije pravce kojima se razvijao odnos prema uređenju polisa i najboljem obliku vladavine. Pojedini polisi stranost su drugačije doživljavali pa su neki od njih, u skladu s vlastitim potrebama i interesima, težili svojevrsnoj inkluzivnosti, dok su drugi bili čvrsto zatvoreni u sebe. Atena tradicionalno ocrtava prvi primjer, dok je Sparta bila sinonim za dijametralno suprotnu praksu. Na tragu međusobnih sukoba i različitosti svaki je polis morao osmisliti pravni okvir različitim kategorijama građana te definirati uvjete prihvata stranaca. Kako zaključuje Illich (1987: 5), usponom grčkih polisa zajednice tadašnjeg grčkog svijeta suočile su se s problemom rastućeg stanovništva. Uslijed migracija, mnogi su ljudi prestali biti stranci premda nisu stekli punopravni građanski status. To ih je činilo su-žiteljima (grč. *par-oikos*) koje je, kao i strance u predhomeričko doba, štitio Zeus (grč. *Zeus Paroikos*). Međutim, Illich napominje kako je etabliranjem polisa kao cjelovite i zatvorene političke zajednice strancima počelo manjkati stvarne političke zaštite. Stranac *xenos* sve manje se doživljavao kao potrebiti putnik, prijateljski gost ili nedužni siromah, a sve je češće postajao neprijateljski lik i prijetnja

---

<sup>14</sup> Grčko razumijevanje razlika među narodima s obzirom na geografsko područje u kojem žive javlja se oko 400. godine pr. n. e. u sklopu Hipokratova djela *O zraku, vodi i mjestima*. Hipokrat je do danas ostao najpoznatiji liječnik antike, a u prvom dijelu navedene knjige dao je svoje viđenje o tome kako klima utječe na čovjekovo zdravlje, dok se drugi dio knjige odnosi na utjecaj klime na ljudski karakter te je etnografski po svom karakteru. Frank William Walbank (1972: 156) ističe da je ovakva doktrina imala utjecaj na dugu grčku tradiciju viđenja stranosti koja se odnosi na razlikovanje domaćih od stranaca i barbara (te njihove međusobne razlike s obzirom na mjesto i pripadnost narodu iz kojeg potječu). Ovakvu tradiciju, nastavlja Walbank, preuzimaju i moderni autori, u prvom redu Henry Thomas Buckle u Engleskoj i Charles-Louis de Secondat Montesquieu u Francuskoj, a u antičkoj Ateni promovirao ju je Aristotel koji u *Politici* ističe: „Jer narodi u hladnim mjestima i u Europi puni su srčanosti, ali su oskudni u razumijeću i umijeću, te stoga zadržavaju više slobode, ali su neprikladni za državno zajedništvo i nisu uzmožni vladati svojim susjedima. Dočim narodi u Aziji posjeduju razumijeće i dušu sklonu umijećima, ali nemaju srčanosti, te stoga žive potčinjeni i u ropstvu. A rod Grka, kako je ne sredini između tih mjesta, tako sudjeluje u obojima svojstvima, jer posjeduje i srčanost i razumijeće.“ (Aristotel 1992: 222 / Pol. VII 1327b 23-31)

homogenom tijelu polisa. Formiranjem polisa stranac je i prema Janu Bremmeru (1983: 303) postao marginaliziran, neželjen pojedinac s ruba društva na kojem su bili kriminalci, robovi, siromašni i neugledni, a svi oni postali su idealni žrtveni jarci u procesu identitetske homogenizacije političke zajednice. Takvo negativno poimanje stranca bilo je u koliziji s tradicijom uglednog stranca mudraca, glasnika bogova i glavnim likom nekih od najvažnijih filozofskih i književnih djela antičke Grčke. To je značilo da je etabliranje polisa dovelo u pitanje tradicionalni koncept stranosti zbog čega je lik stranca kod velikih grčkih mislilaca bio istovremeno pozitivan i negativan simbol. Najbolji primjer novostvorene dihotomije stranosti bila je Platonova filozofija koja i danas intrigira suvremene teoretičare hospitaliteta. Naime, Platonovi dijalozi često su počivali na razboritosti konkretnog stranca mudraca, dok su stranci kao skupina bili oni za koje su u polisima vrijedila posebna, striktna pravila.

## 2.2. Političko i filozofsko utemeljenje atenskih zakona (ne)gostoprinstva

Premda ih u općoj kulturi prepoznajemo kao one koji su utjecali na stvaranje političkog tijela polisa, antički filozofi imali su tek posredan utjecaj na kreiranje zakona kojima se definiralo građanstvo, odnosno zajednica *političkih bića*<sup>15</sup>. U atenskom slučaju, presudnu ulogu u razumijevanju građanstva nisu imali ni Sokrat ni Platon ni Aristotel, već Solon, pjesnik, vladar i zakonodavac, a, prema Philip Brook Manvilleu (1997: 124), i *izumitelj* atenskog polisa. Upravo je Solon, tvrdi Manville, omogućio uspostavu formalnog statusa građana zahvaljujući reformama koje su potakle razvoj institucija, ali i nužan građanski duh. Evolucija građanstva postignuta je filozofskom i pravnom kreacijom javne sfere zbog čega je moralno ponašanje pojedinca postalo javni interes. Na ovaj je način zajednica postala izjednačena s političkom zajednicom (polisom) utemeljenom na općem principu pravednosti (grč. *dikē*).

Stanovništvo Atike, tumači Brook Manville (125), u Solonovo je vrijeme bilo izloženo stalnim konfliktima i nesigurnostima koji su bili rezultat ekonomskih promjena, prenapučenosti i političkih nemira. Ruralno stanovništvo prezaduživalo se kod bogatih sponzora, a kako je kvalitetne obradive zemlje bilo sve manje, seljacima je zbog nagomilanih dugova konstantno prijeto izgnanstvo i prodaja u roblje. Sukob *klasa* doveo je zajednicu na rub *građanskog rata*, ali ne i tiranije (kao u nekim drugim grčkim polisima) jer je dalekovidni

---

<sup>15</sup> Čovjek je prema Aristotelu *zoon politikon*, političko biće ili u prijevodu Tomislava Ladana – društvena životinja. „Iz tih je stvari, dakle, bjelodano da je čovjek po naravi društvena životinja, i onaj koji je bez grada – zbog naravi, a ne zbog slučaja – ili je nevaljao ili je bolji od čovjeka...“ (Aristotel 1992 / 1253a 1-5).

Solon, umjesto u isključivo političku, krenuo u pravnu bitku za atensko društvo<sup>16</sup>. Njegove društvene reforme, za koje je, prema tumačenju Oswina Murraya (2001: loc. 3177), najvjerojatnije sam skovao riječ *seisachtheia* (u doslovnom prijevodu s grčkog „stresanje tereta“) očitovale se u dva radikalna slogana - aboliciji dugova i redistribuciji zemljišta. Ovakvu je društvenu revoluciju, ukazuje Murray (loc. 3239), prema svemu sudeći, karakteriziralo oslobađanje zemljoradnika od klijentističkih odnosa s aristokracijom, a ne sveopća raspodjela zemlje depriviranoj skupini građana<sup>17</sup>.

Pored pisanja zakona kojima je regulirao međusobne odnose atenskih građana, Solon je iznimno važan i zbog reguliranja odnosa Atenjana i onih koji to nisu bili. Kako navodi Brook Manville (133), onemogućavanje porobljavanja zaduženih atenskih zemljoradnika, utjecalo je na pojačani dotok robova stranaca u atenski polis. Statusno razlikovanje Atenjana i ne-Atenjana, očitovalo se u prethodnim Drakonovim zakonima, ali je Solonovim reformama (pravni) identitet Atenjana suprotstavljen strancima. To je, prema Brook Manvillu (134), značilo da osobe bez građanskog statusa (grč. *xenoi*) nisu mogli raditi na agori, a za trgovanje u ostatku polisa morali su platiti poseban porez (grč. *xenika*). Solon je ograničio imigraciju u Atici i pravno definirao tko je stranac. U kontekstu Solonovog određenja stranosti Brook Manville (135) ukazuje na činjenicu kako grčki pojmovi *xenos* i *metoikos* (grč. *metoikos* u značenju metik, *pravi* stranac, onaj koji nije oslobođeni rob i koji uživa određena prava u polisu) nisu postojali kao pravni termini prije šestog stoljeća prije nove ere unatoč mnogim strancima koji su do tada živjeli u Atici. Da je atenski prostor bio prostor stalnih migracija, svjedoče, prema Brook Manvilleu (139), brojni izvori, od književno-filozofskih (Manville navodi Plutarha i Tukidida) do arheoloških, s čime se slažu i drugi autori. Primjerice, Rey Koslowski (2002: 385) naglašava kako je Atena svoje bogatstvo i snagu gradila postupno, tako što je, u tada siromašni kraj, prihvaćala izbjegličko stanovništvo. Kako zbog svog nedovoljnog financijskog i političkog značaja nije bila predmet vojnih osvajanja, migracije ljudi različita socijalna kapitala (među inima i bogatih izbjeglica) postupno su je učinile snažnijom od drugih polisa. Kada je stanovništvo Atene doseglo određen broj koji je prijetio

---

<sup>16</sup> Aristotel (1948: 19) o Solonu kazuje: „Ali Solon se opr'o jednima i drugima (misli se na plemiće i puk), pa premda se mogao udružiti, s kojima je god od njih htio, i tiraninom postati, volio je omrznuti obojima te spasiti domovinu i dati joj najbolje zakone.“

<sup>17</sup> Brook Manville (1997: 126) ističe kako je Solonova vladavina jasno odredila pojedinčevo mjesto u društvu. Solon je etablirao individualno pravo vlasništva nad zemljom te odredio njegovu maksimalnu veličinu. Vezao ga je uz rad na način da je dostatni komad zemlje mogao posjedovati Atenjanin koji ga je sa svojom obitelji obrađivao, bez straha od progonstva ili zarobljavanja. Ovakva regulativa omogućila je i podjelu stanovništva prema veličini posjeda, a to će kasnije rezultirati definiranjem različitog seta građanskih prava i obveza, Murrayovim riječima (2001: loc. 3274) „novim kriterijem distribucije političke moći“.

prenapučenosti, započeli su obrnuti procesi stvaranja ionske dijaspore u druga područja Grčke i Male Azije, što je, navodi Koslowski (387), doprinisilo daljnjem razvoju trgovine, znanosti, kulturne razmjene, ali i novih migracija iz Atene i u Atenu. Brook Manville (143) ističe kako je atenska inkluzivnost dovela do populacijskog pritiska iz 594./3. prije nove ere pa ga je Solon odlučio zaustaviti na način da je ljude „nečistog podrijetla“ ostavio izvan prostora političkog, povlačeći demarkacijsku liniju između insajdera i autsajdera. Time je Solon homogenizirao pojam *mi* – Atenjani (grč. *Athēnaioi*), suprotstavljajući ga pojmu *oni* – drugi, odnosno, Atenjanin je postao Atenjaninom tako što su mu Solonove odredbe pojasnile da se razlikuje od, primjerice, Korinćanina.

Veliki Solonov trud i doprinos formiranju „čistog građanstva“ imao je dalekosežne posljedice na razumijevanje atenskog identiteta, premda su Solonove reforme, prema Luca Gaeti (2007: 473), isprva bile kratkog vijeka. Nakon Solona na vlast je došao Pizistrat, čime se pozicija stranca u Ateni ponovo radikalno promijenila. Da bi uopće došao na vlast i na njoj ostao, Pizistrat se, prema istraživanju Brook Manvillea (179), koristio novcem i ljudima (vojskom) koja mu je (zahvaljujući različitim obiteljskim vezama i vojnim savezima) bila poslana iz drugih grčkih polisa. Ne može se točno znati koliko je stranih vojnika nakon Pizistrata trajno ostalo u Ateni, ali Brook Manville (180) ističe da se zahvaljujući novim okolnosti otvorio prostor i za druge strance došljake (posebno one na selu), a potom i za miješane brakove.

Loren J. Samons (2004: 26) u ocjeni Pizistratove vladavine i njenog utjecaja na povećanje inkluzivnosti atenskog društva i politike odlazi korak dalje pa naglašava kako je upravo ovo razdoblje ključno za razvoj atenske demokracije. Prema Samonsu, Pizistrat je, došavši na vlast tijekom sukoba aristokratskih frakcija, ali i zahvaljujući njima, postao samozvani prvak u borbi za poziciju demosa; onaj koji je tvrdio da štiti običan atenski puk od aristokrata koji su kontrolirali većinu atenskog političkog i društvenog života, pri čemu su članove demosa uvlačili u vlastite bitke. Samos (26) navodi da je Pizistrat otvorio put stjecanju statusa građana onima čije su veze i podrijetlo bili upitni. Time je, istovremeno, proširio redove svojih pobornika i prkosio mogućim protivnicima iz redova aristokracije. Pizistratovi sinovi nisu se pokazali dorasli veličini svoga oca zbog čega su, pojašnjava Mesihović (2011: 43), svrgnuti spartanskom intervencijom. Utjecaj Spartanaca oslabljen je tek Klistenovim preuzimanjem vlasti čime je, prema Gaeti (473), stvoren nov i revolucionaran politički i institucionalni okvir atenskog polisa, naknadno nazvan demokracijom (grč. *demokratia*). Prema Samonsu (27) ključno razdoblje za razvoj demokracije bila je 507. godina

prije nove ere kada je Klisten djelomično odvojio kontrolu pripadnosti građanstvu od bratstava kojima su dominirali aristokrati. Time je Klisten dao više moći pojedinačnim stanovnicima atičkih sela i gradskih četvrti organiziranih u specifične jedinice *deme* (grč. *demoi*) čime je stvorena nova teritorijalno-politička podjela polisa. Gaeta (474) pojašnjava kako je Klisten, poput Solona osamdesetak godina ranije, shvatio da je jedini način kojim se može prekinuti trajno stanje građanskog rata i smanjena sposobnosti polisa za obranom od vanjske invazije, ponovna uspostava društvene kohezije. Solon ju je postigao pravnim i ekonomskim sredstvima kojima je značajno proširio mrežu sudjelovanja u političkom i vojnom životu polisa, dok se Klisten, prema Gaeti (475), u istu svrhu okrenuo dalekosežnim institucionalnim reformama koje su se odnosile na opsežne teritorijalno-upravne promjene. Cilj ovakvih promjena bilo je pomirivanje različitih frakcija, ali i uspostava samoodrživosti polisa čiji je teritorij Klistenovim promjenama postao „generator legitimne vlasti“<sup>18</sup>.

Suzane Lape (2010: loc. 325) ne podcjenjuje važnost Klistenovih demokratskih reformi, ali naglašava kako one zapravo nisu izmijenile Solonov sustav *krvne* identifikacije građana, već su stvorile nove, formalnije uvjete za potvrđivanje sličnosti temeljenih na rođenju, kojima se potom kontroliralo građanstvo i razlikovalo Atenjane od ostalih Grka. Lape (334) upozorava da je teritorijalno-politička podjela antičkog teritorija na takozvane izborne jedinice tek naizgled označavala novo poimanje građanstva, dok u stvarnosti, zbog nasljednog principa sudjelovanja u njima, ono nije nudilo bitno veću inkluzivnost. Kako ističe Lape (223), kriteriji određivanja pripadnosti slobodnim građanima mijenjali su se u skladu s vrijednostima i ideologijom, premda je od Solonova vremena rođenje ostalo temelj atenskog političkog identiteta i sposobnosti za demokraciju. Identitetsko razlikovanje, primjećuje Lape,

---

<sup>18</sup> Gaeta (2007: 474) tumači kako je Klisten podijelio atenski teritorij na *deme*, suvremenim rječnikom, izborne jedinice. Stvorio je trideset jedinica, podijeljenih u jednakom broju među tri atičke regije: obalne, planinske i ravničarske. Svaku *demu* činilo je deset *ponovo izmiješanih* plemena. Klisten se pobrinuo da svako pleme ima svoj udio u svakoj od tri regije, kao da se i zemljopisna distribucija jedinica značajno preklapa sa „stranačkim“ zonama interesa tri frakcije (grč. *pedieis*, *paraliói*, *hyperakrioi*). Prisiljavajući na ovaj način ranije sukobljene regije na suradnju postignuta je društvena, politička i ekonomska kohezija. Aristotel (1948: 30/21. 2-9) o Klistenovim reformama kazuje: „Stojeći tada na čelu naroda, četvrte godine poslije propasti tirana, za arhonta Isagore, razdijeli najprije čitavo stanovništvo na deset fila mjesto četiri dotadašnje hoteći ih izmiješati, da bi ih više imalo dijela u građanskom pravu. Odatle i uzrečica ‘Ne pitajte za podrijetlo’, što se reklo onima koji su htjeli istraživati rod“. U praksi, udio u građanskom pravu o kojem govori Aristotel značio je, prema Gaeti (475), da je narod postao kamen temeljac institucionalnog okvira, dok je istovremeni primarni zadatak institucija postalo njegovanje političkog cilja ponovnog spajanja atenskog naroda. Aristotelovim riječima (21. 10-24): „Zato postavi vijeće od pet stotina članova mjesto četiri stotine, pedeset iz svake file, a prije ih je bilo sto. Narod pak nije skupio u dvanaest fila, da ga ne treba dijeliti po dotadašnjim tritijama, jer je u četiri file bilo dvanaest tritija, i tako se ne bi postizalo da se narod miješa. Zemlju razdijeli po općinama na trideset dijelova, deset u gradskom okružju, deset u primorju i deset u unutrašnjoj zemlji, nazove ih tritijama i ždrijebom uvrsti po tri u svaku filu kako bi svaka fila imala dio u svim okružjima. Općinarima učini sve one koji su stanovali u toj općini, da ne bi, nazivajući ih po ocu, odavali nove građane, nego da bi ih po općinama prozivali. Stoga se i zovu Atenjani po svojim općinama.“

posebno se zaoštrilo sredinom petog stoljeća prije nove ere kada iznova dominiraju kriteriji porijekla i rođenja. Porijeklo je, navodi Lape (212), bilo predmetom stalnog preispitivanja, što je vodilo zaoštavanju kriterija prema kojima se netko mogao kvalificirati kao građanin. Ti su kriteriji, nastavlja Lape (377), bili u funkciji permanentnog jačanja atenskog mita o autohtonosti<sup>19</sup> koji sredinom petog stoljeća prije nove ere postaje primarnom odrednicom demokratskog građanskog identiteta. Takav identitet koristio se kao bi se opravdala atenska imperijalna i vojna praksa, kako bi se hijerarhijski razlikovalo muškarace od žena a, posebno, kako bi se Atena razlikovala od drugih polisa. Zbog svoje mitizirane posebnosti, Atenjani su se mogli hvaliti čistom helenističkom lozom u kojoj nije došlo do miješanja s barbarima pa je 451./50. godine prije nove ere, prema Periklovom prijedlogu, Atena usvojila prvi formalni zakon o pripadnosti građanstvu. Taj je zakon, ističe Lape (397), bio utemeljen na nativističkoj ideologiji koja je zahtijevala da građanin bude onaj čija je majka *astê*, a otac *astos*, odnosno da su oba roditelja *astoi* koji su u braku<sup>20</sup>. Novim zakonima kriminalizirani su miješani brakovi, a djeci koja su u njima rođena prijetilo je isključenje iz društvenog i političkog života. Lape (460) tvrdi da su ovakve odredbe bile velikim dijelom usmjerene protiv bračne tradicije atenske aristokracije (koja je bila sklona ženidbi s građankama drugih polisa jer je na taj način učvršćivala bogatstvo, veze i savezništva), premda je u stvarnosti uglavnom sprječavala brakove običnih građana i stranaca. Time je poticano vjerovanje kako su oba roditelja doprinosila *atenjanstvu* svoje djece, dok je roditelj stranac dijete činio stranim po prirodi, kako za polis, tako i za demokraciju. Lape je ovakvo razumijevanje sebstva ocjenila rasnim, uz jasnu naznaku kako termin rase u atenskom slučaju nije značio isto što i moderno određenje rase/rasizma. Kako precizira Lape (105), Atenjane nije zanimala hijerarhijska klasifikacija svih ljudskih bića, kao ni biološka i/ili kulturna podjela na rase. Ono za što su bili zainteresirani, bili su oni sami. Zanimalo ih je precizno određivanje vlastitog građanskog tijela, kako bi znali tko ima zakonsko pravo pripadanja.

Potreba za preciznim zakonskim definiranjem seta prava i dužnosti koje imaju građani nasuprot onima koji to nisu, i danas je vidljiva u posljednjem Platonovu djelu *Nomoi* (hrv. *Zakoni*). Dijalog *Zakoni*, u mnogome se razlikuje od dotadašnjih Platonovih djela jer je njime,

---

<sup>19</sup> Prema mitu, pokušavajući silovati božicu Atenu, bog Hefest je slučajno ejakulirao na njeno bedro. Hefestovo sjeme palo je na Geju/Zemlju koja je zbog toga zatrudnjela i rodila Erehteja. Atena je nadgledala život djeteta kojeg je na brigu povjerila Kekropovim kćerima. Odrasli Erehtej postao je Atenski kralj zbog čega su se Atenjani predstavljali kao ljubimci bogova, odnosno izabran narod čije su osvajačke podvige odobrili bogovi (vidi Lape 2010: loc. 387).

<sup>20</sup> Prema Lape (isto: 419) postojalo je tek nekoliko iznimki od toga pravila, a vezuju se uz događaje pri kraju Peloponeskog rata, nakon katastrofe na Siciliji kada je došlo do akutnog nedostatka građanske radne snage, te dvije kratkotrajne oligarhijske vlade iz 411. i 404/03. godine prije nove ere.



pred kraj života, Platon želio precizno ukazati na važnost zakonskog uređenja ljudske zajednice. Moguće da je time želio pokazati kako vidi stvarni polis, a ne ideal kakav je u svom ranom, sokratovskom razdoblju, izložio u dijalogu *Politeia* (hrv. *Država*). Idealna *politeia* bila je, za Platona, ostvariva vladavinom filozofa koji moraju stalno težiti Dobru i društvenoj pravednosti koja se ozbiljuje prirodnom podjelom rada među staležima kako bi svakom pripalo ono što mu je potrebno za život. Međutim, Platon je, vjerojatno, uvidio kako je tako zamišljen polis neostvariv u grčkim političko-povijesnim okolnostima njegova vremena pa je promišljao o donajboljem ostvarivom polisu, u čemu su mu pomogli glavni likovi *Zakona*, Krećanin Klinije, Spartanac Megil i neimenovani Atenjan, stranac na Kreti. Kako pojašnjava Vladimir Filipović (u Platon 1957: 412), putem neimenovanog stranca Atenjanina Platon je pojasnio jonsku državničku koncepciju atenskog filozofsko-političkog duha koja je stajala nasuprot dorskoj koncepciji kakvu su zastupali Krećanin i Spartanac. Filipović precizira kako su kretsko zakonodavstvo i spartanski državnički odgoj bili uzor u zakonodavnim raspravama drugim polisima. S vremenom su postali uzor pojedinim atenskim ideolozima jer je, suprotno dorskom modelu, u Ateni teorija prethodila praksi zbog čega ono što su Atenjani idealno zamislili, nisu uvijek mogli ostvariti. Posljedično, Platonova je namjera u *Zakonima* bila osmisliti cjelovito zakonodavstvo kako bi se postigao cilj *države*, a to je reguliranje života unutar zajednice ljudi<sup>21</sup>. Kako u *Zakonima* ističe sam Platon:

„Nužno je, da ljudi imaju zakone i da prema njima žive, ili da se nimalo ne razlikuju od potpuno divljih životinja. Uzrok je tome, što se nijedan čovjek ne rađa s prirodnom sposobnošću da spozna, što je ljudima u državnom životu korisno, niti ako spozna, što je za njih najbolje, da bude kadar i voljan uvijek to izvršavati. U prvom redu doista je teško spoznati, da se pravo državničko umijeće ne mora brinuti za dobro pojedinca, već za dobro zajednice – opće naime dobro povezuje države, a probici ih pojedinaca razdvajaju – i da je korisno za oboje, za dobro zajednice i za dobro pojedinca, ako se veća briga posvećuje općem dobru nego probicima pojedinca“ (Platon 1957: 290 / IX, 13.).

Platon uviđa da zakoni ne bi ni trebali postojati kada bi postojala vladavina uma, odnosno kada bi postojao državnik filozof (prikazan u *Državi*), rođen božanskim usudom, koji bi bio sposoban shvatiti i njegovati u državi opće dobro kao glavno i kojemu su podređena sva dobra pojedinca. „Sada, nažalost, nigdje nije tako ili je samo u ograničenoj mjeri. Stoga treba

---

<sup>21</sup> Platon (1957: 23 / I, 6.) ističe da su kretski zakoni s pravom na glasu kod svih Helena zbog svoje valjanosti. To znači da sretnima čine one koji po njima žive jer pružaju sva dobra. Ovakva su dobra, precizira Platon, dvojaka: ljudska i božanska (ljudska su zavisna od božanskih). Među ljudska (nezatnija) dobra spadaju zdravlje, ljepota, tjelesna snaga i bogatstvo koje se povodi za razboritošću, a u božanska razboritost / razum, trijezno stanje duše, pravednost te hrabrost.

odabrati to drugo, naime zakon i poredak, koji doduše vide i zamjećuju mnogo toga, ali ipak ne mogu sve“ (291 / IX, 13.).

U detaljnom prikazu kojim, utvrđujući prava i dužnosti građana, usmjerava nove zakone Krete prema osnovnim načelima dobrog života, Platon nije zanemario odnos građana i stranaca, kako u polisu, tako i izvan njega. Raspravu o tretmanu stranaca Platon (372 / VII, 5.) započinje uputom polisu koji se ne bavi trgovinom i nema drugih dohodaka osim obrađivanja zemlje. Takva *država* treba utvrditi načela kako postupati vezano za putovanja svojih građana izvan polisa i dolaska stranih građana. Platon ističe da međusobni odnosi više polisa prirodno dovode do miješanja raznovrsnih običaja, ali i da miješanje stranaca i domaćih može *državi* nanijeti veliku štetu. Kako bi se šteta izbjegla Platon (373 / VII, 5.) putem Atenjanina preporučuje da putovanja izvan zemlje ne smiju biti dopuštena onima koji nemaju četrdeset godina. Putovati se ne bi smjelo privatnim poslom, nego prema nalogu polisa: kao glasnik, poslanik ili svečani izaslanik, u sklopu vojnog pohoda, sudjelovanja u žrtvovanjima ili natjecanjima u čast bogova. U inozemstvo, prema Atenjaninu, treba slati što više, ljepše i vrsnije ljude kako bi vjerskim i miroljubivim sastancima povećali ugled i slavu vlastitog polisa. Nakon povratka kući, putnici imaju dužnost poučavati mlađe kako bi time unaprijedili postojeće zakone. Uz odobrenje čuvara zakona potrebno je u tuđinu slati i druge kao promatrače, moguće i na duži period jer bez promatranja i ispitivanja ostalih zemalja polis nikada ne (p)ostaje valjano uređen<sup>22</sup>. Kako se očekuje da stranci po istom poslu dolaze u tuđi polis, Platon ukazuje na četiri vrste stranaca koji zaslužuju dobrodošlicu: one koji dolaze sezonski, najčešće ljeti, potom one koji dolaze ciljano, primjerice uživati u umjetnosti, strance koji dolaze zbog državnih poslova, kao i:

„Četvrtoj vrsti pripada stranac – ako uopće koji takav dođe, što je vrlo rijetko – koji odgovara našim promatračima. Ako dakle iz druge zemlje dođe takav stranac, u prvom redu ne smije imati manje od 50 godina, a osim toga njegov cilj ima biti da u drugim državama vidi ili nekoj državi pokaže nešto, što se ističe ljepotom. Neka svaki takav stranac bez poziva dođe na vrata bogatih i obrazovanih ljudi, jer je i on sam takav. Tako neka pođe u kuću nastojnika čitava odgoja s uvjerenjem, da kao gost potpuno odgovara takvom gostoprimcu, ili u kući nekoga od onih, koji su dobili nagradu u kreposti. Pošto u takvom društvu nešto druge pouči, a nešto i sam nauči, neka otputuje kao prijatelj od prijatelja, počašćen darovima i doličnim počastima.

---

<sup>22</sup> Platon (374 / VII, 5.) savjetuje da promatrač ne bude mlad i da ima barem 50 godina (ali ne više od 60), da je proslavljen u ratu, kao i u drugim područjima. Nakon desetogodišnjeg iskustva promatranja drugih sredina promatrač postaje dužan od jutra do mraka podnositi izvještaje Vijeću. Vijeće čini mješavina mladih (30 – 40 godina) i starijih građana, svećenika i najstarijih čuvara zakona koji nakon saslušnog izvještaja dalje raspravljaju o uređenju vlastitog polisa.

Prema tim dakle zakonima treba dočekivati sve strance i strankinje iz druge zemlje i slati izvan zemlje vlastite ljude časteći gostinjskog Zeusa, a ne tjerati strance od gozbi i žrtava primjenjujući surove odredbe, kako sada rade gojenci Nila (Egipćani).“ (Platon 375 / VII, 6.)

Budući da interakcija stranaca i domaćih, prema Platonu, treba biti jasno uređena zakonima i uvjetovana određenom životnom dobi, u polisu teško može doći do masovnijeg miješanja stranog i domaćeg stanovništva, odnosno naseljavanja doseljenika. Grčka stvarnost Platonu ipak pokazuje da se takve situacije događaju, iako češće pri samom osnivanju polisa kada se različita plemena, pritisnuta tjesnoćom zemlje ili kakvim drugim neugodnostima poput rata, oskudice ili siromaštva, moraju „seliti poput rojeva pčela“. Platon (111 / IV, 3.) uviđa kako je pod pritiskom unutarnjih borbi jedan dio građana prisiljen pobjeći u tuđinu. To do određene razine komplicira uređenje polisa jer samo pripadnost istom plemenu, jeziku i zakonima stvara prijateljsku vezu među građanima. Udruženi građani teško podnose druge zakone i uređenja različita od domaćeg jer se za njih obrazuju od najranijeg djetinjstva i usvajaju ih u dugom vremenskom periodu. Krvlju povezane zajednice uživaju naklonost plemenskih bogova, ali bogovi istovremeno osvećuju nepoštivanje prava stranaca, kao i nepravde koje se strancima naprave. Platon (134 / V, 2.) zato ističe kako se osveta bogova posebno odnosi na strance pojedince koji u tuđoj sredini nemaju ni drugova ni srodnika (takozvani pribjegari) pa zaslužuju veću samilost ljudi i bogova od one za građanina.

Pažljivim čitanjem *Zakona* zaključuje se kako su u „državi“, za Platona najpoželjniji oni stranci koji samo trenutno, zbog posla ili državničke službe svoga kraja, borave u polisu. Ako polis u svoje redove baš mora primiti potpune strance (a zbog božanskih zapovjedi ih se ne smije odbiti), bolje je da se radi o pojedincima, nego o velikoj grupi stranaca. Stranac pojedinac treba biti na korist svojoj novoj zajednici pa Platon (264 / VIII, 2.) navodi uvjete koji stoje pred strancem doseljenikom. Svatko se može prijaviti kao doseljenik ako je vješt u kakvom obrtu. Ostanak u polisu takvom je došljaku ograničen na dvadeset godina, računajući od dana kada se prijavio. Ne treba novcem osigurati svoj boravak, ne mora plaćati porez na kupovanje i prodavanje, ali se mora ponašati čestito. Kada prođe rok od dvadeset godina mora otići iz grada (imovinu može ponijeti sa sobom) no ako „državi“ primateljici učini znatno dobročinstvo, boravak mu može biti produljen određeni broj godina ili zauvijek, o čemu odlučuje Vijeće. Ako je za boravka u nedomicinom polisu dobio sina, takvom se djetetu s navršениh petnaest godina počinje računati dvadesetogodišnji period slobodnog boravka u polisu, nakon čega i on može tražiti produljenje boravka, ako za isto ima osnove. Otegotna

okolnost produljenju ostanka može biti počinjen zločin zbog čega je Platon (280 / IX, 8.) osmislio zakone kojima se rješavaju sporovi oko zločina koje počinu stranac<sup>23</sup>.

U uputama kako zakonski urediti polis Platon, uz strance posjetitelje i strance doseljenike, nije zaboravio ni treću grupu stranaca, koja je u grčkom društvu tradicionalno patila od najveće stigmatizacije i depriviranosti. Riječ je o robovima koji za Platonova Atenjanina predstavlja posjed koji može zadati dosta muke, uzrokovati zlo, ustanke, krađe i nasilja. Zbog toga Platon (185 / VI, 19.) savjetuje da polis treba urediti tako da u njemu robovi ne budu iz istog kraja i da ne govore istim jezikom kako se ne bi povezali. S robovima treba valjano postupati, ne samo zbog njih, nego zbog sebe sama. To znači da se prema njima ne pokazuje bahatost i da im se, ako je moguće, ne čini nažao. Robove treba kažnjavati kada je to opravdano, a ne samo opominjati, stvarajući tako od njih mekušce. Sve što se robovima govori, bili žene ili muškarci, treba biti u formi zapovijedi, a nikako u obliku nježnosti i šale. Građanin koji je pri zdravoj pameti, pojašnjava Platon (334 / XI, 2.), smije zatvoriti svog roba i s njim postupati kako hoće, ako ne prekorači ono što je dopušteno. Građanin smije zatvoriti i odbjegli roba, kao i oslobođena roba ako ne iskazuje poštovanje prema onima koji su ga osobodili. Ako oslobođenik poštuje bivšeg gospodara, smije ostati u polisu do dvadeset godina, kao i drugi stranci, a nakon toga samo uz pristanak vlasti ili onog koji ga je osobodio. U slučaju da stekne značajan imetak, rob ili bilo koji drugi stranac (Platon izrijekom govori o prelasku u treći imovinski razred) mora sa svojom imovinom napustiti zemlju u roku od trideset dana te nema nikakve mogućnosti za daljnji ostanak. Ne pridržava li se tog pravila kazna je smrt, a polis treba prisvojiti imovinu osuđenog. Kazna bičevanjem do smrti za roba je propisana ako namjerno ubije slobodna čovjeka ili nagovori nekoga da to učini, a ako netko ubije roba koji mu ništa nije učinio treba biti kažnjen kao da je ubio građanina.

Iz Platonova izlaganja u *Zakonima* pozicija roba čini se ipak boljom od Aristotelova viđenja robovske podređenosti, kao što je pozicija građanina polisa naizgled manje zahtjevna od Aristotelova ideala. Ono što je obojici filozofa zajedničko jest svojevrsno ideološko

---

<sup>23</sup> U slučaju da doseljenik nehotično ubije stranca koji također stalno živi u „državi“, godinu dana mora živjeti u izgnanstvu. Ako pravi stranac ubije drugog pravog stranca, doseljenika ili građana, mora se obavezno očistiti od grijeha i biti doživotno izgnan iz polisa u kojem je boravio. Protuzakonito vraćanje stranca u državu koja ga je izgnala treba kazniti smrću, osim ako se stranca u nju dovelo mimo njegove volje. Tada ga vlast treba osloboditi i otpremiti preko granice, a da ga dodatno ne kazni.

<sup>23</sup> Veći prijestup za stranca bio bi i nepoštivanje *državne* religije, iako od zakona o štovanju bogova priznatih od države nisu izuzeti ni građani, bili muškarci ili žene. Kazna za posjedovanje svetišta krivih bogova u domu kažnjava se oduzimanjem svetinja i plaćanjem globe, a teži pristupi kao što su privatno ili javno prinošenje žrtve posebnim, neslužbenim bogovima kažnjava se smrću (vidi Platon isto: 280 / IX, 8.)

pojednostavljivanje složenih odnosa građana i ne-građana u stvarnom životu Atene, koja je, kao i većina drugih grčkih polisa, u praksi bila sastavljena od mnoštva ljudi različitih statusa. Za Aristotela, polis je bio isključivo grčki i isključivo politički entitet, prostor namijenjen životu ljudi čije je temeljno određenje političko. Premda Aristotel u Prvoj knjizi *Politike* analizu polisa započinje socio-ekonomskom deskripcijom rasta i razvoja polisa koji se sastoji od najmanje jedinice – domaćinstva preko više domaćinstava koje čine selo (grč. *kome*) do grada (grč. *polis*), kao zajedništva više sela, već u trećoj knjizi *Politike* polis Aristotelu postaje zajednica (grč. *koinonia*) građana (grč. *politai*) u odnosu na ustav (grč. *politeia*), drugim riječima, političke institucije i njihovu organizaciju, a srž analize polisa više nije domaćinstvo, već odrasli muškarac građanin. Slijedeći Aristotelov argument Hansen (2006: 1308) ističe kako zahvaljujući pojmu zajednice (grč. *koinonia*) možemo znati da za Aristotela polis nije u prvom redu oznaka za naselje, nego za društvo.

„...to je zajednica onih koji se imaju pravo nazvati *politai*. Riječ je o odraslim muškarcima, a ne ženama, djeci, robovima i slobodnim strancima. Inzistiranje pema kojem su samo punopravni građani članovi polisa pokazuje kako je polis u političkom smislu odvojen od polisa u urbanom smislu. Kao prostorna cjelina, polis uključuje žene, djecu, robove i strane slobodnjake, ali su sve ove skupine isključene iz poimanja polisa kao političke zajednice.” (Hansen 2006: 1308)

Uz prvi element polisa kao socijalno-ekonomskog entiteta i drugi element polisa kao političke zajednice slobodnih odraslih muškaraca, Hansen (1313) ističe i treći element Aristotelove definicije polisa – zajedničke aktivnosti građana (grč. *politeia*), pri čemu riječ *politeia* označava apstraktno građanstvo (biti pripadnik / građanin polisa), ali posjeduje i dva dodatna, za raspravu još važnija, značenja: prvo se odnosi na cjelokupno tijelo političke zajednice, a drugo na oblik vlasti ili oblik ustava. Ovakav uvid u konstrukciju atenske, poglavito Aristotelove političke zajednice, nužan je za razmatranje temeljne dvojbe kada je u pitanju odnos političkog sebstva i drugosti, a odnosi se na pitanje – *tko je građanin?* Tko su spomenuti slobodni muškarci o kojima citirajući Aristotela govori Hansen? Tek kada postaje jasno tko su *mi* u političkoj zajednici, može se odrediti i tko su *oni* (drugi) na koje se odnose načela hospitaliteta i kozmopolitizma. Jednostavna distinkcija na Grke i barbare nije dovoljno precizna za određivanje naznačene dihotomije jer pojednostavljena opreka *Grk - barbarin* ne pokriva složenost života u grčkom polisu koji je, kako je razvidno iz do sada naznačene literature, bio zajednica domaćih grčkih članova polisa (građana) i njihovih obitelji (koje su imali složeni set prava i obveza), stranih grčkih članova polisa (grč. *xenoi*) i njihovih obitelji

(su-građani, s različitim setom prava i obveza) te robova koji su najčešće bili barbari (s minimalnim pravima, a nizom obveza). U potrazi za preciznim odgovorom, čitatelj/ica Aristotelove *Politike* u hrvatskom prijevodu može jasno razlikovati polis kao grad od polisa kao političke zajednice, unatoč tome što prijevod riječ polis najčešće poistovjećuje s pojmom države<sup>24</sup>.

U Trećoj knjizi hrvatskog prijevoda *Politike* Aristotel (67 / Pol. 1274b 32) postavlja pitanje „Što je napokon država?“. Polis, odnosno prema hrvatskom prijevodu *država*<sup>25</sup> „je mnoštvo građana“ (68 / Pol. 1275a 1), ali treba razmotriti, nastavlja Aristotel, i tko je građanin „jer svi se ne slažu oko toga tko je građanin.“ (68 / Pol. 1275a 3-4) Aristotel stoga kazuje:

„Građanin ne postaje građanin time što negdje stanuje (jer i naselci i robovi dijele s ostalima zajedničko kućište), niti pak tko od onih što imaju pravo da se spore i pojavljuju pred sudom (jer to pripada i onima koji sudjeluju u zajedništvu na temelju ugovora [i jer dotično i tima pripada]; često pak naselci ni u tome potpuno ne sudjeluju, nego moraju uzeti zastupnika, tako te nekako nesavršeno sudjeluju u tome zajedništvu), nego kao što o djeci, zbog nedoraslosti još neupisanoj u građane, i starcima oslobođenim dužnosti, treba reći da su nekako građani, ali ne naprosto, nego dodavši kako jedni nisu još punoljetni, dok su drugi već prestarjeli ili štogod drugo (naime nije važno točno što, jer je rečeno jasno). Tražimo naime građanina naprosto i koji nema nikakvog takvog ograničenja koje bi trebalo ispravke, jer bismo inače to isto morali postavljati i rješavati i o izopćenima i prognanicima. Građanin naprosto ne određuje se točnije ničim drugim nego sudioništvom u sudstvu i vlasti.“ (68 / Pol. 1275a 7-24)

Aristotelovo poimanje polisa i građanina dugoročno je obilježilo cjelokupan razvoj europske filozofske i teorijske misli, označilo je začetak normativne političke teorije koja i danas postavlja pitanja o vrijednosti ljudske slobode, smislu politike i onima koji su sudionici političkog, bilo kao procesa donošenja odluka, bilo kao specifičnog prostora djelovanja u korist suživota različitih ljudi sposobnih za razborito upravljanje zajednicom. Hannah Arendt (2013: 34), kao najznačajnija moderna nasljednica Aristotelova poimanja političkog, govoreći o smislu i značenju politike, u svom se istraživanju vratila grčkom, a time i Aristotelovom poimanju građanina kao slobodnog bića. Pri tome je naglasila kako je biti slobodan za Aristotela značilo živjeti u polisu jer se sloboda poistovjećivala sa življenjem u polisu. „Doduše, samo u određenom smislu; jer da bi uopće mogao živjeti u polisu, čovjek je morao u

<sup>24</sup> „Budući vidimo kako je svaki grad neko zajedništvo i da je svako zajedništvo složeno poradi nekog dobra (jer radi onoga što im se čini dobro svi čine sve), bjelodano je da sva [zajedništva] teže nekom dobru, a najviše pak, i onomu koje je najpoglavitije od svih [dobara], ono zajedništvo koje je od svih najpoglavitije i u sebi sadržava sva ostala. A to je ono nazvano država i državno zajedništvo“ (Aristotel 1992: 1 / Pol. 1252a 1-7).

<sup>25</sup> Uovoj se disertaciji pojam države izbjegava koristiti za forme političkog poretka nastale prije moderne. U to ime, predmoderne „države“ označavaju se navodnicima ili u kurzivu.

drugom pogledu već biti slobodan – nije smio biti ni kao rob podvrgnut nekom drugome ni kao radnik nužnosti dnevne zarade za kruh“. Čovjek je, precizira Arendt (35), morao biti oslobođen ili se sam osloboditi putem dokolice. Kako bi to postigao društvo je moralo biti postavljeno na temeljima robovskog gospodarstva, koje je, navodi Arendt, počivalo na apsolutnoj vladavini koju je svaki gospodar vršio nad svojim domaćinstvom. Vladavina nad domaćinstvom u čijem je temelju bila prinuda i sila nije bila politička, ali je, prema Arendt bila nužan uvjet svega političkog.

„Razumljeno u tom grčkom smislu, političko je centrirano oko slobode, pri čemu se sloboda razumije negativno kao ne-biti-podčinjen i ne-vladati, a pozitivno samo kao prostor koji mnogi moraju stvoriti, u kojem se svatko kreće među sebi jednakima. Bez takvih drugih koji su mi jednaki nema slobode i stoga je onaj koji podčinjava druge te je od tuda načelno drugačiji od drugih, doduše vrijedan zavisti i sretniji od onih koje podčinjava, ali nije ništa slobodniji. On se također kreće u prostoru u kojem slobode uopće nema.“ (Arendt 2013: 35)

Arendt naglašava kako danas može biti teško razumjeti Aristotelovo određenje slobode/političkoga zbog suvremene veze jednakosti i pravednosti, a ne slobode. Prema Arendt (36), izvorno grčki pojam *isonomia* (slobodni ustav) krivo razumijemo kao jednakost pred zakonom premda izvorno znači „da svi imaju jednaku pretenziju na političko djelovanje, a to je djelovanje u polisu bilo ponajprije razgovor“. Riječi su, navodi Arendt, ovdje bile, takorekući, nadomjestak za čin, i to za čin koji je pretpostavljao prinudu i podčinjenost. „Kada su Grci mislili da su robovi i barbari *aneu logou*, da ne vladaju riječju, mislili su da se oni nalaze u položaju u kojem nije moguć slobodan govor.“ Na ovaj su način Grci, tvrdi Arendt (68), političko odricali svim barbarima, kao i neslobodnim ljudima jer je samo grčki polis bio formiran oko Homerove agore, a ona je predstavljala mjesto okupljanja i govora slobodnih ljudi jednoga drugome te jednoga s drugima kao i razgovora o nečemu, čime je postala „navlastito ‘političko’“.

Određenje političkog kao prostora djelovanja slobodnog čovjeka, za Aristotela, a tim i atenski polis, bilo je moguće zahvaljujući konkretnim zakonskim rješenjima i reformama koje su prethodile Aristotelovom određenju polisa. Brook Manville (1997: 7) odgovarajući na pitanje tko je atenski građanin klasičnog doba naglašava važnost pravnog statusa i neopipljivih elemenata koji su činili političko biće, kao i važnost kombinacije formalnih dužnosti i obveza te ponašanja, osjećaja i stavova koje su pojedinca činili građaninom. Pravni status kojim je regulirana pripadnost građanskom tijelu bio je rezultat višestoljetnog razvoja

atenskih zakona za koje su, rečeno je, bili najzaslužniji zakonodavci od Drakona do Perikla. Njihovim odlukama, prilagođenima specifičnim okolnostima političkog trenutka, prostor slobode širio se i sužavao, sužavajući ili šireći proporcionalno i načelo hospitaliteta. Uzimajući u obzir naznačen povijesni razvoj Deborah Kamen (2013: 5) naglašava kako je jedini mogući odgovor na složeno pitanje veze građanstva i grčke građanske ideologije sadržano u sintagmi *tko pripada?* uska koncentracija na određeni polis i određeno vrijeme. Točno odgovoriti tko pripada tijelu polisa moguće je, prema Kamen (3), samo ako se ne zanemari pojam statusa (ovakav stav dijeli s Brook Manvilleom) jer tek razumijevanje *institucije* statusa može dovesti do jasnog odgovora *tko je bio (atenski) građanin*. Pritom Kamen razlikuje pravni i društveni status, premda se najčešće koristi generičkim pojmom statusa.

Kamen (7) upozorava kako je u klasičnim tekstovima poput Platonovih ili Aristotelovih vidljiv prikaz atenskog društva kao tripartitnog – slobodni / robovi / stranci (ponekad i samo dualnog: slobodni/robovi) iz čega proizlazi da je definicija građanina kao onog koji stoji nasuprot ne-građaninu i robu tek fikcija jer je u stvarnosti atensko društvo bilo sastavljeno od ljudi koji su se kretali unutar velikog spektra pravnih i društvenih statusa. U društvu klasične Atene, od Periklovih reformi do Aristotelove smrti 322. godine prije nove ere Kamen (6) među atenskim stanovništvom detektira deset različitih statusa. Od najnižeg prema najvišem statusu ovakva je podjela jasno hijerarhijski razlikovala ljudska bića zbog čega su jedni bili robovi koji su činili pokretnu imovinu gospodara (engl. *chattel slaves*) dok su drugi bili punopravni muškarci građani. Između dvije krajnosti smjestili su se privilegirani robovi koji su činili pokretnu imovinu gospodara, oslobođenici uvjetne slobode, metici, privilegirani metici, vanbračna djeca (*kopilad*), obespravljani građani, naturalizirani građani i žene građanke. Pet nižih skupina najvažnije su za grčko razumijevanje pojma stranosti, s naglaskom na robove koji u naznačenom razdoblju u pravilu nisu bili Grci pa je i njihov društveni i pravni položaj bio nezavidan jer ga je karakterizirala desocijalizacija, depersonalizacija i dvostruka stigmatizacija u odnosu na slobodne Atenjane. Pa ipak, i među depriviranim robovima postojale su bitne razlike. Kako navodi Kamen (8) na samom dnu društvene hijerarhije bili su porobljeni barbari koji su u grčke polise dolazili uglavnom putem mediteranskih trgovinskih mreža. Do petog stoljeća prije nove ere robovi su najčešće bili Skiti i Tračani, dok su nakon Perzijskih ratova dolazili s istoka, iz okolice grčkih gradova Male Azije. U helenističkom periodu dominirali su robovi iz Afrike, a većinom su bili ratni zarobljenici. Kamen (8) ističe da o etničkoj raznovrsnosti atenskih robova najvjernije



svjedoče grobni spomenici, a u kombinaciji s drugim povijesnim izvorima, realna procjena broja robova kreće se između 15 i 35 posto u cjelokupnoj atenskoj populaciji. Najniža grupa ljudskih bića prema atenskoj društvenoj ljestvici bila je svedena na gospodarevu imovinu, nedostojnu časti. Aristotelovim riječima:

„A od oruđa jedna su neživa dok su druga živa (kao što je kormilaru kormilo neživo oruđe, a potkormilar živo; jer u umijećima poslužnik je vrsta oruđa), tako je i imovina oruđe koje služi životu. Imovina se sastoji od mnoštva oruđa; i rob je neka živa imovina, a svaki je poslužnik oruđe koje je mjesto oruđa.“ (Aristotel 1992: 6 / Pol. 1253b 26-33)

Pored stranaca robova, stranci važni za predmet ovog rada činili su četvrti atenski status te su se nazivali meticima (grč. *metikoi*). Metike su, navodi Kamen (43), činile dvije skupine ljudi – slobodni stranci i oslobođeni robovi koji više nisu imali nikakve veze s bivšim gospodarima. Stranost koju ističe Kamen, a nalazila se u srži pojma *metikoi*, vezivala se prvenstveno uz ne-atenske korijene ljudi ovoga statusa. Kao što je rečeno, robovi su, uz minimalne iznimke, bili barbari, dakle, oni koji nisu bili Grci. Ostali metici nisu bili Atenjani, ali su bili Grci. Obje skupine, navodi Kamen (44), morale su plaćati posebnu vrste poreza (grč. *metoikion*) koji je iznosio dvanaest drahmi za muškarce i šest za žene. Metički porez nije bio isto što i ranije spomenuti porez na trgovanje koji su metici dodatno plaćali ako su se odlučili baviti trgovinskom djelatnošću<sup>26</sup>. Premda su metici u užem smislu (slobodni stranci Grci) i metici u širem smislu (oslobođeni robovi) bili formalno slobodni, ni jedni ni drugi nisu imali građanski status, ali su imali čitav niz građanskih dužnosti i obveza<sup>27</sup>. U slučaju da je metik bio ubijen, podignuti optužnicu u njegovo ime mogao je samo član obitelji. Kazna za ubojstvo metika bila je izgon, a slobodnog građanina smrt. Metici su mogli svjedočiti na sudu (ponekad su njihova svjedočenja mogla biti nasilno iznuđena), ali je, prema Kamen (49), metikovo svjedočanstvo bilo manje vrijedno pred građanskom porotom od svjedočanstva slobodnog građanina<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Brook Manville (1997: 135) pojašnjava kako je oporezivanje stranaca metika započinjalo tek nakon određenog perioda poslije kojeg je stranac posjetitelj (grč. *perepidēmos*) postojao stranac stanovnik (grč. *metoikos*). Lape (2010: loc. 807) navodi da je riječ o razdoblju od mjesec dana od prvog dolaska u Atenu.

<sup>27</sup> Predstavnik vlasti koji je bio zadužen za metike nazivao se polemarch (brinuo je o njihovoj imovini i nasljedstvu), a polis je zahtijevao da imaju i pokrovitelje/zaštitnike (grč. *prostatai*). Bivšim robovima to je bio posljednji gospodar, a slobodni stranci zaštitnika su birali prema svojoj volji.

<sup>28</sup> Kamen (2013: 50) detaljno opisuje poziciju metika koja se mijenjala uslijed pooštavanja zakona o atenskim građanima. Periklovim građanskim zakonom (451./50. godine pr. n. e.) slobodnim građaninom mogao se nazvati samo onaj kome su oba roditelja bili Atenjani pa su djeca metika i građana automatski gubila status punopravnih Atenjana. Zakon o zabrani ženidbe građana i stranaca, prema Kamen, uistinu je zaživio tek u četvrtom stoljeću prije nove ere, čime je miješani brak postati zločin. Imovina ovako osuđenog stranca presudom se trebala

Govoreći o različitim statusima stanovnika Atene, Kamen (52) redovito razmatra njihovo (ne)sudjelovanje u religijskim obredima. U njima, tvrdi, robovi i stranci nisu mogli participirati, ali to ni ne čudi s obzirom da većina robova nisu bili Grci pa nisu s domaćinima dijelili ista vjerovanja. Kamen navodi da su Atenjani bili relativno tolerantni prema bogoštvlju kakvo su njegovali stranci robovi, ističući primjer iz četvrtog stoljeća prije nove ere, u kojem su Atenjani dozvoljavali Egipćanima osnivanje svetišta boga Isisa. S druge strane, u slučaju metika u užem smislu, riječ je bila mahom o ne-Atenjanima grčkog podrijetla koji su s Atenjanima dijelili iste kultove i božanstva. Unatoč tome, kao vjernici su bili stigmatizirani jer su smatrani drugima/drugačijima, iako im je formalno bila dana prilika javnog sudjelovanja u religiji polisa. Metici su, prema Kamen (53), sudjelovali u vojnoj službi, premda u zasebnim jedinicama. Nije im bilo dozvoljeno napuštati polis za vrijeme rata, a kao borci nisu smjeli sudjelovati u konjaništvu niti donirati mornaricu jer su se ova dva roda vojske smatrala najelitnijima pa su bili namijenjeni isključivo bogatim građanima. Metici su sudjelovali u pješaštvu, a oni najsiromašniji među njima bili su veslači vojnih brodova. Navedena pravila nisu vrijedila za privilegirane metike, često nazivane proksenima (grč. *proxenoi*). Stranac koji bi postao *proxenos*, atenski ambasador, često ujedno i izdašni donator atenskog polisa, prema Kamen (56) na socijalnoj ljestvici bio je najviše rangiran stranac, slijedio ga je *isoteleis*, a tek potom metik. U petom stoljeću prije nove ere, pojašnjava Kamen (58), prokseni najčešće nisu bili stanovnici Atene, već su atenske interese zastupali u domicilnim sredinama. Već stoljeće kasnije, u Ateni ih je bilo sve više zbog čega su stjecali poseban set privilegija, kako pravnih, tako i društvenih<sup>29</sup>.

Naturalizirani građani (grč. *dēmopoiētos*), prema izvorima koje koristi Kamen (79), pojavljuju se u Ateni, *ad hoc* ili jednokratno zahvaljujući Solonovim i Klistenovim odredbama o naturaliziranju izbjeglica i stranaca, premda proces naturalizacije nije bio formaliziran do sredine petog stoljeća prije nove ere. Od tada je individualno ili grupno davanje građanskog statusa postalo ilegalno, osim kada je pojedinac (ili skupina) mogao

---

prodati, a jedna trećina novca od prodaje pripadala bi tužitelju, dok je sam tuženik mogao biti prodat u roblje. Žene strankinje, nastavlja Kamen, bile su u nešto povoljnijoj situaciji od muškaraca stranaca jer su u slučaju udaje za Atenjanina bile dužne „samo“ platiti 1000 drahmi kazne. Na ovaj način postizale su socijalnu mobilnost, koju su muškarci stranci mogli postići tek znatnim donacijama polisu, uz uobičajeni porez za strance. U slučaju neplaćanja ovakvog poreza kazna je, navodi Kamen (51), također bila prodaja u roblje.

<sup>29</sup> Privilegirani stranac na sudu je mogao sam sebe zastupati (nije mu trebao posrednik kao metiku), a u vojsci je mogao sudjelovati ravnopravno s atenskim građanima (umjesto u posebnih trupama stranaca). Kada bi dostigao određenu razinu bogatstva plaćao je porez na bogatstvo, što se, ističe Kamen (59), naizgled ne čini prednošću, ali je u atensko vrijeme bio jedan od najvažnijih pokazatelja građanskog statusa. Zaključno, prokseni su, prema riječima Deborah Kamen (61), bili omiljena manjina, pravno i društveno, najbliža punopravnim Atenjanima.

dokazati kako svojom izvrsnošću Atenjanima može doprinijeti na brojne načine. Ovakav postupak, navodi Kamen (79), nazivao se *andragathia*, a mogao je biti ozbiljen različitim dobročinstvima prema polis (najčešće novčanim). U tom slučaju atenski građanin predložio bi konkretnu osobu kao kandidata za dobivanje građanskog statusa, a ovaj prijedlog trebao je biti odobren u narodnoj skupštini (ponekad i u dva kruga glasovanja, uz kvorum od 6000 skupštinaru). Kada bi ovakav proces završio pozitivno za stranca, novi atenski građanin stekao bi administrativnu i klanovsku pripadnost, najčešće onu iz koje je potjecao njegov sponzor (osoba koja ga je predložila za proces naturalizacije). Kamen (80) napominje kako se naturalizacija nije događala kada je uključivala veći broj ljudi odjednom jer je veliki broj tako uključenih stranaca sam po sebi činio klan. Zato ovakva praksa nije bila česta. Atenjani su lukavo koristili proces naturalizacije za vlastite potrebe. Kamen (81) izdvaja primjere naturalizacije stranih kraljeva ili vladara koji bi u zamjenu za građanski status izdali svoj polis ili na drugi način pomogli Ateni<sup>30</sup>.

Mogućim nedostacima usprkos, naturalizacija je ipak bila najpoželjnija opcija svakom strancu koji je želio sigurno živjeti u Ateni, premda je i tada, kao i danas, bila namijenjena povlaštenim, najčešće bogatim pojedincima i skupinama. Praksa prevladavanja stranosti putem korisnosti stranaca za određeno društvo, a ne društva na korist ugroženog stranca od grčkog je vremena postala transepohalna konstanta europskog prihvata drugog, o čemu će se detaljnije raspravljati u idućim poglavljima rada. Kako je vidljivo iz iscrpne studije Deborah Kamen, praksa je često pobijala strogo određenje građanina, premda je najviši društveni status u teoriji i praksi jedini omogućavao istinski, politički život u zajednici. Biti građanin, a ne samo stanovnik Atene nije bio jednoobrazan privilegij jer je građanski status uključivao niz različitosti među onima koji su se smatrali Atenjanima. Ove različitosti nisu se ocrtavale samo u širokom spektru prava, nego su, pojašnjava Samons (2004: 71), bile ozbiljene u velikom setu društveno-političkih obveza za koje se očekivalo da ih građani trajno ispunjavaju<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Privilegij naturalizacije dobivali su i ugledni znanstvenici, umjetnici, ali i bogati poduzetnici, bez obzira na porijeklo. Kamen (82) razlikuje dvije skupine stranaca koji su naturalizacijom stjecali atenski građanski status: oni koji su stvarno živjeli u Ateni i oni koji su ovaj status dobili kao počast, iako u Ateni nisu trajno boravili.

<sup>31</sup> Kao što je ranije navedeno u kontekstu Solonovih reformi, atenski su građani (odnosi se na muškarce, s obzirom na to da su atenske žene cijeli život bile pod supervizijom staratelja zaštitnika) bili podijeljeni prema dohodovnom razredu, što je imalo direktne implikacije na njihov politički život. Svi oni imali su pravo na pokretnu i nepokretnu imovinu, ali građani najnižeg statusa (grč. *thētes*) često nisu posjedovali ni zemlju ni vlastite kuće pa su, prema Kamen (99), živjeli u zgradama namijenjenim brojnim obiteljima, dijeleći životni prostor sa strancima koji su u Ateni imali boravište. Na taj su način bili dvostruko društveno stigmatizirani jer nisu bili zemljoposjednici, a uzdržavali su se vlastitim radom. Kamen navodi dio Aristotelovog djela *Politika* (77 / 1278a 6-8) prema kojem su se ovakvi nesavršeni građani karakterizirali kao rukotvorci. Kako su, prema Aristotelu, oni nekada bili robovi ili tuđinci „najbolja država neće od rukotvoraca načiniti građanina.“ Unatoč

Premda je u stvarnosti tek mali postotak stanovnika Atene mogao uživati u punopravnom građanskom statusu (ozbiljujući na taj način Aristotelova čovjeka kao političko biće), Atenjani su svoj Grad smatrali političkim prostorom kojim vlada demos, a ujedno i strancima široko otvorenim polisom. Međutim, odlika atenske participativne demokracije bila je ekskluzivnost, iako su je građani tumačili bitno drugačijom od onoga što je stvarno bila. Štoviše, govoreći o sebi samima Atenjani su svoju demokraciju poistovjećivali s mnoštvom što je vidljivo iz niza izvornih povijesnih, filozofskih i književnih djela klasičnog razdoblja. Tako, na primjer, Tukidid prenoseći Periklov *Pogrebni govor palim Atenjanima* navodi slijedeće odlike atenskog političkog sustava:

„Mi imamo ustav koji se ne ugleda u zakone susjeda nego smo mi sami štaviše uzorom nekome, a ne da bismo se ugledali na druge. I nazvan je imenom pučka vladavina, jer se ne oslanja na malo njih nego na mnoštvo, a svi imaju jednakost pred zakonima u privatnim razmiricama. Što se pak tiče javnog života, svatko se poštuje kako je u čemu na dobrom glasu, ne po pripadnosti jačoj državnoj stranci, nego po vrsnoći; nitko opet nije zbog siromaštva spriječen neznatnim ugledom, ako samo može učiniti državi što dobro“ (Tukidid 1957: 105 / 2. 37. 1-10).

Periklo se ne zaustavlja na ovom prikazu superiornosti atenskog ustava u usporedbi s drugim grčkim polisima pa u nastavku *Pogrebnog govora* iznimnost Atene prikazuje i u njenom odnosu prema ne-Atenjanima. Ističe kako se zbog veličine atenskog polisa sve u njemu „stječe iz čitavog svijeta i tako se događa, da plodove dobara, koja se ovdje rađaju, ubiremo s jednako velikim užitkom kao i dobra ostalih ljudi“. Prema Tukididu, atenska politička i kulturna dominacija nad drugim grčkim polisima te financijska i vojna premoć, bile su direktan povod ratu za koji su Spartanci (Lakedemonjani) okupili savez brojnih polisa na Peloponezu i izvan njega. Peloponeski rat je s promjenjivim uspjehom za obje strane u etapama trajao dvadeset sedam godina (431. – 404. godine prije nove ere), a njegov krajnji rezultat bio je prestanak atenske političko-vojne dominacije unutar grčkog svijeta. Periklo je

---

formalno-pravnom određenju prema kojem su svi odrasli slobodni Atenjani imali mogućnost sudjelovati u Skupštini koja je zasjedala tri do četiri puta mjesečno, Kamen (104) naglašava da su vremenski i financijski zahtjevi sudjelovanja u političkom životu Atene najsiromašnijim građanima predstavljali preveliki teret zbog kojeg je bilo malo vjerojatno da uistinu participiraju u politici. To se posebno odnosilo na stanovnike periferije kojima je dolazak u grad predstavljao problem, ali i na „obične“ građane koji su dolazili na sastanke Skupštine, ali su, za razliku od vještih govornika (grč. *rhētores*) i uglednika, na zasjedanjima ostajali „nijemi“. Muškarci iz ovakvih skupina atenskih slobodnjaka najčešće nisu služili kao suci, premda su i najsiromašniji građani s navršenih trideset godina od četvrtog stoljeća prije nove ere prema zakonu to mogli postati. Za razliku od žena građanki kojima sam zakon nije davao previše prava, ali su posredno mogle uživati u određenim privilegijama, muškarci Atenjani, premda nominalno slobodni i jednaki, međusobno su se bitno razlikovali s obzirom na uživanje u naizgled jednakom zajamčenom setu dužnosti i privilegija. Zakon je u nedostatku novca za muškarce nerijetko bio mrtvo slovo na papiru, a status slobodnog građanina bio je konstantni predmet propitivanja. To se posebno odnosilo na sumnju u stranost Atenjanina koji bi, navodi Kamen (102), u tom slučaju bio podvrgnut specifičnom javnom suđenju (grč. *graphē xenias*) pri kojem bi se dokazivalo je li se stranac „zamaskirao“ u Atenjanina.

umro od kuge 429. godine prije nove ere, ali je do kraja duboko vjerovao u vladavinu naroda i atensku političku posebnost. Zbog toga je u više navrata isticao razliku između Atenjana i Spartanaca koja se odnosila na različiti tretman stranaca, čak i u vrijeme ugroze i rata. U nastavku *Pogrebnog govora* Periklo naglašava:

„A razlikujemo se i u ratnim pripremama od protivnik ovim: Grad držimo otvorenim za svakoga i nikada tjeranjem stranaca nikog ne odbijamo ili od pouke ili od gledanja onoga, što bi tko od neprijatelja, budući da nije sakrivo, mogao vidjeti i time se okoristiti, jer se ne pouzdajemo više u pripreme i lukavštine nego u junačko srce samih nas u boju.“ (u Tukidid isto 105 / 2. 39. 1-7)

U ovom navodu Periklo se referirao na spartanski običaj izгона stranaca (grč. *xenēlasia*)<sup>32</sup> koji spominje i u ranijem govoru, a koji Tukidid prikazuje u Prvoj knjizi djela *Povijest Peloponeskog rata*. Premda hrvatski prevoditelj Tukidida, Stjepan Telar, izrijeком ne spominje pojam *xenēnelasia*, već koristi sintagmu *goniti kao strance*, tumači (u Tukidid isto: 85 / 1. 144.) kako su Spartanci od zgrade do zgrade iz polisa kao opasne po državu tjerali strance jer su se bojali za svoj ustav. Strancima u Sparti, za razliku od Atene, nije bilo dozvoljeno naseljavanje ni sudjelovanje u ratu dok je strancima naseljenicima u Ateni to bilo dozvoljeno prema klasifikaciji koju spominje Kamen. Govoreći o društvenoj kontroli stranosti u Sparti putem institucije *xenēlasia*, Thomas J. Figueira (2003: 45) ističe kako je ova spartanska institucija izopćavanja stranaca donedavno bila slabo proučavana, najvjerojatnije zbog toga što je nisu prakticirali drugi polisi, a i u samoj se Sparti javljala povremeno.

Figueira (46) napominje da je značenje ovakve institucije kao izraza ksenofobije bilo prvenstveno određeno atenskim tumačenjem koje se koncentriralo na krajnji ishod odnosa prema strancu, a koji se odnosio na progonstvo, umjesto na specifične procedure odnosa prema drugima<sup>33</sup>. Posebno negativno atensko viđenje načela *xenēlasia*, prema Figueiri (59),

---

<sup>32</sup> *Xenēlasia* je složenica grčkih riječi *xenos* (stranac, gost-stranac, gost-prijatelj) i *elases* u značenju istjerivanja, isključivanja.

<sup>33</sup> Atensko viđenje vlastitog polisa kao otvorenog, za razliku od zatvorene Sparte, nije uvijek odgovaralo realnoj slici. Prema Figueiri (47) Sparta arhaičnog i klasičnog razdoblja dijelila je s brojnim drugim grčkim polisima kulturni običaj dobrodošlice nepoznatom posjetitelju, posebno kada su takvi gosti u Spartu dolazili pod patronatom domaće elite. I Sparta je imala svoje proksene u drugim polisima, kao što su uvaženi Spartanci bili prokseni stranim polisima (48). Osim ovakvih prigoda, stranci su u Spartu dolazili prilikom religijskih svečanosti, u njoj su duže ili kraće boravili strani umjetnici, pjesnici, pripovjedači, povjesničari i sofisti, ali i gosti iz vojnog miljea, poput Atenjanina Isagore, nakon progonstva iz vlastitog polisa. Zahvaljujući atenskoj verziji povijesti (Tukidid i Ksenofont) koja je dospjela do suvremenog doba, *xenēlasia* (u praksi se ovaj grčki izraz najčešće koristio u pluralu kao *xenēlasiai*) je dominantno postala vezana uz spartansku kulturnu i političku izolaciju domaćih od onih koji to nisu bili (49). Uvidom u Plutarhove radove, kao i one Teodoretova iz Cira, Figuera (50) ukazuje na kulturnu i ustavnu tradiciju pojma *xenēlasia* i na njegovo višeznačje. U skladu s ovakvim ustavnim tumačenjem, pojam se, prema Figueiri (52), odnosio na sam nastanak spartanskog društva koje je umnogome oblikovao veliki zakonodavac i tvorac spartanskog vojničkog duha Likurg, a koji je, pretpostavlja se, živio u devetom stoljeću prije nove ere. Jedna od težnji spartanskog ustava, kao i načela *xenēlasia*, bila je specifična monetarna politika. Likurg je, navodi Figueira (52), demonizirao zlato i srebro zbog čega je uveo

odnosilo se na spartansku praksu zabrane stranog učestvovanja u vojnim pripremama koja je Atenjanima bila sasvim odbojna i nerazumljiva. Kao što naglašava Periklo, Atena je, za razliku od Sparte, bila otvoren grad koji nije sumnjao u sebe pa kao takav nije morao ništa skrivati od drugih<sup>34</sup>. Gregory T. Papanikos (2016: 4) ovakvo Periklovo viđenje drži vjerodostojnim i tvrdi kako je spartanski izolacionizam značio puno više od puke negostoljubivosti prema strancima. Bio je kategorički snažniji od ksenofobije, a uključivao je fizičko zlostavljanje stranaca. Papanikos (5) spartansko društvo vidi kao suprotnost atenskom - zatvoreno i neslobodno. Za razliku od otvorenih društva superiorne kulture, zatvorene zajednice, prema Papanikosu, karakterizira stalni strah da će biti pobijedene od drugih kultura, što ih neminovno dovodi do ksenofobije, isključivosti, zatvaranja granica, podizanja zidova, slavljenja samodostatnosti i mržnje prema drugima. Antička Atena, naglašava Papanikos (18), uistinu je bila izrazito otvoreno društvo, u čijoj je ustavnoj srži bila demokracija. Samo mali dio ovakve otvorenosti bio je uzrokovan trgovinom i investicijama dok se najveći razlog otvorenosti atenskog društva odnosio na njene ljude i ideje sadržane u četiri osnovne demokratske pretpostavke nazvane grčkim terminima *isegoria*, *isonomia*, *isokratia*, *isoteleia*<sup>35</sup>. Pa ipak, ono što se pri ovako idiličnom opisivanju Atene često zaboravlja (čini to

---

željezni novac. Želio je uspostaviti socijalnu jednakost među Spartancima te ih izolirati od, suvremenim rječnikom rečeno, potrošačkog društva tadašnjih grčkih polisa. Zbog toga je *xenēlasia* ostala trajno povezana s potrebom za razlikovanjem Spartanaca od svih ostalih ljudi kako bi se, naglašava Figueira (53), kulturno i društveno izolirali došljaci koji bi mogli pokvariti društvo.

<sup>33</sup> Izolacija se uspostavljala, ne zbog *a priori* mržnje prema strancima, već zbog potrebe da se jednom etabrirana željena socijalna kohezija ne ugrozi stranim utjecajem, a zapravo prijestupima svojstvenima grčkoj aristokraciji. Kako nije bila vezana niti uz jedan polis, nego se povezivala na međunarodnoj razini, aristokracija je prakticirala ponašanje u skladu s tri negativna načela: *hubris* (prepotencija), *pleonexia* (pohlepa zasnovana na otimanju onoga što pripada drugima) i *truphē* (želja za raskošnim životom). Bez obzira na motivaciju, Atenjani su tijekom čitavog klasičnog razdoblja na spartanski izolacionizam gledali kao na izraz neprijateljstva prema drugim ljudskim bićima i odraz ekonomske eksploatacije. *Xenēlasia* je, nastavlja Figueira (58), u atenskim očima označavala i proces kojim se omogućavalo fizičko zlostavljanje, odnosno mlaćenje manje vrijednih i protjeranih, što je bilo u suprotnosti s atenskim običajima prema kojima nije bilo primjereno neosnovano maltretiranje podređenih, bilo robova ili stranaca. Robovi su u Ateni, kako je rečeno, bili većinom barbari koje je u svom vlasništvu imao slobodnjak, za razliku od spartanskih robova koji su bili vlasništvo polisa te su se bavili zemljoradnjom. Nazivali su se helotima te su, u usporedbi s atenskim robovima, bili u znatno težem društvenom i egzistencijalnom položaju.

<sup>34</sup> Lindsay W. Wheeler (2007: 16) upravo u ovakvom atenskom stavu vidi razloge za nedovoljno jasno razumijevanje načela *xenēlasia*, kao i cjelokupnog doprinosa drugih polisa poput Sparte i Krete grčkoj kulturi i filozofiji. Prema Wheeler (16), dorski su polisi bili u potpunosti konstruirani oko grčkog pojma *telos* koji je označavao temeljni cilj, odnosno svrhu života. Razlog postojanja političkih zajednica bila je briga za duše građana, ozbiljena u ideji zaštite od lošeg utjecaja, drugim riječima, ideji *xenēlasia*. Wheeler (16) naglašava kako je temeljni spartanski moto bio „život je rat“ pa je svaki građanin ovog polisa morao biti iznimno vješt ratnik kako bi njegov vlastiti život imao smisla te kako bi društvo u cjelini preživjelo u neprijateljskom svijetu. Istraživanje Wheelerove temelji se na proučavanju i danas nedovoljno poznatog utjecaja dorske filozofije i načina života na najveće atenske mislioce poput Platona i Aristotela pa se iz njenih nalaza, slično kao i onih Figueirinih, može zaključiti kako je spartanski duh samoizolacionizma bio manje „ksenofobičan“, a više usmjeren očuvanju specifičnosti spartanskog polisa.

<sup>35</sup> Papanikos (2016: 11) pojašnjava grčke pojmove koji čine temelj atenskog demokratskog sustava. *Isegoria* se odnosi na slobodu govora pred sazvanim sugrađanima koji donose odluke i vladaju; *isonomia* se odnosi na

do određene razine i Papanikos, a vidljivo je u njegovu jednostranom tumačenju pojmova *isonomia* te *isokratia*, čija je višeslojnost ranije naznačena), odnosi se na određene prakse okrutnosti prema strancima ili osobama koje su smatrane prijetnjom. Takve su prakse Atenjani i sami nje govali putem načela ostracizma i androlepsije.

Ostracizam, pojam koji se i danas koristi za označavanje socijalne odbačenosti, u klasičnoj Ateni odnosio se na proceduru kojom se na određeni period iz polisa protjerivalo osobu za koju bi postojala sumnja da je na neki način opasna po zajednicu. Na ovaj se način atenska demokracija borila s potencijalnom tiranijom pojedinca i nasilnom promjenom etabliranog režima. Međutim, može se pretpostaviti da je proces nerijetko bio politički montiran i nepravedan prema prokazanom. Drugo, opasnije atensko načelo obračuna s potencijalno neprijateljskim stanovnicima Atene - strancima, odnosilo se na proces androlepsije. Malo je dostupnih znanstvenih radova koji tematiziraju proces androlepsije pa je do danas nepoznat broj osoba koje su joj bile podvrgnute, kao i učestalost same prakse. Boris Krivokapić (2014: 14) ističe kako se ovaj brutalni običaj odnosio na privatnu odmazdu prema strancima, čak i kada oni ni za što nisu bili krivi. U slučaju kada je Atenjanin bio ubijen u stranoj zemlji koja bi odbila isporučiti ili kazniti ubojicu, atenska obitelj ubijenog smjela je zatočiti i privesti sudu u Ateni bilo koji tri stranca iz ubojičine domovine koja su u tom trenutku boravila u Ateni. Između ostalog, i zbog androlepsije, Krivokapić drži kako je pozicija stranca u Ateni, premda povoljnija nego u drugim grčkim polisima, bila nezavidna, a ona potpunih stranaca - barbara, zbog obespravljenosti i nedostatka zaštite koje su ih izjednačavale sa životinjama i prirodnim neprijateljima Atenjana, iznimno loša.

Bez obzira na sve nepovoljne okolnosti koje su mogle pratiti stranca u Ateni klasičnog doba, u njoj je, pokazano je, živio i djelovao veliki broj stranaca. Mnogi od njih, premda su pripadali obespravljenoj skupini stanovnika Atene, ostavili su trajan pečat u atenskom društvu, ali i u cjelokupnoj europskoj filozofskoj i pravnoj tradiciji. Doseljenici u Atenu poput Diogena iz Sinope ili Zenona Kitijskog utemeljili su nove filozofske škole, oponirajući na taj način Platonovu i Aristotelovu poimanju polisa i odnosu prema sebstvu, ali i političkoj, kulturnoj i socijalnoj drugosti. Štoviše, Diogen, ne samo da je imao pozitivan stav prema drugima i drugačijima, već je skovao riječ *kozmopolitēs*, čime je prvi put u doba polisa čovjeka, u konkretnom slučaju sebe sama, označio građaninom svijeta. Time je u europsku

---

jednakost svih građana i negrađana pred zakonom; *isokratia* se odnosi na jednakost šansi pri izboru za arhonta (suca) koji se odvija putem lutrije; *isoteleia* se odnosi na dužnost svakog građanina da sukladno svojim primanjima i bogatstvu doprinosi javnoj potrošnji.

misao uveo novi koncept univerzalne svjetske zajednice koji su prigrlili stoici, a do vrhunca razvili rimski filozofi i teoretičari prirodnog prava.

### **2.3. Misao kinika i stoika kao kritika grčkog polisa**

Završetkom Peloponeskog rata atensko društvo doživjelo je brojne političke i gospodarske promjene koje su bile u direktnoj vezi s pozicijom i razumijevanjem građanstva i stranosti. Josiah Ober (2010: 158) ističe kako atenska rana, predimperijalna demokracija, nije bila dovoljno snažna zbog čega je trebala strance. Pozitivan odnos prema ne-Atenjanima promijenio se u imperijalnom petom stoljeću prije nove ere kada je, prema Oberu, atenska vojna superiornost doprinijela neprijateljskom raspoloženju prema onima koji nisu bili punopravni atenski građani. Međutim, u četvrtom stoljeću, po završetku Peloponeskog rata kojim je Atena izgubila imperijalnu i mornaričku premoć, morala je ublažiti svoj odnos prema strancima. Atenski je građanin četvrtog stoljeća prije nove ere, prema Oberu (159), vrlo izgledno bio izravno ili neizravno ovisan o ekonomiji u kojoj su odluke često donosili stranci. Novom geopolitičkom i ekonomskom raspodjelom grčkog svijeta trgovcima su se otvorile brojne mogućnosti i oni su imali priliku birati gdje će poslovati. Zbog toga se Atena morala ponovo pobrinuti privući strance (s naglaskom na strane trgovce) u svoj polis, a to je, navodi Ober (160), učinila promjenom određenih zakona i ukaza kojima je smanjila troškove i olakšala poslovanje strancima. Sumirajući značajke gospodarski potaknutog šireg otvaranja Atene prema strancima, Ober (174) zaključuje kako je u praksi novo atensko zakonodavstvo predstavljalo kompromis između otvorenosti koja bi zadovoljila potrebe stranaca i zadržavanja tradicionalne pravne distinkcije između građana i onih koji to nisu, a koja se očitovala u specifičnoj deliberativnoj i participativnoj demokraciji polisa. Ober drži nužnim istaknuti kako je promijenjeni atenski odnos prema Drugima bio motiviran prvenstveno instrumentalnom vrijednošću stranaca za javne i privatne atenske interese, a ne inherentnom vrijednošću stranaca unutar atenskog polisa.

U ovakvu sredinu stigao je Diogen iz Sinope sa Crnog mora, koji je idealno oslikavao poziciju došljaka u Ateni četvrtog stoljeća prije nove ere. Iako je, kako navodi Papanikos (2016: 6), u naznačenom razdoblju Atena bila društvo izmiješanih kultura, nije se favorizirala multikulturalnost *per se*, već se težilo uključivanju stranih individualaca, čime je atenski polis



postajao i otvoreni (globalni) svjetski grad<sup>36</sup>. Sinopljanin Diogen bio je jedan od takvih stranaca koji je svojom posebnosti intrigirao Atenjane. Govoreći o Diogenovoj posebnosti, Diogen Leartije (2008: 86) naglašava kako su Diogena Atenjani uistinu voljeli premda je živio u bačvi. Kada ju je jedan mladić razbio, Atenjani su mladića izmlatili, a Diogenu dali novu bačvu. Takva ljubav nije ujedno značila da je Diogen bio izuzet od poruge i provokacija Atenjana jer Leartije (89) prepričava kako je Diogenu jednom netko predbacio da je prognanik, na što je prozvani kinik odgovorio da se baš zato i počeo baviti filozofijom. Na primjedbu da su ga Sinopljani osudili na progonstvo, odgovorio je kako je on njih osudio na ostanak. Smatrao se čovjekom bez doma, zemlje i rodnog grada koji lutajući prosi svoj svagdanji kruh. Zato je na često pitanje od kuda dolazi odgovarao kako je on *kosmou politês* / *kosmopolitês* – građanin svijeta (prema grč. *kosmos* u značenju svijeta, uređenog sustava + grč. *polites* u značenju građanina polisa) čime je postavio temelje kasnije ideje kozmopolitizma.

Long (2008: 50) drži kako je Diogenova neukorijenjenost u specifičnom polis u njegovim suvremenim moralima zvučati paradoksalno i besmisleno, ali Diogen s atenskom slikom o sebi očito nije imao problema jer je, sugerira Long (54), njome sebe učinio „živućom ikonom protokulturalizma“. Long navodi kako Diogen svojom koncepcijom građanina svijeta nije zagovarao internacionalizam niti svjetsku zajednicu, već je njome stvorio tip osobe nesputane logikom pripadnosti specifičnom građanstvu, nešto između izbjeglice i svojevrsnog hipija. Ovakvo Longovo tumačenje dovodi u nedoumicu jer pred prevoditelja starogrčke riječi u suvremene europske jezike, pa tako i hrvatski, stavlja naizgled nerješivu dilemu. Prihvatimo li, naime, tumačenje grčkih pojmova polis, odnosno *poleis* i *polites* prema klasifikaciji koju

---

<sup>36</sup> Prema Diogenu Leartiju (2008: 77), Diogen iz Sinope bio je sin bankara Hikesija. Zbog očevog krivotvorenja državnog novca koji mu je bio povjeren, Diogen je morao otići u progonstvo, premda Diogen Leartije (s obzirom na druge grčke izvore, ujedno i Diogenovo vlastito djelo *Pardal*) dvoji je li pronevjeru učinio sam Diogen ili njegov otac. Diogen Leartije (78), kazuje kako se dolaskom u Atenu bjegunac Diogen pridružio filozofu Antistenu kao njegov slušač te je živio iznimno skromnim životom prognanika, beskućnika i prosjaka. Leartije (79) navodi kako je Diogen prezirao tumače snova, vračare i njihove sljedbenike, a cijenio kormilare, liječnike i filozofe. To ga nije sprječavalo u iskazivanju nadmoći prema drugim filozofima pa je za Eduklidovu školu govorio da je kao žuč, a Platonova predavanja predstavljala su mu gubitak vremena. Diogen Leartije (82), prepričavajući zgode iz Diogenova života, opisuje njegovo ekscentrično, a nerijetko i asocijalno ponašanje zbog kojeg ga je Platon prozvao pomahnitalim Sokratom. Unatoč čudnom ponašanju, ističe Diogenovu iznimnu moć govorenja i uvjeravanja koju je koristio i kada je sebe opisivao kao psa čiju pasminu cijene svi, ali ga nitko od onih koji ga hvale ne vodi sa sobom u lov, aludirajući pri tom na zapažanje da Atenjani s njim ne mogu živjeti zbog straha od neugodnosti. Zahvaljujući Diogenovoj usporedbi s psom (grč. *kyon*) filozofska škola koju je, premda vjerojatno neformalno, osnovao Diogen, dobila je naziv kinička (prema pridjevu pseći, grč. *kynikos*) Kinička filozofska škola kasnije je latinizirano nazvana cinička, od čega dolazi i riječ cinizam kojim se označava filozofsko učenje kinika, ali i „ironična drskost, zajedljivost, podrugljivost; negativno stajalište prema društvenim vrijednostima, ljudskom poštenju i namjerama; hladna proračunatost, bezobzirnost.“ (prema Hrvatska enciklopedija, elektronsko izdanje: [www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=11895](http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=11895))

donosi Hansen (s kojom je suglasan i Long), a koja pokazuje kako je *polites* građanin konkretne političke zajednice, a ne tek grada, Diogenov *kosmopolitēs* mogao je biti više od građanina svijeta, odnosno prema ovakvoj jezičnoj klasifikaciji *kozmpolitēs* bi bio građanin svjetske (političke) zajednice. Na sličnom je tragu pojašnjenje Marthe C. Nussbaum (2004: 161) koja *konzultirajući* Seneku i Plutarha pojašnjava kako je Diogen smatrao da svaki pojedinac prebiva istodobno u dvije zajednice – u lokalnoj i u zajednici čovječanstva koja je pravi izvor naših moralnih dužnosti. Pozivom na sudjelovanje u promišljanju o zajednici čovječanstva, Diogen je, ističe Nussbaum, pozivao na izlazak iz sigurnosti *patriotizma* i prostih osjećaja kako bismo bili bliže bogu i životu temeljenom na pravедnosti.

Long (2008: 54) pojašnjava kako Diogen nije bio u potpunosti ikonoklast, nego je konceptom građanina svijeta prirodu suprotstavio zakonima i običajima, nastavljajući na ovaj način filozofsku debatu koja je do tada trajala čitavo stoljeće. Priroda, kakvu je Diogen suprotstavio zakonima, prema Longu, nije označavala nesputani egoizam već razum koji je činio samu bit čovjekove naravi i koji je, umjesto nestalnosti sreće, trebao upravljati čovjekovim djelovanjem. Long (55) drži da je Diogen najvjerojatnije zaslužan za ideju prema kojoj ljudska priroda, zahvaljujući sposobnostima uma, nadilazi sve lokalne i etničke granice, stvarajući na taj način zajednicu mudrih i prosvjećenih osoba udruženih zajedničkim vrijednostima i razumijevanjem onoga što je ljudskoj prirodi potrebno za vlastiti napredak (suprotno ljudima udruženima na osnovi lokalnih, rodbinskih ili prijateljskih veza). Zbog Longova tumačenja Diogena kao *kozmpolita*, kao člana zajednice mudrih, držim važnim još jednom istaknuti raniju opasku o razumijevanju istinskog značenja pojma *kozmpolitēs*. Nažalost, ni Longu ni autorici ovoga rada, kao ni drugim suvremenim istraživačima, značenje izvorne Diogenove riječi ne može biti sasvim jasno, kao što ne može biti do kraja evaluirana normativna vrijednost Diogenove misli. Njegova djela nisu sačuvana, a Diogen svoju kiničku školu nikada nije uspio pretvoriti u instituciju sa službenim kurikulumom iz kojeg bi određeni koncepti postali jasniji. Uostalom, upitno je li kinizam uopće bio filozofska škola ili tek specifičan način života. Referirajući se na navedenu dvojbu, Eric Brown (2006: 551), navodi kako je Diogen odbacivao teoriju pa vjerojatno nikada nije objasnio razloge zbog kojih bismo trebali prekinuti tradicionalne veze s lokalnom zajednicom i na taj način živjeti život koji bi bio u istinskom skladu s prirodom.

Naznačene nedoumice oko Diogenove filozofije imali su i antički autori koji su se, između ostalog, pitali je li Diogen uopće zaslužan za pojam *kozmpolitēs*. Brown (549) zaključuje kako je Ciceron najodgovorniji za sumnju u Diogenovo autorstvo nad naznačenom

kovanicom jer ju je umjesto Diogenu pripisivao Sokratu<sup>37</sup>. Za Browna, Ciceronova opaska nije točna, premda ističe kako je kinička ideja o građaninu svijeta u svojoj biti sokratovska, s obzirom na Sokratovo vjerovanje da je svako ljudsko biće sposobno za jednake vrline, iz čega proizlazi da se nijednom čovjeku ne smije činiti nepravda. Sokratovi „kozmpolitski“ stavovi vidljivi su u ranim Platonovim dijalozima kada Sokrat ističe da je svako ljudsko biće jednako vrijedno, bez obzira na društveni i politički status zbog čega Atenjani ne bi trebali imati posebna prava koja nemaju stranci. Međutim, Diogen, prema Brownu (551), nije nezasluženo označen kao tvorac pojma *kozmpolitēs* jer je provokativni kinički učitelj taj pojam skovao sam. Možda i jest bio pod utjecajem Sokratove „kozmpolitske“ tradicije, ali ona nije bila istoznačnica pojma koji je osmislio Diogen. Naime, Sokrat je, prema Brownu, bio iznimno vezan uz Atenu koju nije napustio čak i kada je znao da ga u njoj očekuje nepravedna smrt. K tome, Sokratovo filozofsko odbacivanje isključive vezanosti uz lokalnu sredinu nije nužno predstavljalo osobnu privrženost svim ljudskim bićima, što je, u skladu s dostupnim izvorima, Diogen držao važnim dijelom svog koncepta građanina svijeta. Zbog toga Brown (551) vjeruje kako je Sokratu kozmpolitizam naknadno pripisan, u prvom redu zahvaljujući stoicima, pripadnicima nove filozofske škole koja se na prijelazu iz 4. u 3. stoljeće prije nove ere pojavila u Ateni.

Stoička etička i politička misao, prema Longu (2008: 51), objeručke je prihvatila kiničku kozmpolitsku ideju koju je razvijala u pet stoljeća svog postojanja putem različitih autora, počevši od Diogenova vodeća sljedbenika Kratesa iz Tebe, preko Zenona Kitijskog, ali i rimskih pravnika, filozofa i careva predvođenih eklektikom Ciceronom, apostolom Pavlom, Filonom i najpoznatijim rimskim zagovornikom stoicizma Markom Aurelijem<sup>38</sup>. Na dugom razvojnem putu stoičke filozofije, iz Diogenove složenice *kozmpolitēs* razvio se pridjev kozmpolitski kojim se, prema Thomas Poggeu (2012: 312), do danas označavaju gradovi ili zajednice koje spajaju ljude i grupe različitog etniciteta, jezika, kultura, religija i životnih stilova. Premda je početna ideja onoga što će kasnije biti nazvano kozmpolitizmom bila rezultat Diogenova promišljanja o nepripadnosti teritorijalno ograničenoj političkoj zajednici, pojmom kozmpolitizma, ističe Pogge, označava se intelektualna normativna

---

<sup>37</sup> U svojim filozofskim djelima Ciceron nerijetko pokazuje odbojnost prema kinicima, a napose prema Diogenu i njegovom ekscentričnom životu. Tako u djelu *O dužnostima* Ciceron govori: „Nauk pak kinika u cijelosti treba odbaciti; njihovo je naime učenje neprijateljsko uljuđenoj stidljivosti bez koje uistinu ništa ne može biti ni čestito ni moralno ispravno.“ (Ciceron 2006: 82)

<sup>38</sup> U navedenom nizu izostavljen je Filon, filozof koji se često označava stoikom. Naime, Long (2008: 51) napominje kako Filon (30. godine prije nove ere – 45. godine) nije bio službeni sljedbenik stoicizma, ali je bio pod velikim utjecajem stoičkih ideja što je vidljivo u Filonovim alegorijskim interpretacijama Mojsijeva Petoknjžja, najranijim preživjelim dokumentima u kojima se spominje konkretni izraz *kosmpolitēs*.

pozicija prema kojoj sva ljudska bića trebaju biti jednaka. S druge strane, Anthony Pagden (2000a: 4) precizira kako je pojam kozmopolitizam moderna kovanica, nastala tek u osamnaestom stoljeću kao pokušaj transformiranja vrijednosti povezanih s europskim carstvima i njihovim teoretičarima. Oni su, tvrdi Pagden (19), europski politički razvoj usmjeravali u pravcu nacionalnih država pa je moderni kozmopolitizam označavao potrebu za očuvanjem ideje univerzalnosti ljudske kulture, dok je Diogenova čuvena uzrečica o građaninu svijeta bila izrečena s namjerom provociranja svih oblika civiliziranosti. Long (2008: 51) ističe kako antički kozmopolit, za razliku od modernog, nije bio shvaćen kao visoko sofisticirana osoba koja je gajila simpatije za multikulturalizam niti su takvoj osobi ukusi, maniri i vrijednosti omogućavali da se svugdje osjeća kao kod kuće, već se stoički građanin svijeta zalagao za jednaki tretman svih ljudskih bića, bez obzira na to tko su i odakle dolaze. Prijepori oko toga što je točno stoicima značila sintagma *kozmpolitēs*, jasniji su ako se sagleda struktura i teme kojima se ova filozofska škola bavila, kao i širi povijesno-politički kontekst u kojem je stoička škola nastala.

Za vrijeme djelovanja stoika atenski odnos prema stranosti bitno se promijenio (čak i u odnosu na ranije spomenuti oslabljeni odnos prema stranosti iz četvrtog stoljeća prije nove ere), što zbog promjene pozicije Atene, što zbog velikih promjena koje su zahvatile čitav grčki svijet. Vrijeme koje označavamo klasičnim dobom Atene završilo je smrću Aleksandra Makedonskog nakon čega je započeo helenistički period<sup>39</sup>. Vremenski i povijesni kontekst, kao dominantan tip racionalnosti, nužno je uzeti u obzir pri svakom razmatranju budućeg atenskog odnosa prema strancima. Već od 411. godine prije nove ere, zahvaljujući atenskom ukazu kojim se dopušta javna procesija u čast trakijske boginje Bendis te podmiruje trošak ovakvog događanja, Atena je (primarno zbog ekonomskih interesa) snažno otvorila vrata stranim utjecajima (s tim i onome što bismo u modernom kontekstu nazvali vjerskom tolerancijom), ali je tek Aleksandrovim pohodima na grčke polise zavlдалo pravo miješanje različitih kultura, rasa i ljudi koje će potrajati tijekom čitavog helenističkog perioda (vidi Martikanova i drugi 2008: 45).

Valja biti oprezan pri korištenju riječi tolerancija u grčkom kontekstu jer je ona, kao i izraz diskriminacija, riječ latinskog podrijetla za koju stari Grci nisu imali ekvivalent (vidi

---

<sup>39</sup> Sintagmon helenistički period označava se razdoblje od Aleksandrove smrti (ujedno i Aristotelove) 322. godine prije nove ere do 31. godine prije nove ere i pojave Rimskog carstva predvođenog prvim rimskim carem Augustom Oktavijanom. Sam pojam helenizam označava oponašanje svega što je grčko, a u kulturnom kontekstu predstavlja dominantan utjecaj grčke civilizacije među negrčkim narodima. U filozofiji ovaj period uključuje pojavu različitih škola mišljenja: epikurejske, stoičke, skeptičke, novoplatonizma te kršćanstva.

isto: 44). Diskriminacija je u Grčkoj bila kulturno uvjetovana jer su njome Grci sebe razlikovali od barbara. Ovakvo razlikovanje postalo je ublaženo širenjem makedonskog kraljevstva čime je etabliran multikulturni sustav kakav je obilježio helenističko razdoblje. Aleksandrova osvajanja označila su novo doba u kojem je individualizam grčkih polisa bio zamijenjen sviješću o univerzalizmu i ujedinjenju. Sam osvajač bio je glavni simbol ovih promjena jer je, nadjenuvši si, između ostalih, imena kralj Perzije, kralj Azije i faraon Egipta, iskazivao poštovanje prema tradiciji osvojenih naroda. Martikanova i drugi (45) navode kako je Aleksandrovo ujedinjavanje osvojenih područja doprinijelo religijskom sinkretizmu koje je car osobno poticao. Izborom Babilona za glavni grad svoga carstva Aleksandar je poticao različitosti koje su posredno vodile ekonomskom približavanju različitih naroda. Martikanova i drugi (vidi isto) ističu kako je, paradoksalno, paralelno s procesima koji su vodili ka poništavanju stranosti unutar novog carstva, rastao osjećaj vojne i političke nadmoći Grka (i Makedonaca) u odnosu na barbare. Nad barbarskim stanovništvom vršila se kontrola i eksploatacija koja je u stvarnosti onemogućavala ravnopravni suživot, iako je u grčkom političkom kontekstu omogućila, riječima Igora Mikecina (2003: 133), prijelaz iz helenskog polisa u helenistički *kozropolis*, odnosno Rimski *imperium*<sup>40</sup>. Zajedništvo različitih, kakvo je probudio Aleksandar stajalo je nasuprot zajedništvu istih koje je činilo temelj polisa.

Mikecin (132) drži kako je, i prije nasrtaja makedonskih, a potom i rimskih osvajača, oslabilo zajedništvo među Grcima pa se polis kao oblik zajedničkog života urušio. Polis je nakon Peloponeskog rata, prema Mikecinu, najprije iznutra postao neotporan i podložan vanjskim razaranjima; kao oblik zajednice nije nestao s izmjenom grčkog svijeta, ali su njegove ovlasti postale bitno ograničene zbog podvrgavanja središnjoj vlasti kralja. Na ovakve povijesno-političke promjene nije mogao biti imun stoik Zenon ni njegovi prvi učenici

---

<sup>40</sup> Prema Pagden (2000b: loc. 313) tijekom relativno kratke Alesandrove vladavine, njegovo carstvo, tada najrasprostranjenije u čitavo antičko doba promijenilo je Europljanima poznati svijet dugoročno utječući na povijest svih osvojenih naroda. Ujedinivši svadljive grčke polise Aleksandar ih je lišio neovisnosti, ali i jedinstvenog demokratskog oblika vladanja. Kao Aristotelov učenik, Aleksandar je naučio da je najbolji oblik vlasti onaj koji može stvoriti ustavnu mješavinu demokracije, aristokracije i monarhije, iako je, navodi Pagden (loc. 320), Alesandar uvidio kako je monarhijski ustroj jedini koji omogućuje učinkovitost kakva je grčkim polisima i njihovim savezima kronično nedostajala u borbi s perzijskim osvajačima. Na ovakvu je nužnost, ističe Pagden (326), još u šestom stoljeću prije nove ere upozoravao filozof Tales iz Mileta koji je zagovarao veliku federaciju polisa, ali tada na ovakav prijedlog nitko nije obraćao pažnju. Aleksandar je iskoristio svoju povijesnu priliku te je porazio već oslabljenog protivnika. Postao je „Veliki“ ne samo zahvaljujući svojim nevjerovatnim vojnim uspjesima, nego, kako uvidom u Plutarhove radove zaključuje Pagden (403), direktnim oponiranjem vlastitom učitelju Aristotelu. Mudro je ignorirao filozofove savjete da samo s Grcima postupa kao s ljudskim bićima dok ostale poražene treba tretirati kao biljke ili životinje. Na ovaj je način izgradio univerzalno carstvo u kojem je eksplicitno odbacio svaku ksenofobiju. Aleksandrova ambicija nadilazila je podčinjavanje i asimilaciju, a temeljila se na ujedinjenju istoka i zapada, Helena i barbara, Europe i Azije. Njegova veličina, prema Pagden (418), treba se stoga mjeriti onim u što je vjerovao da čini i zbog čega je postao uzor svim kasnijim carstvima, od Rimskog do modernog „carstva“ Sjedinjenih Američkih Država.

zenonovci, koje se ubrzo počelo zvati prema mjestu na kojem su se okupljali. Učenike je Zenon poučavao na trijemu pod stupovima Agore koji je bio oslikan Polinotovim prikazima junačkih djela atenskih ratnika zbog čega se trijem nazivao *stoa poikilē* (šareni trijem), a Zenonovi učenici stoici. Ono po čemu se stoičko učenje pod trijemom razlikovalo od prethodnih škola, bilo je, prema George Stocku (2008: 78), vrednovanje čovjeka kao čovjeka. Stock navodi kako je Aristotelova idealna *politeia*, kao i ona Platonova, bila utemeljena u helenskom Gradu, dok je Zenon prvi koji je sanjao o zajednici koja bi morala obuhvatiti cijelo čovječanstvo. Takva se zajednica razlikovala od Platonove u kojoj su sva materijalna dobra prezrivo bačena nižim klasama (dok su ona „mentalna i duhovna rezervirana za više“ klase), kao i od Aristotelova ideala u kojem je većina populacije bila tek uvjet, a ne sastavni dio zajednice. Prema Stocku (79), Aristotelovo prihvaćanje činjenice ropstva nije mu dozvoljavalo širi pogled na ljudski rod, koji se počeo formirati već za Aristotelova vremena zbog čega su njegove teorije o prirodnom robu i prirodnom plemstvu Grka, ostale pokušaji da se opravda atenska robovlasnička praksa. Aristotelovo etičko priznavanje čovjeka prema kojem se i na roba odnosi pravda, za Stocka nije bila dominantna odlika Aristotelove etike, već je prije značila reduciranje roba na živi alat. Istinska etika humanosti javila se, navodi Stock (80), tek kod njegovih sljedbenika, od kojih je stoicima pripala slava začetnika osjećaja humanosti. Stoici, predvođeni Zenonom pripisali su vrlinu svim slojevima čovječanstva te su, prema Stocku, umjesto arogantnog dokazivanja prirodne plemenitosti Grka istinsko plemstvo poistovjetili s dobrim umom kojem nije važno rođenje s obzirom na to da su svi ljudi potekli od bogova.

Mikecin (133) naglašava kako je u središtu helenističkog i stoičkog učenja bio čovjek kao umno biće kroz čiju se umnost sveprisutni božanski um (grč. *logos*) ozbiljuje u svijetu. Ističe kako je čovjek pri tom mišljen prije svega kao pojedinac zbog čega smisao ljudskog bitka više nije bila pripadnost zajednici nego istinski samodostatan bitak (grč. *autarkeia*). Bitak je, precizira Mikecin, helenističkim misliocima, pa tako i stoicima, postao zanimljiv izvan zajednice zbog čega je istinska zajednica postala jedino ona koju čine samodostatni pojedinci.<sup>41</sup> U tom kontekstu Richard Bett (2006: 530) uočava kako je, u cjelini, temeljna

---

<sup>41</sup> Zenon i njegovi učenici okrenuti ovakvoj zajednici pojedinaca svoju su filozofiju dijelili na tri dijela: fiziku, logiku i etiku, baveći se ne samo razumijevanjem kozmopolitske zajednice, već širokim setom tema. Tonči Kokić (2015: 149), uvidom u Longovo viđenje razdiobe stoičke filozofije, zaključuje kako je iz epistemološko-metodološkog kuta gledanja važno naglasiti kako trodjelna podjela filozofije za stoike nije značila stvarnu podjelu na zasebna područja proučavanja, nego je ukazivala na razmatranje kozmosa iz različitih, međusobno konzistentnih gledišta. Pri tome, Kokić (149) drži važnim istaknuti terminološku neistoznačnost fizike, logike i etike sa suvremenim nazivima. „Iz stoičke maksime homologoumenos zēn (život u skladu s prirodom) proizlazi nužnost poznavanja logike i fizike za stjecanje mudrosti i valjanog življenja te temelja vrline i prikladnog

tema stoičke etike bila uloga prirode, kao i čovjekove pozicije u odnosu na nju. Pritom je čovjek na kojeg su se stoici referirali bio mudrac (grč. *ho sophos*), a njegovo je djelovanje, nastavlja Bett (532), bilo vezano uz vrlinu, dobro i *telos* (svrhu života). Istinsko dobro čine vrline, a zlo poroci, dok je sve ono između vrline i poroka nevažno za postizanje sreće (grč. *eudaimonia*). Bett (530) ističe da se među brojnim stoičkim određenjima svrhe života najveći broj odnosio na usklađivanje i povezanost s prirodom kao idealom kojem treba težiti. Bett (534) u radu Diogena Laertija pronalazi Zenonovu definiciju prema koje je *telos* život u skladu s prirodom, ali napominje da pri tome treba razlučiti je li pod riječju priroda Zenon označavao univerzalnu ili ljudsku prirodu<sup>42</sup>. Premda nemamo uvid u točnu Zenonovu odrednicu, pojam prirode/prirodnog tijekom razvoja stoičke škole bio je iznimno važan jer su stoici zastupali prirodno pravo, koje je bilo u direktnoj vezi s njihovim poimanjem svjetske

---

djelovanja. To je, iz etičke perspektive, razlog vjere u cjelovitost filozofije i nerazdruživost njezinih aspekata. Tako su središnji pojmovi stoicizma *lógos* (razum) i *phýsis* (priroda ili zbilja, ono što jest), u odnosu u kojem je cijela priroda oblikovana razumom. To je razlog zbog kojeg nije moguće poznavati etiku bez ovo dvoje.“ Jean – Baptiste Gourinat (2014: 15), pak, govoreći o stoičkoj trodiobi filozofije ističe kako su stoici usvojili razlikovanje između filozofije i mudrosti. Filozofija se, u skladu s ovom podjelom, sastojala u prakticiranju prikladnog umijeća, prakticiranju vrline ili potrazi za ispravnim razumom, dok je mudrost bila znanje o božanskim i ljudskim stvarima. Kako sugerira Katerina Ierodiakona (2006: 505), stoička podjela filozofije na logiku, fiziku i etiku, proizlazila je iz uvjerenja kako svaki dio filozofije ima svoj zaseban glavni predmet i svrhu, ali su oni istovremeno neodvojivo međusobno isprepleteni. Logiku po kojoj je među stoicima bio najpoznatiji Krizip, a na koju se utjecale Aristotelova i megarska škola, stoici su dijelili na retoriku i dijalektiku. Premda su držali kako je logika izvorni dio filozofije, Ierodiakona (506) smatra kako im nije bila samo puki pomoćni alat prema etici i fizici nego je omogućavala općenito razlikovanje istine od laži. Gourinat (17) napominje da je dvodijelna podjela stoičke logike na retoriku kao otvorenu ruku i dijalektiku kao zatvorenu, ponekad bila proširena na dva dodatna dijela: vrstu posvećena kriterijima istine i vrstu posvećena definicijama. Oba su njena dijela, prema Gourinatu (18), zadivljivala antičke umove svojom konciznošću, trezvenošću, reskošću i odbijanjem raskošnog stila koji je obilježavao veliki dio antičke retorike, a imala je i tri različita oblika: savjetodavni (politički), epideiktički (svečani) te sudbeni govor. Podjela retorike nije značila da se stoičko razmišljanje o politici smješta samo unutar logike, nego je, prema Mikecinu (2003: 134), odnos pojedinca prema zajednici, njezino pravno i „državno“ ustrojstvo, bilo sastavnim dijelom stoičke etike. Ona se, precizira Gourinat (34), dijelila na dio posvećen porivu, dio posvećen dobru i zlu, dio posvećen strastima, vrlinama i svrhama, dio posvećen vrhunskom dobru te dio posvećen postupcima i onome što valja savjetovati ili spriječiti.

<sup>42</sup> Premda ne dvoji o važnosti pojma prirode za rane stoike, Daniel S. Richter (2011: 55) tumači da je ideja života u skladu s prirodom pripisana stoicima, ali da je se ne može ekskluzivno vezati ni uz jednu antičku školu. Richter (56) također ističe da su *kozmpolitske* teme tijekom četvrtog i trećeg stoljeća mnogima bile zanimljive jer su Grci toga vremena postali svjesni da je život moguć i izvan polisa. Ovakav duh posebno se osjećao u Ateni gdje su brojne filozofske škole vodili i pohađali stranci. Ne čudi stoga da je Zenon živo razmišljao o nizu tema vezanih uz polis i prirodu zajednice, pri čemu je, prema Richteru (63) zajednicu mislio do određene razine tradicionalno, slično Platonu i Aristotelu, kao specifičnu i ograničenu zajednicu. Ono po čemu se od njih radikalno razlikovao odnosilo se na razlike među ljudima ovisno o tipovima duše, što je posljedično značilo i sasvim novo razumijevanje građanstva. Zenon je vjerovao da je ljudska duša jedinstvena, bez obzira na utjelovljenje pa Richter (64) ističe da je upravo ova njegova ideja, a ne njegov kozmopolitizam, imala ogromne političke implikacije. Naime, prema Richteru, Zenon nije bio kozmopolit u smislu da je zagovarao zajednicu svih, već je zagovarao zajednicu mudrih. Richter pojašnjava da je Zenon pojam mudrosti odredio preko etike zbog čega njegova zajednica, istinsko bratstvo i sudjelovanje u građanstvu nije imalo nikakve veze s krvnim srodstvom i pripadnošću jednom narodu, nego s moralnom izvrsnošću pojedinaca. Oni koji nisu mogli zadovoljiti visoke moralne zahtjeve bili su za Zenona protivnici, neprijatelji, tuđinci i robovi. Zahvaljujući ovakvom kontekstu Richter (65) drži razumnim zaključiti da je Zenonova zajednica mudrih bila osmišljena kao polis, a ne svjetska republika jer su takvo razumijevanje svijeta razviki tek Zenonovi nasljednici.

zajednice. Naime, teorija prirodnog prava koja je omogućila puni razvoj ideje kozmopolitizma nije bila sustavno razvijena kod prvih grčkih stoika, ali su joj oni dali temeljni poticaj. Ovakav početak omogućio je kasnijoj rimskoj pravnoj teoriji podlogu za etabliranje teorije prirodnog prava čiji je razvoj nastavljen do moderne i bez kojeg ne bi bilo moguće artikulirati modernu ideju univerzalnih ljudskih prava. Tonči Kokić (2015: 159) izrijeком navodi kako su sve etičke teorije prirodnog zakona (prava) izravno izvedene iz stoičke etike, odnosno njene srži - prirodnog zakona - putem kojeg se izvode moralni standardi i norme.

Stoički filozofi prvih razdoblja škole na različite su načine doprinosili razvoju teorije prirodnog prava, pa prema tome i kozmopolitizma. Kako je zbog opsežnosti stoičke misli nemoguće detaljno prikazati doprinos i rad velikog broja stoičkih filozofa, na ovom su mjestu naznačene tek glavne značajke ranog i srednjeg stoicizma, prije no što je ono postalo dijelom rimskog prava, filozofije i politike. Primarno su sadržane u odgovoru na pitanje što je prirodno pravo značilo Rimljanima i je li se ono provodilo u imperijalnoj praksi. Kako tumači Mikecin (2003: 134), polazišni etički pojam kod helenista bio je *eudaimonia* koji predstavlja istinski bitak čovjeka kao pojedinca i najvišu svrhu ljudskog života kojoj su podređene sve ostale svrhe. Mikecin (134) tvrdi da se pojam odnosi prije svega na unutarnje stanje biti čovjeka, a neposredno se ispunjava u vrlini (grč. *arete*). Vrlina je, nastavlja Mikecin, ispravno mišljenje, odnosno bitak u skladu s umom, a stoici su ga utemeljili u određenju čovjeka kao bića koje ima *logos*. Bett (537) primjećuje da, onog trenutka kada um stupa na scenu, postaje jasno da smo prirodno orijentirani prema racionalnom ponašanju jer je um istovremeno izvor dobra i svijest o dobru. Drugim riječima, da bismo razumjeli odnos uma i vrline, Bett pojašnjava kako je stoicima vrlina predstavljala jedino dobro, ali je bila omogućena samo usavršenom umu. Postupno napredovanje prema umu bilo je izjednačeno s napredovanjem prema dobru i njegovim razumijevanjem koje se postiže u skladu s prirodom, a koja nas vodi zdravom i uspješnom članstvu u ljudskoj zajednici te je u svrhu samoodržavanja, odnosno samosvojnosti (grč. *oikeiōsis*) važna mudracu, kao i svima ostalima<sup>43</sup>. Mikecin (2003: 134) još izravnije pojašnjava srž stoičkog etičkog odnosa prema sebi i drugima, ističući kako su stoici zahtjev za pravednom zajednicom opravdavali na temelju učenja o samosvojnosti iz koje proizlazi i pravedan odnos prema drugima koji imaju istu težnju. Samosvojnost je, dakle,

---

<sup>43</sup> Poziciju stoičkog mudraca detaljno obrazlaže René Brouwer (2014: 2) koji naglašava kako je vrijeme četvrtog stoljeća prije nove ere ponudilo nove interpretacije tradicionalnog grčkog pojma mudrosti (grč. *sophia*). Za stoike je, sugerira Brouwer (40), mudrost bila set spoznaja povezanih kozmičkom i ljudskom prirodom, ali i karakter/narav putem koje se savršeno racionalna priroda mudraca vezuje uz kozmički djelatni princip, odnosno um kao njegov najčišći oblik. Sam Zenon, navodi Brouwer (124), nikad se nije smatrao mudracem, kao što to za sebe nisu smatrali ni drugi stoici jer su mudrace držali iznimno rijetkim ljudima.



bila ključ stoičkog odnosa prema drugome jer se njome zastupalo prirodno (Mikecinovom terminologijom *naravno*) pravo.

Kao što Gourinat sažeto pojašnjava (2014: 39), pojam *oikeiōsis* izveden iz grčkog pridjeva *oikeiōs*, koji označava ono što mi je vlastito, što mi pripada i što mi je drago. Zbog toga je *oikeiōsis* dio nečije kuće (grč. *oikia*), odnosno obitelji. Ovakva vlastitost temeljena je na osjetu (grč. *aisthēsis*), ali i zahvaćanju (grč. *antilēpsis*) onoga što je nekom pripadno. Prema tome, *oikeiōsis* je porivni utisak jer uzrokuje prvotni poriv prema samoodržanju i održanju vlastita tijela. Na temelju etimologije, Gourinat (39) pojašnjava da se svijest o onome što nam je vlastito i poriv da to očuvamo proširuju onkraj nas samih na sve ono što je poznato i drago, osobito na našu obitelj i djecu da bi se potom takva *sklonost* proširila na polis i konačno na cijelo čovječanstvo. Ova sklonost potom „prelazi u načelo pravednosti jer nas obdaruje naravnim sklonošću prema altruizmu“ (vidi isto). Bett (538) u ovom kontekstu govori o održavanju četiri kardinalne vrline: mudrosti, hrabrosti, pravednosti i umjerenosti za koje je zaslužan naš razum, a koje omogućuje pravično, obzirno i humano postupanje s drugima. Hieroklo u tom smislu zagovara *kozmpolitsko* načelo djelovanja prema drugima u skladu s idejom koncentričnih krugova. Kako ističe Bett (539), stoik Hieroklo život s drugima promatrao je kroz ideju osobe okružene nizom koncentričnih krugova, od kojih je u svakom krugu različita grupa ljudi. Pritom je u najveći krug smjestio čitavo čovječanstvo, dok manji krugovi uključuju podgrupe ljudi. Što je manji krug, snažnija je povezanost među onima koji je čine, a najmanji krug (ne računajući onaj u kojem se sami nalazimo) uključuje one s kojima smo neposredno povezani. Svojom idejom koncentričnih krugova Hieroklo je nastojao potaknuti na stalno zajedničko crtanje krugova kako bismo se jednako povezali sa svima i naučili tretirati ljude iz najšireg kruga kao članove najužeg. Iako je ovakvo metaforičko izjednačavanje s drugima upitno u praksi, Bett (547) ga ističe ne bi li ukazao na važnost stoičke etike (posebno dijela koji se bavi razumijevanjem ljudske zajednice kao svjetske) koja je bila izvor inspiracije mnogim kasnijim misliocima, a napose modernima.

Kokić (2015: 158) ističe kako je uz pojam *oikeiōsis* (Kokić rabi pojam *oikēsis*<sup>44</sup>) vezana stoička opća teorija moralnog razvoja čovjeka. Živjeti u skladu s prirodom, pri tome, znači potpuno prihvaćati svoju racionalnu narav, što nije moguće bez *lógos*a i razumom opravdanog djelovanja koje se naziva *kathēkon*. Prema Kokiću *kathēkon* je izvorna stoička kreacija koja se prevodi kao dužnost, a njome stoička etika poprima elemente etičke teorije

---

<sup>44</sup> O različitim izvedenicama pojma *oikeiōsis* kao i različitim interpretacijama što je značio za stoike pogledati još i Richter (2011: 74).

prirodnog zakona. Zbog toga, nastavlja Kokić (158) stoici drže da ljudski zakoni nisu tek puka konvencija nego su ekspresija vječnog prirodnog zakona koji proizlazi iz logosa:

„Zakon je kralj svih ljudskih i božanskih stvari: on mora vladati lijepim i ružnim stvarima, voditi i pokazivati put svemu. Zbog toga on mora biti obrazac pravde i nepravde društvenim bićima. Hrisip zato piše da zakon mora nametnuti ono što nužno mora biti napravljeno i izbjegnuto ono što ne smije biti učinjeno“ (Kokić 2015: 158).

Uvidom u Kokićev rad postaje jasno kako je najvažnije značajka stoičke etike, ali i cjelokupne filozofije, izgradnja etičke teorije prirodnog zakona. Stoički prirodni zakon, prema njegovom mišljenju, pretpostavlja postojanje univerzalnog zakona u prirodi nadređenog svim drugim zakonima koji određuje moralne standarde dostupne racionalnoj spoznaji čovjeka. Premda Kokić ne raspravlja o stoičkom kozmopolitizmu, razvidno je kako je univerzalni prirodni zakon promišljen u staroj i srednjoj stoi nužnost bez koje razvijeni „kozmpolitizam“ kasne stoe ne bi bio moguć.

Mikecin (2003: 135) govoreći o utjecaju stoičke etike napominje kako je, s obzirom na unutarnju podjelu stoičke škole na staru, srednju i kasnu, ona prva nastala u epohi propasti polisa pa zajednicu ljudi više nije mislila kao polis već kao cijelo čovječanstvo (grč. *megalopolis*). U takvim okolnostima čovjek nije bio samo *zoon politikon* (premda je po naravi političko biće), nego i *zoon koinonikon* što ga je učinilo građaninom svjetske zajednice koju tvore sva umna bića. Budući da je članstvo u ovakvoj zajednici bilo određeno umom koji imaju svi ljudi, Mikecin ističe da su za stoike načelno prestale vrijediti razlike između Helena i barbara, muškaraca i žena, slobodnih i robova. Jedina razlika među ljudima odnosila se na razvijenost uma jer je, Mikecinovim riječima, „kosmopolis prije svega zajednica uma, a njezino političko ozbiljenje pretpostavlja jednakost u vrlini“ (vidi isto). Ovime jasno pokazuje da je za stoike svako pojedino političko uređenje bilo nedostatno u odnosu na *kosmopolis*. To ne znači da stoici nisu bili svjesni različitih užih oblika političkih zajednica, ali su ih, prema Mikecinu, objašnjavali umnom nesavršenošću ljudi koji ne mogu uvidjeti izjednačenost svega vanjskog u odnosu na vlastitu unutrašnjost. Iz toga slijedi da ljudima nije dostatno prirodno/naravno pravo (čije se podrijetlo, ističe Mikecin, nalazi u zakonu božanskog uma), nego uvode dodatne zakone, koji bi po stoicima trebali nestati kada se svi pojedinci etički usavrše. Usavršeni pojedinci bili bi okupljeni u istinsku kozmopolitsku zajednicu, čiji je preduvjet vlast koja se, obrazlaže Mikecin (137), treba izvršavati pravedno, „u skladu s jednim i nepromjenjivim naravnim zakonom“.

Univerzalnost koja se nalazi u temelju stoičke kozmopolitske zajednice, na mnoge je načine utjecala na filozofske rasprave, kao i na političkog djelovanja. Jednakost ljudskih bića vođenih umom bila je u koliziji s praksom potlačenosti robova, žena i stranaca koji su u grčkom polisu ostajali izvan sfere političkog. Ante Vučković (2007: 319) navodi kako su helenističke škole, a napose stoička, natjerale „državu“ da daleko veću pozornost usmjeri na *prava pojedinca*. Otvaranjem prostora *individualnim pravima* u razdoblju između polisa i Rimskog carstva, prema Vučkoviću, postupno se gubilo političko obilježje čovjeka kao pripadnika ograničene političke zajednice. Zbog toga je vrijeme u kojem je imperij kao univerzalni prostor političkog počeo zauzimati mjesto polisa pred stoike srednjeg razdoblja postavilo dvojbu etičkog opravdanja pokoravanja osvojenih naroda. U tom kontekstu, Mikecin (141) navodi da je srednja stoa mogla opravdati Rimski imperij zato što je bio svjetskopovijesni izraz helenističkog mišljenja. Od trenutka kada je Carstvo izjednačilo stanovnike provincija s rimskim građanima, ono je, bez obzira na nasilje kojim se koristilo, sve podanike formalno izjednačilo kao privatne ljude, čime je, sugerira Mikecin (142) ostvarilo etičku zadaću koje ga je opravdala. Međutim, pristajući uz logiku carstva, stoici su kozmopolitizam otpravili na dugi put koračanja s imperijalizmom, a takve združenosti kozmopolitizam nije se sasvim oslobodio ni do današnjag dana.

### 3. HOSPITALITET I KOZMOPOLITIZAM U RIMSKO DOBA

Treće poglavlje opsežno se bavi pravnim, političkim, filozofskim i religijskim nasljeđem Rimskog carstva koje je trajno utjecalo na razvoj načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma. Osim što je direktno utjecalo na napredak prirodnih znanosti, umjetnosti, trgovine, prometa i lingvistike, Rimsko carstvo je stvorilo, a potom i proširilo *prostor* prava kakvo je Europi i danas blisko. Drukčije rečeno, današnje zakonske norme i načela koje uređuju suživot ljudi različita podrijetla i omogućuju temeljna ljudska prava bez obzira na etničke, vjerske ili političke razlike među ljudima, ne bi bile moguće bez specifičnog rimskog izuma – prava i njegova širenja na velikom području Europljanima tada poznatog svijeta. Anthony Padgen (2003: 174) navodi kako je ono što suvremeni svijet naziva ljudskim pravima produkt prava koje su rimski juristi, kao i njihovi pravni i teološki nasljednici nazivali prirodnim pravima. Ona su činila srž teorije prirodnog prava (lat. *ius naturae*) koje je, ističe Pagden, sve do osamnaestog stoljeća ostalo jedan od najprijeponijih koncepata zapadne političke i pravne misli. Unatoč prijeponosti prirodnog prava (o čemu je više riječ u odjeljku 3.4.) neupitno je kako je ono stoljećima bilo podloga razvoju načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma zbog čega je nužno istražiti njegove rimske korijene. Činim to u prvom odjeljku trećeg poglavlja (3.1.) obilno se služeći studijom Petera Steina *Rimsko pravo i Europa*, istraživanjima Geoga Cavallara, kao i hrvatskim prijevodima izvornih Ciceronovih tekstova. Premda vremenski daleka, Ciceronova misao i danas je aktualna zato što su mnogi njeni elementi ugrađeni u Kantovo razumijevanje načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma. Kako je Kantova pravno-politička teorija trajni poticaj suvremenim kozmopolitskim raspravama, držim da je neophodno razumijeti način na koji je Ciceron osmislio prirodno pravo, kao što je nužno razumijeti da je ono bilo teorijski pokušaj prekoračenja ograničene političke zajednice kakva je prethodila Rimskom carstvu. Propitujući stvarne socijalne značajke Rimskog carstva, u odjeljku 3.2. pojašnjavam kako se ono pravno, vojno i politički odnosilo prema stranosti i na koji ju je način prevladavalo. U ovoj mi je zadaći vrijedna pomoć rad Claudije Moatti *Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire* koja pokazuje da je u rimskom dobu transformacija stranog u poznato bila moguća zbog stalne želje za teritorijalnim širenjem, među ostalim, i putem prevođenja. Prevođenjem na latinski i s latinskog jezika približavale su se različite kulture i narodi kod kojih se razvijala svijest o međusobnim posebnostima, ali i o univerzalnosti ljudskog roda. Istraživanje Moattijeve pokazuje da su Rimljani, već tada, bili sposobni razumijeti koncept lingvističkog hospitaliteta,

kakav je u suvremenu raspravu uveo francuski postmodernizam, a napose filozofija Paula Ricœura. Nadalje, u odjeljku 3.3 disertacije donosim iscrpnu analizu kršćanskog i judaističkog razumijevanja hospitaliteta jer je ono (s naglaskom na kršćansko razumijevanje) snažno obilježilo kasnoantičku i srednjovjekovnu Europu. Interes za judeokršćanskim hospitalitetom obnovio se u drugoj polovici dvadesetog stoljeća kada se pojavio u temi dobrodošlice Drugome kakvu je osmislio Emmanuel Levinas, mislilac koji je potom presudno utjecao na apsolutni hospitalitet Jacquesa Derride. Na koncu trećeg poglavlja, a u kontekstu kozmopolitizma i hospitaliteta, u odjeljku 3.4., analiziram temeljne značajke dugog i heterogenog europskog perioda koje je započelo padom Zapadnog Rimskog carstva, a završilo krajem šesnaestog stoljeća. Za to vrijeme Europljani su se susreli s do tada nepoznatim civilizacijama koje su ih primorale na propitivanje vlastitog identiteta i razumijevanja prava. U takvoj se zadaći, suočen s otkrićem Amerika, istaknuo španjolski redovnik Francisco de Vitoria čije je poimanje označilo prekretnicu u tumačenju načela hospitaliteta. Iako je Vitorijina misao europski hospitalitet do danas izložila anti-imperijalističkoj kritici, istovremeno je etablirala hospitalitet kao pravo, otvorivši prosvjetiteljima put za razvoj teorije kozmopolitizma čiji se tragovi mogu pronaći u suvremenom konceptu izbjeglištva i pravu na azil.

### **3.1. Rimsko (prirodno) pravo**

Novo rimsko poimanje prava nije značilo da je pravo bilo izvan interesa grčkih mislilaca jer je iz ranijeg izlaganja jasno kako su grčki polisi bili zakonima uređene zajednice koje su formirali ne samo grčki običaji i kultura, nego i vladari zakonodavci. Kao što navodi Peter Stein (2007: 9), Grci su živo razmišljali o naravi prava i njegovom mjestu u društvu, ali pozitivno pravo grčkih polisa nije bilo razvijeno, kao što nije bilo ni pravne znanosti. Ovakvim tvrdnjama Stein ne sugerira da su Rimljani svoju filozofiju prava preuzeli od Grka, već ističe da je Rimljane u prvom redu zanimalo kako urediti privatno vlasništvo i pravni postupak kojim bi drugu osobu mogli primorati na određen čin. Prema Pagden (2003: 173), rimsko pravo značilo je u osnovi distribuciju dobara svima prema njihovim pravima (lat. *Suum cuique tribuere*), premda je Rimljanima toga vremena nedostajala ideja prava (engl. *right*) kakvo danas razumijemo. Latinska riječ *ius*, sugerira Pagden (174), pokrivala je i pravo i dužnost, označavajući na taj način ono što je bilo obvezujuće pa rimsko pravo izvorno nije pretpostavljalo postojanje prirodnih, a time ni univerzalnih kategorija. Pojedinac je, tumači Pagden, mogao zahtijevati *iura* na temelju zakona, ali ovakva prava nitko nije imao samo na

osnovi pripadnosti čovječanstvu. Stvar se promijenila nakon edikta cara Karakale 212. godine (lat. *Constitutio Antoniniana*) kada je svim slobodnim ljudima u Rimskom carstvu dano pravo građanstva<sup>45</sup>.

Isprva je, ističe Stein (11), Rim bio mala zajednica na obali rijeke Tiber, a pravo ovakve zajednice bilo je skup nepisanih običaja koji su se prenosili s koljena na koljeno. Takvo su pravo, naglašava Stein, Rimljani držali dijelom svoje narodne baštine pa se primjenjivalo samo na one koji su za sebe mogli tvrditi da su rimski građani (prema lat. *ius civile*, pravo za građane – lat. *cives*). Biti Rimljanin ranog razdoblja značilo je, tumači Stein, biti potomak izbjeglica iz grada Troje, nakon što su ga porazili i opustošili Grci<sup>46</sup>. Međutim, već u razdoblju rane Republike rimske su slobodne građane činili patriciji (aristokrati) i plebejci (puk). Njihovo porijeklo i nastanak, ističe Mesihović (2011: 179), ni do danas nije u potpunosti razjašnjeno, ali znamo da su ova dva sloja nakon više stoljeća sukobljavanja stvorila specifični element rimskog društva - novu skupinu građana. Bogatiji sloj plebejaca stopio se sa starijim patricijskim rodovima u nobilitet (lat. *nobilitas*) koji je postao najvažnija društvena i politička snaga Rima. Za razliku od atenskog polisa, Rim je, prema Mesihoviću, u ovaj povlaštenu sloj rimskih građana uvijek propuštao darovite i umješne pučane, unatoč tome što se vremenom prijem u nobilitet sužavao. *Obični* građani činili su *plebs* koji se dijelio na

---

<sup>45</sup> U ovom kontekstu Koslowski (2002: 390) navodi kako je tijekom više stoljeća rimske ekspanzije karakter rimskog građanstva učinkovito preinačen iz participativnog članstva malobrojnih u skup prava namjenjenih širim skupinama društva. Prava su se poistovjetila sa statusom podanika, a ovu je promjenu, sugerira Koslowski, olakšalo političko uvrštavanje brojnih osvojenih plemena u sustav Carstva, kao i toleriranje prisustva na području Carstva pripadnika naroda i plemena koji formalno nisu bili osvojeni, ali su Rimljani s njima održavali kontakte. Na ovaj način, Rim se, već u prvim stoljećima nakon osnutka počeo razlikovati od grčkih polisa, premda je i sam nastao kao etnički homogen polis. Ključni razlog za transformaciju iz polisa u carstvo, prema Koslowskom, bile su velike i česte migracije stanovništva (kako rimskog stanovništva u udaljene provincije, tako i stranog, u prvom redu vojničkog i robovskog stanovništva na područje Italije i Rima) koje su rimski geopolitički prostor pretvorile u polietničku političku zajednicu.

<sup>46</sup> Rimski utemeljiteljski mit sadržan je u priči o hrabroj grupi boraca koja je iz razrušene Troje pobjegla u daleko sanjano kraljevstvo te ujedno u sebi sadržava problem stranosti. Trojanske izbjeglice na putu u novu domovinu nužno su trebale duh hospitaliteta kod drugih, kako onih koje su zaticali na svom neizvjesnom putu, tako i stanovnika koje su zatekli u novoj sredini. Rimski je identitet u samoj svojoj biti bio neodvojiv od poništavanja stranosti te specifičnog pogleda na odnos mi/oni, premda to ne znači da Rimljani od dolaska u novu zemlju nisu osjećali superiornost u odnosu na druge skupine i narode koje su zatekli, a koje su držali strancima, barbarima, neciviliziranima ili divljacima. Ovakvim je rođenjem rimske civilizacije neizbježno, iako možda isprva samo na razini nesvjesnog, u njenu srž upisan problem izbjeglištva, migracija i novih početaka o kakvom svjedoči Vergilijevo djelo *Eneida*. (Vidi Vergilije 2009) Prema djelu, Eneja, dardanski junak, bio je neustrašivi borac i saveznik Trojanaca u ratu s Grcima, a njegova majka bila je Afrodita. Pod njenom i zaštitom drugih grčkih bogova Eneja je ostao jedan od rijetkih preživjelih na trojanskoj strani te je, nasljedivši Parisov mač, s ostalim preživjelim pobjegao iz Troje. Uz brojne izazove na putu koji su prijetili njegovom životu i sigurnosti (gotovo poput Odiseja), uz Jupiterovu i Venerinu zaštitu stigao je na prostor Italije kako bi osnovao kraljevstvo. Opisujući Enejev život, Vergilije je, pojašnjava Munkler (2010: 119), trojanskog heroja postavio kao prefiguraciju i uzor za prvog rimskog cara Oktavijana Augusta, čija je vladavina mira obuhvatila „cijeli svijet“ i u čijoj su misiji smirivanja i humaniziranja svijeta za Rimljane nestale granice u vremenu i prostoru.

seoski i gradski. Mesihović (180) tumači kako je seoski plebs za vrijeme rane i srednje Republike činio najmnogobrojniji dio rimskog naroda te je bio srednja klasa; svojevrsna kičma rimskog društva. Raspolagao je, tvrdi Mesihović, imovinom koja mu je omogućavala pristojan život, unaprjeđenje posjeda i držanje robova koji su postajali članovi domaćinstva te se mogao uspinjati na rimskoj društvenoj ljestvici. Gradski plebs bio je, nastavlja Mesihović, sastavljen od srednjih i malih trgovaca, zanatlija, oslobođenih robova, doseljenika iz čitavog Mediterana, kao i besposličara svih mogućih vrsta. Faktor stalnih migracija stanovništva u italske gradove element je koji Mesihović drži ključnim za jačanje ovog šarolikog sloja ljudi i njegova preuzimanje primata od seoskog plebsa. Za pripadnost ovom sloju posjed nije bio ključan faktor jer se gradski plebs sastojao od iznimno bogatih građana, onih koji to nisu bili (ali su bili financijski samoodrživi), kao i onih bez imovine koji državi nisu plaćali porez.

Svijest o statusnoj podjeli rimskog društva važna je, ne samo zbog razumijevanja migracija unutar grada Rima, nego i zbog dugoročnog razvoja zakona koji će, između ostalog, urediti odnose Rimljana i drugih naroda. Stein (2007: 11) ističe da su upravo plebejci bili ključan faktor u postupku kodificiranja rimskog prava jer su tvrdili kako bi njima išlo u prilog da običajno pravo bude zapisano prije no što se jave pojedini sporni slučajevi. Nezapisano običajno pravo do tada je bilo u rukama svećenika (lat. *pontifices*) koji su bili isključivo patriciji pa su, navodi Stein, plebejci dvojili je li svećenički pravorijek o valjanosti pojedinih pravnih poslova i oblika sasvim nepristran. Zbog ovih je plebejskih zahtjeva 451. godine prije nove ere imenovano povjerenstvo od deset građana – decemvira, koji su morali pripremiti pisani tekst običajnog prava po uzoru na Solonove zakone. Prihvaćen u Senatu, ovakav je prvi pisani skup zakona nazvan Zakonik XII ploča. Kako naglašava Stein (12), Zakonik XII ploča obuhvaćao je cjelokupno područje prava, uključujući javno i sakralno pravo, ali nije utvrđivao ono što je svatko znao i prihvaćao kao važeće pravo, nego se koncentrirao na prijeporne situacije koje su mogle biti povod za spor. Pravo kakvo je bilo u srži Zakonika nije reguliralo ono što se događalo unutar obitelji, koja je, ističe Stein (13), bila pod vlašću njena zatupnika - oca (lat. *pater familias*) pa je ono što se u obitelji događalo bila privatna stvar. Također, tradirano civilno pravo, službeno se nije primjenjivalo u slučajevima kada su u sporu bili građanin i stranac. Isprva, tumači Stein (20), ovakvi slučajevi nisu predstavljali problem jer je onih bez građanskih prava bilo malo pa su Rimljani pribjegavali fikciji da je i stranac građanin. Praveći se da su oboje u jednakom statusu slučaj bi svodili u okvire civilnog prava, ali je s vremenom ova iluzija morala prestati jer je kontakt rimskih građana i stranaca postao sve učestaliji.

Za potrebe teritorijalne ekspanzije Republika nije nužno trebala promijeniti svoj politički sustav u imperijalni jer je ozbiljnije širenje Rima na južni Lacij započelo još u petom stoljeću prije nove ere. Kako ističe Peter S. Wells (2001: 16), 396. godine prije nove ere, nakon desetogodišnjeg rata, Rim je ostvario prvo značajnije vojno širenje na južnoetrurški grad Veji. Sjeverna područja pokazala su se dugoročno iznimno važnima za rimska osvajanja, ali i formiranje vlastitog (političkog) identiteta. Wells (vidi isto) navodi kako su 387. godine prije nove ere Rim napali keltski osvajači, čime su kod Rimljana formirali svijest o sjevernim barbarima kakva će obilježiti sljedeće tisućljeće. Nakon ovakve katastrofe, Rimljani su podignuli desetakilometarski Servijski zid čime je započet proces fortifikacije, kako samog grada Rime, tako i cijelog italskog prostora<sup>47</sup>. Nakon toga, poglavito za vrijeme kasnog 3. i ranog 2. stoljeća prije nove ere, Rim je, prema Wellsu, dominantno vojnim pohodima, stekao provincije u Iliriji, Maloj Aziji, Makedoniji, Grčkoj i Africi te time osigurao golemo bogatstvo svojim elitama, kao i silnu političku moć nobilitetu.

Važnost 3. stoljeća prije nove ere u kontekstu rimskog odnosa s drugima ističe i Stein (2007: 20) koji ukazuje na značaj rimskih uspjeha u Punskim ratovima jer se njima rimska vlast proširila na cijeli prostor zapadnog Sredozemlja, čime je broj negrađana ili stranaca koji su se našli u svakodnevnom dodiru s Rimljanima toliko narastao da je ovakve odnose trebalo obuhvatiti pravnim poretkom. Zadatak uređivanja odnosa među rimskim građanima i strancima ili među strancima u Rimu dobio je pretor, ali ne onaj gradski (lat. *praetor urbanus*), već poseban pretor za strance (lat. *praetor peregrinus*). Ovakav razvoj pretorske službe i pretorskih pravnih sredstava, sugerira Stein (20), pridonio je razvoju institucije rimskog prava koje se smatralo dijelom prava svih civiliziranih naroda. Ukupnost odredbi ovakve institucije nazvana je sintagmom *ius gentium* koju hrvatski autori najčešće prevode

---

<sup>47</sup> Za Wellsa (2001: 16) je ovaj događaj jedan od ključnih trenutaka od kojega treba započeti kada razmišljamo o rimskom odnosu prema Drugima te stvarnim razlozima rimske imperijalne politike. Naime, Wells postavlja pitanje je li Rim imao dugoročnu i dosljednu politiku osvajanja i imperijalizma ili je ona bila rezultat obrambene politike osiguranja vlastitog teritorija i granica te onemogućavanja potencijalnih prijetnji rimskoj sigurnosti. Wells pojašnjava kako za različite znanstvenike ovaj odgovor nije jednostavan jer uvidaju da ne postoji jasan pokazatelj kada imperijalna politika u Republici postaje dominantna. Ono u čemu se brojni istraživači koje konzultira Wells slažu jest priznavanje Rimu iznimne strategije širenja koje se ostvarivalo ratom, ali i diplomacijom, kolonizacijom, kao i suradnjom s lokalnim elitama zbog čega je već u ranom 3. stoljeću prije nove ere Rim postao dominantna kulturna i politička sila na području Italije. Njegovo širenje od tada je započelo i prekomorskim osvajanjima, a ključni događaj na ovom putu bio je prvi Punski rat protiv Kartage (264.- 241. godina pr. n. e.) čime je osvojena Sicilija, nakon čega je uslijedio Drugi punski rat (218. – 201. godine pr. n. e.) okončan porazom Hanibalove vojske 202. godine prije nove ere i osvajanjem iberijskog prostora.



kao *pravo naroda*, odnosno pravo među narodima<sup>48</sup>, premda bi, u skladu s Gajevom (I - 1982; 31) definicijom iz 2. stoljeća, najprecizniji prijevod bio *opće pravo* jer ga je priroda, dajući ljudima razum, uspostavila među svim ljudima.

„...ono što je ustanovljeno među svim ljudima kao saglasno prirodi i razumu te se u svih naroda jednako poštuje zove se pravo naroda, kao pravo kojim se služe svi narodi. Tako se i rimski narod služi dijelom svojim vlastitim, dijelom pravom zajedničkim svim ljudima (lat. *quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, parti communi omnium hominum iure utitur*)“<sup>49</sup>

Prema Krivokapiću (2014: 24) *ius gentium* uređivao je odnose građana Rima i stranaca koji su mogli biti definirani kao *peregrini*, ali ne i barbari. Kako ističe, Rimljani ranijih razdoblja sve su strance klasificirali u dvije skupine: peregrine i barbare. Prva skupina označavala je strance koji su živjeli na teritorijima pod vladavinom Rima, a uključivala je one koji su se nazivali *ex iure Latini* (stranci koji su posjedovali određena građanska prava) i one koji su živjeli u udaljenim provincijama (stranci koji su imali znatno manje prava od stanovnika Italije). Stanovnici dalekih provincija najčešće su bili pripadnici osvojenih neprijateljskih naroda ili građani Rima koji su iz različitih razloga ostali bez građanskih prava. Krivokapić navodi da je ova skupina stranaca, premda nije imala istu pravnu poziciju kao punopravni građani Rima, zahvaljujući pretorskom pravu (*ius praetorium*), uživala određenu razinu pravne zaštite, a u situacijama kada rimsko pravo nije imalo odgovor na problem u kojem su se našli, zaštitu im je pružalo pravo domicilne zajednice. *Ius gentium*, ističe Krivokapić (24), peregrinima nije davalo politička prava te je u praksi razlikovalo strance

---

<sup>48</sup> Pravo naroda razlikovalo se od tradicionalnog civilnog prava (lat. *ius civile*) kojim su se mogli služiti samo građani Rima, a s vremenom je postalo iznimno važno načelo u odnosima Rimljana i naroda koje su pri osvajanjima zaticali. Premda je rasprava o načelu *ius gentium* velikim dijelom zastupljena u kasnijim dijelovima disertacije, na ovom je mjestu važno jasno naglasiti na koji se oblik stranosti *ius gentium* izvorno odnosio.

<sup>49</sup> Obrad Stanojević, prevoditelj i tumač srpskog izdanja Gajevih *Institucija*, uz naziv *ius gentium* daje slijedeću napomenu: „Veruje se da je ideja o postojanju posebnog prava, karakterističnog za svaku državu, i onog koje je zajedničko svim narodima (*ius gentium*), nastala najprije kod Grka. Tokom srednjeg veka, sa prodorom racionalizma, ovo shvatanje je evoluiralo u teoriju prirodnog prava i izraz *ius gentium* počinje značiti *međunarodno javno pravo*. Rimljani su izraz *ius gentium* upotrebljavali i za označavanje prava sadržanog u ediktima peregrinskih pretora, nasuprot *ius honorarium* sadržanom u ediktu gradskog pretora“ (Stanojević u Gaj 1982: 31). Sintagmu *ius gentium* još je lakše razumjeti ako se uzme u obzir hrvatski prijevod navedenog citata zabilježen u udžbeniku rimskog prava Mile Borasa i Luje Margetića (1986: 3): "... što je pak prirodni razum postavio među svim ljudima, to se poštuje na jednak način kod svih naroda i zove se *ius gentium*, u smislu da se tim pravom služe svi narodi. Stoga se i rimski narod služi dijelom svojim vlastitim, a dijelom općim pravom svih ljudi."

prema brojnim podkategorijama. Stranci koji su bili percipirani kao barbari, prema Krivokapiću, bili su svi oni koji nisu živjeli unutar granica carstva i njegovih zakona. Dugo vremena nisu imali nikakvih prava, uključujući pravo na upotrebu normi *ius gentium*. Krivokapić nadalje pojašnjava kako je definiranje stranca kao barbarina značilo da ga se može ubiti ili porobiti, a njegovu imovinu prisvojiti jer ne pripada nikome (lat. *res nullius*). Međutim, Krivokapić dodaje kako se, premda izvorno vrlo nepovoljna, pozicija stranaca barbara, kao i stranaca peregrina, s vremenom poboljšavala, kako načelno tako i u praksi, a jedan od glavnih razloga poboljšanja bio je razvoj trgovine i proizvodnje koje je širenje Carstva neizbježno donosilo. Stjecanje novih teritorija imalo je, dakle, dvije dimenzije: prostorno-političku (a time i ekonomsku) u čemu je nezamjenjivu ulogu imao političar i vojskovođa Gaj Julije Cezar te pravno-filozofsku koja je bila zasluga Cezarova suvremenika političara, pravnika i filozofa Marka Tulija Cicerona.

Bit Ciceronove pravno-političke ostavštine značajne za predmet ovog rada dominantno je sadržana u djelu *O dužnostima*, zapisima o moralu namijenjenima Ciceronovu sinu Marku. U njima je Ciceron bio inspiriran istoimenom (nesačuvanom) knjigom stoika Panetija zahvaljujući kojoj je stoičko učenje u 2. stoljeću prije nove ere dospjelo u Rim<sup>50</sup>. Stoici su, kako je već spomenuto, imali veliki utjecaj na Cicerona, ali (kao što sam pojašnjava) u zapisima o dužnostima on ne tumači stoike nego od njih crpi, sam prosuđujući i razmatrajući o dvostrukoj vrsti dužnosti: onoj o najvišem dobru te propisima pomoću kojih se ustanovljava svakodnevni život. Među ovako podijeljenim dužnostima, Ciceron je držao važnim progovoriti o odnosima s drugima: drugim bićima, ali i drugim skupinama ljudi, poglavito onima s kojima možemo biti u sukobu ili koji su nam nanjeli nepravdu. Prema njegovom mišljenju, treba postojati mjera u osvećivanju i kažnjavanju pa ističe kako treba paziti na ratno pravo (vidi Ciceron 2006: 26/I). Do rata, odnosno primjene sile koja je svojstvena životinjama, treba doći samo onda kada rasprava i razgovor, svojstveni ljudima, više nisu mogući. Ratovati treba (ako treba) zato da bi se živjelo u miru, a nakon pobjede u ratu treba poštedjeti one koji u sukobu nisu bili okrutni i divlji, uključujući i vojnike suparnike koji se

---

<sup>50</sup> Ciceron se na više mjesta referira na filozofa Panetija i u drugim djelima poput *De Re publica*, gdje u trećoj, fragmentarno sačuvanoj knjizi, pojašnjava vezu Panetijeve stiočke dogme i Rimskog carstva. Mikecin (2003: 138) uvidom u Augustinovo djelo *De civitate Dei* koje tematizira danas izgubljeni dio Ciceronove *De Re Publica* pojašnjava opravdanost imperijalnog širenja Rimom nad barbarskim narodima. Panetije drži kako je Carstvo pravedno (lat. *iustum*) zbog korisnosti ropstva za porobljene. Mikecin ističe kako je za Panetija (Mikecin ga naziva Panaitije) imperijalno osvajanje barbara pravednije nego život u međusobnim ratovima kakvim barbari žive. Na taj način namjesto nepravde (lat. *iniuria*) za pokorene narode nastupa mir i vladavina prava (lat. *pax Romana*).

predaju. Nakon završetka rata, sugerira Ciceron (26 / I – XI) pozivajući se na običaje predaka, pobjednici vođeni vrlinom pravednosti trebaju zaštititi one „države“ i narode koje su pobjeđene u ratu primili pod zaštitu. Takvo pravedno postupanje Rimljanima je nalagao, ne samo običaj, nego i fecijalno pravo (lat. *ius feziale*) koje je bilo u skladu s religijom. Ciceron (27/I – XI) zaključuje kako nijedan rat nije pravedan, osim ako se ne povede nakon ponovljenih (neuspješnih) pregovora ili ako se upozorenje ne izda prije konačne objave rata. Zbog toga je, neprijatelj (lat. *hostis*) uvijek samo neprijatelj u ratu (lat. *perduellis* – ovim izrazom razlikuju se lat. *amicus* i *inimicus* kao osobni prijatelj – neprijatelj, od političkog prijatelja i neprijatelja), premda Ciceron (28 / I – XII), odmah ističe kako je *hostis* kod starijih Rimljana označavao stranca kao došljaka, a ne stranca kao neprijatelja. Pozivajući se na tradiciju, Ciceron dalje navodi da i prema strancu/neprijatelju treba vrijediti pravo (lat. *adversus hostem aeterna auctoritas*), unatoč činjenici što se s neprijateljem borimo za život. Prema neprijatelju treba vrijediti i dano obećanje, bez obzira na zahtjevnost trenutka, kao što i prema najnižima, a to su robovi, treba sačuvati obzir pravednosti. Drugim riječima, Ciceron (30 / I – XIII) tumači kako su robovi najamnici koji moraju izvršiti rad, ali se prema njima treba postupati pravedno<sup>51</sup>. Ciceron (33 / I – XV) poziva na bliskost i iskazivanje dobročinstva prema onima koji su nam najbliži, ali upozorava da čak i nepoznatom čovjeku udjelimo ono što je moguće dati, ako isto ne šteti nama osobno. Napominje kako postoje različiti stupnjevi bliskosti u ljudskom društvu, od kojih je veća bliskost ona unutar istog naroda, plemena, jezika, a najveća unutar istog grada (vidi Ciceron 36 / I – XVII). Najveća osobna bliskost javlja se među vrlim ljudima povezanima prijateljstvom jer ništa nije milije i poželjnije od sličnosti u dobrim običajima, dok je društvena bliskost vezana uz domovinu. Pri tome je Ciceron (149 / III – VI) držao kako jedno pravilo mora važiti za sve ljude – ista korisnost treba biti za jednoga i za sve. Utemeljenje ovakvog pravila Ciceron je pronašao u samoj Prirodi: isti zakon prirode obuhvaća sve ljude. Prema takvom zakonu, naglašava Ciceron (149 / III – VI), zabranjeno je povrijediti drugoga, bez obzira je li riječ o sugrađaninu ili strancu.

U sačuvanom dijelu Treće knjige djela *Država* (lat. *De Re Pvblica*) Ciceron pojašnjava bit pravednosti. Držati se civilnih zakona ne znači nužno biti pravedan, posebno kada jedna „država“ želi ratom ostvariti korist i širenje nauštrb druge. Naime, postoje dvije vrste

---

<sup>51</sup> Ciceronov prevoditelj djela *O dužnostima* na hrvatski jezik Petar Bujas (u Ciceron 2006: 72) ističe kako su rimski humanisti Scipion, Ciceron i Seneka bili na glasu po blagom odnosu prema robovima. U ovakvom tretmanu prednjačio je Ciceron koji je svoga roba Tirona nazivao i smatrao prijateljem, povjerivši mu izdavanje svojih djela te pisanje životopisa.

pravednosti – građanska i prirodna. Građanska je manje pravednost, a više mudrost, dok je kod prirodne obrnuto pa u svrhu pravednog djelovanja Ciceron poziva na božji zakon:

„Istinski je zakon pravilan razum, usklađen s prirodom, razliven među sve, stalan, vječan, koji nalažući poziva na obavljanje dužnosti i zabranjujući odvraća od prevare, a ipak niti dobrima nalaže ili zabranjuje uzalud, niti nalaganjem ili zabranjivanjem djeluje na loše. Tom je zakonu nedopustivo donijeti protivan, niti se smije ukinuti jedan njegov dio ili ga sav opozvati; ni senat ni narod ne mogu nas osloboditi tog zakona, i ne trebamo tražiti Sexta Aelija da ga objasni i protumači. Zakon neće biti drugačiji u Rimu nego u Atheni, drugačiji sada nego poslije, nego će taj jedan zakon, vječan i nepromjenjiv, obvezivati sve ljude u svako vrijeme, a bog će biti poput jedinog i zajedničkog učitelja i zapovjednika svih: on je taj zakon izmislio, predložio, donio; tko mu se ne pokori, taj će bježati od samoga sebe, a ako prezre ljudsku prirodu, samim tim će pretrpjeti najtežu kaznu, makar i izbjegao ono što se smatra kaznom“ (Ciceron 1995: 160/ III, XXII 33).

Povratkom na djelo *O dužnostima*, nailazimo na Ciceronovo (149 / III – VI) pojašnjenje kako oni koji rade suprotno prirodnom zakonu razaraju zajedničku društvenost ljudskog roda, a kada se dokine društvenost dokidaju se dobročinstva, plemenitost, dobrostivost i pravednost. Ljude koji se suprotstavljaju zakonu prirode, nastavlja Ciceron (150 / III – VI), treba smatrati bezbožnicima jer istupaju protiv volje besmrtnih bogova.

„Oni naime razaraju društvenost koju su među ljudima utvrdili bogovi, a najčvršća veza te društvenosti je uvjerenje da je Priroda više protivno kad čovjek zbog svoje koristi oduzima od drugog čovjeka, nego kad podnosi sve nevolje, bilo imovinske, bilo tjelesne ili čak i društvene, koje su lišene pravednosti. Ta je, naime, vrlina vladarica i kraljica svih ostalih vrlina“ (150 / III – VI).

Biti nepravedan prema drugome posebno je problematično kada pravednost pretpostavimo korisnosti. U osobnim odnosima, tvrdi Ciceron (157 / III – X), dužnosti se najviše pomućuju u prijateljstvu, često zbog časti, bogatstva i naslade, premda ništa od nabrojenog ne bi trebalo biti iznad prijateljstva. U politici, dati prvenstvo korisnosti umjesto pravednosti moralno je još i gore nego u osobnim odnosima jer korisnost tjera na počinjenje najvećih pogrešaka. Ciceron (159 / III – XI), primjerice, upozorava da loše postupaju oni koji strancima zabranjuju dolazak u Grad ili ih iz njega tjeraju. Takav izraz hospitaliteta za Cicerona ne predstavlja izjednačavanje stranaca s građanima, s obzirom da drži kako nije u redu osobu bez „državljanstva“ smatrati punopravnim građaninom (kao što uostalom nalažu i uredbe Ciceronova vremena), ali smatra da je zabrana ulaska strancima u Grad nečovječna. Ciceron odnose među ljudima utemeljuje u zakonu prirode pa naglašava kako postoji ljudska zajednica koja se proteže na sve strane povezujući svakoga sa svima. Premda su snažnije povezani pripadnici istog naroda, a još snažnije istoga grada, Ciceron (170 / III – XVI) odbija tradicionalnu podjelu rimskih filozofa i jurista na civilno pravo (lat. *ius civile*) te opće pravo

(lat. *ius gentium*) kojom su stariji razlikovali ono što je građansko od onoga što je opće, odnosno onoga što vrijedi među svim ljudima i narodima. Gledano iz perspektive moralnih dužnosti, oba prava proizlaze iz zakona prirode te su samo dva dijela istog načela.

Ciceronovo viđenje *ius gentium* kao neodvojivog dijela prirodnog zakona ključni je trenutak u formiranju svijesti o univerzalnosti ljudskih bića. Premda objavom Ciceronova djela *O dužnostima*, kao ni Ciceronovim pravnim, političkim i filozofskim djelovanjem univerzalna prava nisu zaživjela u praksi, njegovo viđenje prava koje bi trebalo pripadati svim ljudima, bez obzira na pripadnost različitim političkim zajednicama, do danas je jedno od najvažnijih polazišta pri tumačenju razvoja pravnog i moralnog univerzalizma. Istovremeno, Ciceronova sintagma *ius gentium* među najzamršenijim je pravnim i teorijskim konceptima o kojem ni danas ne postoji konsenzus. Temeljna nejasnoća u razumijevanju ovakvog pravnog načela sadržana je u dvojbi je li *ius gentium* sastavnica prirodnog zakona koja omogućuje jednakost svih ljudi ili je riječ o prvobitnoj vrsti međunarodnog prava koje ne garantira prava pojedincima nego političkim zajednicama antičkog svijeta. Antička nedoumica aktualizirana je među predmodernim i modernim autorima, primarno u djelima Francisca de Vitorie, nakon suočavanja europskih sila s do tada nepoznatim narodima novoosvojenih Amerika. Dodatne nejasnoće u razumijevanju *ius gentium* pobudila je međunarodna pravna teorija s kraja 18. stoljeća, kada se, prema Cavallaru (2002: 64), načelo *ius gentium* zahvaljujući Jeremy Benthamu počelo izjednačavati sa sintagmom *international law* (hrv. međunarodno pravo), čime se srž načela *ius gentium* u potpunosti premjestila s pojedinca na političko tijelo. Benthamova kovanica u svakodnevnoj upotrebi zaživjela je od polovice 19. stoljeća pa je pravne teoretičare toga doba potakla na ponovno promišljanje veze međunarodnog prava i načela *ius gentium*. Najistaknutiji među njima, Henry James Sumner Maine u važnoj studiji *Ancient Law* iz 1861. godine, upozorio je kako moderna teorija koncept *ius gentium* krivo shvaća kada ga izjednačava s međunarodnim pravom kao pravom koje vrijedi među političkim zajednicama. Maine (2005: 43) je jasno pokazao kako su rimski juristi (poglavito od Justinijana nadalje) pravni sustav odredili na način da Rimskim carstvom vladaju zakoni i običaji stvoreni u konkretnoj, rimskoj zajednici, ali i oni koji su zajednički cijelom čovječanstvu. Prvi se označavaju kao cjelina nazvana civilno pravo, dok se drugi odnose na prirodna prava, zajednička svim razumnim ljudima. Zadatak pretora bio je uklopiti norme prirodnog prava u Rimsko pravo u skladu s pravednošću, a ovakva težnja javila se s rastom broja stranaca koji su postajali dio rimske populacije. Maine (44) je uvidio kako je generacija njegovih suvremenika, modernih pravnih teoretičara, postala obilježena razumijevanjem

političke zajednice kao nacionalne države koja rijetko ili nikada ne prima veliki broj stranih migranata, za razliku od Rima i drugih antičkih društava za koje je uvođenje stranaca u pravni sustav i/ili svakodnevni život zajednice bilo način samoodržanja. Zbog svoje brojnosti, pravno izolirani pokoreni stranci mogli su se lako pobuniti i izazvati oružane sukobe. Uz navedenu opasnost koja je Rim poticala na širenje prava među osvojenim narodima, Rimljani su uviđali važnost trgovanja sa strancima pa je, prema Maineu (45), uvrštavanje prava stranaca u rimski pravni sustav bilo istovremeno mjera upravljanja i jačanja gospodarstva. Stvaranjem načela *ius gentium*, prvotno namijenjenim za reguliranje imovinskih odnosa između Rimljana i italskih plemena, rimski su pravni teoretičari, pritisnuti političkom nužnošću, doskočili problemu kako zadržati privid superiornosti nad drugima, istovremeno priznajući druge kao stranke u postupku. Maine (46) stoga zaključuje kako je *ius naturale* zapravo bio *ius gentium* u svjetlu konkretne rimske teorije.

„Za nesretni pokušaj razdvajanja načela *ius naturale* i *ius gentium* kriv je Ulpian koji se htio odmaknuti od pravnog jezika kakav je etablirao Gaj, puno veći autoritet nego što je bio sam Ulpijan. Razlike među navedenim načelima bile su, dakle, u potpunosti povijesno uvjetovane jer se među njima nije mogla utvrditi nijedna stvarna različitost. Treba li uopće dodati da je nesporazum između *ius gentium*, odnosno općeg prava, i međunarodnog prava u potpunosti moderna, s obzirom da je klasični izraz za međunarodno pravo bio *ius feciale*, odnosno, pravo pregovaranja i diplomacije. Pa ipak, neupitno je kako su nejasnoće vezane uz stvarno značenje načela *ius gentium* igrale značajnu ulogu u stvaranju moderne teorije po kojoj se odnosi između samostalnih država uređuju u skladu s prirodnim pravom“ (Maine 2005: 50).

Suvremeni autori poput Cavallara također uviđaju poteškoće u razumijevanju Ciceronova viđenja načela *ius gentium*. Kako bi rasvijetlio Ciceronovu vezu prava i stoičkog viđenja prirode koja je uvelike oblikovala njegovu filozofiju i pravnu teoriju, Cavallar (2002: 62) ističe Ciceronovu primjedbu kako je pravi zakon (lat. *lex vera*) ispravno rasuđivanje (lat. *recta ratio*) u skladu s prirodom. Upotreba tako shvaćenog zakona je univerzalna, nepromjenjiva i vječna, a svojim naredbama poziva na dužnost. Ciceronovo tumačenje zakona prirode iz kojeg se razvija prirodno pravo, kao i opće pravo važeće među svim narodima, značajno je, prema Cavallaru (63), zbog dva razloga. Prvi se odnosi na borbu za poziciju kojoj je prirodno pravo težilo u moderni, poglavito od Huga Grotiusa nadalje, a drugi se razlog (važniji za temu ovog rada) odnosi na nametanje teme prirodnog prava u rimskoj pravnoj teoriji kako bi se konkretne zakone javnog i privatnog prava povezalo s idejama pravednosti, vrline i pravičnosti.

Navedene ideje, smatra Cavalari (63), posebno su došle do izražaja u učenju o oslobađanju robova (lat. *manumissio*) jer su u potpunost promijenile odnos prema identitetu podređenog čovjeka koji je, činom oslobađanja, prestao biti objekt ili stvar (lat. *res*), a postao je subjekt prava. Premda je za ovakvu promjenu nije bio zaslužan samo Ciceronov, nego i rad drugih rimskih pravnih teoretičara poput Ulpiana, Gaja i Hermogenijana (čiji su radovi uvršteni u Justinijanovu *Digestu*, kasnije uvrštenu u *Corpus Iuris Civilis*), Cavallar (64) drži da su neki od rimskih pravnika poput Pomponija i Ulpiana (a to je vidljivo i u Mainovu ranije naznačenom citatu), uz svu vrijednost svoje pravne teorije, zaslužni i za nejasno razumijevanje Ciceronova načela *ius gentium*. Prema njihovom viđenju, vidljivom u *Digesti*, *ius gentium* obuhvaćao je pravni prostor koji je trebalo regulirati kada nije bio pokriven domaćim pravom (lat. *ius civile*). *Ius gentium* je, dakle, uređivao međusobne odnose stranaca u Rimu, kao i odnose stranaca i rimskih građana, ali i odnose Rima s drugim političkim zajednicama (lat. *civitates*) i narodima (lat. *gentes*). Potonji su regulirali i trgovačke poslove (lat. *commercium*), status veleposlanika (lat. *legati*) i ratno pravo (lat. *ius belli*). Gaj je, navodi Cavallar (65), uočio pogrešku u tumačenju Ciceronova razumijevanja načela *ius gentium*. Precizno slijedeći Ciceronov rad, Gaj je inzistirao na izjednačenosti *ius gentium* i *ius naturale* zbog njihova zajedničkog utemeljenja u razumu (engl. *natural reason*). Kako konsenzus nije postignut među rimskim autorima koji su, navodi Cavallar, uveli dihotomiju između pojmova *ius civile* i *ius naturale*, a potom i trihotomiju između pojmova *ius civile*, *ius naturale* i *ius gentium*, stvoreno je plodno tlo za moderne i suvremene rasprave kojima ne preostaje drugo nego da načelo *ius gentium* promatraju u cjelokupnoj njegovoj kompleksnosti. Tako je, ističe Cavalari, Ciceronov *ius gentium* moguće istovremeno promatrati kao četiri različita koncepta:

- prvi načelo *ius gentium* izjednačava s rimskim zakonom čija je svrha upravljanje odnosima među strancima ili između stranaca i Rimljana. U sudskim parnicama koje se pokreću zbog kršenja ovakvog zakona presudu donosi sudac za strance (lat. *praetor peregrinus*).
- drugi koncept načelo *ius gentium* vidi kao skup temeljnih pravila ponašanja / vladanja (engl. *conduct*) koja dijele (gotovo) svi (civilizirani) narodi.
- treći koncept izjednačava *ius gentium* s *ius naturale*.
- četvrti koncept načelo *ius gentium* vidi kao skup pravila pomoću kojih se uređuju odnosi među političkim zajednicama i narodima (lat. *ius inter gentes*).

Bez obzira na to kojem se konceptu priklonili, Cavallar (66) upozorava da se suvremeni istraživači često suočavaju s ocjenom Cicerona kao mislioca koji je pišući o prirodnim

pravima svih ljudi, svojim političkim djelovanjem utjecao na opravdanje rimskog imperijalizma. Marksistička i kritička perspektiva Petera Rosea (1995: 395), Cicerona vidi kao rimskog viteza, osobno i politički vezanog uz sakupljače poreza, zbog čega je teško mogao prevladati svoju primarnu društvenu poziciju koja je one koji nisu bili Rimljani (porezne obveznike) vidjela kao one koji omogućuju financijsku, a s tim i političku održivost imperija. Ciceronova retorika obiluje opravdanjem imperijalizma, umjesto očuvanja Republike, a prema Roseu (396), posebno se očituje u Ciceronovoj ocjeni dalekih plemena koja su odbijala pokoravanje Rimu. Ciceronova pozicija za Rosea (397) nije se previše razlikovala od Cezarove koji je gazio sve one koji bi se suprotstavili rimskom pokoravanju, a koje je i Ciceron vidio kao nepoznate, divlje, grube i ratoborne barbare s kojima nije poželjno ništa osim pokoravanja.<sup>52</sup> Iz perspektive nesumjerljivih ekonomskih pozicija aristokratskih javnih službenika, kakav je bio Ciceron, i rimskog plebsa jasna je kritika Ciceronova univerzalnog humanizma u okvirima rimske „države“. Cavallar (66) je u karakterizaciji Cicerona kao apologeta imperijalizma manje sklon suvremenoj „anti-kapitalističkoj“ kritici pa poziva na razlučivanje imperijalne prakse i pravne teorije, svjestan da se one mogu preklapati. U tom kontekstu Cavallar (67) ističe važnost Ciceronove teorije pravednog rata koju je, po mom sudu, osamnaest stoljeća kasnije, Kant u cjelosti preuzeo u svom projektu *vječnog mira*. Nadalje, Cavallar (70) upozorava kako je europska antička, srednjovjekovna i moderna misao, kao i europska povijest, unatoč različitim suvremenim tendencijama za mogućom trećom alternativom, podijeljena u dva smjera. Prvi vidi svijet kao zajednicu manjih političkih entiteta (država), dok drugi smjer ide ka kozmopolitizmu, odnosno velikoj zajednici čovječanstva (lat. *magna communitas humani generis*) u koju su uključeni svi i koja ne bi trebala ovisiti o formalnom autoritetu, već bi trebala biti uređena prema normama prirodnog prava (uključujući *ius gentium*). Zbog ovakve binarne podjele, bez obzira na neraskidivu vezu rimskih jurista i imperijalnog sustava unutar kojeg su živjeli i stvarali, vrijednost rimskog prava za razvoj univerzalnih ljudskih prava te ideje kozmopolitizma ne može se preglasiti.

---

<sup>52</sup> Moses I. Finley (1978: 62) detaljno tumači ekonomske odnose koji su stajali iza rimske ideje carstva prije vremena raspada Republike. Za razliku od Atene koja svojim javnim dužnosnicima nije omogućavala privatno bogaćenje, Rim je privatnim osobama u javnoj službi pružao mogućnost ogromne zarade. Upravljanje provincijama, vršenje publikanske dužnosti, odnosno prikupljanje poreza sa zemlje koja je konfiskacijom postala javna (lat. *ager publicus*) aristokratskim senatorskim obiteljima postala je najvažnija zadaća. Za to vrijeme, narod koji je ulazio u sustav Carstva, prema Finleyu je ubrzano gubio zemljišne posjede i farme, službovao je u dugim legionarskim pohodima ili je za mirnodopskih razdoblja radio na izgradnji rimske infrastrukture i luksuznih zdanja kakva su se umnažala gradom Rimom. Siromašno građanstvo često je, ističe Finley (64), ostajalo bez dostatne količine hrane pa je od vremena Gaja Graha, snabdijevanje hranom urbanog stanovništva postalo politička nužnost, a od 58. godine prije nove ere samo u gradu Rimu 150 000 ljudi (ne samo siromašnih) besplatno su primali kukuruz i druge prehrambene namirnice.



To, naravno, ne znači da rimski imperijalizam ne treba kritički propitivati, analizirati i ponovo otkrivati jer je upravo takav pristup temelj rasprave koja slijedi.

### **3.2. Carstvo kao kompleksan prostor sukoba i suradnje**

Vojna su osvajanja, ukazuje Wells (2001: 17), osim niza prednosti, uzrokovala brojne probleme rimskom rastućem političkom prostoru pa su posljednja desetljeća drugog stoljeća prije nove ere obilježile društvene i političke borbe između elita i masa. Mnoge od njih prešle su u ozbiljne ustanke i ratove, poput onih u Africi i na Siciliji (113. – 101. godine pr. n. e.), dok su sa sjevera stalnu prijetnju predstavljala germanska plemena. Opstojnost Rima branili su moćne vojne vođe željne vlasti od kojih su Sula, Pompej i Cezar bili najpoznatiji<sup>53</sup>. Jedna od dugoročno najvažnijih Cezarovih zasluga bila je širenje Rima na sjever Europe u krajeve s drugačijom klimom nego je mediteranska. Ove su krajeve, prema ranije spomenutoj teoriji o razlikama među narodima u odnosu na klimu u kojoj žive, naseljavala keltska, germanska, galska i britanska plemena s kojima su u rastućem političkom prostoru Rimljani trebali uspostaviti suživot. Prema Wellsu (113), Cezar je imao prilično zamršenu podjelu sjevernih plemena, često zbunjujući svojom interpretacijom tko su bili Germani, a tko Gali protiv kojih je predvodio borbe. Prema Cezarovim zapažanjima, Wells naglašava kako su Germani živjeli istočno od Rajne, bez gradova, trajnih institucija i organizirane religije, odnosno jednostavnijim i manje civiliziranim načinom života od onog kakvim su živjeli Gali. Wells (117) nadalje ukazuje da je viđenje razlika kakve je Cezar uočavao među sjevernim plemenima uporište imalo u migracijama koje su se događale stoljeće prije Cezarovih osvajanja kada je na jugu Galije već dolazilo do miješanja stanovništva i kontakta između Rima i sjevernih plemena koji su, najvjerojatnije pod utjecajem ovakvih migracija (koje su potom uzrokovale nove grupne identitete), počeli s izgradnjom utvrđenih urbanih centara (lat. *oppida*). Prema Wellsu (119), iz desetljeća prije rimskih vojnih osvajanja Sjevera postoje jasni arheološki dokazi koji ukazuju na sudjelovanje domorodačkog stanovništva sjeverne Europe u rimskim pomoćnim vojnim trupama. Interakcija dvaju svjetova nije se iscrpljivala samo za vrijeme vojnih zbivanja, nego i prilikom uspostavljanja prijateljskih odnosa s

---

<sup>53</sup> Wells (2001: 17) navodi kako se u ovim borbama za prevlast najviše istaknuo Gaj Julije Cezar (između ostalog i zbog uspjeha u Galskim ratovima od 58. do 51. godina pr. n. e. koji uključuje i dva pohoda na Britaniju) koji je 44. godine prije nove ere, bez obzira na snažno protivljenje rimskog Senata (prema kojem vlast nije smjela biti u rukama jednog čovjeka), proglašen diktatorom. Nakon samo mjesec dana na diktatorskoj poziciji, Cezar je ubijen čime je započela nova etapa građanskog rata koji je, ističe Wells, završen nestankom Republike te formalnim stvaranjem carstva na čije je čelo 31./27. godine prije nove ere došao prvi rimski car August, punog imena Gaj Julije Cezar Oktavijan.

vladarima naroda koje su Rimljani zaticali na granicama. Ovakvi „kraljevi prijatelji“, sugerira Wells (121), ostajali su dijelom vlastitih elita, ali su vjerojatno postajali dio novih rimskih.

Brojne ekonomske, društvene i političke promjene koje su zahvatile sjever Europe prije formalnog rimskog vojnog preuzimanja nisu bile jednako vidljive u svim pokrajinama, ali je svijest o njima, tvrdi Wells (122), važno imati na umu, kao što je važno prihvatiti suvremeno razumijevanje pojma granice u kontekstu širih zona, a ne strogih linija koje odvajaju dva svijeta. Na taj je način moguće sagledati proces romanizacije kao raznoliku razmjenu kultura koja je jednako utjecala na domorodačka plemena kao i na sam Rim, umjesto da je promatramo isključivo kao pasivno potpadanje osvojenih naroda pod rimski utjecaj. Nužno je znati, ističe Wells (130), kako rimski osvajači uglavnom nisu silili osvojene narode da prihvate rimsku religiju niti druge simbole rimske civilizacije, premda su brojna osvojena plemena (s naglaskom na one bogatije u njima) sama prihvaćala arhitekturu, keramiku, metal, modu i osobne ukrase kakve su vidjeli kod Rimljana. Ono za što su Rimljani bili posebno zainteresirani u novim područjima, bilo je, prema Wellsu, osvajanje lojalnosti elita, a ne prisilno mijenjanje svakodnevnog života „običnih“ pripadnika pokorenih. Rimska sposobnost nenasilnog integriranja velikog broja različitih ljudi nastanjenih na tri kontinenta, bila je, pojašnjava Wells citirajući Egona Flaiga (vidi Wells 2001: 131), utemeljena na tri učinkovita mehanizma. Prvi se odnosio na „izvoz“ rimskog stila života kojeg je karakterizirao urbani *lifestyle* mediteranskog svijeta prepoznatljiv po monumentalnoj arhitekturi, herojskim kipovima, festivalima i spektaklima u amfiteatrima. Drugi mehanizam odnosio se na pružanje građanskog statusa (suvremenim riječnikom državljanstva) ljudima različitog podrijetla. Na ovaj način rimski koncept građanstva bitno se razlikovao od grčkog jer, prema Wellsu (132), nije bio vezan uz strogo određeni teritorij već uz sudjelovanje u rimskom javnom životu te dijeljenje specifičnog seta vrijednosti. Treći mehanizam integracije odnosio se na praksu prihvaćanja stranih elita u krug rimske aristokracije, a ona se posebno odnosila na one koji su zapovijedali pomoćnim rimskim vojnim trupama<sup>54</sup>. Na ovaj način od ne-rimskih elita stvarani su Rimljani koji su bili vjerni imperiju, ali su istovremeno ostajali vođe lokalnih društvenih sustava koji su, zaključuje Wells, predstavljali mostove između kulturnih tradicija obje strane<sup>55</sup>. Rimski integracijski praksa nije značila da su se svi narodi jednako lako nosili s

---

<sup>54</sup> Wells (2001: 133) navodi da se 100. godine nove ere rimska vojna sila sastojala od 300 000 ljudi, od kojih je, prema gruboj podjeli, jedna polovica činila legionarske jedinice, a druga pomoćne vojne snage sastavljene od Sjevernjaka.

<sup>55</sup> Cezarova osvajanja nisu ostala ograničena samo na sjever i zapad Europe. U svojim zapisima *Moji ratovi* Cezar (2013: ) u trećem licu pripovijeda, pored Galskog i Građanskog, o Aleksandrijskom, Afričkom i Hispanskom ratu, međutim, sjeverni pohodi bili su iznimno bitni u kontekstu poimanja svrhe imperijalnog

imperijalnim osvajanjima pa su ustanici domicilnog stanovništva bili relativno česti. Zbog njih su, navodi Wells (138), Rimljani na granicama podizali utvrde kojima su stvarali sustav sigurnosti te su na njih dovodili vojne jedinice sastavljene od različitih neizvornih Rimljana. Konkretno, ako su ustanke organizirala germanska plemena, utvrđene granice nisu čuvali vojnici iz Italije, južne Galije ili Španjolske već vojnici ne-građani iz drugih dijelova carstva ili s njegovih krajnjih granica, poput onih sa sjevera Afrike.

Thomas S. Burns u opsežnoj studiji *Rome and the Barbarians, 100 B.C. – A.D. 400* na temelju povijesnih, arheoloških, književnih, etnografskih i drugih istraživanja i uvida tumači kako je moderan prikaz rimskog odnosa prema pokorenim narodima koji su ih okruživali i s kojima su bili u stalnom ili povremenom kontaktu, otvaranje Pandorine kutije svedeno na generalizacije. Temeljni razlog nepreciznosti odnosi se na činjenicu da je tijekom stoljeća mnogo izvora izgubljeno, kao i da su mnogi od postojećih izvora naknadno pisani, premda iz onoga što danas imamo možemo zaključiti da je sam termin barbara bio korišten uglavnom u intelektualno-znanstvenoj sferi. Radovi koje su pisali rimski intelektualci, mahom pripadnici aristokratskih elita, obilovali su političkim stavovima autora pa se u njima odnos Rimljana i barbara svodio na iskazivanje rimske vojne i političke prednosti nad drugima. To je neizbježno vodilo binarnom odnosu mi – oni (Rimljani – barbari) koji je potom postajao dio službene propagande<sup>56</sup>.

Burns (2003: loc. 99) ukazuje da je odnos Rimljana prema onima koji to nisu primarno bio uvjetovan specifičnim pogledom Rimljana prema sebi samima, kao i svojom pozicijom unutar svijeta koji su poznavali, a koji se s razvojem Rima kao Carstva širio na geografska i klimatska područja silno različita, kako među sobom, tako i u odnosu na konkretnu okolinu u kojoj je Rim stvoren. Osim klimatskih razlika koje su navike i živote

---

osvajanja kojim se širi prostor suradnje i inkluzije. Munkler (2010: 85) navodi da su Rimljani svoje političko-vojne trijumfe na Zapad (i Sjever) veličali kao civilizacijski podvig, kakav na helenističkom Istoku nije bio moguć. Ondje su, precizira Munkler, Rimljani naišli na civilizaciju od koje su bili vojno, ali ne i kulturno nadmoćni, za razliku od Zapada (posebno u Galiji, Germaniji i Britaniji) za čija su barbarska plemena bili viša civilizacija. Vojno ovladavanje nad različitim plemenima iste je integriralo u rimsku civilizaciju, s tim što je, ističe Munkler, na Zapadu Rim intervenirao u periferiju ponašajući se imperijalistički, dok je na Istoku nastupio kao izrabljivač, pretvorivši se u hegemonu.

<sup>56</sup> Paradoks poimanja riječi barbarin odnosi se na njeno korištenje tijekom 3. stoljeća nove ere. Burns (2003: loc. 321) navodi kako je u to doba rimskoj intelektualnoj aristokraciji riječ barbarin postala sinonim za pogrdno označavanje rimskih vojnika. Ovakva jezična promjena, bila je prema Burnsu (326) rezultat psihološke i teritorijalne izolacije vojske od civilne administracije, kao i regrutiranja sve većeg broja mladića koji su živjeli izvan rimskih granica, odnosno u selima pograničnih područja. Vojska je na ovaj način postala potpuno odvojena, ne samo od administracije nego i od rimske aristokracije s kojom se sve više sukobljavala, ali je, u isto vrijeme, došlo do značajnog porasta broja brakova između potomaka vojnih i civilnih elita. Takav novopečeni nobilitet starim aristokratima predstavljao je opasan društveni element prema kojem su osjećali snažan rivalitet.

ljudi tadašnjeg svijeta činile različitima, Burns (104) detektira četiri odrednice koje su omogućavale specifično rimsko razumijevanje odnosa mi - oni. Prva se odnosila na važnost rođenja koje je dugoročno određivalo ljudski karakter, druga na veze zaštitnika i klijenata koje su vladale društvenim odnosima, treća na obrazovanje kao nelinearni proces kojim je dominirala retorika, dok se četvrta odrednica odnosila na tehnologiju koja je bila statična. Premda je svaka od nabrojanih odrednica važna za razumijevanje rimske tradicije i veza s drugima, Burns (118) naglašava kako je interpersonalni odnos temeljen na patronatu snažno utjecao na sve pore rimskog društva, od osobnih veza, vladanja unutar Carstva do međunarodnih odnosa. Do 2. stoljeća nove ere imperijalna je vlast, ističe Burns (123), uspostavila kompleksan birokratski sustav paralelan s vojnim, od kojeg je preuzela direktan kontakt s barbarima. Kako svijet koji je rimska birokracija zatekla nije bio organiziran na istim načelima niti je imao društvene institucije koje su se mogle mjeriti s rimskima, Rimljani su uspostavljali klijentelističke odnose s barbarskim susjedima, nastavljajući na taj način tradiciju vladanja nad podređenima kakvu su ranije poznavali i za kakvu su generacijama bili obrazovani. U njenom temelju, nastavlja Burns (142), bilo je viđenje prema kojem su rimska osvajanja poraženima donosila pozitivne civilizacijske promjene od kojih je najznačajnija bila vladavina prava. Vrijednost koje je samom Rimu donijela njegova aristokracija bile su odvažnost (lat. *virtus*), poštovanje tradicije i bogova (lat. *pietas*) te milosrđe (lat. *clementia*), a njih je, tumači Burns (147), bilo nemoguće prenositi bez postojanja patrona, bilo da je riječ o ocu obitelji, vladaru ili pravednom sucu. Ovakvi su se odnosi preslikavali dalje na osvojene narode, premda Rimljane nije pretjerano brinula činjenica da se širenje rimske civilizacije događa po cijenu gubitka slobode. Razvojem i ekspanzijom Carstva, a s tim i rimske dominacije nad drugim narodima, stvorena je simbioza Rimljana i barbara koja je, prema Burnsu (173), tijekom stoljeća dovela do iznenađujućih međusobnih sličnosti. Barbari su Rimljanima trebali kao susjedi, vojnici, zemljoradnici i robovi, ali su istovremeno bili Rimljanima potrebni kako bi formirali svoje „mi“, ne samo na praktičnoj, nego i na semantičkoj i političkoj razini. Burns (194) ovakav kompleksan odnos sažima u pojašnjenju prema kojem su barbari Rimljanima oduvijek bili esencijalni drugi, autsajderi bez kojih ne bi bilo insajdera. Barbari, bilo oni nastanjeni unutar Carstva, bilo oni vanjski koji su i dalje ostajali izvan rimskih granica, trebali su Rimljanima. Drugim riječima, da ih nije bilo, Rim bi ih izmislio, kao što su, zaključuje Burns, to učinili Grci sa svojim barbarima<sup>57</sup>. Premda rimski

---

<sup>57</sup> Istraživanje rimskih barbara nasuprot građanima i strancima Ralpa W. Mathisena na sličnom je tragu. Mathisen (2006: 1027) navodi kako su barbarska naselja na rimskom teritoriju otkrivala aspekte rimske politike *vis-à-vis* barbara koji se često zanemaruju. Naime, imperijalnoj propagandi trebale su dvije vrste barbara; oni

barbari u stvarnosti nikada nisu bili homogena grupa, predstavljali su univerzalne drugosti s kojom je, umjesto uzajamne izolacije, postojala stalna interakcija. Na osobnom, kao i političkom nivou ovakva je interakcija, prolazila sve vrste emocija, od mržnje, prijateljstva do međuovisnosti pa Burns (213) unatoč svim problemima koje generalizacija sa sobom nosi, zaključuje kako je u dugom odnosu Rimljana i barbara bila riječ o „gorkom prijateljstvu“ (engl. *bitter friendship*) kojeg je moguće precizno rekonstruirati samo pažljivim razumijevanjem konteksta, ali i razumijevanjem tko je bio Rimljanin. Biti Rimljaninom nije značilo isto u svim razdobljima Republike i Carstva, budući da se granica koja je dijelila dva svijeta stvarala i rekonstruirala pa je i odgovor na navedeno pitanje tim teži.

Unatoč stalnim teritorijalnim i identitetskim promjenama, Rimljani su bili opsjednuti kategoriziranjem ljudi i to prvenstveno određivanjem njihova statusa i pravne pozicije (vidi Burns 2003: loc 394). Dok se još u Cezarovo vrijeme pravim Rimljaninom smatrao pripadnik više, senatorske klase ili barem izvorni stanovnik Italije, s vremenom je na status rimskih građana počela snažno utjecati društvena i geografska mobilnost (vidi isto: 405). Za stanovnike provincija mobilnost je značila mogućnost poslovnog, kao i socijalnog napredovanja koje se odnosilo i na žene, posebno one koje su se bavile trgovinom. Burns (410) naglašava kako je život u Carstvu njegove stanovnike izlagao mnoštvu različitih ljudi, jezika, običaja i tradicija koji su utjecali jedni na druge ostavljajući otvoreno pitanje tko je s promjenom generacija (p)ostao Rimljanin, a tko barbarin. Činjenica jest, ističe Burns (415), da pokoreni narodi nisu automatizmom postajali građanima ni onda kada su njihovi teritoriji inkorporirani u Carstvo, nego su tada imenovani latinskom riječju *provinciales*. Ona nije imala pogrđni kontekst suvremene riječi provincijalac već je, prema Burnsu uključivala one s građanskim statusom, kao i ne-građane. Uz pojam *provinciales* koji je, pojašnjava Burnsu (415), u svakodnevni govor uveo Ciceron, u širokoj upotrebi bio je i termin *peregrinus* koji je izvorno imenovao osobu koja nije rođena u Rimu ili Rimskoj koloniji. Kako je u vrijeme kraja Republike teritorij Rima zahvaćao velika geografska područja, riječ *peregrinus* izgubila je svoju primarnu svrhu iako je apsolutno poništavanje razlika između građana i peregrina formalno otežavao *ius connubii*. Na temelju ovog zakona brak između stranaca i rimskih građana bio je pravno nevažeći, iako je ekstenzijom rimske uprave na široka područja provincija takav brak bio sve češći. Burns (420) navodi kako je čak i brak stranaca koji su

---

loši, ratoborni i nasilni, kao i oni miroljubivi. Podjelom barbara na loše i dobre, Carstvo je moglo lakše opravdati masovne pohode rimske vojske koja je svojim osvajanjima zle divljake pretvarala u dobre zemljoradnike i porezne obveznike.

potjecali i živjeli izvan teritorija Rimskog carstva i Rimljana bio pravno valjan od trenutka kada je prepoznato načelo *ius gentium*.

Burns zaključuje (425) kako su *provinciales* i *peregrini* napuštali status barbara kada je u njihovom zavičaju Rim uspostavio svoju administrativnu vlast, čime su i oni sami dobivali legalno prebivalište unutar Carstva. Njime nisu odmah stjecali rimsko „državljanstvo“, ali je cijeli proces tome vodio. Vojnim osvajanjem nakon kojeg je slijedilo administrativno uređenje novih provincija oznaka barbari prenosila se na stanovnike daljnjih neosvojenih teritorija koji su se nalazili izvan dometa rimske administracije, iako Burns (450) napominje da se u književnosti i pravu termin „barbari“ i dalje mogao naći kao označitelj dijela rimskog svijeta. Nakon spomenutog Karakalinog edikta iz 212. godine i širenja prava „državljanstva“ na sve slobodne ljude u Carstvu, uobičajna se terminologija vezana uz stranost promijenila kako bi se njome naglasila važnost identiteta pa Burns (454) navodi da je termin *peregrini* (u značenju stranca) postao istoznačnica s terminom barbara, odnosno onoga tko je živio izvan Carstva, čime je postignuta pravna demarkacija između barbara i Rimljana. Istovremeno s Cezarovim osvajanjem sjevera Europe i nestankom Republike, i sama metropola Rim bila je „zaposjednuta“ od velikog broja različitih migranata. Fik Meijer (2012: 28) navodi kako je krajem prvog stoljeća prije nove ere Rim imao 900 000 stanovnika premda u posljednja dva stoljeća Republike nije bilo govora o useljeničkoj politici zato što nije bilo mjerila kojima bi pridošlice morali udovoljiti. Oni koji su imali pravo građanstva, nastavlja Maijer, i onako nisu mogli biti odbijeni, a strogi zahtjevi nisu bili postavljeni ni pred strance bez građanskog prava. Maijer pojašnjava da nisu postojali uvjeti za zauzdavanje useljavanja stranaca pa kad bi već jednom ušli u grad (u kojem im je pomoć uglavnom pružala već integrirana zajednica zemljaka) iz njega nisu izbacivali, osim ako su lagali o svom pravnom statusu i neopravdano se predstavljali rimskim građaninom<sup>58</sup>. Oslanjanje pridošlica na grupe

---

<sup>58</sup> Maijer (2012: 29) ističe kako su stranci za dolazak u Rim morali puno toga žrtvovati jer je dolazak u Italiju zahtijevao duga i neizvjesna putovanja. Ona morskim putem bila su neugodna i riskantna s obzirom da putnički brodovi nisu redovito isplivljavali pa su putnici morali naći svoje mjesto na teretnim brodovima koji su plovili osam do deset tjedana. To je značilo, tvrdi Maijer, ozbiljno snalaženje za osiguranje hrane i vode tijekom putovanja, kao i vjerojatno, čvrstu želju za trajnim ostankom u Rimu, obzirom da je povratak kući predstavljao financijski i sigurnosni izazov. Dolaskom u novu sredinu, prema Meijeru (30), stranci su mogli računati na pomoć sunarodnjaka koji su tamo već živjeli. Premda nema detaljnih statističkih podataka o imigraciji u Rimu, Meijer procjenjuje kako je u rimsku luku u Ostiji godišnje pristizalo nekoliko tisuća migranata, uglavnom mladih muškaraca s Istoka. Useljenička populacija s Istoka bila je češća ili je češće izazivala pažnju rimskih građana pa o njima postoji i više dokumenata. Jedan od razloga za isticanje došljaka Sirije, Egipta ili Grčke bila je i jezična barijera. Ove skupine, naglašava Meijer (41) govorile su vlastitim jezicima ili grčkim za razliku od pridošlica iz Hispanije ili Galije kojima je latinski jezik i rimska kultura predstavljala manji izazov. Bez obzira od kuda su dolazili za mladiće je u gradu bilo najviše prilika za uspjeh jer čak i ako nisu bili školovani, zbog svoje snage i mladosti mogli su sudjelovati u megalomanskim građevinskim projektima ili raditi u luci. Životni uvjeti ovakvih doseljenika bili su pri dolasku (posebno ako ne bi imali pomoć svojih sunarodnjaka koji su se već integrirali u

ranije integriranih stranaca u Rimu nije značilo da izvorni rimski građani nisu poznavali etiku hospitaliteta kakva je karakterizirala homersku Grčku. Štoviše, prema O'Gormanu (2007: 23), hospitalitet u Rimu nikada nije bio proizvoljan odnos, nego je poštivanje etičkih zakona hospitaliteta bilo zajedničko svim narodima Apeninskog poluotoka. Čin hospitaliteta koji se odvijao među privatnim osobama ostvarivan je, tvrdi O'Gorman (24), međusobnim darivanjem ili posredovanjem treće osobe, a bio je religijski uvjetovan. Kao što je Zeus zahtijevao prihvata stranaca putnika, tako je i Jupiter nadgledao provođenje zakona hospitaliteta (lat. *ius hospitium*). Nepoštivanje ovakvog moralnog zakona Jupiter je kažnjavao. U kontekstu privatnog aspekta rimskog hospitaliteta (lat. *hospitium privatum*) O'Gorman (25) tumači običaj razmjene materijalnog simbola hospitaliteta (lat. *tessera hospitalis*) koji je izgledao poput žetona ili kovanice koja bi se izmjenila među dvjema osobama kako bi ubuduće, novim generacijama, svjedočila o nasljednoj i obvezujućoj vezi za pomoći i prijateljstvom.

Rimska republika poznavala je instituciju javnog (političkog) hospitaliteta, kojim je, ističe O'Gorman (29), stvarana veza između Rima i drugog grada<sup>59</sup>. Čin javnog hospitaliteta s vremenom je prerastao u klijentelistički odnos uvaženih Rimljana prema građanima drugih gradova pod zaštitom, a bio je sličan običaju nazvanom *hospes publicus* kojim je Senat službenim ukazom iskazivao čast uvaženom strancu. Teško je, navodi O'Gorman (30), reći je li ovakav običaj bio ekvivalent grčkom načelu *proxenia*, ali zna se da je bio nasljedan<sup>60</sup>. Govoreći o pružanju *hospitium publicum* Krivokapić (2014: 23) ističe kako je ovakav odnos izrastao iz privatne veze temeljene na sporazumu između rimskog građanina i stranca prema kojoj je prvi preuzimao obvezu zaštite, smještaja, liječenja u slučaju bolesti te, najvažnije, obrane interesa stranca pred rimskim sudom. Ključnu ulogu u takvom poništavanju stranosti

---

Rimu) prilično loši, premda se nisu mnogo razlikovali od prilika u kojima su živjeli siromašni rimski građani. Zato je još važnije bilo iskazati se u poslu jer bi strancima tada, navodi Meijer (40), bila pružena prilika sudjelovanja u strukovnim udruženjima (lat. *collegium*) gdje su se gubila pravna razgraničenja između građana, oslobođenih robova i stranaca, a u kojima se, plaćanjem članarine, ostvarivala mogućnost druženja, slavlja, ali i potpore u slučajevima smrti u obitelji (poput organizacije i plaćanja pogreba ili kremacije).

<sup>59</sup> Primjer ovakve suradnje bio je ukaz kojim se grad Caera 273. godine prije nove ere nagrađuje zbog pomoći koju je pružio Rimu u borbi s Galima. Pomoć se sastojala u skrivanju rimskih sakralnih vrijednosti poslije čega su uspostavljeni odnosi prijateljstva pa se jednaka usluga u slučaju potrebe očekivala i od Rima prema građanima Caere.

<sup>60</sup> O'Gorman inzistira na tri aspekta antičkog hospitaliteta: privatnom / domaćinskom, javnom i komercijalnom pa i u rimskom slučaju razmatra sva tri. O'Gorman (2007: 30) navodi da je u komercijalnom smislu rimski hospitalitet bio ozbiljen trima pojmovima: *hospitia*, *stabula* te *taberna*. *Hospitia* se odnosila na djelatnost kratkoročnog iznajmljivanja soba (te često osiguravanje jela i pića) koje je ponekad znalo prerasti u dugoročni najam za stanovanje. *Stabula* se odnosila na istu djelatnost samo za razliku od pojma *hospitia* označavala je smještaj na selu u kojem se moglo prenoćiti sa stokom koja je putovala s gostima. *Taberna*, kasnije taverna, označavala je mali dućan u kojem se moglo kupiti jednostavnu hranu i piće.

prema Krivokapiću je ponovo odigrao gospodarski faktor. Rimski je „država“ kopirala privatne odnose u javnu sferu, pružajući hospitalitet svim zaslužnim strancima. Činila je to, pojašnjava Krivokapić, putem specifične vrste odnosa, slične hospitalitetu. Riječ je o odnosu patronata, svojevrsnom ugovoru između stranca klijenta i građanina zaštitnika, odnosno o mehanizmu kojeg su Rimljani koristili za širenje svojih granica i utjecaja<sup>61</sup>. Krivokapić navodi brojne sporazume o prijateljstvu, suradnji i trgovini sa susjedima, ali i dalekim narodima kojima se jamčila sigurnost osoba, vlasništva i slobodne trgovine za vrijeme njihova boravka na rimskom teritoriju. Takvi stranci imali su, prema Krivokapiću, pravo na ženidbu u Rimu, pravo sudjelovanja u vlasništvu kao i pravo pojavljivanja na sudu. Rimski etički zakon hospitaliteta iz doba rane Republike, na ove je načine nastavio i praktički važiti u imperijalnom dobu, posebno na njegovom početku kada je, prema Meijeru (2012: 28), car August žitelje provincija naveo na pomisao da i oni pripadaju Rimu jer se njegova slava nije protezala samo do autohtonih Rimljana, već i na cjelokupno stanovništvo Carstva.

Važnost ljudske mobilnosti za strukturne promjene unutar Carstva i njome povezane transformacije identiteta, kako pojedinaca, tako i same političke zajednice, uočava i Claudia Moatti koja pod pojmom kretanja istražuje tri specifične vrste interakcije među kulturnim prostorima. One se odnose na prevođenje, komunikaciju i migracije. Sva tri oblika mobilnosti utjecala su na rimski identitet, političku i društvenu kontrolu, s time da je proces prevođenja promijenio rimski koncept kulture, migracije su promijenile definiciju identiteta i društvene kontrole, a komunikacija narav politike. Kako precizira Moatti (2006: 110) važnost prijevoda za Rimsko carstvo bila je iznimna. Prevođenje u to doba nije bila samo kulturna praksa, nego i način vladanja jer je omogućavalo uspostavu odnosa između središta i periferije pa je samo po sebi bio svojevrsno putovanje; značajka kozmopolitizma povezana s mobilnošću i komunikacijom. Promatranjem prijevoda kroz filološku, ali i antropološku prizmu, Moatti (111) uočava kolika je za Rimljane bila njegova važnost - od samih početaka, rimska književnost, filozofija i medicina bile su produkt prijevoda grčkih tekstova na latinski jezik, kao i prijevoda latinskih tekstova na grčki. Dvojezičnost je, prema Moatti (112), trajala tijekom čitavog principata, a bila je posebno izražena stupanjem na snagu Karakalinog edikta

---

<sup>61</sup> Krivokapić (2014: 23) navodi da je ovakav odnos imao slijedeće karakteristike: klijent je bio obavezan slušati zaštitnika te mu činiti određene usluge poput osiguravanja miraza za zaštitnikove kćeri. Zauzvrat, klijent bi dobio poduku iz rimskog prava, zaštitnik bi ga zastupao na sudu i slično. Na ovaj bi način stranac izgubio svoje primarno „državljanstvo“ te bi ostvario pravo na boravište u Rimu. Ponekad su, tumači Krivokapić, obitelji iz reda nobiliteta, uzimale čitave gradove i provincije pod svoju zaštitu pa bi istaknuti predstavnici obitelji uspostavljali odnose zaštite s odabranim regijama prije samog rimskog Senata.



nakon kojeg dio pravnika počinje pisati rasprave na grčkom i drugim jezicima<sup>62</sup>. Učeći tuđe jezike Rimljani su, tvrdi Moatti, sebe upisivali u povijest drugih naroda te su na taj način otkrivali specifičnosti vlastitog jezika, čime su osvjestili paradoks samog prevođenja. Prevođenjem se naime, pojašnjava Moatti (113), objelodanjuje i obogaćuje izvorni jezik koji uvijek ne dozvoljava doslovno prevođenje, već zahtijeva određenu vrstu medijacije. Rimljani su zbog toga često prerađivali, imitirali, parafrazirali i sumirali grčke tekstove čime su, tumači Moatti, dolazili do novih ideja koje su im pomagale u postupku obogaćivanja latinskog jezika novim riječima. One su bile posebno važne za književni, ali i pravni postupak interpretacije (lat. *interpretatio*). Beskrajno kretanje unutar jednog jezika, ali i između više jezika kojeg Moatti (114) naziva „dijalektičkom vezom odanosti (standardu) i kretanja“ bilo je primjenjivo kako na prevođenje knjiga, koncepata, citata, tako i na umjetnost jer su Rimljani često kopirali grčka umjetnička djela, kao što su se rimske umjetnine umnožavale diljem Carstva. Šireći model prijevoda na sva polja umjetnosti i znanosti, Rimljani su, prema Moatti (115), koncept identiteta stalno iznova izgrađivali u čemu su im nužno bili potrebni drugi – oni s kojima su se natjecali kao i oni prema kojima su stvarali vlastite modele nadležnosti i ispravnosti. Narav procesa prevođenja oblikovala je specifično rimsko kulturno nasljeđe, kao i rimsko poimanje imperijalizma – preduvjeta kulturnog univerzalizma. Kako navodi Moatti (116), rimska kulturna (i civilizacijska) dominacija nad drugima imala je za cilj vladavinu prava i proširenje prava građanstva („državljanstva“) kao primarno pravnog statusa *ad infinitum* zbog čega je postalo moguće preobraziti Gale, Afrikance i Sirijce u „stvarna ljudska bića“<sup>63</sup>.

Kozmopolitski karakter Carstva, zahvaljujući mogućnosti transformiranja (prevođenja) barbarskog identiteta u građanski, pozivao je na kretanje. Prijevod je na ovaj način bio izravno povezan s migracijama koje su, razvojem mira (lat. *pax Romana*) u dugom razdoblju od Augusta do Marka Aurelija obilježile svakodnevni život Carstva. Razmišljajući o rimskoj političkoj zajednici kao prostoru slobodnog kretanja, Moatti (117) postavlja niz pitanja vezanih uz važnosti osobnog identiteta, ali i identifikacije poput pitanja na koji se način identitet stranca dokazivao u susretu s autoritetom ili drugim građanima te je li mogućnost dokazivanja pripadnosti Carstvu, kao i nepostojanje iste, utjecala na slobodu

---

<sup>62</sup> Moatti navodi kako se tek podijelom carstva na Zapadno i Istočno krajem 4. stoljeća (čime latinski jezik postaje službeni jezik kršćanstva), grčki jezik počinje smatrati stranim (lat. *lingua peregrina*).

<sup>63</sup> Scott Davidson (2012: 1) rimske strategije prevođenja povezuje isključivo s imperijalnim osvajanjima u kojima nije bilo mjesta za razmišljanje o drugim kulturama i narodima. Rimsko prevođenje značilo je „popravljanje“ originala, a cilj takvog usavršavanja izvornog teksta bio je sadržan u želji za dovođenjem autora čitatelju, ne obrnuto i ne recipročno. Davidson (2) naglašava da je ovakva ideja prijevoda bila stoljećima živa, a da su je promijenili tek njemački hermeneutičari Schlegel i Schleiermacher na čiji će se rad nastaviti Levinas i Ricœur, o čemu je više riječi u odjeljku 5.3.

kretanja Carstvom. Odgovarajući na postavljena pitanja Moatti (118) ističe značaj prakse pregovaranja. Naime, imperijalni je teritorij stjecan vojnim pohodima, ali i sporazumima s lokalnim stanovništvom koje bi stjecalo status *peregrinia*<sup>64</sup>. Carski teritorij na taj je način, naglašava Moatti (119), bio slobodan jer je bio prostor vladavine prava u kojem sloboda kretanja još uvijek nije bila prirodno pravo pojedinca, ali je bila pozitivna činjenica koju su oblikovale brojne institucije, kao i proces pregovaranja. Kretanje Carstvom, bilo je, dakle, uređeno pravilima te je u nedostatku suvremenih identifikacijskih isprava bilo bazirano na postojanju socijalnih veza, svjedočanstava ili denuncijacije. Migrantima je, navodi Moatti, za dokazivanje statusa na raspolaganju bilo niz konkretnih mjera: zakletve, potpisi, znakovi raspoznavanja poput prstenova, odjeće ili obuće, predmeta i simbola, potpisanih potvrda, spisa, opisa posla ili pripovijedanja osobne biografije. Među nabrojenim mjerama, mogućnostima dokazivanja identiteta, pojavnost i naracija igrale su veliku ulogu tijekom cijelog carskog razdoblja jer su, s jedne strane, omogućavale slobodno kretanje carstvom, a s druge strane ostavljale mogućnost manipulacije kako administraciji tako i vještim putnicima sklonima lažnom predstavljanju. Ispitivanje nečijeg stvarnog podrijetla ili statusa nije uvijek bilo potrebno, jer kako navodi Moatti (121), antička društva nisu težila identifikaciji cjelokupnog stanovništva. Ono se na zahtjev Carstva događalo povremeno ili u posebnim okolnostima, kao i u situacijama kada je pojedinac sam težio razlikovanju vlastitog identiteta od grupnog<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Ovakav naziv, navodi Moatti (2006: 118), imao je specifičnu konotaciju s obzirom na to da se odnosio na pravni status stanovnika provincija, ali i na ideju prema kojoj su stanovnici *peregrini* postajali zaštićeni stranci. Vraćajući se Ciceronovom razumijevanju promjene riječi *hostis* (u značenju stranca došljaka) u *peregrinus*, Moatti (119) zaključuje kako su *peregrini* bili stranci s kojima je Rim uspostavljao odnose pregovaranja i koji su zbog toga mogli slobodno putovati Carstvom.

<sup>65</sup> Moatti (2006: 122) detektira tri temeljne razine ispitivanja, odnosno provjeravanja nečijeg identiteta za vrijeme Rimskog carstva. Prva se odnosila na kontrolu ulaska u grad onih osoba koje su u njemu kratkotrajno boravile, poput umjetnika, seljaka, trgovaca ili studenata. Tijekom primjerice 4. stoljeća, od studenta se zahtijevao pismeni pristanak za napuštanje provincije koje je morao odobriti provincijski namjesnik, izdajući dokument u kojem je bilo naznačeno ime studentova domicilnog grada, podaci o rođenju i obitelji, informacije o ranijim školskim aktivnostima. Moatti ističe kako je ovakva praksa tijekom razvoja Carstva uvedena kako bi se kontrolirao broj prosjaka i skitnica, premda se ne može točno odrediti kada se u Rimu s navedenom kontrolom stanovništva započelo. Dodatni cilj kontrola koje su se s vremenom uspostavile bila je, prema Moatti (123), potreba za razlikovanjem ljudi koji su boravili u nedomicilnom gradu na osnovi prava *domicilium* za privremene stanovnike (poput studenata) od kratkotrajnih boravaka (lat. *qui inhabitant momenti causa*) kako bi procesi mobilnosti stanovništva uzrokovali što manje pravne probleme. Istovremeno s kontrolom gradskog stanovništva, uspostavljena je druga razina propitivanja identiteta, prakticirana kroz kontrolu na granicama Carstva. Kontrola granica svodila se na kontrolu pojedinih plemena, češće nego na kontrolu same granice. Provjera ulazaka u Carstvo često je bila povezana s komercijalnim, a ne političkim razlozima jer se, navodi Moatti (124), vršila zbog nadzora trgovine te kretanja trgovaca kojima rimski građani nisu smjeli pružati smještaj bez odobrenja vlasti. Moatti zaključuje kako strancima kretanje Carstvom, kao ni prelazak granica nisu bili apsolutno slobodni, ali ni onemogućavani putem redovitih kontrola, nego su ovisili o periodu, narodima s kojima je Carstvo dolazilo u kontakt, kao i o političkoj situaciji trenutka. U tom kontekstu rimska pozicija *a priori* neprijateljstva prema strancima nije bila teritorijalno određena, barem ne do 4. stoljeća nove ere. Treća razina ispitivanja identiteta

Zaključno, istraživanje Moattijeve (126) propituje važnost komunikacije u kontekstu kretanja unutar Rimskog carstva, pri čemu autorica na prvom mjestu izdvaja tradicionalne oblike komunikacije etablirane u vremenu Republike, poput korespondencije i edikata koje bi vlast upućivala građanima čitanjem objava na javnim mjestima, u gradovima i provincijama. Carevi su uz ovakve tradicionalne oblike komunikacije sa stanovništvom uvodili i nove, pisane dokumente koje bi javna i vojna administracija dostavljala u sve dijelove Carstva, a na isti, pisani način carevi su komunicirali i sa Senatom (posebno za vrijeme vojnih pohoda i odsustva iz Rima). Temeljni problem komunikacije putem pisanih dokumenata bila je sporost jer antička tehnologija nije omogućavala brzi prijenos podataka s jednog kraja golemog Carstva na drugi<sup>66</sup>. Međutim, Moatti (133) tumači da, bez obzira na udaljenost pojedine provincije i na to koliko se njeni stanovnici razlikovali od građana Rima, carev dokument, javno izložen u provinciji, garantirao je da je Rim *patria iuris*, a car dobročinitelj svim stanovnicima Carstva. Samopercepcija rimskih careva kao dobročinitelja drugačije izgleda iz rimske, nego iz suvremene europske perspektive. To ne znači da suvremenici ne trebaju cijeniti sve dobro što je Rim svijetu ostavio u naslijeđe, ali današnji istraživači imaju dužnost oprezno razlučiti je li uistinu jednaki tretman Carstvo uspostavljalo prema svim društvenim skupinama. Konkretno, jesu li postojale društvene skupine koje je Rim diskriminirao ako je većim dijelom svojeg carskog razdoblja formalno propagirao povezivanje centra i periferije te inkluziju barbara i provincijalaca? U želji za pružanjem što preciznijeg odgovora na naznačene dvojbe brojni autori, među kojima Martykánová i drugi (2008: 48), ističu kako je Rim bio iznimno kozmopolitski grad, kao i čitavo rimsko društvo koje je trebalo sve svoje građane pa je i pojam diskriminacije bio prilično kompleksan. Grupa autora predvođena Martykánovom, slično kao i Meijer, uočava da kada se diskriminacija događala, bila je najčešće vezana uz institucije koje su djelovale unutar samog grada Rima (lat. *Urbs*) kojima su dominirali najviši slojevi. Dvije vrste stanovnika Rima njima su bile posebno pogođene, a riječ je o ženama i robovima. Pa ipak, donijeti jedinstven i nedvojben zaključak o tome kakav je bio položaj žene ili roba u Rimu nije moguće, čak ni na osnovi brojnih istraživanja

---

odnosila se na provjeru identifikacijskih dokumenata izdanih od strane Carstva. Za Moatti (124) rekonstruiranje ovakve identifikacije predstavlja najveći problem suvremenim istraživačima jer rimske javne politike nisu bile jednake u svakom dijelu Carstva. Iznimka je, navodi Moatti (125), kontrola kretanja službenika administracije čije su isprave (lat. *diplomata*), kao i njihovo izdavanje nadzirali sami carevi.

<sup>66</sup> To je u praksi značilo da je carev edikt s istoka Carstva do Afrike putovao četiri mjeseca, mjesec dana trebalo je da napatuk stigne iz Ilirije do Rima, kao što je vijest o carevoj smrti putovala dva mjeseca od Rima do Egipta. Moatti (129) napominje da se ovakav proces obavještavanja dodatno produžavao u slučaju kada je car umro u udaljenoj provinciji. Unatoč sporosti, pisani carski dokumenti (koji su mogli biti čitani, umnažani ili izlagani stanovnicima Carstva) stvarali su dojam da je car jedina osoba koja može odgovoriti na sva pitanja te razriješiti sve pravne i sudske probleme.

suvremenika<sup>67</sup>. Martykánová i dr. (47) navode kako su za Rimljane, generalno, robovi bili govoreći alat (lat. *instrumentum vocale*) iako, u praksi, nisu bili sasvim odbačeni od društva. Njihov status umnogome se razlikovao s obzirom na to jesu li bili radnici u balkanskim rudnicima ili administrativna radna snaga u gradovima. Premda su gospodari za vrijeme Republike imali moć nad robovim životom, Martykánová i drugi (48) drže da im se, kao i ženama, pravna pozicija popravila tijekom trajanja Carstva. Primjerice, Klaudije je ubojstvo starog ili isluženog roba stavio izvan zakona, a Antonin Pije (138. – 161. godine) u potpunosti je onemogućio ubojstvo ili zlostavljanje roba.

Studija Keitha Bradleya *Slavery and Society at Rome* daje manje optimističan prikaz rimskog odnosa prema robovima. Bradleyevo istraživanje naglašava kako se rimsko društvo moglo gotovo cijelim tijekom svoje povijesti nazvati robovskim, ali je robovlasništvo obilježilo središnji period rimske zajednice koji se odnosi na razdoblje od 2. stoljeća prije nove ere do 2. stoljeća nove ere. Ovaj period karakterizira snažna politička i ekonomska potreba za teritorijalnom ekspanzijom, a ona je ujedno zahtijevala i stalnu „proizvodnju“ novih robova. Bradley (1994: 12) ističe da brojnost populacije antičkih društava možemo samo nagađati, ali drži kako je za vrijeme cara Augusta postotak robova u stanovništvu Carstva činio 35%. Preciznije rečeno, Bradley (32) procjenjuje kako je u razdoblju od 65. godine prije nove ere do 30. godine nove ere Carstvu svake godine samo u Italiji trebalo 100 000 novih robova, da bi sto godina kasnije, cijelom Carstvu godišnje trebalo 500 000 novih robova. O kakvim je razmjerima riječ, Bradley pojašnjava putem usporedbe s trgovinom afričkim robljem za potrebe koloniziranih Amerika koja je na svom vrhuncu dosegala godišnje brojke od 60 000 ljudi. Većinu robova koje je Carstvo osiguravalo za svoje funkcioniranje, prema Bradleyu, činili su vanjski neprijatelji poraženi u ratovima, a ovaj mehanizam stjecanje radne snage kontinuirano se odvijao u posljednja dva stoljeća Republike, premda je već u 4. stoljeću prije nove ere masovno porobljavanje poraženih gradova i

---

<sup>67</sup> Richard P. Saller (2005: 92) pojašnjava da su, do određene razine, zakon i običaji davali muškarcu – glavi kuće moć i autoritet. Međutim, nijansirana analiza prava, jezika i religije, prema Salleru, otkriva da je stvarni svakodnevni život kućanstva umanjivao javne razlike između muškaraca i žena (posebno supruga i majki) pa čak i robova, premda je njihovu poziciju unutar kućanstva karakterizirao nedostatak časti u odnosu na slobodne članove obitelji. Prema Holt Parker (2005: 159) paradoks vezan uz robove odnosio se na činjenicu da je rob, dovezen izvana, istovremeno predstavljao sebstvo i drugost. Kao takav, bio je *par excellence* liminalno biće, različito od supruge koja je bila u potpunosti ljudsko biće. Unatoč demarkaciji, ono što je robove i žene svrstavalo u istu rubnu skupinu društva bila je njihova izvorna drugotnost, premda Parker (161) ističe kako je u rimskom društvu postojala stalna težnja za prevladavanjem naznačenih predrasuda. O tome svjedoče brojna književna djela: komedije, elegije, pisma, ali i specifični oblik priče – lat. *exemplum*. Središnja tema ovakvih priča bila je lojalnost, kako robova, tako i žena, čime se rimskim muškarcima omogućavalo nošenje s predrasudama o porocima članova vlastitih obitelji. Time se, navodi Parker (175), balansirao narativ užasa (za koji su bili sposobni članovi obitelji nad kojima je bdio gospodar), pružajući smirenje te služeći kao ideološko oružje.

pokrajina postalo praksom, o čemu plastično svjedoči primjer osvojenog etruščanskog grada Veia iz kojeg je 10 000 ljudi odvedeno u roblje. Drugi primjeri ratnih osvajanja govore o više desetaka tisuća zarobljenika iz samo jednog pohoda, iako, nastavlja Bradley (33), ovakvi podaci nisu značili kako su Rimljani uvijek svo stanovništvo poraženih krajeva odvodili u roblje. Pobjednici su bili skloni trgovanju s poraženim narodima koji su, pod različitim okolnostima, mogli kupovati svoju slobodu ili je mijenjati za neki oblik službe Rimu, premda je stjecanje robova vojnim pohodima ostao konstantni način održavanja potrebnog broja robovske populacije<sup>68</sup>. Različiti načini stjecanja robova utjecali su i na heterogenost robovske populacije, kao i na razlike u njihovim pozicijama unutar rimskog društva. Bradley (39) pojašnjava kako su za vrijeme razdoblja Republike Rimom dominirali robovi muškarci dok se njenim krajem odnos spolova među robovima sve više izjednačavao. Prvotna potreba za muškarcima odnosila se na zemljoradnički karakter rimskog društva, kao i na ratna osvajanja koja su postala konstanta u životu rimske zajednice. Kao što je već rečeno, Rim je s pojedinim poraženim plemenima i narodima uspostavljao prijateljske odnose, ponekad bi osvojenu populaciju pretvarao u roblje, a ponekad je, naglašava Bradley (42), nad osvojenim stanovništvom vršio masovne pokolje. Za zarobljenika koji je postao rob nije bilo nevažno kojem narodu pripada jer je ta činjenica mogla imati utjecaja na robov buduću život. U samom procesu trgovine robovi su, navodi Bradley (1994: 42), citirajući rimskog pravnika i povjesničara Ulpijana, morali reći iz kojeg naroda dolaze kako bi im se preciznije odredila cijena. Neke su rase i narodi smatrani boljima od drugih, a uz brojne robove iz Egipta,

---

<sup>68</sup> Uz vojne pohode, potreban broj robova dopunjavao se prirodnim prirastom unutar kruga postojećih robova, iako formalno ova društvena skupina nije imala pravo na brak i reprodukciju. Rođenjem u robovskom okruženju, dijete je nasljeđivalo robovski karakter svoje majke (otac je u čitavom procesu bio nevažan), a Bradley (1994: 33) navodi da bi tako rođena osoba imala određenu identitetsku razliku spram zarobljenih predaka pa se najčešće nazivala domaćim robom (engl. *home-born slave*). Teško je reći koliki postotak robova je potjecao od direktnog zarobljavanja, a koliki se odnosio na djecu rođenu u robovskim zajednicama jer statistika o ženama robinjama nikada nije bila vođena, ali Bradley (34) ističe kako je, prema dostupnim izvorima, robinjama rađanje djece uzimano kao olakotna okolnost te je moguće kako je postojao običaj prema kojem je nakon rođenja trećeg (ili četvrtog) djeteta robinja postajala slobodna. Naznačene pretpostavke nisu istovremeno značile da je život rimskih domaćih robova bio lak jer su oni bili potpuno u vlasti svojih gospodara što je za robinje često značilo seksualno, a ne samo fizičko služenje muškarcima koji su bili glava kuće. Iz ovakvih odnosa rađala su se djeca koja su uglavnom i sama postajali robovi, a ako su bila napuštena, slobodni građani koji su ih prihvatili mogli su ih sebi porobiti ili dalje prodati na uvijek otvorenom tržištu robova. Tržište robljem, ističe Bradley (1994: 36), prostiralo se cijelim Carstvom, između središta i najudaljenijih periferija koje su neprestano trebale proizvode koji nisu bili dostupni u dalekim regijama. To je Rimljanima omogućavalo i treći izvor svježih robova (pored ratnih osvajanja i prirodnog prirasta postojeće robovske populacije). Različita područja Carstva, kao i ona koja su s Carstvom graničila, od crnomorskih predjela, Kavkaza, Egipta, prostora današnje Somalije i drugih mjesta kupovala su, tumači Bradley (36), žito, vino, sol i ostale proizvode, nudeći u zamjenu vlastito stanovništvo koje je postajalo robovska radna snaga. Nerijetko su roditelji i supruzi iz rubnih krajeva imperija prodavali djecu, mlade i žene kada bi im ponestalo gotovine. Uz nabrojene metode, Bradley (37) vidi i piratstvo kao izvor novih robova (ovakvo stjecanje robova opsegom je bilo manje od gore navedenih načina), kao i kopnene otmice putnika, koje su se događale posvuda, uključujući područje same Italije.

Kapadokije, Sirije, Španjolske, Grčke, Arabije ili Etiopije, tijekom prvog stoljeća prije nove ere posebno su bili traženi robovi iz daleke Indije jer su za bogate rimske građane predstavljali statusni simbol.

Bradley (44) naglašava kako je, bez obzira na nedostatak raznovrsnih pisanih izvora, danas relativno lako rekonstruirati rimsko viđenje robovlasništva, međutim, ne može se isto reći i za poziciju koju su imali sami robovi. Iz pozicije obespravljenih, moguće je tek okvirno rekonstruirati robovski život koji nije bio nimalo zavidan te je, kod porobljenih naroda izazivao strah i očaj. Strah od porobljavanja pojedina je plemena, poput španjolskih Astura i Kantabra, nagnao da na putu do zatočeništva, počine masovna samoubojstva rezanjem grkljana, trovanjem, utapanjem ili samozapaljivanjem. Za većinu porobljenih, precizira Bradley (45), robovski život značio je prisilnu migraciju, trajno prekidanje svih veza s domom i obitelji, teška fizička zlostavljanja i iscrpljujući rad, silovanja ili tjeranje na prostituciju. Uz navedeno, Bradley (46) ističe kako je putovanje do središta Carstva značilo dugo, iscrpljujuće razdoblje vožnje brodom, potom i kopnom, te je sa sobom nosilo rizik bolesti, gladi, ali i *ad hoc* usputne prodaje, ako bi se za istu ukazala prilika. Kada bi došli do Italije ili Rima, robovi iz dalekih krajeva odjednom bi se našli u visoko urbaniziranom prostoru koji je bio bitno drugačiji od onoga u kojem su živjeli, a nailazili su i na jezičnu barijeru. To nije uvijek značilo, nastavlja Bradley (47), da rob nije mogao prevladati kulturnu i psihološku dislokaciju te u određenim slučajevima postići napredak na društvenoj ljestvici, ali je lako zamisliti strah i neizvjesnost koji su stanovnici, primjerice, srednje Azije, osjećali kada su, kao robovi, bili dovedeni u Rim.

Ramsay MacMullen predlaže drugačiji pristup istraživanju rimskog odnosa prema robovima, posebno u kontekstu robovlasništva kakvo se razvilo tijekom kasnijih razdoblja Rimskog carstva. Tada su, prema MacMullenu (1987: 359), promjene rimskog pravnog sustava u kontekstu rada te odnosa između radnika i poslodavaca omogućile tranziciju prema radu kakvo je obilježilo doba ranog srednjeg vijeka. Temeljno metodološko pitanje koje MacMullen postavlja nije vezano uz općenite uvjete u kojima su rimski robovi živjeli, nego se odnosi na dva problema koja omogućuju nijansiran, a time i realniji prikaz heterogenog odnosa prema robovima. Riječ je o pitanjima: koliki je bio stvarni broj rimskih robova te kojim su se točno poslom bavili? Veličina Rimskog carstva ne dopušta generaliziranje jer su se brojne rimske provincije silno razlikovale, kako geografski, tako i gospodarski. Zasebno analizirajući dostupne podatke i povijesne izvore za svaku od provincija MacMullen (375) primjećuje kako su za vrijeme prvih četiri i pol stoljeća nove ere u ruralnim krajevima, na

selima i manjim gradovima robovi činili tek nekoliko postotaka u ukupnom broju stanovnika, dok je u srednje velikim i velikim gradovima broj robova dostizao do 25% u ukupnoj populaciji. MacMullenu drži važnim istaknuti kako u točne postotke ne možemo biti sigurni jer većina dostupnih informacija počiva na izvorima koji su se bavili robovima na području Italije kroz pravne tekstove ili udžbenike o agrikulturi. Robovi su bili posebno važni na prostranim imanjima bogatih senatora koji su prvi prisvojili plodna područja Italije te su, ističe MacMullen (376), predstavljali luksuz i statusni simbol. S vremenom su bogati zemljoposjednici pod pritiskom ustanaka i pobuna u zapadnim provincijama, bili prisiljeni davati slobodu robovima zemljoradnicima čime su ih vezivali za zemlju. Oslobođeni robovi nisu mogli biti iznova kupljeni ni prodani pa su postajali dio rimskog seljačkog stanovništva. Generacijama kasnije ovakvo seljačko stanovništvo trajno je vezano uz velike posjede na način da je u zamjenu za rad stjecalo pravo boravka na imanjima, kao i manje udjele u zemlji<sup>69</sup>. MacMullen (379) navodi kako ustanci, kao ni širenje prava nisu bili jedini razlozi za oslobađanje velikog broja robova koji su se bavili poljoprivredom, nego je njihovo oslobađanje potakao uvid u neproduktivnost iscrpljujućeg robovskog rada. Robovi su gospodarima bili zaista korisni u kućanstvu i na urbanim područjima jer su se u ovom obliku rada osjećali dijelom kućanstva i zajednice dok ih je teški fizički posao umarao, trošio, štetio im je zdravlju i dugovječnosti te ih općenito nije ni na koji način motivirao.

Diversifikacijom rada populacija robova u Carstvu postajala je sve heterogenija pa je razlikovanje robova u skladu s poslom kojim su se bavili doprinosilo socijalnoj mobilnosti od najnižeg statusa ka višima. Dodatno napredovanje na društvenoj ljestvici, prema P. R. C. Weaveru (1967: 4) omogućio je razvoj rimskih institucija te složenost i centralizacija administrativnog aparata. Vojska, birokracija, pravna služba i obrazovanje sve su se više odvajale u zasebne sektore koji su zahtijevali usavršavanje i profesionalizaciju. Među navedenim institucijama, Weaver izdvaja dvije izrazito zaslužne za socijalnu mobilnost robova i oslobođenika: carsku službu (lat. *Familia Caesaris*) te njome povezanu birokraciju koju označava institucijom „strukturne diferencijacije“ (engl. „*structurally differentiated institution*). *Familia Caesaris* bila je sačinjena od robova i oslobođenika koji su služili caru, prvotno u njegovu domu, potom i u javnim poslovima te je, prema Weaveru (5), predstavljala elitnu statusnu grupu imperijalnog društva. Članovi ovakve „obitelji“ obično su bili u službi cara prije no što su postali čelne osobe rimskog imperija pa su godinama ranije bili upoznati s javnim djelovanjem, sudstvom i zakonima čime su stjecali pristup pozicijama moći,

---

<sup>69</sup> Više o utjecaju globalizacije, kao i agrikulturne politike na poziciju robovana na Italskom poluotoku od 2. stoljeća prije nove ere do početka 2. stoljeća nove ere, vidjeti kod Ryan M. Geraghty, 2007: 1038.

nesrazmjeran poziciji ljudi svog izvornog robovskog statusa. Utjecaj koji su imali na društvo mogao se, navodi Weaver, mjeriti samo s utjecajem javnih službenika (lat. *servi publici*), premda su s promjenom Republike u Carstvo službenici izgubili dio nekadašnjeg povlaštenog statusa. Pravno, ovakvi robovi i oslobođenici bili su inferiorni svim slobodnim građanima carstva, ali su u praksi mnogi oslobođeni robovi iz carske službe imali viši status od plebsa. Na ovaj su način predstavljali statusnu neusklađenost (engl. *status dissonance*) između rođenja i načina života koji su vremenom stjecali<sup>70</sup>. Uz robove u carskoj službi, najviši status, imali su robovi i oslobođenici zaposleni u birokraciji. Premda nisu dolazili u izravan kontakt s carem, oni su bili njegova produžena ruka kojom se car borio za utjecaj nad Senatom i rimskom administracijom. Weaver (15) navodi da je upravo s ovom namjerom August utemeljio jedinstvenu birokratsku službu sastavljenu od građana i proporcionalnog broja robova i oslobođenika. Ovakva služba posebno se razvila za vrijeme Tiberija, Klaudija, Nerona i Vespazijana te je uspješno preživjela građanski rat iz 68. – 69. godine nove ere koji je nastao kao rezultat borbe za vlast nakon Neronova samoubojstva. Nesumnjivo je, naglašava Weaver (16), kako je popunjavanje redova birokracije (posebno financijskog i upravnog sektora) robovima i oslobođenicima tijekom stoljeća bilo rezultat promišljene javne politike.

Iz navedenih, gdje i oprečnih istraživanja ne može se donijeti jedinstven zaključak o položaju robova jer je on ovisio o periodu u kojem su robovi živjeli, područja s kojeg su dolazili i na koja su bili upućivani, ekonomske i političke situacije, ali i faktora osobne sreće i talenata koji su pojedincima u robovskom statusu omogućavali napredak na društvenoj ljestvici. Moguće je uvidjeti postojanje znatne razlike između grčkog i rimskog tretmana robova, premda su obje skupine, općenito govoreći, bile obespravljene, lišene časti i izložene nasilju. Kao što je u ranijoj raspravi prikazano, grčki, točnije atenski robovi slobodu su mogli otkupiti velikim donacijama polisu ili u trenucima kada su Ateni na drugi način bili potrebni. Imperijalna logika Rima nije negirala korisnost robovskog rada za rimsko gospodarstvo i

---

<sup>70</sup> Članovi carske „obiteljji“ na koje se referira Weaver (1967: 6) bavili su se različitim setom dužnosti koji je nosio različitu vrstu utjecaja: pospremali su kućansvo, održavali su vrtove, upravljali su vilama ili carskim odajama. Utjecajni među njima bavili su se administrativnim dužnostima kao pomagači, dostavljači, računovođe, ali i najvišim javnim funkcijama za koje se tražilo dugotrajno iskustvo i obrazovanje. Obrazovanje najuglednijih robova u carevoj službi započinjalo je u mladoj dobi, kada bi robov talent za određena zanimanja bio uočen. Godine su bile iznimno važne za ugled i napredovanje pa su, ističe Weaver (12), oslobođenici koji su postajali službenici carske riznice (lat. *procurator*) to mogli postati s navršениh četrdeset godina ili više. Zbog specifičnosti službe i obrazovanja, robovi u službi imperija nisu bili oslobođani prije tridesete godine, a oslobađanje ovakvih skupina odvijalo se prema zakonu *Lex Aelia Sentia* iz 4. godine nove ere. Weaver (13) naglašava kako su robovi zaposleni na poslovima javnih financija ponekad uživali veći društveni status od oslobođenika, poglavito kada su nadzirali gotovinske transakcije i isplate. Oslobođenje od formalnog robovskog statusa najkasnije su dobijali blagajnici (lat. *dispensatores*) koji su gotovo cijeli radni vijek ostajali robovi premda je njihova veza s carem bila najsnažnija.



društvo, ali je relativno brzo uvidjela potencijal inkorporacije stranog, barbarskog robovskog stanovništva u donekle ravnopravni, svakodnevni život Carstva. Presudnu ulogu u ovakvoj konstrukciji građanstva imali su rimski carevi koji su shvatili važnost homogeniziranja socijalnog tijela, barem na razini mogućnosti za postizanjem višeg statusa od onoga koje je pojedinac nominalno imao. Vjerojatno najizraženiji pojedinačni primjer ovakve međusobne otvorenosti prema drugima bili su, s jedne strane, oslobođeni rob i stoik Epiktet te rimski car i filozof Marko Aurelije čiju je filozofiju umnogome oblikovalo Epiktetovo učenje.

Zlović (u Epiktet 2002: 7) ističe kako je Epiktet, premda nije ostavio pisana djela (učinio je to njegov učenik Flavije Arijan), bio jedan od najznačajnijih rimskih stoika čija je filozofija predstavljala vrhunski domet pretkršćanske antičke misli. Kao i drugi stoici, filozofiju je dijelio na logiku, fiziku i etiku te je držao kako su svi ljudi sposobni upoznati vrlinu jer je bog svim ljudima omogućio dostizanje sreće. Zlović (u Epiktet, 2002: 9) navodi kako se prema Epiktetovu učenju čovjekova narav sastoji u činjenju dobra, suradnji s ostalim ljudima te željenju dobra svima prema načelima pravednosti i umjerenosti. Za život u skladu s ljudskom naravi, čovjeku je potrebno filozofsko učenje kako bi prvotne dojmove o dobru i zlu mogao primijeniti na specifične slučajeve. Samoodgoj čovjeka usmjerava ispravnoj volji i prosudbi pa je za Epikteta bit dobra i zla u voljnom izboru te svakodnevnom preispitivanju savjesti. Zlović (11) naglašava kako je Epiktet poput svih stoika cijenio vjernost i istinoljubivost, zalagavši se za rodoljublje i sudjelovanje u javnom životu. Rodoljublje o kakvom je Epiktet govorio odnosilo se, ističe Zlović, na čovječanstvo jer je Epiktet, kao kozmopolit, smatrao kako su ljudi braća po prirodi, kojima je bog zajednički roditelj. Zbog toga svakom čovjeku dugujemo ljubav. Od ovog pravila nisu izuzeti ni vladari koji trebaju biti vjerni svojim podanicima, moraju im služiti primjerom te brinuti o njima. Zlović (16) navodi kako je Epiktetovo učenje bilo praktično odgojne naravi:

„Neprihvatljivo, koju sam ne želiš trpiti, ne želi ni drugima! Ako ti ne želiš biti rob, nemoj ni da drugi oko tebe budu robovi! Jer ako ćeš biti služen od robova naskoro ćeš izgledati poput roba. Kao što poroci i vrline nemaju ništa zajedničko, tako nemaju ni sloboda i ropstvo.“ (Epiktet 2002: 119)

Unatoč navedenim mislima Zlović (16) ističe kako u Epiktetovoj filozofiji nedostaje opisan oblik društva koji bi se suprotstavio postojećem antičkom robovlasničkom poretku. Upitno je je li Epiktetova filozofija uopće obuhvaćala rasprave o konkretnom političkom poretku ili je govorio o moralnoj samoizgradnji. U tom kontekstu važno je istaknuti Epiktetov stav o

odnosu pojedinca prema političkoj zajednici koji prema vlastitim riječima dijeli sa Sokratom<sup>71</sup>.

„Odgovarajući na pitanje kojoj zemlji pripadaš, nikada ne reci da si Atenjanin ili Korinćanin nego kaži da si građanin svijeta. Pa zašto onda ti sebe nazivaš Atenjaninom i zašto kažeš da pripadaš malom kutu u koji je rođenjem tvoje jedno tijelo bačeno. Nije li jasno da se nazivaš Atenjaninom ili Korinćaninom s mjesta koje je značajnije i koje ne obuhvaća samo onaj mali kut i čitavu tvoju obitelj nego i cijelu tvoju zemlju, gdje se rod tvoj do tebe plodio? Onaj, dakle, tko je razumski promatrao upravljanje svijetom i tko je naučio da je najveća, najuzvišenija i najobuhvatnija zajednica ona koja je sastavljena od ljudi i Boga, i da su od Boga sišla sjemena ne samo mom ocu i djedu nego i svim bićima koja su stvorena na zemlji, a naročito razumskim bićima – jer samo ona po svojoj prirodi imaju veze s Bogom, samo ona su posredstvom razuma s Njime sjedinjena – zašto se takav čovjek ne bi nazvao građaninom svijeta, zašto ne Božjim sinom i zbog čega bi se bojao bilo čega što se među ljudima događa?“ (Epiktet 2002: 60 / I, 9)

Važno je razumijeti kako Epiktetov građanin svijeta nije ekscentrični individualac odvojen od cjeline, nego je slobodni, nepodređeni pojedinac sposoban shvatiti božansko upravljanje i razmotriti povezanost stvari. Prema Epiktetovu učenju (68 / II, 10.) dužnost je građanina ispitati tko je, a propitujući vlastitu bit ljudi mogu uvidjeti kako je svakome najuzvišenija vlastita slobodna volja. Razum nas čini drugačijim od divljih i domaćih životinja, a kako je slobodnoj volji sve ostalo podvrgnuto, ona sama nikada nije rob ili sluga. Baš zato svaki je čovjek jednaki dio cjeline čija dobrobit nalaže da nitko ništa ne posjeduje isključivo za svoju korist. U djelovanju trebamo biti vođeni kao ruka ili noga koje bi imale razum zbog čega bi shvatile ustrojstvo prirode, drugim riječima, „...one se nikada ne bi pokrenule ili nešto željele što nije u vezi s cjelinom“ (69 / II, 10.).

Epiktetova filozofija snažno je utjecala na mladog Marka Anija Vera, koji je 161. godine postao rimski car Marko Aurelije<sup>72</sup>. U najpoznatijem djelu kasne stoe, svojevrsnom dnevniku razmišljanja koje je nazvao *Samome sebi*, Marko Aurelije jasno je ocrtao temelj vladavine prema stoičkim načelima, referirajući se na Epiktetovu misao.

---

<sup>71</sup> Uspoređujući vlastito viđenje kozmopolita sa Sokratovim, Epiktet ponavlja Ciceronov stav o podrijetlu grčkog kozmopolitizma, koje Ciceron oduzima kinicima, a daje Sokratu. Epiktet detaljno razmatra kiničko učenje koncentrirajući se na kinički odnos prema Bogu, a ne poziciju kozmopolita (vidi Epiktet 2002: 86 / III, 22.)

<sup>72</sup> Miloš N. Đurić (u Marko Aurelije 2004.; 23) navodi kako je znameniti rimski vladar filozof bio najveći Epiktetov poštovatelj, premda je još od djetinjstva imao vrsne rimske učitelje filozofije. Posebno je izučavao retoriku, ali nakon što mu je u dvadestpetoj godini stoičar Kvint Runije Rustik dao Epiktetove zapise, ostavio se retorike i sasvim se posvetio stoičkoj etici, prema čijim je načelima, naglašava Đurić (24), od tada živio. Poočim Marka Aurelija bio je car Antonije Pio, nakon čije je smrti posinak stupio na vlast, ostvarivši Platonov ideal o vladavini filozofa vladara. Marko Aurelije za svoje je vladavine oživio Platonov san i na nižim razinama vlasti pa Đurić navodi kako je za konzule i državnike postavio svoje učitelje i druge uvažene filozofe, dokidajući pristup najvišim mjestima u javnoj službi isključivo pripadnicima aristokracije.

„Pazi da se ne iskvariš i da ne primiš carske običaje i da se ne zaraziš njima. Jer, i to biva. Neka bude obrnuto: ostani prostosrdačan, dobar čovjek bez zadnjih misli, ozbiljan i dostojanstven, jednostavan i prirodan, prijatelj pravičnosti, bogobožan i pun ljubavi prema rođacima i stalan u vršenju svojih dužnosti. Bori se da ostaneš onakav kakvim je htjela da te filozofija stvori. Boj se bogova i spasavaj ljude! Život je kratak, a tvoj boravak na zemlji dao je jedan jedini plod: plemenito mišljenje i čovjekoljubiva djela.“  
(Marko Aurelije 2004: 112 / VI, 30.)

Aurelije se podsjeća da bude u svemu učenik i slijedbenik svog očuha Antonina koji nije težio praznoj slavi, svaku je stvar u potpunosti ispitao te se nijednog posla nije primao brzopletu. Nije volio klevete, nije bio sklon vrijeđanju, strahu ni sumnji, a bio je skroman u svemu što se odnosilo na stan, postelju, odjelo, hranu i poslugu. Marko Aurelije (113 / VI, 30.) ističe kako je njegov uzor u prijateljstvu bio vjeran i stalan te je lako podnosio ljude koji su ustajali protiv njegovih shvaćanja, radujući se tuđoj pouci i ukazivanju na nešto bolje. Ugledajući se na Antonina, Aurelije samog sebe poziva da vrši svoje dužnosti djelujući u skladu s prirodom jer samo tako neće napraviti nikakvo zlo. Također, sebe podsjeća da ne zaboravi na isprepletenost svih stvari u kozmosu, kao i na njihov međusobni odnos jer su, tvrdi Aurelije (114 / VI, 38.), u određenom pogledu sve stvari međusobno povezane i u međusobnom su srodstvu. One proizlaze jedna iz druge kako bi kretanje bilo uređeno i skladno i da bi sve što postoji bilo jedinstveno. Zbog toga je potrebno prilagođavati se stvarima za koje nas je vezala sudbina i od srca voljeti ljude s kojima nas je sudbina sastavila.

Marko Aurelije (117 / VI, 44.) smatrao je kako je za svakoga korisno ono što odgovara njegovu stanju i njegovoj prirodi. Vjerovao je kako njegova priroda pojeduje sposobnost razumnog razmišljanja i osjećanja da pripada svome bližnjemu što znači da je njegovo mjesto i domovina Rim, ako se doživljava u prvom redu kao Antonin, ali ako je prvenstveno čovjek, onda je njegova domovina kozmos. Prema tome, sve dobro što se događa svakom pojedincu koristi kozmosu. Korisnost o kojoj Aurelije na ovom mjestu govori uvijek je u skladu s načelom pravednosti i prema prirodnom zakonu zajednice zbog čega njegovo ponašanje nužno mora biti blagonaklono, istinito, samosavlađujuće i pravično. O takvom djelovanju Marko Aurelije govori i u Trećoj knjizi djela *Samom sebi* (65 / III, 5.) kada ističe da ma što radio, ne smije raditi protiv svoje volje, bez ljubavi prema ljudima i bez prethodna razmišljanja. Savjetuje si (67 / III, 5.) da bog u njemu bude gospodar jednog muškog i zrelog bića, politički svjesnog muža, Rimljanina i vladara te da nikada ne smatra korisnim što bi ga jednom moglo prisiliti da ne održi riječ, da zaboravi na stid, da zamrzi nekoga, posumnja u njega ili ga prokune.

„Ako se upravljaš po zdravom razumu, te ozbiljno, snažno, blagonaklono vršiš svoje svakodnevne poslove; ako ništa ne radiš tako da je to od sporedna značaja, nego svog demona čuvaš u sebi čistog, kao da je već vreme da ga otpustiš; ako se tog načela ne pridržavaš zato što nešto očekuješ ili se nečega bojiš; ako si zadovoljan postupcima koje priroda zahteva, zadovoljan herojskom istinoljubivošću i svim onim što govoriš i ispovedaš, onda ćeš živeti srećno. I neće biti nikoga koji bi te u tome mogao sprečiti.“  
(Marko Aurelije 2004: 70 / III, 12.)

Etika kakvu Marko Aurelije iznosi u djelu *Samome sebi* ocrtava ne samo temeljne stoičke dogme<sup>73</sup>, nego još i više određeni determinizam i fatalizam kakav je karakterizirao vrijeme koje je uslijedilo nakon Aurelijeve smrti 180. godine. Prema danas dostupnim informacijama, Marko Aurelije umro je od bolesti na jednom od vojnih pohoda, a prije smrti suočio se s brojnim problemima koji su vladali carstvom. Kako navodi Đurić (vidi u Marko Aurelije 2004: 25), Rimsko carstvo pri kraju Aurelijeve vladavine sve se više suočavalo s pustošenjem, glađu, kugom, ustancima te dugotrajnim ratovima s Partima, Makromanima i Kvadrima. Problemi carstva pozivali su na reforme, među ostalim i na širenje građanskog prava strancima koji su bili spremni braniti Rim.

Širenje prava dano vojnicima bilo je tek uvod u ono što je učinio car Karakala koji je Rimom zavladao 211. godine. Kako je u radu više puta istaknuto, Karakala je 212. godine izdao edikt (lat. *Constitutio Antoniana*) kojim su slobodni stanovnici Carstva postali rimskim građanima. Ni do danas ne postoji konsenzus među istraživačima kolika je bila važnost edikta za razumijevanje pojma građanstva i stvarni razvoj građanskog prava. Stein (2007: 28) naglašava kako Karakalin edikt nije bio proglašen zbog liberalnih namjera, nego zbog poreznih razloga jer je širenjem građanskog prava samo proširen broj stanovnika Carstva koji su morali plaćati porez na nasljedstvo. Uz navedeno, Stein ističe kako je edikt imao dodatnu važnu posljednicu koja je koristila Carsvu, više nego njegovim stanovnicima – novopečeni građani koji se nisu smatrali Rimljanima od tada su se morali pridržavati formi rimskog prava. Ralph W. Mathisen (2006: 1015) inzistira na značaju novog koncepta građanstva na osobnoj, pravnoj i metaforičkoj razini, kao i na njegovoj trajnoj ulozi u definiranju identiteta nakon 212. godine. Vrijeme koje je slijedilo nije dokinulo razlikovanje prema različitim statusima unutar društva, ali je u idućim stoljećima, prema Mathisenu, olakšalo integraciju stranaca i barbara unutar zapadnog rimskog svijeta. Istovremeno, značajan rast broja punopravnih

---

<sup>73</sup> Daniel S. Richter (2011: 83) snažno oponira uvriježenom stavu o Marku Aureliju kao stoiku. Ističe da Aurelije sebe nikada nije zvao stoikom, kao i da je često preuzimao ideje koje nisu bile stoičke. Richter priznaje da je Marko Aurelije djelo *Samome sebi* utemeljio na poznatim stoičkim idejama života u skladu s prirodom i zajedništvo ljudskog roda, ali je držao da nas takva pripadnost čovječanstvu ne priječi da budemo snažno povezani s našim bližnjima, od kojih se ne smijemo odijeliti pa čovjekovo djelovanje treba biti u skladu s krilaticom „misli globalno djeluj lokalno“ (vidi Richter isto: 85).

građana onemogućio je stjecanje različitih privilegija koje su imali građani Carstva, dok je njihov broj bio ograničen. Mathisen jasno pokazuje da status građanina nije postao nevažan, ali dodaje kako je Carstvo, od trenutka kada su gotovo svi postali pravno jednaki, uspostavilo novi odnos razlikovanja putem krivičnog prava koje je, manje izrjekom, a više empirijski, ljude podijelio na uglednije (lat. *honestiores*) nasuprot građanima skromnija podrijetla (lat. *humiliores*). Pravno izjednačavanje stanovnika čitavog Carstva najviše je, nastavlja Mathisenu, koristilo odvjetnicima koji u sastavljanju ugovora i u sudskim parnicama vezanim uz vlasništvo ili nasljedstvo više nisu morali manevrirati među različitim kategorijama provincijskih stanovnika (što im je do tada predstavljalo pravu noćnu moru), kao što je pridonijelo poboljšanju položaja pravno obespravljenih skupina koje su činili robovi i sve tri klase oslobođenika<sup>74</sup>. Mathisen (1016) ističe još jednu važnu značajku Karakalinog edikta. Unatoč tome što je trebalo vremena da se u potpunosti implementira u sve dijelove Carstva, opće pravo građanstva potaklo je regionalni, odnosno općinski identitet. Rimsko carstvo bilo je podijeljeno na brojne municipije u kojima su vrijedili rimski zakoni, ali je administrativne poslove nadzirala konkretna općina. Zbog toga je stanovnik Carstva bio građanin domicilne općine, kao i građanin Carstva. Mathisen navodi da se zbog univerzalnog prava građanstva koje je zavlдалo Carstvom, termin *cives Romani* na nekim mjestima počeo koristiti u užem smislu, za stanovnike grada Rima, a ne cijelog Carstva, kao što se počeo koristiti u proširenom kontekstu, na stanovnike pograničnih područja. Prošireno razumijevanje građanstva kakvo su preuzimali stanovnici udaljenih provincija i mjesta uz granicu ignorirali su znanstvenici, jednako kao što su stanovnici nekih provincija do kasnog doba Carstva sebe identitetski vidjeli isključivo kao građane provincija. Jedan od razlog zbog kojeg je došlo do ponovnog zaoštavanja tenzija među središta i periferije, bilo je povratak vremena nemira, kako političkih tako i pravnih. Stein (28) naglašava da je desetljeće nakon proglašenja *Constitutio Antoniana* označilo vrhunac klasičnog razdoblja rimske jurisprudencije za kojeg su djelovali vrsni pravници Papinijan, Paulus i Ulpijan. Unatoč stručnoj dalekovidnosti i izvrsnosti, rimski pravници, među kojima Ulpijan posebno, htjeli su zaštititi tradicionalno civilno pravo od carskog presizanja što ih je stajalo života<sup>75</sup>. Papinijan i Ulpijan u razmaku od

---

<sup>74</sup> Tri kategorije oslobođenika (lat. *liberti*) odnose se, prema Mathisenu (2006: 1016), na oslobođenike koji su postali punopravni građani, one koji su bili neformalno ili preuranjeno oslobođeni, i dalje vezani uz patrone – bivše gospodare (lat. *Junian Latins*) te stigmatizirane oslobođenike (lat. *dediticii*).

<sup>75</sup> Prema Steinu (2007: 29), Ulpijan je u jednom priručniku za početnike, netom nakon objave Karakalinog edikta, prvi put jasno naznačio razliku između privatnog i javnog prava. Stein pojašnjava kako do tada izraz „javno pravo“ nije imao točno značenje nego se rabio kao oznaka za pravila civilnog prava koja se nisu mogla mijenjati privatnim sporazumom. Ulpian je, nastavlja Stein, javno pravo primijenio samo na ono pravo koje se odnosilo na javne djelatnosti (na primjer ovlasti magistrata i „državne“ religije), a ne privatnih osoba, čime je, pretpostavlja Stein, tradicionalno civilno pravo želio zaštititi od careva utjecaja.

deset godina (213. – 223. godine) ubijeni su prema naredbi Karakale, čime je, navodi Stein (29), započelo vrijeme znatnog društvenog nereda. Nasuprot dugom razdoblju relativne stabilnosti i mira unutar Carstva drugog stoljeća, vrijeme nakon Karakale označilo je doba kada je jedinstvo Carstva dovedeno u pitanje i kada je, od Dioklecijanova dolaska na vlast 284. godine, započela strukturna reorganizacija upravljanja Carstvom. Ono više nikada nije ostvarilo moć i političko jedinstvo kakvo je imalo do tada, kao što nije uspjelo sačuvati novostečeni jedinstveni građanski identitet. Razlozi za slabljenje moći i kohezije Carstva bili su brojni te su do danas ostali predmet prijepora znanstvenika, ali jedan od razloga identitetske promjene nesumnjivo je bila nova religija koja se sve više širila Carstvom. Vrijeme dominacije Cara i bogova koji su štitili Carstvo polako je nestajalo, prepuštajući tron kršćanskom Bogu.

### **3.3. Židovski zakon i kršćanska etika hospitaliteta**

Kršćanstvo, monoteistička religija proizašla iz judaizma, utemeljena u prvom stoljeću nove ere u skladu s objavom i djelovanjem Isusa Krista, u potpunosti se razlikovala od politeističkog službenog rimskog bogoslužja. Kristov nauk nije se bavio carstvom kao zemaljskim političkim sustavom, nego je zagovarao vječni život te ljubav, nadu i vjeru kao temeljne vrline. Sam Isus Krist, za vrijeme života, naizgled je predstavljao još jednog od brojnih proroka kakvi su u prvom stoljeću nove ere lutali Rimskim carstvom, ali ono što ga je od drugih razlikovalo bio je radikalno novi narativ ljubavi prema bližnjemu. Naime, Krist je činio brojna djela milosrđa, propovijedao mir i toleranciju, štitio bolesne, siromašne i odbačene. Iako u svojim propovijedima nije upotrebljavao pojmove vezane uz grčki kozmopolitizam, niti ga je zanimalo političko djelovanje, Kristovo učenje bilo je načelno izravno povezano s idejom jednakosti svih ljudi te pripadnosti jednoj, svjetskoj zajednici čovječanstva. Zbog toga su mu se na njegovom proročkom putu, pridruživali brojni socijalno i etnički različiti sljedbenici i učenici<sup>76</sup>. Kristovo djelovanje i učenje bilo je, dakle, najuže vezano uz skupine stanovnika Rimskog carstva koje su bile odbačene od društva zbog siromaštva, bolesti, poroka, neukosti ili nepripadanja. Krist je izbjeglištvo i sam iskusio kada

---

<sup>76</sup> Karl Baus (2001: 85) uvidom u Matejevo i Lukino evanđelje tumači kako Krist u djetinjstvu nije polazio formalnu rabinsku školu. Tek je s trideset godina napustio roditeljsku kuću, a vjersko djelovanje započeo je nakon što ga je Ivan Krstitelj krstio na rijeci Jordan. Tada je Krist, navodi Baus (86), počeo objavljivati da je došlo kraljevstvo Božje, u koje su pozvani svi ljudi, a ne samo Izraelci. Jedini uvjet, ujedno najviši zakon nove religije, trebala je biti bezuvjetna ljubav prema Bogu i bližnjemu koja je obuhvaćala ljude svih rasa. Svi oni koji su mogli i htjeli pristati na ovakav zahtjev postajali su braća unutar nove zajednice koju je Krist nazvao svojom Crkvom.

je njegova majka Marija morala pobjeći iz betlehemske Judeje kako bi tek rođenom sinu spasila život. Odrasli Krist bio je svjestan svoje rane sudbine zbog čega je u svojim propovijedima uvijek na prvo mjesto stavljao obespravljene:

„Blago siromasima u duhu, jer je njihovo kraljevstvo nebesko! Blago onima koji tuguju, jer će se utješiti! Blago krotkima, jer će baštiniti zemlju! Blago žednima i gladnima pravednosti, jer će se nasititi! Blago milosrdnima, jer će postići milosrđe! Blago onima koji su čista srca, jer će Boga gledati! Blago mirotvorcima, jer će se zvati sinovi Božji! Blago progonjenima zbog pravednosti, jer je njihovo kraljevstvo nebesko! Blago vama kad vas budu grdili i progonili i kad vam zbog mene budu lažno pripisivali svaku vrstu opaćine! Radujte se i kličite od veselja, jer vas čeka velika nagrada na nebesima! Tä, tako su progonili i proroke koji su živjeli prije vas! (Mt 5, 3-12)

Tako radikalno novi narativ milosrđa bio je u suprotnosti s dogmama Starog zavjeta. Krist je zahtijevao njihovo poštivanje, ali je propovijedao da pravednost koju su trebali živjeti njegovi slijedbenici bude veća od one koja je zapisana u knjigama (vidi Mt 5, 17-20). Milosrđe kakvo je Isus zahtijevao, posebno se ticalo odnosa prema drugima. U svemu što ljudi čine, Krist je pozivao na „zlatno pravilo“ prema kojem sve što čovjek želi da mu se učini treba i sam činiti drugome (Mt 7, 12).

Unatoč jasnim židovskim zakonima hospitaliteta koji nisu dopuštali odbijanje pomoći gostu Krist je opraštao negostoljubivost, ali je snažno zagovarao etiku hospitaliteta<sup>77</sup>. Činom oprosta označio je prekid s dotadašnjom antičkom praksom bijesa bogova na nepruženo gostoprimstvo, pokazavši da milosrđe koje je zahtijevao u odnosu prema drugima treba nadilaziti ustaljene židovske protokole. Kako navodi Victor H. Matthews (1992: 11) protokol gostoprimstva bio je jasno određen obvezom prihvaćanja stranog posjetitelja, a počivao je na sedam unaprijed znanih odrednica. Prva se odnosila na postojanje odgovornosti za drugog koju je trebala iskazati zajednica (selo ili grad), jednako kao i pojedinac, s tim što je odgovornost zajednice uvijek bila veća od pojedinačne odgovornosti. Time bi se osigurala druga značajka gostoprimstva koja se odnosila na transformaciju potencijalne prijatnje čime je gostoprimstvo stranca pretvaralo u saveznika. Nadalje, gostoprimstvo je mogao ponuditi samo muškarac, gospodar domaćinstva, odnosno muški građanin u ime zajednice, na određeni period koji se na inicijativu domaćina mogao produjiti ako bi se obje strane suglasile oko produženja ostanka. Stranac je imao pravo odbiti dobrodošlicu, ali se odbijanje smatralo uvredom domaćinove časti te je odnos odmah odvodio ka neprijateljstvu i sukobu. U slučaju

<sup>77</sup> Prema evanđelju po Luki (Lk 9, 51-56) malo pred svoju smrt, na putu u Jeruzalem, Krist je naišao na samarijansko selo u kojem mu je bilo uskraćeno prenoćište što je bilo u suprotnosti s antičkom etikom pomoći potrebitom putniku. Njegovi učenici, Jakov i Ivan, uznemireni zbog negostoljubivosti seljaka, željeli su da oganj s neba uništi selo. Time su naljutili Krista koji je ukorio učenike, povevši ih u drugo selo.

da je gostoprimstvo bilo prihvaćeno, uloge domaćina i gosta bile su unaprijed znane: gost nije imao pravo išta zahtijevati i morao je pružiti neki oblik reciprociteta (mogao je ispričati do tada domaćinu nepoznate vijesti iz daleka, predvidjeti mu dobrobit i sreću te biti ljubazan) dok je domaćin trebao dati najbolje što ima, a da pritom ne postavlja osobna pitanja gostu. Posljednja odrednica židovskog gostoprimstva odnosila se na činjenicu da je gost ostajao pod zaštitom domaćina dok ne bi napusto zonu obveze koju je prema njemu imao domaćin.

Židovski protokol gostoprimstva prema strancu putniku o kojem govori Matthews, imalo je brojne sličnosti s homerskom etikom, kao i grčkom i rimskom religijom, a počivao je na drevnoj judaističkoj tradiciji hospitaliteta koja je bila objavljena u starozavjetnoj priči o Abrahamu i Lotu<sup>78</sup>. Međutim, prema Ray T. Hobbsu drevni židovski hospitalitet nije se odnosio na nepoznate strance, one koji nisu pripadali Jahvinom narodu. Naime, Hobbs (2001: 20) pojašnjava kako je hebrejski pojam *gēr* kojeg se često preslobodno prevodi riječju stranac, označavao čovjeka koji je najvjerojatnije bio član šire, premda još uvijek lokalne zajednice koja je međusobne odnose regulirala usmenim ugovorima i zakonima koje je propisivala židovska religija. Slijedom ovog argumenta u *Starom Zavjetu*, tvrdi Hobbs (22), zamjetan je tek jedan primjer hospitaliteta prema potpunim strancima koji se nalazi u *Drugoj Knjizi o kraljevima*. Pa ipak, ni takav čin ne treba promatrati kao djelo čiste dobrote, već kao poniženje neprijatelja. Riječ je o događaju za vrijeme Aramejsko-izraelskih ratova kada prorok propovjednik Elizej zarobljuje dio aramejske vojske (vidi 2. Kraljevima 6, 8-23). Uz Jahvinu pomoć Elizej neprijateljske vojnike koji su ga opkolili osljepljuje te ih odvodi u Samariju. Nakon dolaska, vratio im je vid i oni shvaćaju da su u neprijateljskoj izraelskoj zemlji. Izraelski kraj zatražio je savjet od Elizeja, Božjeg čovjeka, upitavši ga što treba raditi sa zarobljenom vojskom, odnosno treba li zarobljenike poubijati. Na to mu je Elizej odgovorio:

„Nemoj ih ubiti. Zar ćeš ubiti one koje nisi zarobio svojim lukom i mačem? Ponudi im kruha i vode; neka jedu i piju, i neka se vrate svome gospodaru. Kralj im priredi veliku gozbu. Pošto su jeli i pili, opusti ih. I vratite se svome gospodaru. I tako aramejski pljačkaši nisu više zalazili na izraelsko tlo.“ (2. Kraljevima 6, 22-23)

Da je u konkretnom slučaju aramejsko – izraelskog sukoba uistinu riječ o ratnoj strategiji i koristi za jačeg domaćina, prije nego milosti za stranca u nevolji, Hobbs (22) potkrepljuje

---

<sup>78</sup> Prema Knjizi postanka, bratiće Abrahama i Lota Jahve je htio iskušati šaljući im nepoznate putnike. Obojica su pokazala da poštuju zakone gostoprimstva, čak i u izrazito nepovoljnim okolnostima koje su od Lota tražile da vlastite kćeri podredi sigurnosti gostiju. Za interpretacije starozavjetne priče o Abrahamu i Lotu vidjeti Matthews (1992), Morschauser (2003) i Hobbs (2001).



Solomonovom uputom kako postupati s neprijateljem: „Ako je gladan neprijatelj tvoj, nahrani ga kruhom, i ako je žedan napoji ga vodom, jer mu zgrćeš ugljevlje na glavu, i Jahve će ti platiti.“ (Izr 25, 21-22), a držim važnim istaknuti kako Hobssu potkrijeva može biti još jedna od Solomonovih sličnih uputa koja glasi: „Tko se drži Zakona, razuman je sin, a tko se druži s izbjeglicama, sramoti oca svoga“ (Izr 28, 7).<sup>79</sup>

Suvremenom čitatelju Biblije teško je opovrgnuti kako starozavjetni narativ ksenofobije stoji u suprotnosti s novozavjetnim narativom milosrđa. Ono je iskazano u brojnim primjerima Kristovih propovijedi poput onih koji se tiču odnosa s neprijateljem.

„Ljubite svoje neprijatelje! Činite dobro onima koji vas mrze! Blagoslivljajte one koji vas proklinju! Molite za one koji vas ogovaraju! Uudara li te tko po jednom obrazu, pružaj mu i drugi! Tko ti uzima ogrtač, ne brani mu ni košulje! Tko ti god ište, daj mu! A od onoga koji uzima tvoje, ne traži to nazad! Kako želite da vama čine ljudi, tako činite i vi njima.“ (Lk 6, 27-30)<sup>80</sup>

Kristove poruke milosrđa velikom su se brzinom širile među stanovnicima Carstva. Prvotne sastanke malih obiteljskih grupa kršćana u privatnosti doma zamijenjivali su susreti širih grupa sljedbenika koji su se okupljali u ćelijama pri čemu su se čitali i izmjenjivali tekstovi apostola. Takav je način širenja kršćanstva doprinosa hitrom povezivanju lokalnih zajednica

---

<sup>79</sup> *Ponovljeni zakon* (Pnz 7, 1-5) jasno određuje kako se odnositi prema drugima koje Izrael smatra dalekima, različitima i poganima. Njih treba poraziti i udariti prokletstvom, ne sklapati s njima saveze, ne iskazivati im milost niti se njima ženiti. Njihove žrtvenike i stupove treba porušiti. U protivnom, Jahve bi se razgnjevio i brzo bi istrijebio one koji mu prkose. „Kada dođeš pod koji grad da na nj navališ, najprije mu ponudi mir. Ako ti odgovori mirom i otvori ti vrata svoja, sav narod što se nađe u njemu podvrgni tlaku, neka za te radi. Ali ako odbije tvoj mir i zarati s tobom, opsjedni ga. Kad ti ga Jahve, Bog tvoj, preda u ruke, sve njegove muškarce pobij ostrim mačem! A žene, djecu, stoku, sve što bude u gradu – sav plijen – uzmi sebi, i uživaj plijen od svojih neprijatelja što ti ga daje Jahve, Bog tvoj.“ (Pnz 20, 10-16)

<sup>80</sup> Unatoč Kristovom milosrdnom nauku, Hobbs (2001: 21) kršćanski zahtjev za hospitalitetom i jednakošću svih ljudi svijeta, prisutnim na brojnim mjestima u Novom zavjetu nužno dovodi u vezu s pripadnošću Kristovoj crkvi. Zbog toga navodi kako ni novozavjetni stranac nije *a priori* neprijateljski tuđinac nego onaj koji je pristao biti dijelom jedinstvenog Kristova naroda. Hobbs u ovom kontekstu podsjeća na grčku terminološku razliku pojmova *xenos* i *paroikos* (hrv. stranac i sugrađanin), a ona je vidljiva u hrvatskom prevodu novozavjetne poslanice Kristova apostola Pavla Efežanima (Ef 2, 13 – 21): „Ali sada u Kristu Isusu, vi koji ste nekoć bili 'daleko' postadoste 'blizu' krvlju Kristovom. On je, naime, naš jedini mir, on koji od obadvaju naroda učini jedan tim što pregradu koja ih je rastavljala – neprijateljstvo – sruši u svome tijelu, tim što uništi Zakon zapovijedi s njegovim odredbama, da od dvaju naroda stvori, u sebi, jednoga novoga čovjeka, tvoreći mir, i da oba u jednome tijelu pomiri s Bogom po križu – ubivši u sebi neprijateljstvo. On je došao 'da navijesti mir' vama koji bijaste 'daleko' i mir onima koji su bili blizu: po njemu naime, jedni i drugi imamo pristup k Ocu u jednome Duhu. Prema tome, niste više tuđinci i gosti, nego ste sugrađani svetih i ukućani Božji, nazidani na pravom temelju – na apostolima i prorocima, a zaglavni je kamen sam Krist Isus.“ Poništenje stranosti putem vjere u Krista još je izravnije izrečeno u Pavlovoj poslanici Galaćanima. Pavao objašnjava kako su svi u Krista kršteni po vjeri sinovi Božji. „Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu. A ako vi pripadate Kristu, onda ste Abrahamovo potomstvo, baštinici po obećanju.“ (Gal 3, 28-29) Međutim, kako navode Djela Apostolska (Dj 11, 24) kršćanski Bog nije pristran. U svakom narodu mio mu je onaj koji ga priznaje i čini što je pravedno. Zato se Kristovi nasljednici obraćaju svim narodima, za razliku od Židova koji nisu povjerovali Isusu pa se, prema Zakonima, ne mogu družiti i biti jedno s ne-Židovima.

u svjetski pokret koji je, prema studiji Gilian Clark (2000: loc. 332), počivao na hospitalitetu koji su apostoli dobivali na svom putu i zbog kojeg su mogli brzo i daleko napredovati. Govoreći o važnosti hospitaliteta za prve kršćane, Christine D. Pohl (1999: loc. 500) pojašnjava vezu privatnih kućanstava u kojima su se sastajali i Crkve koja je s vremenom postajala novo božje kućanstvo obitelji vjernika. Kršćanski hospitalitet, za razliku od rimskog i židovskog, postao je izraz preklapanja domaćinstva i Crkve pa je svako kućanstvo imalo zadatak pružiti nepoznatom drugom sve ono što je Bog pružao svakom čovjeku bez obzira na etničke razlike među ljudima. Bogoslužje, briga i pružanje hospitaliteta koji su se očekivali od kršćanskog domaćinstva, protezali su se, navodi Pohl (503), na vjernike različita političkog, etničkog i socioekonomskog podrijetla čime je rana zajednica kršćana članovima omogućavala translokalni i transetnički identitet. Zajednički obroci i podjela hrane siromašnima bili su, prema Pohl (509), uobičajeni dio crkvene prakse. Njima se prevladavala otuđenost te su se uspostavljali novi odnosi bez obzira na svjetovni status onoga koji je u kršćanskom zajedništvu postajao bratom ili sestrom. Antički domaćinski hospitalitet, obogaćen naukom ranog kršćanstva, dobio je, sugerira Pohl, tri dimenzije. U prvoj, hospitalitet je bio izraz poštovanja i prepoznavanja koje se materijaliziralo u dobrodošlici osobi različitog statusa i podrijetla s kojom se dijelilo jelo. U drugoj, hospitalitetom se brinulo o fizičkim potrebama stranca, putnika misionara, ali i lokalnog siromaha, a ova je dimenzija hospitaliteta imala i svojevrsnu ekstenziju jer se briga za potrebitog drugog odnosila čak i na kažnjениke. Treća dimenzija hospitaliteta, proizašla iz ranog kršćanstva, odnosila se na organiziranje lokalnog skupa vjernika unutar kućanstva koje nije postavljalo socioekonomske prepreke za pristup zajednici.

Tri dimenzije hospitaliteta koje navodi Pohl zahtijevaju nekoliko dodatnih objašnjenja kakve u svom radu daje Amy G. Oden. Najveća razlika među tradicionalnim antičkim gostoprimstvom i hospitalitetom koje je tražio Isus Krist odnosila se na očekivanja domaćina i gosta od samog čina hospitaliteta. Oden (2001: loc. 194) ističe kako je kršćanski hospitalitet morao drugome pružiti zadovoljenje temeljnih fizičkih potreba poput hrane i skloništa, ali je ponekad i prije njih, težio osigurati potrebe poput kupanja, pranja nogu, medicinske pomoći, pružanja odjeće, kao i smještaja životinja. Nakon toga, trebalo je osigurati zadovoljenje društvenih potreba bez obzira na socijalni status došljaka. Kršćansko prihvaćanje, naglašava Oden, nije se odnosilo se na prijatelja, pripadnika iste zajednice ili klana već na nepoznatog drugog, siromašnog i izopćenog. Kako je kršćanski hospitalitet bio zamišljen prvenstveno kao moralna kategorija, on je, nastavlja Oden (202), trebao biti puno više od jednokratnog dočeka

gosta prema unaprijed ustaljenim normama. Prvim kršćanima hospitalitet je postao način brige za drugost, slušanje i učenje, vrednovanje i slavljenje zbog čega je bio duhovna disciplina. Umjesto reciprociteta koji je bio u temelju tradicionalnog gostoprimstva, Kristov nauk nalagao je voljnost i pripravnost za dobrodošlicu i ulazak u svijet drugoga što je, pojašnjava Oden (210), pojedinca činilo iznimno ranjivim. Na ovaj je način zajednica, prihvaćajući Kristovo načelo hospitaliteta, postajala svjesnija strukturnih nejednakosti koje su vladale u društvu pa ju je sudjelovanje u činu hospitaliteta pozivao na zaokret i pokajanje. Zbog toga je kršćanski hospitalitet, prema Odenu (226), prestao biti privatni čin, odnosno vrlina pojedinca, a postao je ugrađen u samu strukturu zajednice. Istovremeno je donio novu vrstu rizika za onoga koji je hospitalitet pružao jer se trebao iskazivati onima koji su u društvu najranjiviji i koji na iskazani hospitalitet nisu mogli odgovoriti. Umjesto odnosa rimskog patronata ili grčkog prijateljstva koje je obilježilo tradicionalno pružanje potpore putniku ili prijateljskom strancu, kršćanska potpora izopćenom i nepoznatom potrebitom drugom mogla je biti nagrađena tek u vječnom životu, nikako u ovozemaljskom. To se posebno odnosilo na Kristove zapovijedi o pomoći četirima skupinama odbačenih: bolesnima, strancima, udovicama i siročadi<sup>81</sup>.

Pružanje pomoći strancima koju je zahtijevao Kristov hospitalitet, bilo je iznimno važno za njihovo preživljavanje, posebno onim strancima koji su se jezikom ili običajima drastično razlikovali od domaćina. Antička društva, drži Oden, nisu bila lišena ksenofobije pa su nepoznate druge često promatrala sa sumnjom, pretpostavljajući da iz svoje sredine odlaze zbog dugova, povrede časti ili ubojstava. Oden (418) precizira da se najveća razlika između gostoprimstva koje je promovirala tradicionalna antička etika i hospitaliteta koji je zahtijevalo kršćanstvo odnosila na prihvata i pomoć najobespravljenijim skupinama u rimskom Carstvu - robovima i kažnjenicima/zatvorenim. Pri tome Oden pojašnjava kako pojam kažnjenika (kojim se služi i Pohl kako bi istaknula razliku između kršćanskog i rimskog pružanja pomoći potrebitom drugom) moderni jezici u pravilu negativno konotiraju izjednačujući ga s onim koji je uhapšen zbog počinjenog zločina, dok je u antičkom kontekstu pojam označavao nekoliko različitih skupina ljudi. U prvom redu bili su to civilni ili vojni zarobljenici koje je odvodila pobjednička vojska i koji su postajali vlasništvo političke zajednice. Zarobljenicima je oduzimano pravo na posjedovanje imovine, ali i same vlastite osobe pa ih se moglo prodati,

---

<sup>81</sup> Oden (2001: loc 386) ističe kako je Krist zagovarao brigu za udovice i siročad jer su ove dvije skupine, nezaštićene obiteljskim i društvenim vezama, često bile prepuštene gladovanju ili seksualnom zlostavljanju. Isto je vrijedilo za bolesnike jer su oni, tumači Oden (326), u antici predstavljali silnu opasnost zbog čega su bili višestruko stigmatizirani.

porobiti ili ih čuvati kao potencijalnu valutu otkupnine. Među zarobljenike su, također, pripadali i kriminalci, oni koji su prekršili zakon čime su postajali izopćenici. Često su bili žigosani ili slično trajno fizički označavani kako bi ih se jasno prepoznalo kao one kojih se treba kloniti. Na kraju heterogene skupine zarobljenika stajali su robovi, posebno oni koji su robovi bili od rođenja. Premda Odenova iscrpna studija na ovom mjestu ne može biti detaljno prikazana, njena najvažnija poruka (vidi Oden: 2985), odnosi se na činjenicu da kršćani nisu „izmislili“ hospitalitet jer je tradicija gostoprimstva jasno vidljiva u židovskom, grčkom i rimskom nasljeđu, ali su na antičku tradiciju gostoprimstva rani kršćani „nadogradili“ specifični moralni zahtjev pomoći nepoznatom i nepriznatom drugome, bez očekivanja da će isto dobiti zauzvrat ili da će se njihov trud na bilo koji način svjetovno isplatiti<sup>82</sup>.

I Wayne A. Meeks (2008: 152) uočava važnost ranijeg antičkog kulturnog nasljeđa za razvoj temeljnih ideja kršćanstva. Smatra kako je niz značajki rimske civilizacije utjecalo na novu vjeru i to ne isključivo na Kristov nauk, nego i na širenje Crkve kao organizacije. U tom kontekstu navodi kako su sve rasprostranjenija etika gostoprimstva, uz *Pax Romana*, rimske ceste i rano širenje grčkog jezika istokom Carstva (od vremena Aleksandra), omogućili putovanja i komunikaciju različitih ljudi koji su se okupljali u prve kršćanske skupine. Za razliku od drugih kultova i organizacija koje su postojale u Carstvu, kršćani su uistinu živjeli ideju hospitaliteta jer su se u nedostatku vlastitih hramova i svećanih okupljališta, družili u privatnim kućama. Tamo su, pojašnjava Meeks, iskazivali iznimnu otvorenost autsajderima, uključujući ih u obiteljsku zajednicu koja nije bila unaprijed dana rođenjem. Na ovaj su način vršili resocijalizaciju svih onih koji su im pristupali, zamjenjujući „prirodne“ veze s predanošću Bogu odnosno, „umjetnom“ obitelji – Crkvom. Nova vjera, bez obzira na hijerarhijski ustroj koji je uspostavila među onima koji su je formalno vodili, u svoje je redove s jednakim žarom prihvaćala bogate i utjecajne, kao i siromašne, odbačene, žene, robove i djecu. Pri tom su iznimno važna dva rituala koji su postali fundamentalne prakse kršćanstva – krštenje i zajedničko blagovanje<sup>83</sup>. Budući da su antička društva njegovala etiku

---

<sup>82</sup> Frances M. Young (2008: 31) ističe temeljnu odliku ranog kršćanstva koja se manifestirala kroz ideal radikalne ljubavi prema Bogu i drugome. Poistovjećujući se s poslušnim robom koji je bespogovorno pristao na svaki Božjev zahtjev, pa tako i na smrt na križu, Krist je primjerom pokazao da je vlastita pozicija manje važna od nadolazećeg Božjeg kraljevstva. Young sugerira kako je radikalna ljubav koja se, između ostalog, izražavala u preporuci da se ljubi neprijatelja poslužila Kristu kao smjerokaz kojim se putem nadopunja zakon. U kontekstu novog poimanja hospitaliteta, Krist je pokazao da su ustaljeni židovski zakoni odnosa gosta i domaćina, poznatog i nepoznatog, nedovoljno moralno jaki da bi omogućili istinsku ljubav i otvorenost prema drugome.

<sup>83</sup> Obred *ritualnog pranja*, tumači Wayne A. Meeks (2008: 160), u antičkom religijskom svijetu Židova, Grka i Rimljana predstavljao je metaforičku razliku između „čistih“ i „nečistih“ te je uspostavljao granicu svetog prostora u koji se trebalo ući čist da bi se potom sudjelovalo u obredu. Ranim kršćanima, pak, postupak pranja u obliku krštenja nije predstavljao pripremu za inicijaciju već je bio sama inicijacija čija je primarna funkcija bila

pružanja skloništa, hrane i pića nepoznatim putnicima, zajedničko je blagovanje u kući domaćina gospodara (obično bogatijeg građanina iz višeg sloja) bila uobičajena forma gostoprimstva. Zajedničko jedenje nije više bilo samo zadovoljavanje primarnih fizioloških potreba došljaka, već je bio čin zajedništva zbog čega Meeks (166) govori o četiri simboličke razine zajedničkog blagovanja. Na prvoj razini, međusobnim dijeljenjem kruha i vina, jelo je postajalo sjećanje na Isusa samog, točnije na njegovo smrtno tijelo koje je žrtvovao kako bi spasio čovječanstvo. Na drugoj je razini označavalo zahvalnost Bogu koju je i Isus vršio nad kruhom i vinom pri Posljednjoj večeri. Treća simbolička razina odnosila se na okupljanje nove obitelji Božje djece čime se slavila solidarnost u Kristu. Završno, zajedničko blagovanje na koje je Krist pozvao simbolički je donosilo eshatološku radost. Jedući i pijući hranu koja je predstavlja Kristovo tijelo i krv, prvim kršćanima postajalo je jasno da će se ponovo sastati s Kristom.

Novi duh kršćanskog hospitaliteta posebno je promovirao apostol Pavao koji je, prema Bausu (2001; 118), cjelokupno Rimsko carstvo prihvatio kao svoje misijsko područje. Unutar granica Carstva stanovnike je povezivala slična kultura, a po gradovima i isti jezik (*koine* – grčki) na kojemu im se Pavao mogao obraćati. Pavlova misijska putovanja, precizira Baus, pripremljala su se u nekoj vrsti misijskih baza, od koji je prva bila Antiohija, a polazišta za misijski rad bila su uvijek sinagoge gradova po Sredozemlju u kojima su dijasporski Židovi održavali vjerske sastanke. Obraćajući se istovremeno Židovima dijaspore i poganima, Pavao je veći uspjeh imao među potonjima jer je, sukladno Bausovim uvidima u Djela apostolska, većina Židova odlučno odbijala Pavlovu poruku. Njegove pomoćnike nerijetko su protjerali silom, huškajući pri tom pogane na metež i zlostavljanje prvih kršćana. Pavlove su propovijedi, tvrdi Baus (119), ipak nailazile na otvorena srca kod bivših poganih, bogobojažnih i prozelita zbog čega je apostol uspio u svom naumu stvaranja novih stanica s kojih se kršćanstvo moglo dalje širiti. Rana je Crkva svakodnevno trebala provoditi u svakidašnjici etička načela ljubavi prema bližnjemu. Karitativna djelatnost ostavljala je snažan dojam na nekršćane, protivnike kršćanstva. Baus (339) navodi kako je car Julijan zapisao da je kršćanstvo najdalekosežnije utjecalo filantropijom, odnosom prema strancima i brigom oko pokapanja mrtvih, naglašavajući da je ovakva otvorenost prema svima bila

---

povlačenje društvene granice između izabrane grupe i ostatka svijeta. Grupu izabranih nije činila pripadnost etničkoj, kulturnoj ili jezičnoj zajednici, nego volja za sudjelovanjem u životu vođenim Kristom koju je mogao iskazati svatko pa je postupak krštenja označavao razliku između onih koji su se željeli odreći grijeha naspram onih koji su u grijehu nastavljali živjeti. Pri tome nikakav drugi društveni ni ekonomski faktor nije bio važan za ulazak u zajednicu.

istinska jer su u crkvenu hijerarhiju mogli ući i robovi koje su kršćani priznavali kao punovrijednu braću (340). Ranokršćanska zajednica nije imala političke ambicije kojima bi zahtijevala ukidanje ropstva, ali su robovima, tumači Baus (341), bile dostupne sve crkvene službe, uključujući i biskupsko dostojanstvo<sup>84</sup>.

U razdoblju Pavlova misionarskog pohoda od Atene do Rima kozmopolitska ideja svijeta kojim bi vladao mir postala je dobro poznata učenim ljudima jer se putem političke ideje Carstva, kao i stoičke filozofije, sve više širila cijelim područjem imperija. Na bliskost Pavlova kršćanskog nauka i stoicizma kakav je zagovarao rimski filozof Seneka upozorava Mato Zovkić (2010: 1083)<sup>85</sup>. Prema stoicima, tumači Zovkić, univerzalna etika bila je moguća zbog razumnosti ljudskih bića i jedinstva ljudskog roda, pri čemu su svemir i ljudski rod činili metaforičko tijelo te ključ socijalne etike (1084). Slika jedinstvenog tijela koju Zovkić uočava u Senekinoj filozofiji bliska je metafori jedinstvenog Kristova tijela u kojem smo svi o(t)kupljeni. Na praktičkoj razini, Seneka se zalagao za poštivanje robova pa rimskoj stoičkoj ideologiji nije bio nerazuman Pavlov zahtjev gospodarima za humanim tretmanom vlastitih sluga<sup>86</sup>. K tome, zlatno pravilo negativno određeno kao: „ne čini drugome što ne želiš da on tebi čini“, odnosno: „postupaj prema drugome tako kako želiš da on prema tebi postupi“, u doba Seneke i Pavla bilo je, prema Zovkiću (1099) priznato etičko načelo koje su zagovarali Židovi, Grci i Rimljani, a u Senekinom djelu *De ira* navodi se kao oslobađanje od srdžbe. Stavimo li se u položaj onoga na koga se srdimo. Činimo li tako, tumači Zovkić (1100) citirajući Seneku, uzajamno ćemo se poštivati i shvatiti da smo svi nepromišljeni, nerazboriti, nezadovoljni, častohlepni, zlobni pa sve loše što pronalazimo u drugome možemo pronaći i u sebi samima. Baš zato Seneka zagovara savez uzajamne uljudnosti. Zovkić (1102) pokazuje kako su ovakve Senekine preporuke moralnog univerzalizma, bile iznimno cijenjene među ranim kršćanskim teolozima koji su Seneku smatrali pritajenim kršćaninom.

---

<sup>84</sup> Kako je Pavao istaknuo u poslanici Efežanima (Ef 6, 1-9), robovi se moraju pokoravati zemaljskim gospodarima sa strahopotovanjem i iskrenošću svega srca kao i Kristu te služiti dragovoljno kako bi dobili plaću od Gospodina, ali njihovi su ih zemaljski gospodari dužni tretirati na human način i bez prijetnji, zato što rob i robovlasnik na nebu imaju istog Gospodara kod kojeg nema pristranosti.

<sup>85</sup> Mato Zovkić (2010: 1083) navodi tri razine na kojima uspoređuje Senekine i Pavlove tekstove. Na prvoj je metafora o ljudskoj zajednici kao jednom tijelu sa zajedničkim pravima i dužnostima, na drugoj je dostojanstvo ljudi koje dijele robovi čiji gospodari trebaju humano postupati s njima, a treća se odnosi na „zlatno pravilo“ ili pozitivnu recipročnost zbog koje prema drugima postupamo onako kako bismo htjeli da se prema nama postupi.

<sup>86</sup> Zovkić (1095) pokazuje kako Seneka i Pavao razlikuju duhovno ropstvo kojem podliježu svi što robuju vlastitim strastima od socijalnog ropstva koje je za oba autora bilo nužno zlo. Prema Zovkiću, obojica autora potiču ljude da se oslobađaju svojih strasti, a da u odnosu s robovima koje posjeduju postupaju humano.

Sličnosti među rimskom stoičkom filozofijom i novozavjetnom etikom bratstva, međutim, još uvijek nisu značile da je rimska elita objeručke prihvatila kršćanska etička i vjerska načela. Fik Meijer (2012: 61) navodi kako je Pavao nagovještavao da će u skoro vrijeme svi u Rimskom carstvu prigrliti novu vjeru iako na to ništa nije ukazivalo. Službena retorika vlasti kršćane je proglasila neprijateljima, premda ih je svakim desetljećem u Rimu bilo sve više. Meijer ističe kako nije slučajnost da je Neron 64. godine kada je Rim stradao u požaru za palež optužio prve kršćane, iako je znao da s požarom nemaju ništa. Nervirao ga je, nastavlja Meijer, njihov nepomirljiv stav i odbijanje službene rimske religije zbog čega je kršćane proglasio neprijateljima. Meijer pojašnjava kako je kreiranje kršćana kao neprijatelja Carstva označilo prekid s rimskom prošlošću koja je strancima dozvoljavala zadržavanje domicilnih običaja pod uvjetom da ne zadiru u temelje rimskog društva. Meijer drži kako je rimsku vlast posebno nervirao termin „novi narod“ kakvim su se kršćani služili jer su Rimljani sebe smatrali onima koji su određivali što je novo i čega se drugi moraju pridržavati. Kako su se stranci stoljećima prilagođavali Rimu, isto se očekivalo od kršćana. Problem je nastao, precizira Meijer (62), kada su se ljudi najrazličitijeg podrijetla počeli priklanjati novoj vjeri koja je u svoje redove s jednakim žarom prihvaćala pripadnike stranih i domaćih elita kao i obične radnike ili raseljene strance. Zbog toga je ono tuđe i strano za službeni Rim dobilo novo lice. Kroz prvih dvjesto godina postojanja kršćani su prestali biti disidentska grupa, a postali su, ističe Meijer (63), nova zajednica koju se smatralo opasnom za rimski identitet. Kako su kršćani odbijali sudjelovati u slavljenju kulta cara, proglašavajući takve svetkovine svetogrdem, za Rimljane su postajali bezbožnici koji su ugrožavali *Pax Romana*. Meijer tumači da se ovakva slika o šteti koju kršćani nanose Rimskom carstvu formirala prvenstveno zbog vjerovanja Rimljana da je Carstvo i njegova sigurnost počivala na odobrenju i potpori bogova koju je nova vjera negirala i omalovažavala. Rimski su carevi smatrali da su se kršćani sami izdvojili iz društva pa je od sredine trećeg stoljeća započeo sustavan progon onih koji su odbijali prinostiti žrtve rimskim bogovima<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Najznačajniji progon kršćana vremenski se preklapao s drugim problemima koje je donijelo treće stoljeće, a o kojima je bilo riječi ranije u radu. Meijer (2012: 64) ističe kako su na granice Carstva sve više prodimali germanski narodi, gospodarstvo je imalo silaznu putanju pa je obrana golemog teritorija bila sve teža. Zbog toga se, prema Meijeru, svaki novi car htio istaknuti boljim nego prethodnik, a progon kršćana simbolički je predstavljao carevu odlučnost da se s riječi pređe na djela u svrhu obrane jedinstva Carstva. Kršćani su javno zlostavljani, razapinjani i bacani divljim zvijerima zbog čega su postajali mučenicima. Meijer (65) pojašnjava kako mučeništvo nije bilo osmišljena strategija prvih kršćana jer su kršćani mučenicima postali spletom okolnosti, ali su ih potom u svjesnom mučeništvu slijedile nove generacije koje su mučeništvo vidjele kao prečicu koja vodi ravno Kristu. „Na taj je način broj mučenika stalno rastao, ne samo zbog stroge rimske politike progona, nego i zato što se podosta kršćanskih fanatika, u svojoj želji da steknu status mučenika, samo nudilo rimskim progoniteljima. Kod Tertulijana možemo pročitati kako je već oko 185. godine (dakle, još prije velikog progona u trećem stoljeću) manja skupina kršćana molila rimskog namjesnika u Maloj Aziji da ih sve pobije zato

Suvremena promišljanja nastoje izbjeći crno-bijelu sliku rimsko-kršćanskog odnosa. Zbog toga, osim na djelima rimskih i kršćanskih mislilaca, politički teoretičari inzistiraju na višedimenzionalnoj perspektivi i rekonstrukciji „šire slike“ kako bi pokazali što realnije odnose koji su vladali unutar politički i vjerski heterogenog rimskog društva. U tom kontekstu pomoć nude demografska istraživanja koja svjedoče o geografskom širenju kršćanstva u prvim stoljećima Carstva. Frank Trombley (2008: 302), slijedeći, ali i nadopunjujući opsežne pionirske studije o širenju kršćanstva Adolfa von Harnacka s početka 20. stoljeća (primjerice onima Rodneya Starka, Ramsaya McMullena te Keitha Hopkinsa) navodi kako teško možemo *a priori* povjerovati Tertulijanovim ili Origenovim izvještajima o brzom širenju kršćanstva cijelim prostorom Carstva, posebno u provincijama poput Britanije, najudaljenijima od nastanka nove vjere<sup>88</sup>. S druge strane, Trombley (306) naglašava kako su za cara Trajana (98. – 117. godine), veliki građevinski projekti u grad Rim privukli kvalificirane radnike i zanatlije s područja cijelog Mediterana, što je posredno povećalo broj kršćana u Rimu. Do 254. godine kršćana je u užem gradskom području Rima moglo biti 5-10 posto u udjelu ukupnog stanovništva; otprilike 40 000 ljudi. Trombley (310) pojašnjava kako se društveni položaj kršćanskih doseljenika u Rimu svodio uglavnom na obrtnike i oslobođenike koji su živjeli u blokovima namjenjenima zajedničkom stanovanju (lat. *insulae*) ili na robove i oslobođenike koji su radili u carskim domaćinstvima. Bili su većinom istočnog podrijetla i govorili su grčkim jezikom, iako je u Rimu bilo kršćana afričkog podrijetla koji su govorili latinskim. Obje skupine predstavljale su strance peregrine koji prije Karakalinog edikta nisu imali prava građana pa ih se, pojašnjava Trombley, moglo viktimizirati i povremeno progoniti kao zle ljude (lat. *mali homines*). Uz sve nedostatke generaliziranja Trombley (312) zaključuje da je značajniji rast broja pripadnika nove vjere pouzdano uočljiv tek od polovice trećeg stoljeća, što se uglavnom poklapa s početkom ozbiljnih progona kršćana. Progoni su se, kako je

---

što su kršćani. Nakon što je nekolicini izišao ususret, uslišavši im tu molbu, preostali su počeli još jače zazivati smrt, na što je već posve zapanjeni namjesnik uzviknuo: „Zar nema dovoljno stijena s kojih možete skočiti ili drveća na koja se možete objesiti?“ (Meijer 2012: 65) Fanatizam ranokršćanskih vjernika zbunjivao je rimske dužnosnike jer, tumači Meijer (66), Rimljani u svojoj vjeri nisu očekivali nikakvu nagradu na drugom svijetu. S jedne strane nisu mogli ignorirati kršćane i olako gledati na prkošenje zakonima, a s druge su strane bili svjesni da im mučeništvom daju na važnosti. Meijer navodi da su i sami crkveni čelnici uvidjeli apsurdnost situacije pa su zabranili svojevoljno mučeništvo premda se ono nastavilo čak i onda kada je kršćanstvo postalo službenom religijom Carstva.

<sup>88</sup> Iako mnogi suvremeni istraživači odbijaju isticati konkretne brojke, Trombley (2008: 302) navodi kako današnje procjene kršćanske populacije u prva tri stoljeća Carstva govore o rasponu od vrlo optimističnih 1.9 posto kršćanskog stanovništva unutar Carstva 250. godine, 10.5 posto 300. godine, te 56.5 posto 350. godine do znatno manjih procjena od cca 5 posto stanovništva Carstva do 312. godine. To bi značilo kako je, prema prvoj, obilnijoj računici u Rimskom carstvu oko 150. godine broj kršćana iznosio 40 496 osoba, a da ih je oko 200. godine bilo 217 795.



rečeno, događali i ranije, ali je s praksom rimskog cara Decija progon kršćana postao jasno definirana carska politika.

Govoreći o kršćanima kao političkom udruženju, Robert Louis Wilken (2003: 34), napominje kako udruživanje građana u različita društva i zajednice nije bilo samo po sebi kriminalizirano u Rimskom carstvu. Štoviše, stanovnike gradova koji su činili srednju i nižu klasu obrtnika i zanatlija poticalo se na udruživanje kako bi u međusobnom druženju jedni drugima pomagali, dijelili hranu i stanovanje te pružali utjehu u teškim životnim situacijama. Tradicija udruživanja na temelju istih razloga postojala je i u grčkim polisima, a takva društva brojala su do pedeset, iznimno stotinjak članova. Wilken ističe kako ovako organizirane grupe ljudi nisu mogle uživati u bogatstvu i moći aristokracije, kao ni u privilegijama bogate i obrazovane manjine pa im je kroz cehovska, pogrebna ili religijska udruženja pružana socijalna potpora i osjećaj pripadnosti. Rimljani su isprva na sličan način promatrali zajednicu kršćana koju, ističe Wilken (33), rimska vlast nije vidjela kao Crkvu, niti je, opisujući je, koristila latinizirani grčki pojam *ecclesia*, već su pripadnike novog vjerskog pokreta jednostavno nazivali kršćanima prema imenu njihova osnivača, kao što su pitagorejce, epikurejce ili dionizijevce nazivali prema začetnicima. Tek su početkom drugog stoljeća, unatoč tome što su u gradovima još uvijek bili malobrojni<sup>89</sup> kršćani postali zanimljivi utjecajnim rimskim autorima i političarima. Tako je primjerice senator Plinije Mlađi u opsežnim pismima caru Trajanu sumiranim u djelu *Epistularum Librum Decem*, izvjestio cara o svom sudjelovanju u procesima protiv kršćana čiju je organizaciju, pojašnjava Wilken (32), okarakterizirao dvama terminima: praznovjerje (lat. *superstitio*) i političko udruženje (lat. *hetaeria*). Problem ovakvog udruženja za Plinija je bio, nastavlja Wilken (34), u pridjevu političko. Za razliku od strukovnog ili isključivo religijskog udruživanja, političko je sa sobom nosilo opasnost facionaštva i mogućnost političkih nemira. Tako se početna netrpeljivosti prema kršćanima tijekom prvog stoljeća premetnula u kontinuiranu borbu s manjinskom, Rimljanima slabo razumljivom, religijsko-političkom sektom koju je trebalo ograničiti u ubrzanom širenju Carstvom<sup>90</sup>. Plinijeva i Trajanova prepiska, sugeriraju Marko Medved i Franjo Šiljeg (2011: 410), otkriva kako je za vrijeme drugog stoljeća pripadnost kršćanstvu bila tretirana kao prekršaj po tužbi. Kršćane se moglo denuncirati kao pojedince,

---

<sup>89</sup> R. L. Wilken (2003: 31) navodi procjenu koja se uglavnom poklapa s ranijim Trombleyevim navodima pa tumači kako je početkom drugog stoljeća kršćana u cijelom Carstvu koje je brojalo 60 milijuna ljudi bilo manje od 50 000 (Židova je u istom razdoblju bilo četiri do pet milijuna).

<sup>90</sup> O postupcima protiv kršćana koji se nisu događali u kontinuitetu, već ih je moguće podijeliti u tri razdoblja pogledati u Grgo Grbešić (2007: 24-28).

ali Crkva kao zajednica nije dolazila u direktan sukob s Carstvom. Sustavan progon kršćana započeo je nakon dugog razdoblja relativnog mira kada je, navode Medved i Šiljeg, broj vjernika toliko narastao da je njihova učvršćena organizacija postala prijetnja postojećem uređenju. Nakon razdoblja šikaniranja počeo im se onemogućavati pristup javnom životu, a Karakalnim ediktom, prema Medvedu i Šiljegu (411), lakše im se moglo suditi (prema zakonu o izdaji - lat. *lex maiestatis*) jer su njime postali građani Carstva.

Druga polovica trećeg stoljeća bila je prilično nepovoljno doba za Carstvo. Vojni moćnici proglašavali su sebe same ili svoje sinove i poslušnike carevima i suvladarima pa je vladavina jedne osobe nad cijelim teritorijem stalno napadanog Carstva postala nemoguća. U nepovoljnim okolnostima Carstvo je trebalo iznimnog vladara, koji se pojavio u liku ilirskog vojnika Dioklesa, kasnije poznatog kao Dioklecijan. Dolaskom na vlast Dioklecijan je, tumači Hans A. Pohlsander (2004: 8), odlučio Carstvo ponovo učiniti velikim, time što je svoju vlast - podijelio. Tetrarhija, novi sustav vladanja, prema Pohlsanderu (9), olakšala je vladanje, a nije ideološki podijelila Carstvo. Dioklecijan nije prezirao kršćane same po sebi, nego je težio obnovi tradicionalne rimske religije. Kako bi joj povratio sjaj odlučio se obračunati s manihejcima, a tek potom s kršćanima koji su, prema riječima Emilije Stankovićeve (2013: 631), postali „država“ u „državi“, previše jaki i disciplinirani da bi ih se ignoriralo. Pa ipak, Dioklecijanov trud nije dugoročno pao na plodno tlo jer je već dolaskom Konstantina na vlast kršćanstvo postalo važnom političko-vjerskom silom u Carstvu. Konstantin je, naime, sa suvladarom Licinijem 311. godine potpisao čuveni Milanski edikt<sup>91</sup> kojim su kršćani prestali biti progonjeni te su, uz pravnu zaštitu, postali izjednačeni s drugim religijama.<sup>92</sup>

Radi očuvanja organizacijskog jedinstva Carstva, Konstantin se aktivno uključio u crkvene sabore kako bi pridonio smanjenju tenzija i podjela koje su se sve češće razdirale crkvene organizacije. Međutim, Srđan Šakić (2013: 14) jasno pokazuje kako je crkveni mir

---

<sup>91</sup> Emilija Stanković (2013: 636) navodi kako suvremena povijest ne raspolaže niti jednim carskim aktom koji bi odgovarao ovom opisu. „Strogo uzevši, možemo reći da Milanski edikt nije ni postojao. Sastanak Konstantina i Licinija u Milanu više je bio radi proslave svadbe Licinija i Konstantinove sestre. Tada oni jesu razgovarali o tome kakvu će politiku voditi prema kršćanima. Nakon tog razgovora i dogovora Konstantin je počeo izdavati uputstva guvernerima da, recimo, vrate konfisciranu imovinu Crkvi.“ (Vidi isto)

<sup>92</sup> Suvremena istraživanja jasno pokazuju da samim *Ediktom* kršćanstvo nije postalo „jedina igra u gradu“. Srđan Šakić (2013: 14) navodi kako se Konstantin nije apsolutno predao kršćanstvu nego je i dalje ostao vjeran poganskim kultovima, posebno kultu sunca te je do kraja vladavine nosio tradicionalnu rimsku titulu vrhovnog svećenika, lat. *pontifex maximus*. Zbog pomicanja središta Carstva na multikonfesionalni Istok te onivanja nove prijestolnice Konstantinopolisa, Konstantin je, prema Šakiću (14), jednostavno morao biti vjerski neisključiv te je trebao prestati s progonom kršćana kojih je na Istoku bilo sve više. Šakić također naglašava da je kršćanska podrška Konstantinu bila važna jer je ideologija jednog Boga savršeno odgovarala idealu jednog (jedinog) cara kakav je Konstantin htio biti.

koji je Konstantin želio ustanoviti bio nemoguć u praksi jer su se međusobni sukobi kršćanskih frakcija po intenzitetu netrpeljivosti mogli mjeriti s najsirovijim poganskim progonima. Konstantinu je kršćanstvo bio potrebno kao jedinstvena zajednica pa je odlučio intervenirati u crkvenu politiku. U tu svrhu, Konstantin je, pojašnjava Šakić (19), započeo s carskim novčanim darivanjem Crkvi te je crkvene oce izuzeo iz dužnosti vršenja neplaćenih javnih službi u korist Carstva čime je ustanovio poseban privilegiran stalež svećenstva (lat. *clerici*). Kako su se privilegiji klera od tog doba stalno povećavali, Konstantin je, kao svjetovni poglavar koji se povezao s crkvenim unutarnjim pitanjima, otvorio Pandorinu kutiju povezanosti Crkve sa svjetovnom vlašću. Marko Medved (2008: 322) uočava kako je nakon Konstantinova preokreta u pitanje doveden sam ranokršćanski pacifistički nauk. Sukob Kristova izvornog nauka i crkvene hijerarhije koja je uspostavila religijsku i političku moć u nadolazećem srednjovjekovnom društvu uzrokovao je nove podjele na relaciji mi – oni, odnosno ja – drugi, pri čemu je velika šteta nanesena načelu hospitaliteta i kozmopolitizma.

Premda su rimski carevi bili i svjetovni i vjerski vladari, odnos rimske religije i Carstva bio je bitno drugačiji od onoga koji se razvio između Kristove Crkve i „države“. Prvi konkretni problemi ovoga tipa, prema Šakiću (17), mogli su se nazrijeti već Konstantinovom smrću i raskolom među njegovim sinovima nasljednicima koji su slijedili različita crkvena učenja, a koji su postati još izraženiji vladavinom cara Teodozija Velikog. On je ediktom iz 380. godine kršćanstvo proglasio „državnom“ religijom, zabranjujući od 392. godine sve druge religije u Carstvu. Time su se Crkva, njeni ideolozi te sami svjetovni vladari okrenuli novoj vrsti represije koja se više nije odnosila na borbu protiv kršćana nego na borbu protiv krivovjernih i nevjernih kakvima su, uz nesagledive posljedice, arbitrarno mogli biti proglašene skupine ili pojedinci koji su na bilo koji način smetali crkvenoj ili zemaljskoj vlasti.

Post-konstantinovsko doba koje je, među ostalim, omogućilo pobjedu kršćanske crkvene hijerarhije nad carskom, dovelo je Teodozijevom smrću 395. godine do podjele Rimskog carstva na Zapadno i Istočno. Zapadno, na čijem se čelu isprva našao Teodozijev sin Honorije, bilo je pod stalnim napadom barbara, a njihove sve uspješnije pohode omogućavali su brojni faktori, među ostalima, trajno nestabilna rimska vlast. Nestabilnost vlasti iskoristili su Germani koji su živjeli na rajnskim i dunavskim granicama Carstva, kao i na prostoru Baltika i Crnog mora. Do druge polovice četvrtog stoljeća povremeno su ulazili u Carstvo, pljačkali su i pokušavali ostvariti određene teritorijalne zahtjeve, ali su uglavnom, manje-više predvidljivo, koegzistirali uz Rimljane. Međutim, Germane su sve više pritiskali naleti

ratobornih Huna iz azijskih stepa, zbog čega su bili prisiljeni ulaziti u teritorij Carstva. Kako nisu bili malobrojni sve više su kulturno i politički dominirali područjima na koja su prodirali čemu se Rimljani više nisu mogli učinkovito suprotstavljati. Jean Picq (2014: 68) napominje kako se među različitim razlozima za uspješnost barbarske invazije i Crkvi stavlja na teret da je doprinjela slabljenju Carstva čiji je Zapadni dio propao 476. godine. Crkva je, navodi Picq (67), nakon podjele na Istočno i Zapadno Carstvo, postala elipsa s dva pola od kojih je jedan bio pontifikalni, a drugi carski. Papinstvo i Rim postali su obilježje zapadnog, dok su Carstvo i Konstantinopol postali obilježja istočnog dijela elipse. Ovakva podjela bila je prilika ambicioznim narodima da pokušaju izboriti svoju prevlast u Rimu, a to su 410. godine iskoristili Vizigoti zauzimanjem i velikom pljačkom Rima. Picq (68) tumači kako je pljačka Rima bila dobar povod za žestoku raspravu u Carstvu, a temelj joj je bila dvojba je li kršćanska doktrina odvrtila ljude od svjetovnih briga i usmjerila ih prema pitanjima duše, oslabivši građansku svijest zbog čega je bila moguća propast „države“. Ponovni diskurs neprijateljstva prema kršćanima pripomogao je da rasprava o ulozi Crkve u raspadu Carstva počne dominirati ne samo među protivnicima kršćanstva, nego i među kršćanskim teolozima i misliocima koji su se, poput Carstva, podijelili u dva tabora: one koji su branili autonomiju kršćanstva u odnosu na zemaljsku „državu“ te one koji su vjerovali u model globalnog Carstva, odnosno globalne Crkve. Prvi „tabor“ kojim je vladalo razumijevanje odvojenosti Božje i zemaljske „države“ najsnažnije je zastupao biskup u Hiponu te jedan od najvažnijih kršćanskih teologa svih vremena Sveti Augustin koji se, prema Ernestu L. Fortinu (2006: 137), upravo zbog odgovora na poganske optužbe latio pisanja voluminoznog djela *O državi Božjoj* (lat. *De civitate dei*). Njime je napravio razliku između dva Grada („države“) - Božjeg i zemaljskog, odnosno prikazao je dihotomiju između politike i religije. Postizanje mira i sreće kojem teže svi ljudi moguće je samo u Božjoj državi, dok se u onoj zemaljskoj najbliže idealu može doći ako se, precizira Fortin (135), u njoj podudare kršćanska mudrost i politička moć. „Do toga dolazi kada kršćanin dođe na položaj i vlast obnaša u skladu s kršćanskim načelima i radi zajedničkog dobra svojih podanika.“ (Fortin 2006: 135)

Primarni Augustinov cilj razmatranja dviju „država“ bio je pokušaj odgovora poganima i ukazivanje na činjenicu da se problemi Rimskog ili bilo kojeg drugog svjetovnog carstva ne mogu vezati uz pojavu kršćanstva. Pa ipak, turbulentni međusobni odnosi kršćanskih frakcija koji su postali dominantni za Augustinova vremena, njegovo su učenje usmjerili ka detaljnijem razmišljanju kako se svjetovna vlast treba odnositi prema onima koje je službena Crkva vidjela kao heretike. Isprva je Augustin, navode Medved i Šiljeg

(2011: 433), osuđivao primjenu sile u službi istine da bi kasnije, pred tvrdokornošću nevjernika, prisilu smatrao korisnom „za nadvladavanjem djela uzrokovanih zlom voljom koja onemogućava istini svijetliti čitavom svojom snagom.“ Na ovaj način tolerancija i otvorenost prema drugima koju je zastupao *Novi zavjet*, a posebno odvojenost političke vlasti od Božje, o kojoj je govorio Krist, kod Augustinovih se čitatelja izgubila iz vida jer se premetnula u težnju za represijom i netoleranciju. Kako tumači Medved (2008: 320), Augustinove tvrdnje da je nasilje samo po sebi neutralna pojava koja ovisi o svrsi radi koje se čini ili da institucionalno nasilje u korist prave religije ima kurativni, ozdravljajući karakter, doveli su do *političkog augustinizma*. Ovakvo je učenje, precizira Medved (320), Božju državu poistovjetilo s Crkvom te je bilo utemeljeno na ideji da su dva mača kršćanstva, duhovni i vremeniti u rukama pape<sup>93</sup>. Zbog potrebe za obranom dominantne vjere, odvojenost Crkve i „države“ u kojoj je Crkva egzistirala, prije ili kasnije trebala je biti prevladana, bez obzira na početne stavove o važnosti stroge podjele među njima. Isprepleteni odnos svjetovne i duhovne vlasti kakav je zastupao drugi „tabor“, početno suprotstavljen Augustinu, bio je stoga osuđen na uspjeh, premda su ga, prema Picqu (71), činila tri različita modela upravljanja: Euzebijeve, Gelazijeve te konfrontacija oba modela<sup>94</sup>.

U središtu Euzebijeve modela koji je dominirao Istokom, odnosno Bizantskim carstvom, bila je globalna „država“. Kako navodi Picq (72), za Euzebija je Kristovo rođenje u vremenu Augusta i *pax romana* bio politički znak. *Imperium* je donio mir i jednog Boga nasuprot ratovima i sukobima kakvi su nastajali zbog mnogoboštva i podjela među narodima. Za Euzebija, tumači Picq, Crkva i „država“ bile su od početka duboko povezane jer je Rimsko

---

<sup>93</sup> Harold A. Drake (2007: 423) navodi kako je ovakva promjena do određene razine razumljiva u kontekstu rasta broja kršćana, kao i njihove povlaštene pozicije unutar prostora u kojem su djelovali. Drake pri tom pojašnjava kako rast članstva ne donosi samo prednosti nego i nedostatke, posebno kada određeni pokret ili vjera u svoje redove prima odrasle članove, preobraćenike. Veliki broj pridošlica u tom slučaju potencijalno destabilizira ideološku homogenost grupe jer omogućuje pojavu hereze. U slučaju post-konstantinovskog kršćanstva, zaoštavanje kršćanske retorike te militantnost prema krivovjernima koja ju je pratila, vidljiva i u Augustinovim kasnijim učenjima, bila je, naglašava Drake (424) posljedica uspjeha i masovnosti pokreta kojem je Teodozije osigurao politički kredibilitet i ekskluzivnost. U tom je trenutku, temeljni diskurs kršćanstva, onaj o ljubavi prema neprijatelju, bio zamijenjen diskursom dužnosti da se kršćani odupru vragu i svim njegovim djelima. „U teoriji dvije dužnosti nisu međusobno isključive, u praksi, pak, one potiču dvije različite reakcije na vanjski svijet ne-kršćana. Kako bi se oduprli Sotoni, svijet nevjernika je nužno promatrati sa sumnjom, budući da je to svijet u kojem Sotona živi. Praksa je, stoga, ta koja potiče ekskluzivnost i izolaciju pa ukoliko se i dogodi nekakva interakcija sa sotonskim svijetom, utoliko ista treba biti sa svrhom sukoba kako bi se pružio otpor ili čak agresija“ (Drake 2007: 424).

<sup>94</sup> Dva modela upravljanja Carstvom i Crkvom, Euzebijeve i Gelazijeve sudarili su se, naglašava Picq (2014: 84), nekoliko stoljeća nakon pada Rimskog carstva, točnije, koncem prvog tisućljeća u vrijeme sukoba između pape i poglavara novog Carstva koje se formiralo u Zapadnoj Europi. Isprva je bilo riječ o Karolinškom, a potom o Svetom Rimskom carstvu Njemačkog naroda. Temelj sukoba ležao je u pitanju jesu li novi carevi obnovili Rimsko carstvo ili je ono preneseno u nadležnost Svete stolice.

carstvo bilo ostvarenje Božjeg kraljevstva. Pri tome je papa prihvaćao primat Carstva s obzirom na to da je ono globalno, a Crkva globalizirana. Crkva je unutar ovakve matrice prestala biti hijerarhijska organizacija (jer je na organizaciju i upravljanje pravo polagao samo car), a postala je „narod Božji“ čiji biskupi imaju nadležnost samo nad pitanjima vjere. Unatoč dobroj namjeri, u temelju Euzebijeva uređenja, prema Picqu (2014; 75), bilo je uvjerenje da se štovanjem cara štuje samog Boga, a to je neminovno vodilo pojavi autoritarne „države“, apologiji teokracije i opasnosti da sve završi prisilom i netolerancijom, što se i dogodilo Teodozijevim proglašenjem kršćanstva službenom religijom. Euzebejev model zaživio je u Istočnom dijelu Carstva u kojem je bez obzira na formalnu podređenost crkvene vlasti svjetovnoj, rasla vjerska moć patrijarha Konstantinopola. On se, s vremenom, sve više suprotstavljao rimskom papi koji je, pojašnjava Picq (76), pretendirao na vlast nad svim kršćanima. Sukob Rima i Konstantinopola uzrokovao je potom dugotrajni sukob između Istoka i Zapada, kao i kasniju podjelu na Rimsku i Pravoslavnu crkvu koja se dogodila 1054. godine. Nasuprot Euzebijevom modelu, stajao je gelazijanski model globalne Crkve, nazvan po papi Gelaziju. Picq (78) pojašnjava kako je dezintegracija Carstva bila postupna pa je, s vremenom, Zapadni dio Carstva postao kraljevstvom (lat. *regnum*) na čijem je čelu bio kralj (lat. *rex*). Takav razvoj, sugerira Picq, nije utjecao na božansko podrijetlo kraljevskog autoriteta jer se ono i dalje ujedinjavalo Božjim milosrđem (lat. *rex dei gratia*) kakvo su prihvaćala sva barbarska kraljevstva. U teoriji, kršćanski kralj bio je djelomično emancipiran od crkvenog autoriteta, premda je trebao biti nadahnut božanskim zakonom kako bi uspostavio vladavinu pravde. U praksi je ipak, naglašava Picq (79), Crkva kao jedina postojana institucija nakon petog stoljeća preuzela administrativnu strukturu Carstva i pravo kojim se nametnula barbarskim kraljevstvima, jednako kao i lokalnim crkvama. Papa je, osim duhovne time dobio sudbenu i zemaljsku vlast čime se afirmirao primat pape i njegov čelni položaj (lat. *principatus*) u Crkvi. Picq ističe kako je papi time priznat status suverena, čime je predstavljen prvi oblik suverenosti u povijesti. Model papinstva kakav je zaživio u vrijeme Gelazija, politički je formalizirao model globalne Crkve čiji je „vođa dobio „pravosudnu i arbitražnu vlast koju će provoditi tijekom čitavog srednjeg vijeka do trenutka kada je papa Aleksandar VI. izdao bulu *Inter caetera*<sup>95</sup>“ (Picq 2014: 78).

Upravljačka podjela Carstva na istočni i zapadni dio koju je slijedila propast Zapadnog Rimskog carstva, duboko je promijenila način života i strukturu zapadnog stanovništva

---

<sup>95</sup> Bula *Inter caetera* papinska je okružnica iz 1493. godine kojom se novoosvojene zemlje na teritoriju Amerika dijele između Portugala i Španjolske uz papino posredovanje. Više u Picq, 2014: 78.

nekadašnjeg imperija. Dok je helenizirani Istok do pojave nove monoteističke religije islama i njegova širenja na bizantska područja u sedmom stoljeću sačuvao i dalje razvijao brojne rimske kulturne i pravne tradicije, Zapad je postao područje aktivne promjene političkih zajednica te velikih migracija barbarskog stanovništva. Germanski kralj Odoakar 476. godine svrgnuo je posljednjeg zapadnorimskog cara Romula Augustula, a Italijom i Ilirikom zavladao su Istočni Goti. Sjeverno od Ostrogota, egzistiralo je Burgundsko i Franačko kraljevstvo na čijim se istočnim granicama nalazilo Tiriško kraljevstvo. Na zapadu su vladali Vizigoti, samim rubom zapada Svebi, a Sjevernom Afrike i velikim mediteranskim otocima Vandali. Stein (2007: 39) navodi kako je vakuum stvoren u središtu Zapadnog Rimskog carstva, slomom carske vlasti ispunila Crkva, ali je ona prema Steinu, bila tek zrcalni odraz carske. Unatoč Gelazijevom modelu podjele moći na religijsku i svjetovnu koji je formalno vladao na Zapadu, jedna od „žrtava“ novog političko-vjerskog upravljanja bila je rimsko pravo. Crkva je, pojašnjava Stein (40), počela razvijati svoj pravni sustav koji je počivao na zaključcima crkvenih koncila, na Bibliji i papinskim odlukama koje su se nazivale dekretalima<sup>96</sup>. Bila je istovremeno čuvarica rimske pravne tradicije, ali je, naglašava Stein (49), rimsko pravo pretvorila u pravo ljudi koji su pripadali Crkvi.

U istočnom carstvu nije zabilježeno propadanje pravne znanosti, štoviše u šestom stoljeću dogodio se procvat rimskog prava kroz djelovanje cara Justinijana kojeg povijest pamti kao jednog od najbriljantnijih vladara. Uz pomoć vrsnih vojskovođa Narzesa i Belizara, Justinijan je Vandalima oteo Sjevernu Afriku te uspostavio carsku vlast nad Ostrogotima u Italiji čime je gotovo rekonstruirao nekadašnje jedinstvo Carstva. Stein (43) ističe kako se odupirao papinu polaganju prava na jednakost s carem jer se smatrao vrhovnikom najviše svjetovne i duhovne vlasti. Uz to, zaslužan je za izniman razvoj pravne znanosti koju je vratio njenim rimskim vrhuncima iz 2. stoljeća. Stein precizira kako za najvažniji dio Justinijanova zakonodavstva nije bilo prethodnog uzora pa je kao potpuni vladar, svjestan važnosti prava, okupio najbolje pravne umove predvođene ministrom Tribonijanom ne bi li sintetizirali rad najvećih rimskih pravnika što su i postigli putem *Corpus Iuris Civilis*, zbirke carskih konstitucija sastavljene od tri djela: *Codex*, *Digesta* i *Institutiones*. Među brojnim pravnim

---

<sup>96</sup> Važno je naglasiti da se paralelno s crkvenim pravom počelo zapisivati i uređivati pravo naprednijih germanskih osvajača koji su, naglašava Stein (2007: 41), to činili uvidom u materijale rimskog prava. Najveći utjecaj među barbarskim zakonskim zbirkama imao je *Lex Romana Visigothorum* koji je donio vizigotski kralj Alarik II 506. godine s namjerom osiguranja vjernosti svojih rimskih podanika pred napadima udruženih Franaka i Burgundana. Stein (42) ističe kako je Alarikov brevijar najznačajniji izvor za poznavanje rimskog vulgarnog prava u posljednjem stoljeću postojanja Zapadnog Rimskog carstva, kao i rimskog prava u kraljevstvima koja su od 6. do 11. stoljeća došla na mjesto starog Rimskog carstva.

načelima *Corpus* se bavio načelom *ius gentium*, što je za posljedicu trebalo imati njegov, ne samo pravni, nego i daljnji filozofski razvoj kroz koncept prirodnog prava i njime neodvojivo povezanih načela hospitaliteta i kozmopolitizma. Međutim, Justinijanova dalekovidnost i veličina kao cara i obnovitelja rimskog prava nije bila jednaka njegovom razumijevanju i promociji klasične filozofije. Iako je u političkom smislu Crkvu podredio svojoj vlasti, kao veliki kršćanin, u filozofiji je vidio pogansko zlo. Kako navodi Željko Škuljević (2013: 822) carskim ukazom iz 529. godine zatvorena je posljednja filozofska škola u Ateni i to nakon 903. godine neprekinutog trajanja i djelovanja. Podređivanjem filozofije teologiji, a kritičkog mišljenja dogmama, na Zapadu se, zaključuje Škuljević (821), od 350. do 1150. godine izgubila svaka veza s izvorima grčke filozofije pa su s njenoga prostora iščeznule teme prirodnog prava, razvijane u grčko-rimskom stoicizmu te grčkoj filozofskoj tradiciji povjerenja u čovjekov um i imanentni proces prirodnog usavršavanja.

Prekid s antičkom tradicijom univerzalnog čovječanstva utjecao je na formiranje novih političkih i kulturnih identiteta. Citirajući Luciena Febvrea, Picq (85) navodi kako se civilizacija Rimskog carstva morala prvo raspasti da bi se stvorili uvjeti neophodni za rađanje novog političkog prostora. Carstvo koje je izniklo na ruševinama nekadašnjeg Zapadnog Rimskog prostora formiralo se kroz proces stvaranja Karolinškog carstva kojim je, tvrdi Picq (85), krajem osmog stoljeća stvoren prvi oblik Europe. Picq pri tome ne zaboravlja naglasiti kako je još 595. godine papa Grgur Veliki od irskog redovnika Kolumbana primio naslov „glava svih crkava u Europi“. Na ovaj je način, Kolumban riječi Europa dao civilizacijsko značenje, povezujući Rimsku Crkvu (kao polazište za širenje lokalnih crkava) i Europu<sup>97</sup>.

Unatoč utemeljenju u specifičnoj religiji s jasnim političkim pretenzijama, karolinško razumijevanje Europe u sebi je, do određene razine, sadržavalo ideju univerzalnosti i civilizacijskog jedinstva. Jedinstvo kakvo je promoviralo Karolinško carstvo nadilazilo je podjele i partikularne želje za afirmacijom mladih naroda, nekadašnjih barbara pri čemu je donekle moglo podsjetiti na grčki kozmopolitski ideal. Usporedba ne treba čuditi s obzirom na to da je Europa, kao pojam, bila kovanica Grka, u čiju je srž bila upisana ideja pluralizma i

---

<sup>97</sup> Rimsku je Crkvu, naime, aktivno sudjelovala u stvaranju karolinške dinastije kako bi se pod njenim vodstvom proširila zemlja koje još nisu bile kristijanizirane. Karlo Veliki, isprva franački suvladar, a potom i karolinški car, smatrao je svojom dužnošću braniti Crkvu, ali je, istovremeno, pojašnjava Picq (2014: 85), u novim okolnostima koje su crkvenu hijerarhiju podijelile između dvojice papa, onog u Bizantu i onog u Acheni, maštao o obnovi Euzebijeva modela globalnog carstva. Karolinškim jedinstvom postignuto je svojevrsno prvo političko ujedinjavanje Europe, iako ga, zaključuje Picq (86), treba shvatiti uvjetno. Trajalo je, naime samo sto godina te u tako ujedinjenoj Europi nije bilo današnjih Slavena, Skandinavaca, Španjolaca i Engleza.



prevladavanja stranosti<sup>98</sup>. Međutim, nasuprot vjerovanju kako je Karlo Veliki bio „izumitelj“ Europe, stoji razmišljanje kako je zbog njega Europa nestala pod hegemonijskim konceptom kršćanstva. Roberto M. Dainotto (2007: 24) navodi kako je uspjeh islama tijekom sedmog i osmog stoljeća uspio na azijskim i afričkim granicama zaustaviti širenje kršćanstva kao samoproglashene univerzalističke i ekumenske religije, čime ga je sveo na geografsko područje koje se uvjetno nazivalo Europom. Europa je, nastavlja Dainotto, u tom trenutku izgubila dio svoje političke važnosti te je samu sebe svela na puko religijsko i geografsko značenje. Ideološki sadržaj ovakvoj Europi dala je Crkva, a njen simbol postao je Karlo Veliki.

Karolinško carstvo, do svog kraja nije uspjelo rekonstruirati staro Carstvo pa se moralo zadovoljiti sjeverozapadnim provincijama. Dainotto (25) ističe kako je time jasno uspostavljena južna granica na Mediteranu, nekadašnjoj kolijevci europske civilizacije koja je ovim postala periferija i krajnja mjera Europe. Ono pozitivno europsko, sjeverno, postalo je suprotnost svemu negativnom južnom, mediteranskom i rimskom koje je karakterizirala korupcija, dekadencija i propast pa je europsko bilo još samo u teoriji. Rasprava o rimskom naspram germanskom podrijetlu Europe, prema Dainottu (26), bila je tek početak beskonačne rasprave o značenju srednjeg vijeka – je li on predstavljao mračno doba kako su tvrdili „južni“ humanisti ili rođenje (karolinške) Europe kakvim su ga vidjeli sjeverni „filozofi“? Pored ovakve sjeverno-južne podjele, postojala je, naglašava Dainotto, ona zapadno-istočna kojom se Karolinško, a potom i Sveto Rimsko carstvo njemačkog naroda, razlikovalo od Orijenta. Namjera demarkacije između Zapada i Istoka isprva je bila razlikovati se od islama, da bi potom razlikovala latinsku Crkvu od pravoslavne, etablirajući drugost prema onome što Dainotto (27), citirajući Robert Barletta, naziva kvazi-etničkim identitetom. Podjela među kršćanskim crkvama uzrokovala je istinsku međusobnu mržnju ali se ona, navodi Dainotto, uskoro preusmjerila na muslimane. Na taj je način, do tada omraženi Bizant ujedinio kršćanstvo putem križarskih ratova protiv neprijatelja muslimana, započetih s namjerom da se nekadašnjim Rimskim carstvom ponovo proširi kršćanstvo.

---

<sup>98</sup> Tzvetan Todorov (2009: 185) podsjeća kako grčka mitologija ističe da je Europa po kojoj je europski kontinent dobio ime, bila djevojka koju je oteo Zeus prerušen u bika. Ostavljena potom na Kreti, rodila je tri sina. Todorov navodi kako Herodot, donosi realističniju verziju legende prema kojoj je Europa bila kći feničkog kralja Agenora. Prema predaji, djevojku su, umjesto Boga, oteli obični ljudi, Grci s Krete. Živeći na Kreti, Europa je izrodila kraljevsku dinastiju, unatoč tome što je bila Azijka, prisilno dovedena živjeti na sredozemni otok. Kao takva, zaključuje Todorov, trebala je biti dvostruko marginalizirana: kao strankinja i kao iseljenica protiv svoje volje. U skladu s latinskom poslovicom *nomen est omen* (hrv. ime je znak), naziv koje je svojim imenom dala kontinentu, ali ujedno političkom te civilizacijskom prostoru, postao je simbol „pluralizma podrijetla i otvorenosti prema drugima.“

„Kršćanski Bog ljubavi želio je sveti rat. Pod Njime je kraljevstvo kršćana postalo, ne samo moralna i politička ideja, već i rasa. Imperativ kršćanstva kao rase bila je obrana od Šemova muslimanskog potomstva i odgođena osveta Židovima za 'smrt svog oca'. Prema kršćanskom srednjovjekovnom mentalitetu, svijet je karakterizirao sudar civilizacija pa je 'teritorijalna dihotomija oblikovala mentalnu geografiju jedanaestog, dvanaestog i trinaestog stoljeća. Time je zamišljeno kršćansko kraljevstvo prizvalo vlastitu zrealnu sliku: bezboštvo zbog kojeg je svijet postao arenom sukoba velikih religijsko-teritorijalnih sfera.“ (Dainotto 2007: 28)

Sedam križarskih ratova koje je kršćanska Europa vodila od 1096. do 1291. godine rezultiralo je neuspješnim zadržavanjem Jeruzalema i pokoljem osam tisuća židovskih i sedamdeset tisuća arapskih civila. Posredni rezultati križarskih ratova bili su, zaključuje Dainotto (28), etabliranje Franaka kao hrabrih vitezova kršćanstva i predvodnika Europe, pooštavanje bezuvjetne teorije o europskom kršćanstvu te uspostavljanje pan-europskog kruga viteških redova i zemljišne aristokracije. Vitezovi i zemljišna aristokracija, do tada podjeljena po europskim regijama, stalno je pretendirala na stjecanje novog bogatstva i luksuza. Međusobno se sukobljavala, kao što je u svoje sukobe uvlačila siromašne seljake. Picq (103) navodi kako su se sukobi intenzivirali nakon raspada Karolinškog Carstva kada je Crkva (poglavito u Francuskoj), u nedostatku snažne vlasti, ponovo intervenirala politički. Organiziravši početkom 11. stoljeća mirovne sabore uspostavila je koncept Božjeg primirja. Isprva je ono označavalo borbu protiv nasilja vlastelina da bi se potom prometnulo u rat za obranu vjere. Jedna od najvažnijih poruka Božjeg primirja bila je, tumači Picq (105), da nijedan kršćanin ne smije ubiti drugog kršćanina jer se na taj način prolijeva krv Isusa Krista. Božje primirje nije se odnosilo na muslimane pa su vitezovi odlazili u križarske ratove kako bi se tamo slobodno prepustili nasilju. Picq (104) pojašnjava kako je rat među kršćanima bio izvor grijeha pa je svako kršenje Božjeg primirja u Europi rezultiralo izopćivanjem nasilnika iz zajednice. Izopćenik je bio novčano kažnjen te je postajao stranac što je bilo istoznačno nečovjeku. Otkupiti se mogao samo dalekim putovanjem u Jeruzalem, s obzirom na to da rat protiv muslimana nije bio nepravedan. Kako pojašnjava Picq, križarski pohodi polazili su od ideje o pravednom ratu i bili su usmjereni protiv nekršćana. Pravednim ratom kršćani nisu htjeli nekršćane obratiti na kršćanstvo, nego im je namjera bila obraniti kršćanske zemlje i kršćane u opasnosti. Istovremeno, pravednim ratovima protiv muslimana, europski je identitet ojačan na način da su jasno pokazali što Europa nije i tko su u europskoj svijesti drugi. Kako tumače Iver Neumann i Jennifer Welsh (1991: 329), islam je pridonio jačanju europskog identiteta i kulturne kohezije zahvaljujući podjeli na civilizirane Europljane nasuprot

krivovjernim barbarima. Ovakva je podjela u idućim stoljećima snažno obilježila europske političke odnose s drugima, u prvom redu s Osmanskim carstvom, uspostavljenim 1299. godine, kao i domorodačkim stanovništvom koje su Europljani zatekli na teritorijima kasnije otkrivenih Amerika. Postojanje drugih postupno je gradilo ideološko jedinstvo latinsko-kršćanske Europe koja je putem pravednog rata poduzimala napore za civiliziranjem neprijatelja.

Premda sudjelovanje u križarskim ratovima kršćane nije učinilo ništa bližima izvornu Kristovu učenju o ljubavi prema neprijatelju, tema pravednog rata europsku je misao nakon dugo vremena odvela ka zabranjenim i zaboravljenim antičkim uzorima. Naime, srednjovjekovna Europa koja je grčku filozofiju zamijenila teologijom, u dobu križarskih ratova ponovo je došla u kontakt s filozofskim izvorima. Dva velika predstavnika skolastike, najprije Toma Akvinski (1225-1274), a potom i Francisco de Vitoria (1483-1546) u europsku misao na velika su vrata vratili temu prirodnog prava. Put ka novoj eri Europe bio je otvoren. Nakon niza stoljeća, premda tek u dalekim tragovima, naziralo se svjetlo pravne jednakosti svih ljudi bez obzira na vjeru ili etnicitet.

### **3.4. Doba promjene - put ka europskoj moderni**

Kako navodi Bernard Cullen (2019: 47) crkvenim ocima i ranosrednjovjekovnim kanonistima bile su poznate ideje rimskog stoicizma i Ciceronove pravne teorije. Prilagođavali su ih svojim potrebama do dvanaestog stoljeća kada je papa Gracijan sastavio zbornik prava Katoličke crkve poznat pod nazivom *Decretum*, uredivši do tada neuređene propise. Gracijanovo kanonsko pravo jasno je označilo načelo *ius naturale* kao pravo prepoznato među svim narodima i to ne po konvencijama, nego po naravi samoj, ali je tek stoljeće kasnije višeznačna sintagma došla u središte srednjovjekovnoga teološkog interesa. Skolastičko otkrivanje Aristotelova djela učinilo je da antičko poimanje pravednosti postane trajnim izvorom inspiracije i polemike unutar pravno-političke misli. Istovremeno, antički uzori u kombinaciji s kršćanskom etikom omogućili su daljnji razvoj prirodnog prava koje je u dugom razdoblju od sljedećih šesto godina postalo središnjom teorijskom preokupacijom europske političke filozofije. Prema Hedley Bullu (1979: 171) u trinaestom stoljeću moderni međunarodni sustav država nije se ni nazirao, a kršćansko je pozitivno pravo sve teže privlačilo pažnju mislilaca okrenutih svjetovnim temama. U ovakvom je vakuumu ideja prirodnog prava doprinijela razvoju svijesti o povezanosti vladara i naroda putem zakona koji

uređuju njihove međusobne odnose da bi potom odigralo presudnu povijesnu ulogu u nastanku europskog sustava država.

Paralelno s razvojem sustava država, teorije utemeljene u prirodnom pravu u moderni su, nakon duga i zahtijevna puta, dovele do etabliranja subjektivnog prava, odnosno prava pojedinca kakvo nije poznavalo ni Rimsko pravo, ni srednjovjekovno kanonsko pravo. Povezivanje subjektivnog prava s teorijom prirodnog prava bilo je moguće zato što je, prema Bullu, takva teorija pojedinca smatrala primordijalnim subjektom prava. Uz navedene doprinose, tradicija prirodnog prava imala je središnje mjesto u kritičkoj raspravi o normativnim pitanjima svjetske politike kao što su opravdanje upotrebe sile, obveza poštivanja ugovora, prava suverena i legitimnost intervencija (vidi isto). Sve ove teme bile su zastupljene već među nasljednicima svetog Tome Akvinskog, unutar druge skolastike, a put im je otvoren njegovim specifičnim razumijevanjem i raščlambom ideje zakona. Iako su njegovi najvažniji radovi *Suma teologije* (lat. *Summa theologiae*) i *Suma protiv pogana* (lat. *Summa contra gentiles*) bila u prvom redu teološka djela koja se nisu bavila politikom, Akvinčeva rasprava s Aristotelom neizbježno ga je odvela u vode normativne političke teorije i teorije prirodnog prava o kojemu je dominantno raspravljao unutar onoga što je razumio kao „naravni zakon“ (lat. *lex naturalis*)<sup>99</sup>. Unutar njega je Toma Akvinski prepoznao *ius gentium*<sup>100</sup>, ali ga je ono zaokupljalo bitno manje, nego što je zaokupljalo njegove nasljednike

---

<sup>99</sup> Christopher Wolfe (2003: 38) iscrpno pojašnjava različite oblike, odnosno stupnjeve značenja sintagme *prirodno pravo/prirodni zakon* (engl. *natural law*) koja se koristi u mnoštvu nekompatibilnih značenja. Od sasvim širokog i vrlo apstraktnog do relativno konkretnog i specifičnog značenja, Wolfe detektira četiri glavne odrednice pojma. Prva, najapstraktnija, odnosi se na pristup prema kojem postoji objektivni moralni zakon spoznatljiv putem uma, drugim riječima, opće mjerilo u čijem je svjetlu moguće prosuđivati ljudske zakone i konvencije. Klasični primjer ovakvog shvaćanja *prirodnog prava / naravnog zakona* jest Sofoklova *Antigona*. Druga odrednica vidi *prirodno pravo / naravni zakon* ukorijenjen u ljudskoj prirodi / naravi; ljudska narav određuje pravila prema kojima čovjek djeluje kako bi maksimizirao uvjete za postizanje zadovoljavajuće egzistencije. Treća odrednica objedinjuje autore koji se bave prirodnim pravom s onima koji se dominantno bave naravnim zakonom. Zajednička im je ideja prirodnog poretka koje čine različite vrste bića, a čije se ostvarenje sastoji u razvoju i usavršavanju urođenih sposobnosti. Pri tome je naglašen sklad umnih i moralnih vrline, dok zajedničko dobro predstavlja život u političkoj zajednici. Posljednje, četvrto tumačenje *prirodnog prava / naravnog zakona* odnosi se, prema Wolfeu (40) na klasično tomističko razumijevanje naravnog zakona. Ovaj pristup tumači kako ljudi ostvaruju svoj puni potencijal slijedeći zakon koji je upisan u njihovo biće. Na taj način žive dobar život vrline i izvrsnosti. Temeljno načelo dobrog života jest težiti dobru i činiti dobro, a izbjegavati zlo. Treba reći da urednik u disertaciji korištenog hrvatskog izdanja Akvinčeva djela Anto Gavrić (u Akvinski 2005: 488) pojašnjava kako je Tomin naravni zakon (lat. *lex naturalis*) različit od onoga što u hrvatskom jeziku razumijemo pod nazivom prirodni zakon, ali i onoga što razumijemo kao prirodno / naravno pravo (*ius naturale*). Naime, Gavrić sintagmu *prirodni zakon* vidi kao onu koja u hrvatskom jeziku danas ima fizikalno, prirodno znanstveno značenje (npr. Galilejevi ili Newtonovi zakoni), dok je Tomin naravni zakon antropološka kategorija (udioništvo razumskog stvorenja u vječnom zakonu). Isto tako, naravni zakon različit je od prirodnog / naravnog prava jer naravno pravo, prema Gavriću, označava ono što svakom čovjeku pripada po naravi (pravo na život, slobodu itd.) i ograničava se na međuljudske odnose, dok naravni zakon obuhvaća „sve zapovijedi koje proizlaze iz ljudske razumske naravi i koje su usmjerene na ostvarenje posljednje svrhe ljudskog života.“

<sup>100</sup> S obzirom da su ljudi različiti, Akvinski (2005: 500) uviđa da se opća načela naravnog zakona ne mogu primijeniti isto na sve ljude pa je pozitivan (ljudski zakon) različit u različitim narodima. Unatoč ovakvim

okupljene u drugoj skolastici. Oni su *pravo među narodima* počeli promatrati kroz prizmu humanizma, ojačanog tijekom četrnaestog i petnaestog stoljeća. U ovom se vremenu Europa snažno otvorila novim znanstvenim, vjerskim i političkim horizontima koji su omogućili tektonske poremećaje kako unutar kršćanske Crkve, tako i u politici. Kako ističe Richard van Dülmen (2005: 14), kršćanstvo je bilo jaka snaga koje je u prvi plan stavilo jedinstvenost i individualnost čovjeka, premda je istovremeno nastojalo obuhvatiti svakog pojedinog kršćanina unutar zajednice i time učvrstiti crkvenu hijerarhiju. Hijerarhizirana crkvena vlast sa strogom podjelom na duhovne osobe i laike učinila je da su brojni subjektivni elementi bili potisnuti ili prokazani. Međutim, sjeme individualizma koje je srednjovjekovno kršćanstvo posadilo dalo je poticaj za nagli razvoj ljudske individualnosti, a ona je tumači Dülmen, vodila prema šesnaestostoljetnom dobu reformacije. U njemu se kršćanski individualizam znatno radikalizirao što je u cijeloj Europi dovelo do nijekanja starog autoriteta papinske Crkve. Osim što je dokinula jedinstvo Crkve i potakla razvoj brojnih kršćanskih vjerskih učenja, reformacija je u teološke rasprave vratila gotovo zaboravljeni pojam hospitaliteta. Dotadašnje višestoljetno nepostojanje debate o načelu hospitaliteta nije značilo da je praksa hospitaliteta u srednjovjekovnoj Europi bila nepoznata. Štoviše, hospitalitet kao čin milosrđa prema nepoznatom drugom, bez obzira na podrijetlo ili status, učestalo se odvijao pod okriljem Crkve, ali nije bio posebno zastupljen u učenjima vodećih teologa epohe. Jedan od razloga za izostanak šire rasprave o hospitalitetu, prema Emmi Haddad (2003: 302), odnosio se na samu prirodu teritorija koji je pripadao kršćanskoj Europi. Kako je *Respublica Christiana* bila prostor poroznih granica bez strogih podjela na moderne nacionalne države ni problem izbjeglištva, u strogom smislu riječi, nije mogao biti izražen na način kako je postao prepoznatljiv u moderni. Haddad ističe kako koncepta izbjeglištva uopće nije bilo u univerzalnoj zajednici, već se stvarao samo ondje gdje su se uspostavile jasne granice pa ne iznenađuje da se ponovno otkrivanje teme hospitaliteta dogodilo polovicom šesnaestog stoljeća u vrijeme reformacije koja je vjerski i ideološki podijelila Europu.

Christine Pohl (1999: loc. 445) podsjeća da se u ovo doba John Calvin vratio zaboravljenom antičkom hospitalitetu, kao individualnom iskazu čovječnosti. Kritizirao je

---

različitostima, Akvinski prepoznaje *ius gentium* kao dio „ljudskog prava kojim se služe gotovo svi narodi“. Zbog toga se pozitivno pravo dijeli na pravo narodâ (*ius gentium*) i na građansko pravo i to na osnovi dva načela putem kojih se nešto izvodi iz naravnog zakona. „Naime, na pravo narodâ spada ono što se izvodi iz naravnog zakona, kao što se zaključci izvode iz načela: na primjer pravedna kupovina, prodaja i tome slično, bez čega ljudi ne bi mogli zajednički živjeti; a to spada na naravni zakon, jer čovjek je po naravi društveno biće (*homo est naturaliter animal sociale*), kako se dokazuje u I. knj. *Politike*. One pak odredbe koje se izvode iz naravnog zakona na način njegova bližeg određenja spadaju na građansko pravo, i to u tom smislu da svaka država donosi neke odredbe koje su joj primjerene.“ (Akvinski isto: 502)

izopačenu praksu svoga vremena u okviru koje se stranca smještalo u svratišta, inzistirajući na domaćinskom hospitalitetu koji je za njega bio primjereniji kršćanskoj etici. Međutim, *nepersonalizirani hospitalitet* na koji je Calvin referirao, nije bio izraz pomodarstva novog doba. Pohl (566) objašnjava kako se srednjovjekovni hospitalitet u dugom razdoblju od 500. – 1500. godine razvio u tri institucionalna smjera. Prvi oblik hospitaliteta bio je namijenjen potrebitim hodočasniciima, došljacima i lokalnim siromasima kojima su utočište pružali samostani. U slučajevima prekobrojnosti, skrb koja se ovakvoj populaciji pružala bila je često *distancirana* i *neosobna* pa su mnogi ostajali pred vratima samostana gdje im se ostavljala milostinja. Drugi oblik srednjovjekovnog hospitaliteta odnosio se na putnike i posjetitelje višeg statusa kojima se hospitalitet pružao također na crkvenim posjedima, ali u ovom se slučaju radilo o luksuznijim samostanskim zdanjima koja su omogućavala raskošniji smještaj uz zabavu. Na takav su način crkveni predstavnici održavali važne društvene i političke veze s aristokracijom, premda su se, statusno razlikujući posjetitelje, sve više odmicali od etike hospitaliteta kakvu su propagirali rani kršćani. Posljednji, treći oblik hospitaliteta, odnosio se, prema Pohl (572), na bolnice kao javne institucije koje su tijekom srednjeg vijeka postajale sve važnija mjesta utočišta bolesnih. U njima je skrb bila rutinizirana i sve odvojenija od Crkve jer su na izmaku srednjeg vijeka bolnice sve češće potpadale pod kontrolu gradova i općina. Iako su svi kršćani imali moralnu dužnost pružanja hospitaliteta, njime su u okrilju Crkve upravljali biskupi, odgovorni za golema crkvena imanja. Ovakvo biskupsko centraliziranje skrbi za siromašne najvjerojatnije se dogodilo zbog dva razloga. Prvi se, tumači Pohl (589), odnosio na neujednačenu raspodjelu milostinje koju su, umjesto sirotinje, koristili pojedini svećenici, dok je drugi razlog bio povezan s rastućom populacijom litalica i siromašnih koju su činili ljudi bez gospodara. Hospitalitet stoga više nije mogao biti univerzalni pojam kojim se označavalo pružanje pomoći socijalno neodređenom drugom, već se rascijepio u svojoj biti. S jedne je strane, sugerira Pohl (599), postojao domaćinski hospitalitet kao osobna dobrodošlica i društvena strategija povlaštenih feudalnih klasa, dok je s druge hospitalitet predstavljao institucionaliziranu materijalnu pomoć strancima i lokalnim siromasima. Kako zaključuje Pohl, hospitalitet je na ovaj način izgubio svoje etičke korijene i transformativni društveni potencijal koji mu je pripisao Kristov nauk te je ujedno prestao biti teorijski važno načelo.

Vežu kasnosrednjovjekovnog hospitaliteta i povlaštenih društvenih skupina jasno su uočili protestanjski reformisti koji su zahtijevali povratak biblijsko-patrističkom razumijevanju hospitaliteta kao pomoći siromašnima, progonjenima i prognanima. Kritika

načela koju je iznjedrila reformacija ponovo je u srž razumijevanja hospitaliteta postavila stranca - izbjeglicu jer je uslijed europskih vjerskih sukoba izbjegle populacije bilo sve više. Pohl (615) navodi kako su, prema Lutheru i Calvinu, hospitalitet izbjeglicama primarno trebale osigurati gradske vlasti i kršćanske obitelji, čime se hospitalitet trebao vratiti u domaćinsku sferu. Pa ipak, promjene koje su s novim vijekom zahvaćale sve šire slojeve društva onemogućavale su hospitalitetu povratak u okrilje kućanstva. Domovi su, precizira Pohl (625), bili sve manji, privatna je sfera bila sve odvojenija od javne, a društvo je postajalo sve sekulariziranije. Zbog korijenitih društvenih promjena nije postojao praktičan način na koji bi se protestante prisililo da u svoje obitelji prihvate druge, odnosno one koji su se socijalno razlikovali od domaćina, iz čega proizlazi da se ni protestantska etika (kao ni brojne ranije etike) nije uspjela osloboditi dihotomije koja je od samog nastanka načela hospitaliteta bila upisana u prihvata nepoznatog drugog. Strah od drugog i drugačijeg ostao je naličjem reformacijskog hospitaliteta, možda i zato što je sam Martin Luther bio etički nedosljedan. Kako ističe Pohl (920), Luther je otvoreno zagovarao neprijateljstvo prema Židovima, a u svojoj je nesnošljivosti išao toliko daleko da je zazivao najopasniji oblik društvene izolacije. Tražio je da se Židovima zabrani sudjelovanje u javnom životu, zalagao se za rušenje njihovih domova, škola i sinagoga, tvrdeći pritom da je Židove nužno pretvoriti u fizičku radnu snagu, prognati ih ili ih odstraniti kao gangrenozan ud (vidi isto).

Teorijska i praktična dihotomija u razumijevanju načela hospitaliteta kako to tumači Pohl, nije bila rezervirana samo za jednu skupinu europskih drugih. Paradoksalno, pravo na izražavanje vlastitog tumačenja vjere kakvo su protestanti tražili reformacijom nije ih učinila tolerantnijima ni prema Židovima, ni prema različitim skupinama unutar vlastite konfesije. Kako navodi Phil Orchard (2014: 49), reformacija i protureformacija su, dokinuvši crkvenu univerzalnost, stvorile mase vjerskih prognanika. Procjenjuje se kako je uslijed europskih vjerskih sukoba milijun ljudi postalo izbjeglicama, iako njihova masovna pojava nije pretjerano zabrinjavala vladare novostvorenih političkih zajednica – suverenih država. Iznimka koja je potvrdila pravilo odnosila se na prihvata izbjeglih francuskih hugenota koji su 1572. godine, bježeći od masakra Bartolomejske noći, utočište pronašli u jugozapadnom dijelu Svetog Rimskog carstva, točnije u Vojvodstvu od Württenberga. Njime je vladao grof Frederik koji je, pojašnjava Orchard (50), smatrao svojom kršćanskom dužnošću (proizašloj iz Božje zapovijedi o postupanju prema drugom na isti način na koji bismo htjeli da se prema nama postupa) zaštititi i prihvatiti izbjeglice. Nažalost, ovakav kršćanski čin hospitaliteta

uzrokovao je oštri odgovor francuske krune pa je u prosincu 1587. godine Henrik III, uz pomoć vojvode od Lorena, za odmazdu izvršio invaziju na Württemberg.

Poput ranije spomenutih autora, Ulrich Matz (1998: 230) uviđa kako su reformacija i odvajanje anglikanske od univerzalne Rimske crkve, neopozivo razvrgnule religijsko jedinstvo Zapada, ali i pretpostavku carske vlasti kao temelja srednjovjekovne političke hijerarhije. Premda je Karlo V. pokušavao još jednom realizirati staru univerzalnu ideju imperija, europski se svijet okrenuo u smjeru konsolidacije pojedinačnih država. Idejno i političko razilaženje, nastavlja Matz, uzrokovalo je duhovni jaz među novim državama, ali i utrku u velikoj europskoj prekomorskoj ekspanziji na područja Amerika u kojoj su prednjačile Španjolska i Portugal. Naime, krajem petnaestog stoljeća, u želji da otkrije zapadni put do Indije, Europa je počela otkrivati do tada nepoznate svijetove. Prema Reinhardu Wendtu (2016: 69), otkriće novih kontinenata bilo je djelo slučajnosti, potaknuto željom za basnoslovnim azijskim bogatstvima u začinicima i zlatu. Otkrivanje Novog svijeta nije zaustavilo europsku trgovinu s Azijom i Afrikom, nego je dodatno potaknulo europske krune, trgovce, znanstvenike i avanturiste na daljnja geografska otkrića. Ona su, navodi Wendt, direktno utjecala na međusobni dodir kultura koje do tada nisu imale nikakve spoznaje jedne o drugima. Zbog toga su se u isto vrijeme mirno susretale, kao što su počele ulaziti u brojne sukobe.

Suvremeno tumačenje šesnaestostoljetnog europskog osvajanja novog svijeta Europljane dominantno prikazuje kao nemilosrdne kolonizatore. Premda ono vjerno ocrtava stvarno stanje koje je vladalo na terenu, u europskoj su se misli, već nakon prvih teritorijalnih ekspanzija, pojavili oni koji su pokušavali ukazati na brutalnost i nehumanost koju su Europljani pokazali u odnosu sa stanovništvom novoosvojenih područja. Osnova za inzistiranje na pozitivnom odnosu prema domicilnom stanovništvu priznavala je ljudsku čast i prava američkih Indijanaca (lat. *Sublimis Deus*) koje je 1537. godine proklamirao papa Pavao III. U teorijskom smislu papin poziv najjasnije je branio dominikanac Bartolome de Las Casas koji, navodi Wendt (77), nije bio *rođen* kao zagovornik američkih urođenika, nego je to postao kada se kao misionar suočio s nasiljem i okrutnošću španjolskih zemljaka. Nakon što je u Santa Domingu na Hispanioli odslušao jednu od propovjedi brata dominikanca Antona Montesinosa (u kojoj je Montesinosa optužio Španjolce za smrt urođenika), Las Casasu je njihova zaštita postala životni cilj<sup>101</sup>. Wendt naglašava kako je Las Casas u

---

<sup>101</sup> Wendt (2016: 77) citira Montesinosinu propovijed koja je Las Casasa potakla na pisanje djela *Historia de las Indias*: „Tko vam je dao punomoć da vodite prijezira vrijedne ratove protiv tih ljudi koji su mirno i miroljubivo



*prosvjetiteljskom* političkom radu putem mnogobrojnih spisa prikazivao konkvistu kao povijest patnje američkog domicinog stanovništva čime je uspio postići određena formalna poboljšanja njihova statusa. Naime, djelom *Sasvim kratak izvještaj o uništavanju Zapadne Indije* (lat. *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*) natjerao je španjolsku krunu na pravno definiranje vladavine u Južnoj Americi zbog čega su, barem na papiru, ukinuti indijansko ropstvo i prisilan rad. Međutim, na taj je način, nastavlja Wendt (83), engleskim i nizozemskim protivnicima Španjolske nesvjesno dao municiju pomoću koje su započeli seriju medijskih obračuna. U njima su Las Casasovi prikazi instrumentalizirani kao antišpanjolski i antikatolički borbeni spisi koje su pratile slike okrutnih scena masovnih ubojstava.

Kako bi odgovorio na ovakve optužbe Las Casasov redovnički brat dominikanac Francisco de Vitoria odlučio je, navodi Wendt (85), definirati kriterije pravovaljanosti konkviste, čime je bitno pridonio kasnijem modernom razumijevanju *ius gentium*. Svojim je radom, sačuvanim tek u dijelovima, kroz predavanja studentima na Sveučilištu u Salamanci, označio vrhunac druge skolastike, ali i nagovijestio novo vrijeme u razumijevanju načela hospitaliteta. Kako ističe Cavallar (2013: 70), od 1530. do 1750. godine teorija prirodnog prava i ono što danas nazivamo međunarodnom pravnom teorijom doživjela je niz novih razvojnih pravaca, pri čemu su se teoretičari navedenog razdoblja načelom hospitaliteta dominantno bavili unutar pravne i normativne teorije. Hospitalitetu je na ovaj način u značenje upisan prefiks *pravo* koje je zadržalo do danas pa suvremeno razumijevanje prava hospitaliteta možemo u njegovom nastanku promatrati kroz razvoj tri teorijske škole. Prvu školu Cavallar naziva imperijalističkom. Ona započinje Vitorijinim radom, premda Cavallar (71) njenim najvažnijim predstavnikom smatra Huga Grotiusa. Drugu školu, najbližu suvremenoj međunarodnoj pravnoj teoriji, naziva školom *društva država* (engl. *the society of state school*) zbog usmjerenosti na suverenu državu koja samostalno odlučuje o zabrani ili poticanju imigracije. Cavallar najznačajnijim predstavnicima ove škole vidi Jeana Bodina, Thomasa Hobbesa i Samuela Pufendorfa. Treću školu, nazvanu kozmopolitskom školom, Cavallar (74) definira kao onu koja teži mirnoj interakciji i razmjeni temeljenoj na reciprocitetu i jednakosti vanjske slobode za svakog pojedinca čija prava, utemeljena u prirodnim ljudskim pravima na dostupnost cijelog svijeta, imaju primat nad interesima države.

---

živjeli u svojoj domovini, i od kojih ste nebrojene istrijebili nečuvanim ubilačkim i nasilnim djelima? Kako ih možete tako porobljivati i mučiti, ne dati im da jedu, i ne liječiti njihove bolesti koje su dobili zbog pretjeranog rada što ste im nametnuli, i puštate ih da umiru ili, jasnije rečeno, ubijate ih, zato da biste svaki dan iskapali i preprodavali zlato? Što činite kako bi ih podučili da priznaju Boga, našeg stvoritelja, da budu kršćani, slušaju misu, slave blagdane i nedjelje? Zar nemate duše obdarene razumom, zar nemate obavezu voljeti ih kao same sebe?“

Najznačajnijim predstavnikom treće škole Cavallar (75) smatra Christiana Wolffa koji je razvio novi koncept zakona (lat. *lex*) „...koji kao zbir pravila više nije bio povezan sa zakonodavcem (kao što je to bio slučaj kod Hobbesa i Pufendorfa). Odlučujući kriterij je obvezujuća snaga zakona, pri čemu je zakon prirode utemeljen u biti čovjeka i stvari (a ne na Božjoj volji)“ (Cavallar 2013: 75). Svojim razumijevanjem zakona, ali i specifičnim tumačenjem načela *ius gentium*, Wolff je, drži Cavallar, presudno utjecao na Kanta kojemu je približio pravo na putovanje i komunikaciju kakve je osmislio Vitoria, čiji je rad, ističe Cavallar, bio je od posebnog značaja za načela hospitaliteta i kozmopolitizma pa i na ovom mjestu zaslužuje posebnu pažnju.

Kako je prethodno rečeno, Vitorijin temeljni zadatak nije bila obrana prava urođeničkog stanovništva, već pokušaj razumijevanja i opravdanja španjolskih osvajanja. Takvo je razumijevanje težilo pronaći legitiman način putem kojeg Španjolci mogu uspostaviti kontrolu nad barbarima. Služeći se Aristotelovim argumentima o prirodnoj podjeli ljudskih bića na robove i gospodare, Vitoria (2012: 234) je razložio svoje viđenje odnosa civiliziranih Europljana i američkih barbara. Prema Vitoriji, ljudi koji su izvorno naseljeni na američkom tlu, unatoč njihovom *barbarstvu*, imaju stvarnu vlast nad javnim i privatnim poslovima, zbog čega ih kolonizatori nemaju pravo porobljavati. Činjenica da su vlasnici svoje zemlje ne omogućuje im da miroljubivim drugima zabrane dolazak na vlastito tlo pa Vitoria jasno navodi:

„Moj prvi zaključak na ovu temu jest da 'Španjolci imaju pravo putovati i boraviti u tim zemljama, sve dok ne čine ništa na štetu barbarima, i oni ih u tom ne mogu spriječiti'

Prvi dokaz potječe iz prava naroda (*ius gentium*), koje jest ili potječe od naravnog zakona, a pravnici ga tumače na ovaj način: 'Ono što je naravna logika utemeljila među svim narodima zove se pravo naroda' (*Institucije* I.2.1). Svi narodi smatraju nehumanim tretirati strance i putnike na loš način bez opravdanog razloga, dok humanim i poslušnim smatraju gostoljubivo tretiranje stranaca. Isto ne vrijedi ukoliko putnici, posjećujući druge narode, čine nešto zlo. Drugo, u počecima svijeta, kada su se sve stvari smatrale zajedničkim, svima je bilo dopušteno, po želji, posjećivati i prolaziti kroz bilo koju zemlju. Naravno, ovo pravo nije nestalo podjelom imovine (*divisio rerum*); namjera naroda nikada nije bila spriječiti slobodne interakcije među ljudima jer bi se takvo spriječavanje, dakako, smatralo nehumanim u Noino vrijeme. Treće, sve ono što nije zabranjeno ili na drugi način ne nanosi štetu i ne škodi drugima, smatra se zakonitim. Budući da možemo pretpostaviti da putovanja Španjolaca nisu ni štetna ni škodljiva barbarima, ona su zakonita“ (Vitoria 2012: 234).

U istom tekstu Vitoria nastavlja obrazlagati kako Španjolci imaju pravo trgovati među barbarima, dok god ne nanose štetu njihovoj domovini. Pritom, Vitoria izvoz urođeničkih dobara i bogatstava ne vidi kao štetu za američko stanovništvo pa Španjolicima dopušta

trgovanje s onim što im, uvjetno rečeno, nedostaje. U praksi je trgovanje najčešće bilo nasilno prisvajanje američkog zlata i srebra, ali je za Vitoriu, sve dok se međusobno ne nanosi zlo, ono bilo zakonito prema načelu *ius gentium*, kao i prema božjem zakonu. Vitoria (235) ističe kako bi zakon koji bi zabranjivao trgovinu bio nerazuman i pojašnjava kako su barbarski vladari, zbog naravnog zakona, dužni voljeti Španjolce. S obzirom da svi ljudi participiraju u naravnom zakonu, i barbari i Španjolci, jedni drugima ne mogu onemogućiti rad u vlastitom interesu, ako pritom drugome ne čine zlo, odnosno, ako se drže stare maksime *čini drugome kako bi htio da tebi čine*. Vitoria na ovom mjestu zaključuje kako barbari ne mogu zabraniti Španjalcima daljnji nastavak trgovanja, kao što ni kršćani to ne mogu onemogućiti jedni drugima.

„Jasno je da ako bi Španjolci zabranili Francuzima trgovanje sa španjolskim kraljevinama, ne zbog svoje koristi, već da spriječe Francuze u ostvarivanju profita, isto bi se smatralo nepravednim zakonom suprotnim kršćanskom milosrđu. Ali, ako se ova zabrana ne može pravedno propisati zakonom, onda se ne može niti pravedno izvršiti u praksi, budući da nepravedan zakon postaje nevažeći upravo onda kada ga se želi provesti. Priroda je odredila određeno srodstvo među svim ljudima (Digest I. 1. 3.), tako da je protivno naravnom zakonu da se jedna osoba okrene protiv druge bez opravdanog razloga; čovjek nije čovjeku vuk, kao što je Ovidije govorio, već drug“ (Vitoria isto: 235).

Nastavljajući nuditi razloge za naravno partnerstvo i komunikaciju između dvije strane, Vitoria (236) se poziva na *ius gentium* koje treba omogućiti mirnu koegzistenciju, potvrđenu putem djela, a ne pukih riječi. Pritom navodi kako španjolski doseljenici imaju pravo na samoobranu uporabom sile ako ih barbarski starosjedioci dočekaju nasilno, s obzirom na to da je zakonito na silu odgovoriti silom. Ovakva sila, prema Vitoriji, može prerasti i u rat, posebno ako barbari Španjalcima negiraju ono što pridošlicama pripada (lat. *ius suum*), pri čemu rat mora biti pravedan, u skladu s načelima koje se mogu pronaći kod sv. Tome Akvinskog. Važno je međutim istaknuti, pojašnjava Vitoria, da su barbari po prirodi plašljivi, budalasti i neuki pa u susretu sa stranim običajima dobro naoružanih Španjolaca mogu osjećati silan strah koji ih može potaknuti na obranu nasiljem. Tada se Španjolci imaju pravo braniti, ali samo do razine osiguranja vlastite sigurnosti nakon čega trebaju prestati sa svakim ratnim djelovanjem. Ako nakon uspostave pravedne pobjede i mira, barbari i dalje ustraju u svojoj pokvarenosti i nastojanju za uništenjem osvajača, Španjolci ih imaju pravo tretirati, ne više kao nevine neprijatelje, već kao podmukle neprijatelje koje mogu opljačkati, porobiti, svrgnuti im vladare, i dotadašnje institucije, zamjenivši ih novima. U ratnom postupanju

moraju jedino biti umjereni, pazeći da njihova sila bude proporcionalna stvarnim prekršajima domorodaca.

„Opće je pravo naroda (*ius gentium*) da sve osvojeno u ratu pripada pobjedniku, kao što je navedeno u zakonima *De Captivis* i *Si quid in Bello* (*Digest* XLIX. 15. 28. i 24.), u kanonu *Ius gentium* (*Decretum* D. 1. 9.), i još izravnije u zakonima *Item ea quae ab hostibus* (*Institucije* II. 1. 17.), koji navode: u pravu naroda, sve oteto neprijatelju odmah postaje naše, čak do te mjere da njihovi ljudi postaju našim robovima.' Nadalje, kao što najveći stručnjaci pojašnjavaju kada raspravljaju o ratu, vladar koji vodi pravičan rat postaje *ipso jure* neprijatelj sudac te ga može legalno kazniti i osuditi na kaznu primjerenu njegovom zločinu“ (Vitoria isto: 237).

Kao utemeljenje naznačenom citatu, Vitoria (237) ističe nepovredivost ambasadora koju jamči *ius gentium*. S obzirom da Vitoria vidi Španjolce kao ambasadore kršćanstva u novootkrivenim zemljama, barbari su dužni saslušati ih i prihvatiti. Učine li to mirno i dopuste li došljacima bavljenje poslovima koji su ih doveli u stranu zemlju, Španjolci su se, zauzvrat, dužni prema domorocima ponašati kao prema svim drugim kršćanima i njihovoj imovini. Ne samo da ih trebaju tretirati kao druge kršćane, nego je španjolska dužnost barbare i formalno učiniti kršćanima. Naime, temeljni zadatak kršćana jest borba za spas duše. S obzirom na to da su domoroci neuki, treba ih podučiti, ispraviti i usmjeriti prema spasenju. Nakon što se starosjediocima objasni da su u neznanju, oni i njihove vođe više nemaju pravo spriječiti slobodno propagiranje evanđelja onima koji su ga spremni prihvatiti, ali takve su preobraženike Španjolci dužni zaštititi čak i protiv volje njihovih sunarodnjaka. Govoreći o barbarskim vođama i važnosti pokrštavanja, Vitoria (239) ukazuje na potrebu za zaštitom američkog domicilnog stanovništva od zlih zakona, rituala i tiranije koje njihovi vlastiti gospodari mogu nametnuti podanicima. Budući da su u novom okruženju barbari susjedi španjolskim došljacima, dužnost je pristiglih, mudrijih stanovnika pomoći im pri svrgavanju nepravednih vođa te im pružiti vodstvo. Jedini uvjet jest činiti to na dobro samih barbara, a ne isključivo na korist španjolskih došljaka. Jednom uspostavljeno vodstvo i uprava nad pokrštenim barbarima ne smije se prekinuti jer bi, zaključuje Vitoria (241), takav čin španjolske krune bio nepravedan.

Cavallar (2002: 99) uočava kako je navedeni dio Vitorijine teorije najoriginalniji, ali istovremeno i najprijeponiji dio njegove misli. Naime, suvremena istraživanja otkrivaju kako je, suprotno stajalištu prema kojemu bi Hugo Grotius bio teorijski začetnik humanitarnog intervencionizma, ipak riječ o autentičnom djelu Francisca de Vitorie i njegovom razumijevanju *ius gentium*. S ovakvom ocjenom slaže se Pablo Zapatero (2009: 8) koji naglašava kako je Vitoria u svom promišljanju „pravila igre“ za svijet različitih političkih

zajednica preradio doktrinu *ius gentium* intervenirajući u Gajevu definiciju iz 2. stoljeća. Na taj je način *ius gentium*, kao izvorno prirodno pravo koje je razumom usađeno svim ljudima (lat. *inter omnes homines*), postalo prirodno pravo razumom usađeno svim narodima (lat. *inter omnes gentes*). Zamjenivši imenicu *ljudima* imenicom *narodima*, Vitoria je, prema Zapateri, dao novo značenje klasičnom konceptu *ius gentium* čime je ono postalo načelo *ius inter gentes*, a time i ključno u razvoju međunarodnog prava. Promišljajući koliki je utjecaj novo značenje *ius gentium* imalo na međunarodno pravo i intervencionizam europskih naroda u druge krajeve svijeta, Zapatero (10), kao i Cavallar, propituje značaj nešto kasnije Grotiusove misli. Uspoređujući autore koje Cavallar vidi kao predstavnike imperijalističke škole međunarodnog prava, zaključuje kako je manje važno odgovoriti na pitanje tko je prvi uspostavio koncept humanitarnog intervencionizma, već je važnije istaknuti kako su oba mislioca u svom promišljanju o pravima svih naroda bila pod pritiskom „više sile“ - Vitoria je, kao katolički redovnik bio u službi Karla V, dočim je protestant Grotius djelom *Mare Liberum* tražio pravne načine globalnog širenja nizozemske *Istočno indijske kompanije*. Premda su obojici namjere bile humane, neporecivo je, podsjeća Zapatero (10), da su temeljni dokumenti međunarodnog prava bili napisani u službi tadašnjih globalnih sila – cara i nizozemske korporacije.

Ocjenjujući izvorni Vitorijin koncept humanitarne intervencije, Cavallar (99) navodi radove niza modernih autora poput Arthura Nussbauma i Roberta Williamsa, koji u Vitorijinom intervencionizmu prepoznaju opravdanje zapadne kolonijalističke logike i arogantni eurocentrizam čiji su krajnji rezultati bili imperijalizam, genocid i ekspoatacija. Na sličnom je tragu i Zapatero (47) koji pojašnjava kako je kritika rada vodećeg predstavnika španjolske kasne skolastike dio šireg teorijskog diskursa koji posljednjih pedesetak godina rekonstruira alternativnu povijest međunarodnog prava. Ovakav pristup omogućuje realnije pozicioniranje vodećih europskih mislilaca pa tako i Vitorije, kojeg primjerice Henry Mechoulan, smatra iznimno umješnim u opravdanju kolonijalizma, prerušenog u dopadljivu međuljudsku društvenost. Zapatero (48) pri tome ističe i postmoderne Vitorijine tumače povezane s navedenim alternativnim kritičkim pristupom, okupljene oko tzv. *Third World Approaches to International Law* (TWAIL). U srži ovakvog pristupa jest problematiziranje europskih predrasuda prema drugima, budući da je tijekom svog višestoljetnog razvoja međunarodno pravo bilo pod direktnim utjecajem takvih predrasuda. Drugačije rečeno, iza naizgled racionalnih i neutralnih normi namijenjenih svima, skriva se europsko razumijevanje prava (napose ono trgovačko), zakonitosti kršćanstva i imperijalizma koje Europu postavljaju

u centar i temelj civilizacije, kapitalizam kao prirodan čovjeku, a osvajanje tuđih teritorija i resursa kao nužnost. Zajednički argument svih navedenih kritika, zaključuje Zapatero (49), prokazivanje je međunarodnog prava kao europskog izuma koje je, od 16. stoljeća do danas, neodvojivo od imperijalizma.

Premda su Zapatero i Cavallar i sami skloni kritičkom promišljanju predmodernih i modernih europskih ideja, vode se sagledavanjem šire slike konkretnog problema. Tako Cavallar (100) zaključuje kako u ocjeni Vitorijina razumijevanja miješanja jedne zajednice u odnose druge zajednice<sup>102</sup> suvremeni autori često polaze od današnjeg viđenja intervencionizma koje je u međunarodnim odnosima gotovo u potpunosti izgubilo uporište u etičkim normama zbog kojeg je izvorno osmišljeno. Cavallar naglašava da u suvremenim istraživanjima postoji težnja stvaranja metanarativa moderne povijesti, ali kako je, u tu svrhu, pogrešno proglasiti cijeli zapadni pravni diskursa ugnjetavačkim. Odbaciti Vitorijina teorijska nastojanja kao čistu apologiju španjolskog imperijalizma, značilo bi, prema Cavallaru, zanemariti određene prakse i rituale koji su europske mislioe potakli na promišljanje o odnosima između dva svijeta. Praksa na koju se u ovom kontekstu prvenstveno misli, a koja je za Vitoriju i njegove suvremenike (među ostalima i Las Casasa) bila posebno šokantna, vezuje se uz kanibalizam. Potaknut praksom kanibalizma Vitoria je 1538. godine jedno od svojih predavanja posvetio ovoj temi pri čemu je, pojašnjava Cavallar (103), ponudio četiri argumenta protiv kanibalizma. Prvi je bio teološki, s obzirom na to da je jedenje ljudskog mesa zabranjeno božjim zakonom. Drugi je bio tomistički, odnosno, bila je riječ o metafizičkoj interpretaciji prirode kao velikog lanca bića, prema kojem se ljudi mogu hraniti samo onim bićima koja su niža od njih samih. Treći je argument kanibalizam tumačio kao nemoralnu i protudruštvenu praksu koja nužno zahtijeva ubojstvo, a četvrti argument označio je kanibalizam kao nepravdu (lat. *iniuria*) prema drugom čovjeku. Cavallar (103) vidi četvrti element kao Vitorijin najsnažniji i najmoderniji jer je utemeljen na suglasnosti svih naroda koji imaju ugrađen i human način života, bez obzira što njime Vitoria ostaje otvoren za etnocentričnu kritiku. Zbog toga što ugrađen i human način života drži danošću, Vitoria ističe dva uvjeta pod kojima je intervencija u tuđu zajednicu opravdana. Prvo se, kako je ranije

---

<sup>102</sup> Cavallar (2002: 105) ističe kako je razumijevanje različitih zajednica u predmodernom smislu, dakle još uvijek ne kao suverenih država, iznimna prednost Vitorijine teorije. S obzirom na to da državnost (hobsovska dogma o državnoj suverenosti) nije počelo njegovih normativnih zaključaka, Vitoria, navodi Cavallar, ne govori o državama nego o zajednicama (lat. *communitas*). Savršene među njima, one koje Cavallar naziva engleskom riječju *commonwealth*, nisu dio drugih zajednica već imaju svoje zakone, nezavisne politike i vladare, ali su istovremeno podređene naravnom zakonu (eng. *natural law*) i *ius gentium*. U pozadini razumijevanja svijeta kako ga vidi Vitoria stoga je, smatra Cavallar, svijet kao *commonwealth*, odnosno skup zajednica koje čine međunarodni sustav utemeljen na zajedničkom naravnom zakonu, u skladu s kojim su svi dužni pomagati susjedima.

navedeno, odnosi na osobnu tiraniju vladara, a drugi na tiranske i okrutne zakone kojima se žrtvuju nevini. Ako su zadovoljeni ovi uvjeti Europljani su dužni pomoći nevinima, uspostavom vlasti nad okrutnim domicilnim vladarima, uz stalnu Vitorijinu napomenu kako pri odluci o intervenciji moraju strogo paziti da ona bude potaknuta isključivim dobrom za nevine, a ne željom za osvajanjem zemlje i dobara.

Cavallar (103) drži kako je isti argument kojim se diskreditira Vitorijin doprinos i danas učinkovit pri izražavanju neslaganja s humanitarnim intervencijama u svijetu koji karakteriziraju brojne kulturne i povijesne različitosti. Svaki pokušaj pomirenja nesumjerljivih moralnih pozicija različitih civilizacija i kultura rezultira dvojbom – treba li se prikloniti moralnom partikularizmu ili univerzalizmu. Ovakva je teškoća, smatra Cavallar (107), stajala i pred Vitorijom, čije se postignuće sastojalo u tome da je omogućio jedan od prvih uvida u traženju rješenja za iznimno složen normativni problem. Još važnije, zahvaljujući Vitorijinom razmišljanju o odnosima Europljana i izvornih stanovnika Amerika, u nasljeđe nam je, smatra Cavallar (84), ostavio jasnu razliku između objektivnog zakona i subjektivnog prirodnog prava koje imaju svi ljudi pa tako i *barbari*. Zbog toga su za Vitoriju prirodna prava, univerzalna po obliku i kozmopolitska po dometu, primjenjiva i na one koje zbog primitivnog obrazovanja možemo smatrati čak i glupima, ali im ne možemo oduzeti ljudskost (vidi isto). U srži ovakve ljudskosti prirodno je partnerstvo ljudi i njihova međusobna komunikacija, zbog čega je Vitoria, prema Cavallaru (110), zaslužan za novo razumijevanje načela hospitaliteta kao prava. Time europska rasprava o odnosu s drugim više nije imala temeljno uporište u teologiji i etici, već u pravu čime je i pravo hospitaliteta premješteno u područje složenog nauka o međunarodnim odnosima ili, prema mom sudu, na pola puta između subjektivnog i međunarodnog prava.

Vitorijino pravo hospitaliteta, prema Cavallaru (108), bilo je utemeljeno u tri specifična prava: pravu na putovanje (lat. *ius peregrinandi*), pravu na boravak u nedomicinim zemljama ili teritorijima i pravu na trgovinu. K tome, bilo je povezano i s tri dodatna prava / slobode: slobodi upotrebe zajedničkih dobara, slobodi boravka i pravu državljanstva (engl. *citizenship*) prema načelu *ius solis* i negaciji prava protjerivanja bez zakonitog razloga. Poput viđenja humanitarnih intervencija, ni pravo hospitaliteta koje proizlazi iz Vitorijine teorije, nije ostalo bez suvremenih prijepora, s obzirom na to da se, prema Cavallaru (107), može tumačiti široko, kao pravo na putovanje, trgovanje i slobodno more, ali i kao pravo na kolonizaciju i imigraciju. Suprotstavljenim tumačenjima doprinosi Vitorijina tvrdnja kako postoji pravo prirodne suradnje i komunikacije među ljudima (lat. *ius communicationis*), kao

dio načela *ius gentium* ukorijenjenog u razumijevanju globalne moralne zajednice ljudi, ali kako za boravak na teritoriju drugog nije potrebna ničija suglasnost. Također, problematično je, nastavlja Cavallar (108), Vitorijino viđenje slobodne uporabe zajedničkih dobara jer je upitno što je ono što pripada svakome i do koje se granice nešto upotrebljava, a nakon koje zloupotrebljava. Govoreći o Vitorijinom pravu hospitaliteta, Cavallar (109) navodi kako je ono bilo više od običaja, dužnosti reciprociteta ili kršćanskog milosrđa jer je utemeljenjem u naravnom zakonu, etablirano s ciljem promicanja ljudske društvenost i komunikacije. Bez takvog hospitaliteta pojedinci koji (zbog različitih razloga) putuju svijetom ne bi mogli preživjeti pa mora, obale i luke moraju biti svima otvorene. S obzirom na to da su, za Vitoriju, ljudi jedni drugima prijatelji koji trebaju zajedništvo i komunikaciju, apsolutna neovisnost može biti tek iluzija iz čega Cavallar (111) zaključuje kako je prava vrijednost Vitorijina djela u otvaranju rasprave koja do tada nije bila u fokusu kršćanskih mislilaca, a koja i danas zaokuplja političke teoretičare. Zapatero (15) produbljuje Cavallarov zaključak referirajući se na Pagdenove uvide u radu *La ilustracion y sus enemigos* na osnovi kojih pojašnjava kako je Vitorija iz prava na komunikaciju razvio izrazito inovativan i snažan, ali u svoje vrijeme neprepoznat teorijski jezik. Razlog zbog kojeg je Europa okrenula glavu od razvoja načela hospitaliteta kakvo je započeo Vitoria, bila je, prema Pagdenu i Zapateri (14), sve veća usmjerenost na sustav suverenih država kakav se počeo formirati na Starom kontinentu. Unatoč tome što je pojam suvereniteta države odnio prevagu u odnosu na pravo hospitaliteta, bez Vitorijina koncepta *ius communicationis*, bio bi nemoguć Kantov *ius cosmopolitanum*, jednako kao i Kantovo pravo hospitaliteta kakvo u rudimentarnom obliku izrijekom stoji u Vitorijinim riječima: „...sve osobe imaju pravo migrirati u zemlju bilo kojeg drugog naroda, živjeti tamo koliko žele i za vrijeme mira ne biti protjerane bez opravdanog razloga; imaju pravo slobodno trgovati s drugim narodima i sudjelovati u zajedničkom vlasništvu.“ (Vitoria u Zapatero 2009: 13)

Zaključno, treba reći kako je Vitoria većinu svojih zaključaka crpio iz temeljnih teoloških teza Tome Akvinskog, referirajući se i na Aristotela, zbog čega je njegova misao jasno ukazivala na novi duh koji se u šesnaestom stoljeću javio među europskim kršćanskim misliocima. Kako navodi Dülmen (2005: 54), ono što je zanimalo teoretičare ovoga doba bio je čovjek kao prirodno i društveno biće koji je i dalje bio Božji stvor, ali čiji se bitni životni smisao više nije svodio samo na pridržavanje kršćanskih zapovijedi, odolijevanje grijehu i postizanje spasenja na drugom svijetu. Slika čovjeka koji je obilježio doba u dolasku postala je sekularizirana; svijetu je priznavala novu vrijednost, premda, smatra Dülmen, zbog toga



nije ujedno bila i protukršćanska. Novo vrijeme u crkvene je krugove uvelo ideju antičkog čovjeka koji više nije mogao egzistirati sam, nego je to mogao samo u društvu s drugima s kojima je organizirao život. Drugi su pri tome, ističe Dülmen, bili ne samo kršćani, nego i pogani kojima se po prvi puta jasno i očito nije osporavala njihova čovječnost jer se smatralo da i prvi i drugi čine čovječanstvo. Uz to, do polovice šesnaestog stoljeća, zbog ponovog otkrivanja i teorijskog povratka antičkim autorima, reformacije, prekomorskog osvajanja te novih pogleda na odnos Crkve i političke zajednice, kršćanstvo je doživjelo brojne dramatične promjene. Dülmen (14) navodi kako je kršćanstvo koje je obilježilo srednji vijek, od samog nastanka u svoj biti bilo individualističko, stavljajući u prvi plan jedinstvenost i individualnost čovjeka, ali se zahvaljujući reformaciji kršćanski individualizam znatno radikalizirao. To je, prema Dülmenu (vidi isto), u cijeloj Europi dovelo do nijekanja starog autoriteta papinske Crkve pa spasenje pojedinca više nije ovisilo o posredništvu svećenika i sakramenata, već se svaki čovjek nalazio u neposrednom odnosu prema Bogu zbog čega je mogao imati izravnog udjela u Božjoj milosti. Reformacijska usredočenost na pojedinca ostala je radikalno religiozna, ali je, tumači Dülmen (21), renesansno vrijeme interes za čovjeka i vlastitu osobu učinilo izrazito profanim. Rastom zanimanja pojedinca da se bavi samim sobom, raslo je zanimanje da se razmišljanje o sebi priopći drugima, kao i da se pojedinci oslobode tutorstva Crkve. Ovakve tendencije, naglašava Dülmen, rasle su s općenitim porastom pismenosti i povećanom potrebom da se ide vlastitim putem na kojem se preuzimala odgovornost za vlastite postupke. Otkrivanje individuuma, pojašnjava Dülmen (9), nije bio samo intelektualno-duhovni čin, nego je ono bilo povezano sa socijalnim razvojem, političkim konstelacijama i ekonomskom ekspanzijom zbog čega proces individualizacije nije predstavljalo afirmaciju jedne jedine ideje, nego je promicao novi stav koji je dotaknuo sva područja svakodnevnog života. Ranonovovjeki individualizam tako je, isprva kod malobrojnih, ponovo etablirao antičku ideju kozmopolitizma koja se s vremenom sve više razvijala unatoč tome što se u sedamnaestom stoljeću snažno sudarila s idejom čovjeka kao građanina konkretne države. Država, kao politička zajednica, postala je ograničena na određeni teritorij, određeno stanovništvo i suverenu vlast čime je zaoštrila odnos prema drugome. Umjesto svima, osiguravala je prava i nametale zakonske obveze svojim državljanima, ali je, drži Dülmen (49) posredno dovela do daljnjeg jačanja individualizacije. Ovaj paradoks sastojao se u tome da je, prema Dülmenu, stapanjem državnog sustava vladanja i ortodoksnog crkvenog sustava nakon reformacije uslijedilo neravnomjerno socijalno discipliniranje društva. To je značilo da je završilo vrijeme „feudalnog“ poimanja slobode kretanja seljaka, građana i plemića jer se u ime općih, često kršćanskih normativnih

načela, barem prema zahtjevu, etablirao ranomoderni racionalni poredak koji je svakom pojedincu dao stalno mjesto u društvu. Dülmen (50) ističe kao su se nastojanja oko discipliniranja čovjeka temeljila na njegovoj negativnoj slici. Ona je čovjeka prikazivala kao po prirodi lošeg, neciviliziranog i opterećenog istočnim grijehom zbog čega je trebao državu i Crkvu koje su stegom i radom mogle osigurati siguran zajednički život i utemeljiti Bogu ugodnu čudorednu javnost. Država i Crkva, trebale su, prema Dülmenu, spriječiti svaku individualnu djelatnost i mišljenje, ali su, primoravanjem čovjeka da se pod pritiskom i vodstvom ispovjednika, suca i učitelja bavi sobom i analizira vlastite postupke i nedjela, dovele do jačanja osjećaja grižnje savjesti, samokontrole, osjećaja za razlikovanje dobra i zla te jačanja svijesti o vlastitoj individualnosti. Na ovom složenom putu došlo je, zaključuje Dülmen (51), do napuštanja teološko-skolastičke predodžbe o životu čiji je smisao vječno spasenje, a time i do sekulariziranja filozofije, razvoja znanosti o čovjeku, prirodoslovlja i medicine, umjetnost i književnosti. Posebno obilježje novog doba bilo je, naglašava Dülmen (53), zanimanje za antropologiju koja je razlikovala divljaštvo od civiliziranosti te teorije o mikro i makro kozmosu prema kojima između čovjeka i prirode postoje analogije. Osim ranije naznačenog vraćanja Aristotelu, za ponovo vrednovanje čovjeka, prema Dülmenu (54), ranonovovjekovni mislioci vratili su se Seneki. Antička mudrost i emancipacija od crkvene prevlasti omogućila je, među ostalim, da se državu i pravo počne shvaćati svjesnim tvorevinama razuma pri čemu, ističe Dülmenu (102) država pojedincima nije ustupala prava u odnosu prema njoj, nego je jačala pravni položaj pojedinaca jednih prema drugima. Svi ovi elementi radikalno su transformirali europsku teoriju i društvo koji su time postali spremni za novi misaoni projekt koji se nazvao prosvjetiteljstvom.

## 4. HOSPITALITET U PRAVNOPOLITIČKOJ TEORIJI IMMANUELA KANTA

Sedamnaesto stoljeće dalekosežno je utjecalo na novo razumijevanje prihvata stranca jer je širom otvorilo vrata mogućnosti pravnog ozbiljenja klasičnih načela hospitaliteta i kozmopolitizma. Europska misao ovoga doba sve se više bavila slobodom i jednakošću ljudi, ali je etabliranjem nove vrste političke zajednice – suverene države, nagovijestila razlikovanje pojedinaca prema (ne)pripadnosti državi. Pa ipak, u temelju sedamnaestostoljetne ideje suverene države nije bila etnička ili vjerska diskriminacija, već uspostava mira među ljudima na temeljima prirodnog prava. U ovom se razdoblju, ističe Hennig Ottmann (1985: 85), prirodno pravo usmjerilo na konstrukciju građanskog društva čime je dokinulo „savez“ kojeg je zasnovao Bog (u kojem je bila unaprijed dana osnivačeva volja), kao i feudalno pravo u kojem je obveza na vjernost bila utemeljena u postojećem staleškom društvu. Konstrukcija novog društva bila je moguća zahvaljujući modernim teorijama ugovora<sup>103</sup> koje su postale pravni oblik volje za slobodom (iz čega je slijedilo da je legitiman samo onaj politički autoritet koji je proizašao iz društvenog sporazuma) i jednakošću (koja je pomoću ugovora željela uspostaviti toleranciju jednake slobode za sve osobe). Želja za slobodom i jednakošću bila je posebno vidljiva u prvobitnom ili društvenom ugovoru (sporazumu), kakav su u sedamnaestom stoljeću zastupali engleski filozofi Thomas Hobbes i John Locke. Ishodišna točka njihove teorije bila je, prema Ani Matan (2008: 27), ideja prirodnog stanja u kojoj su bile predstavljene početna jednakost i međuovisnost ugovornih strana. Cilj je bio opisati ljude onakvima kakvi su *po prirodi*, ali, još i više, prikazati normativne zahtjeve za slobodom i jednakošću ljudi koje je pri sklapanju društvenog sporazuma nužno poštivati. Tek bi takav sporazum, na razini logičke konstrukcije, omogućio izazak iz prirodnog stanja, a time i formiranje suverene države, utemeljene na univerzalnom pristanku svih koji svoje pravo vladanja sobom predaju izabranom pojedincu ili skupini.

---

<sup>103</sup> Kako navodi Hennig Ottmann (1985: 84), tri su temeljna tipa modernih teorija ugovora. Prvi predstavlja „prvobitni ugovor“ kao povijesno jednokratno sklopljeni sporazum, drugi tip jest „implicitni ugovor“ koji zahtijeva trajni pristanak putem šutnje ili kooperacije, dok treći tip teorije ugovora, prema Ottmannu, predstavlja „hipotetički ugovor“ po kojemu je vladavina legitimna ako se obnaša kao da je proizašla iz ugovora slobodnih i jednakih pojedinaca. Svi ovi tipovi ugovora, nastavlja Ottmann, imaju časnu tradiciju jer njihovi korijeni sežu sve do teologije i antičke filozofije, odnosno u rimsko i germansko pravno mišljenje. Međutim, Ottmann ističe kako je moderna teorija ugovora predstavila posebni oblik ugovorno – teorijskog mišljenja jer se tek u moderni u čistoj formi očitovao element konsenzusa. „Ideja ugovora oslobađa se svega što je institucionalno predodređeno, što je historijski nastalo ili što je naprosto postojano. Ta ideja ugovora postaje temelj društva, koje ne bi trebalo biti ustanovljeno na nečem unaprijed danom i čvrstom, nego na sporazumu i ugovoru“ (Ottmann 1985: 84).

Slijedeći argumentaciju Blandine Barret Kriegel, Dragutin Lalović (2008: 52) pojašnjava kako je suverena ili pravna država predstavljala moderni pravopolitički projekt kakav se tijekom sedamnaestog i osamnaestog stoljeća oblikovao u zapadnoj Europi, a napose u Engleskoj, Francuskoj i Nizozemskoj. Ovako je zamišljena država bila epohalni politički novum jer je ograničila vlastitu moć kako bi čovjeku osigurala nezavisnost raspolaganja samim sobom, pružajući mu osobnu sigurnost. Suverena vlast pojedinca je učinila pravnim subjektom s neotuđivim individualnim pravom na prisvajanje vlastitog tijela i duha, predstavljajući antitezu orijentalnom *despotizmu* i drevnoj *patrimonijalnoj-senjorijalnoj* vlasti. Lalović (53) tumači kako je želja suverene vlasti bila razlikovati se od *imperiuma* koji se temeljio na vojnoj prevlasti, kao i od *dominuma* koji je uspostavljao odnos gospodara i roba. Težila je razbiti amalgam vlasništva i moći kako bi osigurala autonomiju vladavine ljudima u odnosu spram posjedovanja stvari. Prema vani, pretpostavljala je stvaranje drugih država koje su, u skladu s načelom jednakosti i odrednicama *ius gentium*, trebale međusobno supostojati u miru, odlučujući se na rat samo u slučaju krajnje nužde. Rat je bio ono stanje koje je teorija društvenog ugovora htjela izbjeći jer je sama iznikla na želji za sigurnošću i mirom (vidi isto). Ovakva težnja bila je najjasnije izražena u djelu *Levijatan* kojeg je Hobbes napisao potaknut neprestanim brutalnim vjerskim ratovima kakvi su se vodili na engleskom teritoriju, uzrokujući kaos i onemogućavajući „pacifikaciju socijalnog polja“ (54). Hobbes od državljana nije tražio posebnu razinu etničke, religijske ili kulturne homogenosti, osim što je držao da se mnoštvo udruženo u državu mora moći jezično razumijeti. Međutim, želja za pravnom jednakošću i tolerancija prema ljudskim različitostima nije Hobbesa činila pobornikom kozmopolitizma. Kao ideju Hobbes je odbacio kozmopolitizam jer je smatrao kako je u praksi neprovediv<sup>104</sup>. Vjerovao je da predstavnik države, suveren, u potpunosti treba

---

<sup>104</sup> Mnoštvo koje u Hobbesovoj teoriji čini državu nije ni premala ni prevelika skupina ljudi. Premali broj ljudi udruživanjem ne može postići temeljnu zadaću države – sigurnost, a preveliki broj ljudi otežava sjedinjenost u mišljenju o najboljoj upotrebi i primjeni vlastite snage. U mnogoljudnoj državi, ljudi se, ističe Hobbes (2004: 120/ XVII, 4), ne pomažu međusobno, već se ometaju i međusobnim sukobljavanjem umanjuju svoju snagu do ništice. Razjedinjene ih lako može pokoriti nekolicina složnih, iako im, zbog nesloge, za sukob nije potreban zajednički, izvanjski neprijatelj. Ono za što je neprijatelj ipak potreban jest određivanje o kakvom je mnoštvu točno riječ. Naime, mnoštvo koje je dovoljno da se uzdamo u sigurnosti ne određuje se prema broju, nego u usporedbi s neprijateljem kojeg se bojimo. Hobbesovo viđenje podjele svijeta na države čije se stanovništvo određuje prema veličini neprijatelja jasno pokazuje kako je implementiranje kozmopolitske ideje u stvarni svijet za Hobbesa bilo nerealno. To ne znači da je ideja kozmopolitizma sama po sebi loša, nego je, prema Hobbesu, neprimjenjiva zbog čovjekove prirode. Veliko mnoštvo ljudi ne može se složiti u poštivanju pravde i drugih prirodnih zakona bez da ih zajednička sila sve drži u strahu, a toliko velika sila je nemoguća jer bi njeno stvaranje zahtijevalo suglasje svih o prenošenju svojih prava na svakog drugog. Kada bi bilo moguće da se čitavo čovječanstvo oko toga složiti, nikakva vlast ni država ne bi bile potrebne. Čak ni razum, koji bi ljude mogao približiti nekoj vrsti svjetske zajednice, odnosno zajedničkom životu bez ikakve prinudne sile, nedostatna je ljudska karakteristika za život u prevelikom mnoštvu. Takvom životu sklonija su bića lišena razuma i jezika, poput pčela i mrava, ne čovjek jer su, tumači Hobbes (121/XVII,7-12), ljudi neprestano u natjecanju za čast i dostojanstvo na čijoj osnovi izrasta zavist i mržnja te konačno rat. Uz navedene prepreke, dodatni problem

kontrolirati odlazak državljana u druge zemlje zbog čega slobodnim podanicima nije dao pravo samostalnog putovanja svijetom<sup>105</sup>. Hobbesova primarna želja bila je urediti ono što se zbivalo unutar države pa se odnosima među državama bavio samo u kratkim crtama, napominjući da je nepotrebno detaljno raspravljati o tome jer među državama treba vladati odnos kakav vlada među pojedincima u prirodnom stanju. Time je htio reći da je pravo koje vrijedi među narodima istoznačno prirodnom zakonu koji nalaže da se traži i slijedi mir<sup>106</sup>, kao i da se ponaša sukladno svima poznatoj maksimi *ne činiti drugome što ne želimo da se nama čini* (Hobbes 2004: 236).

Ni danas ne postoji konsenzus o tome je li Hobbes pozitivno ili negativno utjecao na razumijevanje načela hospitaliteta<sup>107</sup>, kao što ne postoji jedinstven stav o Hobbesovoj ulozi u

---

potencijalne svjetske države, prema Hobbesu, predstavlja ljudima svojstveno razlikovanje zajedničkog i privatnog dobra. Privatnim dobrom čovjek se uspoređuje s drugima i želi se njime nad drugima isticati, dok javnim dobrom želi vladati, posebno ako se smatra mudrijim i sposobnijim od ostalih uslijed čega dolazi do razjedinjavanja i građanskog rata. Pored navedenog, umijećem (zlo)upotrebe jezika čovjek doprinosi sukobima jer se riječima može dobro predstaviti lošim i obrnuto pa na taj način ozlovoljiti ostale ili im pomutiti mir i ugodu. Kada je ljudima najbolje skloni su mudrovati i miješati se u rad onih koji upravljaju državom, a jedini način da se to izbjegne na zajedničku korist (budući da je sporazum među ljudima umjetan), jest strah od zajedničke sile. Kako je zajednička sila moguća u državi optimalnog obima, dakle ni premaloj, ni prevelikoj, krug argumentacije protiv univerzalnog mnoštva za Hobbesa se na ovom mjestu zatvara.

<sup>105</sup> Zabranom samostalnog putovanja Hobbes nije državljanima apsolutno uskratio pravo migriranja u druge dijelove svijeta. Promjena mjesta boravka može se dogoditi u skladu sa suverenim planom o osnivanju kolonija. Kolonije ili nasade (nazvane još i potomstvom neke države) mogu se osnivati u onoj stranoj zemlji koja je prethodno bila nenaseljena ili je ispražnjena ratom (173/XXIV,14), pri čemu je moguće kolonijalno osamostaljivanje i oslobodjenje od vladavine prvotnog suverena. Podanici, također, mogu putovati i o drugim poslovima države, ali o takvom kretanju po stranim zemljama odlučuju suvereni međusobnim ugovorom (vidi Hobbes 154/XXI, 24).

<sup>106</sup> Hobbesov temeljni zakon prirode, odnosno „propis ili opće pravilo razuma je *da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednost rata.*“ (Hobbes 2004: 94/XIV,4)

<sup>107</sup> Kako ističe Haig Patapan (2013: 34), na temelju Hobbesova izjednačavanja *prava među narodima* i prirodnog zakona, moguće je zaključiti kako će suvereni težiti miru kad god je to moguće jer su mirna rješenja međusobnih sukoba brža i manje opasna od započinjaja rata. Uređeni diplomatski odnosi u interesu su svih suverena jer omogućuju slobodne kanale komunikacije među državama, a time i novi odnos prema hospitalitetu na međunarodnoj razini. Novostvorena politička zajednica - država, pojašnjava Patapan (35), može oprostiti samo obrambene ratove uslijed čega se uspostavlja miroljubljiviji međunarodni poredak, a posredno i unutardržavni mir u svakoj od suverenih država. Odnosima suradnje i nesukobljavanja među državama pridonosi obrazovanje suverena i odobravanje podanika koji imaju snažan utjecaj na započinjanje i vođenje rata čijim izbjegavanjem cvate međunarodna trgovina, promet i blagostanje. Patapan zaključuje kako je Hobbesova koncepcija prirodnog prava od iznimne važnosti za međunarodne odnose koji teže miru jer Hobbesovi državljanjani sebe iskreno vide kao nosioce prava pa u istom svjetlu neizbježno vide i sva ostala živa bića. Hobbesovi državljanjani zbog vlastite sigurnosti teže sigurnom okviru države, ali u isto vrijeme uviđaju važnost univerzalizma koji ih navodi na umanjivanje značaja granica i prepreka utemeljenih na povijesnim, kulturnim ili etničkim razlikama. Ovakvo Patapanovo pozitivno viđenje Hobbesove uloge u razvoju načela kozmopolitizma i hospitaliteta naizgled je pretjerano, posebno kada se uzme u obzir da brojni kritičari (vidi Cuffaro 2011.) Hobbesu zamjeraju sklonost pravnom pozitivizmu. Međutim, detaljno iščitavanje u Levijatanu prikazane teorije autorizacije, sugerira da Patapanova ocjena nije sasvim bez osnove. Kako, naime, pojašnjava Ribarević (2016: 106), teorija autorizacije određuje prirodu odnosa podanika i suverena, pri čemu društvenim sporazumom nastaju tri različite pravne osobe: podanici, suveren i država. Uloga suverena je predstavnička jer je on zastupnik podanika i predstavnik države kao njihove zajedničke osobe. Kao umjetna osoba predstavnika države, suveren ne raspolaže drugom moći osim one koju mu ustupe njegovi podanici. Suverenu potrebna moć je politička te je

razvoju teorije prirodnog prava. Prema Posavcu (2006: 32), Hobbesovi prirodni zakoni nemaju apsolutno ništa s principima tradicionalnog prirodnog prava jer ne poznaju nikakve prirodnopravne, božanskopravne ili ljudskopravne norme koje bi vrijedile neovisno o državnom zakonodavstvu. Zbog toga je, sugerira Posavec, Hobbes prvi i radikalni pravni pozitivist u povijesti političke filozofije. Iz ovakvog razumijevanja proizlazi da je Hobbes, stvarajući suverenu državu kao ograničenu političku zajednicu utemeljenu u važećoj volji zakonodavca, zaoštrio odnos prema stranosti, dok je, u isto vrijeme, zbog prihvaćanja ljudi kao slobodnih i jednakih bića utjecao na razvoj individualnog prava. Treba, međutim, naglasiti kako Hobbesova suverena država, kasniji uzor ili polazište mnogim nasljednicima prirodnog prava, nije bila nacionalna, nije zahtijevala isto podrijetlo i krv, niti je težila proizvoljnom sukobu s drugima. Međutim, kako ističe Žarko Paić (2017: 20), država je putem suverena, u ime volje za moć, a ne u ime ideje dobra, istine i pravednosti, postala ona koja prosuđuje što jest dobro, istinito i pravedno. Paić pojašnjava kako se zbog ovakvog svojstva države rat od novog vijeka više nije razmatrao drugačije, nego iz realizma interesa (nacija) država, pri čemu je u nizu mislilaca od Hobbesa do Hegela i Carla Schmitta, jedinu iznimku predstavljao Kant. Kantova ideja „vječnog mira“ trebala je dokinuti sukobe među državama, svodeći ih na „upravu, policiju i poslove unutarnje i vanjske sigurnosti u kozmopolitskom stanju svijeta“. Kant jest gradio na Hobbesovim temeljima prirodnog stanja, ali je, prema

---

izravna funkcija dobrovoljne poslušnosti podanika. Ribarevićevim (107) riječima: „Iako suveren nema nikakvih pravnih obveza spram podanika, prirodno pravo podanika za njega predstavlja granicu koju ne može prijeći, a da pri tome ne dovede u pitanje vlastitu sposobnost vladanja. Zaštita je temelj poslušnosti podanika; suveren je mora osigurati nasuprot svima, uključujući i sebe samoga.“ S obzirom na suverenovu *de facto* ovisnost o podanicima kojima je sigurnost na prvom mjestu, na međunarodnoj je razini uistinu moguće izbjeći ono što Cavallar (2002: 188) naziva umjetno stvorenom dihotomijom svjetske vlade nasuprot anarhiji. Pretpostavka je da svima zajednička potreba za sigurnošću težište odnosa suverena pojedinih država vodi češće ka suradnji i miru, nego ratu svih protiv svijeta. Ovakva misao nije olako izvedena iz Hobbesova nauka jer treba naglasiti kako Hobbesovo shvaćanje sigurnosti ide korak dalje od očuvanja golog života. Ribarević (107) ističe da Hobbesovo poimanje sigurnosti obuhvaća uspostavu građanskog društva - prostora moralne i ekonomske slobode pojedinaca kao pravnih subjekata. Postajući pravni subjekti, državljani ostvaruju mogućnosti pritiska na suverena ne samo institucionalnim putem, nego formiranjem javnog mijenja koje može snažno utjecati na suverenovu samovolju u unutarnjim i vanjskim pitanjima vođenja države. Na ovoj osnovi Cavallar (189) vidi važnost Hobbesove misli ocjenjujući da je upravo ona pružila okvir za teorijske rasprave unutar kozmopolitskog diskursa. Takve su rasprave, započete nakon Hobbesa, prisutne, prema Cavallaru (188), i u suvremenim teorijama koje, u svrhu rješavanja *kozmpolitskog problema*, predlažu pronalazak srednjeg puta između uspostave globalne vlasti i rata među državama putem tri različita modela djelovanja. Prvi se odnosi na model svjetskog sustava država koje zadržavaju svoje institucije, ali ograničuju vanjsku suverenost. Drugi model predlaže demokratski mir u skladu s kojim se liberalno-demokratske države (kakve bi sve države s vremenom mogle postati) same podvrgavaju vladavini prava bez vanjskih sankcija ili prijetnji. Treći model odnosi se na kozmopolitsko građansko društvo koje je posebno zanimljivo u kontekstu suvremene interpretacije Hobbesove teorije autorizacije jer ono, prema Cavallaru (188), „stavlja pod svoju kontrolu međunarodne odnose čime osigurava horizontalno provođenje zakona i nadomješta legitimnu uporabu sile kakva ne postoji na naddržavnoj razini.“

Posavcu (2006: 33), nužnost uspostave države vidio drugačije od Hobbesa; kao zahtjev „čistog praktičnog uma“ (vidi isto), a državu kao umno-pravni proizvod koji je određen zakonom pravednosti. K tome, potaknut turbulentnim vremenom u kojemu je živio, osmislio je način na koji urediti odnose među državama svijeta. Za razliku od Hobbesa, prigrlio je ideju kozmopolitizma, uvodeći u međunarodne odnose pravo građana svijeta (lat. *ius cosmopolitanum*). Time je kozmopolitsko pravo postalo neodvojivi dio javnog prava, a Kant rodonačelnik modernog hospitaliteta, zbog čega je njegovo pravno-političko djelo jedno od polazišta ove studije, ujedno i glavna tema njenog četvrtog poglavlja koje je uređeno prema sljedećem ključu.

U odjeljku 4.1. *Hospitalitet i kozmopolitizam kao pravo* propituju se Kantovi pojmovi kozmopolitizma i hospitaliteta putem hermeneutičkog iščitavanja djela *Metafizika čudoređa* i eseja „Prema vječnom miru“. Uvidom u Kantove tekstove pokazuje se kako se u dobu prosvjetiteljstva o hospitalitetu prestalo promišljati kao činu kršćanskog milosrđa jer se hospitalitet sve češće počeo vezivati uz subjektivno pravo. Zahvaljujući pravu hospitaliteta pojedinac je mogao zahtijevati prihvata za vrijeme ugroze života u bilo kojem dijelu svijeta, a taj mu je zahtjev omogućavalo univerzalno pravo građana svijeta. Međutim, zahtjev koji je, u skladu s javnim pravom, pojedinac mogao postaviti pred državu primateljicu, nije značio da će njegovo pravo biti apsolutno poštovano. Poštivanje prava hospitaliteta u praksi je ovisilo o nizu faktora, u prvom redu o volji države da ugroženog stranca primi na svoj teritorij. Kako nije osmislio dovoljno učinkovit teorijski alat kojim bi pravo države podredio pravu pojedinca Kantov je hospitalitet dobio prefiks *uvjetovanog*. Kao takav, postao je predmet suvremene kritike jer je, u nedostatku vlasti koja bi na međunarodnoj razini onemogućila samovolju pojedinačnih država, ostavio prostor za dvojaka tumačenja.

Kritički odnos spram Kantova viđenja hospitaliteta ne iscrpljuje se u raspravi o uvjetovanosti prava hospitaliteta jer takva kritika predstavlja tek jednu od tri razine kritike Kantova kozmopolitskog projekta. Druga razina sadržana je u odjeljku 4.2. *Kantovi (ne)prešućeni izvori*. U njemu se problematizira (ne)originalnost Kantove kozmopolitske misli koja se često oslanjala na rad antičkih i predmodernih autora, ali i ranijih prosvjetitelja poput Christiana von Wolffa te Emera de Vattela. Iščitavanjem originalnih tekstova Kantovih prethodnika pokazuje se kako im je uistinu prilično dugovao, premda je u svojim radovima to rijetko priznavao. Zaključno, u odjeljku 4.3. *Kantova uloga u dobu iz kojeg je hospitalitet nastao*, propituje se najsnažnija kritička pozicija spram Kantove prosvjetiteljske misli. Ona se odnosi na Kantovo antropološko učenje u kojem neki suvremeni autori pronalaze brojne

elemente eurocentrističke isključivosti i teorije rase kakva je utjecala na kasnije stvaranje njemačkog rasizma i antisemitizma. Detaljnim prikazom povijesnog konteksta, ali i teorijskih tendencija devetnaestog i prve polovice dvadesetog stoljeća, na ovom se mjestu osvjetljava stvarno značenje Kantove pravno-političke misli. To se poglavito čini putem studije *Izvori totalitarizma*, kapitalnog djela Hannah Arendt, koja zaključuje da Kantovo viđenje ljudskih različitosti nije imalo veze s totalitarizmom, premda je, držim da treba dodati, bilo neukusno, nadmeno i neusklađeno s moralnim univerzalizmom kakav je promovirala njegoa kasna pravno-politička teorija.

#### **4.1. Pravo građana svijeta**

Kalo pojašnjava Pohl (1999: loc. 440), brojni dijelovi kršćanskog Zapada u osamnaestom stoljeću zaboravili su na pojam hospitaliteta. Zaborav nije došao preko noći jer je hospitalitet, kao važna moralna praksa, iz kršćanske svakodnevice počeo nestajati nekoliko stoljeća ranije. To ne znači da se o strancima nije vodilo računa, ali je briga o njihovim potrebama sve rjeđe nazivana hospitalitetom. Ljudi su, nastavlja Pohl (441), više razmišljali o jednakosti i poštovanju, ali su takvi novi pojmovi bili izvan diskursa hospitaliteta. Briga o velikoj skupini potrebitih koje su činili stranci, udovice i siročad suzila se na skrb o ugroženom domaćem stanovništvu o kojemu je nastavila brinuti Crkva. Hospitalitet je, u jezičnom smislu, prestao biti briga za nepoznatog došljaka, a počeo je značiti ugošćivanje osoba u domu poznanika i djelatnost pružanja usluga putem hotela i restorana. Na komercijalizaciju hospitaliteta još su od polovice šesnaestog stoljeća kritički upozoravali protestantski teolozi koji su zazivali povratak antičkom idealu hospitaliteta, ali uslijed brojnih novovjekih ekonomskih i društvenih promjena nisu uspjeli takav hospitalitet učiniti moralnim imperativom modernih građana.

O transformaciji hospitaliteta svjedoči i istraživanje Heidrun Friese (2009: 56). Ono ukazuje na promjene u praksi hospitaliteta koje su se dogodile s pojavom prosvjetiteljstva, ali i u razumijevanju pojma koji se sve više poistovjećivao s humanizmom. Nakon dugog vremenskog razdoblja hospitalitet je, od vjerske zapovijedi, postao odlika civilizacije i kulturnog ophođenja, iako je kao vrlina u praksi sve više nestajao. Rastući interes za trgovinu i promet hospitalitetu je umanjio univerzalni karakter, komercijalizirao ga je i pretvorio u banalni, svakidašnji posao. Uz navedeno, postojala su dva dodatna, još važnija razloga transformacije značenja hospitaliteta – politički i religijski. Na razini političkog, etabliranjem i konsolidacijom država, prihvata stranaca postao je institucionaliziran – zadatak vlasti u



skladu s domaćim i međunarodnim pravom. Na religijskoj razini, razlog zbog kojeg je moderni hospitalitet prestao označavati čin individualnog kršćanskog milosrđa odnosio se na razdore u samom kršćanstvu. Naime, vjerski sukobi vođeni diljem sedamnaestostoljetne Europe, osim što su doprinijeli jačanju ideje države kao nove političke zajednice, stvorili su stotine tisuća protjeranih pripadnika vjerskih manjina. Među njima su se isticali francuski hugenoti koji su u novostvorenom međunarodnom sustavu država, izniklom nakon Vestfalskog mira 1648. godine, prvi prepoznati kao izbjeglice. Kako navodi Phil Orchard (2014: 45), Vestfalski mir etablirao je koncept *ius emigrandi* čime je tema migracija stanovništva postavljena u međunarodni okvir. *Ius emigrandi* pružio je progonjenima pravo emigriranja iz države u kojoj su prvotno živjeli i pravo traženja zaštite na drugom mjestu. Ovakvo pravo isprva su priznavale sve države potpisnice Mira, ali se situacija promijenila već 1685. godine kada je Luj XIV opozvao Nantski edikt (1598) kojim je stoljeće ranije hugenotskoj manjini bila zajamčena vjerska tolerancija. Takvim je činom francuski kralj hugenotima uskratio pravo na egzil. U nesnošljivosti prema hugenotima Luj XIV nije bio sasvim dosljedan pa ih je više od 200 000 uspjelo pobjeći u druge europske države. To je, posljedično, dovelo do nove krize, kako unutar država primateljica, tako i na međunarodnom planu. Problem je, tumači Orchard (46), nastao zbog nepostojanja institucija koje su bile u stanju odgovoriti na zahtjevnost trenutka. Crkva koja je do tada bila zadužena za pružanje azila strancima, u novouspostavljenom sustavu suverenih država, izgubila je pravo prihvata onih koji nisu bili državljani. Također, reformacijom je Crkva prestala biti univerzalna pa umjesto da je, u skladu s Isusovim naukom, razlike poništavala u novom je dobu sama doprinosila stvaranju vjerskih izbjeglica.

Suočene s velikim brojem stranog stanovništva, europske države jesu prepoznale prava izbjeglica, ali prepoznavanje nije bilo jednoobrazno. Primjerice, izbjegli hugenoti prihvaćani su u protestantskim germanskim državama, Nizozemskoj, Švicarskoj i Engleskoj koja je do tada čitavo stoljeće primala progonjeno protestantsko stanovništvo kontinentalne Europe. Razlog otvorenosti prema hugenotskim izbjeglicama bio je ekonomski, vjerski i demografski uvjetovan, ali Orchard (64) zaključuje kako se načelom korisnosti za domaćina ne može do kraja objasniti potpora i pomoć široke javnosti koja je u ovom razdoblju bila usmjerena prema prihvatu hugenota. Istovremeno, pojedine druge skupine izbjeglica nisu nailazile na jednaku dobrodošlicu zbog čega Orchard pretpostavlja kako je glavni razlog za neprepoznavanje potreba svih skupina izbjeglica ležao u nepostojanju zakona o izbjeglicama na unutardržavnim razinama, kao i jasnog međunarodnog okvira kojim bi se

koordinirala međunarodna suradnja. K tome, logika vestfalskog sustava državne suverenosti nije doprinosila razvoju univerzalnog hospitaliteta. Kako navodi Freise (57), stvorila je napetost između domaćeg i međunarodnog političko-ekonomskog prostora, između članstva i isključenosti, između univerzalizma i partikularizma, moralnih dužnosti i provođenja zakona, državnog teritorija i načela kozmopolitizma.

Dodatan problem praksi hospitaliteta predstavljalo je nepostojanje suglasja oko toga što prihvat izbjeglica znači: trajno naseljavanje ili privremenu zaštitu za vrijeme vjerskog i političkog progona, a ovakva je dvojba počivala na sve glasnijim razmišljanjima o izbjeglicama kao ekonomskoj i političkoj prijatnji zemlji primateljici. Zabrinutost za vlastiti državni interes naspram otvorenosti prema drugima posebno je naglasila Francuska revolucija koja je, unatoč temeljnim načelima jednakosti svih ljudi, za kratko vrijeme stvorila preko sto tisuća političkih izbjeglica. Političke, a ne vjerske izbjeglice pojačale su napetost unutar potencijalnih država primateljica jer su se one brinule o stabilnosti vlastitih režima koju je moglo ugroziti nedomicilno stanovništvo. Kao primjer nove vrste straha od drugih Orchard (64) ističe Britaniju koja je stoljeće prije Revolucije pružila gotovo apsolutni hospitalitet tisućama progonjenih francuskih hugenota, da bi već 1793. godine, zbog francuskih političkih izbjeglica, ozakonila uredbu *Aliens Act*. Njome je onemogućila prihvat svih francuskih izbjeglica, a uvela je mogućnost deportacije onih stranaca koji su, prema procjeni vlasti, predstavljali prijatnju državnim interesima i sigurnosti<sup>108</sup>. Riječima Freiseove (57), Francuska revolucija otvorila je pitanje lojalnosti izbjeglica zemlji primateljici, kao što je države primateljice potakla na uvođenje razlikovanja među strancima (tražiteljima azila) distinkcijom državni prijatelj/neprijatelj. Govoreći o takvoj novostvorenoj dihotomiji, Erin K. Wilson (2013: 150) zaključuje kako je, prisvojivši tradicionalnu crkvenu praksu pružanja utočišta strancima, moderna država do današnjih dana postupke zaštite stranaca učinila ironičnima. Naime, rocesom izgradnje suverene države, prije i nakon Vestfalskog mira, ona je postala jedina instanca koja može pružiti utočište i azil, ali je u isto vrijeme postala sila koja potpiruje potrebu za zaštitom i azilom. Drugim riječima, etablirajući se kao novi politički entitet, država je u razdoblju od šesnaestog do kraja osamnaestog stoljeća počela stvarati izbjeglice, s obzirom na to da je proces nastanka države, poglavito one nacionalne, nužno vodio društvenoj

---

<sup>108</sup> Restrikcije koje je *Alien Act* prvotno uveo mijenjale su se tijekom vremena, a mogućnost deportacije stranaca ukinuta je 1836. zakonom nazvanim *Alien Registration Act*. Vrijeme od 1823. do 1906. godine bilo je takozvano zlatno doba britanskog domaćeg prava koje se odnosilo na izbjeglice. Detaljnije o evoluciji *Alien Acta* u Orchard (2014: 81-85).

reorganizaciji. Takva je reorganizacija pojedince i grupe arbitrarno uključivala ili isključivala iz novostvorene političke zajednice, čime je uzrokovala progone, ugnjetavanja i nepravdu.

Politička teorija s kraja osamnaestog stoljeća nije mogla zanemariti stvarnost. Štoviše, upravo je kontinentalna filozofija, a naročito njen tada najistaknutiji predstavnik Immanuel Kant, uvidio važnost određenja države i državnog odnosa prema građanima, ali i drugim državama. Bilo bi krivo reći da se Kant jedini bavio uređenjem odnosa među državama jer je interakcija među državama bila u fokusu brojnih teoretičara koji su se od početka šesnaestog stoljeća bavili temom prirodnog prava. Garrett Wallace Brown (2015: 251) tumači kako su se temom odnosa među državama intenzivno bavili Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Emer De Vattel i Christian Wolff, sljedbenici teorije prirodnog prava, ali je Kantovo razumijevanje odnosa među državama bilo utemeljeno na specifičnim osnovama. Kant jest baštiniio mnoge značajke prirodnog prava iz kojeg je razvijana teorija prava naroda (lat. *ius gentium*), ali je svoje viđenje međunarodnog prava bazirao na projektu vječnog mira, utemeljenom u ranijim istraživanjima Abbé Saint-Pierrea i Jean-Jacquesa Rousseaua. Najveća razlika između dvije pravne pozicije odnosila se, prema Brownu, na domet univerzalnih moralnih obveza u međunarodnim odnosima. Još od Cicerona, prirodnopravna pozicija zahtijevala je uspostavu pravnih odnosa među svim ljudima, međutim, u moderno je doba izgubila dio univerzalnog karaktera jer je, od Hobbesa nadalje, temeljna razina odnosa među ljudima bila unutardržavna. Zbog toga Brown (vidi isto) ističe da je Kantovim naukom o kozmopolitskom pravu tradicija *ius gentium* s jedne strane napuštena, a s druge dopunjena načelima koja su pokušala dokinuti nepravde kakve je kozmopolitizmu uzrokovala stroga koncentracija na interese suverenih država.

Država, kakvu je zamišljao Kant (1999: 103), ljudima je bila nužna za izlazak iz prirodnog stanja (lat. *status naturalis*), stanja rata i bespravlja, u mirovno stanje kao preduvjet uspostave zakonskog stanja. Prema Kantu (vidi isto), zakonsko stanje je čovjeku potrebno iako on, već sam po sebi, teži slozi. Problem se za čovjeka sastoji u tome da priroda među ljudima potiče nedruževnost, neslogu i rat. Ona ljude dijeli u narode kojima stvaranjem različitih jezika i religija priječi miješanje. Čovjekov odgovor na prirodne prepreke nije lak zadatak jer se sastoji u uspostavi građanskog društva kojim se upravlja prema općem pravu. Ukoliko ljudi uspiju uspostaviti građansko društvo, ukoliko se okupe u savez mnoštva ljudi podvrgnutih pravnim zakonima, drugim riječima, sustavu zakona za jedan narod koje se naziva javnim pravom, utoliko uspostavljaju državu. Tek tada, ljudi koji tvore jedan narod postaju državljani (živeći u državi), a država moralna osoba koja ulazi u odnose s drugim

državama. Državljeni države ujedinjaju se radi zakonodavstva pa je jedini uvjet koji nekog kvalificira za državljanina njegova sposobnost da glasa. Zakonodavna vlast nije jedina u državi jer u njoj postoje tri razine vlasti koje, združene, tvore opću sjedinjenu volju u trojakom liku<sup>109</sup>. Važno je naglasiti da za Kanta sveukupno zakonodavstvo u državi mora počivati na republikanskom ustavu kojim podanik postaje građanin, a državni poglavar ravnopravni državni suputnik koji građane ne šalje olako u rat. Samo republikanski ustav osigurava uređenje koje je po sebi pravedno i moralno dobro (vidi Kant 1991: 95), omogućujući napredak k boljem, kao što pospješuje miroljubive odnose među državljanima, ali i među državama.

U eseju „Ideja opće povijesti“ Kant (2000: 25) jasno pokazuje kako problem uspostave savršenog građanskog ustava ovisi o zakonitom vanjskom odnosu među državama. Zato je nužno odnose među ljudima urediti putem javnog prava koje je sastavljeno od državnog, međunarodnog (međudržavnog) prava i prava građana svijeta. Povezujući državno i međudržavno pravo u cjelinu, Kant je potonje odvojio od klasičnog načela *ius gentium* (njem. *Völkerrecht*) koje je bilo blisko povezano s temom pravednog rata. Klasični je *ius gentium*, prema Posavcu (1996: 7), tolerirao postojeće sukobe u međunarodnim odnosima, prijeteći trajnom miru za kakvim je tragao Kant. Kako Posavec (9) ističe, Kanta nisu zanimali narodi kao krvne zajednice – *gentes*, nego narodi kao države – *civitates* u smislu građanstva koje nije moralo biti nacionalno homogeno. Narodi kao države u stanju su prosuđivati kao pojedinci, a ovakva analogija znači da i države, kao i ljudi, izvorno jesu u prirodnom stanju. Posavec (10) tumači kako prirodno stanje u kojem se države nalaze za Kanta nije bilo hipotetička pretpostavka, nego realitet njegova doba iz kojeg se moglo izaći tek uspostavom zakonskog stanja. Da bi pravno konceptualizirao ideal vječnog mira, Kantu je, dakle, trebala drugačija strategija od one utemeljene u *pravu naroda* kao *pravu naroda na rat* pa je u svojoj pravno-političkoj teoriji pravo naroda pretvorio u *pravo naroda na mir*. Pagden (1998: 8) smatra kako je Kantova želja za mirom među narodima predstavljala ideološki odmak od europske imperijalističke prakse koja je, dalekim narodima, osim ekonomske eksploatacije, stalnog neprijateljstva i agresije, nametala i civilizacijske vrijednosti Europljana. Kanta nije zadovoljavao način na koji su neki teorijski prethodnici poput Huga Grotiusa, uređujući odnose europskih osvajača i domorodaca, oživjeli rimski *ius gentium* jer takvo pravo naroda, u nedostatku uređenog međunarodnog političkog sustava, nije imalo snagu zakona. Zbog toga

---

<sup>109</sup> Pored vlasti u liku zakonodavca, postoje izvršna vlast u liku namjesnika te sudska vlast u liku suca. One doprinose dobrobiti države koja se ne sastoji u blagostanju državljanina, nego u skladu između uređenja i pravnih principa na što obvezuje praktični um kategoričkim imperativom (vidi Kant 1999: 109).

je Kant svojevrsnim teorijskim manevrom sedamnaestostoljetni *ius gentium* pretvorio u prosvjetiteljski *ius cosmopolitanum*, pri čemu je u eseju „Zum ewigen Frieden“ iz 1795. godine, pojasnio zašto uopće nastaje nužnost za razvojem međunarodnog prava.

Prema Kantu (2000: 135), ideja međunarodnog prava pretpostavlja postojanje mnogih susjednih država koje su nezavisne i odvojene jedna od druge. Odvojenost država doprinosi stalnoj mogućnosti neprijateljstva koje vodi u rat ili dominaciju jedne države nad svima ostalima. Sukobe država treba izbjeći njihovim povezivanjem, no to nikako ne bi trebalo voditi uspostavi jedne svjetske države. Takva univerzalna monarhija rastom obujma vlasti doprinijela bi slabljenju djelovanja zakona pa bi, iako osmišljena s dobrom namjerom, mogla rezultirati bezdušnim despotizmom ili anarhijom. Kako ni priroda ne želi miješanje naroda, raznim se jezicima i religijama služi kao sredstvom njihova međusobna odvajanja. Time narodima ostavlja prostor za međusobnu mržnju i izgovor za rat, ali ih istovremeno potiče na razvijanje kulture i postupno zblježavanje. To poglavito čini potičući koristoljublje zbog čega se u ljudima javlja trgovački duh. S obzirom na to da trgovanje ne može postojati usporedno s ratom, zbog vlastite će se koristi države truditi pomagati plemeniti mir svugdje u svijetu, ulazeći u međusobne odnose kao moralne osobe, putem predstavnika vlasti. Predstavnici država bit će, predlaže Kant, pojedinci koji će, poštivajući načela republikanskog ustava, vladati autokratski te će oponašati ljudske odnose u prirodnom stanju. Kako ono omogućuje stanje prirodne slobode država, međunarodnim pravom treba regulirati pravo na rat i pravo u ratu, kao i pravo nakon rata kojim bi se države primorale na izlazak iz ratnog stanja i uspostavu trajnog mira. Kantovim riječima, izlazak iz prirodnog stanja odvija se ovako:

„1) države su u međusobnom izvanjskom odnosu po prirodi u ne-pravnom stanju (poput divljaka koji nemaju zakona); 2) to stanje je *stanje rata* (prava jačega), iako ono nije zbiljski rat niti stalna zbiljska borba (neprijateljstvo), a premda time nijedna strana ne čini nepravdu onoj drugoj (zato što obje ne žele ništa bolje), to je stanje po sebi ipak krajnje nepravedno i susjedne države imaju obvezu da iz njega izađu; 3) nužno je da narodi sklope savez po uzoru na ideju izvornog društvenog ugovora, ne zato da bi se jedni miješali u domaće nesuglasice drugih, nego da bi se obranili od napada izvana; 4) no tom savezu ne smije biti svojstvena suverena vlast (kao građanskom uređenju), nego samo *združenost* (federativnost); to je savez koji se može u svako doba raskinuti, a prema toma se povremeno mora i obnavljati – supsidijarno pravo izvornog prava naroda na sprečavanje zbiljskog međusobnog rata (*foedus Amphictyonum*)“ (Kant 1999: 134).

Za Kanta, temeljni problem vezan uz pravo slobodnih država da u prirodnom stanju međusobno ratuju (kako bi se približile pravnom stanju), sastoji se u pitanju ima li država

pravo vlastite podanike slati u rat protiv drugih država jer slanjem državljana u rat država stavlja na kocku njihov život i njihova dobra. Dok bi običan pravnik odgovorio da suveren sa svojim vlasništvom može činiti što god želi, Kant (1999: 136) ističe kako je podanik u državi uvijek suzakonodavni član pa mora slobodno pristati na ratovanje i svaku objavu rata, nakon čega država tek može njime raspolagati u opasnoj ratnoj službi. U prirodnom stanju rata države silom ostvaruju svoje pravo spram neke druge države te djeluju prema zakonu jačega, ali ondje gdje se uspostavlja međunarodno pravo potrebno je iznaći način za ostvarivanje prava u ratu kako bi se izašlo iz prirodnog stanja država i stupilo u pravno stanje. Svrha potpunog je onemogućiti povećanje moći jedne države, nauštrb druge. Zbog toga nijedan rat među državama ne bi smio biti kazneni (lat. *bellum punitivum*), istrebljivački (lat. *bellum internecinum*) niti porobljivački (lat. *bellum subiugatorium*). Napadnutoj državi dopuštena su obrambena sredstva svake vrste, osim onih čija bi upotreba onemogućila podanicima države da budu državljani. To konkretno znači da država ni podanike, ni strance ne smije koristiti kao uhode, mučke ubojice, trovače ili širitelje lažnih vijesti jer se tako uništava povjerenje za buduću uspostavu trajnog mira. Nadalje, u ratu nije dopušteno pljačkati osvojeni puk, nego je ratne namete potrebno ubirati uz izdavanje priznanica kako bi se u miru koji slijedi razmjerno podijelio teret nametnut zemlji ili provinciji. Pravo koje se uspostavlja nakon rata, u trenutku mirovnog ugovora, omogućuje pobjedniku postavljanje uvjeta. To znači da pobjednik nema pravo na naknadu ratnih troškova, ne može zahtijevati da se protivnički zarobljenici otkupljuju, pobjeđene ne može lišiti građanske slobode niti ih učiniti kmetovima, a ponajmanje nasljednim kmetovima. Nasuprot pravu na rat, stoji Kantovo (139) pravo na mir. Ono omogućuje pravo neutralnosti kada je u susjedstvu rat, pravo jamstva da se osigura trajnost sklopljenog mira i pravo savezništva, odnosno pravo uzajamnog povezivanja više država radi zajedničke obrane od izvanjskih ili unutarnjih napada. Međutim, istinski mir može zavladati samo onda kada se izađe iz prirodnog stanja, u općem državnom savezu. Kako uspostavu općeg državnog saveza, rečeno je ranije, sprečava teškoća vladanja višenarodnom državom velikog prostranstva, vječni mir nije ostvariva ideja, ali su zato ostvariva politička načela koja za njim teže. Dužnost je i pravo ljudi i država neprekidno se približavati vječnom miru, uspostavom stalnog državnog kongresa koji je, pojašnjava Kant (140), nalik na skupštinu zastupnika nizozemskih provincija. Oni su početkom osamnaestog stoljeća zasjedali u Haagu pri čemu su ministri većine europskih dvorova, kao i najmanjih republika, iznosili pritužbe na ratne sukobe. Na ovaj je način Europa bila zamišljena kao jedinstvena savezna država, ujedno i sudac u međusobnim sporovima država.

U kontekstu federacije država kakvu Kant priželjkuje potrebno je naglasiti dva ključna momenta. Prvo, Kantov savez država nije temeljen na neraskidivom državnom ustavu, nego na slobodnom izboru kojim bi se ostvarila ideja javnog prava naroda. Time bi se omogućilo rješavanje međudržavnih sporova parnicom, na civiliziran način, nasuprot barbarizmu koje dovodi do sukoba, a time do rata i divljaštva. Drugo, za Kanta (141) ideja miroljubive opće zajednice svih naroda na Zemlji koji mogu stupiti u djelatne odnose nije filantropska (etička), već je umna ideja utemeljena na pravnom principu. U srži joj je prirodna danost kuglastog oblika Zemlje i zatvorenost naroda u određenim granicama. Svaki Zemljanin izvorno ima pravo posjedovati tek dio cjeline zbog čega su svi narodi izvorno u zajednici zemljišta, ali ne u pravnoj zajednici posjeda. Takvo stanje omogućuje tjelesno uzajamno djelovanje (lat. *commercium*), odnosno opći odnos svakoga sa svakim u kojem jedan drugome nudi mogućnost razmjene, a ne pravo na neprijateljstvo. Iz uzajamnog djelovanja proizlazi pravo svjetskih građana (lat. *ius cosmopolitanum*), drugim riječima, pravo sjedinjenja svih naroda u smislu stanovitih općih zakona međusobne razmjene. Pravo svjetskih građana daje mogućnost ljudima da pokušavaju uspostaviti zajedništvo sa svima i da u tu svrhu posjećuju sve krajeve zemlje. Istovremeno, *ius cosmopolitanum* ne daje pravo naseljavanja na tlu nekog drugog naroda (lat. *ius incolatus*) jer je za naseljavanje tuđeg teritorija potreban poseban ugovor. Iznimka može biti tek naseljavanje u novootkrivenim zemljama kada se zaposjeda zemljište u susjedstvu naroda koji je već zauzeo dio teritorija, ali pod uvjetom da je udaljenost dovoljna da se drugome ne nanosi šteta. Važno je, ističe Kant (142), da nije riječ o zaposjedanju teritorija nomadskog naroda koji ovisi o prostranstvima, kao i da se neznanje izvornih stanovnika ne smije iskoristiti za nasilno oduzimanje teritorija.

Važnost utemeljenja ideje vječnog mira u pravu, a ne filantropiji, Kant (143) naglašava u zaključnom dijelu rasprave o javnom pravu kada poziva na prihvaćanje maksime neprestanog djelovanja u smjeru okončanja groznog ratovanja. Težnja miru predstavlja dužnost kako ne bi došlo do uzmicanja pred varljivim moralnim zakonom koje u čovjeku može probuditi gnjusnu želju da bude posve lišen uma i da u skladu sa svojim načelima, sebe smatra bačenim u jednak prirodni mehanizam kao ostali životinjski razredi. Opće i krajnje mirotvorstvo, prema tome, krajnja je svrha pravnog nauka unutar granica uma, a ne samo jedan njezin dio:

„(...) jer mirnodopsko je stanje samo zakonima zajamčeno stanje mojega i tvogega u mnoštvu ljudi koji su jedni drugima susjedi, dakle su zajedno u istom uređenju čije se pravilo pak ne smije izvoditi iz iskustva onih koji su se dosad najbolje osjećali u njemu da

bi se drugima postavilo kao norma, nego se ono pomoću uma a priori mora izvesti iz ideala pravnog saveza ljudi podvrgnutih javnim zakonima uopće...“ (Kant 1999: 144).

Na važnost razlikovanja prava i filantropije kakvo donosi u *Metafizici čudoređa*, Kant je jasno ukazao u tekstu „Prema vječnom miru“ koji vremenski prethodi *Metafizici*, pri čemu je načelu hospitaliteta dao posebno značenje. U paragrafu *Treći definitivni član vječnog mira* naslovljenom *Pravo građana svijeta treba se ograničiti na uvjete općeg hospitaliteta*, Kant (2000: 127) ističe kako je hospitalitet „pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tlo nekog drugog ne bude od domaćina primljen neprijateljski“. Pravo hospitaliteta može se uskratiti ako time nije povezana propast stranca ili ako se on u novoj sredini ne vlada mirno. Ako se stranac ponaša miroljubivo, „ne smije biti susretan neprijateljski“. Pri tome se zahtjev za pravom hospitaliteta postavlja na osnovi *prava posjeta* (njem. *Besuchsrecht*) koje ne omogućuje trajno naseljavanje po prestanku opasnosti za strančev život. Za trajni ostanak u nedomicilnoj sredini, stranac s domaćinom mora sklopiti poseban dobrotvorni ugovor u skladu s načelom *prava gostoprimstva* (njem. *Gastrecht*). I dok zahtjev za ostankom može biti odbijen, hospitalitet kao pravo na neophodnu zaštitu uživaju svi ljudi zbog zajedničkog prava na Zemljinu površinu i njome vezane nužnosti trpljenja drugih u svojoj blizini. Bezrazložna *negostoljubivost* dalekih naroda koja rezultira divljaštvom prema strancima u direktnoj je opreci s prirodnim pravom, kao što je prirodnom pravu suprotno *negostoljubivo* ponašanje civiliziranih, trgovačkih društava koja posjećuju, a zapravo osvajaju strane zemlje i narode, ne vodeći računa o starosjediocima.

Europska imperijalna praksa, u vrijeme kasnog prosvjetiteljstva dovedena do vrhunca, bila je uzrok beskrajnim ratovima koji su se, navodi Kant (129), dalje prenosili natrag na europski kontinent. Povreda prava na jednom mjestu na Zemlji doprinijela je da se nepravda osjeća na svim drugim mjestima zbog čega „ideja o pravu građana svijeta nije nikakva fantastična ni nastrana pravna zamisao, već je u nepisanu kodeksu i državnog i međunarodnog prava nužna dopuna za javno pravo čovjeka uopće, a time i za vječni mir.“ (Kant 2000: 129) Kako pojašnjava Robin May Schott (2009: 185), opće pravo hospitaliteta za Kanta je nesavršena moralna dužnost kojom se pruža minimum zaštite onima kojima je ugrožen život, a nadjačati je može samo potreba za samoodržanjem. Hospitalitet, prema Schott, ima četiri temeljne značajke. Prva značajka odnosi se na dužnost zaštite stranaca. Naime, hospitalitet nije osobni čin milosrđa; pojedinac ne može proizvoljno odlučiti pružiti hospitalitet drugoj osobi kao da mu čini uslugu, već kao državljanin ima dužnost zaštititi ugroženog stranca.



Druga značajka pokazuje kako je hospitalitet negativno, a ne pozitivno pravo. Definiran kao „pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tlo nekog drugog ne bude od domaćina primljen neprijateljski“, hospitalitet je, pojašnjava Schott (186), bio Kantov zalog protiv pljačke, zarobljavanja i porobljavanja kakvo je, uslijed europske prakse stjecanja i trgovanja nebjelačkim robljem, za Kantova doba bilo svakodnevnica. Prema trećoj značajki, hospitalitet je *ograničeno* pravo koje se može ostvariti samo za vrijeme izravne prijetnje strančevu životu. Završno, četvrta značajka odnosi se na hospitalitet kao pravo posjeta koje je jasno odjeljeno od prava na trajni ostanak. Hospitalitetom stranac dobiva pravo boravka na tuđem teritoriju tek u iznimnim okolnostima što posljedično znači da se pravo hospitaliteta ne odnosi na strančevu mogućnost ravnopravnog sudjelovanja u novoj političkoj zajednici.

Uvjetovanost Kantova prava hospitaliteta jasno uočavaju i drugi suvremeni autori, od kojih ga neki opravdavaju, a neki snažno kritiziraju. Diane Morgan (2009: 117), primjerice, nesklona je Kantovo razlikovanje prava posjeta i prava gostoprimstva a priori osuditi kao nedovoljno inzistiranje na zaštiti prava stranca jer drži da je *Besuchsrecht* pokušaj utemeljenja hospitaliteta u stvarnosti umjesto u čistoj, neuvjetovanoj etici. Zbog prirode trgovine koja povezuje ljude, a istovremeno potiče natjecanje, iskorištavanje i koristoljublje, ljudska prava potrebno je negativno definirati i kao takve ih upisati u zakone koji sankcioniraju njihova najgora kršenja. Kantova definicija hospitaliteta, kao prava da se u nedomicilnoj sredini ne bude primljen neprijateljski, usmjerena je, prema Morgan, ka pokušaju da se pljačkanje brodolomaca, porobljavanje bespomoćnih pomoraca ili grabež nad nomadskim narodima stavi izvan zakona. Ograničenje hospitaliteta *samo* na pravo posjeta, čime se ne poistovjećuje s pravom gostoprimstva, valja, sugerira Morgan, promatrati kao gorljiv pravni odgovor na nepoštovanje i opetovano ekspanzionističko djelovanje kolonizatora koji su do Kantova vremena četiri stoljeća zlorabili gostoprimstvo prekomorskih domaćina. Pritom, naglašava Morgan (117), ne treba previdjeti da je u pokušaju zaštite ugroženog *Besuchsrecht* otvorio niz pitanja o vezi hospitaliteta i vremenitosti, iako sam Kant na njih nije ponudio jasne odgovore. Riječ je prvenstveno o dvojbi koliko je strancu vremena dano za predstavljanje i boravak u novom društvu s čijim članovima treba tak uspostaviti odnose. Morgan (118) s pravom ističe da je upravo ovo najproblematičnije mjesto Kantova načela hospitaliteta, ali drži da pravo posjeta, kada već ne daje izravne odgovore na naznačena pitanja, svakako otvara vrata susreta s drugima, u svim njihovim pojavnostima, obvezujući nas na sudjelovanje u kultiviranom, premda neprestanom, uvijek novom, pozivu na hospitalitet.

Za razliku od pozitivnog pristupa Morganove, Jimmy Casas Klausen (2013: 199) ističe da Kantov hospitalitet ne predstavlja ništa više od pokušaja uspostave *ne-neprijateljstva*. Suprotno drugim teorijama i praksama hospitaliteta (poput Vitorijine), Klausen hospitalitet kao *Besuchsrecht* smatra pukim uzdržavanjem od neprijateljstva pa je, kao takvo, teorijski razočaravajuće. Razlog ovakvoj oštroj Klausenovoj ocjeni počiva na odbijanju strogo pravne, minimalističke koncepcije hospitaliteta koja onemogućuje zahtjev za čvrstim moralnim dužnostima koje se od hospitaliteta očekuju. Kantova teorija, prema Klausenu, naglašava pravnu formu, a da ne nudi nikakav empirijski kontekst prakse hospitaliteta, kakav je, primjerice, nosio grčki koncept ritualiziranog prijateljstva (grč. *xenia*). Dodatan problem hospitaliteta kao pukog prava posjeta za Klausena predstavlja činjenica da, određujući međudjelovanje domaćina i stranca samo putem formalnog prava hospitaliteta (umjesto procjene njihova međudjelovanja s obzirom na kriterije hospitaliteta izvedene iz specifičnih običaja), Kant teži univerzalnosti. Klausen razumije da je jedna od temeljnih namjera Kantova hospitaliteta zalog protiv kršenja prava domorodačkih naroda, ali upozorava kako je univerzalnost načela hospitaliteta obična iluzija. Prema Klausenu, u europsko razumijevanje univerzalnosti ugrađeni su „nejasni, perfekcionistički i napredni pojmovi poput prirode i čovječanstva što dovodi do stupnjevita, hijerarhizirana odnosa prema drugim kulturama“ (vidi isto). Zbog toga je moguće da minimalizam koji se nalazi u srži Kantova hospitaliteta kao prava posjeta, umjesto filantropske zaštite prava ugroženih stranaca, dovede do samoizolacije pojedinih naroda. To je, uostalom, i bio slučaj s Japanom ili Kinom za čije restriktivne politike, proizašle iz loših iskustava s ratobornim i gramzljivim europskim imperijalistima, Kant ima simpatije (vidi Kant 2000: 128). U najboljem slučaju, zaključuje Klausen (207), Kantov hospitalitet kao *Besuchsrecht* omogućuje samo pravo da se stranac predstavi zemlji primateljici; da mu se dopusti pokušati ući u odnose s drugima, ali s obzirom na to da priroda, putem trgovinske razmjene, ionako ljude potiče na ulazak u odnose s drugima, Kantovo pravo hospitaliteta ne može se smatrati posebnim teorijskim napretkom. “Sve u svemu, Kantov hospitalitet prilično direktno opravdava mirno i nepogubno odbacivanje, odbijanje i negiranje udruživanja s onima koji nisu susjedi” (Klausen 2013: 208).

Na pola puta između pristajanja uz Kanta i oštre kritike rad je Seyle Benhabib, vjerojatno najutjecajnije suvremene interpretatorice njegove koncepcije hospitaliteta. Prema Benhabib (2004: 26), *Treći definitivni članak vječnog mira* najvažniji je moderni teorijski dokument o hospitalitetu budući da je jedini u kojemu se Kant terminološki eksplicitno određuje prema pojmu kozmopolitkog prava (njem. *Weltbürgerrecht*). Navodeći izvornu Kantovu sintagmu *Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität*

*eingeschränkt sein* (hrv. pravo građana svijeta treba se ograničiti na uvjete općeg hospitaliteta), Benhabib pokazuje kako je sam Kant uvidio neobičnost pojama hospitaliteta u kontekstu prava građana svijeta, zbog čega je odmah razjasnio da hospitalitet ne vidi kao čin filantropije. Kako naglašava Benhabib, Kantov hospitalitet nije vrлина društvenosti u skladu s kojom strancu, u određenim prirodnim ili povijesnim okolnostima, iskazujemo ljubaznost ili velikodušnost, očekujući zauzvrat jednaku angažiranost i pomoć, već je pravo koje pripada svim ljudima kao potencijalnim članovima svjetske republike. Takvo pravo ne uređuje odnose među pojedincima, članovima jedne političke zajednice pod čijom su nadležnosti, nego uređuje odnose pojedinaca, pripadnika različitih, ograničenih političkih zajednica. Pravo hospitaliteta stoga je, ističe Benhabib, smješteno na granicama država kako bi razgraničilo politički prostor i reguliralo odnose između državljana i stranaca koji se na granicama susreću. Ono je ljudsko pravo koje nam pripada kao članovima zajednice čovječanstva, ali je i pravo državljanina koje nam pripada kao članovima ograničene političke zajednice zbog čega, prema Benhabib, ima dvije ključne, do danas prisutne odrednice. Prva se odnosi na razlikovanje ograničenog prava posjeta (njem. *Besuchsrecht*) naspram pravu gostoprimstva (njem. *Gastrecht*). *Pravo posjeta* imaju svi (ugroženi) miroljubivi stranci, dok je ostanak nakon direktne ugroze života za došljaka posebna povlastica koju mu suveren proizvoljno uskraćuje ili daje, najčešće prema korisnosti koju stranac predstavlja zemlji primateljici. Pravo na ostanak tiče se pregovora suverena sa svakim strancem ponaosob, kao i suverene dobre volje da ostanak omogući. S druge strane, omogućavanje *prava posjeta* je dužnost suverena/države jer bi se njegovim kršenjem strancu nanijela nepravda. Zahtjev za pravednim ishodom ostvarenja strančeva prava hospitaliteta, Kantovu konstrukciju, sugerira Benhabib, dovodi do temeljnog problema kozmopolitkog prava. Tko ili što će u nedostatku svjetske i sveobuhvatne suverene vlasti prisiliti pojedinačne države na poštivanje provedbe prava hospitaliteta? Zabrinutost za provedbu prava hospitaliteta ovdje ne staje jer se nameće suočavanje s dodatnim problemom Kantove argumentacije. On se, prema Benhabib (36), odnosi na tumačenje značenja pojma samoodržanja za domaćina kao načela jačeg od prava stranca na privremeno utočište. Namjerno ili nenamjerno precjenjivanje načela samoodržanja suverenih država ne ostavlja dovoljno prostora za provedbu prava hospitaliteta ili ga posredno nameće onim državama koje su u stanju takvu nesavršenu moralnu dužnost što predanije izvršavati. Upravo je ova nejasnoća, navodi Benhabib (37), u srži suvremene rasprave koja se vodi između dva tabora - zagovornika državnog suvereniteta i skupina koje zagovaraju ljudska prava. Vlade koje predstavljaju prvi tabor, sklone su pozivati se na razliku u savršenim i nesavršenim moralnim dužnostima zbog kojih mogu zatvoriti vrata strancima, a

branitelji prava na azil, koji predstavljaju drugi tabor, vjeruju kako ljudska prava ugroženih izbjeglica nadilaze sebične interese pojedinih država.

Dva su, držim, moguća odgovora na ograničenost Kantova kozmopolitskog prava. U prvom redu, valjalo bi iznova pročitati zanemareni dio *Metafizike čudoređa* - ulomak 50 koji u dijelu o državnom pravu problematizira pravni odnos građana prema domovini i inozemstvu. U njemu Kant (1999: 128) definira pojmove domovine i inozemstva, način na koji utječu na odnose vladara i građana jedne države s drugom, tumačeći da domovinu čine stanovnici zemlje (lat. *territorium*) koji rođenjem, bez posebnog pravnog čina, postaju sugrađani dok zemlja u kojoj nisu rođeni za njih predstavlja inozemstvo. Podanik, ako se smatra građaninom jedne države, ima se pravo iseliti u drugu državu sa svojom pokretnom imovinom. Gospodar zemlje, odnosno suveren, ima pravo poticati useljavanje i naseljavanje stranaca (kolonista), čak i ako njegovi podanici na to poprijeko gledaju, ali samo ako se time ne umanjuje privatno vlasništvo podanika nad njihovim zemljištem. U slučaju da podanik počini zločin kojim oštećuje državu, suveren ga ima pravo prognati u inozemnu provinciju u kojoj će biti lišen građanskih prava, kao što ga ima pravo protjerati iz zemlje uopće.

Iz navedenog se jasno vidi kako je granica samoodržanja jednog naroda počesto ugrožavanje privatnog vlasništva državljana. Primanje ugroženih stranaca, kako privremeno, tako i trajno, ne bi smijelo predstavljati problem ni jednoj državi koja time neće zadirati u imovinu vlastitih građana<sup>110</sup>. Također, osim pedesetog odjeljka *Metafizike čudoređa*, potrebno je iznova pročitati *Treći definitivni član vječnog mira*. Iako se na prvi pogled, u toliko puta analiziranim riječima, ne čini mogućim pronaći novi moment, mikročitanje ukazuje da je Kant, svjesno ili nesvjesno, državi primateljici ipak onemogućio arbitrarno odbijanje ugroženog stranca. Premda je Kant pravo hospitaliteta kao pravo posjeta vremenski ograničio na razdoblje strančeve moguće propasti, dodatno ga uvjetujući mirnim ponašanjem na tuđem teritoriju, nije precizirao što za stranca jest propast niti pod kojim okolnostima osoba može pravo posjeta pretvoriti u pravo gostoprimstva. Kant je naglasio da je za ostvarenje *prava gostoprimstva* potreban poseban dobrotvorni ugovor, ali nigdje nije definirao detalje ovakvog ugovora, kao što nije pojasnio što bi točno bilo pravo gostoprimstva. Kant je natuknuo da na osnovi *prava gostoprimstva* stranac na izvjesno vrijeme postaje *ukućaninom*, međutim, time je stvorio koliziju između dvije vrste privremenog boravka nedržavljanina. Prvom vrstom

---

<sup>110</sup> Na važnost privatnog vlasništva za Kantovo cjelokupno razumijevanje države i pojma slobode ukazuje Hajo Schmidt kada ističe da su sloboda i od nje nerazdvojiva jednakost jedina ljudska prava koja Kant poznaje. „S neznatnom prisilom umnog prava definira Kant slobodu sa stajališta ljudskih prava, ponajprije pomoću prava vlasništva, a ovo određuje pomoću modela pravnog imanja nečeg vanjskog. Budući da Kant uz to legitimitet i konkretno oblikovanje pojma države razvija iz pojma vlasništva, to se pojačava osnova čitave konstrukcije koja je vezana uz posjed“ (Schmidt 1996: 16).

privremenog boravka (*Besuchsrecht*) strancu je, po svemu sudeći, pružio vrlo ograničeni niz prava u odnosu na one u kojima uživaju državljani, dok je drugom vrstom boravka (*Gastrecht*) također privremenom, prava došljaka na određeno vrijeme izjednačio s pravima državljana. Nedorečenim određenjem *općeg hospitaliteta* Kant se izložio brojnim kritikama i dvojakim tumačenjima onoga što bi pravo hospitaliteta u praksi trebalo značiti, ali je time ujedno dao priliku strancu da jednom pruženo pravo posjeta pretvori u pravo trajnog boravka. To je, naime, učinio kada je, jednu za drugom, naveo dvije međusobno suprotstavljene rečenice. Pišući kako se strancu pravo hospitaliteta (kao prava da u slučaju dolaska na tlo nekog drugog ne bude primljen neprijateljski) može uskratiti ako time nije povezana njegova propast, ustvrdio je da se strancu ne smije pristupiti neprijateljski ako se mirno vlada. Zbog toga je pravo hospitaliteta, na tragu onoga što ističe Benhabib, odredio kao čin ulazne legitimacije stranca.

Držimo li se striktno Kantova objašnjenja, država primateljica morala bi na svoj teritorij pustiti svaku ugroženu osobu (kojoj drugdje prijeti propast), bez obzira na to kako se ponaša jer domaćina na prihvata obvezuje mogućnost strančeve propasti. Pored načela sprečavanja propasti, koje državu primateljicu obvezuje na poštivanje prava hospitaliteta, prihvata stranca nužan je i s obzirom na jednaka prava svih ljudi na Zemljinu površinu. Iz toga proizlazi da stranac koji jednom legitimno uđe na područje druge države ne mora sklopiti ugovor o trajnom ostanku (ostvariti *pravo gostoprinstva*) ako se ponaša mirno, što znači da ga se ne smije tretirati s neprijateljstvom ili protjerati, već ga se mora trpjeti pa i prihvatiti<sup>111</sup>. Ovakve teorijske putokaze važno je imati na umu u nedostatku Kantovih detaljnih objašnjenja kozmopolitskog prava.

Kada se u suvremenoj europskoj raspravi o (ne)prihvatanju tisuća izbjeglica s Bliskog istoka zaziva zatvaranje granica u svrhu obrane nacionalnog interesa, svaki argument na strani zaštite ugroženih doprinosi mogućem spašavanju ljudskih života i stalnom napretku Kantova nedovršena kozmopolitskog projekta. Pritom od velike pomoći može biti i rad drugih prosvjetiteljskih autora od kojih je Kant, svjesno ili nesvjesno, preuzeo određene ideje i

---

<sup>111</sup> Da je Kantovu projektu vječnog mira ključan faktor pravo svih ljudi na Zemljinu površinu uvida i Benhabib (2004: 30), ali napominje da je pravni koncept zajedničkog vlasništva nad Zemljom kojeg je Kant osmislio zahvaljujući dugoj i časnoj europskoj pravnoj tradiciji u kontekstu neograničenog prava hospitaliteta postao mač s dvije oštrice. Držeći da svi ljudi imaju jednako pravo na ograničenu površinu Zemlje, Kant je, sugerira Benhabib, htio pokazati da ulaskom u „tuđi“ prostor nemamo pravo otimanja na štetu domaćina, već moramo naučiti živjeti zajedno, koristeći se Zemljinim resursima. Kant je, dakle, ograničujući hospitalitet vremenom i načinom ponašanja na teritoriju Drugoga, htio spriječiti da njegova teorija posluži legitimaciji zapadnog kolonijalnog osvajanja, ali balansirajući između moralnih dužnosti i političko-ekonomskih interesa svoga doba, nije ostavio dovoljno jasno određenje na osnovu kojeg bismo do kraja razumjeli pravo građana svijeta.

termine<sup>112</sup>. Uvidom u njihove originalne radove, dobiva se cjelokupna slika vremena, a, prema nekim suvremenim istraživačima<sup>113</sup>, i kritički odmak spram Kantove pozicije vodećeg kozmopolita moderne zbog čega ih je u nastavku rada potrebno analizirati.

#### **4.2. Europski kozmopolitizam 18. stoljeća - Kantovi (ne)prešućeni uzori**

Uspoređujući kozmopolitizam kakav su promovirali stoici s Kantovim kozmopolitizmom, Martha Nussbaum (1997: 12) polazi od srži stoičkih moralnih ideja iz kojih je Kant crpio nadahnuće. Riječ je o idejama uma i ljudske prirode zbog kojih su stoici svijet vidjeli kao zajednicu slobodnih i racionalnih bića, izjednačenih kroz pripadnost čovječanstvu, a ne ograničenom mjestu prebivanja. Premda Ciceron nije formalno pripadao stoicima, bio je trajno nadahnut njihovim učenjem koje je ugradio u vlastito viđenje svijeta. Ono se najjasnije očituje u djelu *O dužnostima* kojemu Kantova *Metafizika čudoređa* i esej „Prema vječnom miru“ neobično puno duguju. Kako ističe Nussbaum (13), analizom sva tri rada lako je uvidjeti analogiju između Ciceronove i Kantove rasprave o hospitalitetu, između njihovih zaoštrenih prikaza nužnosti ispravnog moralnog djelovanja za vrijeme rata, a napose između rasprave o pravednom postupanju prema neprijatelju. Oba filozofa, prema Nussbaum, inzistirala su na važnosti govorenja istine i držanja obećanja, čak i u ratno doba; oba su javno osuđivala okrutnost prema neprijatelju, ratove za istrebljenje, kao što su se obojica uporno suprotstavljala podmuklom ophođenju s protivnicima. Za Nussbaum, zadivljujući je način na koji je Kant prisvojio Ciceronovu ideju o važnosti slobodnog govorenja koje bi filozofi trebali prakticirati u svrhu općeg dobra, kao i stoičku ideju zajedničkog vlasništva nad zemljinom površinom. Ono što je Kanta ipak razlikovalo od stoika bila je moralna osuda imperijalnog osvajanja, za koje je Ciceron bezuspješno pokušavao naći opravdanje, premda Nussbaum (14) napominje da je Kant bio skloniji usprotiviti se tiranskom i nečovječnom ponašanju prema domorocima, nego samom imperijalizmu.

U opsežnoj analizi razvoja moderne ideje kozmopolitizma, Margaret C. Jakob (2006: 13) uočava kako Kantovu ideju vječnog mira i republikanskog federalizma nije omogućilo samo filozofsko promišljanje svijeta i međunarodnih odnosa kakvo su razvijali Kantovi

---

<sup>112</sup> Kako navode Daniele Archibugi i drugi (2013) Kant je, poput mnogih drugih autora, pojam vječnog mira „posudio“ od Saint-Pierrea, koji ga je osmislio osamdesetak godina ranije u sklopu odvažnog promicanja ideje zajednice suverenih država, kakvu je prvotno osmislio Crucé 1623. godine.

<sup>113</sup> Dok pojedini autori poput Marthe C. Nussbaum (1997: 4) Kanta ne optužuju za nedostatak originalnosti, ali jasno ukazuju pod kolikim je utjecajem antičkih autora (Seneke, Marka Aurelija i Cicerona) bila Kantova misao, Cavalari (2002: 367) zaoštava kritički pogled na Kanta pa tvrdi da, sadržajno gledajući, Kantovo kozmopolitsko pravo i nije bilo osobito originalna ideja. Bez obzira na to što mnogi suvremeni teoretičari Kantov hospitalitet smatraju originalnim, za njega je, tvrdi Cavallari, bio zaslužan rad niza autora od Vittorije do Vattela. Oni su postupno razvijali ideju svijeta kao univezalne, kozmopolitske zajednice, zbog čega Kantova ideja hospitaliteta kao prava svakog stanovnika Zemlje na zaštitu za vrijeme ugroze života uopće nije revolucionarna.

prethodnici, nego je za razvoj kozmopolitizma bio presudan širi povijesni kontekst kasnog šesnaestog, a potom sedamnaestog i osamnaestog stoljeća. U ovom su se razdoblju, pojašnjava Jakob, ubrzano razvijale trgovina i znanost, temeljne zagovornice kozmopolitizma kojemu su rastući europski gradovi, sa svojom heterogenom populacijom kozmopolita, bili prirodno stanište. Tadašnji brojni, danas anonimni autori s europskog kontinenta i iz Velike Britanije, problematizirali su razumijevanje pojma kozmopolita tako što su, pored idealističke slike čovjeka koji „nigdje na svijetu nije stranac“<sup>114</sup>, zahtijevali političke reforme usmjerene demokratskoj inkluziji. Zbog toga je, precizira Jacobova (144), do posljednjeg desetljeća osamnaestog stoljeća kozmopolitizam, promovirajući solidarnost, bratstvo i jednakost, počeo označavati političku težnju za prevladavanjem religijskih, nacionalnih ili socijalnih granica. Kant nije bio imun na političke tendencije svoga doba, kao ni na djela drugih prosvjetitelja koji su promišljali mir kao temelj odnosa među državama. Suvremeni kritičari Kantova djela svjesni su da znanstvenici ne trebaju biti zatvoreni za ideje svoga doba, ali ono što nekima od njih posebno smeta jest Kantov ležeran odnos prema isticanju autora koji su mu prethodili i koji su mu omogućili razvoj vlastite teorije.

Kako ističe William Ossipow (2008: 357), Kantov odnos prema misliocima koji su na njega utjecali prilično je problematičan jer je Kant ponekad eksplicitno spominjao one koji su ga intelektualno zadužili, kao što je slučaj s David Humeom<sup>115</sup>, ponekad je to činio bez točne reference, a ponekad, ili bolje rečeno, često, nije ni spominjao ni citirao autore koji su imali veliku ulogu u jačanju njegove argumentacije. Ossipow (358) navodi kako je ovakva Kantova praksa očita u djelu *Metafizika čudoređa* jer ono gotovo nema fusnota ni spomena drugih autora, a vidljiva je i u eseju „Prema vječnom miru“. Koristeći sintagmu *prešutno citiranje* koju posuđuje od Güntera Gawlicka i Lothara Kreimendahla, Ossipow tumači kako postoje dijelovi Kantova diskursa koji su preuzeti iz djela drugih autora, premda nisu ni spomenuti ni citirani. Sustavno analizirajući dio po dio teksta eseja „Prema vječnom miru“, Ossipow nalazi nevjerojatne sličnosti između Kantovih argumenata i onih koje pronalazi u ranije napisanom djelu *Federalistički spisi* iz 1788. godine i djelu *Pravo narodā (Le droit des gens)* Emera de Vattela iz 1758. godine. Ističe kako je Vattelovo djelo, odmah po izlasku prvog, francuskog izdanja postiglo uspjeh i ugled zbog čega je bilo prevedeno na druge jezike. Engleska verzija objavljena je samo godinu dana nakon izvornog izdanja te je snažno nadahnula američke

---

<sup>114</sup> Definicija kozmopolita kao „čovjeka koji nigdje nije stranac“, prema Jacob (2006: 1), pripada francuskom prosvjetitelju i enciklopedistu Denisu Diderotu koji ju je 1751. godine objavio u izdanju svoje *Enciklopedije*.

<sup>115</sup> Treba istaknuti da je u *Pravno-političkim spisima* Kant često s poštovanjem spominjao Jeana-Jacquesa Rousseaua i Montesquieua (Charles-Louisa de Secondata), dok je u eseju *Prema vječnom miru* Huga Grotiusa, Samuela Pufendorfa i Emera de Vattela, s prizvukom blagog pocjenjivanja, nazvao *vrlim tješiteljima*, ne spominjući koliko je argumenata od njih i sam preuzimao.

*founding fathers*, američko sudstvo i diplomaciju u nastanku. Pronalaskom sličnosti Ossipow ne optužuje Kanta za puko plagiranje niti mu, za razliku od Cavallara, zamjera neoriginalnost, ali usporednom analizom tekstova otkriva kako je Kant od suvremenika posuđivao različite teorijske elemente koje je, potom, ugrađivao u vlastitu filozofsku perspektivu. To je posebno vidljivo u *Drugom* i *Trećem definitivnom članu* djela „Prema vječnom miru“ u kojima Ossipow (362) neke od temeljnih Kantovih ideja poput svjetske republike, univerzalnog hospitaliteta, zajedničkog vlasništva ljudi nad zemljinom površinom i kinesko-japanskog izolacionizma, prepoznaje kao Vattelove. Iako Ossipow (385) nedvojbeno uviđa kako je Kant dosta posuđivao od svojih prethodnika na kraju ipak zaključuje da je originalnost Kantova djela sadržana u načinu na koji je preuzete ideje organizirao u niz argumenata i podargumenata na kojima je izgradio vlastitu filozofsku perspektivu.

Cavallarova (2002: 212) kritička analiza Kantove (ne)originalnosti zahvaća dublje od Ossipowove jer Cavallar naglašava da je za Kantovo poimanje svjetskog federalizma bila presudna ideja *Civitas maxima* koju je, pišući o pravu naroda, osmislio Christian von Wolff. Wolffova ideja *velike zajednice država*, pojašnjava Cavallar, nije bila zamišljena kao svjetska država, carstvo poput Svetog rimskog carstva niti zajednica suverenih država kakvu je promovirao Samuel Pufendorf, već je bila zamišljena kao hipotetsko društvo nezavisnih političkih zajednica, utemeljeno na sveopćem prešutnom pristanku kakvo je imalo snagu društvenog ugovora. U uvodu djela *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum*, Wolff (1934: 9) tumači da se narodi jedni prema drugima odnose kao slobodni pojedinci u prirodnom stanju pa ih u međusobnim odnosima vodi pravo naroda koje izvorno ne predstavlja ništa drugo doli prirodno pravo primijenjeno na narode. Međutim, pravo na zaštitu osobe putem prirodnog prava ne može se primijeniti na odnose među državama jer bi se time prirodno pravo izjednačilo s pravom naroda. Uslijed toga, Wolff izvorno pravo naroda imenuje *nužnim pravom naroda* jer drži da ono uređuje odnose među narodima u prirodnom stanju, kao i da je apsolutno nepromjenjivo (bezuwjetno). Prema Wolffu, priroda uspostavlja društvenost među ljudima i potiče ih da je očuvaju na isti način kako to zahtijeva od država ne bi li se međusobno pomagale na putu usavršavanja i zajedničkom snagom unapređivale opće dobro. Jednom narodu ništa nije korisnije od drugog naroda pa zbog međusobne pomoći priroda navodi narode na stvaranje jedne zajednice, sačinjene od mnoštva zasebnih, jednako vrijednih država. Ovakva *naddržava* ima svoje zakone i prava putem kojih države članice koje vrijedno rade na općem dobru, zaštititi mira i sigurnosti mogu prisiliti druge, neposlušne države, na vršenje zadanih dužnosti. Pritom, veličina pojedinačne države u zajednici država ne igra nikakvu ulogu jer Wolff (16) smatra kako pojedinačnu državu ne određuje veličina



stanovništva, nego zajedništvo na koje se njeni državljani obvezuju. S obzirom na to da među pojedincima i narodima vlada analogija, u zajednici država sve članice imaju ista prava i dužnosti jer su, prema naravi, jednake. Iz slobode i jednakosti svih država proizlazi demokratski oblik vladavine zajedničke *države*. Međusobno djelovanje država članica uređuje se putem *dobrovoljnog prava naroda* koje je istoznačno građanskom pravu kada uređuje odnose pojedinaca unutar jedne države. *Nužnom i dobrovoljnom pravu naroda*, Wolff (18) pridružuje *sporazumno pravo naroda* koje uređuje odnose pojedinih država unutar univerzalne zajednice i *običajno pravo naroda* koje Wolff još naziva i običajem. Kao i *sporazumno*, ni *običajno pravo naroda* nije univerzalno, već uređuje konkretne slučajeve u odnosima među državama. Wolffovim (19) riječima rečeno: *dobrovoljno pravo naroda* počiva na pretpostavljenoj suglasnosti, *sporazumno pravo naroda* na iskazanoj suglasnosti, *običajno pravo naroda* na prešutnoj suglasnosti zbog čega svi zajedno čine *pozitivno pravo naroda*. Ovako inovativno tumačenje prava naroda omogućilo je Wolffu odmicanje od univerzalnosti prava hospitaliteta kakvu je nagovijestila Vitorijina misao.

Kako tumači Vincent Chetail (2016: 911), Wolff je od Pufendorfa preuzeo tumačenje prema kojemu državni suverenitet kao načelo ima primat nad hospitalitetom. Suprotstavljajući se Vitorijinim i Grotiusovim teorijskim dostignućima vezanim uz pravo na slobodu kretanja, Pufendorf je vjerovao kako suverenitet i hospitalitet nisu nužno inkompatibilni, ali je tvrdio da se kod prihvata stranaca primarno treba voditi interesima države. Drukčije rečeno, prema koncepciji ranog utilitarizma, za Pufendora je hospitalitet trebao biti pružen strancima samo onda kada je briga za njihovu sigurnost bila u skladu s interesima države. Wolff je, prateći Pufendorfovu argumentaciju, u neskladu s vlastitim kozmopolitskim načelom *civitas maxima*, dodatno zaoštrio odnos suvereniteta i hospitaliteta. Chetail (914) naglašava kako je Wolff smatrao da država ima pravo zabraniti ulazak strancima na svoj teritorij zbog čega nikome nije dozvoljeno zahtijevati pravo zaštite, ako ono nije odobreno od strane vladara. Pružanje hospitaliteta time je postalo diskrecijsko pravo države koja je dobila pravo kaznenog gonjenja onih stranaca koji bi se suprotstavili njenom odbijanju prihvata. Svjestan da je ovakva pozicija iz perspektive zakonodavstva dopuštena, ali je iz perspektive milosrđa moralno pogrešna, Wolff je, pojašnjava Chetail, umjesto hospitaliteta uveo nesavršeno *pravo neškodljive uporabe* tuđeg teritorija kojim je strancima u nedomicilnoj sredini dopustio boravak za potrebe liječenja, studiranja ili trgovanja. Njime je omogućio i prihvata izbjeglica kojima se trajni boravak u stranoj državi ne smije uskratiti, osim zbog posebnih razloga štete za državu. Prema Wolffu (III / 86 par. 159), neprihvatanje izbjeglica je grijeh, premda države ni na koji način nije moguće prisiliti na prihvata izbjeglih stranaca.

Wolffov student Vattel, već na početku vlastitih istraživanja, uviđa manjkavosti ovakva profesorova kozmopolitizma. Kako pojašnjava Martti Koskennieni (2012: 7), Vattel je odbio slijepo slijediti Wolffovu ideju združenosti naroda u velikoj svjetskoj zajednici, odbacujući je kao puku maštariju. Vattelova nevoljkost da prihvati Wolffov koncept velike zajednice država ne treba čuditi jer je hugenota Vattela ideja *civitas maxima* previše podsjećala na hegemonijsku univerzalnu monarhiju kakvu su sanjali francuski katolički kraljevi. Umjesto nje, Vattel je zamišljao sve narode kao slobodne i jednake pojedince koji posredstvom prirodnog prava teže vlastitoj koristi. Također, uviđajući limitiranost Wolffova (pre)uvjetovanog hospitaliteta, Vattel je ideju limitiranog prihvata stranca obrnuo i nadopunio, uvodeći u vlastito teorijsko shvaćanje pravo emigriranja (lat. *ius emigrandi*) kao fundamentalno pravo svakog državljanina. Iako je jasno razlikovao domaće od stranaca, odnosno državljane u punom smislu koji tvore građansko društvo od stanovnika stranog podrijetla, Vattel je u djelu *Pravo naroda* pojasnio kako došljaci odlukom države, odnosno suverena, mogu postati punopravni državljani procesom naturalizacije. Vattel je zagovarao *ius sanguinis* kojim se državljanstvo stječe prema državljanstvu roditelja (u pravilu oca) te je suprotno *ius solis* kojim se državljanstvo dodjeljuje prema mjestu rođenja. Vattel (2008: 219 / XIX) je držao da mjesto rođenja ne bi trebalo predstavljati značajan element u određivanju nečijeg državljanstva, s obzirom na to da na temelju zakona prirode dijete nasljeđuje građanska prava domovine svojih predaka, a domovina roditelja ujedno je i *prirodno (izvorno) prebivalište* djeteta. Međutim osoba može samostalno odlučiti promijeniti mjesto prebivališta i nastaniti se drugdje, a takvo se prebivalište naziva *stečenim prebivalištem* (lat. *adscititum*). Prema Vattelu (220 / XIX), državljani su prirodnim sponama vezani uz državu pa imaju dužnost biti zahvalni za zaštitu i obrazovanje koje im pruža. Uz zahvalnost, državljani trebaju voljeti državu dok god ona na pravi način o njima brine. Ne osjeća li državljani da ga država štiti, ima pravo napustiti državu i nastaniti se drugdje. Pravo napuštanja domicilne sredine utemeljeno je u činjenici da se ljudi rađaju slobodni i imaju pravo živjeti gdje žele, premda pri tome ne smiju nanositi štetu vlastitoj državi niti je napustiti kada je ugrožena. Pa ipak, postoje iznimke od ovog pravila, a tiču se nekoliko situacija u kojima državljani imaju apsolutno pravo odreći se države i napustiti je (emigrirati). Državljanin na prvom mjestu stječe pravo emigriranja kada je ugrožen njegov ekonomski opstanak. Nadalje, pravo emigriranja državljani dobiva i kada suveren ne poštuje svoje obveze proizašle iz društvenog ugovora. Završno, državljani imaju pravo emigrirati zbog vlastite nesklonosti podvrgavanju zakonima, drugim riječima, poštivanju društvenoga ugovora.

Pravo emigriranja počiva na samoj prirodi društvenog ugovora pa je, za Vattela, *ius emigrandi* „prirodno pravo koje nesumnjivo pripada svakom pojedincu na osnovi ugovora po kojem je građansko društvo osnovano”. *Ius emigrandi* može, prema Vattelu, biti izrijekom ugrađeno u temeljne zakone države, može državljanima pripadati odlukom suverena ili može počivati na međudržavnim sporazumima. Detaljno obrazlažući značajke slobode emigriranja, Vattel pojašnjava kako je tijekom povijesti, poglavito u prošlosti švicarske države, bilo slučajeva kada se, prizivajući pravo naroda, državama branilo prihvaćanje tuđeg stanovništva, ali naglašava kako je takva zločinačka praksa bila moguća zbog izjednačavanja čovjeka s robom, što je u to doba bio čest slučaj. U moderno doba nijedan vladar nema pravo progoniti državljanina čije je pravo emigrirati i tražiti zaštitu od tuđe vlasti koja mu je spremna pružiti utočište. Na temelju slobode napuštanja izvornog prebivališta, državljanin od bjegunca postaje tražiteljem zaštite (azila), a to može biti čak i kada ga vlastita država progna zbog nečasnih radnji ili kada se dobrovoljno odluči na život u egzilu, s obzirom na to da progon ljudima ne oduzima njihovu čovječnost. Traženje zaštite, međutim, samo po sebi nije garancija emigrantu da će biti primljen u novu državu. Svaki narod ima pravo suditi o ulasku stranca na svoj teritorij zbog čega zaštita može biti uskraćena ako od stranca prijeti opasnost ili postoji mogućnost da će stranac počinuti štetu. Vattel (227 / XIX) dopušta državi primateljici diskrecijsko pravo odluke o prihvatu tražitelja zaštite, ali inzistira na pojašnjenju prema kojemu država mora imati jako dobar razlog zbog kojeg stranca odbija. U prosudbi o prihvatu tražitelja azila, država se ne smije voditi nepotrebnom sumnjom ili nepotrebnim strahovima, već milosrđem, sažaljenjem i ljubavlju koja mora vladati među ljudima, čak i kada su oni sami krivi za nesreću u kojoj su se našli.

Premda na ovom mjestu tek ugrubo ocrtano, Vattelovo djelo *Pravo narodā* temama, sadržajem i opsegom znatno nadilazi Kantove *Pravno-političke spise* i *Metafiziku čudoređa*. Vattelova promišljanja o pravu emigriranja i dužnostima države za prihvatom stranca sustavnije su i jasnije obrazložena od Kantova kozmopolitskog prava, koje, prikazano je ranije, često ostavlja prostor različitim interpretacijama kozmopolitskog prava. Iščitavanjem *Prava narodā* uviđa se kako je pozicija koju zauzima Vattel izrazito zanimljiva, premda danas zanemarena u odnosu na Kantovu. Njena vrijednost počiva u tome što prirodnim pravom označava potrebu čovjeka, kao slobodnog bića, da napusti društvo koje mu je dano rođenjem i uđe u drugo, ako time novoj sredini ne nanosi štetu. Vattel, nadalje, bolje i od mnogih

suvremenih autora razumije da ugroza života nije samo fizička, nego se u prvom redu odnosi na materijalne uvjete koji čovjeku o(ne)mogućuju pristojan život<sup>116</sup>.

Zbog toga držim kako je kritika upućena Kantovoj (ne)originalnosti prava hospitaliteta djelomično opravdana. Pri tome, ostavljam otvorenim odgovor na pitanje treba li Kanta optužiti za *prešutno citiranje* (ono što bismo danas nazvali plagiranjem) ili je analizom njegovih djela moguće zaključiti kako je tema prihvata onih koji nisu državljani bila dio šire teorijske rasprave<sup>117</sup>. Koji god odgovor odabrali, ukazivanjem na problem Kantove (ne)originalnosti ne iscrpljuje se kritika Kantova kozmopolitizma. Naime, pored dvije navedene razine kritike (kritika uvjetovanosti prava hospitaliteta i kritika originalnosti) postoji i treća razina, koja se bavi utjecajem prosvjetiteljske (napose Kantove) filozofije na krajnje zaoštrenu isključivost prema drugome koja je obilježila postprosvjetiteljsku Europu. Takva kritika pokazuje kako je nadmenost europskih prosvjetitelja u odnosu na „necivilizirane“, neeuropske i nebjelačke narode umanjila značaj prosvjetiteljskog univerzalizma i kozmopolitizma jer je on u stvarnosti bio usmjeren isključivo na europski kontinent, a ne na cijeli svijet. Treća razina kritike Kantove misli silno je važna za hermeneutičko čitanje tekstova o kozmopolitizmu, iako nerijetko nije najbolje prihvaćena među zapadnim liberalnim teoretičarima. Kako takvu kritiku liberalna teorijska struja ne može u potpunosti ignorirati, kod nje izaziva snažnu protukritiku. Primjerice, Brian Barry (2006: 10) smatra da antiprosvjetiteljska *lavina* ide u sasvim krivom smjeru. Sarkastično je naziva „pljuvanjem po prosvjetiteljstvu koje je postalo vrlo popularno među predstavnicima ljevice i multikulturalizma“. Prema Barryu (13), kritičari s ljevice smatraju da prosvjetiteljsko načelo univerzalnih prava nije uključivalo rodne, rasne i klasne nejednakosti, što je sasvim istinito,

---

<sup>116</sup> Primjerice, David Miller (2015: 398), jedan od najcitiranijih britanskih živućih političkih teoretičara, ujedno i zagovornik liberalnog nacionalizma, drži kako ne postoji općeljudsko pravo na imigraciju zbog čega ekonomski migranti ne mogu tvrditi da imigracijski nadzor suverene države krši njihova ljudska prava. Miller vjeruje da „većina ljudi može voditi pristojne živote ostajući u svojim državama“, bez obzira na to što stvarna situacija u svijetu govori drugačije. Naime, kako pokazuje statistika *Platforme o održivom razvoju* Ujedinjenih Naroda, unatoč očitim tendencijama poboljšanja, u ekstremnom siromaštvu još uvijek živi gotovo 10% svjetske populacije koja na dnevnoj razini raspolaže s manje od 1.9 dolara. Konkretno, riječ je o gotovo 700 milijuna ljudi, kojima treba dodati stotine milijuna drugih koji su prešli prag ekstremnog siromaštva, iako i dalje žive u siromaštvu. Shaf Anup (2013) navodi kako je 2013. godine polovica svjetskog stanovništva živjela s 2.5 dolara na dan, a takav dohodak teško da bi mogao opravdati Millerovu tvrdnju o „većini koja može pristojno živjeti u svojim zemljama“.

<sup>117</sup> Valja biti oprezan oko korištenja koncepta plagijata u današnjem značenju za djela nastala prije druge polovice 19. stoljeća. Intelektualno vlasništvo nad tzv. duhovnim supstratom djela javlja se relativno kasno, tek s uspostavom književnog tržišta. K tome, autorsko pravo je od izuma tiskarskog stoja pa sve do 19. stoljeća tumačeno kao pravo nakladnika. Zbog toga je, primjerice u Austro-Ugarskoj tek 1848. godine donesen *Patent o zaštiti književnog i umjetničkog vlasništva*, a prvi hrvatski *Zakon o autorskom pravu* donesen je 1884. godine. Više na Hrvatska enciklopedija: <http://www.enciklopedija.hr/>, pod naznakama autorsko pravo i intelektualno vlasništvo.

ali zbog toga, drži Barry, ne treba *ocrnjivati* nasljeđe prosvjetiteljstva, nego na njegovoj tradiciji treba graditi nova univerzalistička socijalna i ekonomska prava. Za razliku od Barrya, s kojim se u ovom slučaju ne mogu do kraja složiti, smatram kako suvremenu kritiku Kantova kozmopolitizma ne treba odbaciti, a da ju se posebno ne analizira jer je tek na čistoj i iskrenoj slici određene ideje i vremena moguće razaznati najvažnije dijelove koje potom treba njegovati i razvijati.

#### **4.3. Kantova uloga u doba koje je zaboravilo hospitalitet**

Vjera u kozmopolitsko načelo suradnje među državama, proizišlo iz jednakosti među ljudima, stanovnicima Zemlje, koji, bez obzira na međusobne etničke, vjerske i kulturne razlike, teže miru unutar vlastitih političkih zajednica, kao i miru među političkim zajednicama, naizgled je obilježila osamnaesto stoljeće. Pozitivno vrednovanje kozmopolitizma i kao ideologije i kao političkog zahtjeva oslabilo je u devetnaestostoljetnoj, post-revolucionarnoj Europi koja je, nakon Napoleonskih ratova, snažno prigrlila nacionalizam, antikozmopolitizam, historicizam i pozitivizam čiste teorije prava. Cavallar (2002: 368) naglašava kako je odmicanje od kozmopolitskih normi tijekom devetnaestog stoljeća negativno utjecalo na razvoj hospitaliteta kao prava na slobodno kretanje i *prava nedržavljana*. U ovom razdoblju većina europskih država uvela je obvezu identifikacije stranaca preko putnih isprava kako bi strance međusobno kategorizirala i razlikovala od državljana. Razlikovanje insajdera i autsajdera uvedeno je, nastavlja Cavallar (369), kako bi se zaštitile granice i konsolidirala politička zajednica kao zaseban entitet sa zadanim teritorijem, granicama, stanovništvom i vlašću. Na ovaj način definirana, država je imala prava i obveze prema drugim državama u skladu s *međunarodnim pravom* (engl. *international law*), sintagmom kojom je Jeremy Bentham 1789. godine zamijenio pojam prava naroda, odnosno prava među narodima. Benthamovo međunarodno pravo nije se trebalo baviti strancima pojedincima jer su njihova prava bila stvar unutrašnjih poslova pojedinih država. K tome, međunarodno pravo kakvim su ga vidjeli Benthamovi nasljednici poput Johna Stuarta Milla, najistaknutijeg britanskog liberalnog mislioca devetnaestog stoljeća, nije se odnosilo na necivilizirane barbarske narode zbog čega je devetnaestostoljetno međunarodno pravo predstavljalo korak unazad od tradicije prava naroda kakva je u drugoj skolastici započela Vitorijinom mišlju.

Kulminacija europske arogancije i eurocentrizma došla je još više do izražaja u novom razdoblju imperijalizma od 1881. do 1914. godine, za vrijeme kojega je Europa vojno i

ekonomski osvajala široka područja Afrike, Azije i pacifičkih otočja. Slijedeći istraživanja Anthonya Pagdena, Charles W. Mills (1997: 35) navodi kako je novo razdoblje europskog imperijalizma bilo u izravnoj vezi s prethodnom fazom kolonijalnih osvajanja koja su u razdoblju od 1492. do 1830. godine Europljani vršili na područjima Amerika, tlačeći starosjedilačke narode i porobljavajući afričko stanovništvo čiji je rad izgradio Novi svijet. Najizrazitija poveznica oba imperijalistička razdoblja odnosila se na vjerovanje u nadmoć bijelaca Europljana koji su ostale stanovnike svijeta statusno podijelili prema geografskim (Europljani / neeuropljani), kulturnim (civilizirani / divljaci) i religijskim značajkama (kršćani / pogani). Statusna superiornost Europljana odnosila se na pripadnost bjelačkoj rasi, a počivala je na teritorijalnoj i političkoj nadmoći nad drugima, budući da su europske sile kroz federacije, kolonije, protektorate i dominione kontrolirale 85% svjetskog teritorija. Nadmoć koju su Europljani osjećali nad ostalim kulturama svijeta jasno je uočljiva pri hermeneutičkom, neselektivnom iščitavanju osamnaestostoljetne antropološke, politološke i filozofske literature. Osamnaesto je stoljeće, s jedne strane, iznjedrilo *Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina*, ali ga je, s druge, rad filozofa koji su se najviše divili Francuskoj revoluciji, obojao eurocentričnom nadmenošću. U tom kontekstu valja naglasiti kako su i Kantova promišljanja obilovala intelektualnim prezirom prema nebjelačkom stanovništvu, premda su takvi, najčešće antropološki tekstovi, vremenski prethodili kasnijim pravno-političkim djelima. Određeni broj suvremenih autora<sup>118</sup> koji ne pripadaju krugu *mainstream* političkih teoretičara nisu dopustili da ih Kantov moralni univerzalizam zadivi. Analizirajući njegove antropološke spise prepune predrasuda prema drugim rasama, otkrili su da Kant nezasluženo nosi titulu najvećeg kozmopolita moderne. Dok neki od njih vjeruju kako je u Kantovoj misli lako pronaći elemente znanstvenog rasizma, drugi drže da Kantovi antropološki tekstovi pokazuju širi kontekst imperijalnog doba. U njemu se isprepletala europska arogancija u odnosu prema drugima s idejom univerzalnih ljudskih prava, a Kant je takvom duhu bio idealna maskota. Kant je, primjerice, zagovarao ideju građanina svijeta, bez obzira što je cijeli svoj život, suprotno ideji kozmopolitizma, proživio u pruskom Königsbergu, današnjem ruskom Kalinjingradu. O svijetu i ljudima mogao je znati samo

---

<sup>118</sup> Pauline Kleingeld (2007: 575) sistematizira suvremenu kritiku Kantova odnosa prema rasama na tri razine. Na prvu postavlja autore poput R. Bernasconia, E. Ezea i C. Millsa koji odbacuju univerzalnost Kantove moralne teorije. Na drugoj razini nalaze se autori poput Loudena, McCartya, Hilla i Boxilla koji ne previđaju Kantov problematičan odnos prema rasama, ali tvrde da je njegova temeljna moralna teorija uistinu univerzalistička. Na trećoj razini, autori poput S. Muthua potvrđuju postojanje rasne hijerarhije u Kantovoj misli, ali ističu kako ju je Kant napustio početkom kritičkog perioda svoje filozofije. Na koncu, sama Kleingeld zauzima kritičku poziciju prema Kantovu razumijevanju rasnih razlika, ali drži kako se Kant u svom hijerarhijskom tumačenju rasa predomislio te je najkasnije 1792. godine, odnosno prije završetka pisanja eseja „Prema vječnom miru“, napustio ranije pogrešne spoznaje.

posredno, iz svjedočanstava drugih, ali ga to nije spriječilo da u antropološkim esejima i predavanjima iznosi niz predrasuda i generalizacija, kako o drugim rasama i dalekim narodima, tako i o Europljanima samima<sup>119</sup>. Pri tome se, tumači Tod Hedrick (2008: 249), dominantna razlika u vrednovanju za Kanta svodila na stupanj civiliziranosti. Ako je bilo riječi o civiliziranim Europljanima, tada su razlike u obilježjima naroda većinom proizlazile iz kulturnih osobitosti. U slučaju tzv. neciviliziranih, razlike su se svodile na prirodna svojstva svake od rasa, odnosno, osobitosti krvi.

Između navedenih kritičkih tabora smjestio se rad Pauline Kleingeld koja Kantovu viđenju drugih naroda i rasa pristupa neostrašeno, pokušavajući što objektivnije sagledati probleme koji do danas opterećuju prosvjetiteljsku misao. U tu svrhu, Kantovu misao prvotno smješta u širi kozmopolitski kontekst i demistificira njegovu ulogu u razvoju kozmopolitizma. Iščitavajući djela grupe njemačkih prosvjetitelja s kraja osamnaestog stoljeća Kleingeld (1999: 505) zaključuje kako u to doba njemački kozmopolitizam nije bio jedna sveobuhvatna ideja, već niz učenja koja se mogu podijeliti u najmanje šest zasebnih pravaca koje definira kao: moralni kozmopolitizam, međunarodni federativni kozmopolitizam, pravni kozmopolitizam, kulturni kozmopolitizam (globalni kulturni pluralizam), ekonomski kozmopolitizam (svjetsko slobodno tržište) i romantični kozmopolitizam. Kleingeld (510) Kanta postavlja na tromeđu moralnog, federativnog i pravnog kozmopolitizma koji su se svi razlikovali od kulturnog kozmopolitizma. Samo predstavnici kulturnog kozmopolitizma, od kojih je do danas najpoznatiji ostao Georg Forster, nisu bili ni relativisti ni etnocentristi niti su, prema Kleingeld (516), patili od predrasuda koje su imali njihovi sunarodnjaci. Forster je, primjerice, smatrao da je europska kultura razvijenija od kulture Ognjene zemlje, ali je držao da do razlike u razvijenosti nije došlo zbog prirodne inferiornosti drugih u odnosu na Europljane, nego zbog načina života tamošnjih stanovnika koji se u teškim uvjetima bore za preživljavanje.

Nakon što je detektirala razlike među različitim vrstama osamnaestostoljetnog njemačkog kozmopolitizma, Kleingeld (2007: 573) je pristupila sustavnom proučavanju radova koje je Kant objavio ili napisao prije djela *Metafizika čudoređa* i eseja „Prema vječnom miru“. Godine 1788., paralelno s izlaskom djela *Kritika praktičnog uma*, Kant je objavio manje poznati esej „O upotrebi teleološkog načela u filozofiji“ u kojemu je tvrdio

---

<sup>119</sup> Kantovi stavovi prepuni predrasuda prema nebijelačkom stanovništvu još su za njegova života izazvali snažnu kritiku. U njoj je najistaknutiji bio njemački etnolog Johan Georg Adam Forster koji je s kapetanom Cookom oplovio svijet i koji je, za razliku od Kanta, iz prve ruke imao kontakt s drugim narodima i rasama. Poučen direktnim iskustvom, odbacivao je Kantove teleološke argumente bazirane na dominaciji bijelaca i ropstvu nebijelaca, na čemu je do danas bazirana kritika Kantova razumijevanja rasa. Više u Kleingeld (2007).

kako ljudima iz Afrike i Indije fale nagon za djelotvornošću i mentalne sposobnosti koje bi ih činile motiviranima i uspješnima u hladnijoj klimi. Takva Kantova teorija rase bila je, prema Kleingeld (574), u suprotnosti s njegovom univerzalnom moralnom teorijom i kategoričkin imperativom. Inzistirajući na tome da sama priroda ne potiče migracije rasa jer ih ne priprema za promjene klimatskih zona, Kant je doveo u pitanje čitav kozmopolitski projekt. Kleingeld (576) pojašnjava kako je Kantovo hijerarhijsko razumijevanje ljudskih rasa bilo najavljeno već 1764. godine u eseju „O lijepom i uzvišenom“. U njemu je Kant iznio niz predrasuda na račun žena, drugih naroda (europskih i ostalih) i rasa, u čemu su prednjačili afrički crnci. U navedenom eseju Kant pojašnjava:

„Afrički Crnci nemaju po prirodi nikakvo osećanje koje bi išlo iznad detinjastog ukusa. Gospodin Hjum poziva svakoga da mu navede barem jedan primer da je Crnac pokazao neki talent i tvrdi da među stotinama hiljada Crnaca koji su iz njihove postojbine odvedeni u razne delove sveta, i pored toga što je mnogima od njih data sloboda, nije nikada nađen ni jedan jedini koji bi u umetnosti ili nauci ili bilo kojoj drugoj oblasti dao nešto veliko, dok se među belima uvek poneko probije iz najnižih slojeva i svojom izvanrednom obdarenošću stiče ugled u svetu... (2002; 65) . (...) Što bi se u zemljama Crnaca i moglo bolje očekivati nego ono što se tamo bez izuzetka nalazi, naime žene u najcrnjem ropstvu. Kukavica je uvek okrutan gospodar slabima... Peter Laba (misli se na francuskog misionara u Africi Jeana Baptiste Labata), nas doduše izveštava da mu je jedan crnački tesar, kome je on zamerio što se prema svojim ženama drži nadmeno, ovako odgovorio: *Vi belci ste prave budale; prvo svojim ženama i suviše popuštate, a posle se žalite kad vam pomute pamet*. I stvarno, možda u tome ima nečega o čemu bi vredelo razmisliti, ali da budemo kratki: ovaj delija je od glave do pete bio sasvim crn, a to je sigurno dokaz da je ono što je on rekao bilo glupo.“ (67)<sup>120</sup>

Kleingeld (576) tumači kako je neosporno da je Kant u kasnijim pravno-političkim djelima s navedenim kvalitativnim razlikovanjem ljudi stao, ali istovremeno naglašava kako to nije učinio odjednom. Nakon objave spomenutih eseja Kant je predavao o razlikama među rasama, poučavajući studente da su američki Indijanci hijerarhijski najniži od svih ljudi jer su potpuno inertni, ravnodušni i neprikladni za obrazovanje, dok su afrički crnci tek stepenicu iznad njih; može ih se odgojiti da budu sluge/robovi. Zbog ovakvih stavova Kleingeld se pita

---

<sup>120</sup> Valja napomenuti kako je sam Kant, osim nebjelačkih rasa, inferiornima držao i žene. U eseju „O lijepom i uzvišenom“ Kant (2002: 39-54) u trećem paragrafu naslovljenom *O razlici uzvišenog i lijepog u međusobnom odnosu muškog i ženskog spola* govori o razlikama među ženama i muškarcima. Sažeto prepričan Kantov argument pokazuje da prirodna razlika među spolovima čini da su žene bojažljive, manje intelektualno sposobne te im ne treba povjeravati važne poslove. Dovoljno je da je žena lijepa i privlačna. U braku, žena s muškarcem postaje jedna moralna osoba, vođena razumom muža i vlastitim ženskim ukusom. Kant je za razliku od otvorenog podcjenjivanja drugih rasa s kakvim je prestao tijekom posljednjeg desetljeća svog života i filozofskog djelovanja, žene do kraja smatrao inferiornima muškarcu, držeći da zauvijek ostaju na razini djeteta, odnosno nepunoljetne (prema eseju „Odgovor na pitanje što je prosvjetiteljstvo“ u Kant 2000: 35).



je li Kantovu misao moguće jednoobrazno ocijeniti i radi li se o nedosljednom univerzalistu ili konzistentnom neegalitaristu? Analizirajući cjelokupno Kantovo djelo, kao i suvremene kritičke pozicije, Keingeldova (592) zaključuje da je Kant nedvojbeno redefinirao svoje stavove o rasama koje je u političkoj teoriji, kao i u teoriji prava, u potpunosti odbacio. Učinio je to, vjeruje Kleingeld, pod utjecajem Francuske revolucije, koja je i inače snažno djelovala na njegov rad jer ga je usmjerila republikanizmu i kozmopolitskom pravu zbog čega je djelom „Prema vječnom miru“ razrješio postojeće kontradikcije te se jasno kritički postavio prema europskoj kolonijalnoj praksi.

Stajalištu Kleingeldove nije blisko istraživanje Emmanuela Chukwudi Ezea (1998) koji je analizirao i u knjizi *Race and the Enlightenment*, objavio manje poznate Kantove antropološke radove, poput eseja „O razlikama među ljudskim rasama“, „O nacionalnim karakteristikama“ i „Fizička geografija“. Objavom navedenih tekstova Eze je suvremenima pokazao da Kant nije moralni univerzalist i to ne samo zbog hijerarhijskog razlikovanja rasa, nego i zbog dodatnog razloga koji je promaknuo mnogim Kantovim interpretima. Svjetska trgovina, toliko važna u Kantovu kozmopolitskom projektu, u njegovo je doba bila nezamisliva bez trgovine robljem, a ona je pak bila neodvojiva od imperijalističkog ekonomskog sustava kakav je Europa nametnula svijetu. Zato Ezea ne čudi da, čak i kada Kantovi radovi o rasama započnu neutralno, u njima, prije ili kasnije, kulminira hijerarhijski odnos prema drugim rasama koji omogućuje iskorištavanje onih koje se percipira inferiornima. Primjerice, u eseju „O razlikama među ljudskim rasama“ Kant na samom početku tvrdi da svi ljudi na svijetu pripadaju istom prirodnom rodu jer unatoč svim fizičkim razlikama međusobno mogu produljivati vrstu. Razlike među ljudima vidljive su na prvi pogled, a uvjetovane su klimatskim područjima u kojima ljudi žive. Prema klimatskom ključu, ljudski je rod moguće podijeliti u četiri (samo)održive rase: bjelačku (u koju je Kant ubrojio i Maure - sjevernoafričke muslimane, Arape, Turko-Tatare i Perzijance), crnačku, hunsku (mongolsku ili kalmutsku) i hindusku (hindustansku). Miješanjem rasa stvaraju se mnogobrojne varijacije, ali najsretnija kombinacija ljudskih bića stvorena je pod utjecajem toplijih i hladnijih krajeva kakvi vladaju između 31. i 52. paralele Starog svijeta (vidi Kant 1998: 48). Već letimičnim čitanjem eseja postaje jasno kako se nakon neutralnih uvodnih definicija, Kantov univerzalistički ton mijenja. Čim je relativno neutralno definirao pojam rase, Kant nije odolio dati vlastito neutemeljeno viđenje o prirodi pripadnika pojedinih rasa pri čemu mu je „lijenosti Crnaca“ i „napola usahnuta životna energija američkih Indijanaca“ posebno smetala.

Naglu promjenu iz univerzalističkog prema rasnom diskursu na koji se referira Eze, uočio je i Wolf D. Hund (2011: 81-91) koji napominje kako je Kanta nerviralo ono što je smatrao urođenom glupošću i lijenošću crnaca koju su dijelili s brojnim narodima toplih krajevima. U svojem preziru prema tzv. južnim narodima Kant je išao toliko daleko da nije vidio razlog za njihovo postojanje. Za Kanta su, primjerice, Tahićani poput djece. U njihovom ih veselom bezbrižnom životu bez napredovanja mogu zamijeniti sretne ovce ili druga stoka pa slobodno mogu potonuti zajedno sa svojim otokom, s obzirom na to da čovječanstvo time ništa ne bi izgubilo. Za razliku od nesretnih Polinežana, Kant je bio nešto naklonjeniji pripadnicima hinduske rase koje je smatrao prijemčljivima za poduku i postizanje najviših dometa, ali je njihovo napredovanje bilo moguće tek u umjetnosti, nikako u znanosti. Hindusi, naime, nisu sposobni za apstraktno mišljenje koje bi ih, kao bijelce, tjeralo naprijed ka usvršavanju.

Potaknut Kantovim zaoštrenim stavovima o drugim rasama Moshe Zimmermann (2011: 50) smatra da ne treba olako odbaciti odgovornost cjelokupnog prosvjetiteljstva u stvaranju rasizma kao ideologije, s obzirom na to da su znanstvene i pseudoznanstvene teze o ljudskoj prirodi, ušavši u društvene i političke rasprave postprosvjetiteljskog doba, postale temeljem rasističkog diskursa. S ovakvim kritičkim stavom prema Kantovoj ulozi u „znanstvenom“ razumijevanju rase, slaže se i Robert Bernasconi (2010: 146) koji ističe kako je Kant, svojim pogledima o crncima kao pogodnima jedino za ropstvo, pridonio uspostavi rasne hijerarhije pa ni na trenutak ne sumnja u to da je upravo Kantova antropologija odigrala važnu ulogu u formiranju rasističkog narativa. Prema Bernasconiju, Kant je pružio prvu znanstvenu definiciju rase, branio ju je kada je bila osporavana te je svjedočio kako su je preuzeli vodeći mladi znanstvenici njegova doba poput Johanna F. Blumenbacha i Christopha Girtannera. Oni su Kantovo razumijevanje dalje razvijali, čime je ono postalo dio šireg znanstvenog diskursa tadašnjeg vremena (vidi isto).

Ističući na ovom mjestu tek nekoliko kritičara Kantova eurocentrizma, kao i izravnih primjera Kantova hijerarhijskog pogleda na različite rase, narode i kulture, postaje jasno zbog čega titula najvećeg kozmopolita moderne Kantu ne može biti olako pripisana. Bez obzira na veliki utjecaj Kantova kozmopolitskog projekta na razvoj ljudskih prava u drugoj polovici dvadesetog stoljeća, držim da je važno razumjeti kako je u Kantovoj misli, kao i u misli drugih prosvjetitelja i kasnijih liberalnih teoretičara, prisutan snažan paradoks odnosa prema apstraktnoj ideji čovječanstva u cjelini i odnosa prema konkretnom drugom. Kako sugerira Vladimir Biti (2016: 114), u želji da objedini čovječanstvo, Kant je uspostavio hijerarhijski odnos među rasama. Gdje je pojedinu rasu na hijerarhijskoj ljestvici smjestio ovisilo je o

njegovu viđenju stupnja neovisnosti koji je rasa postigla s obzirom na fizičke danosti. Kako su Europljani bili dosljedni u otporu rasno uzrokovanim ograničenjima, iz njih su se trajno izuzeli. Njihov *pokretljiv um*, vjerovao je Kant, omogućio im je samousavršavanje zbog čega su mogli predvoditi čovječanstvo, sastavljeno od dva dijela: Europljana i onih koji to nisu. Svi drugi postali su svedeni na *inertna tijela* kojima granice uma završavaju na pragu njihove vlastite kože (vidi isto), zbog čega Biti zaključuje kako je Kantova unifikacija čovječanstva dovela do polarizacije kakva je, u vremenu nakon Kanta, posljedično dovela do razlikovanja rasa i naroda unutar Europe. Zbog nemogućnosti da istinski moralno jednakima promatraju ostale pripadnike drugih kultura i naroda, svojevrsni *djelomični kozmopolitizam* europskim se narodima, stoljeće nakon Kantove smrti, vratio poput bumeranga. U prvoj polovici dvadesetog stoljeća europski odnos prema drugome otišao je korak dalje od klasičnog neprijateljstva i ksenofobije, tretirajući kao inferiorne narode koji su stoljećima bili trajno naseljeni na europskom kontinentu.

Tijekom razdoblja totalitarizma koji je od 1933./1938. do 1945. godine etablirao njemački *Treći Reich*, kolonijalni rasizam uvezen je na europsko tlo, uslijed čega su, tumači Christian Koller (2011: 23), zaboravljeni svi europski moderni međunarodni zakoni i postulati ratovanja. Tijekom Drugog svjetskog rata civilizirana i napredna Europa svjedočila je nezamislivoj okrutnosti usporedivoj tek s kolonijalnim imperijalizmom čiji su stravični simboli bili vladavina belgijskog kralja Leopolda II u Kongu i uspostava prvih koncentracijskih logora kakve su osmislili Španjolci za vrijeme Kubanskog rata za neovisnost, kao i Britanci za vrijeme Južnoafričkog rata s Burima. Kolonijalni rasizam potpirivala je upotreba Darwinove teorije kao vodiča u globalnoj borbi za preživljavanje i civilizacijsku misiju europskih naroda nad divljacima, jednako kao što su znanstveni „dokazi“ antropologa i političkih teoretičara bili u temelju totalitarnog rasizma. Hund (2011: 71), tumačeći širi kontekst nastanka rasizma, pojašnjava kako se prosvjetiteljstvo odvijalo u atmosferi koja je težila podcjenjivanju onih koji nisu bili Europljani, stvarajući međusobno suprotstavljene kategorije. U skladu s njima pojedinci i grupe postajali su ljudska bića ili čudovišta, ugladni ili barbari, dragocjeni ili beskorisni, čisti ili nečisti, izabrani ili prokleti, kultivirani ili divlji, bijeli ili obojeni.

Moderni rasizam, kao razlikovanje ljudi prema boji kože, bio je, prema Hundu, utemeljen u već poznatim modelima omalovažavanja koje su u Europi razvijane pri ranijim susretima s drugim kulturama i civilizacijama s područja Afrike i Amerika. Razlika između rasizma koji je generiran u ranom dobu kolonijalnog osvajanja, a odnosio se na ugroženost kršćanstva od vražjih i ukletih domorodaca, i onoga koji se kao pojam i načelo razvio za

vrhunca imperijalnih osvajanja, sastojala se u jasnijim kriterijima i argumentaciji temeljenoj na znanosti i razumu. Na ovaj način osvijetljena, antropologija njemačkog kasnog prosvjetiteljstva, pokazala se snažno rasnom, budući da, kako je prethodno naznačeno, nije odstupala od predrasuda koje su tijekom devetnaestog stoljeća bile raširene u Europi. Riječ je o predrasudama o Židovima, Romima i slavenskim narodima, među kojima posebno o Poljacima i južnim Slavenima, odnosno onima za koje se vjerovalo da nagrízaju homogeno tijelo nacije. Doduše, rasne predrasude nisu bile jednake prema svim nabrojenim skupinama jer su se zbog višestoljetne nenaklonjenosti kršćanske Europe Židovima, predrasude na njih posebno odnosile. Kolike su u tadašnjoj Europi bile jake predrasude prema Židovima, svjedoči dijelom i Kantova misao. Naime, uz eurocentrično podcjenjivanje nebjelaca, Kant je, navodi Hund (86), inferiornima smatrao neke pripadnike bijele rase. Turke je smatrao barbarima, vjerski nadmenim i nesposobnim za usavršavanje i napredak, čime ih je donekle izjednačavao sa Židovima koje je smatrao radno nesposobnima zbog toga što nisu naučili proizvoditi. Znali su, tvrdio je, samo trgovati i varati. Formalno ih je ubrajao u bijelu rasu, ali ih je kulturno razlikovao od ostalih Europljana pa su *pravim* bijelcima Europljanima mogli postati tek ako bi se odrekli svog kulturnog identiteta. Ovakvim predrasudama prema Židovima, zaključuje Hund, Kant je pridonio stavu koji je znatno kasnije postao sastavnim dijelom židovske rasne teorije.

O kolikom je Kantovom doprinosu stvarno riječ zaključno je teško govoriti. Činjenica jest da se u drugom dijelu 19. stoljeća u Njemačkoj formirala specifična politička vrsta antisemitizma kao združene vjerske i rasne netrpeljivosti. Politički antisemitizam, naglašava Koller (2011: 16), prigrlila je konzervativna i nacionalistička politička elita, a među Nijemcima raširila svjetska ekonomska kriza u začetku, jačanje socijalističkog radničkog pokreta te *Kulturkampf*, konflikt između imperijalne vlasti i Crkve, sukobljene oko kontrole obrazovanja i imenovanja svećenstva. Nakon 1871. godine i ujedinjenja svih pruskih zemalja u Njemačko carstvo, Nijemcima su stranci neprijatelji postali Slaveni, Romi i napose Židovi koji ne samo da nisu bili poželjni sugrađani ili susjedi, već je njemačka rasa trebala biti očišćena od loših, neprijateljskih gena. Istovremeno, ovakvo razumijevanje Njemačke, kao i bilo koje druge europske nacije, izravno je proturječilo Kantovu poimanju države. Kako je ranije rečeno, Kantova država nije bila nacionalna pa nije zahtijevala homogenizaciju kakvu je proklamirala ideja čiste rase.

Ne umanjujući pogubnost Kantova hijerarhijskog razlikovanja naroda, treba podsjetiti kako je Kantova država bila zamišljena kao savez mnoštva koje se može „homogenizirati“ samo putem jednakog podvrgavanja pravu i zakonima. John Schwarzmantel (2005: 106)

pojašnjava kako je problem Kantova poimanja državljanstva bilo dio šire dileme liberalizma, kao izrazito modernističke ideologije. Moderno društvo kakvim su ga vidjeli osamnaestostoljetni liberali bilo je komercijalno i miroljubivo (zato što je trgovina zamijenila rat) te je jasno razlikovalo javnu od privatne sfere. Kantov državljanin bio je, navodi Schwarzmantel (107), muškarac koji se mogao sam uzdržavati i koji je imao neku imovinu. Ekskluzivnu vezu vlasništva i prava dokinula je Francuska revolucija, a kako je Kant bio njezin suvremenik, nije uspio odgovoriti na probleme ere u dolasku. Revolucija je težila građanska prava, kao politička i univerzalna, dati svim slojevima društva, vlasnicima imovine, ali i onima koji to nisu bili, kako bi učinila da narod, pretvoren u naciju, sam sobom upravlja. Od tog trenutka, pojašnjava Franz Neumann (2012: 89), nacija i nacionalnost postale su intrinzično povezane s državom. Osmišljena s ciljem stvaranja zajedničkih ciljeva i zajedničke lojalnosti, nacija je, tumači Neumann, konkretizirala općenitu volju, učinivši državu neovisnom o božanskoj sankciji. Stvorila je ekskluzivne veze između pojedinca i njegove svjetovne zajednice čime se nacionalna država odmaknula od Hobbesove teorije društvenog sporazuma na kojoj je i Kant gradio svoje razumijevanje države i državljana. Pojedinac je, kao član novostvorene nacije, dugovao vjernost isključivo državi, a ovakva se država sve više željela razlikovati od drugih suparničkih nacija. Međutim, način na koji se razlikovati od drugih nije bio unaprijed dan jer je nacionalizam, navode Ulrich Beck i Edgard Grande (2006: 28), prevrtljiva ideologija koja ne posjeduje regulativ za postupanje s različitostima u svijetu oko sebe. Može naginjati prosvjećenju toleranciji ili nacionalističkoj pretjeranosti zbog koje drugima uskraćuje ravnopravnost i prikazuje ih kao barbare. U slučaju Njemačke prevagnuo je model nacionalističke pretjeranosti uslijed čega se razvio specifičan oblik mržnje prema određenim skupinama koje su do tada stoljećima koegzistirale s njemačkim narodom ili su bile njegov sastavni dio. Neumann (90) drži da njemački politički antisemitizam nije stoga mogao biti odraz samo prosvjetiteljske misli, nego je bio povezan sa specifičnim shvaćanjem nacije, suprotnim od shvaćanja kakvo je promovirala Francuska revolucija. Jakobinski pojam nacije promatrao ju je kao entitet sastavljen od slobodnih i jednakih građana udruženih pod demokratskom vlašću kako bi se ostvarila narodna suverenost.

Prema Neumannu (91), njemačka teritorijalna i politička razjedinjenost kakva je vladala prije ujedinjenja utjecala je da biološki termin rase zamijeni političku teoriju nacionalnosti. Potencijalna politička veza među ljudima na njemačkom teritoriju ustupila je tako mjesto prirodnoj vezi među Nijemcima koji su se, kasno ujedinjeni, posljednji uključili u imperijalnu utakmicu. U već podijeljenoj Africi i Novom svijetu za njih je bilo premalo

moćnosti osvajanja pa se njemački ekspanzionizam usmjerio protiv drugih moćnih država. Da bi Nijemci uopće mogli sudjelovati u imperijalnoj preraspodjeli, bilo je nužno uspostaviti silnu oružanu snagu koja je zahtijevala danak u krvi i novcu, a to je, zaključuje Neumann (92), postignuto stvaranjem ideologije superiornosti njemačke nordijske rase. Rasizam je, potom, prerastao u antisemitizam koji je ionako imao duboke korijene u njemačkoj povijesti jer su, prema Neumannu (97), gotovo svi veliki pjesnici i mislioci Njemačke, od Luthera do Fichtea (s iznimkom Lessinga, Goethea, Schellinga i Hegela), bili otvoreni antisemiti ili su nesvjesno odavali antisemitske osjećaje, oprečne humanizmu kakav su javno zagovarali.

Da se u Njemačkoj razvio poseban tip shvaćanja države kao despotske, smatra i Kriegel koju citira Lalović (2008: 56), ali takva država, proizlazi iz navedenog rada, nije bila produkt prosvjetiteljstva, nego njegova direktna suprotnost. Lalović tumači da se u zemljama srednje i istočne Europe stvorio poseban tip moderne države, bitno različit od suverene države kakvu je razumio Hobbes (ili Kant). Despotska država bila je institucionalizirana u obliku nacionalne države (kojoj je Njemačka bila paradigmatički slučaj), koja se potom premetnula u partijsku, totalitarnu državu. Stajala je nasuprot klasičnom političkom pravu i prosvjetiteljstvu i bila je utemeljena u političkom nauku zasnovanom na romantizmu kakav se krajem osamnaestog i početkom devetnaestog stoljeća razvio u Njemačkoj (vidi isto). Intelektualni pokret romantizma, navodi Lalović, u književnosti, historiografiji, filozofiji, pravnoj i političkoj teoriji, slavio je vrijednost osjećaja, vjere, rata i nacionalnog duha. Državu je tumačio kao utjelovljenje zla, a društvo kao utjelovljenje naroda, zbog čega je odbacivao ujedinjenje putem državne juridizacije, a postulirao nacionalističku integraciju na temelju vojnih pothvata. Lalović (57) ističe kako je ishodište nove državne paradigme bilo u Fichteovim *Govorima njemačkoj naciji* koji su umjesto legitimnosti države, zasnovane na pravu, isticali vitalnost domoljubnog naroda. Time su na mjesto unutarnje pravne pacifikacije konfliktnog socijalnog polja postavili nužnost teritorijalizacije i ratnog osvajanja, svjesno odbacujući ideale pravne države ne bi li „odgojili građane“. Kako pojašnjava Lalović, umjesto države, postavili su naciju; umjesto pravde, odgoj; umjesto unutrašnjeg mira, rat na granicama; umjesto zakona, vjeru, a umjesto čovjekovih prava, imperativ društva. Da bi do kraja pojasnio razliku između dvije vrste moderne države, suverene i despotske, Lalović ukazuje na spoj romantizma i pravne teorije koji je pogubno utjecao na njemačko razumijevanje uloge države. U sklopu romantizma razvila se *škola historijskog prava* koja se negativno odredila prema kodifikaciji, a pozitivno spram ideala organskog zajedništva i senjorijalnog shvaćanja vlasti. Prema Laloviću (58), to je značilo da je običajno pravo kao izraz narodnog duha dobilo primat; kolektivni imperativi nadvladali su subjektivna

individualna prava, a pojedinac je postao potpuno podređen totalitetu. Pritom je zakon postao nepotreban i podređen sekulariziranoj, političkoj vjeri koja je društveno povezala ljude. Nacionalna država ovime se divinizirala i hipostazirala kao mesijanska instanca i neograničena politička moć čije su svete dužnosti postale spas društva i emancipacija pojedinca.

Da je njemačka nacionalna država bila različita od države kakvom su je vidjeli prosvjetitelji smatrala je i Arendt (2015). Ona je ponudila iscrpnu analizu nastanka njemačkog rasizma pri čemu nije bila sklona optužiti Kanta ni ostale njemačke prosvjetitelje za probleme nastale nakon prosvjetiteljskog doba. Štoviše, pokazala je kako se teorija rase u Njemačkoj razvila tek kada je Napoleon porazio staru prusku vojsku. Za razliku od francuske teorije rase koja je poslužila kao oružje za građanski rat i unutrašnju podjelu nacije, njemačka je trebala poslužiti za ujedinjenje nacije i oslobođanje od strane dominacije kakvo je poticalo plemstvo sa svojim kozmopolitskim vezama. To je činila putem romantiziranog razumijevanja naroda kao jedinstvenog organskog tijela koje treba imati nemiješanu lozu i čistu krv. Problem je nastao nakon njemačkog ujedinjenja kada se do tada razvijena teorija rase spojila sa zakašnjelim njemačkim imperijalizmom, bez kojeg bi, smatrala je Arendt, s vremenom nestalo neodgovorno intelektualno mišljenje o rasama, kao i druga neodgovorna mišljenja devetnaestog stoljeća. Pojašnjavajući razloge za zakašnjeli njemački imperijalizam, koji se, umjesto kolonijama okrenuo širenju na kontinentu, Arendt (218) je naglasila kako je njegov glavni značaj počivao u činjenici da mu koncept kohezivne ekspanzije nije dozvoljavao geografsku distancu između metoda i institucija kolonije. Ovakav imperijalizam počinjao je kod kuće te je prezirao uskost nacionalne države kojoj se suprotstavljao idejom proširene plemenske svijesti. Da bi ujedinio sve narode sličnog podrijetla, trebao je oslonac u rasnoj teoriji koju je razvio u odgovarajuće političko oružje. Arendt (221) ističe kako je zbog toga imperijalizam kakav je provodila Njemačka bio vođen idejom pangermanizma, izuzetno agresivnog oblika nacionalizma koji je težio ujediniti sve pripadnike jednog naroda, stanovnike mnogih država u jedinstvenu državu – carstvo. Imperijalizam poistovjećen s pan-pokretom bio je neprijateljski nastrojen prema državnim tijelima, ali svojim sljedbenicima nije imao ponuditi išta više od ideologije i pokreta. Iako je bio ekonomski neučinkovit, kao ideja je bio puno privlačniji od prekomorskog imperijalizma jer je mase pozivao na plemenski nacionalizam.

U političkom smislu to je značilo da je narod okružen svijetom neprijatelja, da je jedan protiv svih i da između njega i svih ostalih naroda postoji razlika. Najveći problem pan-pokreta (uz germanski, slično je bilo s panslavenskim) i plemenskog nacionalizma, odnosio

se, na poziciju pojedinca. Kako precizira Arendt (228), judeokršćanska tradicija omogućila je razumijevanje pojedinca kao jednakopravnog svim drugim ljudima zahvaljujući zajedničkom božanskom podrijetlu. Rasizam pan-pokreta negirao je zajedničko podrijetlo čovjeka te je pobijao zajedničku svrhu uspostavljanja čovječanstva kako bi mogao uvesti koncept božanskog podrijetla jednog naroda, za razliku od svih drugih. Na taj je način jasno iskazivao prezir prema liberalnom individualizmu, idealu čovječanstva i ljudskog dostojanstva. Pan-pokreti odbacivali su najvažnija dostignuća judeokršćanstva, ali su se istovremeno uveliko koristili predajom o jednom izabranom narodu. Gledajući s ljubomorom na Židove koji su se stoljećima održali bez države i institucija, i sami su težili posebnom statusu božanskog naroda. U takvom narodu nije bilo mjesta za pripadnike manjina, kakvih su se tijekom i poslije Prvog svjetskog rata i raspada velikih europskih carstava brojili u milijunima.

Arendt (265) navodi kako je propašću posljednjih europskih autokracija broj ljudi koji nikada nisu bili predmet interesa sustava iznosio 25%, a dodatno se povećao stvaranjem nacionalnih država. One su tridesetak milijuna ljudi pretvorile u nacionalni izuzetak koji je trebao biti zaštićen ugovorima o manjinama, ali su u takvoj koncepciji problem predstavljali oni narodi koji su bili nedovoljno veliki ili previše raštrkani da bi formirali punopravnu naciju. Zadatak zaštite malih i raspršenih naroda – manjina dobila je mirovnim ugovorima nadnacionalna međunarodna institucija *Liga naroda*. Razlog zbog kojeg je zaštitu manjina trebalo, umjesto vlada novostvorenih država, vršiti neutralno međunarodno tijelo, odnosio se, prema Arendt (266), na neraskidivu vezu ljudskih prava i nacionalne suverenosti kakvu je etablirala Francuska revolucija. Revolucijom su ljudska prava postavljena kao najviši etičko-pravni ideal, ali su, unutar nacionalnih država, često ostajala mrtvo slovo na papiru jer su od *samo* ljudskih prava pretvorena u prava državljanina, pripadnika nacije. U tu svrhu, britanska ideja Lige naroda trebala je obraniti ljudska prava onih koji su, u nedostatku državljanstva, bili samo ljudi. Međutim, bez obzira na svoj humanistički karakter, Liga je bila zamišljena kao organizacija čije su članice države težile uspostavi mira, ali ne i prisili nacija da u svoje tijelo integriraju druge i drugačije.

Posavec (2004: 119) ističe da se osnivanjem Lige naroda u praktičnu politiku probio Kantov projekt vječnog mira, čime je američki predsjednik Woodrow Wilson, i sam pravnik, pokušao odgovoriti na strahote kakve je uzrokovao Prvi svjetski rat. Osnovno pitanje za Wilsona bilo je kako stvoriti sustav kolektivne sigurnosti i onemogućiti ratove, premda to nije ujedno značilo zagarantirati individualna prava onima bez državljanstva, već urediti odnose među državama u skladu s *međudržavnim pravom*. U nekoliko od čuvenih 14 točaka kojima je pred američkim Kongresom predstavio prijedlog uspostave pravednog mira među europskim



silama, Wilson je tražio da se manjim narodima, dotadašnjim sastavnicama velikih carstava, u novoj međunarodnoj areni osigura mjesto i nesmetani autonomni razvoj (vidi Kardum 2009: 247). Težeći vječnom miru, Wilson je, prema Posavcu (119), kroz ideju o Ligi naroda pogodio samu bit dotadašnjeg međunarodnog prava, kombinirajući suverenitet država sa njihovom solidarnošću na temelju demokratskog samoodređenja nacionalno-državno organiziranih naroda. Problem je nastao kada se Liga, o čijem značaju, ulozi i autoritetu od samog nastanka nije bilo međunarodnog konsenzusa, pokazala neučinkovitom u svojoj primarnoj zadaći očuvanja mira. Liga, naime, nije uspjela spriječiti Drugi svjetski rat, a bila je još i manje uspješna u svojoj posrednoj zadaći zaštite manjina<sup>121</sup> jer se, koncentrirana na nacije, a ne ljudska prava, pokazala nedovoljno moćna u sprečavanju nasilne asimilacije ili protjerivanja manjina. Drugim riječima, europski državници koji su zaključke Lige trebali provoditi u praksi, smatrali su kako zakon ne može biti odgovor za one koji inzistiraju na različitosti unutar nacije. Na ovaj način, tumači Arendt (2015: 269) nacija je osvojila državu, a nacionalni je interes postavljen iznad zakona.

Pokušaj rješenja bezizlazne situacije bilo je osnivanje *Kongresa manjina* koji se dominantno bavio problemima dvaju naroda – njemačkog i židovskog. I njega je neuspješnim učinila pojava ljudi bez državljanstva, isprva onih koji su u ovaj status dospjeli zbog raspada Austro-Ugarske monarhije i formiranja Baltičkih država. Temeljni problem ljudi bez državljanstva odnosio se na problem povratka. Nakon raspada dvojne monarhije, određene grupe, poput Rusa, Armenaca, Mađara i Židova nisu se imale gdje vratiti. Rođeni, primjerice, na teritoriju Francuske ili Njemačke, ostajali su u državama u kojima su se raspadom carstva zatekli kako povratkom u domicilnu sredinu ne bi bili kažnjeni, deportirani ili proglašeni strancima. Ljudima bez državljanstva (*apatridima*) na raspolaganju nije bilo pravo azila, prisutno u europskoj civilizaciji još od antike, jer, prema Arendt (274), ono u prvoj polovici dvadesetog stoljeća nije bilo kodificirano ni u jednom ustavu ili međunarodnom sporazumu, čak ni u onima Lige naroda. Ovakav uvid Arendtove podržava istraživanje Orchard (2014: 108) koji navodi da u trenutku osnivanja Lige naroda problem izbjeglištva nije ni dotaknut jer se smatralo kako ga treba rješavati pod okriljem država ili kroz djelovanje dobrotvornih organizacija. Izbjeglice, koje su mahom činili ljudi bez državljanstva, odjednom su se našle u limbu iz kojeg zbog francuskog i britanskog izbjegavanja pružanja utočišta potrebitim strancima, nije bilo izlaza.

---

<sup>121</sup> Kao pozitivne tekovine Lige naroda treba izdvojiti *Ženevski protokol* iz lipnja 1925. godine o zabrani upotrebe zagušljivih, otrovnih i sličnih plinova i bakterioloških sredstava u ratu, potom *Ženevsku konvenciju iz srpnja 1929.* o postupanju s ratnim zarobljenicima te Briand-Kelloggov pakt iz 1928. kojim se apsolutno zabranjuje rat (vidi Degan 2011: 56).

Do određene pozitivne promjene u percepciji izbjeglištva, prvenstveno problema ljudi bez državljanstva, došlo je, tumači Orchard, tek kada je Gustav Ador, tadašnji predsjednik *Međunarodnog odbora Crvenog križa*, počeo unutar Lige intenzivno lobirati kako bi priskočila upomoć 800 000 ruskih izbjeglica pogođenih Oktobarskom revolucijom i raspadom Ruskog carstva. U tu je svrhu imenovan *Visoki povjerenik za izbjeglice* (engl. LNHCR - *High Commissioner on Behalf of Russian Refugees in Europe*), da bi se, potom, države članice Lige brzo složile kako ne mogu prihvatiti odgovornost za pomoć, uzdržavanje ili naseljavanje izbjeglica, jer bi ona, smatrale su, trebala doći od privatnih organizacija. Najpogođeniji neprepoznavanjem problema izbjeglištva bili su Židovi koji su, prema Arendtovoj (282), u povijesti nacije manjina i formiranju naroda bez državljanstva igrali značajnu ulogu. Kao narod koji ni u jednoj zemlji nije činio većinu, postali su *minorité par excellence*, odnosno manjina čije su interese mogli braniti samo međunarodni ugovori. U nedostatku interesa europskih država za rješavanjem problema populacije nepogodne za naturalizaciju, Židovi su se u svakodnevnom životu sve više suočavali s političkim antisemitizmom. Njegov vrhunac započeo je 1933. godine propašću njemačke Weimarske republike i dolaskom na vlast Adolfa Hitlera, koji je, prema Orchardu (123), već u prvoj godini vladavine stvorio 140 000 izbjeglica, od toga 80% Židova. Hitlerovim židovskim izbjeglicama koje nisu imale valjane vize zapadne zemlje zatvarale su vrata te su ih protjerivale ako su u države ulazile neregularno. Paul Johnson (2007: 437) naglašava kako u razdoblju između 1933. i 1939. godine, dok je Hitler još donekle bio podvojen u pogledu otvaranja mogućnosti Židovima da emigriraju, izbjeglice nitko od Europljana nije želio. Zbog straha da ne povećaju ionako prisutan antisemitizam, sve su se europske vlade odbile jače angažirati na zaštiti prava židovskih izbjeglica. Francuska je u takvoj praksi prednjačila, a za Židove je postala posebno opasno mjesto nakon uspostave vlade u Vichy. Velika Britanija je Bijelom knjigom iz 1939. godine ograničila broj židovskih izbjeglica na 75 000 tijekom pet godina, dok je suosjećanje SAD-a prema Židovima bilo uglavnom deklarativno što znači da nije bilo nikakvih konkretnih napora da dospiju u Ameriku.

Odnos prema židovskim izbjeglicama bio je kulminacija procesa koji je trajao čitavo desetljeće ranije, a u kojem nijedna od država više nije poštivala načela koja su štitila druge. Johnson (323) navodi kako je protjerivanje migranata bio jedan od pokazatelja da se početkom tridesetih godina potpuno slomio klimavi svjetski poredak civiliziranih zapadnih demokracija temeljen, s jedne strane na postojanju Lige naroda, a s druge na anglo-američkoj financijskoj diplomaciji. Slomom međunarodnog sustava započelo je doba *međunarodnog banditizma* (vidi isto) u kojem su se totalitarne države ponašale u skladu sa svojim vojnim

moćnostima. One države koje su se nastojale držati zakona bile su, prema Johnsonu, gospodarski upropaštene i jednostrano razoružane. Predatorske države poput Hitlerove Njemačke, Staljinova Sovjetskog Saveza, Mussolinijeve Italije i carskog Japana sijale su strah i prakticirale *Realpolitik* na različite načine i različitom brzinom. Njemačka je, ističe Johnson (325), bila najdinamičnija, s eshatologijom koja se trebala ostvariti bez odgađanja i za koju je Hitler vjerovao da se mora dogoditi za njegova života i to ratom kao pokretačkom silom povijesti. Hitlerov projekt pretvorbe Njemačke u svjetsku silu ometali su Židovi zbog rasnog trovanja koje su činili gdje god bi se na svijetu naselili. Zbog toga je, navodi Johnson (357), Hitleru trn u oku bio Sovjetski Savez jer je, unatoč pogromima Židova, predstavljao mjesto razmnožavanja bacila (misli se na Židove) pa ga je trebalo uništiti ratom.

U kontekstu specifične netrpeljivosti prema Židovima Bryan Turner (2007: 299) objašnjava kako je u usporedbi s ranijim europskim strahom od stranaca, moderna ksenofobija nadišla ksenofobiju starog doba uspostavivši novu klasifikacijsku kategoriju koja pokriva ljude bez državljanstva, izbjeglice, tražitelje azila, radnike na privremenom radu i „ilegalne migrante“. Definiirajući ove grupe kao one koji ne pripadaju nacionalnom tijelu, niti mu mogu pristupiti bez strogih provjera i dokumenata, moderna je država dokinula tradicionalne migracije, promijenivši odnos prema identitetu kakav je Europa stoljećima poznavala. Na taj je način dokinula nomadstvo, a zaoštrenim diskursom straha nedržavljane pretvorila u prijetnju koju treba udaljiti. Tradicionalna ksenofobija, podsjeća Turner, odnosila se na stranca neprijatelja koji je, kao jasno prepoznata osoba, postojao u blizini ili na granici zajednice, ali je s njim bila moguća razmjena (darova) i odnos u skladu s utvrđenim ritualima i običajima. Uzajamni odnosi između stranca i domaćina bili su mješavina kooperacije i prijetnje koja je uvijek mogla dovesti do rata, ali se takav rat vodio prema ustaljenim ritualima koji nisu uključivali sustavno istrebljenje drugoga. Rezultat ratovanja, tumači Turner, mogao je biti ubojstvo, porobljavanje ili uspostava primirja, ali ne i etničko čišćenje. Ono je bilo nepoznanica u starim društvima jer je ovakva vrsta organiziranog ubijanja tražila detaljno planiranje i koordinaciju kakvu je mogla pružiti samo moderna država sa svojim birokratskim aparatom, lišenim svakog razumijevanja načela kozmopolitizma i hospitaliteta<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Uz navedena tumačenja, u svrhu boljeg razumijevanja posebnosti doba iz kojeg je hospitalitet kao pravo nestao, nužno je vratiti se konkretnom viđenju prava kakvo je u europskoj znanosti zavlдалo na prijelazu iz devetnaestog u dvadeseto stoljeće. Dok se, riječima Lea Straussa (1950: 422), unutar filozofije udar na prirodno pravo dogodio u ime povijesti koja je, uz antropologiju, zagovarala mišljenje prema kojem prirodno pravo ne postoji, u pravnoj je znanosti teoriju prirodnog prava zamijenio pravni pozitivizam, odnosno pozitivizam čiste teorije prava. To je značilo da se pravo odmaknulo od tradicionalne težnje ka pravednosti - pravu kakvo bi trebalo biti, prema pravu kakvo jest, odnosno pravu kakvo je doneseno. Do radikalne promjene došlo je zbog potrebe za razgraničenjem prava od prirode i nemogućnosti da se pravednost, kao apsolutna vrijednost, dosegne racionalnom spoznajom. Trijumf modernističke znanosti i empiricizma, nove spoznaje o svemiru i teorija

Specifičnost nacističkog ugnjetavanja odnosila se na zakonski potpomognutu deprivaciju pojedinih skupina, ali i na potpunu perverziju zakona koje je, kao vrhovni zakonodavac, donosio sam Adolf Hitler. On je bio zakonodavac, kancelar i vrhovni sudac, zbog čega je njegova vlast postala pravno i ustavno neograničena. Istodobno je, upozorava Johnson (2007: 303), Hitlerova Njemačka postala prostorom apsolutnog bezakonja jer su *Führerova* volja i zakon bili jedno. Hitler je djelovao putem ukaza i uredbi, a zakoni koje je donosio u prvom su se redu ticali čistoće arijske rase. Najočitiiji primjer bili su *Nürnberški zakoni* (*Zakon o građanima Carstva* i *Zakon o zaštiti njemačke krvi i njemačke časti*) iz 1935. godine koji su Židove odjednom pretvorili u obespravljene podanike. Ovakva pravna institucionalizacija rasizma bila je korak ka *Konačnom rješenju* kojim se zamisao o čišćenju

---

relativnosti bili su važni razlozi zbog kojih su se stare paradigme o moralu, pravednom i nepravednom, pogrešnom i ispravnom sve više odbacivale. Prema zagovornicima pravnog pozitivizma (vidi Kelsen 2012: 22), povijest ljudskog duha pokazala je kako prirodno pravo tisućama godina nije uspjelo riješiti problem odnosa prava i pravednosti zbog metafizičkog karaktera dualizma pravednosti i prava. Vjerujući u važnost racionalne spoznaje, koja se, tumači Kelsen, orijentira prema iskustvu, nije bilo moguće odrediti u čemu se sastoji pravednost zbog čega su temeljni postulati prirodnog prava, kao što su *suum cuique* ili kategorički imperativ postali sasvim besadržajni. Prednost koju je pravni pozitivizam odnio nad prirodnim pravom bila je utemeljena u racionalnoj spoznaji prema kojoj nije moguće apsolutno vrijednim proglasiti određeni poredak, nego je moguće tek uvidjeti da u društvu postoje interesi i sukobi interesa. Rješenje interesnih sukoba, prema Kelsenu (23), trebalo se postići uspostavljanjem nekog interesnog poretka u kojem se jedan interes zadovoljava protiv drugoga, na njegov račun ili se sukob rješava uspostavljanjem pomirenja, odnosno kompromisom između suprotstavljenih interesa. Kelsen (24) je smatrao da je čista teorija prava radikalno realistična jer se bavi samo pozitivnim pravom, a ne političkim interesima kojima bi pružila ideološku legitimaciju, ali nije mogao znati kako će odmak prava od načela pravednosti, izdvojen iz pravne teorije, učiniti upravo suprotno od onoga čemu je čista teorija prava težila. Norberto Bobbio (2015: 24) pojašnjava kako se pravni pozitivizam povijesno pojavljivao u tri osnovna oblika: kao ideologija pravednosti, kao opća teorija prava i kao način shvaćanja pravne znanosti. Pravni pozitivizam kako ga je razumio Kelsen nije bio ideologija pravednosti (jedna etika), već opća teorija prava koja je poticala poseban pravac pravne misli, kojem je bilo svojstveno svoditi pravo na tvorevinu zakonodavca. Slično kao što se prirodno-pravne doktrine nisu u različitim vremenima i okolnostima uvijek podudarale s etikom otpora usmjerenom protiv ugnjetavanja, hegemonije ili ropstva, i pravni je pozitivizam, radikalno ideologiziran, poslužio kao podloga za apsolutnu poslušnost i poštivanje zakona koji su bili važeći, iako su, iz perspektive ljudskih prava, bili krajnje nepravedni. Koliki je problem izazvalo izmještanje teorijskog poimanja pravnog pozitivizma u stvarni svijet politike, moglo se vidjeti već na primjeru devetnaestostoljetnog međunarodnog prava koje je u Europi često bilo tumačeno kao ekskluzivitet europskih država. Alexander Orakhelashvili (2006: 324) tumači kako nisu svi zagovornici međunarodnog prava kao isključivo europskog modela bili radikalni pravni pozitivisti, ali je njihova potreba za eliminacijom načela pravednosti iz područja prava doprinijela osporavanju univerzalnog prava među narodima. Prema Neumannu (2012: 150), ovakav šovinizam, kasnije preveden u pravni jezik rasne ideologije nacionalsocijalizma, pripomogao je da *Treći Reich* odbaci tradicionalne postavke međunarodnog prava prema kojima su sve suverene države njegovi subjekti. Kada se državama porekla jednakost i pravo suverenosti nestale su prostorne i funkcionalne granice inherentne pojmu državne suverenosti, čime se legitimiralo širenje carstva. Umjesto država, suverenost je dobila rasa, zbog čega su odbačene bilo kakve pravne zapreke agresiji i ugnjetavanju manjina. Na ovom mjestu važno je, zaključno, naglasiti tumačenje Zvonka Posavca (2017: 71) koji tumači kako je njemačko političko-pravno mišljenje s prijelaza 19. u 20. stoljeće „ostalo zarobljeno supstancijalnim shvaćanjem etatizma, vladavine i sile, a u potpunosti je izostao sudioničkorepublikanski element u razumijevanju politike“. Teoretičari prve polovice 20. stoljeća nisu uspjeli riješiti ovaj problem, pri čemu Posavec glavnim „krivcima“ ne vidi normativno–logičku školu koju je predvodio Kelsen, već heterogenu skupinu profesora državnog prava, aktivnih nakon Prvog svjetskog rata, usmjerenih protiv pravnog pozitivizma i formalizma koje su zastupali Kelsen ili njegovi prethodnici Paul Laband ili Georg Jellinek. Na taj način, temeljni problem njemačkog (ne)razumijevanja države i prava, nije bio pravni pozitivizam, već ono što Posavec (vidi isto) naziva „antipozitivističkom školom njemačke znanosti o državnom pravu“. Jedan od njezinih najutjecajnijih predstavnika bio je Carl Schmitt.

arijske rase putem deportacije Židova premetnula u ideju o trajnoj likvidaciji svih pripadnika židovskog naroda.

Ozakonivši likvidaciju čitavog naroda, nacionalsocijalizam je dokinuo tradiciju odnosa prema drugome dugu gotovo dvije i pol tisuće godina. Kada je grčka ideologija robovlasništva strance barbare pretvarala u robove, odnosno degradirala ljudska bića u najniži status ili *živi alat*, atenski su zakoni (vidi Kamen 2013: 12), barem nominalno, i dalje onemogućavali proizvoljno ubijanje robova, kao i ekstremne oblike mučenja. Od životne ugroženosti rob se mogao skloniti u robovski azil. Azil za robove, poznat od Mezopotamije, Egipta, Grčke i Rima, bio je, ističe Nail (2015: 135), *političko mjesto* koje je vlast uspostavila kako bi omogućila zaštitu robova i izbjeglica, iako joj krajnji cilj nije bila potpuna zaštita podređenih, već je, jamčeći pravo na azil, nastojala oslabiti pritisak za pobunom. Bez obzira na interpretacije uzroka postojanja prava zaštite najdepriviranijih, činjenica jest da je manje vrijednim drugima i u najstarijim europskim društvima, zbog neraskidive veze zakona i načela pravednosti, formalno bila priznata ljudskost.

Slijedbenici ideologije nacizma, ne propitujući univerzalnu (ne)pravednost nacističkih zakona i prihvaćajući ih kao danost koja druge pretvara u *neljude*, poništila je sva dugo stjecana prava drugih pa, prema tome, i temeljno načelo hospitaliteta. Lišavajući Židove ljudskosti, riječima Arendtove, oduzeli su im *pravo da imaju pravo*. Na taj način, u društvu u kojem su jedni bili ljudi, a drugi paraziti, nije bilo ni potrebe ni mjesta za politički hospitalitet jer je prevladala terorističke politika istrebljenja. Umjesto makar djelomičnog prihvata drugih, sustavno ih se uništavalo kroz logore smrti, koji su, prema Richardu Overyu (2005: 594), bili središnji element Hitlerove diktature. Takvi logori smrti predstavljali su *radikalno zlo* jer su njihovim postojanjem negirane sve europske pravne tekovine pravednog ratovanja u skladu s prirodnim pravom, kao i tradicionalna podjela na političke prijatelje i neprijatelje kakva je postojala tijekom čitave povijesti europske civilizacije.

Razmišljajući o istrebljenju kao „fabrikaciji leševa“, kakva se u logoru Auschwitz, simbolu njemačke rasne ideologije, svakodnevno odvijala, Giorgio Agamben (2008: 50) pojašnjava kako smrt u logorima nije bila smrt nego nešto beskonačno uvredljivije od smrti. U Auschwitzu se nije umiralo, nego su se tamo fabricirali leševi, leševi bez smrti – *neljudi*, čije je preminuće bilo poniženo u serijsku produkciju čime je moderni svijet degradirao samu smrt. Degradirajući smrt i ne poštujući čovjekov leš, Hitlerovi logori učinili su ono što nijedna ranija civilizacija nije. Naime, prema Agambenu (55), pogrebni obredi tijekom stoljeća onemogućavali su da duša umrlog ostane u svijetu živih kao prijeteća nazočnost. Pokopana, osoba je postajala prijateljski i moćni predak s kojim su se održavali precizno određeni

kulturni odnosi. U činu pogreba, i najveći protivnici postizali su mir koji je omogućavao da ih se njihovi voljeni sjećaju, čime im je priznavana zajednička ljudskost. Kada u iznimnim prilikama pogreb nije bio dopušten (o čemu svjedoči Sofoklova *Antigona*), bilo je to zbog osвете, da se umrlom ne da spokoj. Agamben (56) naglašava kako je važnost pogreba u starom grčkom i rimskom pravu bila tolika da se, u slučaju nepostojanja leša, zahtijevao „zamjenski“ pokop u kojem je dvojnika umrlog predstavljala drvena ili voštana lutka. Navedeno pokazuje kako je značenje Auschwitz, kao srži njemačke ideologije rasizma, bilo puno veće od eliminacije jednog naroda jer je njime poništena sama čovječnost Židova koji su od neprijatelja postali neljudi kojima čak ni prvotni ropski status nije bio dozvoljen<sup>123</sup>. Riječima Arendtove (2015: 438), koncentracijski logori su smrt učinili anonimnom kako bi pojedincu pokazali da mu ništa ne pripada i da nikada nije ni postojao.

U posljednjem odjeljku četvrtog poglavlja prikazano je nekoliko oprečnih viđenja uloge prosvjetiteljstva u nastanku rasizma i antisemitizma kakve je promovirao nacionalsocijalizam. Je li iz njih moguće dati ocjenu Kantove „krivice“ za zlodjela koja su u ime Trećeg Reicha učinjena milijunima ljudi diljem svijeta? Kao što je ranije rečeno, potrebno je kritički čitati cjelovit Kantov opus nakon čega se tek može ocijeniti stvarna vrijednost njegove misli. Po mom sudu, upirati prstom u Kanta kao uzor nacističkom rasizmu znači previdjeti Kantovo shvaćanje odnosa morala i prava, a s tim i odnosa morala i politike. Pri tome, želim još jednom naglasiti da ne treba bježati od kritičke prosudbe neprihvatljivih dijelova Kantova opusa. S druge strane, ono pozitivno i vrijedno što u Kantovu radu treba naglasiti, odnosi se na dvije ključne kozmopolitske postavke. Prva se odnosi na Kantovo inovativno tumačenje javnog prava zbog kojeg su događaji na unutardržavnoj razini postali globalno važni. Vjerujući da se među narodima na cijeloj Zemlji razvilo zajedništvo do mjere da se nepravda učinjena na jednom mjestu osjeća na svim drugima, Kant je otvorio vrata suvremenom razumijevanju međunarodnog prava u kojem subjekti nisu samo države, nego i pojedinci te, posljedično, grupe građanskog društva. Druga značajka zbog koje treba slijediti Kantovu misao, a koja je u kontekstu nastanka nacizma, držim, važnija od prve, odnosi se na neraskidivu vezu prava, politike i morala. Despotske države poput nacističke Njemačke (koja pri tome ni nije bila država, već ratoborno carstvo), ili bilo koje današnje nedemokratske države, prema Kantu ne mogu udovoljiti zahtjevu istinske politike koja:

---

<sup>123</sup> O tome što je umiranje značilo u kontekstu koncentracijskih logora, kao i o interpretaciji Agambenove sintagme *fabrikacija leševa* vidjeti u Zrinka Božić Blanuša 2012: 179 – 187.

„...ne može učiniti niti jedan korak, a da se prije toga ne pokloni moralu; i premda je politika sama za sebe teško umijeće, njezino sjedinjenje s moralom nije nikakvo umijeće. Jer moral presjeca čvor koji politika nije mogla odriješiti čim se te dvije snage suprotstave jedna drugoj. – S ljudskim pravom treba postupati kao sa svetinjom, ma kakve to žrtve stajalo silu koja je na vlasti. Tu se ne može raditi napola i izmišljati neko srednje, pragmatično uvjetovano pravo (nešto između prava i koristi), nego svaka politika treba saviti koljena pred pravom, ali se zato može nadati da će se, premda lagano, uzdići na stupanj na kojem će trajno stajati“ (Kant 2000: 147).

Da zaključim; Kant je u najvažnijim kasnim djelima zastupao moralni univerzalizam i kozmopolitsko pravo koje se nominalno podjednako odnosilo na sve ljude. U praksi je vjerojatno do kraja života zadržao eurocentrični pogled na svijet, zbog čega se valja složiti s Walterom Mignolom (2011: 11) kada tvrdi da Kantova misao ne treba biti opći nacrt kozmopolitizma, već lokalna europska kozmopolitska shema razvijena u imperijalno doba. Znajući danas puno bolje od Kanta za kakve je sve užase bila odgovorna europska dominacija svijetom, nije teško zaključiti da Kantova misao nije u cijelosti bila moralno ispravna, ali je i takva bila naprednija od pogleda na drugoga kakav je u Njemačkoj promoviralo postkantovsko doba.

Moderna su vremena u germanskim i slavenskim dijelovima Europe težila specifičnim konceptima poput nacije kao organskog tijela koje nadilazi zakon i moralnost. Za takvu je naciju kozmopolitsko načelo bilo nepotrebno i štetno, a hospitalitet nepoznatu pojam u svijetu koji je različite pripadnike ljudskog roda dijelio na nadljude i nametnike. Međutim, na samom kraju odjeljka *Kantova uloga u doba koje je zaboravilo hospitalitet* valja reći kako je hospitalitet kao ljudsko pravo u nastanku kroz više od sto godina uistinu iščeznuo iz nacionalnih politika, europskih međunarodnih odnosa, pravne znanosti, filozofije i političke teorije, ali je kao načelo djelovanja čovjeka prema čovjeku i u najcrnijim vremenima europske povijesti opstao u činu nesebične individualne otvorenosti prema drugome i nadljudske hrabrosti iskazane putem djelovanja suprotnog pravilima koje su nalagali vladajući. Materijalizirajući zlatno pravilo ili Kantov kategorički imperativ, tijekom čitavog Drugog svjetskog rata iznimnu hrabrost iskazivali su izvanredni pojedinci, pripadnici različitih europskih naroda, koji su, riskirajući vlastite živote, od nacističkih zločina spašavali Židove i druge progonjene. Na taj su način pokazali da je hospitalitet, kao čin interpersonalnog odnosa, transepohalna konstanta, u čijem je središtu prepoznavanje drugog kao sebi bliskog pripadnika iste zajednice čovječanstva. Mnogi nepokolebljivi zaštitnici hospitaliteta od šezdesetih godina prošlog stoljeća uvrštavani su u *Pravednike među narodima*, počasni popis tisuća osoba kojom država Izrael odaje počast onima koji nisu Židovi, a koji su svoju

čovječnost iskazali u vrijeme holokausta. Među zaštitnicima ideje hospitaliteta i danas su mnogi neznani junaci, a svi su oni, prema Arendt (1983: loc. 56), omogućili da i u najmračnijim vremenima imamo pravo očekivati prosvjetljenje. Ono (vidi isto) ne mora nužno doći iz teorijskih pretpostavki i koncepata, već iz treperavog, nesigurnog tračka svjetla, rasplamsanog djelovanjem i životima onih posebnih muškaraca i žena koji su u stanju, bez obzira na okolnosti, učiniti sve što mogu kako bi dokinuli razdoblje mraka. Parafraziranim Kantovim riječima (vidi 2000: 146), svijet je opstao jer je u njemu bilo dobrih ljudi. Time je moralno zlo samo sebe uništilo te je, makar u tragovima, ustupilo mjesto moralnom načelu dobra.



## 5. TEORIJSKI POVRATAK IDEJI KOZMOPOLITIZMA I NAČELU HOSPITALITETA

Pravna teorija druge polovice dvadesetog stoljeća u instrumentima totalitarizma - logorima smrti, genocidu i etničkom čišćenju vidjela je dugoročnu prijetnju čovječanstvu zbog čega je interes „međunarodnog prava“ nakon gotovo 2000 godina postojanja usmjerila prema zaštiti pojedinca, a ne primarno političkih zajednica, oživljavajući time najbolji dio Kantove misli. Da je novo međunarodno pravo bilo rezultat Kantova tumačenja međudržavnih odnosa, smatra Jürgen Habermas (2008: 185) koji, ne ispuštajući iz vida loše strane Kantova djela, poziva da budemo pravedni prema neprekinutoj relevantnosti Kantova projekta<sup>124</sup>. Najvažnije što je Kant učinio odnosilo se, prema Habermasu (168), na preoblikovanje međunarodnog prava iz prava država u pravo građana svijeta, drugim riječima u pravo ljudi. Takva inovativna ideja omogućila je da građani ne budu pravni subjekti samo kao građani svoje države, već i kao članovi „svjetske građanske zajednice pod jedinstvenim vrhovnim vodstvom“. To je posljedično značilo da ljudska subjektivna prava trebaju zahvaćati međunarodne odnose u kojima države moraju ne samo izbjegavati ratove, nego se trebaju udružiti u savez republika u kojem se međusobni odnosi uređuju putem prava, a ne sile. Habermas navodi kako je ovime „političko“ u smislu izvršne državne vlasti konzervirane iza prava, u međunarodnim okolnostima izgubilo posljednje utočište proizvoljnog djelovanja te je dobilo nove okvire u obliku međunarodnih tijela poput Organizacije Ujedinjenih naroda te niza deklaracija i povelja koje su trebale natjerati države članice na poštivanje temeljnih ljudskih prava državljana i nedržavljana. Za ovo su se vrijeme europska *mainstream* politička teorija i filozofija bavile pitanjem krivnje, uzrocima totalitarizma i važnošću demokratskih procedura, ali ne i pojmovima poput kozmopolitizma i hospitaliteta. Osamnaestostoljetna teorijska ostavština, kao vrhunac dotadašnjeg razvoja ovih načela, aktivno je nastavljena tek u posljednjim desetljećima dvadesetog stoljeća, potaknuta u prvom redu padom Istočnog bloka.

---

<sup>124</sup> Habermas navodi kako je Kant bio „dijete svoga vremena“ i kao takav „slijep za boje“ pa je njegova misao patila od nekoliko temeljnih problema. Kant se, u prvom redu, nalazio s one strane nove povijesne svijesti koja je ojačala devetnaestim stoljećem zbog čega je bio neosjetljiv na percepciju kulturnih razlika kakvu je zaoštrio romantizam. Istovremeno je, tumači Habermas (2008; 169), sa suvremenicima dijelio humanističko uvjerenje o nadmoći europske civilizacije i bijele rase, kakvo je vodilo smanjenju dosega međunarodnog prava na malen broj privilegiranih, kršćanskih država kojima je ostatak svijeta bio prostor podjele ekonomskih i vjerskih interesnih sfera. Kant je, nadalje, bio blizak duhu apstraktnog prosvjetiteljstva pa mu je eksplozivna sila nacionalizma ostala u mraku. Habermas (186) ističe i kako se u Kantovo vrijeme tek budila politička svijest o etničkoj pripadnosti jezičnim i rodovskim zajednicama kakva je, zbog svog širokog dosega, izazvala europske katastrofe, istovremeno utječući na imperijalističku dinamiku industrijskih država koje su posezale za prekomorskim teritorijima.

Nagli i neočekivani nestanak blokovska podjele svijeta prvotno je uvjerio mnoge zapadne mislioce kako je došao *kraj povijesti* zbog čega bi sve svjetske države, prije ili kasnije, trebale prigrliti liberalnu demokraciju i tržišnu ekonomiju, otvoriti se za druge, otvorivši time i druge prema sebi. Otvaranje prema drugima trebalo je uvelike biti olakšano procesom globalizacije koji je obećavao preko noći umanjiti važnost do tada uspostavljenih državnih i ideoloških granica. Međutim, prvotni demokratski optimizam ubrzo je splasnulo pokazavši da globalizacija nije isključivo pozitivan proces.

Osim povezivanja i otvorenosti, globalizacija je u različitim dijelovima svijeta uzrokovala nova zatvaranja, isključivost, opresiju i nejednak ekonomski razvoj koji je posebno pogodio one države koje su u ranijem blokovskom sustavu stajale po strani jer ni jednoj od dvije velike sile nisu predstavljale predmet političkih ili ekonomskih interesa. Različita svojstva globalizacije uočili su brojni politički teoretičari i filozofi koji su se sredinom devedesetih godina prošlog stoljeća vratili temi kozmopolitizma. Od tada je, prema Mignolu (2000: 744), brojnim znanstvenicima riječ kozmopolitizam postala poštapalica iza čije su upotrebe stajala četiri temeljna motiva. Prvi je težio prevladati nacionalizam u korist međukulturnog, globalnog dijaloga kakav je najavilo novo doba. Takav novootkriveni kozmopolitizam posebno se bavio migracijama, budući da je nacionalizam na migracije tradicionalno gledao kao na veliku prijetnju. Drugi motiv za bavljenje kozmopolitizmom bio je pokušaj odgovora na problem globalizacije. Kako tumači Mignolo (745), takav kozmopolitizam zastupali su „časni liberali i neomarksisti“, koji su, premda s različitim pozicija, bili protivnici neoliberalne, ekonomske globalizacije. Treći motiv, povezan s prva dva, odnosio se na odmak od zatvorenog, monokulturnog koncepta identiteta kakav je promovirala država. U drugoj su polovici dvadesetog stoljeća države, suočene s različitostima, „slavile“ multikulturalnost pa se kozmopolitska liberalna teorija usredotočila na individuum. Na taj je način pojedincu omogućila više od jednog identiteta kroz fleksibilno i otvoreno građanstvo, koje se formiralo paralelno s neoliberalnom globalizacijom. Završno, četvrti motiv koji je u devedesetim godinama prošlog stoljeća stajao iza razumijevanja kozmopolitizma bio je pravni prijedlog za kozmopolitizmom koji bi došao *odozdo*. Bio je ovo prijedlog za protuhegemonijskom globalizacijom koji je, prema Mignolu, postao povezan sa Svjetskim socijalnim forumom (engl. *World Social Forum*).

Uzimajući u obzir sva četiri motiva o kojima govori Mignolo, moguće je složiti se s uvidom Rafala Wonickog (2008: 272) da je kozmopolitizam na prijelazu u novo stoljeće postao ideološki odgovor na globalizaciju. Njime se željelo odgovoriti na izazove pluralnosti i migracija, sastaviti novi, prikladniji politički rječnik kojim je moguće protumačiti nacionalnu

i međunarodnu stvarnost te uspostaviti konkretne odnose i obrasce funkcioniranja u globaliziranom svijetu. Međutim, ovakva Wonickijeva teza, kao i Mignolovo viđenje, tek su mali dio odgovora na pitanje što je suvremeni kozmopolitizam. Brojni svjetski autori u svojim su istraživanjima ponudili različite odgovore na navedeno pitanje. Sukus takvih različitih istraživanja temelj je prvog odjeljka ovog poglavlja *Što je suvremeni kozmopolitizam?* koji, osim što daje odgovor na naslovno pitanje, propituje suvremeno značenje pojmova kao što su etnocentrizam, europeizam i nacionalizam. Uz to, odjeljak 5.1. propituje dosege i smislenost kozmopolitske teorije, analizira mogućnost globalne uspostave načela moralnog kozmopolitizma te pokazuje da je deskriptivno određenje kozmopolitizma manjkavo u odnosu na normativno određenje kojim se bavi odjeljak 5.2. Naime, rasprava o moralnom kozmopolitizmu, kao izrazu nesebične pomoći potrebitom strancu, temelj je odjeljka *Apsolutni hospitalitet Jacquesa Derrida*. Premda francuski filozof Jacques Derrida nije jedini autor koji se u drugoj polovici dvadesetog stoljeća bavio razumijevanjem prihvata stranca, najzaslužniji je za rasplamsavanje suvremene teorijske rasprave o hospitalitetu zbog čega se njegovo razumijevanje hospitaliteta detaljno analizira. Zbog Derridina koncepta apsolutnog hospitaliteta bilo je važno ranije propitati antičku i modernu tradiciju hospitaliteta i kozmopolitizma jer je Derrida u svom radu dekonstruirao Kantov koncept uvjetovanog hospitaliteta. To je učinio kako bi naglasio postmoderno određenje hospitaliteta kao apsolutne moralne dužnosti kakva treba nadići svaki osobni interes ili dobrobit. Derridino *zaoštreno* viđenje hospitaliteta izazvalo je lavinu kritike koja ni danas ne jenjava, a prikazana je u odjeljku 5.3. *Hospitalitet kao čin mogućeg*. Kritika Derridina apsolutnog hospitaliteta usmjerena je na neodrživost etičkog ideala u praksi, poglavito u kontekstu upitne spremnosti ili ograničenih mogućnosti pojedinih država za prihvatom stotina tisuća afričkih i bliskoistočnih migranata na teritoriju Europske unije. Zbog toga je dominantan predmet istraživanja posljednjeg odjeljka petog poglavlja teorijski odgovor Derridi koji dolazi iz pravca suvremene hermeneutike, a predstavljen je filozofijama Paula Ricoeura i Richarda Kearneya. Oba autora u svojim se istraživanjima vraćaju dugom europskom lingvističkom, filozofskom i religijskom nasljeđu hospitaliteta koje ih uči da su problemi migracija i susreta različitih pojedinaca i naroda transepohalni, da u odnosu prema drugome ne treba težiti apsolutizaciji ni sebstva ni drugosti te da je zadatak suvremenog kozmopolitizma stvaranje mogućnosti za međusobnim upoznavanjem, uz obostrani trud. Tek takav hospitalitet, kao kozmopolitski proces transformacije *gosta i domaćina*, otvara mogućnost za prihvaćanjem, umjesto za pukim međusobnim trpljenjem. Drugačije rečeno, hospitalitet tada postaje čin

moćnog, bez obzira na činjenicu što se odvija u svijetu beskrajnih etničkih, nacionalnih, vjerskih, jezičnih, ekonomskih i kulturnih razlika.

### **5.1. Što je suvremeni kozmopolitizam?**

Odgovarajući na pitanje što je kozmopolitizam Thomas Pogge (2012: 312) zaključuje kako je, kao svaki „izam“, kozmopolitizam primarno intelektualna pozicija ili, preciznije, obitelj intelektualnih pozicija. Pa ipak, za razliku od nekih drugih „izama“, kozmopolitizam nije samo viđenje kakvo nešto jest, nego je u prvom redu pozicija koja govori kakvo bi nešto trebalo biti. Središnje mjesto kozmopolitskih teorija jesu kritičnost i normativnost odnosno inzistiranje na moralnom određenju svih ljudi kao jednakih. Jednakost je početna ideja kozmopolitizma, ali budući da se ona može razumjeti i teorijski upotrijebiti na različite načine, pod jedinstvenim pojmom kozmopolitizma podrazumijeva se više kozmopolitskih pozicija. Pogge precizira da se u raščlanjivanju različitih kozmopolitskih moralnih pozicija valja pitati za koje se subjekte propisuju kozmopolitske norme; jesu li to pojedinci ili skupine, njihovi vođe, društvene institucije ili države svijeta jer je tek tako moguće precizno odrediti ono što stoji u srži svakog tipa kozmopolitizma.

Slijedeći istaknuto načelo, Pogge analitički razlikuje četiri osnovne kozmopolitske pozicije: etički kozmopolitizam, pravni, monistički i kozmopolitizam društvene pravednosti. Pogge (316) tumači kako se pravni kozmopolitizam razlikuje od ostala tri tipa kozmopolitizma jer zagovara kozmopolitski institucionalni poredak u obliku neke vrste svjetske države o kakvoj je razmišljao Kant. Ostali tipovi dijele zajedničke značajke normativnog individualizma, nepristranosti, inkluzivnosti i općenitosti. To konkretno znači da je osnovni element moralnog interesa triju naznačenih tipova kozmopolitizma ljudsko biće - pojedinac, a ne obitelj, pleme, etnička, vjerska ili kulturna zajednica, nacija ili država. Pritom je svaki pojedinac važan, bez obzira na to tko je i od kuda dolazi. Univerzalni status svakog ljudskog bića znači da on ima globalnu važnost, ne samo za svoje bližnje, nego općenito, za sve druge. Iako protivnici kozmopolitizma ovakvom stavu često prigovaraju, držeći da ne ostavlja mjesta bilo kakvoj naklonosti obitelji, prijateljima i sunarodnjacima, Pogge (320) odbacuje takve primjedbe kao karikaturalne. Pokazuje kako se priklanjanjem kozmopolitskoj poziciji ne odričemo bliskosti koju dijelimo s onima koje volimo, nego u važnim pitanjima koja se tiču obrazovanja, ratova, siromaštva, distribucije resursa i sličnog težimo načelu pravednosti kao pravičnosti kakvo zagovara teorija pravednosti Poggeova profesora Johna Rawlsa. To ne znači da teoretičari kozmopolitizma zagovaraju slijepo ugledanje na Rawlsa, već znači da je teorija pravednosti, prikazana u istoimenoj Rawlsovoj knjizi, početna ideja

brojnim zagovornicima suvremene kozmopolitske teorije. Kako je Rawlsova ideja pravednosti zamišljena (i za Rawlsa primjenjiva) samo na razini države, odnosno na razini pojedinačnog društva zadatak teoretičara kozmopolitizma jest iznaći načine kako globalno proširiti pravednost s razine pojedinačnog društva na razinu cijelog svijeta. Pogge tumači kako će zagovornici pravnog kozmopolitizma ovaj zadatak pokušati ostvariti uspostavljanjem globalnih institucija. Zagovornici monističkog kozmopolitizma težit će uključivanju svih u raspravu, od privatnih osoba, institucija i država jer je u korijenu ovakvog pristupa razumijevanje prema kojemu nepravda u svijetu nije uzrokovana samo nepravednim institucijama, već je utemeljena u svim svjetskim državama čije sastavnice (od privatnih osoba do institucija) ne čine dovoljno za smanjenje nepravde na globalnoj razini. Pogge drži (327) kako monistički kozmopolitizam, kako bi uopće potakao pojedince da prihvate kozmopolitska načela, iziskuje dopunu jer sama tvrdnja da pojedinci, skupine ili institucije ne čine dovoljno za globalnu pravednost neće ništa promijeniti. Ako na početnoj razini ljudi, posebno oni u najbogatijim državama, ne prihvate važnost pomaganja onima koje ne poznaju ili ih doživljavaju kulturno, nacionalno, religijski i jezično različitim, monistički kozmopolitizam, prema Poggeu, neće pasti na plodno tlo pa ga je važno „oplemeniti“ etičkim kozmopolitizmom koji može probuditi osjećaj solidarnosti i dužnosti prema drugima. Na koji način etički kozmopolitizam može usaditi u ljude osjećaj dužnosti pomaganja drugima ostaje upitno, premda se veliki broj suvremenih autora slaže da u tome može prilično pomoći specifična kozmopolitska edukacija.

Da je učenje o poziciji i značaju drugih nužno za oživljavanje ideje kozmopolitizma pokazala je 1994. godine Martha C. Nussbaum u eseju „Patriotizam i kozmopolitizam“. Njime je odgovorila na raniji novinski članak Richarda Rortya u kojem je ovaj američki filozof pozvao na odbacivanje omalovažavanja vrijednosti američkog patriotizma kakvom je bila sklona ljevica. Rortyev patriotizam zagovarao je osjećaje nacionalnog ponosa i zajedničkog identiteta u svrhu povezivanja američke nacije, ali je, prema Nussbaum (2015: 156), previđao važnost rasnih, etničkih i drugih podjela unutar američkog društva. Rad Nussbaumove dugoročno je odredio smjer zapadnog narativa o kozmopolitizmu jer je skrenuo pažnju ne samo na važnost edukacije o potrebama i pozicijama drugih, nego je, prema Eduardu Mendieta (2014: 129), bio tako potreban lijek nesnošljivom i arogantnom Kantovu kozmopolitizmu. Mendieta ističe kako je suprotno Kantovu „nepriličnom brbljanju“, Nussbaum vrlo ozbiljno razmotrila perspektive neeuropskih kultura koje su ugrađene u američku „naciju“. Uvrštavajući u kozmopolitski narativ one koji su, bez pravog glasa, stoljećima gradili američku „naciju“, Nussbaum je kozmopolitizam prikazala kao *građanski*,

onaj za koji se građani kao skupina različitih pojedinaca odgajaju u procesu obrazovanja. Nussbaum je time naznačila kako je kozmopolitizam kontrapunkt parohijalnom i šovinističkom patriotizmu, kako ne predstavlja apstraktnu filozofsku poziciju, već vrlo praktično i na rezultat usmjereno uvjerenje. Mendieta (131) ističe kako mu je ovakav uvid Nussbaumove omogućio vlastito viđenje kozmopolitizma kao ne samo emotivne i pozicije naklonjene drugima, nego kao teorijskog i političkog stajališta koje nam nalaže procjenjivanje neospornosti naših prava s pozicije konkretnog drugog. Tek takav kozmopolitizam znači ulazak u prostor rasuđivanja bez granica i bez isključivanja onih koji nisu pripadnici naše zajednice, kao što omogućuje prepoznavanje zajedničke humanosti u svim ljudima. Tako definirani uvjeti, prema Mendieta (120), za sobom povlače kozmopolitski projekt svojevrsnoga pravno-političkog institucionalnog okvira osmišljenog s ciljem suživota i napredovanja različitih i raznovrsnih „jedinina“. Drugim riječima, Mendieta pokazuje kako je kozmopolitizam dijalektičko uzajamno djelovanje između vlastitosti i univerzalnosti, smještenosti i izmještenosti, ukorijenjenosti i nepripadanja, udomljenja i beskućništva, stabilnosti i mobilnosti.

Opetovano samodefiniranje kozmopolitizmu je potrebno kako bi izbjegao zamku „naivnosti“ u pogledu vlastitog imperijalnog utemeljenja, budući da je proizašao iz pozicije ekonomske, političke, kulturne i jezične privilegiranosti. Ona se dugo odražavala u specifičnom imperijalnom tipu kozmopolitizma kakav je promovirao Kant, a kojemu Mendieta (121) suprotstavlja ono što naziva *dijaloškim kozmopolitizmom*. Naglašava kako iza potrebe da se imperijalni i dijaloški kozmopolitizam prikažu jedan uz drugi ne stoji puko optuživanje i kritika, već pozitivna i konstruktivna težnja za epistemološkim i moralnim sazrijevanjem kozmopolitizma, od Kantova do suvremenog, kakav treba odgovoriti na brojne izazove od globalizacijskih do izazova sve prisutnijih težnji za isključivanjem drugih. Kozmopolitizam, precizira Mendieta, postaje dijaloški kada smo zahvalni na lekcijama koje dolaze iz drugih iskustava i kultura, ali smo prema njima kritični, kao što trebamo biti kritični i prema vlastitoj poziciji. Mendieta (123) zaključuje kako je kozmopolitizam sam po sebi kritička pozicija pa proglasiti sebe slijedbenikom kozmopolitizma znači obrazovati se kroz kozmopolitizam drugih jer pojedinac nikada ne može biti dovoljno *kozmpolitiziran*.

Mendietinu razumijevanju kozmopolitizma blizak je rad Gerarda Delantyja (2014: 374) koji naglašava da kozmopolitizam kao pojam ima paradoksalnu sudbinu jer je proizvod klasične europske misli, ali se u suvremeno doba počeo dominantno promatrati kao polazište kritičkog propitivanja eurocentrizma. Na takav se način kozmopolitizam *kozmpolitizirao*

premda mu izvorna zapadnjačka genealogija i dalje ograničava globalnu primjenjivost. Kako bi se kozmopolitizam odmaknuo od latentnog eurocentrizma i postao normativno načelo zahvaljujući kojemu je moguće sebe promatrati u široj perspektivi, uzimajući u obzir i druge kulture, potrebno ga je, sugerira Delanty (375), izmjestiti iz specifične kontekstualizacije, a da ga se pritom ne smjesti u drugu. U tom kontekstu Delanty (378) navodi četiri poimanja koja odgovaraju „zbunjujućem“ i „zloćudnom“ pojmu eurocentrizma. Prvo, *civilizacijski univerzalizam* prema kojem su Europa ili Zapad u svojim civilizacijskim temeljima intelektualno, moralno ili politički superiorni ostatku svijeta. Danas ovaj pristup zagovara mali broj znanstvenika, ali je bio dominantan u kolonijalno doba kada je, prema istraživanju Edwarda Saida, nazvan orijentalizmom. *Civilizacijski univerzalizam*, nastavlja Dalanty, zamijenjen je shvaćanjem eurocentrizma koji se naziva *analitičkim univerzalizmom*. Djelomično utemeljen u sociologiji Maxa Webera, za razliku od orijentalizma, ne daje normativne pretpostavke za valjanost empirijskih kategorija, ali navodi kako krivo razumijevanje neeuropskog svijeta nije bilo utemeljeno u moralnoj nadmoći Europljana, nego u njihovom slabom poznavanju drugih dijelova svijeta. Delanty ističe kako je ovo jedan od najrasprostranjenijih oblika eurocentrizma koji privilegira europsku misao, ocjenjujući svu drugu kao neznanstvenu, onu koju treba prevesti u zapadnjački diskurs. Ujedno je dio šireg procesa pozapadničenja (engl. *westernization*) koje nisu zagovarali samo Europljani, nego i pripadnici drugih kultura poput devetnaestostoljetnih kineskih filozofa ili kemalista u Turskoj. Treće shvaćanje naziva se *europskom iznimnošću* (engl. *European exceptionalism*), a riječ je o umjerenijem zahtjevu za posebnošću od one koja zagovara ideju europskog razvoja kao zatvorenog procesa u kojem nije bilo utjecaja neeuropskih naroda koje je zahvaćao imperijalizam. To je shvaćanje od početka 21. stoljeća izloženo snažnoj kritici zahvaljujući istraživanjima povjesničara Kennetha Pomerantza i Sebastiana Conrada koji zagovaraju razumijevanje svijeta kao integriranog sustava. Završno, četvrto shvaćanje eurocentrizma naziva se *pojmovnim europeizmom* te je njegov najblaži oblik. Bez obzira na *blagost*, u njegovoj je srži kognitivno i epistemološko privilegiranje europske misli jer promovira stav prema kojemu su određeni pojmovi, razvijeni u Europi, bili izvezeni tamo gdje se nisu mogli razviti. Delanty (379) navodi da je četvrto shvaćanje nadasve problematično jer negira mogućnost univerzalne primjene kozmopolitskog načela, ali sugerira da u borbi protiv predrasuda *pojmovnog europeizma* treba tražiti ideje slične kozmopolitizmu u drugim filozofijama i kulturama, poput indijske ili kineske. Također, potrebno je razumjeti što danas

jest univerzalizam koji je u korijenu kozmopolitizma, ali i ono što univerzalizam nije<sup>125</sup>. Naime, prema Delantiju (376), u suvremenom svijetu univerzalizam više ne predstavlja općevažeća vjerovanja i objektivne istine, već minimalne uvjete koje moraju prihvatiti sva društva kako bi udovoljila temeljnim načelima pravednosti i priznala moralnu vrijednost svakog čovjeka. Izbjegne li krajnosti kontekstualističkog relativizma i apstraktnog univerzalizma, kozmopolitizmu se u njegovoj empirijskoj pojavnosti otvara plodan, treći put koji omogućuje pluralnost, čuvajući odnos prema cjelini. Glavni je izazov pronaći pravi način kako se kozmopolitizam kao normativni ideal može utjeloviti u različitim društvenim i političkim oblicima. Treba reći da ovakav izazov ne umanjuje važnost kozmopolitizma jer je on, zaključuje Delanty (377), postao neizostavnim dijelom oblikovanja modernih društava i dokaz modernog duha koji putem specifične etike omogućuje susrete jednog društva ili kulture s drugima, rješavanje zajedničkih problema i jasno artikuliranje različitih obrazaca kritike, refleksivnosti i samoproblematiziranja. Važno je samo inzistirati da kozmopolitska etika ide u smjeru post-eurocentričkog kozmopolitizma koji ima više oblika. Riječ je o kozmopolitskom liberalizmu, kulturnom univerzalizmu, alternativnom kozmopolitizmu, kognitivnom univerzalizmu i kritičko kozmopolitizmu kojem Delanty posvećuje osobitu pažnju<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Govoreći o odnosu kozmopolitizma i univerzalizma, Feyzi Baban i Kim Rygiel (2014: 466) tumače kako su izvorni kozmopoliti bili skeptični prema pluralnosti i razlici zbog čega su napetosti između univerzalnog i partikularnog prikazivali kao nerješive. Od vremena grčkih kozmopolita, preko prosvjetitelja do mnogih suvremenih zagovaratelja kozmopolitizma, razlike među ljudskim zajednicama promatrale su se kao štetne za pripadnost zajednici čovječanstva pa je u srži kozmopolitske misli bila želja da se partikularno potisne univerzalnim. Univerzalna pripadnost čovječanstvu trebala je biti bazirana u apstraktnoj ideji uma kakav imaju svi ljudi, bez obzira na kulturne razlike. Kozmopoliti su (od stoika do prosvjetiteljskih mislilaca) razumu dali povlaštenu poziciju te su teleološki vjerovali kako će širenje apstraktnog uma posljedično ujediniti ljude koji će napustiti parohijalne i lokalne osjećaje kulturne pripadnosti. Međutim, zagovaranje ujedinjujućeg glasa razuma, pokazalo je prosvjetiteljstvo, često je vodilo hijerarhijskoj klasifikaciji različitih društava. U želji da civilizira druge kulture, kozmopolitizam je omogućio opravdanje kolonijalizma i vladanje nad narodima za koje se držalo da im nedostaje razuma. Zbog toga je u suvremenom znanstvenom pristupu kozmopolitizmu iznimno važno nanovo promišljati o dobrim, kao i o lošim stranama naslijeđenog poimanja kozmopolitizma kako bi se odgovorilo na probleme s kojima se suočava Europa. Imam na umu jačanje desnih, populističkih pokreta i stranaka koji zagovaraju zatvaranje granica te neprijateljstvo prema migrantima. U tu svrhu Baban i Rygiel (467) predlažu pojam *transgresivnog kozmopolitizma* koji se odmiče od tradicionalnog viđenja kozmopolitizma zbog njegove veze s lažnom idejom univerzalizma pod kojom su se razvijali imperijalizam, kolonijalizam i isključujuće vrste nacionalizma. Pojmom transgresivnog kozmopolitizma moguće je prihvatiti razliku i pluralnost kao fundamentalne uvjete ljudske društvenosti jer takvo prihvaćanje drugosti zahtijeva novi odnos prema kojem se veza sebe i drugosti ne vidi kao nerješiv problem već kao jedan od međuljudskih odnosa. Budući da razmišljanje o ovakvom kozmopolitizmu metodički polazi s ruba, od lokalnih iskustava i marginaliziranih kultura, odbija pristati uz jedan od do sada dominantnih modela odnosa s drugima kakvi se očituju kako u moralnom univerzalizmu tako i u kulturnom relativizmu.

<sup>126</sup> Kozmopolitski liberalizam, tumači Delanty (2014: 380), dodatak je liberalnoj teoriji, koja europskom razumijevanju kozmopolitizma pridodaje doprinose učenja neeuropskih tradicija, a može ga se promatrati kao produženu ruku multikulturalizma na globalnom nivou. Kao anti-eurocentrični pristup pokušava prevladati *analitički eurocentrizam mainstream* teoretičara istražujući, primjerice, Gandijeva, Konfucijeva ili Averoessova učenja. Kozmopolitskom liberalizmu može se pak prigovoriti zanemarivanje izvora koji se ne smatraju



Prema Delantyju (384), za kritički kozmopolitizam problem eurocentričnosti nije određujući interes, već samo jedna od tema. Jednako je kritičan prema europskim i neeuropskim kulturnim tradicijama zbog toga što je ideja kritike u naravi samorazumijevanja kozmopolitizma. On naglašava neposrednost prirode susreta među kulturama koje u takvom procesu uče jedna od druge, umjesto da se samo susreću. Cilj kritičkog kozmopolitizma nije ograničen na pronalaženje zajedničkih vrijednosti, primjere razmjene i pluralnosti, nego je sadržan u prepoznavanju ishodišta za kritičkim dijalogom i njegovanjem kritičke misli. Izgrađen je na ideji kognitivnog univerzalizma koju nadograđuje uzimajući u obzir specifičan kulturni kontekst, da bi, misleći izvan konteksta, promišljao univerzalna načela. Služi se trima metodološkim strategijama koje kritičkom kozmopolitizmu omogućuju detektiranje pozitivnog utjecaja neeuropskih ideja, analizu koja utvrđuje kako su neeuropske kulture prisvojile zapadnu kulturu a da je u potpunosti nisu preuzele i propitivanje globalnog značenja neeuropskih ideja. Sve tri strategije, pojašnjava Delany (385), doprinose shvaćanju da kulture, bez obzira na sve međusobne razlike, nisu spoznajno nesumjerljive jer su sve sposobne za

---

„prevodivima“ u zapadne kategorije, zbog čega nastaje metodološki problem vezan uz izvore koje treba izabrati kako bi se u njima prepoznao kozmopolitizam. Varijacija kozmopolitiskog liberalizma jest kulturni univerzalizam koji nastoji prepoznati zajedničke univerzalne vrijednosti među kulturama, a da pritom ni jednu od njih ne postavlja kao referentnu točku. To najčešće čini putem pozivanja na velike religije koje dijele brojne vrijednosti i omogućuju dijalog među civilizacijama i prepoznaju minimalni set vrijednosti koji dijele sve kulture, poput ideje zajedničke pripadnosti čovječanstvu. Kritičari priznaju da je ovakav pristup razumijevanju kozmopolitizma važan korektiv eurocentrizma, ali napominju kako je opterećen predmodernom tradicijom i religijskom pristranošću, kao i ishodišnim problemom razumijevanja kozmopolitizma koji se odnosi na prevođenje antičkih pojmova u moderne pojmove, napose u kontekstu različitih povijesnih iskustava vezanih uz razvoj specifičnih političkih zajednica poput države. Delanty (381) nadalje pojašnjava što je alternativni kozmopolitizam navodeći da je ovakav pristup u dosegu manje univerzalistički jer pokušava pronaći izvornu kozmopolitisku ideju u neeuropskoj i nezapadnoj tradiciji. Radi se o partikularizaciji univerzalnog poput koncentracije na predkolonijalnu tradiciju ili tradiciju kultura koje nisu bile oblikovane pod utjecajem europske civilizacije, poput Kine, Japana i Irana ili onima kojima, poput Indije, europski utjecaj nije izbrisao vlastito kulturno nasljeđe. Neki suvremeni autori poput Roxanne L. Euben ili Sheldona Pollocka, pokazali su, prema Delantyju, da postoje sličnosti između zapadne, islamske i indijske kozmopolitiske tradicije, dok su neki drugi autori u socijalističkom internacionalizmu prepoznali posebnu vrst kozmopolitizma. Delanty (382) tumači da se često u alternativni kozmopolitizam uključuju podčinjene autohtone i post-kolonijalne koncepcije kozmopolitizma premda one nerijetko pate od jednostranog shvaćanja europske baštine te nekritičnosti prema neeuropskim civilizacijama koje su i same bile imperijalne sile (poput Kine, Japana ili Turske). Zaključno, Delanty (383) pojašnjava što je kognitivni univerzalizam, ističući da ovaj pristup ne vidi potrebu za utemeljenjem univerzalizma u svjetskim religijama ni u autohtonim ili postkolonijalnim tradicijama, već u modernizmu. Omogućuje da se univerzalizam pojmi putem načela razuma, kakav nije svojstven samo jednoj kulturi, nego je povezan sa samom idejom moderniteta koja omogućuje ljudsku autonomiju, slobodu, jednakost i moralnu vrijednost svake osobe. Delanty drži važnim naglasiti da kognitivni univerzalizam nije istoznačnica moralnom univerzalizmu koji vjeruje da moralne vrijednosti ili načela koja nadilaze kulture mogu biti temelj kozmopolitiskog moralnog poretka. On je minimalistička vrsta kozmopolitizma (ali nešto manje mimimalistička od moralnog univerzalizma) i potencijalni temelj prevladavanja, ne samo eurocentrizma, nego svih oblika etnocentričnosti. Baziran je na tumačenju prema kojem su europske vrijednosti poput demokracije, slobode i autonomije razvijene prvo u Europi, ali da zbog toga nisu isključivo europska načela jer se mogu konceptualno i kulturno prevesti. Jedan od prijedloga ovakvog prijevoda jest ideja „jedinstva u različitosti“ (engl. *unity in diversity*) kakva postoji u brojnim svjetskim kulturama. Delanty drži kako se osnovni prigovor ovom pristupu odnosi na neodrživost kulturnog prevođenja koncepata, ako ga ne prati snažan normativni i kritički impuls kakav, prema Delantyju (384) nudi kritički kozmopolitizam.

samokritiku, kao i kritiku drugoga, putem primjerene kozmopolitske hermeneutike. Ovakva je dvostrana kritika, osim na teorijskoj razini, važna i zbog toga što je kozmopolitizam politički projekt koji, drži Delanty, treba ponuditi alternativu nacionalizmu koji promovira u sebe zatvorene nacije, ali i alternativu globalizaciji koja promovira prividnu homogenizaciju svijeta.

Da je kozmopolitizam nužno definirati kao suprotnost nacionalizmu i globalizaciji smatraju i Ulrich Beck i Edgar Grande (2006: 25) pa uz definiranje pojma kozmopolitizma traže odovor na pitanje razlikuje li se (i kako) kozmopolitizam od paralelnih pojmova poput univerzalizma, multikulturalizma i postnacionalizma. U svojoj analizi drže ključnim započeti od pojma nacije jer je, prema autorskom dvojcu, kozmopolitizam ujedno prednacionalan i postnacionalan koncept koji ima prastaro kiničko i stoičko značenje, ali i značenje koje upućuje na budućnost. Zbog tako duge povijesti ideje kozmopolitizma preuzetno je očekivati jedinstvenu uporabu pojma, ali je moguće identificirati dvije temeljne premise koji čine jezgru kozmopolitskog projekta. One su sadržane u razumijevanju kozmopolitizma kao načela koje kombinira priznavanje različitosti i razumijevanju kozmopolitizma kao nastojanja da se njime koncipiraju novi demokratski oblici političke vlasti s onu stranu nacionalnih država. Treba naglasiti da Beck i Grande (26) smatraju kozmopolitizam sociološkim pojmom koji rabe kao oznaku za posebni oblik društvenog ophođenja prema kulturnoj različitosti. Smatraju kako se kozmopolitizam, postavljen načelno, razlikuje od svih oblika vertikalnog diferenciranja (na primjer nacionalizma) kojima se društvena različitost pokušava staviti u hijerarhijski odnos nadređenosti i podređenosti, ali i od načela ukidanja različitosti. Kozmopolitizam je, stoga, načelo kojim se u mišljenju, suživotu i djelovanju različitosti priznaju, iznutra i prema vani i pozitivno se ocjenjuju. Za razliku od univerzalizma koji druge smatra jednakima i od nacionalizma koji druge smatra različitim, kozmopolitizam se temelji na načelu istodobnog postojanja i jedne i druge mogućnosti pri čemu se tuđe ne doživljava i ne ocjenjuje kao prijetnja, dezintegracija i fragmentacija, nego kao obogaćenje. „Ono što *druge* za mene čini nezamjenjivima jest znatiželja da saznam nešto o sebi. Postoji neka vrsta egoizma kozmopolitskog interesa. Onog tko u vlastiti životni kontekst integrira motrište *drugih*, saznaje više o sebi i *drugima*.“ (Beck i Grande 2006: 26) Kozmopolitsko *supostojanje*, prema Becku i Grandeu, dopušta dva tumačenja priznavanja različitosti: ono koje se odnosi na kolektive i ono koje se odnosi na individue. Kako bi se razlikovao od multikulturalizma koji se bavi samo kolektivnim kategorijama različitosti, orijentirajući se na homogene skupine koje potom lokalizira unutar nacionalnodržavnog okvira, kozmopolitizam zahtijeva novi pojam integracije i identiteta. Takav identitet, navode Beck i Grande (27), prihvaća i

omogućuje suživot preko granica, a da se istovremeno posebnost i razlika „ne moraju žrtvovati na oltaru pretpostavljene (nacionalne) jednakosti“. Ideja koja se nalazi u srži novih identiteta i integracija želja je za nepostojanjem hegemonije nad drugima ili većine nad manjinom. Samo na taj način kozmopolitizam može biti načelo prihvaćanja različitosti koje ne bivaju apsolutizirane, već ih se pomoću obveznih univerzalnih normi čini univerzalno podnošljivima.

I Cavallar (2011: 8) smatra kako pojam kozmopolitizam sam po sebi malo znači ako ga se pobliže ne odredi u odnosu na njemu bliska, ali i „neprijateljska“ stajališta ili teorije poput patriotizma, nacionalizma i europeizma. Navodi kako se, primjerice, proeuropsko stajalište često brka s kozmopolitizmom zbog čega se niz modernih autora smatra njegovim zagovornicima, iako to nisu. Prema Cavallaru, jedan od najboljih primjera nerazumijevanja razlikovanja težnje za europskim jedinstvom nasuprot kozmopolitizmu jest primjer Abbé de Saint-Pierrea kojeg se nerijetko proglašava ocem kozmopolitske ideje Ujedinjenih naroda, premda je u svojim istraživanjima zagovarao europski savez naroda s ciljem uspostave mira među kršćanskim državama iz kojih je trebalo protjerati Turke. Važno je, sugerira Cavallar, također razumjeti kako kozmopolitizam ne samo da nije usporediv s političkim realizmom i etatizmom, nego može biti suprotstavljen liberalizmu ili građanskom republikanizmu, a ne slaže se najbolje ni s komunitarizmom. Tek kada to osvijestimo, moguće je započeti sa stvarnim tumačenjem kozmopolitizma. Pritom je najbolje krenuti od početne premise kozmopolitskog vjerovanja koja sve ljude, bez obzira na njihove različitosti, vidi pripadnicima iste zajednice čovječanstva. Takva početna premisa omogućava jasniju analizu kozmopolitizma koji, prema Cavallaru, nije teorijski homogena kategorija, već se dijeli na: moralni, politički, kulturni, ekonomski i epistemološki kozmopolitizam.

U srži *moralnog* kozmopolitizma ideja je ljudskih prava i dužnosti koje trebaju biti univerzalne i neograničene u dosegu jer moraju biti primjenjive na sve ljude. Kako pojašnjava Cavallar (9), zagovornici moralnog kozmopolitizma drže da svi ljudi imaju dužnost pomagati potrebitim ili ugroženim strancima, kao i da je svugdje u svijetu potrebno unapređivati razvoj ljudskih prava. Ovakav stav imaju zato što je sastavni dio moralnog kozmopolitizma univerzalizam prema kojem svi ljudi dijele iste temeljne osobine i imaju isti moralni poziciju. Moralni kozmopolitizam korijene vuče iz grčke i rimske filozofije, nasljednik je teorije prirodnog prava, a u suvremenoj znanstvenoj raspravi najbolje ga predstavlja shvaćanje svjetske moralne zajednice kakvu, suprotstavljajući se multikulturalizmu i postmodernom normativnom relativizmu, zagovara Martha Nussbaum. Za razliku od moralnog, *politički* kozmopolitizam, navodi Cavallar, obično zahtijeva neku vrstu svjetskog pravnog poretka te je

utemeljen u Kantovu razumijevanju svjetske federacije država. Iz Kantove koncepcije razvijeni su suvremeni pojmovi koji se primarno odnose na ideju „svjetske unutarnje politike bez svjetske vlade“ kakvu zagovara Jürgen Habermas, teoriju kozmopolitskog demokratskog prava kakvu zastupa David Held, ali i na niz drugih rješenja, od jačanja postojećih međunarodnih političkih institucija do razvoja globalnog civilnog društva. Nadalje, *kulturni kozmopolitizam*, tumači Cavallar, utemeljen je u osamnaestostoljetnom učenju Geoga Fostera koji se borio protiv eurocentričnih predrasuda prema drugim kulturama. Ovakva vrsta kozmopolitizma bavi se razumijevanjem različitosti kultura diljem svijeta i upozorava na nužnost prepoznavanja kulturnih posebnosti. To konkretno znači da kulturni kozmopolitizam uvažava kulturnu raznolikost, kao i križanje više kultura, ali odbacuje moralni relativizam propitujući dosege i ograničenja prava na kulturu, kulturnog samoopredjeljenja i prava manjinskih kultura. Kulturni kozmopolitizam bitno se razlikuje od *ekonomskog kozmopolitizma* koji je utemeljen u radu osamnaestostoljetnih teoretičara, ali onih koji su, poput Adama Smitha i drugih škotskih prosvjetitelja, zagovarali pravo slobodne trgovine na području čitavog svijeta. U suvremenoj kritičkoj teoriji, prema Cavallaru, često se izjednačava s neoliberalizmom, zbog čega su ga zagovaratelji ovakve vrste kozmopolitizma pokušali ublažiti uvođenjem određenih elemenata moralnog i političkog kozmopolitizma. Posljednji u nizu, *epistemološki kozmopolitizam*, za Cavallara (10) je način (globalnog) mišljenja, odnosno spoznajnog uvjerenja kojem je ključno svojstvo nepristranost. Zahtijeva otvorenost prema drugima i uvažavanje različitosti te je blisko navedenom tumačenju kozmopolitizma kakvo zagovara Ulrich Beck.

Premda jedinstveni pojam kozmopolitizma tumači kroz pet različitih teorijskih prizmi, Cavallar naglašava kako je ova podjela tek jedna od mogućih jer postoje i drugačije raščlambe kozmopolitizma. K tome, unutar svakog oblika kozmopolitizma može se uspostaviti razlika između blaže ili snažnije verzije. Ovakvom Cavallarovom viđenju oblika kozmopolitizma blisko je razumijevanje i drugih suvremenih autora, među ostalima ono Garretta Wallacea Browna i Davida Helda koji, tumačeći višeobraznost kozmopolitizma, poput Wonickog, polaze od pojma globalizacije. Ističu kako se njome svijet smanjuje i čini međuovisnim u pozitivnom i negativnom smislu jer događaji, ljudi, vremenske prilike, ekonomski sustavi i kultura jednog dijela svijeta utječu na ostale. Zbog premreženosti globaliziranog svijeta u suvremeno se doba obnovio entuzijazam za kozmopolitizam kao globalnu političku teoriju i njenu primjenjivost, premda je teško jednoznačno reći što današnji kozmopolitizam točno predstavlja. Prema G. W. Davidu Heldu (2015: 1), u svom osnovnom obliku kozmopolitizam teži moralnim obvezama koje svi, kao pripadnici ljudskog roda, imamo prema drugim

ljudskim bićima, bez obzira na rasnu, rodnu, nacionalnu, etničku, kulturnu, religijsku, političku, građansku ili bilo koju drugu pripadnost. Za razliku od tradicionalnih obrazaca međunarodnih odnosa koje se fokusiraju na države, nacije ili ravnotežu snaga, kozmopolitizam kao politička teorija temelji se na priznanju ideje opće ljudskosti zbog čega postavlja tri moralne i normativne obveze. Prva se odnosi na pojedince, njihovu moralnu individualnu vrijednost, a ne na države ili slične političke zajednice. Druga obveza odnosi se na jednakost primjene prvog načela, bez obzira na mjesto ili zajednicu rođenja pojedinca, dok se treća obveza odnosi na univerzalnost djelokruga kozmopolitizma koji se, u skladu s etimologijom pojma, odnosi na sve građane svijeta kao moralno jednaka bića.

Zahvaljujući trima obvezama, kozmopolitizam je istodobno i moralni i politički projekt koji sadrži dva dodirna, premda samostalna dijela. Ona se tiču globalnog suživota ljudi, ali i podjele na ograničene zajednice zbog čega suvremeni kozmopolitizam kao teoriju možemo promatrati u skladu s moralnim ili institucionalnim kozmopolitizmom. Brown i Held (2) tumače kako je u srži moralnog kozmopolitizma problem globalne pravednosti, zaštita univerzalnih ljudskih prava i poboljšanje nepravednog međunarodnog sustava, dok je u srži institucionalnog kozmopolitizma propitivanje najboljih institucionalnih oblika koji omogućuju provođenje kozmopolitskih moralnih normi. Zbog duge povijesti načela kozmopolitizma, ova podjela samo je jedna od brojnih dioba u razumijevanju kozmopolitizma kojima Brown i Held (9) pridonose predlažući vlastitu klasifikaciju kozmopolitizma polazeći od pet različitih teorijskih polazišta. Riječ je o kulturnom kozmopolitizmu, pravnom kozmopolitizmu, političkom kozmopolitizmu, građanskom kozmopolitizmu i načelu globalne pravednosti koje se u nastavku detaljnije analizira.

Prema Brownu i Heldu (9), *globalnoj pravednosti*, izvornoj temi kozmopolitizma, u različitim su se epohama vraćali oni politički teoretičari koji su, kritički razmišljajući o moralnim i političkim praksama svoga vremena, pokušavali odgovoriti na pitanje koje moralne, političke i ekonomske dužnosti svako ljudsko biće ima prema uspostavi pravednijeg svijeta. Osnovni problem kozmopolitizma kao globalne pravednosti sadržan je u uređenju svijeta kao zajednice heterogenih političkih sustava koji različito odgovaraju na potrebe svojih članova. Kako pojašnjava Thomas Nagel (2015: 396), jedini ispravan odgovor na ovakav problem bila bi uspostava pravične svjetske vlasti, ali se s obzirom na to da je nema, na individualnoj i kolektivnoj razini postavlja se pitanje što učiniti kada pojedinačne suverene države ne mogu ili ne žele odgovoriti na nesreće poput visoke stope smrtnosti djece od gladi ili bolesti. Kojim načinima i preko kojih institucija tada ispuniti temeljne humanitarne dužnosti prema drugim ljudskim bićima kada na putu ispunjenja stoje prepreke. One se

uglavnom odnose na suverene države koje ne poštuju temeljna ljudska prava, iako prepreke kozmopolitskim humanitarnim dužnostima ne moraju nužno predstavljati neodgovorne države. Naime, stupanj razvijenosti određenog društva ovisi o ekonomskim faktorima koji često nisu u rukama pojedinačnih država. Današnji međunarodni ekonomski sustav, pokazuje Onora O'Neill (2015: 78), rezultat je velikih i povezanih institucionalnih promjena i preinaka koje su se dogodile nakon Drugog svjetskog rata u trenutku kada brojne države članice toga sustava još nisu ni postojale. Njihova pozicija od starta je bila podređena velikim korporacijama i moćnijim državama u odnosu na koje su postale iznimno ranjive. Prihvatiti standarde koji su se drugdje stoljećima razvijali i usvajali za takve države nije bio lako ostvariv zadatak, posebno u uvjetima kada veliki igrači u svojim rukama imaju alate prisile. Zbog toga, pojašnjava O'Neill (77), siromašne i nemoćne države i institucije, baš poput siromašnih i nemoćnih pojedinaca unutar pojedinačne države, ne mogu ravnopravno pregovarati niti odbiti ponude jačih, osim ako jači ne prilagode svoje interese potrebama slabijih. U suprotnom, siromašni i nemoćni moraju jeftino prodati jedine resurse koje imaju ili moraju pristati na kredite koje ne mogu vraćati uslijed čega postaju i dužnici velikima i nedovoljno učinkoviti prema vlastitim državljanima. U ovakvim okolnostima kozmopolitizam kao zahtjev za globalnom pravednošću nužno postaje težnja ka distributivnoj pravednosti, ali i pravednosti u odnosima jakih prema slabijima. O'Neill pokazuje da bogati i moćni akteri međunarodnog sustava, ako žele djelovati pravedno, moraju prihvatiti politike koje nisu bazirane na prisili, varanju i iskorištavanju najslabijih, već one koje su utemeljene u čvrstoj unutardržavnoj i međunarodnoj regulativi. Tek tako mogu dokinuti globalno siromaštvo i nasilje, jednako kao što poštivanjem jasno određenih pravila i procedura štite vlastite građane, često ugrožene nepravednom unutarnjom distribucijom resursa.

Nastavljajući raspravu koju otvara O'Neill, Iris Marion Young (2000: 249) ističe kako je traženje odgovora na suvremene ekonomske i ekološke probleme, uz tradicionalne teme poput mira i sigurnosti, ishodišna točka rasprave o globalnoj pravednosti. Ona se vodi u okolnostima u kojima je ideja nacionalnog samoopredjeljenja još uvijek dominantna, premda nacionalne granice ne mogu zaustaviti ugroze koje proizvode nepravedni pojedinačni sustavi. Ratna stradanja, ekonomska deprivacija i klimatske promjene tjeraju milijune ljudi iz domicilnih sredina u druge dijelove svijeta, uzrokujući ozbiljna neslaganja i nove sukobe među državama. Kako one nisu podjednako spremne prihvatiti obveze kakve nameće načelo pravednosti, u takvim sukobima ispaštaju najslabiji. Young naglašava da je u raspravi o globalnoj pravednosti važno razumjeti što točno označavaju globalne obveze prema drugima. One se, sugerira, povećavaju prema onima koji su nam najbliži, ne zato što se s njima lakše

identificiramo na nacionalnoj, političkoj ili geografskoj osnovi, nego zbog snažnijih društvenih i ekonomskih veza. Posljedično, pojašnjava Young, individualno moralno djelovanje ne znači da svaki pojedinac treba brinuti o svakom drugom čovjeku na svijetu jer se dužnosti koje nameće socijalna pravednost u prvom redu odnose na institucije kojima pojedinci zajednički djeluju radi smanjenja nepravde. Zadaća pojedinca jest unapređivanje institucija kako bi one pravično djelovale na lokalnom, regionalnom, a potom i globalnom nivou, tvoreći globalnu političku zajednicu. U nedostatku jedinstvene svjetske vlasti takva bi zajednica, uređena na principu federalizma, trebala djelovati kao nadzorni sustav, od lokalne do globalne razine, deterritorijalizirati pojedine aspekte suvereniteta i baviti se svjetski važnim problemima poput mira, sigurnosti, ekologije, trgovine, financija, upravljanja investicijama i kapitalnim ulaganjima, komunikacijama, transportom, ljudskim, radničkim i socijalnim pravima, pravima državljana i migranata.

Na sličnom je tragu razmišljanje Seyle Benhabib (2011: 110) koja ističe da u današnje vrijeme svjedočimo ne samo rekonstrukciji pojma suvereniteta, nego i ponovnoj izgradnji pojma državljanstva/građanstva (engl. *citizenship*). Pravo državljanstva više nije vezano isključivo uz pripadnost naciji već se, uslijed stalnih migracija stanovništva, vojnih, ekonomskih i klimatskih izazova, povezuje s mjestom boravka, zbog čega jačaju višestruke veze s lokalnom zajednicom, širom regijom, ali i transnacionalnim institucijama. Benhabib (111) pokazuje kako je Europska unija primjer političke i ekonomske zajednice u kojoj sve više dolazi do izražaja post-nacionalni model građanstva. Zahvaljujući „kooperativnom restrukturiranju suvereniteta“ takav model stanovnicima Unije omogućuje ukorijenjivanje u izabranoj kulturnoj zajednici umjesto u danoj nacionalnoj državi. Benhabib primjećuje kako se promjena pozicije državljanina mijenja i drugdje u svijetu zbog rastućeg političkog aktivizma koji je motiviran *ne-nacionalizmom*, *post-nacionalizmom* i *ex-kolonijalizmom*. Dijeleći susjedstvo u multikulturalnim sredinama, ljudi različitog podrijetla udružuju se u borbi za ženska prava, prava obrazovanja djece na materinjem jeziku, radna prava migranata (posebno onih bez potrebnih dokumenata), za predstavništvo u školskim i mjesnim odborima ili za rješavanjem ekoloških problema. Novi urbani aktivizam, drži Benhabib, potiču državljanima i nedržavljanima, pokazujući kako je moguće politički djelovati bez obzira na formalnu pripadnost određenom društvu. Urbani aktivizam kroz lokalno djelovanje potiče jačanje globalne javne sfere u kojoj građanske organizacije i grupe artikuliraju nove potrebe na koje države trebaju odgovoriti. Benhabib (112) ovakvu novu strukturu svjetskog civilnog društva naziva republikanskim federalizmom, pojašnjavajući kako je najvažnija zadaća republikanskog federalizma propitivati načelo suvereniteta. U skladu s kozmopolitskim

normama, republikanski federalizam daje priliku pravu da prekorači (nacionalne) granice, čime ljude štiti ne samo kao državljane pojedine države, nego kao pripadnike svjetskog civilnog društva. Republikanski federalizam u poziciji je poopćiti zakone kako bi oni svugdje štitili ljudska prava zato što je, kao oblik zajedničkog djelovanja, neodvojiv od *demokratskih iteracija*, interaktivnog demokratskog alata kojim se trebaju služiti udruženi građani kako bi stalno nanovo artikulirali jezične, pravne, kulturne i političke zahtjeve. Govoreći o demokratskim iteracijama, Benhabib (129) tumači da su one složen postupak javne rasprave, dogovaranja, prosuđivanja i razmjene mišljenja putem kojeg se zahtjevi za ljudskim pravima propituju, kontekstualiziraju i pozicioniraju kroz pravne i političke institucije i udruge civilnog društva. Svakom novom iteracijom ne stvara se replika prošle, nego se početna pozicija transformira tako da, u skladu s promijenjenim kontekstom, obogati primarni zahtjev. Krajnji cilj demokratskih iteracija jest utjecaj na zakonodavstvo zbog čega ih je moguće voditi u društvima koja su u stanju institucionalizirati komunikacijski okvir putem kojeg pojedinci, kao državljani ili tek stanovnici, sudjeluju u formiranju javnog mijenja o zakonima koji uređuju zajednički život. Treba reći kako demokratske iteracije do određene razine ograničavaju tradicionalno shvaćen suverenitet pojedinačnih država, ali im je vrijednost u tome da svakom ljudskom biću daju pravo na temeljna ljudska prava. Zbog toga nailaze na brojne kritike, u prvom redu onih koji brane načelo suvereniteta u skladu s demokratsko-suverenističkim argumentom, kakav, navodi Benhabib (120), među ostalima zagovaraju Thomas Nagel, Quentin Skinner, Michael Walzer i Michael Sandel. Navedeni autori vjeruju kako je okvir nacionalne države najpogodniji za propitivanje pravednosti, zbog čega odbacuju ideju globalnog pravnog sustava.

Kritika republikanskog federalizma ne iscrpljuje se demokratsko-suverenističkim argumentom, jer kako tumači Benhabib, nju nastavljaju neomarksisti (koji drže da je kozmopolitsko pravo tek nuspojava ekonomske globalizacije i širenja carstva), zatim kritičari međunarodnih organizacija poput UN-a, te, na koncu, kritičari humanitarnog intervencionalizma. Sve ove kritike Benhabib ocjenjuje kao vrlo jasno artikulirane i važne, ali se s posebnom pažnjom osvrće na posljednju kritiku. Ona polazi od činjenice da humanitarne intervencije, pod krinkom humanizma, ugroženom stanovništvu nameću tutorstvo umjesto da ih priznaju kao ravnopravne građane. Pojačana marksističkim argumentom, ovakva kritika drži da je čitav diskurs ljudskih prava tek ideološka glazura koja olakšava širenje slobodne trgovine. Benhabib (122) se suprotstavlja takvom kritičkom stavu, pojašnjavajući kako je istina da je povijesno i konceptualno postojala veza između univerzalizacije tržišnih snaga i rađanja ideje slobodnog i nezavisnog pojedinca, ali da zbog toga ljudska prava ne mogu biti



svedena na norme kojima se štiti slobodno tržište. Upravo suprotno, ljudska prava kao što su sloboda govora, udruživanja i okupljanja (koja su ujedno i građanska prava) usmjerena su prema zajedničkom djelovanju i otporu grabežljivim procesima kapitalizma protiv kojih se bore i načelo republikanskog federalizma i postkolonijalni marksistički kritičari humanitarnih intervencija. Benhabib (150) inzistira da se u razumijevanje suvremenog kozmopolitizma nužno treba ugraditi ne samo ideja globalne redistribucije resursa, već i ideja preustroja svjetske ekonomije, i to na institucionalnom i neinstitucionalnom nivou. Preustroj o kakvom je riječ presudan je za rastući problem svjetskih migracija jer bi siromašnim zemljama omogućio ekonomsku samoodrživost i ravnopravno sudjelovanje u svjetskoj trgovini.

Ne umanjujući vrijednost argumenta Benhabibove, čiji je rad na temu globalnog civilnog društva, a poglavito na temu migracija, prava izbjeglica i tražitelja azila u suvremenoj raspravi od iznimne važnosti, na ovom mu mjestu, kao i kozmopolitskom projektu u cjelini, postavljam tri važna izazova. Prvi se odnosi na smisao cjelokupnog suvremenog kozmopolitskog projekta. Od kada je prije dvadeset pet godina oživljen interes za temu kozmopolitizma, sam pojam razvio se u mnoštvo različitih pravaca. Kako je vidljivo iz navedenih pokušaja definiranja kozmopolitizma, on danas istovremeno označava intelektualnu i moralnu poziciju, snažnu kritiku eurocentrizma, želju za uspostavom jakog globalnog civilnog društva, učinkovitih međunarodnih institucija, potrebu za redefinicijom svjetskog ekonomskog sustava, borbu za prava izbjeglica i migranata, borbu za mir u svijetu, težnju za uspostavom globalne vladavine prava... Suvremeni autori koji se bave kozmopolitizmom slažu se da je početna pozicija ovoga načela stav prema kojemu su svi ljudi jednako moralno vrijedni pa se za svakog čovjeka, bilo gdje na svijetu, vrijedno boriti, ali to je otprilike sve u čemu se slažu. Nakon što se široki kozmopolitski diskurs svede na zajednički nazivnik moralne vrijednosti svih ljudi, ostaje niz otvorenih pitanja i dvojbi. One su poglavito sadržane u nedoumici kako u praksi ozbiljiti globalnu pravednost, može li se ona uopće uspostaviti, tko može biti moralni arbitar koji odlučuje o sankcijama protiv odmetnutih i despotskih država, tko će i kako kazniti moćne, a dvolične i nepravedne svjetske igrače te najvažnijem kozmopolitskom pitanju - kome uopće treba svijet uređen prema kozmopolitskim normama? Posljednje navedeno pitanje postavlja i autorski trojac predvođen Zlatkom Skrbisom čiji esej objedinjuje kritike brojnih suvremenih skeptika koji drže da se temeljni problem ideje kozmopolitizma odnosi na nerazumijevanje onoga što danas kozmopolitizam stvarno jest. Kako ističu Skrbis i drugi (2004: 132) pojam kozmopolitizam, kakav se koristi u suvremenoj literaturi, nedovoljno je jasno određen. U postmodernoj filozofskoj maniri on danas znači sve i svašta, čime riskira postati riječ koja ne znači ništa. Oni koji su prema

kozmpolitizmu skeptični drže, nadalje, da je kozmpolitizam u svojoj utopijskoj težnji za izgradnjom novog, tolerantnijeg i osjetljivijeg svijeta politički naivan jer još uvijek nije dovoljno pročišćen od tradicionalne veze s kolonijalizmom. Skribis et al ističu kako bi u postojećim okolnostima bilo prikladnije kozmpolitizam označiti kao jednu od iteracija zapadnih liberalnih foruma o samoupravi i samorazumijevanju umjesto da mu se pripisuje globalni karakter. Na ovaj ih zaključak, osim problematične veze kozmpolitizma i eurocentrizma, navodi uvriježena moderna slika kozmpolita kao svjetskog putnika ili pripadnika svjetske poslovne elite koji je bogato opremljen onim što Skribis i drugi, u skladu s istraživanjima Rosabeth Moss Kanter, nazivaju „trima C“ – koncepcijama, kompetencijama i vezama (engl. *concepts, competence and connections*). Kanterini 3C kozmpoliti, tumače Skribis i drugi (120), slični su kozmokratima kakve opisuje Helen Kirwan-Taylor, pojedincima s diplomama pravnih i poslovnih visokih škola koji naizgled otvoreno, ali zapravo snobovski i s dociranjem promatraju kulturne druge, uključujući one na koje se kozmpolitsko načelo treba posebno odnositi - izbjeglice, migrante, (ekonomski) deprivirane i progonjene. Prvi izazov s kojim se suočavaju teoretičari kozmpolitizma sveden je, dakle, na nužnost preciznog definiranja što suvremeni kozmpolitizam stvarno jest ili, u duhu normativne političke teorije, na nužnost preciznog određenja što bi trebao biti. Što je uža i strukturiranija kozmpolitska odrednica, to će prije načelo kozmpolitskog djelovanja biti moguće uspostaviti u praksi.

Drugi izazov koji stoji pred suvremenim kozmpolitizmom, a blisko je povezan s prvim, odnosi se na neprihvatanje načela kozmpolitskog djelovanja. Kao što pokazuje trenutna politička situacija u Europi, veliki broj ljudi uopće nije zainteresiran za kozmpolitizam kao političko načelo djelovanja. Najočitiiji primjeri odbacivanja kozmpolitizma danas su već spomenute Mađarska i Poljska, nekadašnje članice Istočnog bloka, a danas članice Europske Unije, najglasnije u antimigracijskoj i nacionalističkoj retorici. U travnju 2018. godine mađarski su birači treći put za redom do izborne pobjede, a time i premijerske pozicije, doveli vođu stranke *Fidesz*, Viktora Orbána koji godinama zagovara snažni nacionalni izolacionizam, prkoseći bez straha prijedlozima Europske komisije vezanim uz rješavanje problema izbjeglištva i migracija. Kriminaliziranjem bliskoistočnih i afričkih migranata i nečovječnim postupanjem prema izbjeglicama, mađarska vlada predvodnica je trenda zatvaranja vrata i odbijanja pružanja hospitaliteta ugroženima, čime se suspendiraju i poništavaju desetljećima prepoznate međunarodno-pravne norme. Orban ne staje samo na neposluhu prema Bruxellesu, već muslimanske izbjeglice naziva

okupatorima, zamjerajući Njemačkoj što potencijalne teroriste želi u svojoj blizini<sup>127</sup>. U ovakvom ksenofobnom diskursu Mađarsku u stopu slijedi Poljska, nacionalno i vjerski najhomogenija europska država, koja uporno odbija prihvatiti nezapadne tražitelje azila, unatoč prijeko potrebi za desecima tisuća radno sposobnih osoba. I poljski političari, navodi Jan Cienski (2017), odbijaju svaki prijedlog Europske komisije za podjelom dužnosti prema prihvatu izbjeglica, bez obzira što se javno deklariraju kao predani katolici. Cienski izdvaja simptomatsku izjavu Elżbiete Witek, bivše ministrice u vladi Mateusza Morawieckog, koja na pitanje o razlozima poljskog odbijanja prihvata izbjeglica, odgovara da je Poljacima kao dobrim katolicima dužnost pomagati izbjeglicama, ali da to ujedno ne znači primiti izbjeglice u svoju zemlju. Važno je reći kako Mađarska i Poljska u antiizbjegličkom diskursu nisu usamljene<sup>128</sup>. Gotovo sve države EU, u vladama ili parlamentima, imaju stranke koje otvoreno zagovaraju ideju „tvrđave Europe“ jer vjeruju da je EU za afričke i bliskoistočne migrante i previše napravila zbog čega je došlo vrijeme da im sada trajno zatvori vrata<sup>129</sup>. Retorikom čiji je simbol Orban članice Unije sve više se odmiču od kozmopolitske ideje globalne pravednosti, što u praksi dovodi do pooštavanja mjera za upravljanjem migracijskim kretanjima. Zbog toga se, prema Goranki Lalić Novak (2015: 366), na razini država članica sve restriktivnije tumači pravo na azil. Paradoksalno, traženje zaštite od proganjanja uzrokuje, umjesto pomoći, zatvaranje granica i onemogućavanje pristupa, kako teritoriju potencijalnih država primateljica, tako i samom sustavu azila. Novak upozorava kako je pristup sustavu azila temeljni preduvjet oživotvorenju prava na azil, a ono je, držim, srž suvremenog ozbiljenja načela hospitaliteta. U tom kontekstu važna napomena koju navodi Novak tiče se pojašnjenja o važnosti pristupa teritoriju koji ugroženim strancima ne smije biti onemogućen. Naime, da bi država, među ostalim, migrantima uopće mogla prepoznati one koji trebaju

---

<sup>127</sup> Prema izvješću Rebecce Staudenmaler iz siječnja 2018. za Deutche Welle.

<sup>128</sup> Primjerice, od lipnja 2018. novoizabrani ministar unutarnjih poslova Italije Matteo Salvini, raniji europarlamentarac i član desničarske *Sjeverne lige*, kao najvažnije političko načelo postavio je vladavinu ksenofobije. U jednoj od prvih većih odluka na čelu ministarstva izazvao je međunarodni skandal kada je brodu *Aquarius* koji je prevezio izbjeglice spašene od brodoloma zatvorio sve talijanske luke. Više na <http://hr.n1info.com/a309655/Svijet/Svijet/Italija-odbija-izbjeglice.html>

<sup>129</sup> Države koje se osjećaju ugrožene tendencijama promišljanja državljanstva na novim osnovama, odnosno „davanju“ različitih ljudskih prava nedržavljanima u skladu s načelom postnacionalnog građanstva, a uz to su opterećene emigracijskim trendovima, mogu, uz zatvaranje vrata imigraciji, inzistirati na procesima re-etnicizacije. Kako tumači Christian Joppke (2003: 430), procesi emigracije potiču države da sa svojim državljanima održavaju transgeneracijske veze, čak i kada državljani s vremenom izgube stvarni doticaj s domovinom predaka. Joppke u ovom kontekstu navodi primjer Francuske koja je donedavno bila zemlja izrazite imigracije, premda držim da je dobar primjer ovakve prakse Hrvatska. Ona, naime, od svog nastanka 1991. godine, inzistira na snažnim vezama s dijasporom. Hrvatska dijaspora predstavljena je s 3 zastupnika (od 151 zastupnika) u Saboru (1995. – 2000. zastupnika dijaspore bilo je 12), a hrvatski državljani koji žive u inozemstvu nerijetko pri parlamentarnim ili predsjedničkim izborima donose prevagu u korist desnih stranaka. Najočitiiji primjer utjecaja dijaspore na političku sudbinu Republike Hrvatske bili su predsjednički izbori 2014./2015. na kojima je u drugom krugu petogodišnji predsjednički mandat osvojila Kolinda Grabar Kitarović, kandidatkinja HDZ-a.

međunarodnu zaštitu, nužno treba osigurati pristup vlastitom teritoriju i sustavu azila. Time čini prvi korak u ostvarivanju prava na azil koji je nominalno zajamčen međunarodnim, europskim i nacionalnim pravom. Kada država ograniči pristup strancima ili ih *a priori* tjera sa svog teritorija ona, precizira Novak (367), uz dalekosežne političke, pravne i upravne posljedice, suprotstavlja dva pravna načela prvorazredne važnosti (pravo suvereniteta prava na azil) ne bi li izbjegla obvezu prihvata izbjeglica. Nadalje, osim prihvata izbjeglica, zatvaranjem nacionalnih granica države žele izbjeći nužnost poštivanja zabrane vraćanja izbjeglica, odnosno *non-refoulement* načelo. Ono se, prema Novak, smatra dijelom međunarodnog običajnog prava koje je u sastavu UN-ove *Konvencije o statusu izbjeglica* iz 1951. godine (članak 33.), kao što je pravnom stečevinom EU zajamčeno člankom 19. *Povelje o temeljnim pravima* te direktivama 2013/32/EU i 2011/95/EU. Pa ipak, unatoč postojećim pravnim alatima zaštite, kršenje prava ugroženih stranaca događa se zato što svi međunarodni dokumenti samo općenito zabranjuju vraćanje izbjeglica pa ih nacionalne vlasti, sudovi i međunarodne organizacije mogu tumačiti u skladu s vlastitim interesima. K tome, u slučaju članica EU, *Direktivom o kvalifikaciji* (2011/95/EU, člancima 17. i 21.) državama se dopušta udaljiti izbjeglice, opozvati im boravak ili ga zabraniti onda kada se procijeni da izbjeglice predstavljaju opasnost za državu primateljicu. Iako je takva mjera zamišljena kao iznimka, države se njome koriste kako tražiteljima azila ne bi bile prva zemlja legalnog ulaska na teritorij EU, a time i prva država koja im mora jamčiti utočište. Kako europsku „vladu“, odnosno Europsko vijeće čine, među ostalima, „šefovi“ država prijestupnica, nerealno je očekivati da će sami sebe kazniti za provođenje odluka koje smatraju primjerenim za interese vlastitih država.

S obzirom na to da ni na široj međunarodnoj razini ne postoji učinkovit nadzorni mehanizam kojemu bi države odgovarale za kršenja prava stranih migranata, njihova zaštita počiva na nevladinim organizacijama i međunarodnim humanitarnim inicijativama kojima nedostaje institucionalne snage i resursa za kvalitetno rješavanje rastućeg problema. Antikozmopolitski krug nacionalnog i međunarodnog djelovanja time se zatvara jer pobjeda nacionalističkih vlada, njihovo odbijanje prihvata novog stanovništva, kao i kriminalizacija migrantske populacije, uzrokuju kreiranje neprijatelja protiv kojega se treba boriti vojskom na granicama ili bodljikavom žicom na, do tada, neograđenim državnim prijelazima. Narativ o neprijatelju, onom koji ugrožava naše postojanje i prijeti našoj civilizaciji toliko je jak poticaj na djelovanje da mobilizira i one europske građane koje Umberto Eco (2013: 28) naziva „blagim ljudima sklonima miru“. Kako je probuđeni nacionalizam europskih država, kao strogo ograničeno „mi“, bez neprijatelja besmislen i prazan, on neprijateljskom prijetnjom

smatra čak i prolazak migranata kroz teritorij na koji polaže pravo. Pri tome je zanimljivo da su predvodnice antimigrantskih politika na nivou EU one države u kojima se sami migranti uopće ne žele nastaniti i koje nemaju stvarno novije iskustvo multinacionalnog i multireligijskog života pa o „takvom životu“ znaju tek posredno, kroz primjere drugih europskih država koje su dopustile da ih se kulturno i vjerski „pokvari“. U želji da izbjegnju pogreške susjeda, kroz nacionalne medije i obrazovni sustav promoviraju agendu isključivosti, optužujući Uniju za nametanje multikulturne ideologije i ugrožavanje nacionalnih interesa, čime novim generacijama uskraćuju kozmopolitski pogled na svijet.

Da bi kozmopolitska svijest uopće postojala treba, isprva na nacionalnoj razini, kroz institucije odgoja i obrazovanja, razvijati ideju brige za druge i to specifičnim građanskim odgojem koji se temelji na uključivosti i prihvaćanju različitosti. Primjer ometanja uvođenja građanskog odgoja u sustav osnovnog i srednjeg obrazovanja predstavlja Hrvatska, u kojoj se vlade godinama opiru kurikularnoj reformi koja bi krenula u smjeru demokratskog odgoja i poticanja razvoja ljudskih prava. Bez građanskog, kozmopolitskog obrazovanja, teško je očekivati formiranje kozmopolitskog civilnog društva, kako na razini pojedine države i Europske unije, tako i na globalnoj razini. Kozmopolitsko obrazovanje, tumači Nussbaum (2015: 160), među ostalim omogućuje spoznaju da određene probleme ne možemo rješavati na lokalnoj i nacionalnoj razini, već putem transnacionalne suradnje. S tim u skladu lako je zaključiti da koliko god razni europski *orbani* bili glasni u svom nacionalizmu, koliko god žice nabavili i postavili pred granice i polja, nijedna barijera ne može spriječiti pokušaj dolaska onih koji bježe od progona, gladi, katastrofa i smrti, premda, nažalost, može aktivno pridonijeti nepotrebnom povećanju ljudske patnje. Kratkoročno, ta se patnja odnosi na ugroženo stanovništvo Afrike i Azije, ali dugoročno ona prijeti svim stanovnicima svijeta. Prijetnja o kojoj je riječ nije tek kozmopolitsko pretjerivanje niti fabrikacija rizika u svrhu ideološkog mobiliziranja (kako nacionalnog, tako i kozmopolitskog), nego stvarna opasnost koja proizlazi iz ignoriranja klimatskih i time povezanih gospodarskih promjena

Nagomilani ekološki problemi treći su i najveći izazov koji postavljam pred načelo kozmopolitizma. On se odnosi na nesagledive prirodne katastrofe i, posljedično, migracije više od 140 milijuna ljudi kakve će se, prema procjeni Rigauda Kanta Kumaria et al (2018), u idućih tridedest godina dogoditi uslijed uništenja prostora za održivi život. Treba naglasiti da treći izazov na koji se referiram nije nepoznanica suvremenim teoretičarima; na njega, primjerice, u kontekstu *rizičnog društva*, više od dva desetljeća upozoravao je Beck (2011: 33) koji ističe da je suvremeno društvo rizično zato što se suočava s ekološkim krizama, globalnim financijskim rizicima i opasnostima od terorizma. Beck zaziva metapromjenu

konceptije društva, kao i pojmovnog aparata znanosti o društvu jer nas globalni rizici konfrontiraju s isključenim drugima, ruše nacionalne granice i miješaju lokalno stanovništvo sa strancima pri čemu osobe ili grupe koje se smatraju „rizičnima“ postaju „neosobe“ čija se ljudska prava mogu lako ugroziti. Kako tumači Beck (34), rizik dijeli, isključuje i stigmatizira pa je važno pažljivo razlučiti kojim se rizicima i s kojom svrhom manipulira, koje se preuveličava, a koje minimizira. U ovakvom razlučivanju pojedinac ostaje sam jer su osnovne institucije moderne kao što su znanost, ekonomija i politika, koje bi trebale garantirati racionalnost i sigurnost, prema Becku (82), konfrontirane sa situacijama u kojima njihov aparat pojedincu više nije oslonac. Suočen sa neizvjesnošću globalnog svijeta, pojedinac sam mora donositi odluke zbog čega se primjećuje novi pomak u individualizaciji. Pojedinac je, nastavlja Beck, prisiljen sumnjati u obećanja u pogledu racionalnosti pravnog sustava, medija, znanosti, vladajuće politike i ekonomije koji nisu u stanju racionalno definirati i kontrolirati rizike. Kako mnoge od opasnosti kojima je izložena civilizacija pojedincima nisu ni dokučive ni vidljive, pojedinac je istovremeno prisiljen vjerovati nekom od ekspertnih sustava ili, dopunila bih, onima koji se u svijetu lako dostupnog medijskog (internetskog) prostora promoviraju kao eksperti. Beck (85) ne može biti siguran u kojem će smjeru prevagnuti povjerenje pojedinaca, ali se nada da će globalni rizici otvoriti novi prostor za akciju u smjeru „kozmpolitskog momenta“ koji se odnosi na sve ljude širom svijeta i koji ih potiče na uključivanja kulturno različitih drugih. Ljudi nepomirljivih suprotnosti, koji u drugim okolnostima međusobno ne bi željeli imati nikakvog posla, zbog globalnih rizika bit će primorani napustiti samodovoljnost vlastitih kultura, jezika, religija i sustava, kao i nacionalne i međunarodne političke agende. Time će se, drži Beck (91), potaknuti i prekogranično povezivanje aktera koji inače ne bi surađivali, a rezultat cijelog procesa bit će „prinudni kozmpolitizam“.

Za razliku od filozofskog i normativnog, ovakav prinudni kozmpolitizam bit će etički „nečist“, realan i jedini koji će nesvjesno, nenamjerno i pod prinudom moći ući na mala vrata globalnog rizika. Beck tumači kako je kroz cijelu svoju povijest kozmpolitizam stigmatiziran kao elitistički, idealistički, imperijalistički i kapitalistički, ali u vremenu koje je pred vratima, kozmpolitizam će postati svakodnevice; načelo koje otvara oči za povredljivost koja se ne može kontrolirati i koja nas „potiče na početke koji nadilaze granice“ (vidi isto). Na nacionalnoj razini, *kozmpolitska realna politika* vodit će države prema kozmpolitskom obliku državnosti, odnosno prema globalnom građanskog društvu koje će se „okružiti aurom ljudskih prava, globalne pravde i borbe za novu metanaraciju o radikalno demokratskoj globalizaciji“ (vidi isto). Na taj će način, nagovještava Beck (97), nadići postmodernu kritiku

o smrti „velikih pripovijesti“<sup>130</sup>. Ironična po nacionalistički diskurs europskih pobunjenih država bit će činjenica da će političke strukture i aktivnosti nacionalnih politika biti kozmopolitskije i uspješnije u promoviranju nacionalnih interesa, dok će nacionalni izolacionizam postati iluzornost, fikcija i relikv; drugačije rečeno, ono kontraproduktivno i osuđeno na neuspjeh.

Beckov kozmopolitski optimizam raduje i daje nadu, ali istodobno, budi strepnju hoće li ljudi u međusobnim odnosima prednost dati miru i suradnji ili neprijateljstvu i sukobima. I Beck je svjestan neizvjesnosti koja stoji pred svjetskim rizičnim društvom jer nije nimalo naivan ili neiskusni teoretičar. Pa ipak, Beck, kao i Benhabib, vjeruje u dobre strane čovječanstva, vjeruje u suradnju, u ljudska prava i njihov napredak te u Europsku Uniju kao model transnacionalne suradnje. Iako na normativnoj razini prihvaćam Beckov model kozmopolitizma i etiku diskursa kakvu njeguje Benhabib, držim kako društvo u kojem živim svakodnevno pokazuje da mu brižnost prema drugome, posebno onome kojeg se doživljava radikalno drugim, nije visoko na listi prioriteta. Europska politika u cjelini, a još više nacionalne politike pod silnim su izazovom kratkoročnosti. Kako pokazuje hrvatski primjer, posljednje tri godine (2016. – 2018.) koalicijske vlade bore se za preživljavanje iz mjeseca u mjesec. U svrhu bespoštedne borbe za „fotelje“ građanima se nameću svjetonazorska pitanja koja zadiru u temeljna ljudska prava. Polarizirana javnost okuplja se u suprotstavljenim taborima referendumskih inicijativa koje nacionalnim i seksualnim manjinama teže oduzeti teško stečeni status, a ženama davno izborena prava odlučivanja o vlastitom tijelu. Lijevo-liberalne građanske inicijative prozivaju se neprijateljima Hrvatske, zagovornici cijepjenja proglašavaju se plaćenicima farmaceutske industrije, a ateiste se stigmatizira više od tražitelja azila (vidi Darja Maslić-Seršić i Anton Vukelić 2013). Građani gube povjerenje u institucije jer znaju da njima upravlja na sebe usmjerena politička klika koja stranke, ministarstva, javne i državne tvrtke, umjesto za opće dobro, koristi za privatne interese i zapošljavanje poslušnika. Bez oslonca u tradicionalnim institucijama, građani se okreću populističkim pokretima koji im obećavaju brda i doline, brza rješenja i eliminaciju problema. Vođe takvih pokreta dolaze iz naroda, ne iz omraženog *establishmenta*, karakterizira ih prezir prema liberalizmu i znanstvenim metodama, a njihova retorika obiluje diskursom o neprijateljima

---

<sup>130</sup> Govoreći o smrti „velikih pripovijesti“ koje kozmopolitizam treba nadići, Beck se referira na važno djelo Jean-Francoisa Lyotarda *Postmoderno stanje – Izvještaj o znanju* u kojem Lyotard analizira stanje znanja u najrazvijenijim društvima druge polovice dvadesetog stoljeća. U samom uvodu djela Lyotard (2005: VI) pojašnjava da se nepovjerenje prema tradicionalnim metanaracijama smatra „postmodernim“. Ovakvo (filozofsko) nepovjerenje vezano je uz napredak znanosti čime se pojačava nepovjerenje prema narativnoj funkciji velikih junaka, velikih opasnosti, velikih zapleta i velikog cilja. Postmoderno znanje, tvrdi Lyotard, pojačava našu osjetljivost za razlike i osnažuje našu sposobnost podnošenja nesumjerljivog.

malog čovjeka, materijaliziranima u obliku izbornog sustava, banaka, tradicionalnih medija i visoke politike. Glasnogovornici populizma građanima se nude kao spasitelji, oni koji će pokazati da je promjena odozdo neophodna i moguća. Zbog činjenice da je „službena politika“ prijetvorna i neučinkovita, ostvaruju nagli uspjeh pa sve više i sami ulaze u političku utakmicu. Simbol opisanog uzorka hrvatska je prosvjedna stranka Živi zid, nastala kao inicijativa za spriječavanje deložacija ovršenih građana. Stranka sebe naziva aktivističko-političkim pokretom i strankom „hrabrih, humanih, nekorumpiranih i stručnih ljudi koji se istinski bore za pravedno, socijalno osjetljivo i ekonomski održivo društvo u kojem je Čovjek i Priroda na prvom mjestu“ (vidi [www.zivizid.hr/o-nama/](http://www.zivizid.hr/o-nama/)). Prema anketama iz travnja 2018. godine, stranka ima podršku 12% hrvatskih birača, a u ispitivanjima javnog mijenja za sada nezaustavljivo raste. Programski, Živi zid predstavlja one koji vjeruju da Hrvatska treba napustiti Europsku uniju kako bi ojačala vlastiti suverenitet i povećala standard osiromašenih građana nizom ekonomskih mjera poput snažnog oporezivanja banaka, štampanja novca i inflacije. Čelnici stranke tvrde (vidi [telegram.hr](http://telegram.hr)) da kada Živi zid državu ekonomski preporodi, Hrvati neće u desecima tisuća napuštati zemlju, niti će koristiti „strane“ robe i usluge, već će biti svoji na svome. U ovu svrhu, osim ekonomskih mjera, Živi zid odnedavno promovira i demografsku obnovu prema „ekspertizi“ kontroverznog demografa Stjepana Šterca. Šterc vjeruje da se prirodnim prirastom treba riješiti problem „nedostatka“ Hrvata jer će oni u protivnom nestati pred naletom usmjerenih migracija afričkog i bliskoistočnog stanovništva. Zato Hrvatskoj, pojašnjava Šterc, nužno treba domaći Orban, bez kojega će Hrvatske nestati.

„Usmjerene migracije prema Europi postat će veliki problem. Definicija nacionalnog identiteta može kohezijski povezati Europu, a gubitak istog identiteta čini je ranjivom. To se pokazalo i na nekoliko posljednjih izbora gdje su ljudi poput Orbana, koji brinu o nacionalnim vrijednostima, stanovništvu i granicama počeli dobivati izbore. Od Mađarske i Poljske, preko Češke i Slovačke – do Austrije... To će se morati dogoditi i u Hrvatskoj“ (Šterc u emisiji Bujica 2017.).

Štercova ksenofobna retorika ne odudara od općeg migracijskog diskursa kakav vlada na razini hrvatske politike. Kako upozoravaju Vedrana Baričević i Viktor Koska (2017: 11), u domaćem političkom diskursu potencijalno doseljavanje migranata tretira se kao prijetnja ekonomskim resursima (prvenstveno radnom tržištu) i nacionalnom identitetu. Imigracija se zbog toga kontrolira uz pomoć godišnjih kvota radnih dozvola, odnosno drugih mjera imigracijske kontrole (readmisijski sporazumi, granične kontrole, politike odobravanja



boravišnih dozvola i slično), dok se potreba za kontrolom tumači visokom stopom nezaposlenosti i velikim stopama iseljavanja hrvatskih građana. Ovakav odnos politike prema drugosti, bez namjere da ga se preuveličava, tek je jedan od brojnih pokazatelja kako ideja čiste nacionalne homogenosti još uvijek intenzivno mobilizira europsku javnost, posebno onu koja je, poput hrvatske, u nedavnoj prošlosti doživjela snažne ratne i gospodarske traume. Hrvatska je, naime, jedina članica Europske unije koja je u devedesetim godinama prošlog stoljeća imala rat na svom teritoriju, ali i u neposrednom susjedstvu zbog čega je svjedočila stvaranju stotina tisuća prognanih i izbjeglih. Uz to, Hrvatska je od 19. stoljeća zemlja „izvoznica“ migranata, što zbog ekonomskih, što zbog političkih razloga pa bi se u skladu s kozmopolitskim učenjem i idejom globalnog civilnog društva kakvo zastupaju Poggue, Nussbaum, Beck ili Benhabib, očekivalo da hrvatski građani pokažu snažnu empatiju prema progonjenima i ugroženima. Međutim, premda deklarativno podržavaju prava izbjeglica, hrvatski su ih građani neskloni primiti u većem broju zbog straha da bi migranti iz muslimanskih zemalja bitno promijenili hrvatsku kulturu<sup>131</sup>.

Kombinacija faktora, od službene politike azila do neiskustva suživota s kulturno različitim skupinama, učinila je hrvatske građane do stanovite razine skeptičnima prema suživotu s migrantima, iako ih to ne sprječava da tijekom turističke sezone ugošćavaju strance iz cijelog svijeta te time ostvaruju direktnu ekonomsku korist koja se na godišnjoj razini broji u milijardama eura<sup>132</sup>. Hrvatsko razlikovanje „dobrih“ stranaca turista i „loših“ stranaca koji se pod krinkom azila žele domoći europskog tla kako bi ekonomski iskoristavali „državu blagostanja“ ili bi u gorem slučaju bili teroristi, podudara se s onim što Andrew Sheperd (2014: loc. 320) naziva suvremenim zapadnim razumijevanjem pojma hospitaliteta. Prema tom ključu riječ hospitalitet ima pozitivno i negativno značenje. U prvom, povoljnijem slučaju, povezuje se s oksimoronom „industrija hospitaliteta“, a drugog se doživljava kao onoga koji pruža ili „konzumira“ gostoprimstvo putem barske, restoranske ili hotelske usluge koju ugovornim sporazumima jedni drugima osiguravamo. Komercijalno razumijevanje hospitaliteta, u „zaoštrenijoj“ verziji, odnosi se na potpuno profesionaliziranu uslugu koju

---

<sup>131</sup> Ovakva percepcija ne korespondira sa stvarnim iskustvom suživota hrvatskih građana kršćanske i muslimanske vjeroispovjesti (kojih je u Hrvatskoj oko 2%), a koja se često uzima kao svijetao primjer rješavanja međuvjerskih pitanja (Vidi Šoštarić 2014). Dodatan mogući razlog zbog kojeg su hrvatski građani deklarativno, ali ne i stvarno, otvoreni za izbjeglice iz neeuropskih zemalja tiče se specifičnih ratnih politika izbjeglištva koje pojašnjavaju Baričević i Koska (12). Istraživački dvojac ukazuje na činjenicu da su za vrijeme ratnih zbivanja devedesetih godina hrvatske politike zaštite izbjeglica strogo razlikovale „naše“ izbjeglice - etničke Hrvate, uglavnom iz BiH, od izbjeglica drugih nacionalnosti. Statusna pitanja prve skupine rješavana su dodjeljivanjem državljanstva etničkim Hrvatima dok se za druge najčešće primjenjivao institut privremene zaštite, s intencijom naknadnog povratka u zemlje porijekla ili preseljenja u druge države.

<sup>132</sup> O financijskom uspjehu hrvatskog turizma više na mrežnim stranicama Ministarstva turizma Republike Hrvatske <http://www.mint.hr/vijesti/rekordna-2017-turisticka-godina-ostvareno-102-milijuna-nocenja/11589>

korisnicima / klijentima osiguravaju specijalizirane agencije. U drugom, negativnom slučaju, drugog se, pojašnjava Sheperd, doživljava u skladu s diktatom diskursa paranoje i tržišta zbog čega ga vidimo ili kao opasnog stranca, potencijalnog terorista i kriminalca koji nam je došao nauditi ili kao suparnika nad ograničenim resursima zbog čega mu je bolje odmah uskratiti dobrodošlicu i držati ga na sigurnoj udaljenosti.

Razlikovanje kategorija stranaca prema svrsi dolaska (turisti i deficitarni stručnjaci ili tražitelji azila i ekonomski migranti), vjeri (kršćani ili muslimani), kulturi (zapadna ili nezapadna) i nevoljkost da se manje poželjne kategorije prihvate u „svom dvorištu“ kozmopolitski projekt postavlja na klimave noge. On, pokazano je, postaje sve neizvjesniji u vremenu jačanja nacionalističke retorike i očekivanih klimatskih promjena zbog čega je njegovu deskriptivnu i normativnu definiciju potrebno što više približiti stvarnom stanju na terenu. Utoliko je važnija kozmopolitska misao Jacquesa Derride, danas često osporavana kao utopistička i neprimjenjiva. Razlog zbog kojeg je negativno ocjenjivana uglavnom leži u činjenici da je Derrida čitan kao strogi kritičar Kanta, oštar kritičar pravne koncepcije hospitaliteta i zagovornik neprimjenjivog etičkog ideala neuvjetovanog hospitaliteta. Međutim, kako će biti prikazano u odjeljku 5.2. Derrida nije ignorirao važnost liberalnog koncepta pravnog kozmopolitizma ili ideje kozmopolitizma kao globalne pravednosti, već je pokazao kako Kant nije mogao biti svjestan naličja suvremene nacionalne države koja, oboružana nekoć nezamislivom tehnologijom, može potpuno ovladati i privatnom sferom pojedinca državljanina, kao što može zloupotrijebiti svoju poziciju moći nad strancem koji treba pomoć i utočište. Derridin apsolutni hospitalitet kao rezultat dekonstrukcije Kantova uvjetovana hospitaliteta teorijska je materijalizacija želje za ukazivanjem na problem koji se događa kada moralno načelo prevodimo u jezik prava i, posljedično, na problem manipulacije ljudskim pravima kakvima je sklona država. Za razliku od postkolonijalnog odbacivanja Kanta, Derrida polazi od Kantova kozmopolitizma, a svoju teoriju hospitaliteta gradi na manjkavostima koje uočava u Kantovoj misli. Prikaz Derridina viđenja kozmopolitizma, sadržan u odjeljku 5.2. ujedno je i uvod u posljednju raspravu koja se u odjeljku 5.3. bavi teorijskim nastojanjima da se na migracijske izazove današnjice odgovori jezikom prava koji ne zanemaruje etiku apsolutnog hospitaliteta.

## **5.2. Apsolutni hospitalitet Jacquesa Derride**

U eseju „O kozmopolitizmu“ Derrida je staru europsku ideju kozmopolitizma pojasnio poimanjem hospitaliteta kao prava na azil. U tom je kontekstu zazvao ozbiljenje kozmopolitizma kroz *kozmpolitiku*, nužni praktični odgovor na sve restriktivnija

imigracijska pravila kakva je Francuska uvela polovicom devedesetih godina dvadesetog stoljeća. Tumačeći što suvremeni kozmopolitizam treba biti, Derrida (2005: 17) se vratio dugoj „zapadnoj, europskoj i paraeuropskoj“ praktičnoj i teorijskoj tradiciji hospitaliteta: hebrejskoj, stoičkoj, Pavlovoj, srednjovjekovnoj, renesansnoj i Kantovoj, posebno ističući simbol biblijskih gradova-utočišta. Na uspostavu šest takvih gradova, prema Knjizi Brojeva (Br, 35. 9-30), Jahve je potaknuo Mojsija kako bi Izraelcima pružio sklonište od osvjetnika u slučaju nehotećnog ubojstva, ali je naglasio da oni nisu namijenjeni samo Židovima, nego i strancima i došljacima ako su u potrebi za utočištem. Tradiciju sigurnih gradova kakva je od vremena prije Krista postojala na europskim teritoriju, nominalno je, tumači Derrida, preuzela moderna Francuska država koja se u duhu prosvjetiteljstva i Revolucije, dičila liberalnom imigracijskom politikom.

Međutim, Derrida (10) je pokazao da motivi koji su stajali iza francuske otvorenosti nikada nisu bili *stricto sensu* etički, već ekonomski i demografski, zbog čega je pravo na azil u Francuskoj postalo dijelom pozitivnog prava tek u šezdesetim godinama dvadesetog stoljeća kada je ekonomski uzlet zahtijevao pojačani uvoz radne snage. Derrida je stvarnost pokazala kako na kraju krvavog dvadesetog stoljeća i dalje postoji znatan raskorak između važnog i velikodušnog načela prava na azil i implementacije takvog načela, često opterećenog nepoštenom i restriktivnom pravnom praksom. Naime, pravne norme nerijetko slijepo inzistiraju na kontroli imigracije i razlikovanju statusa migranata, ali je, prema Derridi (12), u suvremeno doba, zbog sve veće isprepletenosti ekonomskih i političkih opasnosti, vrlo teško razlučiti čine li osobu izbjeglicom politički ili ekonomski razlozi. Kako suvremena država uporno ignorira očitu povezanost ekonomskih i političkih uzroka, utočište nastoji omogućiti samo onima za koje procjenjuje da joj neće biti materijno opterećenje. Ovakve postupke države Derrida drži apsurdnima jer se „politička izbjeglica“, kao ni ona „ekonomska“, u novoj sredini ne može osjećati prihvaćena bez dostatne financijske pomoći. To ne znači, nastavlja Derrida, da izbjeglice ne trebaju raditi, ali im je potrebno osigurati uvjete u kojima mogu započeti novi život, na novom mjestu i na novom jeziku. Bez vremena prilagodbe i materijalne pomoći, diskurs izbjeglištva, azila i hospitaliteta riskira postati tek retorički izgovor odbijanja prihvata migranata, ne samo u Francuskoj, nego i cijeloj Europskoj uniji i njenom strogo kontroliranom schengenskom sustavu. Policijska kontrola *Schengena* za Derridu je posebno problematična točka europske politike azila jer se povećanjem migracija u „takozvanim civiliziranim zemljama“ povećava nadležnost (granične) policije; umjesto nadgledanja migracija i provođenja zakona, policija dobiva ovlast *stvaranja* zakona. Ovlasti koje nadilaze njenu nominalnu zadaću policiji predaje sama država kako se ne bi morala

„opterećivati“ pravnom procedurom, nužnom pri odluci o deportaciji ili ostanku migranata, čime migranti gube temeljno pravo da iznesu svoj slučaj i „kvalificiraju“ se za dobivanje azila. Derrida (14) ističe kako se u vremenu novih tehnologija treba opravdano bojati svemoći policije i nasilja koje može vršiti nad migrantima pa je u svrhu zaštite ljudskih prava nužno ograničiti djelokrug njena djelovanja i strogo je kontrolirati. Derrida (23) zaključuje kako je danas od iznimne važnosti oživljavanje ideje kozmopolitizma kao istinskog hospitaliteta kako bi, bez odgode, takvo načelo postalo pravičan odgovor na prijestupe, nasilje i proganjanje koje postojeći zakoni ne mogu dovoljno pravedno sankcionirati.

Iza želje da reagira na nepravedan odnos Francuske i Europske unije prema rastućoj potrebi za pružanjem azila, osim habitusa vrsnog filozofa, stajala je i osobna priča<sup>133</sup>. Naime, Derrida je rođen u židovskoj obitelji koja je generacijama živjela u Alžiru. Na početku Drugog svjetskog rata u tadašnjoj francuskoj koloniji formalno je vladao mir. Međutim, kako navodi Peeters (2017: 26), antisemitizam je u Alžiru godinama cvao, više nego u bilo kojoj drugoj oblasti metropolitanske Francuske. Krajnja desnica borila se za ukidanje Crémieuxova ukaza kojim su alžirski Židovi 1870. dobili pravo francuskog državljanstva, a u novinama je iz dana u dan pisalo kako u sinagoge i židovske škole treba ubaciti sumpor, katran i pakleni oganj, židovske kuće treba razoriti, prigrabiti njihov kapital, a Židove protjerati u divljinu kao bijesne pse. Iako u to doba Alžir nije bio pod direktnom njemačkom okupacijom, lokalne francuske snage željele su se iskazati vladi u Vichyju pa su antisemitske mjere primjenjivale brže i radikalnije nego u matici zemlji. Jedna od prvih mjera bila je smanjenje postotka židovske djece u školama, isprva na 14%, a potom i na 7%. Žrtvom ovakve diskriminacije odmah su postali Jacquesovi stariji brat i mlađa sestra, a od listopada 1942. godine i on sam.

---

<sup>133</sup> Kako u Derridinoj biografiji pojašnjava Benoît Peeters (2017: 21), filozof se rodio 1930. godine u Alžiru koji je u to vrijeme s velikom pompom slavio stogodišnjicu francuskog osvajanja. Tadašnji francuski predsjednik Gaston Doumergue doputovao je u Alžir kako bi proslavio „divno djelo kolonizacije i civiliziranja“ te posjetio „bijeli Alžir“, zajednicu od tristo tisuća stanovnika koja je djelovala kao izlog Francuske u Africi, a kojoj je pripadala i obitelj Derrida. Obitelj nije bila etnički francuska, već židovska, podrijetlom iz Španjolske, ali je to nije činilo stranom francuskim okupacijskim snagama. Štoviše, tumači Peeters, Francuzi su od početka svoje vladavine Židove smatrali pomoćnicima i saveznicima što ih je posredno odvojilo od muslimana s kojima su se do tada „miješali“. Dodatnu razliku između židovske i muslimanske populacije načinio je ukaz francuskog ministra Adolfa Crémieua kojim je u lipnju 1870. godine naturalizirana cjelokupna židovska zajednica, čime se ona još više asimilirala u francuski život, izgubivši dio tradicionalnog (vjerskog) identiteta. Ovakvo „pofrancuzivanje“ vidljivo je i u imenu Jacquesa Derride, kao i u imenima njegove braće i sestre. Jacques je, navodi Peeters (24), bio nježno i bistro dijete čije su djetinjstvo i kasniji život obilježile dvije velike nesreće. Prva se odnosila na smrti u obitelji; njegov maleni brat Norbert umro je od tuberkuloznog meningitisa, a rođak Jean-Pierre poginuo je pred kućom uslijed naleta automobila. Druga vrsta nesreće odnosila se na rastuće rasne probleme (antiarapske, antisemitske, ali i druge) koje je Derrida počeo osjećati u školi. Učenici su, pojašnjava Peeters, bili među sobom iznimno grubi zbog čega se Jacques osjećao ugroženo pa je školu opisivao kao pakao. Također, primjećivao je kako malih „domorodaca“ koji su s njime dijelili osnovnu školu, više nema u gimnaziji, kao i da se u njoj arapski smatrao stranim jezikom. O Alžiru se ništa nije učilo, ali se o zemlji matici, Francuskoj, odnosno metropoli, kako su je trebali zvati, sve moralo znati.

Vremenski paralelno s Jacquesovim izbacivanjem iz škole američke snage iskreale su se na tlo Sjeverne Afrike, čime su u gradu Alžiru započeli ratni sukobi i višemjesečno bombardiranje. To nije spriječilo „nepodobne“ učenike u nastavku školovanja jer su židovski učitelji, izbačeni iz francuskih škola, organizirali nastavu za židovsku djecu. Takva se škola Derridi nije svidjela pa je iz nje često bježao. Zanimao ga je tada samo sport, sloboda i izgređi s drugim mladićima. Pa ipak, bilo je ovo formativno doba za Jacquesa. Naime, dolazak Amerikanaca bio je za njega „prvi začuđeni susret sa strancima koji stižu iz daleka“, a Peeters (32) navodi kako se obitelj Derrida povezala s jednim američkim vojnikom kojeg je nekoliko puta ugostila i s kojim je kasnije ostala u kontaktu. Zahvaljujući savezničkim uspjesima u ratu, Židovima su u studenom 1943. godine vraćena građanska prava, a Jacques se vratio u gimnaziju. Više nije bio dobar učenik, ali je obožavao književnost, stalno je čitao, bavio se pisanjem pjesama te je otkrio filozofiju. Izvrsnost u filozofiji omogućila mu je odlazak u Pariz, nastavak školovanja i kasniji znanstveni uspjeh na svjetskoj razini <sup>134</sup>.

Za Derridin uspjeh presudan je bio pojam dekonstrukcije koji mu je ujedno priskrbio specifičnu reputaciju filozofa komplicirane misli i stila kojega se obožava ili odbacuje. Kako pojašnjava Stuart Sim (2001: 13), dekonstrukcija kao „izrazito kontroverzna škola mišljenja“ koju je Derrida nadahnuo, izaziva snažne osjećaje, čak i kod onih koji Derridu nisu čitali nego su za njega samo čuli. Ne čudi stoga, pojašnjava Sim, da je netko smislio danas već otrcanu šalu na račun Derride koja započinje pitanjem – u čemu je razlika između dekonstrukcije i mafije? Pravi odgovor glasi da mafija daje ponudu koju je nemoguće odbiti, a dekonstrukcija ponudu koju je nemoguće razumjeti. Sim ističe kako je nerazumijevanje o kojemu šala govori, Derridu pratilo od početka njegove karijere, a on nije učinio ništa da to promijeni, dajući kritičarima dodatnog materijala da njegovu misao ocijene „beskrajnom, nepouzdanom i zastrašujućom“ (vidi Sim isto: 14)<sup>135</sup>. Bez obzira na kontroverze koje je prate i danas,

---

<sup>134</sup> Derridin uspjeh nije došao ni brzo ni lako jer se, prema vlastitim riječima, neprestano smatrao čovjekom nevoljenim od francuskog sveučilišta. Bio je, sugerira Peeters (2017: 12), osjetljiv i izmučen čovjek, ali je u isto vrijeme bio jedan od vodećih intelektualaca 20. stoljeća, prijatelj najistaknutijih pisaca i filozofa svoga vremena i osoba koja se nije libila hrabrih političkih angažmana poput onih u korist Nelsona Mandele, migranata bez dokumenata ili homoseksualnih brakova. Derridin život bio je, zaključuje Peeters, ujedno i sudbina pojma koji je Derrida skovao. Riječ je o pojmu dekonstrukcije i njenom „izvanrednom utjecaju daleko izvan filozofskog svijeta, na proučavanje književnosti, arhitekture, prava, teologije, feminizma, queer i postkolonijalnih studija.“ (Peeters isto: 13).

<sup>135</sup> Chaterine Belsey (2003: 81) u Derridinu obranu tumači tri temeljna razloga zbog čega ga je teško čitati. Drži da je Derrida, kao predstavnik kontinentalne filozofije, duboko uronjen u njenu tradiciju. Derrida ima stalne aluzije na Platona ili Heideggera koje slabijim poznavateljima filozofije predstavljaju nejasna mjesta. K tome, Derrida se bavi detaljima kako bi bio precizan te se suprotstavlja logocentrizmu. Posljednje, prema Belsey, znači da jezik, suprotno shvaćanju tradicionalne zapadne misli, nije proziran, „nije komadić stakla kroz koji se ideje opažaju u svoj svojoj razumljivosti“, nego je, kako naglašava Sim (2001: 30), neizbrisivo obilježen nestalnošću i neodređenošću značenja. U tom kontekstu, dekonstrukciju, tvrdi Sim, treba sagledati kao vrlo radikalni oblik filozofskog skepticizma koji dovodi u pitanje neproverene pretpostavke ili ukazuje na njihove nedostatke kako

dekonstrukcija je Derridi, među ostalim, omogućila suočavanje s pojmom hospitaliteta kakav je do tada razvila zapadna filozofija i teologija. Time je mogao ukazati na praznine u komunikaciji, zbog kojih, ističe Sim (34), značenje pojma ni u kom trenutku ne može biti u potpunosti prisutno, već se neprestano mijenja, nikada nije sasvim prisutno prilikom uporabe neke riječi, uvijek se razlikuje od sebe sama „i uvijek odgađa dostizanje cjelovitosti u bilo kojem smislu“. Na ovaj je način Derrida doveo u pitanje uvriježeno razumijevanje hospitaliteta i omogućio razmišljanje o hospitalitetu kao o riječi u kojoj su sadržana i druga značenja, a ne samo primarno značenje gostoprimstva.

U vlastitom se razumijevanju hospitaliteta Derrida vratio Starom Zavjetu, antičkim filozofskim i književnim djelima i napose Kantu čiji je esej „Prema vječnom miru“ smatrao „stalnom izvorišnom točkom“ u njegovu promišljanju (vidi Derrida 2000b: 141). Na tom je putu Derrida ogolio Kantovo tumačenje hospitaliteta kao prava te ga je razmotrio kroz prizmu apsolutne etičke dužnosti. Premda je njegov dijalog s Kantom često tumačen kao kritika, Derrida (2004b: 52) je jasno pokazao da termin dekonstrukcije ne bi trebalo shvatiti u smislu poništenja ili destrukcije nečega, nego ju treba razumijeti u smislu istraživanja sedimentarnih struktura koje oblikuju diskurzivni sklop, drugim riječima, filozofsku diskurzivnost unutar koje mislimo. Za Derridu je dekonstrukcija bila zamišljena kao određeno zauzimanje pozicije spram strukturalizma, a, u želji da se nadvalada zatvorenost, ujedno i pozicija s koje je osporavao autoritet lingvistike, jezika i logocentrizma. Prema Derridi, dekonstrukcija se „otvaranjem same upitnosti nad samom filozofijom“ smjestila između zatvorenosti i kraja, u prostor ponovne potvrde filozofskog. Nezamišljena kao metoda, disciplina ili tehnika s normama i procedurama, za Derridu je dekonstrukcija bila misao podrijetla i granice samog pitanja „što je...?“, drugim riječima, „upitanost nad svim što je nešto više od upitnosti“ (54). U kontekstu kozmopolitizma i hospitaliteta, Derridi je omogućila zahvatiti daleko u povijest filozofije, ali i pogledati u budućnost kako bi vlastitim tumačenjem naznačenih načela odgovorio na probleme koje sa sobom donijelo državno-birokratsko razumijevanje migracija. Još preciznije rečeno, Derrida je pojmove kozmopolitizma i hospitaliteta podvrgnuo dekonstrukciji izravno suočen s procesom sekuritizacije migracija koji je tražitelje azila, izbjeglice i ekonomske migrante, posebno one koji u europske države ulaze neregularno, sve više vidio kao prijetnju nacionalnoj sigurnosti<sup>136</sup>. Baveći se pojmom hospitaliteta, Derrida je

---

bi revidirali naše vrijednosne sudove te joj je „stalo da nam ukaže na ono što nije ispravno, umjesto na ono što jest“.

<sup>136</sup> Prijetnja nacionalnoj sigurnosti sinonim je za ono što Siniša Tatalović i Dario Malnar (2015: 24) označavaju egzistencijalnom prijetnjom referentnom objektu, državi, društvu i pojedincu, čime se stvara platforma za mobilizaciju i poduzimanje izvanrednih mjera. Tatalović i Molnar tumače kako se „ilegalne migracije“ u odnosu

prikazao zbog čega je neodvojiv od granica, prepreka i uvjeta, ali je pokazao i put kojim se one možda mogu prevladati. Naime, kada zazivamo načelo hospitaliteta kao ono koje treba omogućiti ulazak stranca u „naš“ prostor, treba imati na umu da je u pojmu hospitaliteta unaprijed ugrađena aporetika. Kako pojašnjava Derrida (2000b: 3), kada je Kant upotrijebio riječ hospitalitet kao ono bez čega nema prava građana svijeta, povezo je načelo hospitaliteta i ideju kozmopolitizma s pojmovima prava i uvjetovanosti. Na taj način, dodatno je opteretio složeni pojam hospitaliteta čije je latinsko podrijetlo već samo po sebi „problematično i nesretno“ (o čemu je bilo više riječi u uvodu rada).

Dijalog s Kantom Derrida je vodio kroz sva tri djela u kojima se dominantno bavio hospitalitetom: u spomenutom eseju „O kozmopolitizmu“, objavljenom 1997. godine (u izvorniku „Cosmopolites de tous les pays, encore un effort“), u studiji *O hospitalitetu (De L'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre)*, objavljenoj iste godine, a sastavljenom od dva seminara o temi stranca (fran. *l'étranger*) i hospitaliteta te u djelu *Hostipitality*, objavljenom 2000. godine samo na engleskom jeziku. U posljednjem je pojam hospitaliteta Derrida analizirao polazeći od latinskog izvora pojma kojemu je inherentno značenjsko proturječje zbog čega je hospitalitet iznutra izvrgnut suočenju s vlastitom suprotnošću – riječju *hostility* (hrv. neprijateljstvo, suparništvo, agresija, mržnja). U kontekstu prihvata stranca, hospitalitet tako predstavlja prihvata dobrohotnog gosta, ali i onog nepoželjnog, a svijest o ovakvoj dihotomiji početna je pozicija s koje Derrida ulazi u raspravu s Kantom. Pritom Derrida (2000b: 4) jasno uočava kako za Kanta univerzalni hospitalitet ne proizlazi iz sentimentalnih motiva ljubavi prema drugom čovjeku, već je izgrađen na obvezi, pravu i dužnosti te je uređen zakonom. Kantov hospitalitet pravo je stranca da ga se na tuđem teritoriju ne primi neprijateljski pa na taj način stoji s druge strane svoje pojmovne suprotnosti – pojma neprijateljstva. Hospitalitet i neprijateljstvo (engl. *hostility*) čine par, razlikujući stranca kao prijatelja i saveznika od neprijateljskog stranca. Poput riječi latinskog podrijetla i njemačka inačica riječi hospitalitet, *Wirtbarkeit*, prema Derridi, obilježena je svojevrsnom dvojnošću jer *Wirt* označava gospodara, zaštitnika, ali i domaćina. *Wirt*, dakle, predstavlja onog koji ugošćuje, kao što predstavlja gospodara doma. Posljedično, onaj koji prima, pruža boravak ili azil, u isto je vrijeme *patron*, gospodar kućanstva nad kojim ima autoritet, onaj koji se brine i promišlja o svemu pa tako i o pravu hospitaliteta, kao pravu koje proizlazi iz prava kuće, kućanstva, mjesta, obitelji, grada, nacije, jezika, odnosno identiteta nad kojim

---

na razne aspekte, pojedinačno ili kumulativno, mogu artikulirati i kao sigurnosno pitanje koje se iznosi pred javnost s težnjom da se sekuritizira.

gospodar zadržava nadležnost. Pravo da se bude svoj u vlastitoj kući u načelo hospitaliteta uvodi aporiju, a ozbiljenje hospitaliteta pretvara gotovo u samoubilačko iskustvo.

Preciznije rečeno, da bi hospitalitet uopće postojao, tumači Derrida (14), moraju postojati vrata, granice, pragovi. Međutim, od trenutka kada kuća dobije vrata, nestaje hospitaliteta. Ne postoji gostoljubiva kuća, ali istovremeno ni ona bez prozora i vrata. Naime, tamo gdje su vrata, postoji ključ koji drži onaj koji odlučuje o uvjetima hospitaliteta. Pa ipak, tamo gdje su vrata mora postojati ulaz, ali ulaz sam ne znači hospitalitet jer se javlja razlika, jaz, između hospitaliteta kao poziva i hospitaliteta kao pohoda/posjeta (engl. *visitation*). U pohodu nema vrata, svatko, u svako doba, može doći i ući bez ključa, bez kontrole ili carinske provjere. Carina i policijska kontrola postoje samo tamo gdje postoji poziv, zbog čega je *hospitalitet kao poziv* neodvojiv od praga i vrata. Derrida pokazuje kako hospitalitet čini uvijek suprotno od onoga za što se predstavlja, zaustavljajući se na vlastitom pragu, pragu koji uvijek iznova označava i predstavlja u svojoj pojavnosti i biti. Da bi se uhvatio u koštac s ovim unutarnjim proturječjem, Derrida na tragu uvriježene dekonstrukcijske procedure, zahtijeva prevladavanje očite aporetične paralize hospitaliteta na samom pragu. Riječ je o iznimno teškom, gotovo nemogućem zahtjevu, ali ako postoji mogućnost za hospitalitetom onda treba učiniti i nemoguće. To za Derridu znači da se hospitalitet može ostvariti tek s onu stranu hospitaliteta, u spremnosti da ga se istinski prihvati ne bi li tako hospitalitet, paradoksalno, prevladao paralizu s ruba koji ga konstitutivno određuje. Želja za prevladavanjem aporetičnosti hospitaliteta čini ga uvijek već budućim, hospitalitetom u dolasku (fran. *à venir*) koji se, kao takav, nikada neće ozbiljiti u sadašnjosti pa ga treba promišljati iz budućnosti, iz perspektive rođenja, kao i iz perspektive smrti<sup>137</sup>.

Ovako viđen hospitalitet bio je dio šire slike mesijanske strukture Derridina političkog i etičkog projekta. Mesijanizam o kakvom je riječ Derridin je odgovor na hegelovsko-kršćansko razumijevanje univerzalne i homogene države koja stoji na kraju povijesti i predstavlja dolazak Boga na svijet. Hegelovsko razumijevanje kraja povijesti oživjelo je devedesetih godina dvadesetog stojeća kada je padom Istočnog bloka Zapadom prevladalo vjerovanje u nadmoć liberalne demokracije. Autori koji su zastupali ovakvu tezu isticali su kako se liberalna demokracija neće preko noći posvuda uspostaviti, ali je sustav kojeg ne treba dovoditi u pitanje jer je najbolji za cijeli svijet. Takvo „neo-evanđeosko“ inzistiranje na jednoj formi vladavine, Derrida (2002a: 81) je prepoznao u djelu Francisa Fukuyame *Kraj*

---

<sup>137</sup> Rođenje je ono što definira stranca kao takvog jer je stranac za Derridu (2000b: 14) onaj koji je rođen drugdje, ali je u kontekstu hospitaliteta u dolasku i smrt iznimno važna jer nije svejedno gdje će se umiranje dogoditi – u tuđini, drugdje, bilo gdje ili tamo gdje je dom.



*povijesti i posljednji čovjek* koje je, uz djelo Samuela Huntingtona *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, obilježilo zapadnu političku filozofiju s kraja dvadesetog stoljeća. Kako bi se suprotstavio evanđelju političko-ekonomskog liberalizma, odnosno idealu liberalne demokracije koji se ne može usavršavati (86), Derrida (80) je svoja promišljanja utemeljio na pojmu pravde za koju mu je bio potreban mesijanizam bez religije, odnosno ono mesijansko bez mesijanizma, „bez sadržaja i mesije koji se mogu identificirati“ (43). Na taj je način mogao razlikovati pravdu od prava, „pa čak i od ljudskih prava“ kao „i ideju demokracije – koju razlikujemo od njezina aktualnog koncepta i njezinih danas određenih predikata“ (vidi isto). Drugim riječima, prijedlogom da se uvijek govori o hospitalitetu koji će doći, kao i o demokraciji koja će doći, otvorio je prostor za rasprave, ne „o *budućoj* demokraciji, o budućem prezentu, pa čak ni o regulativnoj ideji u kantovskom smislu, ili o utopiji“ (87), već o *pravdi* koja „mora ići dalje od *sadašnjeg* života, od života kao *mog* ili *našeg* života“ (10), pravdi koja ne smije biti svedena na „pravila, norme ili pravosudno-moralne reprezentacije, u neizbježnom totalizatorskom horizontu“ (44).

U tom kontekstu Derrida je hospitalitet mogao pojmiti na dvije razine, iako su obje sa sobom nosile određene probleme. Na prvoj razini hospitalitet stoji kao pravo, zajamčeno nacionalnim ili međunarodnim pravom koje je, prema Derridi, Kantova zasluga i važan ideal koji ima svoju povijest unutar europske kozmopolitske tradicije i univerzalističke misli. Ovakav hospitalitet odlikuje se uvjetovanošću putem pakta ili ugovora koji se uspostavlja između domaćina i gosta, a počinje činom identifikacije stranca, odgovorom na pitanje o imenu i identitetu kojim stranac postaje predmet prava. Problem koji nastaje pri uvjetovanom poimanju hospitaliteta za Derridu (2000a: 55) se odnosi na omalovažavanje prava hospitaliteta kakvo čini suverena vlast. Rečeno je da bez suvereniteta kuće, praga, time i države, nema hospitaliteta, ali povreda prava o kojoj Derrida govori ne odnosi se na odbijanje hospitaliteta kakvo može proizaći iz nedovoljno propusnog karaktera granice, nego se odnosi na ponižavajuće procese u kojima se stranca nasilno „dočekuje“ te mu se čini nepravda na samom pragu hospitaliteta.

Paralelno s tako uvjetovanim hospitalitetom postoji za Derridu i onaj apsolutni. Riječ je o etičkom shvaćanju hospitaliteta čiji je temeljni problem nepostojanje sasvim jasnog odgovora na pitanje što hospitalitet jest, s obzirom na to da je hospitalitet ono što tek treba doći. U tom smislu, hospitalitet je i dalje otvoren odnos kojim otkrivamo tko je stranac, ali i tko smo mi koji stranca dočekujemo. Otkrivajući je li stranac za nas „samo“ tuđinac ili je apsolutni Drugi, otkrivamo i vlastito Ja zbog čega je Derridi (2000b: 15) temeljno pitanje

hospitaliteta upravo pitanje Sebstva. S hospitalitetom kao pitanjem o sebi suočavamo se tek kada hospitalitet razumijemo kao apsolutan, neuvjetovan i hiperboličan; kada pri prvom susretu sa strancem kojeg zatičemo na našem pragu ne postavljamo pitanje: *tko si? već* otvaramo vrata neznanom, apsolutnom Drugom. Takav hospitalitet, tumači Derrida (2000a: 25), predstavlja raskid s koncepcijom uvjetovanog hospitaliteta utemeljenog u pravu ili ugovoru kako bi izbjegao neizbježno etičko srozavanje koje se događa kada hospitalitet ulazi u jezik prava. Kao rezultat raskida s uvjetovanim hospitalitetom, apsolutni hospitalitet kakav zaziva Derrida, postaje zahtjevom za otvaranjem doma, ne samo tuđincu čije nam ime, podrijetlo i društveni status trebaju biti poznati prije no što donesemo odluku hoćemo li neznanca ugostiti, nego apsolutnom, nepoznatom i anonimnom Drugom. Apsolutni hospitalitet traži da u svom svijetu stvorimo mjesto za Drugog, da mu dopustimo doći, stići i zauzeti prostor koji za njega otvaramo, a da pritom ništa ne tražimo zauzvrat, ne pitamo za ime, da ne sklapamo ugovor. Zakon apsolutnog hospitaliteta traži da hospitalitet, kao ni pravednost samu, ne izjednačavamo s pravom. To ne znači da se za Derridu pravičan hospitalitet suprotstavlja pravu ili pravo odbacuje, već razlikovanjem uvjetovanog i neuvjetovanog hospitaliteta Derrida naglašava kako je hospitalitet kao praktičan uvjetovani čin pružanja azila, zaštite i utočišta često neusklađen s pravom, iako bi se s njime trebao podudarati.

Kako tumači Gideon Baker (2010: 91), Derridin apsolutni hospitalitet traži da s dobrodošlicom otvorimo vrata bilo kojem strancu pa tako i onom nepozvanom, neočekivanom, onome kojeg ne možemo identificirati - apsolutnom strancu. Ovakav neuvjetovan zakon hospitaliteta koji ne postavlja ograničenja dolasku Drugoga univerzalniji je od svakog kozmopolitskog prava jer nadilazi pravne, političke i ekonomske računice, čime, upozorava Baker, istovremeno (samo)riskira da kao čin nestane. Potpuno i bezuvjetno otvaranje kućnih vrata svima, prije ili kasnije, ostavlja mogućnost da nestane i hospitaliteta i kuće same, odnosno da i jedno i drugo uništi netko od *svih*. Prema Bakeru, Derrida ne zanemaruje ovakav problem apsolutnog hospitaliteta jer itekako shvaća da je nepredvidivost i potencijalna opasnost u srži čistog hospitaliteta. Razlikovanjem apsolutnog i uvjetovanog hospitaliteta nastoji nas podsjetiti da uvijek iznova propitujemo prava i dužnosti, granice, putovnice i imigracijske zakone, odnosno nužne uvjete hospitaliteta. Baker (92) smatra da Derrida apelira da propitujemo uvjetovanost hospitaliteta jer je tradicionalni hospitalitet utemeljen na zakonima i običajima domaćina, drugim riječima, na nasilju. Domaćin, u liku obiteljskog despota, oca, muža, upravitelja i gazde kuće određivao je zakone hospitaliteta čineći stranca domaćinovim vlastitim Drugim. Kako je Drugi uvijek mogao biti prijtnja, u

trenutku njegova dolaska trebalo je procijeniti rizik i preuzeti odgovornost, zbog čega je u starim društvima gospodstvo nad članovima obitelji, kao i gospodstvo nad gostom, moglo biti (moralno) opravdano. Hijerarhijski odnos domaćina i gosta naglašavao se i kroz jezik jer je gost zahtjev za dobrodošlicom trebao uputiti na jeziku domaćina. Derrida ne smatra da je u jezičnom smislu moglo biti bitno drugačije, ali pokazuje kako se ovime drugost svodila na sebstvo. Zbog toga Derrida (2005: 6), kada ukazuje na razliku uvjetnog i bezuvjetnog hospitaliteta, želi pokazati da je hospitalitetu potreban dvostruki zakon. Tek na taj način može se procijeniti rizik, a da se ne zatvore vrata neprocjenjivom.

Derrida apsolutni hospitalitet i sam naziva pretjeranim (hiperboličnim), premda to ne znači da u želji za promišljanjem o problemima suvremenih migracija pretjeruje. Derrida nije anarhist i itekako je svjestan da živimo u doba država, ali zbog toga ne misli da bismo trebali odustati od beskompromisne obrane ljudskih prava. Upravo suprotno, u želji da istakne i obrani ljudsko pravo na zaštitu od progona, gladi, mučenja, rata ili ekonomske deprivacije, zagovara apsolutni hospitalitet kako bi problematizirao prakse hospitaliteta kakve provodi politička zajednica. Nasuprot pretpolitičkim društvima u kojima je hospitalitet bio individualni, interpersonalni čin, politička društva, a posebno suvremene države, hospitalitet postavljaju u zakonski okvir. To znači da donose zakone i propisuju procedure prema kojima se vrednuje migrantov status i utvrđuje je li riječ o izbjeglici koja bježi od rata, pojedincu koji trpi politički progon ili ekonomskom migrantu. Države, k tome, u potpunosti onemogućavaju državljanima da u svoj dom prime stranca kao Drugog, odnosno da bude prihvaćen bez složenog postupka provjere. Takav je „ispitivački“ postupak ono što Derrida (2000b: 27) predstavlja problem te se pita sastoji li se hospitalitet u ispitivanju pridošlice, počinje li s pitanjem *tko si? kako se zoveš? kako da te zovem?*, nekim sličnim upitom kakav često nježno upućujemo djeci kada želimo započeti prvi kontakt ili hospitalitet započinje s neupitnom dobrodošlicom i izostavljanjem pitanja o identitetu Drugoga. Derrida se s pravom zato i pita je li pravednije pitati za ime i pokazuje li takvo ispitivanje da nam je stalo i da hospitalitet želimo pružiti konkretnom čovjeku s imenom i prezimenom ili ga želimo pružiti pravnoj osobi. Ovisi li hospitalitet o identitetu ili ga treba pružiti bez obzira na nj? (vidi Derrida isto: 28)

Postavljajući sebi i studentima (čitateljima) niz pitanja, Derrida (29) razmatra pojam hospitaliteta kako bi dekonstrukciji podvrgnuo i sam postupak identifikacije pridošlice. Zato se vraća Benvenisteovom tumačenju pojma stranca (lat. *hostis*), kao i antičkim djelima u kojima se stranac javlja kao važan lik. Pritom se Derrida posebno oslanja na Platona, u čijem *Kritonu* i *Obrani Sokratovoj* analizira postupak Sokratova saslušanja pred atenskim sucima.

Derrida pokazuje kako su u postupku saslušanja moguće različite manipulacije: izvrđavanje istine od strane onoga koji ispituje, lažna, trik ili retorička pitanja navodno krivcu koji ne poznaje ni ispitivače, ni mjesto na koje je stigao. Zbog toga je uvjetovanom hospitalitetu, kao pravu koje se primarno ostvaruje na granici, od samog početka inherentna (ne)pravednost budući da postupak identifikacije može rezultirati nepravdom i krivokletstvom<sup>138</sup>. Tražeći odgovor na problem ispitivanja bez kojeg nema uvjetovanog hospitaliteta, Derrida (54) pokazuje da država ima moć manipuliranja ne samo sudbinom stranca kojeg propituje, nego često manipulira i državljanima, bez njihova znanja i suglasnosti. Putem novih tehnologija, praćenjem elektroničke pošte i telefonskih razgovora, kakvo je danas lakše no ikada, država

---

<sup>138</sup> Jedan od najpoznatijih stvarnih slučajeva koji je problematizirao postupak ispitivanja stranca na granici i time povezano nepravdno uskraćivanje prava hospitaliteta opisan je 2012. godine u radu *The question of Salah Sheekh: Derrida's hospitality and migration law*, autora M. C. Stronksa. Stronks je, slijedeći Derridin argument o neusklađenosti načela i prakse hospitaliteta, prikazao složen pravni slučaj Somalijca Abdiziraqa Salah Sheekha, tražitelja azila u Nizozemskoj, kojemu je odbijen zahtjev za azilom. S obzirom na upitan tretman nizozemskih vlasti, slučaj je dobio epilog na Europskom sudu za ljudska prava u Strassburgu (ECHR). Ukratko prepričana Salahova priča tekla je na sljedeći način. Salah Sheekh stigao je u Amsterdam, s lažnom kenijском putovnicom, u pratnji osobe koja je organizirala njegov bijeg iz Somalije preko Kenije (za što je posrednik bio bogato nagrađen; troškove su snosili Salah i njegov ujak), a koja se prije Salahove prijave nizozemskim vlastima udaljila i nestala zajedno s putnim dokumentima. Time je Salah ostao bez ikakvih dokaza o putovanju i identitetu. Unatoč nepostojanju „dokaza“ Salah je nizozemskim vlastima ispričao svoju (pri)povijest (engl. *his story – history*). Objasnio im je da se već kao dijete osjetio ugrožen kao pripadnik manjinskog plemena Ashraf koje je ugnjetavalo većinsko pleme Abgal. Rat u Somaliji počeo je kada je imao pet godina, zbog čega je s obitelji iz Mogadiša pobjegao u 25 kilometara udaljeno selo Tuulo Nuh. Međutim, kao pripadnik manjinskog plemena, on i njegova obitelj bili su stalna meta zastrašivanja paravojnih i paramilicijskih postrojbi. Sestra mu je bila silovana, stariji brat ubijen, mlađi brat i on, premda maloljetnici, bili su mučeni, a majci je redovito otiman skromni utržak od prodaje povrća na seoskoj tržnici. Otac je kasnije također ubijen, što je situaciju učinilo dodatno tragičnom za obitelj. Nakon posljednjeg, najtežeg u nizu milicijskog mučenja kada je pretučen puškom (što mu je ostavilo trajne ožiljke na glavi) Salah je odlučio zauvijek napustiti domovinu. Salah je također ispričao kako nikada nije imao identifikacijske isprave jer je iz Mogadiša izbjegao kao dijete, a kasnije zbog manjinskog statusa, odnosno zbog svoje sigurnosti nije bio u prilici izraditi službene dokumente. Za potrebe bijega ujak mu je pribavio lažnu somalijsku, a putni agent (ili drugim riječima - trgovac ljudima) lažnu kenijску putovnicu, koje je agent kasnije, obje zadržao. Kako bi dokazao da govori istinu Salah je samovoljno pristao na različita testiranja kojima se mogla utvrditi njegova stvarna dob i identitet. Prema njima su nizozemske vlasti utvrdile da je Salah sigurno stariji od nepunih 18 godina, koliko je tvrdio da ima (procijenili su ga na 20 godina) te da je, prema izvješćima nizozemskog ministarstva vanjskih poslova, dio Somalije iz koje dolazi relativno siguran. Uz to, vlasti su zaključile da Salah nikada nije bio politički aktivan pa ne može biti meta političkog progona. Salah je u svoju obranu rekao da je zasigurno rođen 26. veljače 1986. jer je to jedini datum za koji zna i koji mu je rekla majka, kao i da za njega, kao pripadnika manjine, od samog početka rata, ni jedan dio Somalije nije relativno, ni apsolutno siguran. Zbog suprotstavljenih „priča“ Salahu su nizozemske vlasti dodijelile odvjetnika koji nije vjerovao ni Salahu niti činjenici da Somalijac ima ikakve šanse osporiti odbijeni zahtjev za azilom. Odvjetnik je svjesno propustio uložiti žalbe višim nizozemskim sudovima u zakonskom roku, što je bio preduvjet za tužbu pri Europskom sudu za ljudska prava u Strasbourgu. Na taj je način, Salah i njegova (pri)povijest postala bitno drugačija od njegove službene povijesti koju je napisala država Nizozemska pa je od osobe sa vlastitim ugroženim identitetom, u potrazi za sigurnošću i zaštitom, postao „lažni“ podnositelj azila - još jedan u nizu stotina tisuća bezimernih imigranata koji s namjerom iskrivljuju činjenice kako bi lakše dobili zaštitu europskih država. Salahova priča na koncu je završila na Europskom sudu za ljudska prava koji je donekle ispravio nizozemsku povredu prava na azil priznavši da je nizozemski sud prekršio članak 3. Europske konvencije o ljudskim pravima, povezan s člankom 33. Ženevske konvencije koji se odnosi na obvezu nevraćanja osobe u domicilnu sredinu kada joj tamo prijete mučenje i ugroza za sigurnost i život.

koja strogo brani svoje pravo suvereniteta od stranih uljeza, uzima za pravo ulaziti u bilo čiji dom, čime povređuje suverenitet pojedinca i njegovo gospodarenje nad vlastitim mjestom prebivanja. Svijest o državnoj (nad)moći nad pojedincem poziva na redefiniranje ustaljenog shvaćanja tko je stranac, tko je zaista onaj koji prijeti i tko je onaj s kojim (ne)treba uspostaviti odnose koji počivaju na zakonima, ali i načelu pravednosti.

Potreba za promišljanjem o osobi stranca, o onome tko je Drugi, o iskustvu mjesta, teritorija i smrti Derridu ne približava anarhizmu, nego priziva oprez pred unaprijed zadanim predodžbama o tome tko je prijatnija. Ovakav Derridin poziv i danas je aktualan, budući da živimo u vremenu u kojemu je razumijevanje građanstva/državljanstva podvrgnuto redefiniciji budući da ga danas više nije moguće ekskluzivno odrediti rođenjem niti pripadnošću određenoj nacionalnoj ili kulturnoj zajednici jer se u svijetu stalnih migracija i promjena ono treba promišljati na drugačijim osnovama<sup>139</sup>. Također, poziv za novim promišljanjem o strancu omogućuje bolje shvaćanje Derridinog razlikovanja apsolutnog od praktičnog hospitaliteta iza čije uvjetovanosti stoje prava i dužnosti. Derridini kritičari često previđaju važan dio njegova teksta *O hospitalitetu* u kojemu navodi:

„ovakvo razlikovanje zahtijeva od nas da definiramo ono što bi se moglo nazvati, kantovskim jezikom (ali samo približno i analogno, budući da je, u strogom smislu, zapravo u ovom slučaju isključivo, što bi trebalo imati na umu), *planovima (shemama)* posredovanja. Između, s jedne strane, bezuvjetnog subjektivnog prava i apsolutne želje za hospitalitetom te prava, politike i uvjetovane etike s druge strane, postoji razlikovanje, radikalna heterogenost, ali i nedjeljivost. Jedno zaziva, uključuje ili određuje drugo. Ako to mogu tako formulirati, u dodjeljivanju prava na apsolutni hospitalitet, kako se smije dati prednost određenom, ograničenom i limitirajućem – jednom riječju – proračunljivom – pravu ili zakonu? Kako se smije podleći konkretnoj politici i etici, ne uzimajući u obzir povijest, evolucije, stvarne revolucije, napretke – ukratko, mogućnost za usavršavanjem? Bi li politika, etika i zakoni, kako bi odgovorili na nove zahtjeve besprimjernih povijesnih situacija, s kojima zaista jesu u suglasju, trebali mijenjati zakone, određivati državljanstva, demokraciju, međunarodno pravo, i dr. na drugi način? Postaje li hospitalitet nedostižan, stoga, intervencijom u uvjete hospitaliteta u ime stvarne etike neograničenosti, koja se čak i u svojoj čistoj apsolutnosti čini nedostižnom, i ne samo kao propisana ideja, već i kao Ideja u kantovskom smislu, beskonačno odstranjen i nikad dovoljno blizak, nedostižan zbog strukturalnih razloga, „prepriječen“ međunarodnim kontradikcijama koje analiziramo?“ (Derrida 2000b: 147)

---

<sup>139</sup> Mustafa Dikeć i drugi (2009: 10) ističu kako se jedan od najvažnijih aspekata Derridine misli odnosi na razumijevanje pojma stranca koji može doći izdaleka, premda fizička udaljenost nije ono što drugu osobu čini Drugim. Kretanje onoga koji dolazi izdaleka može se pratiti, slijediti ili predvidjeti zbog čega trenutna pozicija u prostoru ne određuje nečiju stranost, kao što je nužnim ne određuje jezična, obiteljska ili politička (ne)pripadnost. Derrida nas uči da je stranost ono što se u odnosu na vlastiti identitet stalno (re)konstruira, čime se ograničava otvorenost prema Drugome, ali i omogućuje darivanje sebe drugome.

Kao što je jasno iz Derridina izlaganja, apsolutni hospitalitet nije gotova preporuka politike u smislu onoga što nazivamo *policy*. Apsolutni hospitalitet nije ni, kako nerijetko pogrešno sugeriraju gorljivi kantovci tek Derridina puka kritika Kantova uvjetovana hospitaliteta, već je način traženja najboljih rješenja u interesu ljudskih prava kakve zahtijeva suvremeni svijet. Braneći Derridino razlikovanje uvjetovanog i apsolutnog hospitaliteta, Dan Bulley (2006: 655) naglašava: kao što zakoni trebaju Zakon, politika treba apsolutni hospitalitet. To znači da Zakon apsolutnog hospitaliteta iziskuje politiku i zakone uvjetovanog hospitaliteta, zbog čega, ironično, ideja apsolutnog hospitaliteta koja „ništa ne pruža“ zahtijeva pozivanje na svoj iskvareni oblik kako bi pružila konkretan, premda „nikada dovoljan“ odgovor na problem hospitaliteta. Prema Bulleyu, bez obzira na neodvojivost apsolutnog od uvjetovanog hospitaliteta, njihova razlika i dalje postoji, iako time jedan ne poništava drugi jer su oba istodobno potrebna. To znači da je Derridinoj definiciji hospitaliteta inherentna neodlučiva potvrda. Kada oba forme hospitaliteta neodvojivo i zajedno djeluju, Bulley objašnjava, Derridina se definicija potvrđuje, dok do isključivanja dolazi kada u svojoj različitosti dva hospitaliteta rade jedan protiv drugoga. Uključujuće – isključujuće razumijevanje hospitaliteta, njegova nepremostivost ili aporetičnost, ne znači da je ideja hospitaliteta neoperabilna, jer ona, smatra Bulley, postoji kako bi nas pozvala na pregovaranje odnosno, na dijalog između više pozicija. Pregovaranje između dva oblika hospitaliteta odnosi se, dakle, na traženje manjeg zla, onoga što Bulley označava Derridinom željom za pronalaskom najmanje loših uvjeta koje bismo postavili drugome kada ga dočekujemo u svojoj kući.

U ovom kontekstu, sam Derrida u djelu *Échographies de la télévision – Entretien filmés* objašnjava kako je proces pregovaranja/dijaloga važan da bi se prevladala singularnost određenih povijesno uvjetovanih ideja. Navodeći primjer nacionalizma, Derrida (2002b: 81) pokazuje kako je u nekim idejama singularnost pronašla utočište, ali su takve zastarjele ideje, unatoč tome što i dalje postoje, u izumiranju zbog čega se aktualizira poziv za pregovaračkim dijalogom. Kako je vlastitost svojevrsni prostor sigurnosti koji se teško napušta, Derrida predlaže da umjesto prijatnje, na dijalog gledamo kao na prevođenje (jezika). Prijevodom se, naime, ne uništava i ne briše jedan jezik za volju drugoga, nego se u procesu prevođenja istodobno stječe novo iskustvo jezika i novo iskustvo drugosti.

„Kada kažemo pregovaranje, mislimo na kompromis, na svojevrsnu transakciju. Ona je nužna, ali mora biti osmišljena... Dobra transakcija je invencija te je originalna koliko i najnoviji izum. Ona je nužna u ime bezuvjetnog, u ime onoga koje takvo djelovanje ne

priznaje – upravo je u tome problem: prepreka mišljenja kao 'politička' prepreka.“  
(Derrida 2002b: 81)

Govoreći o Derridinu viđenju etike i politike James Williams (2005: 47), kao i Sim, ističe kako o njemu postoje suprotstavljena mišljenja. Za kritičare je Derridina misao mračna i nejasna, dok pristalicama predstavlja jedan od najvažnijih trenutaka cjelokupne misli dvadesetog stoljeća. Kao pripadnik drugog tabora, Williams (51) pojašnjava kako Derridina filozofija poziva da budemo osjećajni i moralniji. Odbaciti je samo zato što nije laka, značilo bi okrenuti leđa brižnosti i samome smislu etike. Na Williamsovu tragu i sama držim da Derridino razlikovanje apsolutnog i uvjetovanog hospitaliteta kao poziva za iznalaženjem najmanje loših uvjeta prihvata stranca treba više od ičega shvatiti kao teorijski krik za moralom kakav nasušno nedostaje suvremenom političkom životu, kao što treba razumjeti specifičnu teorijsku poziciju koja ga je, pored osobnog iskustava, potakla na bavljenje *etikom političkoga*. Derrida je, naime, u svojim promišljanjima o Drugome uvelike slijedio svog dugogodišnjeg intelektualnog sugovornika Emmanuela Levinasa koji je suočen s užasima Drugog svjetskog rata etiku etablirao kao primarnu filozofsku disciplinu (fran. *Éthique comme philosophie première*). Odnoseći se netradicionalno prema Drugome, Levinas je, ističe David J. Gauthier (2007: 159), hospitalitet definirao na dvije razine: etičkoj i političkoj. Na etičkoj je razini Levinas pojedinca obvezao da primi stranca u privatnosti svoga doma, dok je na političkoj razini inzistirao na obvezi građana da prihvate stranca i u javnom prostoru svoje domovine. Da bi takav prihvata bio ostvariv, politički hospitalitet trebao je etički preobražaj javne sfere, drugim riječima, bratsku, monoteističku i mesijansku pronicljivost. Ovakvo je razumijevanje hospitaliteta Derridi otvorilo put, iako je sam Derrida (1999: 25) isticao kako je Levinas u *Totalitetu i beskonačnom* (*Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* 1961), koje je naj snažnije utjecalo na Derridino razumijevanje hospitaliteta rijetko spomenuo riječ hospitalitet. Umjesto pojma hospitaliteta u Levinasov djelu pojavljivala se riječ dobrodošlica kojom je Levinas odredio etiku odgovornosti prema Drugome, a koja je, prema Andrew Sheperdu (2014: loc. 487), predstavila pokušaj mijenjanja naravi zapadne filozofske tradicije. Zapadna je tradicija, još od vremena Platona, bila opsjednuta problemom ontologije; pozicijom jastva umjesto problemom drugoga. Kako pojašnjava Ottman (2010: 88), više od dvije tisuće godina prevladavajuća metafizika supstance nije bila u stanju adekvatno pojmiti paradoksalno jedinstvo slobode i vezanosti odnosa prema sebstvu i drugome. U duhu tradicijske logike čovjek je bio slobodan time što se odnosio na samog sebe, a odnos prema drugome odbacivao je kao nevažan za svoju slobodu. Prema Ottmanu, problem tradicionalnog shvaćanja sastojao se u previđanju toga da Drugi, odnoseći se prema sebi na isti način kako to

čini sebstvo, vodi međusobnom uzajamnom isključivanju, odnosno zrcaljenju i refleksivnosti koja rezultira presezanjem vlastitoga u drugo. Zbog toga je Levinas želio svoje razumijevanje etike utemeljiti na novom načelu; načelu odgovornosti za Drugog kao subjekta i transcendenciji koja se manifestira preko lica Drugog. Kako navodi Goran Gretić (2009: 73), Levinas je držao da Drugi postoji prije sebstva i time prethodi svakoj refleksiji pa mišljenje koje polazi od „ja“ i sebstva, s obzirom na ono bitno ljudsko, dolazi prekasno i ostaje indiferentno spram izopačenosti u povijesnoj zbilji. Složeni odnos Ja i Drugoga za Levinasa je trebao započeti kada Drugi pred nama istupi kao lice koje nije samo predodžba apsolutnog stranca, već lice koje nosi poruku da Drugog ne treba ubiti niti ga ostaviti samog u njegovoj smrti. Odgovornost koju trebamo imati za takvog Drugoga osnova je bratstva među ljudima; bratstva koje je, prema Levinasu (1979: 214), radikalno suprotstavljeno ideji čovječanstva ujedinjenog sličnošću. Sličnost je ono što se lako prihvaća, ali potrebno je prihvatiti različitost apsolutnog Drugog i, još važnije, biti za njega odgovoran (što ujedno predstavlja način na koji se određuje struktura subjektiviteta samog sebstva). Zahtjev za odgovornošću za Drugoga, koja time određuje sebstvo, bila je, tumači Josip Oslić (2001: 43), radikalna novost Levinasova etičkog nacrt, s obzirom na to da su gotovo sve etike do Levinasove, i one subjektivne i one koje zagovaraju etiku kao normativnu znanost, poticale djelujući subjektivnim motivima ili normama djelovanja, a da nisu vodile izravnu brigu o Drugom kao bližnjem. Levinasova se etika htjela približiti Drugome, ali je i više od približavanja inzistirala na preuzimanju odgovornosti za Drugoga „na način da i drugi nauči govoriti jezikom odgovornosti i živjeti odgovorno prema sebi i Drugima“, kako bi se, pojašnjava Oslić (44), premostile barijere straha i predrasuda te stvorilo ozračje povjerenja i općeljudske solidarnosti.

Edward E. Sampson (2003: 154) ističe kako je za Levinasa svaki susret s Drugim prilika za prihvaćanjem naše osnovne i stalne dužnosti prema Drugome „kojeg hranimo vlastitim gladovanjem; čijim potrebama udovoljavamo, ne mareći za svoje planove; prema kojem imamo dužnosti kakve nadilaze osobne interese, stoje iznad odanosti prijateljima, obitelji ili bilo kakvim pravnim uvjetima“. Sažeto rečeno, prema Sampsonu (155), Levinasova temeljna etička zapovijed odnosila se na neuvjetovanu dužnost svake osobe prema onom Drugome s kojim nas ništa ne veže i od kojeg ne očekujemo uzajamnost, prema kojemu nemamo računicu niti smo njime u ugovornom odnosu. Takav odnos trebao bi biti temeljen na asimetričnosti, na služenju Drugome, bez recipročnosti jer naš zadatak nije da brinemo hoće li nam Drugi uzvratiti, nego je naša zadaća brinuti za Drugog. Takva je dužnost neotuđiva,



nepobitna i neograničena jer, ističe Sampson, ljudi nikada ne mogu iscrpiti potrebu odgovornosti za Drugoga niti ikada mogu dovoljno osloboditi sebe od sebe samih. U pokušaju razumijevanja Levinasove etike treba znati da je odgovornost za Drugoga kakvu je zagovarao Levinas polazila od bitno različite koncepcije slobode od one koju je, primjerice, zagovarao Kant kojemu je moral unutarnja upotreba slobode zbog čega čisti praktički um sam sebi propisuje zakon i njemu se podvrgava. Branko Despot (1996: 4) pojašnjava kako za Kanta istinsko sebstvo nema izvan sebe svoje zakonodavstvo jer je svoje vlastito, sobom samim određeno djelovanje ili volja. Takva autonomna volja je volja slobode zbog čega je istinska praksa - praksa slobode i omogućavanje mira putem pojedinca, naroda, društva, država, saveza država i svijeta. Za razliku od Kantu toliko važne autonomije, Levinasu je sloboda subjekta ograničena pojavom Drugog; nije ni najviša ni primarna vrijednost jer heteronomija pojedinčeva odgovora na potrebe drugih, ili Boga kao apsolutnog Drugog, treba prethoditi autonomiji njegove subjektivne slobode. Za Levinasa (2004: 78) kada priznam da je moje „ja“ ono koje je odgovorno za Drugog tek tada mogu spoznati da mojoj slobodi prethodi odgovornost za Drugoga. To u etičkom smislu znači da je Drugi *najbogatije* biće jer uvijek dolazi prije mene, ali u ontološkom i političkom smislu *najsiromašnije* jer, u svojoj ranjivosti i izloženosti, bez mene ne može ništa.

Za Derridino razumijevanje hospitaliteta ovo je značilo da sloboda prestaje biti sloboda sebstva, a postaje sloboda od sebe samog. Kako tumači Gideon Baker (2009: 117), Derrida je iz Levinasova poimanja izveo razumijevanje slobode kao slobode od neodlučnosti, slobode kojoj Drugi daje smisao. Takva je sloboda mišljena kao sloboda od egoističnog povratka sebi, odmak od izopačene opsesije samoodrživosti prema obrani prava Drugoga. Tako shvaćena sloboda etiku hospitaliteta, kao brigu za vlastitost Drugoga i njegovu patnju, nije mogla svesti na zakon ili pravo izraženo formalizmom univerzalnosti. Baker (118) smatra da je Derrida, slijedeći Levinasa, doveo u pitanje liberalnu koncepciju kozmopolitizma jer je držao da univerzalizam koji zagovara liberalni kozmopolitizam nije dovoljno univerzalan da bi obuhvatio posebnost onih Drugih čiju drugost ne može podnijeti. Univerzalizam u svojoj bezličnosti samo je još jedan primjer dehumanizacije i totalizacije, premda to ne znači da Derridin kozmopolitizam kao hospitalitet odbacuje pravila i prava.

„Liberalnom kozmopolitizmu ovime je suprotstavljena ideja neraskidive veze politike i etike. To znači da (prema Derridi) politika i pravo trebaju proizaći iz etike kako bi znali što je *bolje* ili barem što je *manje loše*. Rezultat vezanosti politike i etike, u ovom se kontekstu, razumljivo, očituje u odluci, prije nego dijalektici, jer ako nema zakona i prava Drugome ništa ni ne možemo ponuditi. To opet ne znači da Drugoga treba svesti samo na

zakon i pravo, već znači da je nedijalektički kozmopolitizam, pomiren i s identitetom (zakonom) i s razlikovanjem (drugošću koja prethodi zakonu), načelo koje nas prisiljava da (etički) odlučujemo.“ (Baker 2009: 118)

Kao što je vidljivo iz navoda, prava namjera koja je stajala iza Derridine dekonstrukcije Kantova liberalnog kozmopolitizma i hospitaliteta kao uvjetovanog prava bio je pokušaj traženja još moralnijeg kozmopolitizma kojim bi se odgovorilo na teoriju koja je zanemarujući ideju kozmopolitizma prenaplaćavala važnost sebstva. U Kantovu argumentu i kozmopolitizam i sebstvo iznimno su važni, ali je to zato što Kant nije mogao predvidjeti potpunu perverziju sebstva koje su učinile nacionalne države kada su prostor političkog definirale binarnom oprekom prijatelj - neprijatelj. Štoviše, kako ističe Paić (2017: 34), za Kanta je ideja kulturno uzvišenog kozmopolitskog poretka svijeta u kojemu ima mjesta za sve ljude počivala na političkoj suspenziji i neutraliziranju suverenosti nacija-država. Nije to značilo kraj države u političkom smislu jer je ona i dalje trebala imati moć i djelokrug zaštite osobnih sloboda i građanske sigurnosti, ali je, navodi Paić, ideja kozmopolitskog projekta bila neostvariva bez usporednog procesa depolitiziranja i neutraliziranja države kao pokretačice rata, instrumenta nasilja i neograničene moći.

Slijedeći Paićevu i Bakerovu analizu postaje jasno kako stvarni kontrapunkt Derridi nije Kant nego teorijska pozicija Carla Schmitta koji kolektivnog Drugog (državnog ili političkog) nije vidio nužno kao trenutnog neprijatelja, ali je ostavio stalnu mogućnost da Drugi postane neprijateljem, a time i uzrokom rata. Baker (2009: 119) tumači da je za Schmitta, kojeg Marinus Ossewaarde (2007: 381) naziva najvećim kritičarem kozmopolitizma, potreba za „egzistencijalnom negacijom“ Drugog bila stalno otvorena politička mogućnost zbog čega u politici nije trebalo biti etičkog odnosa prema Drugom – nedržavljaninu. Preciznije rečeno, za Schmitta politika i kozmopolitizam trebaju predstavljati antinomiju, dok za Derridu vrijedi sasvim suprotno. Kako naglašava Baker, za Derridu državljanstvo, ono što nekoga čini pripadnikom jedne političke zajednice zadobiva svoju važnost samo preko etičkog odnosa sa strancem, pri čemu se etičnost izjednačava s hospitalitetom. Drugi određuje sebstvo, umjesto da mu prijete pa razlika između sebstva i Drugoga postaje važna kao prag bezuvjetnog hospitaliteta, umjesto da bude Schmittova stalno prisutna mogućnost rata. Nužnost egzistencijalne vrijednosti političke odluke sadržana je, ukazuje Baker, upravo u odlučivanju da Drugi ne bude neprijatelj. Takvo je odlučivanje svaki put pojedinačno i gotovo nemoguće, ali jedino koje može prevesti neuvjetovani hospitalitet u praktični, uvjetovani hospitalitet.

„Nije riječ o iracionalnosti – pukoj odluci, neutemeljenoj na razumu i raspravi, koja samu sebe opravdava – nego je riječ o nemogućnosti koja je svojstvena odluci. Odluka se ne donosi zato što je netko, u odnosu na sebe samog, dovoljno suveren da odluči tko predstavlja egzistencijalnu prijetnju, nego zato što se donošenjem stvarne odluke, odgovornost za odluku prihvaća. Prema kome ili čemu je ta odgovornost usmjerena? Ne prema zadržavanju *statusa quo* kao kod Schmitta, nego prema Drugome. Za etiku hospitaliteta kao odgovornosti prema drugome, odluka je *sine qua non* etičkog djelovanja.“ (Baker 2009: 120)

Svakom odlučivanju o prihvatu drugoga prethodi svijest o Drugom kao onom koji me određuje pa odlučivanju o Drugom mora prethoditi etički imperativ. Premda ovakav etički imperativ stoji ispred suvereniteta i autonomije to ne znači da ih Derridina dekonstrukcija hospitaliteta odbacuje već ih, ističu Dikeç i drugi (2009: 9), treba kako bi hospitalitetu omogućila zadržavanje vrijednosti. Dikeç i drugi drže kako je Derrida, uočavajući dijelove Levinasove etike koje je gotovo nemoguće primijeniti u praksi, ustrajao na tumačenju prema kojemu su zakoni nužni kako bi „na lancu zadržali“ politiku i državu s njihovom dvostrukom mogućnošću nasilja.

Unatoč Derridinu jasnu objašnjenju zbog čega kao filozof primat daje etici nad politikom hospitaliteta, radikalna otvorenost prema Drugome mjesto je stalne kritike Derridine misli. Međutim, kao što u ovom radu jasno pokazano, neuvjetovani hospitalitet put je ka pravednijim političkim odlukama koje nikada neće moći biti apsolutno pravedne (jer je u samom postupku kreiranja zakona i politika već unesen element nasilja), ali moraju biti najmanje nepravedne prema onima koji trebaju pomoć. U tom kontekstu držim kako je kritika Derridina apsolutna hospitaliteta kao neprovedivog, površna ili, još preciznije, sasvim promašena pa na ovom mjestu neće biti detaljnije prikazana. Takva kritika, uostalom, uporno previđa Derridinu poziciju filozofa, previđa ono što je zadatak etike, posebno one etike koja je mišljena nakon i na tragu Levinasa. Kao *prima philosophia* (vidi Levinas 2004: 80), etika ne može sebe samu ozakoniti i društvu isporučiti pravila kojima se treba voditi. Etika ne djeluje kao proglas ili naredba, kao ono što Levinas (80) naziva *rappel à l'ordre*, a nije ni *savoir vivre*. Etika je (vidi isto) budna nedjelatnost, ekstremno izlaganje i osjećajnost prema Drugome koja kada ulazi u svijet politike, vlada, sudova i institucija postaje (ne)moralnost. Takva (ne)moralnost „vlada svijetom sebičnih političkih interesa i društvene razmjene između građana“ (Levinas 2004: 80) zbog čega je etički odnos prema Drugome, za Levinasa (81), ono na osnovi čega treba stalno iskušavati politiku.

Slijedeći Levinasa treba završno reći kako Derridina pozicija apsolutnog hospitaliteta ne traži opravdanje. Ona se ne trudi svidjeti ni teoretičarima međunarodnih odnosa ni

kreatorsima „politika hospitaliteta“, već im svima zadaje visoke standarde i ideale koje se, u ime ljudskih prava svih, ne smiju ignorirati. I baš ovako Derridu čitaju francuski hermeneutičar Paul Ricoeur i njegov filozofski nasljednik Richard Kearney (po mom sudu najvažniji suvremeni teoretičar hospitaliteta) koji Derridinu misao uzima kao inicijalni impuls dijakritičke hermeneutike. Njome, na Ricoeurovu tragu, traži srednji put između uvjetovanog i apsolutnog hospitaliteta koje ne suprotstavlja, nego ih stalno dovodi u dijalog. Ricoeurova i Kearneyeva dijakritička hermeneutika ne svodi se na puku kritiku radi kritike, već detektira najvažnija mjesta Derridina razumijevanja kozmopolitizma kao hospitaliteta kako bi mu na razini političkog dodala zrnice primjenjivosti, poglavito u kontekstu interreligijskog hospitaliteta za kakvim danas vapi *tvrđava Europa*.

### **5.3. Hospitalitet kao umijeće mogućeg u dijakritičkoj hermeneutici Paula Ricoeura i Richarda Kearneya**

Suvremena filozofska rasprava o hospitalitetu, prema Heidrum Friese (2010: 323), dominantno se vodi između tri tabora: liberalnog koji drži kako postoje dobri razlozi za političkim i pravnim ograničenjem suvereniteta, kritičkog koji zagovara novo promišljanje ideje kozmopolitizma i dekonstrukcijskog koji, kako je prikazano, zaziva neuvjetovani hospitalitet kao apsolutni etički zahtjev. Freise ističe da svako od navedenih shvaćanja propituje uobičajeno poimanje državljanstva i ograničene, moderne države, ali istovremeno priznaje pravo političke zajednice da odlučuje o sadržaju i opsegu univerzalnih dužnosti za prihvatom drugoga kako drugi ne bi ugrozio domaćina. Ovakve zaključke Freiseove nadopunjuje Richard Kearney (2000: 71) koji pojašnjava da postmoderni odgovor na problem suvremenog razumijevanja hospitaliteta nije samo liberalni, kritički i dekonstrukcijski, nego i hermeneutički. Prema Kearneyu, upravo hermeneutički pogled na hospitalitet dekonstrukcijskoj nesklonosti (pr)osuđivanju (engl. *non-judgmentalism*) dodaje praktičnu razboritost. Naime, hermeneutika koju Kearney prvotno definira kao kritičku hermeneutiku djelovanja, da bi je kasnije nazvao dijakritičkom, svojevrsni je spoj kritičke teorije, dekonstrukcije i hermeneutike, zbog čega kao sveobuhvatan pristup ne negira vrijednost niti jedne od postmodernih interpretacija. Štoviše, uzima ono najbolje od svih stvarajući suvremeni hermeneutički mozaik, sve u svrhu jasnijeg razumijevanja različitih pojava.

U želji da detaljnije objasni zašto od svake interpretacije uzima određeni, najbolji dio, Kearney ističe da, primjerice, dekonstrukcija omogućuje intelektualnu osjetljivost za složenu i

često promjenjivu narav drugih i nepripadajućih i upozorava da ne smijemo svoditi strance na drugost. Dekonstrukcija, međutim, kao i svaka pojedinačna interpretacija, ima svojih manjkavosti zbog čega dijakritička hermeneutika, u konkretnom kontekstu hospitaliteta, poziva na „kritički prosvjeđeno etičko-političko rasuđivanje“, smatrajući da nije dovoljno „samo“ biti otvoren za drugog (premda je to s etičkog stajališta neophodno), nego je potrebno, barem privremeno, pažljivo razaznati između dobra i zla, odnosno dobrog i zlog drugog. Da bismo u tome uspjeli Kearney (75) drži važnim pojasniti što misli pod pojmom praktičnog rasuđivanja kakvo je svojstveno dijakritičkoj hermeneutici. Za Kearneya, pojam se odnosi na ograničene mogućnosti ljudskog uma da razumije zlo pa u vlastito razumijevanje praktičnog rasuđivanja Kearney ugrađuje ideje biblijske mudrosti, Aristotelove praktične razboritosti, Kantova praktičnog uma i Ricœurova razumijevanja narativa. Prema Kearneyu (vidi isto), svi navedeni pristupi imaju sposobnost prijenosa aporije zla iz sfere teorije u umijeća razumijevanja, čime se približavamo istinskom poimanju fenomena. Tamo gdje spekulativna teorija, predstavljena racionalnom teologijom, tumači zlo putem krajnjih uzročnih ili kreacionističkih ishoda, praktičnom razumijevanju pomaže hermeneutičko poimanje neodređenih, slučajnih i neobičnih svojstava zla zbog čega je, tumači Kearney, moguće shvatiti da zlo ponekad nije ono što se čini, niti ono protiv čega se na prvi pogled treba boriti. Takav važan uvid nužan je da bi se realno sagledala zapadna intelektualna tradicija koja je, prema Kearneyu (2002: 7), stoljećima izjednačavala zlo s drugošću i izvanjskošću; s okrutnim osvajačem koji dolazi izvana kako bi zauzeo i otuđio našu dušu i unutarnje jedinstvo<sup>140</sup>. Predrasude prema drugosti nisu samo nasljeđe tradicionalne metafizike, nego ih u suvremenom svijetu potpiruju masovni mediji koji izjednačavaju zlo s nepoznatim, a takva praksa, ističe Kearney (8), potpiruje paranoju prema drugome. U skladu s njom, drugi je uvijek suparnik, žrtveni jarac, pobunjenik ili prijetnja kolektivnom identitetu jer demoniziranje drugog olako prerasta u histeričnu priču o neprijateljskom osvajaču koji ugrožava nacionalnu sigurnost zbog čega se u zajednici trenutno pokreće mehanizam obrane i napada.

Kearney naglašava da je većina nacionalnih država sklona čuvati političko tijelo od „stranog virusa“ patologizirajući svoje neprijatelje, pri čemu je napad najbolji oblik obrane.

---

<sup>140</sup> Prema Kearneyu (2005: loc. 1196), od trenutka kada je rana zapadna misao izjednačila Boga s idejom sebstva i samopoistovjećivanja, zlo se počelo povezivati s idejom drugosti, odnosno onim što je izvanjsko. Od tada se gotovo neprestano o drugosti razmišljalo kao o onome što otuđuje i onečišćuje čisto jedinstvo duše, što je posljedično dovelo do toga da se stranca smatra zlim. Ovo je „pravilo“, ističe Kearney (1207) posebno vidljivo u nacionalnim državama koje svoje političko tijelo žele sačuvati od „stranog virusa“, a svoje neprijatelje patologizirati. Pritom, kao najbolju strategiju obrane vide kontrolu granica ili, u zaoštrenijoj verziji, napad na druge, na *one* koji ne podpadaju pod *mi*.

Uvijek iznova definirano nacionalno „mi“ brani se preko stranog „oni“, kontrolom granica kojima je cilj pripadnike nacije zadržati unutar, a strance izvan države. Granice se, dakako, mogu prijeći s odgovarajućim putnim ispravama, ali Kearney navodi da proces nacionalizacije zahtijeva više od toga. On traži uspostavu načela *cordon sanitaire* (hrv. izvorno izolacija od zaraze ili epidemije, u prenesenom značenju politička izolacija) koji podobnim tuđincima dopušta ulazak, a nepodobnim ga zabranjuje. Ovakvo razlikovanje nije izmislila moderna država nego ga je naslijedila od grčko-rimske misli iz koje se razvilo šire metafizičko nasljeđe favoriziranja sebstva. Tako shvaćeno sebstvo, pojašnjava Kearney (9), dugo se označavalo kao istoznačnica s pojmovima *logos*, bitak, um ili ego, točnije, sve do trenutka kada je Levinas tradiciju „ontologije sebstva“ (ili logocentrizma, kako ju je zvao Derrida) pokušao dokinuti etičkim priznanjem drugosti, odnosno beskrajnom odgovornošću za drugoga koju je Derrida potom „preveo“ u ideju o apsolutnom hospitalitetu. Ono što je u takvom Levinasovu i Derridinu razumijevanju drugosti i sebstva postalo problematično, odnosilo se, prema Kearneyu, na moć rasuđivanja. S obzirom na to da je Levinasovo i Derridino viđenje drugosti nalagalo da drugi nađi sve kategorije tumačenja i predstavljanja sebstva, onemogućilo je bilo kakvo razlikovanje dobroćudnih i zloćudnih drugih, zbog čega je postalo nemoguće znati je li stranac stvarni neprijatelj ili žrtveni jarac na kojeg projiciramo vlastite fobije. Drugačije rečeno, Kearneyeva je namjera pokazati kako se hermeneutičkim pristupom želi izbjeći binarna isključivost i pokazati da nije svaki drugi anđeo, kao što ni svako sebstvo nije egoistični despot. Još preciznije rečeno, dijakritička hermeneutika (vidi Kearney 2005: loc. 296) pomaže razumjeti da je kritika sebstva potrebna, baš kao i kritika drugosti jer se tek dvostrukom kritikom ne čini pogreška kakva se događa bilo apsolutizacijom sebstva bilo apsolutizacijom drugosti.

Premda hermeneutički poziv, preveden na pravni jezik migracija, na prvi pogled neodoljivo podsjeća na zahtjev liberalnih nacionalista za uvjetovanim hospitalitetom, Kearney (2002: 12) se jasno određuje spram ovakve kritike. Svojim odgovorom želi pokazati kako dekonstrukcijski apsolutni hospitalitet ne samo da previđa pravnu razliku među drugima, nego inzistiranjem na pravednosti, paradoksalno, ne dopušta etičko razdvajanje dobrih i loših drugih. Naime, ako je svaki drugi jednak tada nema razlike između sveca i psihopata, između onog koji donosi mir i pravdu, nasuprot onome koji terorizira i uništava, što je, smatra Kearney, krajnje netočno.

„Ako postoji razlika između Isusa i Jima Jonesa, između Sv. Franje i Staljina, između Melene i Menegela, između Siddarthe i de Sadea – a vjerujem kako većina nas želi u to

vjerovati – tada su potrebne dublje filozofske refleksije ne bi li se nadopunila dekonstrukcijska nesklonost prosuđivanju kakva stoji u temelju apsolutnog hospitaliteta. Ovakva nesklonost treba biti nadopunjena hermeneutikom praktične razboritosti, kako bi pomogla u boljem razlikovanju dobra i zla. Jer, ukoliko nam je potrebna logika neodlučnosti kako bismo bili tolerantni, odnosno kako bi nas spriječila da se postavimo kao glavni vrhovni egzekutori, utoliko trebamo etiku moći rasuđivanja koja bi nas obvezala na što ispravnije djelovanje“ (Kearney 2002: 14).

Kearney etiku moći prosuđivanja (suduđenja) drugog vidi ostvarivom u hermeneutičkom čitanju nekih od najvažnijih europskih klasičnih i suvremenih religijskih, književnih i filozofskih djela. U tu svrhu, Kearney poziva na uvažavanje različitih interpretacija, od hermeneutičke, preko fenomenološke, dekonstrukcijske, psihoanalitičke do religijsko-antropološke (niz, držim, nikada nije konačan) ne bi li pokazao složenost odnosa sebstva i drugosti, odnosno ne bi li pokazao prednosti i opasnosti na koje nailazimo kada drugome pružamo (apsolutni) hospitalitet. Učeci od Sigmunda Freuda i Julije Kristeve, Kearney (15) pojašnjava da se opetovana ksenofobija tumači nesvjesnim procesom kojim sebstvo na stranca eksternalizira ono strano i otuđeno u sebi samom. Rezultat takvog poricanja otuđenje je od sebe, ali i samozavaravanje da smo od otuđenja izuzeti. Kearney koristi Freudov pojam *das Unheimliche* (hrv. Nelagodno, jezivo, engl. *uncanny*) koji se odnosi na tuđe i nepoznato, ali i na ono suprotno: nutarnje intimno i poznato. U nesvjesnom intimno postaje toliko blisko da se pretvara u strano, tajno i sumnjivo, ono što, prema Kearneyu, odgovara latinskim terminima *occultus* i *mysticus*. Ovim procesom stranci postaju savršeni objekt na koji projiciramo strah, sram i neprijateljstvo koje osjećamo prema stranom u samima sebi zbog čega su, navodi Kearney (17), drugi naša zrcalna slika, odnosno, naše otuđeno sebstvo. Kearney zaključuje kako prefiks *Un* u *Unheimlich* ne treba razumjeti kao logičku ili ontološku suprotnost, već kao dijalektičku povratnu represiju (engl. *dialectical repression-in-return*), iz čega proizlazi da neprijatelj kojeg tako volimo mrziti (ili ga, u rjeđem slučaju, oponašati) predstavlja preruseno sebstvo, a najstrašnije strance oni koji su nam najbliži. Ako ovako pokušamo shvatiti mržnju i neprijateljstvo pa to znanje primijenimo na proces (političkog) osvješćivanja nesvjesnoga postat će nam jasno da u stranome ne postoji ništa uistinu strano. Također, shvatit ćemo da smo sami sebi stranci, spoznat ćemo da smo smrtni, a sve to omogućit će nam temelj suživota s drugima. Kearney (2002: 18) tumači kako Kristeva u svrhu suživota promiče ideju Kantove kozmopolitske univerzalne republike u kojoj se strancima priznaje pravo na različitost, kao i sekulariziranu biblijsku ideju zajednice ljudi i jezika kakvu je zagovarao sveti Pavao. Time Kristeva daje Kearneyu dodatan razlog zbog kojeg je hermeneutički pristup

hospitalitetu važno ojačati psihoanalitičkim depatologiziranjem stranosti. Kearneyevim riječima:

„Da bismo uistinu prihvatili drugog kao našeg stranca, moramo biti spremni na stanovito izmještanje fokusa s ega čime sebe možemo otvorili onom novom, neusklađenom i neočekivanom. Jednom kada obrambeni mehanizmi koji nas štite od drugosti oslabe ili nestanu, doživjet ćemo psihički slom ili ćemo se uzdići u poetici novih zamisli i etici novog načina postojanja s drugima. I dok poetika poziva da smjestimo stranca u bajkovitu fikciju i priču (čime sprečavamo žrtvovanje i rat), korelacijska psihoanalitička etika zauzet će se za novu politiku kozmopolitizma u kojoj će se solidarnost temeljiti na 'svjesnosti o nesvjesnom'. Jer, ako svi prihvatimo da smo stranci, tada stranci prestaju postojati – ostaju samo drugi poput nas samih.“ (Kearney, 2002: 19)

Iz navoda je jasno kako za Kearneya pitanje različitih interpretacija nikada nije *ili – ili*, već je uvijek *i – i*. Hermeneutika treba i dekonstrukciju i psihoanalizu, ali time se interpretativni niz ne zaustavlja. Svaka interpretacija ima svoje prednosti i nedostatke, što u ovom slučaju nije mana, s obzirom na to da upravo nedostaci jedne interpretacije pozivaju na propitivanje drugih interpretacija kojima se dopunjuje hermeneutičko mišljenje. Dijakritička hermeneutika ovime izbjegava optužbe koje se često upućuju postmodernizmu, a tiču se njegove tzv. *hektične eklektičnosti*. Umjesto da u skladu s etimologijom grčkog pojma *eklektikos* bude izbor različitih, ali najboljih paradigmi, postmodernizam se nerijetko promatra kao *anything goes* pristup. Uvažavanjem suvremenih interpretacija koje slijepo ne slijedi, nego ih detaljno analizira, Kearney izbjegava pasti u ovakvu zamku, čime dijakritičkoj hermeneutici omogućuje postati *only the best of the best* pristup. U tom kontekstu ono što Kearney vidi kao moguću manjkavost psihoanalize, odnosi se na brzinu svođenja drugosti na dijalektiku nesvjesnog. Drugačije rečeno, Kearney (19) drži kako dekonstrukcija prebrzo podređuje sebstvo drugosti, dok psihoanaliza prebrzo podređuje drugost sebstvu. Djelujući na taj način, „riskira podvesti izvanjskost transcendencije pod jezične igre psihičke imanencije“ (vidi isto), a to je ono što Kearney želi izbjeći. Njegov je cilj teorijski kormilariti između krajnjih polova transcendencije i imanencije pa hermeneutičkoj metodi razumijevanja stranosti i hospitaliteta pridružuje, uz dekonstrukciju i psihoanalizu, interpretaciju kojim dodatno izoštrava vlastitu sliku. Radi se o, prema Kearneyu, često zanemarenom teorijskom pogledu kakav pruža religijska antropologija, konkretno ona Renéa Girarda, u čijoj je srži mit o žrtvenom jarcu. Prateći Girardovu argumentaciju Kearney (20) navodi kako je žrtvovanje snažna strategija vezivanja identiteta u pravcu „mi“ nasuprot onima koji zbog svoje stranosti trebaju biti isključeni. Kako bi se kreiralo sretno pleme neizbježno je demonizirati nedužne



strance, odnosno žrtvovati ih na oltaru stranosti ne bi li se pojačao osjećaj solidarnosti među narodom. Činom progona stranca domaći se ponovo ujedinjuju čime se omogućuje uspostava izgubljene harmonije. Žrtvovanje, dakle, omogućuje da se s međusobnih podjela i sukoba unutar zajednice žarište neprijateljstva premjesti na omrznutog *outsidera* koji tako može postati i spasitelj zajednice, onaj koji ju je iz kaosa u kojem je bila vratio u red<sup>141</sup>.

Kearney (21) smatra da nas daleki antički primjeri žrtvovanja drugog ne trebaju zavarati jer je mehanizam žrtvovanja transepohalna konstanta. Dijelove grčke i rimske mitologije, srednjovjekovna žrtvovanja vještica ili progone „pokvarenih“ Židova moderno društvo stalno imitira, zamjenjujući tradicionalne načine demoniziranja drugosti sofisticiranijim i mističnijim oblicima, skrivenima iza sintagme nacionalne sigurnosti. Kako bi se sačuvala sloboda i poredak potrebno je i danas iznaći pojedince ili manjine koji kvare nedužnu mladež, potkopavaju ekonomiju, truju izvore, zagađuju političko tijelo i ometaju mir pri čemu masovni mediji imaju ključnu ulogu. Krug ideološke viktimizacije nikada se ne prekida jer bi prekid značio da se moramo suočiti sa vlastitim lažima. Potrebno je uvijek biti u neznanju kako bismo mogli povjerovati da su drugi krivi za naše probleme i zla stanja. Kearney tumači kako je, za Girarda, upravo lažna narav mehanizma žrtvovanja ono što omogućuje prekidanje neprestanog kruga nasilja. Da je krivac lažno optužen pokazalo je Kristovo razapinjanje na križu nakon kojeg više nije moguće pretvarati se da je žrtveni jarac kriv, kao što nije moguće previdjeti da je nevinna žrtva s ciljem odabrani objekt koji društvu u krizi služi kao kohezivni element. Osvještenje strategije žrtvenog otuđenja, suočavanje s neistinitošću mitskog žrtvovanja, ono je što vodi istinskom bratstvu i društvu koje gubi potrebu za žrtvenim jarcem. Takva bi zajednica, ističe Kearney (24), za Girarda bila oslobođena mitova mimetičkog suparništva koje počiva na sukobljenim strastima i strahu od stranaca, a Kristov primjer konačno bi joj pokazao kako je njegovim žrtvovanjem okončana svaka potreba za novim žrtvovanjima.

---

<sup>141</sup> Prema Girardu (1986: 24), koji se u sklopu mimetičke teorije bavio analizom nekih od formativnih mitova europske civilizacije, četiri su stereotipna uvjeta potrebna narativu mitološkog žrtvovanja. Prvi se odnosi na društvenu i kulturnu krizu zajednice, drugi na zločin ili prijestup koji se smatra uzročnikom krize, treći na krivca kojeg se identificira i optužuje ne na osnovi izravne uključenosti u zlodjelo, nego na osnovi „prepoznavanja potpisa“ koji krivcu pripada te četvrti koji tematizira samo nasilje, dodjeljujući mu karakter svetosti. Niz od dva ili više stereotipa u jednom tekstu ukazuje na progon koji će uslijediti i koji će slomiti krivca ili ga prognati kako više ne bi „zagađivao“ zajednicu. Girard ističe da je u gotovo svim društvima obrazac žrtvovanja univerzalan, kao što su univerzalne karakteristike žrtvenog jarca. Na primjeru Sofoklova *Kralja Edipa* Girard (25) pokazuje da je onaj u kojeg se upire prstom za krizu, nevolje ili bolesti svima nepoznati stranac sa specifičnim fizičkim obilježjima u čijem su liku ujedinjena marginalna pozicija domaćeg i došljaka koji je ponekad, slično Odiseju, u isto vrijeme stranac prosjak i moćni kralj. Detaljnije o Girardovoj mimetičkoj teoriji, odnosno o njegovom *mimetičkom mehanizmu* (vidi Kalanj 2011: 89).

„Ukratko, mir ne zahtijeva ništa više do razlikovanja stranca i drugog i priznanja da istinski 'drugi' jest radikalni Drugi, božanski Drugi – asimetrična, vertikalna drugost nesvodiva na zavidne trikove mimetičkih želja. Girard, poput Levinasa, naziva ovu etičku drugost (čak i kad nam je predstavlja kao lice Drugoga) Bogom.“ (Kearney, 2002: 25)

Bez obzira na brojne prednosti Girardova pristupa, Kearney u njemu uočava problem demoniziranja samog mita. U tu svrhu ističe da nas Girardova teorija vodi kroz labirint mita, ali istovremeno mitske nemani i sama ima potrebe „žrtvovati“ zbog čega cijeli mitski narativ postaje novi žrtveni jarac. Kako je za razumijevanje ovakvog procesa iznimno važno vratiti se nesvjesnom, iza kojega su skriveni brojni strahovi i predrasude, Kearney (26) zaključuje da svaki od navedenih interpretativnih modela osvjetljava jedan dio slagalice odnosa prema drugosti, ali ni jedan sam za sebe ne daje cjelovit odgovor. Zato poziva na hermeneutičko-fenomenološko tumačenje koje, objedinjujući različite pristupe, podsjeća da drugi nije ni apsolutno transcendentan ni apsolutno imanentan, ni apsolutno zlo ni apsolutna žrtva, već se nalazi negdje između. Za etiku je, tvrdi Kearney, nužna barem minimalna doza samopoštovanja jer bez njega sebstvo ne može biti moralni činilac, sposoban održati obećanje dano drugome. Bez osjećaja vlastitog identiteta i postojanosti sebstvo se ne može sjećati vlastite prošlosti niti se zamisliti u budućnosti zbog čega ne može preuzeti obveze koje je obećalo učiniti. Zato narativni identitet koji podržava ideju sebstva ne treba odmah odbaciti niti ga pogrešno povezati s dominacijom nad drugim, već ga, prema Kearneyu (27), treba promatrati kao narativ koji jamči odanost drugom. Kako, dakle, biti odan drugome ako u prvom redu nema sebstva koje nekome treba biti odano?

Odgovarajući na postavljeno pitanje Kearney naglašava da je najbolji način za približavanje (engl. *de-alienate*) drugome istodobno prepoznavanje sebstva kao drugosti i drugosti kao (barem djelomično) drugog sebstva. Ovakvo međusobno prepoznavanje osnova je uspostave univerzalnih prava i dužnosti zbog kojih postajemo ravnopravni partneri čime onemogućujemo da jedan bude gospodar, a drugi rob. U to ime hermeneutika nas poziva da s obje strane usmjerimo ego prema sebstvu kao drugosti, jamčeći da će tako i jedan i drugi Drugi zadržati protočnost i određenu višeznačnost. Na ovaj način shvaćen Drugi neće izbjeći pozornost sebstva jer neće biti ni preblizu ni predaleko, ni preintiman ni prestran čime neće potpasti pod sebstvo niti se prognati u nepristupačnu stranost drugosti. Nastavljajući graditi na Ricœurskim filozofskim temeljima, Kearney želi upozoriti da pristajući na hermeneutičko rješenje problema stranosti sebstva i drugosti, otvaramo prostor etičkom dodiru čiji je cilj barem malo umanjiti stranost drugoga i tako pokušati pravedno procijeniti kakav je onaj Drugi koji pred nama stoji. Da bismo u tome uspjeli, potrebno je, tvrdi Kearney (30) zgrabiti

u pluralnost interpretacija, uzeti najbolje od dekonstrukcije, psihoanalize, religijske antropologije, ali i Ricœuru prethodnih oblika hermeneutike (primjerice Gadamerove) kako bismo imali sve neophodne sastavnice etike drugosti. Tek tako imamo sve preduvjete da, suprotno radikalnoj neodređenosti i relativizmu, procijenjujemo pronicljivije kako bismo prosuđivali pravednije<sup>142</sup>.

Valja naglasiti kako se u cilju sveobuhvatnosti različitih interpretativnih pristupa Kearney odlučio i za dodatan korak (naizgled korak unatrag) kojim je htio dati jasan odgovor na pitanje tko je stranac. U uvodu opsežne studije *Phenomenologies of the Stranger – Between Hostility and Hospitality*, Kearney je, uz Kaschu Semonovitcha (2011: 3) istaknuo potrebu za definiranjem tko je stranac, ali i pronalaskom odgovora na pitanje odakle stranac dolazi te zašto je problem stranca tako važan u filozofskim i drugim suvremenim raspravama. Teorijsko polazište (4) bilo im je mjesto na kojemu susrećemo stranca - granica, rub ili kućni prag. Zaključili su kako je rub na kojemu susrećemo stranca ujedno rub našeg iskustva zbog čega način na koji stranca dočekujemo nikada nije unaprijed određen. Budući da ovisi o trenutku koji karakterizira hirovita višeznačnost/neodređenost (engl. *volatile ambiguity*), nikada nije sigurno hoćemo li strancu otvoriti vrata (poželiti dobrodošlicu) ili ćemo ga odbiti (5). Ovakva neodređenost, smatraju Kearney i Semonovitch (vidi isto) ne dolazi niotkud, već je uronjena u dugu filozofsku tradiciju. Još od vremena kada je Sokrat tražio da ga se smatra strancem pred atenskom porotom („...pa se osjećam poput tuđinca nevještog ovdašnjem načinu govorenja.“<sup>143</sup>) običaj je filozofije da i najuobičajenije aspekte čovječnosti čini stranima. Budući da je sama zapadna filozofija svojevrсна povijest dvostranog odnosa prema stranosti, ne treba čuditi da u susretu sa strancem vrata otvaramo ili ostavljamo zatvorenima, ovisno o tome osjećamo li ksenofiliju ili ksenofobiju (vidi isto).

Ono što poziciju stranca čini dodatno nejasnom odnosi se, prema Kearneyu i Semonovitchu, na činjenicu da se, uz pojam stranca (engl. *stranger*), u engleskom jeziku (isto

---

<sup>142</sup> Kao što je rečeno, Kearney uči od Ricœura koji mu je u nasljeđe ostavio „širenje evanđelja“ dijakritičke hermeneutike. Ono što takvu hermeneutiku čini novom i drugačijom od prethodnih, inovativni je odnos prema različitim strujama mišljenja. Kako pojašnjava Jadranka Brnčić (2012: 47), u zapadnoj misli hermeneutički pristup gradili su Platon i Aristotel, Schleiermacher i Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas i Apel, ali je Ricœurova inventivnost bila u tome da je nastojao pokazati kako potreba za univerzalnošću, odnosno uspješnim objašnjenjem fenomena interpretacije, može biti artikulirana u svakom pristupu, kao i da svaki pristup ima vlastitu verziju interpretativne dinamike. Brnčić pri tome ističe da to za Ricoeura ne znači uspostavu neke vrste nad-strukture, već ozbiljno promišljanje svakog od pristupa kako bi se postigla tri cilja. Ako se otvorimo za više pristupa prvo ćemo otkriti sve moguće verzije interpretacije; drugo, otkrit ćemo mjesto na kojem je moguć artikuliran uvid u onaj drugi, suprotstavljeni pristup i treće, postat ćemo spremni učiti od suprotnih pristupa. Zaključno, Brnčić pokazuje da je Ricoeurov ključni doprinos tekstualnoj hermeneutici u tome što „omogućuje vidjeti da je za svaku valjanu interpretaciju nužan prijepor različitih interpretacija“.

<sup>143</sup> Vidi Platon 2009:3.

je i s hrvatskim) susrećemo s dva dodatna pojma, što težim čini već ionako kompliciran odnos. Naime, Stranac zauzima rubni prostor (prag) između Drugog (engl. *Other*) i Tuđinca (engl. *Foreigner*)<sup>144</sup>. Drugi i Tuđinac dva su lica stranca, s tim da je Tuđinac stranac koji je okrenut prema nama, dok je Drugi ona stranost koja ostaje za nama. Tuđinac je (5) stranac kojeg vidimo, Drugi je onaj kojeg ne vidimo, premda oba predstavljaju dvije strane istog lica – ono vidljivo i nevidljivo, unutarnje i vanjsko, imanentno i transcendentno. Kearney i Semonovitch (vidi isto) ističu kako je stranac koji nam se otkriva kao Tuđinac osoba s imenom i identitetom, osobnim ispravama i otiscima prstiju, naglaskom i mjestom rođenja (koliko god ono daleko bilo). Razlikujemo različite vrse tuđinaca zbog čega tuđinci mogu biti protivnici, došljaci, posjetitelji, gosti i uzvanici koje volimo ili mrzimo, smješteni u rasponu od prijatelja do neprijatelja. Nasuprot Tuđincu, Drugi je onaj kojeg ne možemo smjestiti niti u jednu kategoriju: političku, psihologijsku ili društvenu, iz čega slijedi da je Stranac onaj koji predstavlja „među-mjesnost (*mi-lieu*) između *nemjesnosti* (*non-lieu*) bezimenog i mjesnosti (*lieu*) koju ima onaj s imenom.“ (5). Kao takav, Stranac (6) može biti radikalni Drugi, neočekivan i transcendentan (jer je nevidljiv i izmiče našem znanju), iako može prestati biti apsolutno Drugi, zastrašujući i iznenađujući kada uđe u naš jezik i dobije ime. U tom slučaju (vidi isto), postaje legalni ili ilegalni migrant, slijepi putnik ili izbjeglica, onaj kojeg možemo „pratiti, klasificirati i procijenjivati“ jer više nije „tajanstven, zastrašujući i iznenađujući“ (vidi isto). Najjednostavnije rečeno, radikalni Drugi u trenu kada postane Tuđinac pretvara se u Stranca prijatelja ili Stranca neprijatelja.

Kearney i Semonovitch (7) tumače da fenomenologija stranca potrebna hermeneutičkom mozaiku ne dolazi niotkud, već je iznikla iz točno određene pozicije, konkretnog mjesta, povijesti i tradicije. Cjelovito razumijeti stranost znači razumijeti zapadnu filozofiju počevši od Parmenida i Platona, preko klasične i srednjovjekovne metafizike do modernih istraživanja sebe i drugoga. Rezultate promišljanja koje su na dugom putu zapadne filozofije ponudili Husserl, Heidegger, Levinas, Merleau Ponty, Ricœur, Derrida i Kristeva od središnjeg su značaja, s tim da Kearney stalni dijalog vodi u prvom redu s Derridom i Ricœur. Naime, kako pokazuju Kearney i Semonovitch (13), Derrida je onaj koji je fenomenologiji prepustio nošenje s problemom aporetškog odnosa između Tuđinca i apsolutnog Drugog, budući da, kao govornik francuskog jezika i za pojam stranca i za pojam tuđinca koristio jednom riječi – *l'étranger*. Derrida (vidi isto) razlikuje onoga na kojeg se

---

<sup>144</sup> Kako bi apostrofirali lingvistički aspekt problema stranosti Kearney i Semonovitch (2011: 5) na ovom mjestu sva tri pojma hotimično pišu s velikim početnim slovom.

odnosi uvjetovani hospitalitet i onoga tko izmiče uvjetima hospitaliteta, ali i za jednog i za drugog ima samo jednu riječ - *l'étranger*. Temeljni Kearneyev i Semionovitchev problem tumačenja Derridine misli, odnosi se, dakle, na dvojbu je li Derridina dekonstrukcija pogodna isključivo za filozofiju ili može biti primjenjiva u stvarnom životu. Drugim riječima, je li apsolutni hospitalitet nedostižna, ali poželjna regulativna ideja ili su Levinas i Derrida ipak otišli predaleko?

Odgovor koji drže najprimjerenijim pronalaze u Ricœurovoj misli. Ističu (vidi isto) kako Ricœur smatra da dekonstrukcijskoj hiperboličkoj etici Drugoga treba dopuna, kao što je dopuna potrebna i dvadesetostoljetnoj fenomenologiji (primjerice Husserlovoj) koja drugog derivira iz sebe. Kearney i Semonovitch pokazuju kako se temeljna Ricœurova zamjerka Levinasu i Derridi odnosi na činjenicu da je u skladu s dekonstrukcijskom etikom jedina čista relacija s drugim *ne-relacija*. Nedostaje, dakle, hermeneutički most između *le moi* i *l'Autrui* među kojima stoji „trauma rupture, izbijanje, pogreška, rez“ (13). Ricœur predlaže rasuđivanje i dijalog kao najvažnije značajke odnosa s drugim jer tek tako dolazi do hermeneutičke medijacije sebstva i drugosti.

Razmišljajući o Ricœurovim temeljima na kojima gradi Kearney, treba reći kako je filozofska misao jednog od najpoznatijih francuskih mislilaca dvadesetog stoljeća prekompleksna i preobimna da bi se na ovom mjestu cjelovito pokazala, ali je važno ukazati na njezin, za razumijevanje hospitaliteta, ključni dio. On se odnosi na posljednju fazu Ricœurova znanstvenog djelovanja u kojoj se kroz niz eseja naslovljenih *O prijevodu* posvetio temi prevođenja<sup>145</sup>. Prethodno je Ricœur u svom najvažnijem djelu *Sebstvo kao drugi*<sup>146</sup> pokazao da je važnost teksta u tome da njegovom interpretacijom učimo razumijeti sebe i svijet koji nas okružuje. Pričama drugih obogaćujemo se i proširujemo, a time možemo bolje

---

<sup>145</sup> Kearney (2007: 147) ističe kako je prevođenje središnje mjesto Ricœurove filozofije, ali je tek u posljednjoj fazi njegova rada prijevod postao eksplicitna tema. Unatoč tome, za Kearneya je Ricœur oduvijek bio predani medijator, neumoran u posredovanju između kontinentalne i anglo-saksonske misli, a unutar one kontinentalne i između egzistencijalizma i strukturalizma, hermeneutike i kritičke teorije, fenomenologije i humanističkih znanosti, Freudove psihoanalize i Hegelove dijalektike, teorije književnosti i filozofije religije, kao i između etike i politike.

<sup>146</sup> Ricœurovo kapitalno djelo *Soi – même comme un autre* prevodim *Sebstvo kao drugi* (umjesto primjerice *Sebstvo kao drugost*) slijedeći prijevod i pojašnjenje kakvo navodi Brnčić (2012: 218). Ona ističe da Ricœurov izraz „sebstvo kao drugi“ u sebi nagoviješta značenje i sebstva i drugog u etičkom smislu pri čemu „ja“ svoje djelovanje usmjeravam prema drugom i razumijem se s drugim, stavljajući se u položaj drugog kako bi samog sebe vidio kao drugog, na isti način kakav sam i ja drugome – drugi. Brnčić naglašava da subjekt nije samo supstancija nego u prvom redu etički izbor pa misliti „sebe“ uključuje „drugog“ kao konstitutivni element mojega identiteta pa zaključuje (218) kako je Ricœurova etika stanovita verzija etike vrlina koja ne traži ono što omogućuje razlikovanje dobrih i zlih djela, već tvori „dobar život“. Ukratko: etička interakcija s drugim način je da očuvam vlastiti narativni identitet: drugi mogu računati na mene i to je ono što me čini vrijednim računanja te, naposljetku, etički odgovornom osobom u zajedničkoj potrazi istodobno za dobrim životom i za odgovorom na pitanje Tko sam? (Brnčić isto: 218)

odgovorili na složeno pitanje *Tko (sam)?* (vidi Ricœur 1992: 19). Ovakav odgovor nije nam potreban samo zbog nas samih, zbog našeg *ja(stva)*, nego nam je potreban kako bismo živjeli dobar život, brineći i o sebi i o drugima, ali i o pravednim institucijama kao strukturama koje omogućuju zajednički život u mnoštvu (194). Bitno različita nije ni zadaća dobrog prijevoda koji se javlja kako bi prevladao stranost te izbjegao etnocentrizam i kulturnu hegemoniju (vidi Ricœur 2006: 4). Paradoks prijevoda sadržan je u težnji da originalni tekst i onaj koji tek treba nastati moraju kazati isto, čineći to na drugi način i bez trećeg teksta koji bi služio kao uzor. Kako pojašnjava Ricœur (5) *savršeni* prijevod obična je iluzija koja polazi od banalnog sna da je moguće kopirati original. Izvornik je nemoguće kopirati jer se u postupku prevođenja nešto od originalnog jezika može spasiti, ali je nešto potrebno i žrtvovati pa je prijevod uvijek i vjernost i izdaja. Prijevod je uvijek kušnja, pokus ili test kojim se preko prevoditelja, povezuju dvije strane – autor teksta i primatelj teksta. Citirajući Franza Rosenzweiga koji je kušnji prevođenja dao obilježje paradoksa, Ricœur (3) ističe da prevođenje služi dvojici gospodara: strancu koji je napisao djelo i čitatelju koji djelo želi prisvojiti, a prebiva u istom jeziku kao i prevoditelj. Zbog toga Ricœur (4) vjeruje da Schleiermacher ne griješi kada u želji da dokine ovakav paradoks savjetuje da se prijevodom čitatelja dovede piscu, a pisca čitatelju. Međutim, prijevod pred prevoditelja postavlja iznimno zahtjevnu zadaću jer, osim što traži intelektualni napor, suočava nas i s etičkim problemom zbog čega postaje ono što Ricœur (23) naziva *lingvističkim hospitalitetom*, a Kearney (2007: 154) dopunjuje sintagmom *interlingvističkog hospitaliteta*. Kako čovječanstvo postoji u pluralnom obliku s mnoštvom ljudskih bića, kultura i jezika obrazac koji nalaže prijevod može, prema Ricœuru (23), postati modelom drugim vrstama hospitaliteta, s obzirom na to da je u samoj biti prevođenja potreba za kontaktom različitih kultura, naroda ili religija. Kako podsjeća Ricœur (31), ljudi su oduvijek prevodili, čak i prije no što su postojali službeni prevoditelji jer je oduvijek bilo trgovaca, putnika, izaslanika i znatiželjnika koji su imali potrebu unaprijediti razmjenu među ljudima preko granica jezične zajednice. Jezik jest, tumači Ricœur, ključni element društvene kohezije i grupnog identiteta, ali ljudi su uvijek znali da izvan njihovog (jezičnog) kruga postoje drugi, stranci, oni koji govore drugim jezikom i imaju drugačije običaje. Takva im stranost, precizira Ricœur (32), nije davala mira jer je uzrokovala dvojbu postoje li tamo negdje i drugi načini života koje treba otkriti pa je potreba za prijevodom postala neizostavan element izvorne čovjekove znatiželje. Svijest o jezičnoj i kulturnoj različitosti nije uzrokovala samo želju za upoznavanjem drugih, nego je pred prevođenje postavila nedoumicu – je li prijevod uopće moguć, odnosno jesu li jezici, svaki u svojoj različitosti i kompleksnosti, neprevodivi. Neprevodivost o kojoj je riječ, prema Ricœuru (30), ne odnosi se na

nemogućnost prevođenja konkretne riječi za koju je, unatoč polisemiji, relativno lako naći tuđu inačicu, nego se odnosi na rečenicu, a još više na tekst u cjelini. Na razini rečenice i teksta zbiva se problem prevođenja jer višeznačnost pojedine riječi, ulaskom u skup riječi, postaje teškoća s kojom se prevoditelj susreće. Riječi kao dijelovi teksta u njega upisuju razumijevanje zbilje, drugim riječima, pogled na svijet koji se može sukobiti s drugim pogledima. Iz toga slijedi da prevesti tekst ne znači prevesti ga doslovno, već u prvom redu znači razumijeti (kon)tekst kako bi se tekst preveo. Pritom je, ističe Ricœur (26), važno imati na umu da kontekst nije samo onaj očiti, nego i skriveni, konotativni, neizrečeni i tajni, onaj koji stvara zamršene odnose između misli i jezika. Zbog njihove složenosti u dobrom je prijevodu potrebno odustati od svake lingvističke apsolutizacije koju treba odžalovati pa tek onda krenuti s pozicije koja ne teži poistovjećivanju.

„Kada prevoditelj prizna i prihvati nesvodivost para poznato i strano svoje će zadovoljstvo pronaći u prepoznavanju nemogućnosti prevladavanja dijaloškog svojstva čina prevođenja, kao razložnog obzora želje za prevođenjem. Sreća koju prevoditelj u prevođenju pronalazi, unatoč suprotstavljenostima koje prevođenje pretvara u dramu, nazivam lingvističkim hospitalitetom.“ (Ricœur 2006: 10)

Za Ricœura (10), prijevod je uvijek dobro provjeriti tako da se izvrši ponovni prijevod. Ponovljeni prijevod svojevrsna je vježba kojom se udvostručuje posao prevoditelja, a u takvom kontekstu treba promatrati i lingvistički hospitalitet. Prema Ricœuru, on predstavlja pravo zadovoljstvo tek onda kada je boravak u tuđem jeziku uravnotežen sa zadovoljstvom prihvata tuđe riječi u našoj vlastitoj gostoljubivoj kući.

Kako ističu Kearney i Semonovitch (2011: 14), prijevod teksta za Ricœura predstavlja model ljudske komunikacije općenito pa je inter-lingvističko prevođenje ujedno i ono intra-lingvističko. Ontološka paradigma prevođenja tiče se temeljne mogućnosti komunikacije među različitim ljudskim bićima koja mogu biti otuđena, bez obzira na to je li riječ o susretu sasvim nepoznatih ljudi ili onih koji su jedni drugima naizgled poznati. Ricœur (vidi isto) podsjeća da čak i u svojem jeziku možemo biti stranci, budući da je moguće otuđenje i od materinjeg jezika. Međutim, kada se prijevod događa u ime onih koji ne govore istim jezikom, prevoditelj mora biti dvostruko odan: odan mogućnosti da ugostimo stranca tuđinca u svom domu te nemogućnosti da to ikada učinimo u potpunosti. Dvostruka odanost važna je kako bi se poštovala „neprevodiva bit“ i kako bi se odoljelo iskušenju „savršenog prijevoda“, napasti „završnog računa i opsjeni totalnog (utopijskog i nevinog) jezika“ kojim bi se poništile sve razlike između sebstva i drugosti (14). Tek takvo prevođenje nagrađuje napor prevoditelja i

obećava zadovoljstvo i sreću. Nema savršenog prijevoda jer prevođenjem svaki od jezika ponešto gubi, ali takav gubitak treba odžalovati. Kearney i Semonovitch (14) podsjećaju da, suprotno platoničkom idealu jednog jezika, Ricœura pluralnost jezika raduje pa je zbog onoga što prevođenjem dobivamo lakše podnijeti ono što gubimo. U tu svrhu valja nanovo ispričati priču o Babilonu, ne kao tragediji o neuspjehu, već kao priliku da se otvorimo mnoštvu stranih jezika (vidi isto). U takvom otvaranju obrazac prevođenja služi kao most između sličnog i različitog, sebe i drugoga, a prevoditelj, umjesto da ga doživljavamo kao jezičnog izdajnika (15) postaje službenik hospitaliteta, onaj čiji zadatak nikada nije *fait accompli* (15).

James Taylor (2011: 14) smatra da je temelj Ricœurova lingvističkog hospitaliteta važnost prisjećanja i žalovanja. U oba „posla“ potrebno je biti ustrajan i obazriv kako bismo se odrekli želje za savršenim prijevodom. Kao što je nemoguće savršeno suglasje domaćina i gosta, nemoguće je izvorni tekst potpuno prevesti na drugi jezik. Za prevoditelja je, tumači Taylor, najbolje ostati što nepristraniji ne bi li tako svaki jezik bio jednako važan sudionik razgovora, a tekst autentičan u stranom idiomu. Služenje dvojici gospodara, ta dvostruka vjernost, gostoljubivost i predanost prevoditelja čitatelju i autoru (15), omogućuje svakom jeziku vlastite zahtjeve, potrebe, osobitosti i dvosmislenosti pa je „dobar prijevod“ samo onaj koji je „pravedan“ prema originalu (vidi isto). Taylor (17) navodi kako se procesom prisjećanja i žalovanja, nužnima za dobar prijevod, izbjegavaju dvije obmane – ona da je strani jezik potpuno heterogen i nepodoban za prevođenje, kao i ona da je vlastiti jezik samodostatan i kadar prilagoditi sebi sva značenja koja ima drugi jezik. Umjesto savršene preslike jezika koja na koncu ne bi imale nikakvo značenje, strpljivim i gostoljubivim poslom prevoditelja postiže se dijalog između prvotno heterogenih jezika (vidi isto). Takvim dijalogom otkrivaju se kulturna i semantička bogatstva svojstvena svakom jeziku zbog čega je vrijednost Ricœurova lingvističkog hospitaliteta u tome da „drugog razumije, a da ga ne pokušava asimilirati u unaprijed određenu univerzalnost“ (18).

*Prevedeno* u kontekst suživota mnoštva ljudi, kultura, nacija i religija lingvistički hospitalitet potiče na uzajamnost koja nije zamišljena kao recipročnosti kakva je bila u središtu antičkog hospitaliteta, već je uzajamnost koja podrazumijeva spoznaju da u ime univerzalnosti ne smijemo izgubiti iz vida pluralnost. Gubitak ili žrtvovanje pluralnosti u ime univerzalnosti značio bi previd onoga što sami jesmo, odnosno na taj bismo način previdjeli da na nivou nesvjesnog u nama samima postoji pluralnost. Kako ističe Ricœur (2004: 216), ne zatvarati oči pred pluralnošću za suvremenu Europu znači biti sposoban za samokritiku i spoznaju da je Europa stvorena prepletenošću brojnih nasljeđa – judaističkog, kršćanskog,



grčkog, rimskog, barbarskog, reformacijskog, renesansnog, prosvjetiteljskog, kao i tri devetnaestostoljetne tradicije - nacionalizma, romantizma i socijalizma. Kako je po nastanku pluralna, univerzalnost koju Europa treba zagovarati i predstavljati odnosi se na pluralnosti kultura koje su se stapale i ispreplitale, čineći je krhkom, ali i sposobnom za opovrgavanje i nijekanjem sebe same. Zbog toga se politički odgovor na izazove pred kojima se Europa nalazi, prema Ricœur (219), treba proširiti izvan europskog teritorija. To znači zahtijevati institucije koje na globalnoj razini mogu regulirati svjetsku ekonomiju tako da ne bude vođena zakonima tržišta kakvi stvaraju nejednakosti. Primarni zadatak kozmopolitskog društva bila bi uspostava univerzalne ekonomije utemeljene na stvarnim potrebama ljudi, što zvuči kao utopija, ali Ricœur (220) upozorava da utopija, ili bolje rečeno pluralnost raznih vrsta utopija, jest ono što nam danas treba. U kulturnom i filozofskom smislu utopijski odgovor europskim i svjetskim izazovima, bio bi povratak sjećanjima koje negujemo. Ona su, tumači Ricœur, s jedne strane, breme. Stalnim ponavljanjem uspomena oživljavaju se stara neprijateljstva koja su u Europi postojala između gotovo svih naroda. S druge strane, sjećanjem (uspomenama koje pamtimo), pozivamo na oprost kao proces na kojem treba raditi. Da bismo u njemu uspjeli važno je *ukrstiti* uspomene kako bismo ih međusobno razmijenili. Sudjelovanje u sjećanjima susjeda koji su prema nama bili okrutni dio je našeg procesa opraštanja. Opraštanje je za Europu iznimno važno jer joj omogućuje riješiti se uspomena na ratove i pobjede, ali sačuvati uspomene na ožiljke. Time se, navodi Ricœur, nastavlja izmjena sjećanja koja vodi do međusobnog oprost. Pritom se ne smije zaboraviti na važnost narativa, svojih i tuđih različitih priča, zahvaljujući kojima postajemo svjesni vrijednosti pluralnosti, kao i onih temeljnih, pokretačkih priča bez kojih univerzalnost, a time i zajedništvo ne bi bilo moguće. Ricœur (222) jasno ukazuje da je zamisao o univerzalnosti središte debate o ljudskim pravima zbog čega je nužno o njoj voditi stalnu raspravu.<sup>147</sup>

Koliko su utopije važne postane jasno kada se analizira problematika onoga što Ricœur (2010: 37) naziva razlikom između sudjelovanja i nesudjelovanja u zajednici nacionalne države. Unatoč europskoj intelektualnoj tradiciji koja se vezuje uz ideju zajedničke pripadnosti čovječanstvu, ljudi se, na razini prava, i dalje dijele prema svom

---

<sup>147</sup> Kearney (2007: 155) na temelju Ricœurova voluminoznog rada, a poglavito na temelju djela *Ogledi o novom europskom etosu* izvodi pet temeljnih etičkih funkcija hermeneutike prevođenja. Prva se odnosi na *etiku hospitaliteta* zbog koje smo u stanju preuzeti odgovornost i zamisliti se u tuđim pričama. Druga se odnosi na zauzimanje za *etiku narativne fleksibilnosti* čime se izbjegava dogmatiziranje povijesnih i mitskih događaja. Treća funkcija odnosi se na *narativnu pluralnost* koja ne znači nepoštovanje pojedinačnih povijesnih, kulturnih ili religijskih doživljaja, već nas otvara višestrukim perspektivama. Četvrta funkcija odnosi se na preobrazbu prošlosti kakva omogućava da platimo svoj dug mrtvima ili im damo glas. Posljednja funkcija odnosi se na *oprost* kao onaj odnos s drugim koji je snažniji i od empatije i hospitaliteta.

(legalnom) statusu koji ih čini pripadnicima određene političke zajednice ili strancima. Pozicija stranca iz pravne perspektive odnosi se, prema Ricœur (39), ne na onoga koji nije jedan od nas, nego na onoga kojem nije dopušteno postati našim, unatoč tome što on/ona to želi biti. Stranac može tražiti da postane pripadnikom *tuđe* zajednice, ali ne može zahtijevati da mu se pripadnost omogući, s obzirom da se nacionalna država *pobrinula* zaštititi od stranaca pravnim sredstvima. Ricœur tumači da diskrecijski karakter prihvata u krug državljana, uz suverenu moć *pristupnog prava*, snažno naglašava nepostojanje jednakosti između državljana i stranaca, ali istovremeno razlikuje strance s obzirom na ono što predstavljaju državi primateljici. Takvo razlikovanje, prema Ricœur (41), stavlja nas pred ispit hospitaliteta i jasno ukazuje na *tragediju stranosti*. Naime, Ricœur, pokazuje da stranca koji ulazi u našu državu ne doživljavamo kao monolitnu osobu jer stranac može biti turist posjetitelj, radnik na privremenom radu ili izbjeglica – tražitelj azila. U prvom slučaju stranac posjetitelj uživa u našem gostoprimstvu, slobodi kretanja i trgovini. Pružaju mu su temeljne društvene dobrobiti poput sigurnosti, medicinske skrbi pa čak i obrazovanja. Turistička razmjena stanovništva, ono što bismo mogli nazvati posjetiteljskom recipročnošću, doprinosi cvjetanju međunarodnih odnosa i ostvaruje Kantov ideal hospitaliteta kao prava posjeta. Ovakav odnos sa strancem putnikom, prema Ricœur (42), najbliži je tradicionalnom hospitalitetu kao činu gostoljubivog pružanja odmora i okrepe, ali i onom lingvističkom jer se u okolnostima mira i gostoprimstva i domaći i gost trude jezično približiti jedno drugome. Uostalom, ističe Ricœur, zato i učimo strane jezike da bismo se u susretu s drugima mogli razumijeti. Druga vrsta stranosti, različita od one koju pripisujemo strancu posjetitelju, odnosi se na strane radnike, one koje nazivamo *gastarbeiterima*. Često su prva asocijacija na migrante ljudi koje držimo odgovornima za stvaranje problema. Ricœur (42) ističe da takvim diskursom zaboravljamo kako ovu kategorija migranata stvara država sa svojim ekonomskim potrebama za mnoštvom nisko obrazovanih fizičkih radnika. U ovom se slučaju ne radi o slobodnom izboru putovanja i posjeta, nego o egzistencijalnoj nužnosti onih koji trebaju preživjeti i hraniti svoje obitelji koje su često za sobom ostavili. Premda formalno žive u fizičkoj sigurnosti kakva se pruža i državljanima te ostvaruju (ograničena) prava na „državu blagostanja“, Ricœur (43) naglašava da zbog nesudjelovanja u državljanstvu žive pod zakonima na koje ne mogu utjecati. Život stranih radnika umnogome obilježavaju prekarnost, segregacija vezana uz stanovanje i problemi kulturne prilagodbe koji se povećavaju uslijed nacionalističkog nepovjerenja, sumnje i ksenofobije. Odgovor na tako razornu situaciju, prema Ricœur, treba usmjeriti u dva paralelna smjera. Prvi se odnosi na političku pravednost, a drugi na proces naturalizacije. To konkretno znači da je potrebno osvijestiti

važnost hospitaliteta kao univerzalnog ljudskog prava, a ne tek čina ugošćavanja turista i putnika. Posljedično, na drugoj razini migrantima radnicima treba omogućiti sudjelovanje u političkom životu što znači sudjelovanje u izbornim procesima, isprva na lokalnoj, a potom i nacionalnoj razini. Također, zapadne države trebaju uspostaviti snažnije odnose sa zemljama iz kojih migranti dolaze kako bi se konvencijama i iskrenim pregovorima olakšali procesi prilagodbe radnicima i njihovim obiteljima. Posljednja i najranjivija skupina stranaca jesu izbjeglice. Za Ricœura (44) nema sumnje da država mora primiti izbjeglice, s obzirom na četiri neoboriva razloga u korist njihova prihvata. Prvi seže u same temelje civilizacije i odnosi se na činjenicu da je pružanje azila oduvijek postojalo. Drugi se odnosi na ideju države kao instance koja nema moralno pravo ugroženom strancu odbiti azil jer time onemogućuje ljudsku slobodu kretanja i spontanost odluke gdje će netko boraviti. Treća činjenica vezana je uz ranije navedene prakse u skladu s kojima država, kada je njoj potrebno, (is)koristi rad stanih migranata zbog čega nema pravo oglušiti se kada drugi stranci traže njenu pomoć. Posljednji razlog zbog kojeg je država dužna prihvatiti izbjeglice odnosi se na poštivanje međunarodnog prava, odnosno različitih međunarodnih konvencija i drugih pravnih akata koji štite pravo na azil. Ovakvi su dokumenti za Ricœura (45) posebno važni jer u definiranju toga tko je izbjeglica polaze od opravdanog straha od progona (na temelju brojnih objektivnih kriterija poput rase, religije, nacionalnosti, političke, društvene ili seksualne pripadnosti), a ne nužno od već počinjenog napada. Međutim, baš je takav, najvažniji element prepoznavanja izbjeglice, država spremna izopačiti putem nametanja brojnih uvjeta za prihvata. Prema Ricœuru, u ovakvom srazu s državom (potencijalnom primateljicom) jedino što izbjeglici preostaje jest njena riječ (ili njena priča, kako je ranije pokazano na primjeru Salah Sheekha) i čekanje u dobroj vjeri, uz nadu da će mu/joj država u kojoj traži zaštitu povjerovati.

Ricœurova razdioba stranaca upozorava da u suvremenim razmišljanjima o migracijama ne ispustimo iz vida nerazmjer pozicija (pojedince i države) koje se javljaju u trenutku kada izbjeglica zatraži azil. Takav nerazmjer očituje se u *alattima* koje u procesu traženja/dodjele azila ostavljamo objema stranama. Dok izbjeglice imaju samo svoju priču i elementarno dostojanstvo koje im pripada kao pripadnicima čovječanstva (vidi Ricœur isto: 45), država ima niz mogućnosti zlorabiti instituciju azila. Pod krinkom zaštite sigurnosti koju ugrožavaju velike skupine migranata, država se pretvara u tvrđavu, a migrante pretvara u prosjake (46). Utopije kakve zaziva Ricœur, treba promišljati iz ovoga kuta, pazeći da ih ne protumačimo kao fantazije. Utopije, naime, nisu nerealno, fantastično nastojanje kojim se u

konkretnom slučaju želi potpuno odbaciti načela nacionalnog suvereniteta<sup>148</sup> već zamisao o boljem svijetu, s boljom međunarodnom zaštitom potrebitih, kao i pravednijim internim zakonodavstvima koja će na prvom mjestu štiti ljudska bića od progona, a tek potom štiti nacije kao *zamišljene zajednice* (vidi Anderson 1998: 17). U takvoj zadaći, temeljno etičko-pravno načelo suvremene Europe mora biti univerzalni hospitalitet, a krajnji cilj projekt vječnog mira (vidi Ricœur isto: 46), kako bi se Europa othrala najvećem izazovu koji pred njom stoji. Kao što je rečeno, izazov se sastoji u odbijanju priznanja prava na prihvat i zaštitu stranacima, poglavito onima iz islamskih zemalja koje i sekularna i kršćanska Europa drži prijetnjom zapadnoj civilizaciji. Može li u pokušaju nalaženja što pravednijih rješenja pomoći Ricœurova filozofija? Scott Davison (2012: 14) drži kako je odgovor na ovo pitanje potvrđan jer nas bit Ricœurova, donedavno zanemarena, lingvističkog hospitaliteta usmjerava prema religijskom pluralizmu<sup>149</sup>. Pristajući na međureligijski dijalog, odnosno proces koji možemo nazvati „etosom prevođenja“ obogaćujemo vlastitu i tuđu religiju i razvijamo kulturni bilingvizam zbog kojeg možemo govoriti s pozicije barem dvije različite religije. Davison pojašnjava kako bi oni koji pristanu *practicirati* lingvistički hospitalitet bili predvodnici razmjene običaja i uvjerenja, čime bi se postigla suradnja na nivou dubljem od međureligijskog prijevoda. Posljedično, takva bi suradnja pridonijela rješavanju problema zajedničkog života u različitosti jer bi u dijalogu naučili razumjeti svoju vjeru (kulturu), ali i barem još jednu koja nam je do tada bila strana. Za otvaranje takvog dijaloga, držim, uvijek je pravi trenutak, kao što je za takav dijalog prava osoba svatko tko teži miru. Ljudi koji bježe od rata, gladi i progona imaju sve predispozicije za ulazak u dijalog. Važno je da s druge strane naiđu na one koji su na dijalog spremni i koji mogu razumjeti da pri oplemenjivanju i poboljšanju sebe i drugoga jedan svoj dio moraju nepovratno izgubiti. Gubitak stvara bol i strah, ali treba shvatiti da u toj boli nismo sami jer i drugi od sebe nešto gubi što omogućuje dobre preduvijete da naučimo kako zajednički živjeti. Pri tome ne smijemo zaboraviti na važnost tijeka vremena. Kao što se u procesu prevođenja ne može na prvi pogled prevesti tekst, tako ni zajednički život ne može doći preko noći. Štoviše, Ricœur nas uči da ćemo često

---

<sup>148</sup> Brojni postmoderni i suvremeni kritičari nacionalizma nisu ujedno i radikalni rušitelji nacionalnih država. Kristeva (2004: 160), primjerice, ističe kako, za razliku od dijela ljevice, ne odbacuje ideju nacionalne države jer se čini da ćemo još dugo živjeti u *nacionalno* uređenom svijetu, ali drži kako viđenje nacije mora biti transformirano iz pozicije podrijetla u poziciju izbora. Drugačije rečeno, gdje će čovjek živjeti i u kojoj će se naciji *smjestiti* mora biti prepušteno njegovu slobodnom izboru.

<sup>149</sup> Premda ističe važnost Ricœurove misli, Davison (2012: 6) drži kako treba naglasiti da je ona bila pod velikim utjecajem Levinasa. Levinasova etika dobrodošlice (hospitaliteta), prema Davisonu, ima ono što Ricœur ovom lingvističkom hospitalitetu nedostaje, a riječ je o normativnoj dimenziji prevoditeljeve uloge. Levinasov prikaz je za Davisona (11) sofisticiraniji jer jasnije ističe transformativni rizik prijevoda (kao transformativni potencijal hospitaliteta) koji može odvesti i prema prijateljstvu, ali i prema izdaji.

pri prvom susretu (s tekstom koji je potrebno prevesti, kao i drugom osobom koju ćemo sresti), zbog teškoće zadatka koji pred nama stoji, htjeti odustati ili postati neprijateljski raspoloženi prema drugome. Uspjeh nas očekuje ako tek ako odlučimo ići korak po korak, tražeći malo-pomalo, put kroz međusobne različitosti.

Poučiti sebstvo o važnosti drugoga, kao i poučiti drugog o važnosti sebstva najbolje je što pred izazovom globalnih migracija filozofija za sada može ponuditi. Dok najviša politika i globalni gospodarski *igrači* pod pritiskom kozmopolitski udruženih građana ne započnu pravednije regulirati svjetsko tržište, dok ne omoguće održivi razvoj svim svjetskim regijama i ne počnu ulagati u ljudski kapital čime bi se izgradile vjerodostojne institucije na globalnom nivou, filozofija, normativna politička teorija i etika diskursa mogu i moraju neprestano upozoravati na pogubne prakse isključivosti, potičući razvoj duha kozmopolitizma i etike hospitaliteta. Pri tome one koje upozoravaju ne smiju zavaravati. Tražiti i pružiti hospitalitet riskantan je *posao* za obje strane. Na to nas podsjeća Kearney (2011: 168) kada govori o hospitalitetu kao kockanju između prihvata stranca i neprijateljstva prema njemu. Odlučimo li se baciti kocku, otvoriti vrata, što će se dogoditi, za što će se kocka odlučiti, koga ćemo zateći pred vratima (stranca, boga ili čudovište) i što ćemo tada napraviti – pustiti onoga koga zateknemo neka uđe ili se dohvatiti oružja? Kearney (168) ističe da je neizvjesnost koja iz hospitaliteta proizlazi jedna od temeljnih drama ljudske etike koju slikovito prikazuje na primjeru irske povijesti. Godine 1492. klanovi Kildar i Ormond bili su u ratu pa su Ormondi od izglednog pokolja pobjegli u katedralu svetog Patrika. Prostor crkve pružao je sigurnost, ali su Kildari okružili i opkolili crkvu, dovevši Ormonde u pat poziciju. Prošlo je puno dana kada je grof Kildar shvatio da je dosta besmislenog krvoprolića. Riskirajući da ostane bez ruke, prorezao je rupu u drvenim vratima crkve kako bi kroz nju provukao svoju голу ruku. Kearney pripovijeda kako je ovaj čin popratio riječima s kojima je Ormondima poručio kako je njegova ruka izraz povjerenja jer je protivnici mogu otkinuti ili se rukovati. Nakon kraćeg vremena ruka je pronašla ruku i to je bio kraj neprijateljstva. Kearney ističe kako je kolokvijalan engleski izraz *to chance your arm* (hrv. dati ruku – u doslovnom prijevodu kockati se rukom) nastao upravo prema ovom događaju koji vjerno opisuje dramu hospitaliteta. Tražiti i pružiti hospitalitet znači preuzeti rizik, rizik koji se danas posebno odnosi na interreligijski hospitalitet. Takav je hospitalitet, prema Kearneyu (2011: 1), primarna zadaće našeg vremena, ono na čemu moramo neumorno *raditi*. Raditi - jer s hospitalitetom, kao i svim drugim univerzalnim vrijednostima kojima stremimo, nikada ne možemo biti gotovi. Ne možemo, budući da, naglašava Kearney, na vrata uvijek dolaze novi gosti koje treba prihvatiti, novi stranci kojima treba poželjeti dobrodošlicu i onda kada nose

darove, i onda kada su za nas izazov, kada nas zatraže kruh ili utočište, kada ispituju, zovu, zahtijevaju ili zahvaljuju. „Zadaću hospitaliteta nikada ne možemo do kraja ispuniti zato što su pred nama uvijek novi zadaci prihvaćanja stranosti.“ (Kearney isto: 1)

Interreligijski hospitalitet završna je točka ovoga rada, a ujedno i najznačajniji Kearneyev doprinos suvremenoj raspravi o hospitalitetu. Temu hospitaliteta među religijama Kearney (2010: 27) je preuzeo od Ricœura koji je lingvistički hospitalitet vidio pogodnim i za odnose među različitim religijama. Ricœur (2006: 24) je smatrao kako su religije, kao i jezici, jedna drugoj strane jer njihov leksik, gramatiku, retoriku i stil valja naučiti ne bi li nam bili prohodni. Zbog truda koji u takav proces treba uložiti euharistijski hospitalitet za Ricoeura (vidi isto) nosi jednaki rizik obmane da je savršen prijevod moguć pa je nužno odreći se težnje za izjednačavanjem, bilo u odnosu sebe i drugoga, bilo unutar istog jezika ili religije. Odbacivanje izjednačavanja sebe i drugog polazište je Kearneyeve rasprave o interreligijskom hospitalitetu, pri čemu naglašava da je razlikovanje ono od čega u međusobnom dijalogu treba početi. Različitost religija, prema Kearneyu (28) ne predstavlja problem, kao što nije upitno imaju li različite religije jednako pravo vjerovati da baš one pružaju najbolji put do božanske istine i apsolutnog. Problem nastaje samo tada kada one polažu ekskluzivno pravo na istinu, odnosno „apsolutni pristup Apsolutnom“ (vidi isto). Tada, smatra Kearney, jedni drugima više nismo stranci, nego neprijatelji, a upravo takav diskurs dominirao je raspravama koje su se posljednjih godina vodile između zagovornika *tvrdave Europe* i onih koji su smatrali da europske granice trebaju biti otvorene migrantima iz islamskog svijeta.

Kearney (16) navodi kako je za dobrobit međureligijskog hospitaliteta u Europi potrebno podsjetiti da velike monoteističke religije – judaizam, kršćanstvo i islam odnos prema stranosti promatraju na sličan način. Svete knjige sve tri religije temelje se na susretu čovjeka i Boga koji se objavljuje u liku Stranca. U takve susrete utkana je neizvjesnost jer Stranac obično dolazi iznenada ili noću čime riskira da ga dočekaju s neprijateljstvom ili ga ubiju. Dvojba koja pred domaćinom stoji, a odnosi se na nasilan sukob ili miroljubiv zagrljaj, za Kearneya (18) je simbol susreta čovjeka i Boga. Priroda takvog susreta poziva na radikalno hermeneutičko kockanje (engl. *wager*) zbog čega su monoteističke religije povijest izbora „ili – ili“ (vidi isto), a vjera neodvojiva od lika stranca, onog ranjivog, nezaštićenog i slabog (19). Prirodna reakcija na nepozvanog gosta je strah i neprijateljstvo pa hospitalitet prema radikalnom drugom, tvrdi Kearney (vidi isto), ne dolazi sam po sebi (u brojnim religijskim pričama Bog stalno mora intervenirati kako bi zaštitio nepozvana stranca), već zahtijeva sposobnost imaginacije i vjeru. Da bi u međureligijskom smislu hospitalitet Europljana i

njihovih drugih bio moguć važno je prisjetiti se sličnosti među monoteističkim religijama i njihova poimanja hospitaliteta, ali tako da se ponovo promisli o samom Bogu. Da bi interreligijski hospitalitet uspio potrebno je napustiti stare paradigme o svemogućem Bogu i teodiceji, drugim riječima „Bog treba umrijeti kako bi se rodio Bog koji omogućuje interreligijski hospitalitet“. Na mjestu religije koja je služila kao oružje infantilnog straha i ovisnosti, Kearney (30) želi vidjeti međureligijskog, postdogmatskog Boga pa zagovara „snažnu ateističku kritiku deističkog izopačenja religije koje se s vremenom dogodilo kako bi se olakšao povratak oslobađajućem Bogu oslobađajućih religija“ (vidi isto). Povratak Bogu nakon ateističkog okreta Kearney naziva *anateizmom*, odnosno „povratkom Bogu nakon Boga“.

Anateizam<sup>150</sup>, ističe Kearney (2010: 166) nije cilj nego sredstvo, odnosno treći put koji prethodi, ali i nadilazi krajnosti dogmatskog teizma i militantnog ateizma. Nije samo epistemološka forma niti povlastica intelektualne elite, nego se njime može koristiti svatko tko je “iskusio trenutak ozbiljne dezorijentiranosti, sumnje ili straha zbog kojih više nismo sigurni tko smo ili kuda idemo“ (5). S obzirom da nijedan čovjek ne može biti apsolutno siguran u apsolutno (vidi isto), nije namijenjen samo vjernicima, niti predstavlja novu religiju, već skreće pažnju na božansko u strancu koji stoji pred nama (166). “To je poziv za novom akustikom, podešenom tako da može čuti prisustvo svetog u krvi i mesu. To je *amor mundi*, ljubav prema živom svijetu, utjelovljenje beskonačnog u konačnom, transcendentnog u imanentnom, eshatologije u ovom trenutku“ (vidi isto). Važan je jer u međureligijskim debatama ne zagovara napuštanje Boga, kao što, ni obrnuto, ne zagovara napuštanje svjetovne pozicije. Nije ni neka vrsta panteizma (antičkog ili *New Age*) koja sljubljuje svjetovno i vjersko, a da među njima ne pravi razliku. Anateizam poziva da vidimo kako vjersko nije svjetovno, ali da je u svjetovno ugrađeno ono vjersko, da je premreženo vjerskim i da su jedno prema drugome okrenuti. Kearney svjesno ide toliko daleko da kaže kako je vjersko, premda različito od svjetovnog, od njega neodvojivo, što ih ne čini istima, nego neraskidivo povezanim (vidi isto). Ovakav uvid nužan mu je kako bi na kraj izašao s neučinkovitim raspravama o primatu jedne ili druge opcije, kakva se često postavlja pri susretu zapadnog i islamskog svijeta. Umjesto da vjeru promatra samo kroz prizmu liberalnog sekularizma, anateizam poziva da se okrenemo zajedničkom u različitim kulturama, odnosno načelu hospitaliteta kakvo je tijekom vremena bilo prisutno u gotovo svim svjetskim civilizacijama.

---

<sup>150</sup> Prefiks *ana* u anateizmu govori o važnosti stalnog ponavljanja i povratka na iskonsko kockanje koje se nalazi u korijenu vjerovanja (2010: 6) zbog čega je anateizam „poziv za ponovnim promišljanjem o primarnoj temi religije koja se tiče susreta s radikalnim Strancem kojeg prihvaćamo ili odbijamo nazvati Bogom“ (7).

U različitim kulturama i društvima, tumači Kearney (167), može se pronaći priča koja govori kako se čovjek morao odreći povjerenja u poznatog Boga i otvoriti vrata strancu. Time je stranac nadišao suverena, onog svemoćnog i apsolutnog, Boga, prikazavši ga onakvim kakvim su ga tijekom 18. stoljeća vidjeli prosvjetitelji, kritični prema „pobjedonosnom božanstvu koje vlada nad svim stvorenjima i dijeli kazne i nagrade“ (vidi isto).

Demistifikacija onog vjerskog temelj je anateizma jer, prema Kearneyu (170), njime započinjemo razborita hermeneutička razmatranja koja su nužna u teističko-ateističkim debatama. Osim što uviđa sve strahote koje se čine u ime religija, anateizam pokazuje kako su religije, ako se temelje na istinskoj vjeri, nadi i ljubavi, puno više od vlastite izopačenosti. Novo tumačenje religija izrazito je važno u suvremenim raspravama koje je, ističe Kearney (172), obilježeno razumijevanjem drugosti na temelju razlikovanja prijatelj–neprijatelj. Aktualizirano, među ostalim, u djelima Samuela Huntingtona i američkom „Ratu protiv terorizma“, takvo je razlikovanje upravo ono čemu se anateizam želi suprotstaviti, pokazujući da Bog nije uvijek moj saveznik, a Stranac neprijatelj (vidi isto). Ono što u ovakvom Kearneyevom tumačenju ostaje upitno odnosi se na dostatnost teorije za rješavanje suvremenih političkih sukoba. Naime, upitno je može li anateizam odgovoriti na zahtjevnost trenutka, odnosno može li pomiriti načine promatranja na svjetovno i vjersko iz različitih kulturnih pozicija poput judeo-kršćansko-europske i one islamske.

Kearneyev odgovor sastoji se u sljedećem. On smatra (174) kako religija u trećem mileniju treba značiti više od skupa univerzalnih pravila. Pravila su, pojašnjava Kearney nužna, ali ne i dovoljna pa su ono od čega treba započeti nepoznanice i različitosti svake od religija. Međureligijski hospitalitet, naglašava Kearney (vidi isto), tada je onaj koji poštuje svačije različitosti, ali i onaj koji prihvaća da postoje stvari koje su svima zajedničke. „Bez ovakve jednadžbe, ne bi mogli postojati gosti koje treba pozvati, niti domaćini koji mogu dočekivati“ (175), ali da bi hospitalitet bio uistinu moguć presudno je priznati da postoje različiti načini putem kojih svaka od tradicija dolazi do zajedničkih etičkih ciljeva (vidi isto). Ako ne priznamo međusobne duboke religijske i kulturne različitosti, za Kearneya je nemoguć hospitalitet među religijama, kao što nije moguće postojanje stranca, a time ni otvorenosti prema onome tko nam nije jednak. Nadalje, nužno je priznati da religije osvjetljavaju put prihvatu stranca, ali u sebi nose i suprotnost prihvatu jer mogu težiti „zatvaranju, isključivanju i progonu“. Međutim, dvostruki problem hospitaliteta i neprijateljstva ne rješava se kada spoznamo različitosti, budući da se, prema Kearneyu (vidi isto), upravo tu problem zapliće. Ono što je potrebno učiniti kako bi se potencijal za mržnju



pretvorio u potencijal za suradnju odnosi se na „radikalnu samokritiku nasilnih sklonosti svake od religija ne bi li se spasio potencijal za istinskom tolerancijom i emancipacijom u njenoj srži“. Posljedično, niti jedna religija ne smije drugima nasilno nametati svoju verziju Apsolutnog jer je temeljni razlog traženja zajedničkih nazivnika svih religija potraga za „univerzalnom etikom mira koja se temelji na zlatnom pravilu prema kojemu s drugima postupamo kao prema sebi samima“ (Kearney 2010: 176). Kearney (178) zaključuje kako je reciprocitet ključ vjere pa je za upoznavanje s vlastitom religijom najbolje izložiti se drugim religijama, ali i ateizmu jer na taj način sebe izlažemo stranom, kao što i strano unosimo u sebe (179). Time, prema Kearneyu (vidi isto) dobijamo najučinkovitiji protuotrov fundamentalističkim izopačenostima kojima je sklona svaka religija.

U svijetu u kojem sukobi religija igraju odlučujuću ulogu anateizam omogućuje prevladavanje početnog staha i traume, a ovakvo je prevladavanje izrazito važno jer Kearney (180) smatra kako mir koji će se jednom uspostaviti na našoj planeti neće osigurati samo političari i ustavni pravnici, nego i „obični ljudi“ koji danas stoje na suprotnim stranama. Anateizam u tom smislu ne može biti lagano postignut konsenzus koji bi ignorirao stranost kojom dominiraju sukobljena uvjerenja, nego je pokušaj obnove specifičnog hospitaliteta prema Strancu kakav se nalazi u temeljnim pričama svake od religija (vidi isto). Anateizam je rizik, odnosno kockanje kojim svojega Boga predajemo stranom Bogu; „možda nećemo dobiti nikakvog Boga natrag, a možda će Bog koji nam se vrati za nas biti potpuno iznenađenje“ (Kearney 2010: 181).

Anateizam, kao načelo kojim se Kearney teorijski osamostaljuje i od Ricœura i Derride istovremeno mu omogućuje stalni dijalog s dekonstrukcijom. U tom kontekstu, kroz vlastitu raspravu o odnosu s Bogom kao paradigmatiskim strancem Derridu ne razumije kao protivnika, kao onoga čije uvide treba odbaciti, već ga Kearney (2006: 386) razumije kao onoga tko se zalaže za pravdu, za dar, za ono dobro i demokraciju kakva će doći. Derridi, tumači Kearney, nije svejedno hoćemo li živjeti u demokraciji ili totalitarizmu, hoće li biti pravde ili nepravde, darova ili sebičnosti jer i u političkom i etičkom smislu želi emancipaciju. Zbog toga između Derride i Kearneya ne postoji neslaganje oko temeljnih vrijednosti, već oko toga kako do njih doći. Za Kearneya (387) pitanje međusobna razlikovanja je praktične, odnosno pragmatične prirode, stoga mu pored dekonstrukcijskog „opreza, budnosti i obazrivosti“, treba nova hermeneutika. Uzimajući u obzir obje pozicije, Kearney (379) zauzima mjesto između romantične i radikalne hermeneutike (dekonstrukcije) kako bi ispravno „pronalazio, prepoznavao i mirio“ i kako bi pokazao da se vjera ojačava

pričama. Formativne priče kršćanstva kojima se Kearney najviše koristi jer su mu najbliže, pritom nisu ni na koji način vrijednije od judeističkih ili islamskih, kao ni od priča religija koje nisu monoteističke (380). Hermeneutičkom analizom svih priča može se uvidjeti da „niti jedna religija nema pravo na Apsolutno, da nema jednog puta, jednog isključivog prava“ (vidi isto). Priče svojstvene svim religijama, prema Kearneyu, samo su narativne staze prema Apsolutnom pa ako smo rođeni unutar jednog narativa (kojeg u tom slučaju poznajemo bolje od drugih), drugima koji dolaze izvana možemo pomoći da u njega zađu. To će nam omogućiti „zanimljiviji i inteligentniji dijalog“ s drugima koje ćemo sretati na raskršćima i u tom procesu učiti jedni od drugih. Religije će postati potraga za Apsolutnim (kojeg nitko ne može posjedovati), „a da takva potraga ne bude apsolutistička“ (381). Tek na taj način narativi i uspomene mogu postati sredstvo posredovanja, umjesto totaliziranja<sup>151</sup>.

Kako ističu Peter Gratton i John Panteleimon Manoussakis (2007: xviii), Kearney problem stranca, a posebno problem Boga kao stranca želi postaviti između dva ekstrema filozofske debate: „neposredovanog i nekritičkog odnosa s drugim“ kakvog pronalazi u Levinasovoj beskonačnosti, Derridinom *différance* i Caputovoj *khori* te krutih i zastarijelih ontoloških i metafizičkih koncepata. Treba ga razumijeti kao svojevrsnu nadogradnju dvama polovima, imajući na umu koliko je njegov doprinos bio važan i za samu dekonstrukciju. Naime, Kearneyev anateizam proizašao je iz dugogodišnjeg bavljenja odnosom sebstva i drugoga koje je tematizirao unutar tri djela s početka 21. stoljeća. U to vrijeme, Kearney je vodio žive rasprave sa suvremenicima koji su prihvaćali ili kritizirali njegove argumente, ali najvažnije diskusije vodio je s Caputom i Derridom. Derrida nije dočekao objavljivanje

---

<sup>151</sup> Kearneyeva rasprava o bogu, odnosno o vjeri, neodvojiva od njegova razumijevanja hospitaliteta, izrazito je važna za odnos koji uspostavlja s djelima iz posljednje faze Derridina rada. Kraj devedesetih godina prošlog stoljeća i početak dvijetisućitih, vrijeme je intenzivne Kearneyeve i Derridine suradnje iz koje je proizašlo više razgovora, objavljenih u nekoliko publikacija. U jednoj od njih Derrida (2007: 25) i Kearney, razgovarajući o Kearneyevom djelu *God Who May Be* (2001) raspravljaju o odnosu islamskog i zapadnog svijeta, iznoseći mišljenja mogu li se danas prevladati sukobi koji vladaju među abrahamskim tradicijama. Iz rasprave se zaključuje kako je Kearneyev *Bog kakav može biti*, način na koji se mogu prevladati neprijateljstva i uspostaviti dijalog. Za Derridu (26) to je *khora*. Riječ je o „apsolutnoj neodređenosti, jedinom mogućem neutemeljenom temelju za univerzalno, čak i za pomirenje, ili barem univerzalnu politiku s onu stranu kozmopolitizma“, pojmu kojeg Derrida pronalazi u Platonovu dijalogu *Timej*, a koji se prevodi pojmom prostora (vidi Platon, 1981: 52b / 93). Bog za Derridu (2006: 26) nije isto što i *khora* zbog čega nastaje razlika među dvojicom autora. Takva je razlika, prema Derridinim riječima, tanka i gotovo neprimjetna; riječ je o nijansama. One su vidljive tek kada se razlike prevedu u jezik politike, iako na to nisu svodljive. Ako se razlike na nešto mogu svesti onda je to Kearneyevo razumijevanje povezanosti Boga i uskrsnuća, odnosno boga kojeg, ističe Derrida, Kearney doživljava kao antropo-teološkog Boga objave (vidi isto). Derrida vjeru razumije u njenoj čistini, oslobođenoj svake sigurnosti i unaprijed određene nade kakvu pruža uskrsnuće. U svojoj vrlo „kompliciranoj logici“ Derrida pojašnjava kako je za čistu vjeru ponekad potrebno biti ono što bi Kearney nazvao ateistom (27), ogoliti se od svake izvanjske nade, kao što je za čisti hospitalitet potrebno odbaciti svu uvjetovanost.

Kearneyeva *Anateizma* jer je ono predstavljeno pet godina nakon njegove smrti, ali je bio upoznat s njegovim središnjim argumentom, budući da je Kearneyevo razumijevanje hospitaliteta kao odnosa s Bogom bilo prisutno i u ranijim djelima. To je, prema mom sudu, značilo da je Derrida bio najvažniji Kearneyev sugovornik (važniji i od Ricœura) koji ga je stalno poticao na razvijanje dijakritičke hermeneutike, napose u razumijevanju hospitaliteta. Kearneyu je, stoga, radikalna hermeneutika, odnosno Derridina dekonstrukcija predstavljala trajni izazov te mu je bila neizostavni partner u hermeneutičkom dijalogu.

U tom kontekstu valja završno reći kako su, razgovarajući o međusobnim sličnostima i razlikama, Caputo, Derrida i Kearney (2006: 303) posebnu pažnju posvetili temeljnoj Kearneyevoj zamjerki upućenoj apsolutnom hospitalitetu. Ona se odnosi na nedostatak kriterija za ovorenost prema drugome zbog čega neuvjetovano otvaranje vrata strancu „*sans vision, sans verité, sans révélation*“ može značiti izlaganje čudovištu, ratu i agresiji (vidi isto). Kearneyeva dvojba odnosi se, dakle, na mogućnost „čitanja“, odnosno na pitanje *Kako možemo čitati u mraku?* (304), dok se Derridin odgovor svodi na protudvojbu zašto bi uopće brinuli o tome je li moguće čitati ako čitanje samo po sebi nije čitanje u mraku. Tamo gdje postoji svjetlo, tumači Derrida (vidi isto), ugovnom su stvari jasne - svjetlo nam omogućuje da stvari naprosto vidimo. Svako je čitanje, čitanje u mraku jer „temeljne značajke čitanja podrazumijevaju neki oblik nejasnoće“. Prevedeno na jezik rasprave o hospitalitetu, Derridi je bilo jasno da Kearney iz apsolutnog hospitaliteta ne može izvesti politike hospitaliteta, ali mu je njime pokazao da „kada nadziremo granice, kada pokušavamo diskriminirati, kada pokušavamo iznaći kriterije za diskriminaciju između neprijatelja i prijatelja, između čudovišta i boga“ (304) ograničavamo hospitalitet. Derrida zna da apsolutni hospitalitet nije primjeren kreiranju politika niti vjeruje da kao takav uopće postoji (vidi isto), ali zahtijeva da budemo svjesni što činimo kada inzistiramo na kriterijima, uvjetima, putovnicama i granicama. Svijest o preuvjetovanosti hospitaliteta Derridi je bila toliko važna jer nas je time želio potaknuti da spoznamo što istinski hospitalitet jeste i što znači odnos s drugim koji, vjerovao je Derrida, nije moguć ako unaprijed inzistiramo na određenju tko je dobar, a tko loš. Suditi unaprijed nije način na koji se dočekuje drugog kao takvog (305), ali Derrida ovime ne savjetuje da odustanemo od svih kriterija, spoznaja ili politika, već ih apsolutnim hospitalitetom želi unaprijediti. Kako je i Kearneyeva namjera razvijati etiku hospitaliteta, u ovoj je točki, držim, rad dvaju autora najbliži. Toga je svjestan i sam Kearney koji Derridino nasljeđe vidi izrazito važnim za Europu 21. stoljeća, Europu koja ne uspijeva pobjeći svojoj društvenoj uobraženosti, odnosno onom nesvjesnom u sebi koje je tjera da demonizira druge

(308). Derridin odgovor na takvu Europu bio je specifična vrsta kozmopolitizma koji nadilazi kozmopolitizam država, građana i kozmosa, ono što je nazvao *khōrōm*. Za Kearneya to je i danas uvjetovani hospitalitet proizašao iz razboritosti koja ga čuva od preuvjetovanosti. Kearneyev hospitalitet, jednako kao i njegov anateizam, uvijek je negdje na pola puta između sebstva i drugog. Možda nije sasvim etički čist, ali je, barem, svjestan svojih mana. Ostaje nam nadati se da takva (samo)kritika suvremenu filozofiju i političku teoriju čini boljima ne bi li nam u odnosu sa strancem još uvijek imale što ponuditi.

## 6. ZAKLJUČAK

Disertacija pod naslovom *Načelo hospitaliteta i problem europskog kozmopolitizma* za cilj je imala propitati i prikazati složena načela hospitaliteta i kozmopolitizma, prisutna u europskoj misli više od dvije tisuće godina, kako bi se razumijela i unaprijedila suvremena teorijska debata, napose ona koja hospitalitet i kozmopolitizam tematizira unutar postmoderne filozofije i političke teorije. Ovakvo propitivanje pokazalo je da pojmovi hospitalitet i kozmopolitizam nisu jednoobrazni, premda oba polazišnu točku imaju u ideji univerzalnog čovječanstva. Složenost tih pojmova posebno je naglašena kroz propitivanje načela hospitaliteta koje, prikazano je, označava istovremeno prihvatanje onog drugog, zahtjev za prihvatom koji drugi upućuje, ali i univerzalno ljudsko pravo koje političke zajednice, ako žele pravično djelovati, ne smiju uskratiti ugroženim strancima. Jedan od posrednih ciljeva ovog istraživanja jest da hrvatskoj politološkoj zajednici približi suvremene autore čiji tekstovi nisu prevedeni na hrvatski jezik (ili su im prevedena ranija, za ovu raspravu manje relevantna djela), zbog čega u široj domaćoj znanstvenoj javnosti njihova misao o hospitalitetu i kozmopolitizmu ostaje neprimijećena. To se poglavito odnosi na Richarda Kearneya, ali i na francuske autore poput Jacquesa Derride i Paula Ricœura, koji su se posvetili dekonstrukcijskom, odnosno hermeneutičkom viđenju hospitaliteta i kozmopolitizma. Istovremeno, ovaj se rad nije bavio samo suvremenim autorima, nego i klasičnim, modernim i predmodernim tekstovima i njihovim (novim) interpretacijama. Time se željelo pokazati kako je nedosljedan odnos europskih društava prema prevladavanju stranosti putem načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma transepohalan, ali kako stranost sama po sebi nije trajna i nepromjenjiva danost, nego je politički uvjetovan odnos koji se s obzirom na vrijeme i okolnosti zaoštrava ili ublažava. Kako bi se ovakva tvrdnja dokazala, dijakritičko-hermeneutičkim čitanjem europske književne, pravne, religijske i filozofske misli detaljno se rekonstruiralo razumijevanje građanstva i stranosti kakvo je vladalo u atenskom polis, Rimskom carstvu, srednjovjekovnoj i novovjekovnoj Europi, a potom i u suvremenoj nacionalnoj državi koja još uvijek čini temeljnu političku jedinicu *projekta* Europske unije. Naznačena analiza ukazala je na gotovo stalno prisutnu dihotomiju između zaštite nepoznatog stranca (putnika), kakvu su od svojih začetaka nalagale europske religije i etika te *političkog* hospitaliteta koji, ne samo da nikada nije bio apsolutan, nego ga u pojedinim razdobljima europske povijesti, kao shvaćanja, nije ni bilo.

Posebno mjesto u radu posvećeno je dvama paradigmatiskim *slučajevima političkog hospitaliteta*: zaoštrenom razumijevanju građanstva i stranosti kakvo se pod populacijskim, gospodarskim i političkim prilikama formiralo u Ateni i razdoblju Rimskog carstva u kojem je logika imperija, barem nominalno, nalagala prevladavanje stranosti. Pri tome je u ovom radu na više mjesta istaknuto kako oba pola treba promatrati uvjetno, budući da je u praksi Atena bila mjesto stalnih migracija i prihvata stranaca, dok je Rimsko carstvo nerijetko bilo brutalni hegemon koji je širenje građanstva koristio instrumentalno, uz brojne žrtve nedužnih. Antički primjeri odnosa prema hospitalitetu podrobno su analizirani kako bi se pokazala ne samo geneologija načela hospitaliteta, već i kako bi se ukazalo na problem europskog kozmopolitizma, najavljenog u naslovu rada. Analizom izvornih i suvremenih tekstova koji su se bavili temom svjetskog građanstva pokazano je kako se *kozmpolitski problem* sastoji od dva dijela: prvi se odnosi na ishodište kozmopolitske teorije, a drugi na njen doseg. Naime, ni danas ne možemo biti sigurni u izvorno značenje Diogenove sintagme *kosmou politês*, kao što je nemoguće do kraja razdvojiti kozmopolitsku teoriju od različitih faza europske imperijalne prakse. Kako ne postoji suglasje suvremenih autora oko dosega pojma i teorije kozmopolitizma, pod njim i dalje podrazumijevaju (pre)široku normativnu bazu za niz tema i pristupa, od globalne pravednosti do postkolonijalnih učenja.

Izvorni termini hospitaliteta i kozmopolitizma bili su polazište postmodernih i suvremenih promišljanja budući da su najznačajniji predstavnici takvih škola mišljenja smatrali kako današnji izazovi odnosa prema drugome dijele brojne sličnosti s izazovima na kakve je pokušala odgovoriti cjelokupna europska politička teorija i filozofija. U tom kontekstu treba ponoviti kako je misao Jacquesa Derride, polazeći od lingvističke analize pojma hospitaliteta kakvu je ponudio rad Emila Benvenistea, ostavila najdublji trag i pokrenula dalekosežnu raspravu o odnosu apsolutnog i uvjetovanog hospitaliteta. Naime, Derrida se devedesetih godina prošlog stoljeća, suočen s restriktivnim migracijskim politikama u Francuskoj, ali i drugdje u Europi, vratio Kantovim esejima o kozmopolitizmu i hospitalitetu. Oboružan spoznajama o mogućnostima zlouporabe prava na suverenost kakvu je činila moderna nacionalna država, Derrida je putem dekonstrukcijskog čitanja Kantova kozmopolitskog prava upozorio na nedostatnost načela hospitaliteta kao strančeva ograničenog prava posjeta. Ističući razliku između apsolutnog i uvjetovanog hospitaliteta Derrida je pokazao koliki nesrazmjer postoji između neuvjetovanog prihvata apsolutnog Drugog i uvjetovanog prihvata ugroženog stranca koji kao izbjeglica, ekonomski migrant ili

tražitelj azila stoji na granici nacionalne države, kao i na granici nadnacionalne zajednice poput Europske unije.

Derridin apsolutni hospitalitet u znanstvenim je krugovima prečesto bio protumačen kao nedostižan pa i opasan ideal, ali je u ovoj disertaciji jasno pokazano kako je takvo čitanje dekonstrukcijske analize hospitaliteta bilo površno i pogrešno. Naime, Derridina namjera iza etabliranja apsolutnog hospitaliteta nije bila propisivanje javnih politika, već je bila skretanje pažnje na etičku dimenziju hospitaliteta koja nerijetko iščezava iz suvremenih politika azila. U tom kontekstu, Derridina promišljanja jasno ukazuju kako su politike iz kojih je apstrahirana etička dimenzija prihvata Drugoga potpuno neprimjerene vremenu kojim dominira porast migracija, kao i da su takve politike štetne za strance, ali i za državljane. Naime, državljani koji strance *a priori* promatraju kao neprijatelje skloni su državi predati prevelike ovlasti u svrhu zaštite od „stranog tijela“, čime nesvjesno sebi samima oduzimaju slobodu. Iz toga proizlazi da su sloboda i pravo stranca preduvjet slobode i prava državljanina, zbog čega je rasprava o kozmopolitizmu i hospitalitetu ključ suvremene rasprave o pravu čovjeka i građanina. Podvrgavajući načelo hospitaliteta i ideju kozmopolitizma dekonstrukcijskom čitanju Derrida je, dakle, pokazao kako samo radikalna hermeneutika može ponovo pokrenuti snažnu suvremenu raspravu o starim pojmovima hospitaliteta i kozmopolitizma jer bez dekonstrukcijske perspektive oni postaju (pre)uvjetovana načela u službi tzv. nacionalne sigurnosti ili tek prigodne, ali neprimjenjive etikete u neravnopravnoj za ljudska prava kakvu vode pojedinci nasuprot državi.

Kapitalnu važnost Derridina poimanja naglasio je i Richard Kearney, čija je dijakritička hermeneutika postala suvremeni odgovor radikalnoj hermeneutici, ali istovremeno i njena najvažnija promotorica. Premda Kearney dekonstrukciji upućuje jasnu kritiku, istovremeno je s njom u stalnom dijalogu. To konkretno znači da u promišljanjima o strancima koji stoje pred europskim vratima Kearney apelira na razboritost kojoj na prvom mjestu treba biti pažljivo etičko rasuđivanje o onome tko je stranac kako ne bi upala u zamku uvjetovanog hospitaliteta. Pitajući se je li pred vratima potrebit čovjek, bog ili čudovište, Kearney poziva na srednji put između apsolutnog i uvjetovanog hospitaliteta, zahtijevajući i oprez i otvorenost. Sredina kakvu želi uspostaviti dijakritička hermeneutika nemoguća je bez mostova između sebstva i drugog, a to znači i bez truda i rada s obje strane čime se izbjegava apsolutizacija Drugoga, kao što se izbjegava apsolutizacija sebe samoga. Takva medijacija među suprotstavljenim stranama posebno je važna u suvremenim europskim religijskim prijemima, odnosno potencijalnim i stvarnim sukobima kršćanske i islamske tradicije. Kako

kulturne i vjerske razlike ne bi stajale na putu ni otvaranju vrata ugroženim strancima ni integraciji migranata iz „islamskog svijeta“ potrebno je naučiti nešto o tuđoj tradiciji jer se tek tako mogu jasnije uočiti slaba mjesta tradicije kojoj sami pripadamo. Djelujući na taj način, drugim riječima, uzajamno propitujući vlastiti identitet ne bismo li upoznali onaj tuđi, zauzimamo poziciju kakvu ima prevoditelj kada tekst s jednog jezika prevodi na drugi. Prevoditeljev posao nije lak jer zahtijeva odanost prema oba jezika, ali je, unatoč teškoćama, posao koji pruža zadovoljstvo i obogaćuje prevoditelja, a čitatelju omogućuje da svoje vidike i svoj svijet proširi putem priča koje bi mu inače ostale nepoznate.

Na kraju ostaje pitanje što se izloženim dekonstrukcijskim i dijakritičko-hermeneutičkim čitanjem obimne povijesne, pravne, filozofske, religijske i književne građe postiglo u kontekstu migracijskih izazova koji pred suvremenu Europu postavljaju moralne i pravne dvojbe prihvata ugroženog neeuropskog stanovništva. Je li novo čitanje pomoglo u jasnijem odgovoru što suvremeni hospitalitet i kozmopolitizam trebaju biti i nalažu li prihvati tisuća stranaca koji u ovom trenutku stoje pred europskim granicama? Držim da je u pokušaju odgovora na naznačeno pitanje ovaj rad putem mikročitanja izabrane građe ponudio plodan putokaz. U moralno-etičkom smislu dvojbe gotovo i nema – hospitalitet treba pružiti svakom ugroženom strancu jer svaki ugroženi stranac ima pravo zahtijevati zaštitu od progona, gladi i smrti. Dvojba može postojati samo u političkoj dimenziji, s obzirom na to da Europa još uvijek nije nadvladala strogu podjelu na nacionalne države niti je napustila tradicionalnu poziciju civilizacijske nadmoći kakvu osjeća u susretu s bliskoistočnim i afričkim stanovništvom. Koncentracijom na isključivo nacionalni prostor, članice Europske unije pripomažu da etika hospitaliteta sve više iščezava s europskih granica čime se potkopava ne samo opće pravo na azil, nego i sama ideja stvaranja Europske unije. Kako je Europska unija zamišljena kao garancija prevladavanja sukoba i izbjegavanja budućih ratova, kozmopolitska teorija (s naglaskom na onu postmodernu) treba predstavljati stalni korektiv politikama straha, ekskluzivnosti i kršenja ljudskih prava građana i stranaca, u čemu i ovaj rad vidi svoju temeljnu ulogu. U tom kontekstu, najvažnije postignuće disertacije ostvarilo bi se tek posredno, njenim daljnjim čitanjem pod uvjetom da budućeg čitatelja potakne na razmišljanje. Kao poticaj na razmišljanje o Drugome, o sebi i svijetu koji ostavljamo nekim novim sebstvima i nekim novim drugima. Oni će u međusobnim odnosima, baš kao i nepregledni niz generacija koje su im prethodile, osjetiti sav teret i rizik hospitaliteta, nelagodu, strah i neizvjesnost, koja ga prati kao sjena. Kako podsjeća James Taylor (2011: 11), ne postoji savršen hospitalitet, hospitalitet bez boli za obje strane. Izazov hospitaliteta sastoji se u



priznanju njegovih ograničenja, neizbježne patnje i sukoba koje uzrokuje, ali i otvaranju vrata kojim ćemo preobraziti i sebe i drugoga.

Ako suvremeno načelo hospitaliteta definiramo u prvom redu kao individualan čin odvažnog prevladavanja rizika, drugim riječima, kao udovoljavanje zahtjevu za prihvatom koji nepoznati stranac migrant upućuje nedomicilnoj političkoj zajednici, tada je jedno od temeljnih pitanja povezanih s promišljanjem o europskom načelu hospitaliteta – zašto? Zašto bi ijedna suverena država prihvatila državljane druge države, odnosno zašto bi ijedna odgovorna vlast preuzela rizik koji je ugrađen u hospitalitet? *Ad hoc* odgovor mogao bi se svoditi na tumačenje prema kojem država, ako želi djelovati pravedno, ima dužnost zaštititi ljudska bića, čak i kada oni nisu njeni članovi. S etičkog stajališta riječ je o sasvim točnom odgovoru, međutim, kako o ljudskim sudbinama najčešće ne odlučuju ideji pravednosti fanatično odani profesori etike, takav je odgovor lako pobiti. Zagovornicima ideje suvereniteta i/ili ideje nacije koji vjeruju da je primarni zadatak države štititi svoje pripadnike i čuvati resurse i energiju za izazove koji stoje pred domaćim stanovništvom, argument koji počiva *samo* na ideji univerzalne pravednosti potpuno je naivan. Oni ne moraju nužno smatrati da je hospitalitet nepotreban, ali ga bez teškoća mogu (pre)uvjetovati tako da ni jedna veća skupina stranog stanovništva ne uspije naći utočište u drugoj državi. Uvjetovanosti kakvu zahtijevaju suverenisti teško se suprotstaviti (još uvijek) apstraktnom idejom o univerzalnom čovječanstvu zbog čega držim da smislenija rasprava o važnosti zagovaranja i poštivanja načela hospitaliteta treba ići u drugom smjeru ili, točnije, u dva naizgled odvojena, ali povezana smjera na koja upućuje posljednje poglavlje ovog rada. Prvi smjer bazira se na suvremenom hermeneutičkom pristupu hospitalitetu kakav sugerira Paul Ricœur, a slikovito se ocrta u pitanju *Odakle govorite?* (fran. *d'où parlez-vous?*) (vidi Kearney 2015: 138). Drugi, pak, smjer bazira se na dekonstrukcijskom razumijevanju etike i morala kao preduvjeta svake politike koja želi biti pravedna. Pomireni u jednom teorijskom argumentu, ova dva smjera u stanju su odgovoriti na konkretne izazove prihvata drugosti. Primjerice, u slučaju da načelo hospitaliteta trebamo obraniti (odgovoriti na pitanje *zašto*) pred mađarskim državljaninom, gorljivim zagovornikom nacionalizma i zatvorenosti za izbjeglice s Istoka (kakvu politiku, rečeno je ranije, godinama promovira mađarski premijer Viktor Orban) bilo bi dobro podsjetiti na 1956. godinu. Premda za ostatak Europe ova godina nije bila presudna, ona je ostala trajno upisana u povijest mađarske nacije i istovremeno u povijesti izbjeglištva. Te je godine, za vrijeme Mađarske revolucije, 200 000 mađarskih državljana prebjeglo u susjednu Austriju. U želji da budu *svoji na svome* i državu oslobode staljinističkog utjecaja,

državljeni Mađarske suočili su se s brutalnim sovjetskim vojnim odgovorom koji je prijetio desecima tisuća nedužnih ljudi. Mađare koji su imali sreće izbjeći pred sovjetskim tenkovima Ujedinjeni su narodi (ured Visokog povjerenika za izbjeglice - UNHCR) prepoznali kao *prima facie* izbjeglice, omogućivši im svojim posredovanjem naseljavanje u različitim državama zapadne Europe. Na taj su način, Mađarska revolucija i njene izbjeglice izravno utjecale na razvoj prava na azil, oblikovavši obrazac prema kojem su humanitarne organizacije od tada postupale u izbjegličkim krizama (vidi <https://www.unhcr.org/history-of-unhcr.html>).

Mađarski primjer pokazuje da nas svaki iskreni odgovor na pitanje *odakle govoriš* prije ili kasnije suočava s činjenicom da u Europi gotovo nema naroda čiji građani u određenom trenutku novije povijesti nisu osjetili dobrobiti načela hospitaliteta, ozbiljenog putem prava na azil. Povijest Europe povijest je migracija, novih početaka nakon godina sukoba ili neljudskih zločina i ponovne izgradnje povjerenja zbog kojeg su europske države uspjevale nanovo postati barem pristojni susjedi među kojima je moguć dijalog i suradnja. Gdje je korijen ovakve potrebe za mirom među ljudima i narodima teško je precizno reći, ali nije pogrešno zaključiti kako je suvremeno razumijevanje prevladavanja sukoba (kao i razumijevanje sukoba samih) ugrađeno u temelje europske civilizacije. Njihovim proučavanjem postaje jasno kako za suradnju i prijateljstvo nije potrebno opravdanje, ali za ratove i neprijateljstvo jest. Opravdanje nije potrebno ni za etiku, a još manje moral, što nam otkriva drugi smjer zagovaranja načela hospitaliteta i ideje kozmopolitizma. Kako podsjeća Zygmunt Bauman (2009: 19), moralni fenomeni izmiču objašnjenju u smislu korisnosti ili službe koju vrše (ili su pozvani vršiti) moralnom subjektu, grupi ili cilju pa su iz perspektive racionalnog poretka osuđeni ostati iracionalni. Moralni su fenomeni, ističe Bauman (20), k tome i neizlječivo aporijski, a svaki moralni impuls, ako se vrši u punini, vodi nemoralnim posljedicama. Pitanje upućeno moralnosti – *kako je omogućiti?* – prema Baumanu (22), besmisleno je jer izaziva moralnost da samu sebe opravda i prešutno pretpostavlja da je moralna odgovornost tajna protivna razumu. Takva pretpostavka u srži drži da je „biti-za-Drugoga, a ne biti-za-sebe protivno prirodi“ zbog čega svaki pokušaj opravdanja određene moralne pozicije pada pred teretom neprovedivosti. Toga je svjestan i Derrida čiji rad nalaže da ne treba bježati od zahtjeva za moralnim djelovanjem niti na pojedinačnoj niti na političkoj razini. Apsolutni hospitalitet možda nikada nećemo ostvariti, ali će nam on trajno pokazati put kako bi etika hospitaliteta širila prostor slobode za sve, bez obzira na to je li riječ o državljanima ili strancima.

Zaključno, ambicija je ovog rada politološki pridonijeti promišljanju uvjeta mogućnosti ozbiljenja pravičnoga kozmopolitskog društva na lokalnoj i globalnoj razini. Valja imati na umu kako građani i Hrvatske i Europske unije prečesto ne prepoznaju važnost individualnoga i skupnog djelovanja kojim bi se proširio krug dobra, a umanjila patnja potrebitih i slabijih. Zbog toga je moguće proživjeti čitav život bez promišljanja o drugima. Moguće je vezati se uz svoje mjesto stanovanja, svoju obitelj i svoju domovinu bez razmišljanja o drugim svijetovima, tuđim patnjama, pravdi i nepravdi, izbjeglicama, ratovima. Moguće je ne misliti o tuđim nevoljama sve dok nas nevolje ne pogledaju u oči. To ne znači da je poziv za hospitalitetom (*nagovor na hospitalitet*) koji se u ovom radu nudi potaknut zagovaranjem recipročnosti. Istinska etika hospitaliteta ne vodi se načelom korisnosti niti nalaže promišljanje o Drugome iz perspektive sebstva. Međutim, ako je to jedini način da o hospitalitetu i kozmopolizmu mislimo, da pogledamo svijet koji supostoji mimo naših lokalnih ili nacionalnih granica, onda ga treba slijediti. Na tom putu važno je što češće sjetiti se etike apsolutnog hospitaliteta kakvu, svjesna sve težine europskog intelektualnog i povijesnog nasljeđa, zagovara postmoderna teorija; ne zato da bismo bili nesretni jer se etici neuvjetovanog hospitaliteta u praksi teško možemo približiti, nego kako bismo (spo)znali da, bili domaćini ili stranci, uvijek možemo biti bolji ljudi.

## 7. BIBLIOGRAFIJA

### 1. Monografije

Agamben, Giorgio. 2008. *Ono što ostaje od Auschwitza* (s talijanskog na hrvatski jezik preveo Mario Kopic). Zagreb: Antibarbarus.

Akvinski, Toma. 2005. *Izabrano djelo* (izabrao i s latinskog na hrvatski jezik preveo Tomo Vereš). Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Anderson, Benedict. 1990. *Nacija: zamišljena zajednica – razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma* (s engleskog na hrvatski jezik prevele Nata Čengić i Nataša Pavlović). Zagreb: Školska knjiga.

Arendt, Hannah. 2013. *Što je politika* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Ivan Prpić). Zagreb: Disput.

Arendt, Hannah. 2015. *Izvori totalitarizma* (s engleskog na hrvatski jezik prevela Mirjana Pajić Jurinić). Zagreb: Disput.

Aristotel. 1948. *Ustav Atenski* (s grčkog na hrvatski jezik preveo Niko Majnarić). Zagreb: Zavod Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti.

Aristotel. 1992. *Politika* (s grčkog na hrvatski jezik preveo Tomislav Ladan). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Baban, Feyzi i Rygiel, Kim. 2014. Snapshots from the margins: Transgressive Cosmopolitanisms in Europe. U: *European Journal of Social Theory*. Vol. 17. No. 4: pp. 461-478.

Baker, Gideon. 2010. The Double Law of Hospitality: Rethinking Cosmopolitan Ethics in Humanitarian Intervention. U: *International Relations*. Vol. 24. No. 1: pp 87-103.

Baker, Gideon. 2009. Cosmopolitanism as Hospitality: Revisiting Identity and Difference in Cosmopolitanism. U: *Alternatives. Global. Local. Political*. Vol. 34. No. 2: pp. 107-128.

Baričević, Vedrana i Koska, Viktor. 2017. *Stavovi i percepcije domaće javnosti o nacionalnim manjinama, izbjeglicama i migrantima*. Zagreb: Centar za mirovne studije.

Barry, Brian. 2006. *Kultura i jednakost: egalitarna kritika multikulturalizma* (s engleskog na hrvatski jezik preveli Lovorka Cesarec i Enes Kulenović). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Bauman, Zygmunt. 2009. *Postmoderna etika* (s engleskog na hrvatski jezik prevela Dorta Jagić). Zagreb: AGM.

Beck, Ulrich. 2011. *Svetsko rizično društvo – u potrazi za izgubljenom sigurnošću* (s njemačkog na srpski jezik prevela Ljiljana Glišović). Novi Sad: Akademska knjiga.

Beck, Ulrich i Grande, Edgar. 2006. *Kozmopolitska Europa – društvo i politika u drugoj moderni* (s njemačkog na hrvatski jezik prevela Tamara Marčetić). Zagreb: Školska knjiga.

Belfiore, Elizabeth. 1993. Xenia in Sophocles 'Philoctetes'. U: *The Classic Journal*. Vol. 89. No. 2: pp. 113-129.

- Benhabib, Seyla. 2006. *Another Cosmopolitanism*. Oxford i New York: Oxford University Press.
- Benveniste, Emmile. 2005. *Riječi indoeuropskih jezika* (s francuskog na hrvatski jezik preveo Vojmir Vinja). Zagreb: Disput.
- Belsey, Catherine. 2001. *Poststrukturalizam* (s engleskog na bošnjački jezik preveo Zoran Milutinović). Sarajevo: BTC Šahinpašić.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture – Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla. 2011. *Dignity in Adversity*. Cambridge i Malden: Polity.
- Bernasconi, Robert. 2010. Defining Race Scientifically – A Response to Michael Banton. U: *Ethnicities*. Vol. 10. No. 1: pp. 141-148.
- Biagini, Emilio. 1994. Roman Law and Political Control – From a Primitive Society to the Dawn of Modern World. U: *GeoJournal*. Vol. 33. No. 4: pp. 331-340.
- Biti, Vladimir. 2016. *Tracing Global Democracy – Literature, Theory and the Politics of Trauma*. Berlin i Boston: De Gruyter.
- Bobbio, Norberto. 2015. Jusnaturalizam i pravni pozitivizam (s engleskog na hrvatski jezik preveo Nikola Visković). U: *Revus*. Vol. 26. No. 1: pp. 19-32.
- Boras, Mile i Margetić, Lujo. 1986. *Rimsko pravo*. Zagreb: Informator.
- Božić Blanuša, Zrinka. 2012. *Iz perspektive smrti: Heidegger i drugi*. Zagreb: Plejada.
- Bowersock, Glen Warren. 1986. From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D. U: *Classical Philology*. Vol. 81. No. 4: pp. 298-307.
- Bremmer, Jan. 1983. Scapegoat Ritual in Ancient Greece. U: *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 87. No. 1: pp. 299-320.
- Brnčić, Jadranka. 2012. *Svijet teksta – uvod u Ricœurovu hermeneutiku*. Zagreb: Naklada Breza.
- Brook Manville, Philip. 1997. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. New Jersey: Princeton University Press.
- Brouwer, René. 2014. *The Stoic Sage – The Early Stoics On Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Garrett Wallace. 2010. The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right - A Kantian Response to Jacques Derrida. U: *European Journal of Political Theory*. Vol. 9. No. 3: pp. 308-327.
- Brubaker, Rogers. 1994. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge i London: Harvard University Press.
- Bull, Hedley. 1979. Natural Law and International Relations. U: *British Journal of International Studies*. Vol. 5. No. 2: pp. 171-181.

- Cavallar, George. 2002. *The Rights of Strangers*. Aldershot: Ashgate.
- Cavallar, George. 2011. *Imperfect Cosmopolis: Studies in the History of International Legal Theory and Cosmopolitan Ideas*. Cardiff: University of Wales Press.
- Cezar, Gaj Julije. 2013. *Moji ratovi* (s latinskog na hrvatski jezik preveo i protumačio Tom Smerdel). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Chetail, Vincent. 2016. Sovereignty and Migration in the Doctrine of the Law of Nations: An Intellectual History of Hospitality from Vitoria to Vattel. U: *The European Journal of International Law*. Vol. 27. No. 4: pp. 901-922.
- Cicero, Marko Tuliije. 1995. *Libri politici, svezak prvi* (s latinskog na hrvatski jezik preveo i priredio Daniel Nečas Hraste). Zagreb: Demetra.
- Ciceron, Marko Tuliije. 2006. *O dužnostima* (s latinskog na hrvatski jezik preveo Zvonimir Milanović). Zagreb: Nova Akropola.
- Cuffaro, Michael. 2011. On Thomas Hobbes's Fallible Natural Law Theory. U: *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 28. No. 2: pp. 175-190.
- Dainotto, Roberto Maria. 2007. *Europe (in Theory)*. Durham i London: Duke University Press.
- Davison, Scott. 2012. Linguistic Hospitality: The Task of Translation in Ricœur and Levinas. U: *Analecta Hermeneutica*. Vol. 4. No. 1: pp. 1-14.
- Degan, Vladimir Đuro. 2011. *Međunarodno pravo*. Zagreb: Školska knjiga.
- Delanty, Gerard. 2014. Not All Is Lost in Translation: World Varieties of Cosmopolitanism. U: *Cultural Sociology*. Vol. 8. No. 4: pp. 374-391.
- Delanty, Gerard. 2019. *Formations of European Modernity. A Historical and Political Sociology of Europe*. London: Palgrave Macmillan.
- Derrida, Jacques. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas* (s francuskog na engleski jezik preveli Pascale Anne Brault i Michael Naas). Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2000a. *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques. 2000b. Hostipitality. U: *Angelaki*. Vol. 5. No. 3: pp. 3-18.
- Derrida, Jacques. 2002a. *Sablasti Marxa – Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala* (s francuskog na hrvatski jezik preveo Srđan Rahelić). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Derrida, Jacques. 2002b. *Echographies of Television – filmed interviews* (s francuskog na engleski jezik prevela Jennifer Bajorek). Cambridge, Oxford i Malden: Polity.
- Derrida, Jacques. 2004b. Šta je dekonstrukcija. U: *Zlatna greda*. Vol. 37. No. 1: pp. 52-54.
- Derrida, Jacques. 2005. The Principle of Hospitality. U: *Parallax*. Vol. 11. No. 1: pp. 6-9.
- Despot, Branko. 1996. Kantova politička i pravna filozofija. U: *Politička misao*. Vol. 33. No. 4: pp. 3-5.
- Dikec, Mustafa; Clark, Nigel i Barnett, Clive. 2009. Extending Hospitality: Giving Space, Taking Time. U: *Paragraph*. Vol. 32. No. 1: pp 1-14.

- Dülmen van, Richard. 2005. *Otkriće individuuma 1500.-1800.* (s njemačkog na hrvatski jezik prevela Sanja Lazanin). Zagreb: Golden Marketing – Tehnička knjiga.
- Eco, Umberto. 2013. *Konstruiranje neprijatelja i drugi prigodni tekstovi* (s talijanskog na hrvatski jezik prevela Mirna Čubranić). Zagreb: Mozaik knjiga.
- Epiktet. 2002. *Knjižica o moralu / Razgovori* (s njemačkog i engleskog na hrvatski jezik preveo Robert Zlović). Zagreb: Cid – Nova.
- Figueira, Thomas J. 2003. Xenelasia and Social Control in Classical Sparta. U: *The Classical Quarterly*. Vol. 53. No. 1: pp. 44-74.
- Finley, Moses I. 1978. Empire in the Graeco – Roman World. U: *Review (Fernand Braudel Center)*. Vol. 2. No. 1: pp. 55-68.
- Freise, Heidrun. 2009. The Limits of Hospitality. U: *Paragraph*. Vol. 32. No. 1: pp. 51-68.
- Friese, Heidrun. 2010. The Limits of Hospitality: Political Philosophy, Undocumented Migration and the Local Arena. U: *European Journal of Social Theory*. Vol. 13. No. 3. pp. 323-341.
- Furedi, Frank. 2008. *Politika straha: s onu stranu ljevice i desnice* (s engleskog na hrvatski jezik preveo Tonči Valentić). Zagreb: Antibarbarus.
- Gaj. 1982. *Institucije* (s latinskog na srpski jezik preveo Obrad Stanojević). Beograd: Nolit.
- Gaeta, Luca. 2007. Athenian Democracy and the Political Foundation of Space Planning. U: *Theory and Practice*. Vol. 2. No. 4: pp. 471 – 483.
- Gauthier, David J. 2007. Levinas and Politics of Hospitality. U: *History of Political Thought*. Vol. 28. No. 1: pp 158-180.
- Geraghty, Ryan M. 2007. The Impact of Globalization in the Roman Empire, 200 BC – AD 100. U: *The Journal of Economic History*. Vol. 67. No. 4: pp. 1036-1061.
- Grbešić, Grgo. 2007. Progoni kršćana, napose u Dioklecijanovo doba. U: *Diacovensia*. Vol. 15. No. 1: pp. 21-41.
- Grant, Robert M. 2004. *Augustus to Constantine – The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*. Louisville i Westminster: John Knox Press.
- Gretić, Goran. 2010. Etika kao *Prima Philosophia*: osnovne crte filozofskog mišljenja Emmanuela Levinasa. U: *Anali Hrvatskog politološkog društva*. Vol. 6. No. 1: pp. 69-91.
- Gourinat, Jean - Baptiste. 2014. *Stoicizam* (s francuskog na hrvatski jezik preveo Marko Gregorić). Zagreb: Jesenski i Turk.
- Habermas, Jürgen. 2008. *Esej o Europi s priložima Dietera Grimma i Hansa Vorländera* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Igor Bošnjak). Zagreb: Školska knjiga.
- Haddad, Emma. 2003. The Refugee: The Individual Between Sovereigns. U: *Global Society*. Vol. 17. No. 3: pp. 297-322.
- Hansen, Morgan Herman. 2000. *The Comparative Study of Thirty City-State Culture*. Copenhagen: Historisk – filosofiske Skrifter 21.
- Hedrick, Tod. Race, difference and anthropology in Kant's cosmopolitanism. U: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 46. No. 2: pp. 245-268.

- Herman, Gabriel. 2002. *Ritualised Friendship & the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hernandez, Pura Nieto. 2007. Reading Homer in 21st Century. U: *College Literature*. Vol. 34. No. 2: pp. 29-54.
- Hobbes, Thomas. 2004. *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanska države* (s engleskog na hrvatski jezik preveo Borislav Mikulić). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hobbs, Ray T. 2001. Hospitality in the First Testament and the „Teleological Fallacy“. U: *Journal for the Study of the Old Testament*. Vol. 95. pp. 3-30.
- Jacob, Margaret C. 2006. *Strangers Nowhere in the World – The Rise of Cosmopolitanism in Early Modern Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Johnson, Paul. 2007. *Moderna vremena: Povijest svijeta od 1920-ih do 2000*. (s engleskog na hrvatski jezik preveo Zlatan Mrakužić). Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Joppke, Christian. 2003. Citizenship between De- and Re- Ethnicization. U: *European Journal of Sociology*. Vol. 44. No. 3: pp. 429-458.
- Kalanj, Rade. 2011. Fundamentalna antropologija i teorija kulture Renéa Girarda. U: *Socijalna ekonomija*. Vol. 20. No.1: pp. 85-99.
- Kaluđerović, Željko. 2008. Razumevanje pravde u Solonovim Elegijama. U: *Arhe*. Vol. 10: pp. 97-107.
- Kamen, Deborah. 2013. *Status in Classical Athens*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel. 1999. *Metafizika čudoređa* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Dražen Karaman). Zagreb: Matica Hrvatska.
- Kant, Immanuel. 2000. *Pravno-politički spisi* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Zvonko Posavec). Zagreb: Biblioteka Politička misao.
- Kant, Immanuel. 2002. *O lepom i uzvišenom* (s njemačkog na srpski jezik preveo Gligorije Ernjaković). Nova Pazova: Bonart.
- Kant, Immanuel. 2003. *Antropologija u pragmatičnom pogledu* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Željko Pavić). Zagreb: Naklada Breza.
- Kardum, Livia. 2009. *Suton stare Europe: europska diplomacija i Prvi svjetski rat*. Zagreb: Gold Marketing – Tehnička knjiga.
- Kearney, Richard. 1999. Aliens and Others: Between Girard and Derrida. U: *Cultural Values*. Vol. 3. No. 3. pp. 251-262.
- Kearney, Richard. 2000. Evil and Others. U: *The Hedgehog Review*. Vol. 2. No.2: pp. 67-77.
- Kearney, Richard. 2002. Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics. U: *Critical Horizons*. Vol. 3. No. 1. pp. 7-36.
- Kearney, Richard. 2007. Paul Ricœur and the Hermeneutics of Translation. U: *Research in Phenomenology*. Vol. 37: pp. 147-159.
- Kearney, Richard. 2010. *Anatheism (Returning to God After Good)*. New York: Columbia University Press.



- Kelsen, Hans. 2012. *Čista teorija prava – Uvod u problematiku pravne znanosti* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Kiril Miladinov). Zagreb: Naklada Breza.
- Klaić, Bratoljub. 1985. *Riječnik stranih riječi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Kleingeld, Pauline. 1999. Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth- Century Germany. U: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 60. No. 3: pp. 505-524.
- Kleingeld, Pauline. 2007. Kant's Second Thoughts on Race. U: *The Philosophy Quarterly*. Vol 57. No. 229: pp. 573-592.
- Kristeva, Julia. 1991. *Strangers to Ourselves* (s francuskog na engleski jezik preveo Leon S. Roudiz). New York: Columbia University Press.
- Krivokapić, Boris. 2014. The Position of People in the Slave owning and Feudal Societies – The First Human rights?. U: *Megatrend revija*. Vol. 11. No. 2: pp. 5-36.
- Kokić, Tonči. 2015. Teorijski temelji stoičke prakse: teorija prirodnog zakona. U: *Arhe*. Vol. 12. No. 24: pp.147-162.
- Koslowski, Rey. 2002. Human Migration and the Conceptualization of Pre-Modern World Politics. U: *International Studies Quarterly*. Vol. 46. No. 3: pp. 375-399.
- Laertije, Diogen. 2008. *Život i misli istaknutih filozofa* (s grčkog na hrvatski jezik preveo Zvonimir Milanović). Zagreb: Nova akropola.
- Lalić Novak, Goranka. 2015. Načelo zabrane vraćanja i pristup sustavu azila: dva lica iste kovanice. U: *Migracijske i etničke teme*. Vol. 31. No. 3: pp. 365-385.
- Lalović, Dragutin. 2008. *Države na kušnji*. Zagreb: Disput.
- Levinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity An Essay on Exteriority* (s francuskog na engleski preveo Alphonso Lingis). Hague, Boston i London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levy, Harry L. 1963. The Odyssean Suitors and the host-Guest relationship, U: *Transactors and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 9: pp. 145-153.
- Long, Anthony A. 2008. The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought. U: *Daedalus*. Vol. 137. No. 3: pp. 50-58.
- Lyotard, Jean-Francois. 2005. *Postmoderno stanje - izvještaj o znanju* (s francuskog na hrvatski jezik prevela Tatiana Tadić). Zagreb: Ibis grafika.
- Maine, Henry S. 2005 *Ancien Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Realation to Modern Ideas*. Ann Arbor: University of Michigan.
- MacMullen, Ramsay. 1987. Late Roman Slavery. U: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 36. No. 3: pp. 359-382.
- Marko Aurelije. 2004. *Samom sebi* (s grčkog na srpski jezik preveo Albin Vilhar). Beograd: Dereta.
- Maslić-Seršić, Darja i Vukelić, Anton. 2013. *Istraživački izvještaj – Zastupljenost i indikatori diskriminacijskih i ksenofobičnih stavova u Republici Hrvatskoj*. Zagreb: Centar za mirovne studije.

- Matan, Ana. 2008. *Teorija političke legitimnosti Johna Rawlsa*. Zagreb: Fakultet Političkih znanosti Zagreb.
- Mathisen, Ralph W. 2006. Peregrini, Barbari and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Late Roman Empire. U: *American Historical Review*. Vol. 111. No. 4: pp. 1011-1040.
- Matthews, Victor H. 1992. Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19. U: *Biblical Theology Bulletin*. Vol. 22. No. 1: pp. 3-11
- Medved, Marko, 2008. Nasilje u povijesti kršćanstva. U: *Riječki teološki časopis*. Vol. 16. No. 2: pp. 313-326
- Medved, Marko i Šiljeg, Franjo. 2011. O vjerskoj toleranciji u prvim stoljećima kršćanstva. U: *Riječki teološki časopis*. Vol. 38. No. 2: pp. 403-436
- Meijer, Fik. 2012. *Lekcije iz Rima – Stranci u Rimskome Carstvu i u Europskoj Uniji* (s nizozemskog na hrvatski jezik prevela Snježana Cimić), Zagreb, TIM Press
- Mesihović, Salmedin. 2011. *Revolucije stare Helade i Rimske republike*. Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu.
- Mignolo, Walter D. 2000. The Many Faces Of Cosm-Polis: Borders Thinking And Critical Cosmopolitanism. U: *Public Culture*. Vol. 12. No. 3: pp. 721-748.
- Mikecin, Igor. 2003. Etičko opravdanje Rimskog imperija. U: *Sociologija sela*. Vol. 41. pp. 131-146.
- Miller, David. 2015. Justice in Immigration. U: *European Journal of Political Theory*. Vol 14. No. 4: pp. 391-408.
- Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Itacha and London: Cornell University Press.
- Moatti, Claudia. 2006. Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire: Three Aspects of Movement in History. U: *Classical Antiquity*. Vol. 25. No. 1: pp 109 -140.
- Morgan, Diane. 2009. Trading Hospitality: Kant, Cosmopolitics and Commercium. U: *Paragraph*. Vol. 32. No. 1: pp. 105-122.
- Morschauer, Scott, 2003, 'Hospitality', Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1-9. U: *Journal for the Study of the Old Testament*. Vol. 27. No. 4: pp. 461-485.
- Münkler, Herfried. 2010. *Imperij, Logika svjetske vladavine – od Starog Rima do Sjedinjenih Američkih Država* (s njemačkog na hrvatski jezik prevela Nadežda Čaćinović). Zagreb: AntiBarbarus.
- Nail, Thomas. 2015. *The Figure of the Migrant*. Stanford: Stanford University Press.
- Neumann, Franz. 2012. *Behemot: struktura i praksa nacionalsocijalizma 1933-1944*. (s engleskog na hrvatski jezik preveo Damjan Lalović). Zagreb: Disput.
- Neumann, Iver i Welsh, Jennifer M. 1991. The Other in European Self-Definition: An Addendum to the Literature on International Society. U: *Review of International Studies*. Vol. 17. No. 4: pp. 327-348.
- Nussbaum, Martha C. 1997. Kant and Stoic Cosmopolitanism. U: *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 5. No. 1: pp. 1-25.

- O'Gorman, Kevin D. 2005. Modern Hospitality: Lessons From the Past. U: *Journal of Hospitality and Tourism Management*. Vol. 12. No. 2: pp. 141-151.
- Orakhelashvili, Alexander. 2006. The Idea of European Internatinal Law. U: *The European Journal of International Law*. Vol. 17. No. 2: pp. 315-347.
- Orchard, Phil. 2014. *A Right to Flee – Refugees, States and Constitution of International Cooperation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oslić, Josip. 2001. Etika Drugoga u emmanuela Levinasa. U: *Bogoslovska smotra*. Vol. 71. No. 1: pp. 17-54.
- Ossewaarde, Marinus. 2007. Cosmopolitanism and the Society of Strangers. U: *Current Sociology*. Vol. 55. No. 3: pp. 367-388.
- Ossipow, William. 2008. Kant's Perpetual Peace and Its Hidden Sources: A Textual Approach. U: *Swiss Political Science Review*. Vol. 14. No. 2: pp. 357-389.
- Ottman, Henning. 1985. Politika i ugovor. Kritika modernih teorija ugovora. U: *Politička misao*. Vol. 22, No. 2: pp. 84-92.
- Ottman, Henning. 2010. Prijateljstvo građana. U: *Politička misao*. Vol. 47. No. 3: pp. 80-90.
- Overy, Richard. 2005. *Diktatori – Hitlerova Njemačka i Staljinova Rusija* (s engleskog na hrvatski jezik preveli Neda i Janko Paravić). Zagreb: Naklada ljevak.
- Pagden, Anthony. 1998. The Genesis of „Governance“ and Enlightenment Conceptions of the Cosmopolitan World Order. U: *International Social Science Journal*. Vol. 50. No. 155: pp. 7-15.
- Pagden, Anthony, 2000a, Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism. U: *Constellations*. Vol. 7. No. 1: pp. 3-22.
- Pagden, Anthony, 2003, Human Rights, Natural rights, and Europe's Imperial Legacy. U: *Politchal Theory*. Vol. 31. No. 2: pp. 171-199.
- Pagden, Anthony. 2005. Imperialism, Liberalism & the Quest for Perpetual Peace. U: *Daedalus*. Vol. 134. No. 2: pp. 46-57.
- Paić, Žarko. 2017. Permanentno stanje i-rata i-mira: od totalne mobilizacije do apsolutne konstrukcije događaja. U: *Filozofska istraživanja*. Vol. 145. No. 37: pp. 15-37.
- Pechatnova, Larisa. 2016. Democratic elements in the Spartan and political structure. U: *Studia Antiqua et Archaeologica*. Vol. 22. No. 1: pp 59-76.
- Peeters, Benoit. 2017. *Žak Derida – biografija* (s francuskog na srpski jezik prevele Jelena Stakić i Melita Logo Milutinović). Beograd: Karpos.
- Picq, Jean. 2014. *Povijest države u Europi – vlast, pravda i pravo od srednjeg vijeka do naših dana* (s francuskog na hrvatski jezik prevele Milena Bekić Milinović i Jagoda Milinković). Zagreb: Biblioteka Politička misao.
- Pitts, Jennifer. 2012. Empire and Legal Universalism in the Eighteenth Century. U: *American Historical Review*. Vol 117. No. 1: pp. 92-121.
- Platon. 1957. *Zakoni* (s grčkog na hrvatski jezik preveo Veljko Gortan). Zagreb: Kultura.
- Platon. 1981. *Timaj* (s grčkog na srpski jezik prevela Marjanca Pakiž). Beograd: Mladost.

Platon. 2009. *Obrana Sokratova* (s grčkog na hrvatski jezik preveo Koloman Rac). Zagreb: Matica Hrvatska.

Posavec, Zvonko. 1996. Aktualnost Kantovih koncepcija o miru. U: *Politička misao*. Vol. 33. No. 4: pp. 6-13.

Posavec, Zvonko. 2004. Dileme međunarodnog prava: između nacionalizma i kozmopolitizma. U: *Politička misao*. Vol. 41. No. 4: pp. 113-121.

Posavec, Zvonko, 2006: Hobbes-Kant. U: *Politička misao*. Vol. 42. No 1. pp: 29-38.

Posavec, Zvonko. 2017. *Eseji o državi*. Zagreb: Biblioteka Politička misao.

Pohlsander, Hans A. 2004. *The Emperor Constantine*. New York: Routledge.

Reece, Steeve. 1993. *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ricœur, Paul. 1992. *Onself as Another* (s francuskog na engleski jezik prevela Kathleen Blamey). Chicago: University of Chicago Press.

Ricœur, Paul. 2010. Being a Stranger. U: *Theory, Culture and Society*. Vol. 27. No. 5: pp. 37-48.

Ribarević, Luka. 2016. *Hobbesov moment: rađanje države*. Zagreb: Disput.

Rose, Peter. 1995. Cicero and the Rhetoric of Imperialism. Putting the Politics Back into Political Rhetoric. U: *Rhetorica: A journal of the History of Rhetoric*. Vol. 13. No. 4: pp. 359-399.

Rosen, Ralph i Sluiter, Ineke. 2010. *Valuing Others in Classical Antiquity*. Leiden: Koninklijke Brill.

Samons, Loren J. 2004. *What's Wrong with Democracy: From Athenian Practice to American Worship*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press.

Sampson, Eduard E. 2003. Unconditional Kindness to Strangers: Human Sociality and the Foundation for an Ethical Psychology. U: *Theory & Psychology*. Vol. 13. No. 2: pp. 147-175.

Scheidel, Walter. 1997. Quantifying the Sources of Slaves in the Early Roman Empire. U: *The Journal of Roman Studies*. Vol. 87: pp. 156-169.

Scherer, Klaus R. 2010. *Justice: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

Schmidt, Hajo. 1996. Spomena vrijedan jubilej: Kantov traktat „Prema vječnom miru“. U: *Politička misao*. Vol. 33. No. 1: pp. 10-18.

Schott, Robin May. 2009. Kant and Arendt on Hospitality. U: *Annula Review of Law and Ethics*. Vol. 17: pp. 183-194.

Schwarzmantel, John. 2005. *Doba ideologije: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena* (s engleskog na hrvatski preveo Srećko Premec). Zagreb: AGM.

Scott, Mary. 1982. Philos, Philotes and Xenia. U: *Acta Classica*. Vol. 25: pp. 1-19.

- Scribis, Zlatko; Kendall, Gavin i Woodward, Ian. 2004. Locating Cosmopolitanism Between Humanist Ideal and Grounded Social Category. U: *Theory, Culture & Society*. Vol. 21. No. 6: pp. 115-136.
- Sim, Stuart. 2001. *Derrida i kraj povijesti* (s engleskog na hrvatski jezik preveo Neven Dužanec). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Speer, Alanna, 2014. How did Christianity Become the Dominant Religion of the Later Roman Empire. U: *History in the Making*. Vol. 2. No. 3: pp. 91-97.
- Stein, Peter. 2007. *Rimsko pravo i Europa – Povijest jedne pravne kulture* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Nikola Petrak). Zagreb: Gold marketing – Tehnička knjiga.
- Stock, George St. 2008. *Mala knjiga stoicizma* (s engleskog na hrvatski jezik preveo Igor Brajković). Zagreb: Cid – Nova.
- Strauss, Leo. 1950. Natural Right and the Historical approach. U: *The Review of Politics*. Vol. 12. No. 4: pp. 422-442.
- Stronks, Martijn C. 2012. The Question of Salah Sheekh: Derrida's Hospitality and Migration Law. U: *International Journal of Law in Context*. Vol. 8. No. 1: pp. 73-95.
- Talanga, Josip. 1999. *Uvod u etiku*, Zagreb: Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu.
- Tatalović, Siniša i Malnar, Dario. 2015. Sigurnosni aspekti izbjegličke krize. U: *Političke analize*. Vol. 6. No. 23: pp. 23-29.
- Todorov, Tzvetan. 2009. *Strah od barbara – s onu stranu sukoba civilizacije* (s francuskog na hrvatski jezik prevela Ivana Franić). Zagreb: Tim Press.
- Tracy, Chaterine. 2014. The Host's Dilema: Game Theory and Homeric Hospitality. U: *Illinois Classical Studies*. No. 39: pp. 1-16.
- Tukidid. 1957. *Povijest Peloponeskog rata* (s grčkog na hrvatski preveo Stjepan Telar). Zagreb: Matica Hrvatska.
- Turner, Brian, S. 2007. The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility. U. *European Journal of Social Thory*. Vol. 10. No. 2: pp. 287-303.
- Vattel, Emerl. 2008. *The Law of Nation Or Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns, with Three Early Essays on the Origin and Nature of Nature Law and on Luxury* (priređili Bella Kapossy i Richard Whatmore). Indianapolis: Liberty Fund.
- Villey, Michell. 2002. *Pravo i prava čovjeka* (s francuskog na hrvatski jezik prevela Vesna Lisičić). Zagreb: Disput.
- Vučković, Ante, 2007. Homo politicus – filozofsko utemeljenje politike. U: *Bogoslovska smotra*. Vol. 77. No. 2: pp.311-343
- Walbank, Frank William. 1972. Nationality as a Factor in Roman History. U: *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol 76: pp. 145 – 168.
- Weaver, Paul R.C. 1967. Social Mobility in zhe Early Roman Empire: The Evidence of the Imperial Freedmen and Slaves. U: *Past & Present*. Vol. No. 37: pp. 3-20.
- Williams, James. 2005. *Understanding Poststructuralism*. Stockfield: Acumen.

- Wheeler, Lindsay W. 2007. Doric Crete and Sparta, the Home of Greek Philosophy. U: *Σparta*. Vol. 3. No. 2: pp. 13-22.
- Wells, Peter S. 2001. *The Barbarian Speak: How the Conquered People Shaped Roman Europe*. Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- Wilken, Robert Louis. 2003. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven i London: Yale University Press.
- Wolfe, Christopher. 2003. Understanding Natural Law. U: *The Good Society*. Vol. 12. No. 3: pp. 38-42.
- Wolff, Christian. 1934. *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum* (s latinskog na engleski jezik preveo Joseph H. Drake). Oxford i London: Clarendon Press i Humphrey Milford.
- Wonicki, Rafal. Cosmopolitanism and Liberalism: Kant and Contemporary Liberal Cosmopolitanism. U: *Synthesis Philosophica*. Vol. 48. No. 2: pp. 271-280.
- Wroblewski, Jessica. 1996. *The Limits of Hospitality*. Collegeville: Liturgical Press.
- Young, Iris Marion. 2002. *Inclusion and Democracy*. Oxford i New York: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion. 2005. *Pravednost i politika razlike* (s engleskog na hrvatski jezik prevela Tamara Slišković). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Zapatero, Pablo. 2009. Legal \_Imagination in Vitoria; the Power of Ideas. U: *Journal of the History of International Law*. Vol. 11. No 2: pp. 221-271.
- Zlovkić, Mato. 2010. Elementi univerzalne etike u Pavla i stoičkog filozofa Seneke. U: *Bogoslovska smotra*. Vol. 80. No. 4: pp 1083-1104.
- Zonga, Ioan. 2016. Free Access to Non – Ligitations Procedured for Asylum Seekers. U: *Law Review*, Vol. VI: pp. 124-147.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Biblija* (s latinskog i hebrejskog na hrvatski jezik preveli Antun Sović, Silvije Grubišić, Filbert Gass, Ljudevit Rupčić; uredili Bonaventura Duda i Jure Kaštelan). Zagreb: Stvarnost

## **2. E-izdanja:**

- Arendt, Hannah. 1983. *Men in Dark Times*. San Diego, New York i London: Hartcourt Brace and Company – Kindle izdanje.
- Bradley, Keith. 1994. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press - Kindle izdanje.
- Burns, Thomas. 2003. *Rome and the Barbarians, 100 B.C. – A.D. 400*. Baltimore i London: The Johns Hopkins University Press - Kindle izdanje.
- Brouwer, Robert. 2014. *The Stoic Sage – The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press - Kindle izdanje.

Clark, Gillian. 2000. *Christianity and Roman Society*. Cambridge: Cambridge University Press - Kindle izdanje.

Conrad, Sebastian. 2016. *What is Global History*. Princeton i Oxford: Princeton University Press – Kindle izdanje.

Derrida, Jacques. 2005a. *Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge - Taylor and Francis e-Library.

Girard, René. 1986. *The Scapegoat* (s francuskog na engleski prevela Yvonne Freccero). Baltimore: The John Hopkins University Press – Kindle izdanje.

Hansen, Morgan Herman. *Polis – An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press - Kindle izdanje.

Homer. *Ilijada* (s grčkog na hrvatski jezik preveo i protumačio Tomo Maretić). Zagreb: Školska knjiga - izdanje E-lektira.

Homer. *Odiseja* (s grčkog na hrvatski jezik preveo i protumačio Tomo Maretić). Zagreb: Školska knjiga - izdanje E-lektira.

Kearney, Richard. 2005. *Strangers, Gods, Monsters*. London i New York: Routledge - Taylor and Francis e-Library.

Lape, Suzane. 2010. *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. New York: Cambridge University Press - Kindle izdanje.

Lashley, Conrad. 2017. *The Routledge Handbook of Hospitality Studies*. London: Routledge - Kindle izdanje.

Murray, Oswyn. 2001. *Early Greece*. Oxford: William Collins – Kindle izdanje

Oden, Amy G. 2001. *And You Welcomed Me – A Sourcebook on Hospitality in Early Christianity*. Nashville: Abingdon Press – Kindle izdanje

Ovidije. *Metamorfoze* (s latinskog na hrvatski jezik preveo i protumačio Tomo Maretić). Zagreb: Školska knjiga - izdanje E-lektira.

Pagden, Anthony. 2000b. *Peoples and Empires – A Short History of European Migration, Exploration, and Conquest from Greece to Present*. New York: The Modern Library - Kindle izdanje.

Pohl, Christine D. 1999. *Making Room – Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co - Kindle izdanje.

Pohlasander, Hans A. 2004. *The Emperor Constantine*. London and New York: Routledge - Taylor and Francis e-Library.

Richter, Daniel S. 2011. *Cosmopolis imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*. Oxford i London: Oxford University Press - Kindle izdanje.

Ricœur, Paul. 2006. *On translation* (s francuskog na engleski jezik prevela Eileen Brennan). London i New York: Routledge - Taylor and Francis e-Library.

Rigaud, Kanta Kumari; de Sherbinin, Alex; Jones, Bryan; Bergmann, Jonas; Clement, Viviane; Ober, Kayly; Schewe, Jacob; Adamo, Susana; McCusker, Brent; Heuser, Silke; Midgley, Amelia. 2018. *Groundswell: Preparing for Internal Climate Migration*. Washington, DC: World Bank.

Sheperd, Andrew. 2014. *The Gift of the Other – Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality*. Eugene: Pickwick – Kindle izdanje.

Sinn, Ulrich. 2005. *Greek sanctuaries as places of refuge*. U: *Greek Sanctuaries – New approaches*. Ur. Nanno Marinato i Robin Hägg. London i New York: Routledge - Taylor and Francis e-Library: loc. 2067 – 2455.

Taylor, John. 2012. *Classical and the Bible – Hospitality and Recognition*. London: Bloomsbury - Kindle izdanje.

Vergilije. *Eneida* (s latinskog na hrvatski jezik preveo i protumačio Tomo Maretić). Zagreb: Školska knjiga - izdanje E-lektira.

### 3. Članci u zbornicima:

Archibugi, Daniele; Croce, Mariano; Salvatore, Andrea. 2013. *Law of Nations or Perpetual Peace? Two Early International Theories on the Use of Force*. U: *The Oxford Handbook of the Use of Force in International Law*. Ur: Weller, Marc. Oxford: Oxford University Press: 1-29

Audi, Robert. 2017. *Moralna spoznaja i etički pluralizam* (s engleskog na hrvatski jezik preveo Neven Dužanec). U: *Epistemologija (vodič u teorije znanja)*. Ur: Greco, John i Sosa, Ernest. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: 331-372.

Baus, Karl. 2001. *Od praopćine do kršćanske Velecrkve* (s njemačkog na hrvatski jezik preveli Josip Ritig i Vjekoslav Bajsić). U: *Velika povijest Crkve*. Ur: Jedin, Hubert. Zagreb: Kršćanska sadašnjost: 71-463.

Bell, John. 2010. *Justice and the Law*. U: *Justice – Interdisciplinary Perspectives*. Ur. Scherer, Klaus R. Cambridge i New York: Cambridge University Press: 114-142.

Bett, Richard. 2006. *Stoic Ethics*. U: *A Companion to Ancient Philosophy*. Ur: Gill, Mary Louise i Pellegrin Pierre. Malden i Oxford: Blackwell: 530-548.

Brown, Eric. 2006. *Hellenistic Cosmopolitanism*. U: *A Companion to Ancient Philosophy*. Ur: Gill, Mary Louise i Pellegrin Pierre. Malden i Oxford: Blackwell: 549-560.

Brown, Garrett Wallace. 2015. *Moving from Cosmopolitan Legal Theory to Legal Practice: Models of Cosmopolitan Law*. U: *The Cosmopolitanism Reader*. Ur: Brown, Garret Wallace i Held, David. Cambridge i Malden: Polity: 248-266.

Brown, Garrett Wallace i Held, David. 2015. *Editor's Introduction*. U: *The Cosmopolitanism Reader*. Ur: Brown, Garret Wallace i Held, David. Cambridge i Malden: Polity: 1-14.

Cavallar, Georg. 2013. *From Hospitality to the Right of Immigration in the Law of Nations: 1750-1850*. U: *Hospitality and World Politics*. Ur: Gideon Baker. New York: Palgrave Macmillan: 69-98.



- Derrida, Jacques. 2004b. *Deconstruction and Other*. U: *Debates in Continental Philosophy*. Ur: Kearney, Richard. New York: Fordham University Press: 139- 156.
- Derrida, Jacques. 2007. *Terror and Religion*. U: *Traversing the Imaginary – Richard Kearney and the Postmodern Challenge*. Ur: Gratton, Peter i Manoussakis Panteleimon, John. Evanston: Northwestern University Press: 18-28.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 1998. *Intoduction*. U: *Race and the Enlighment*. Ur: Eze, Emmanuel Chukwudi. Maiden i Oxford: Blackwell: 1-9.
- Fortin, Ernest L. 2006. *Sv. Augustin* (s engleskog na hrvatski jezik prevela Mirjana Paić-Jurinić). U: *Povijest političke filozofije*. Ur: Strauss, Leo i Cropsey, Joseph. Zagreb: Golden marketing i Tehnička knjiga: 119-140.
- Gratton, Peter i Panteleimon Manoussakis, John. 2007. *Introduction: The Miracle of Imagining*. U: *Traversing the Imaginary*. Ur: Gratton, Peter i Panteleimon Manoussakis, John. Evanston: Northwestern University Press: xvii-xxv.
- Hill, Thomas E. i Boxill, Bernard. 2003. *Kant and Race*. U: *Race and Racism*. Ur: Boxill, Bernard. Oxford: Oxford University Press: 448 – 471.
- Hund, Wulf D. 2011. „*It must come from Europe*“ – *The Racism of Immanuel Kant*. U: *Racism Made in Germany*. Ur: Hund, Wulf D., Koller, Christian, Zimmermann, Moshe. Zürich i Berlin: Lit Verlag: 69-98.
- Ierodiakonou, Katerina. 2006. *Stoic Logic*. U: *A Companion to Ancient Philosophy*. Ur: Gill, Mary Louise i Pellegrin Pierre. Malden i Oxford: Bleckwell: 505-529.
- Kant, Immanuel. 1991. *Spor fakulteta - U tri odsjeka* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Branko Despot). U: *Ideja univerziteta (Kant, Schelling i Nietzsche)* Ur: Despot, Branko. Zagreb: Globus: 19-122
- Kant, Immanuel. 1998. *On the Different Races of the Man*. U: *Race and the Enlighment*. Ur: Eze, Emmanuel Chukwudi. Malden i Oxford: Blackwell: 38-48.
- Kearney, Richard. 2001. *Others and Aliens – Between good and Evil*. U: *Evil after Postmodernism: Histories, Narratives and Ethics*. Ur: Geddes, Jennifer. London i New York: Routlege: 101-113.
- Kearney, Richard. 2003. *Between Onself and Another: Paul Ricœur's Diacritical Hermeneutics*. U: *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*. Ur: Andrzej Wiercinski. Toronto: The Hermeneutic Press.
- Kearney, Richard. 2011. *Welcoming the Stranger*. U: *All Changed? Culture and Identity in Contemporary Ireland*. Ur: Duibhir, Padraig; MC Daid, Rory i O'Shea, Andrew. Dublin: Duras: 167-178.
- Kearney, Richard. 2012. *Diacritical Hermeneutics*. U: *Hermeneutic Rationality*. Ur: Portocarrero, Maria Luisa; Umbelino, Luis Antonio i Wiercinski, Andrzej. Berlin: Lit Verlag: 177-196.
- Kearney, Richard. 2015. *Toward an Open Eucharist*. U: *Ritual Participation and Interreligious Dialogue*. Ur: Moyaert, Marianne i Geldhof, Joris. London: Bloomsbury: 138-157.

- Kearney, Richard i Semonovitch, Kascha. 2011. *At the Treshold: Foreigners, Strangers, Others*. U: *Phenomenology of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. Ur: Kearney, Richard i Semonovitch, Kascha. New York: Fordham University Press: 3-29.
- Klausen, Jimmy Casas. 2013. *Reservation on Hospitality: Contract and Vulnerability in Kant and Indigenous Action*. U: *Hospitality and World Politics*. Ur: Baker, Gideon. London: Palgrave Macmillan: 197-221.
- Kristeva, Julia. 2004. *Strangers to Ourselves: The Hope of the Singular*. U: *Debates in Continental Philosophy*. Ur: Kearney, Richard. New York: Fordham University Press: 159-166.
- Koller, Christian. 2011. Racism Made in Germany – Without „Sonderweg“ to a „Rupture in Civilisation“. U: *Racism Made in Germany*. Ur: Hund, Wulf D.; Koller, Christian i Zimmermann, Moshe. Zürich i Berlin: Lit Verlag: 9-40.
- Koskenniemi, Martti. 2012. *The Subjective Danger of Projects of World Community*. U: *Realising Utopia: The Future of International Law*. Ur: Cassese, Antonio. Oxford: Oxford University Press. 3-13.
- Levinas, Emmanuel. 2004. *Ethics of the Infinite*. U: *Debates in Continental Philosophy*. Ur: Kearney, Richard. New York: Fordham University Press: 65 -84.
- Liotard, Jean-Francois. 2004. *What is Just*. U: *Debates in Continental Philosophy*. Ur: Kearney, Richard. New York: Fordham University Press: 192-204.
- Martykánová, Darina; Peyrou, Florencia; Mazzucchi, Roberto; Reboton, Joany; Pedersen, Frederik; Isaacs, Ann Katherine; Lottes, Günter; German, Kieran; Lokk, Reigo; Rothmets, Helen. 2008. *Discrimination, Tolerance and Institutions in European History*. U: *Discrimination and Tolerance in Historical Perspective*. Ur: Hálfðanarson, Gudmunder. Pisa: Pisa University Press: 41-76.
- Matz, Ulrich. 1998. *Vitoria* (s njemačkog na hrvatski jezik preveo Kiril Miladinov). U: *Klasici političkog mišljenja – od Platona do Hobbesa*. Ur: Maier, Hans; Rausch, Heinz; Denzer, Horst. Zagreb: Golden Marketing: 230-243.
- Meeks, Wayne A. 2008. *Social and ecclesial life of the earliest Christians*. U: *The Cambridge History of Christianity – Origins to Constantine*. Ur: Mitcher, Margaret M. i Young, Frances M. Cambridge i New York: Cambridge University Press: 145-176.
- Mendieta, Eduardo. 2014. *From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism*. U: *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals*. Ur: Lutz-Bachmann, Matthias i Nascimento, Amos. Surrey i Boston: Ashgate: 119-138.
- Nagel, Thomas. 2015. *The Problem of Global Justice*. U: *The Cosmopolitanism Reader*. Ur: Brown, Garret Wallace i Held, David. Cambridge i Malden: Polity: 393-412.
- Nussbaum, Martha C. 2015. *Patriotism and Cosmopolitanism*. U: *The Cosmopolitanism Reader*. Ur: Brown, Garret Wallace i Held, David. Cambridge i Malden: Polity: 155-162.
- Ober, Josiah. 2010. *The Instrumental Value of Others and Institutional Change: An Athenian Case*. U: *Valuing Others in Classical Antiquity*. Ur: Rosen, Ralph M. i Sluiter, Ineke. Lieden i Boston: Brill: 155 – 178.

- O'Neill, Onora. 2015. *A Kantian Approach to Transnational Justice*. U: *The Cosmopolitanism Reader*. Ur: Brown, Garret Wallace i Held, David. Cambridge i Malden: Polity: 61-80.
- Parker, Holt. 2005. *Loyal slaves and loyal wives: The crisis of the outsider-within and Roman exemplum literature*. U: *Woman and Slave sin Greco-Roman culture: differential equations*. Ur: Joshel, Sandra R. i Murnaghan Sheila. New York: Routledge: 157-178.
- Patapan, Haig. 2013. *Leviathan's Children: On the Origins of Modern Hospitality*. U: *Hospitality and World Politics*. Ur: Baker, Gideon. London: Palgrave Macmillan. 21-40.
- Poggue, Thomas. 2012. *Cosmopolitanism*. U: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Ur: Goodin, Robert E.; Pettit, Philip i Poggue, Thomas. West Sussex: Wiley – Blackwell: 312-331.
- Ricœur, Paul. 2004. *Universality and the Power of Difference*. U: *Debates in Continental Philosophy*. Ur: Kearney, Richard. New York: Fordham University Press: 216- 222.
- Saller, Richard P. 2005. *Symbols of gender and status hierarchies in the Roman household*. U: *Woman and Slave sin Greco-Roman culture: differential equations*. Ur: Joshel, Sandra R. i Murnaghan Sheila. New York: Routledge: 87-93.
- Stanković, Emilija. 2013. *Galerije i njegov doprinos kršćanstvu*. U: *Zbornik radova: 1700 godina Milanskog edikta*. Ur: Nikolić, Dragan; Đorđević, Aleksandar i Todorović, Miljana. Niš: Pravni fakultet Univerziteta u Nišu: 627-636.
- Šakić, Srđan. 2013. *Neki aspekti Konstantinove politike prema hrišćanima*. U: *Zbornik radova: 1700 godina Milanskog edikta*. Ur: Nikolić, Dragan; Đorđević, Aleksandar i Todorović, Miljana. Niš: Pravni fakultet Univerziteta u Nišu: 11-24
- Škuljević, Željko. 2013. *(Ne)mogućnost „hrišćanske filozofije“*. U: *Zbornik radova: 1700 godina Milanskog edikta*. Ur: Nikolić, Dragan; Đorđević, Aleksandar i Todorović, Miljana. Niš: Pravni fakultet Univerziteta u Nišu: 809-822.
- Taylor, James. 2011. *Hospitality as Translation*. U: *Hosting the Stranger Between Religions*. Ur: Kearney, Richard i Taylor James. New York: Continuum: 11-23.
- Trombley, Frank. 2008. *Overview: the geographical spread of Christianity*. U: *The Cambridge History of Christianity – Origins to Constantine*. Ur: Mitcher, Margaret M. i Young, Frances M. Cambridge i New York: Cambridge University Press: 302-313.
- Vitoria, Francesco. 2012. *On the American Indians*. U: *International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War*. Ur: Brown, Chris; Nardin, Terry i Rengger, Nicolas. Cambridge i New York: Cambridge University Press. 231 – 243.
- Wendt, Reinhard. 2016. *Od 1492.: Susret kultura (s njemačkog na hrvatski jezik prevele Milka Car Prljjić i Švoger Vlasta)*. U: *Rani novi vijek*. Ur: Völker-Rasor, Anette. Zagreb: Golden Marketing i Tehnička knjiga: 69-86.
- Westphal, Merold. 2017. *Hermeneutika kao epistemologija (s engleskog na hrvatski jezik preveo Boris Mikulić)*. U: *Epistemologija (vodič u teorije znanja)*. Ur: Greco, John i Sosa, Ernest. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk: 474-513.
- Wilson, Erin, K. 2013. *Be Welcome: Religion, Hospitality and Statlessness in International Politics*. *Hospitality and World Politics*. Ur: Baker, Gideon. London: Palgrave Macmillan: 145-172.

Young, Frances M. 2008. *Prelude: Jesus Christ foundation of Christianity*. U: *The Cambridge History of Christianity – Origins to Constantine*. Ur: Mitcher, Margaret M. i Young, Frances M. Cambridge i New York: Cambridge University Press: 1-36

Zimmermann, Moshe. 2011. *Between Jew-Hatred and Racism: The German Invention of Antisemitism*. U: *Racism Made in Germany*. Ur: Hund, Wulf D., Koller, Christian, Zimmermann, Moshe. Zürich i Berlin: Lit Verlag: 41-68.

#### **4. Disertacije i predavanja:**

Illich, Ivan. 1987. *Hospitality and Pain*, esej izložen na McCormic teološkom seminaru. Chicago, Sjedinjene Američke Države.

O'Gorman, Kevin D. 2008. *The Essence of Hospitality from the Texts of Classical Antiquity: The development of a hermeneutical helix to identify the origins and philosophy of the phenomenon of hospitality* – doktorska disertacija obranjena na Sveučilištu Strathclyde, Glasgow, Škotska.

Papnikos, Gregory T. 2016. *What can we learn about Globalisation from Ancient Athens? The Democracy Effect*, esej kojim je otvorena 10. godišnja međunarodna konferencija o globalnim studijama: Business, Economic, Political, Social and Cultural Aspects, Atena, Grčka.

#### **5. Izvori s mrežnih stranica:**

Anup, Shah. 2013. *Poverty Facts and Stats. Globalised Issues*, <http://www.globalissues.org/article/26/poverty-facts-and-stats#src1> (19.5.2018.)

Bujanec, Velimir. 2017. *Hrvatska umire, emisija Bujica emitirana 29.12.2017.* <https://www.youtube.com/watch?v=Ip9MqFIOf58&t=19s> (8.5.2018.)

Cienski, Jan. 2017. *Why Poland doesn't want refugees.* *Politico*, <https://www.politico.eu/article/politics-nationalism-and-religion-explain-why-poland-doesnt-want-refugees/> (4.5.2018.)

N. P. 2018. *Crobarometar: HDZ i SDP gube potporu birača, Živi zid sve jači.* *Novi list*, <http://www.novolist.hr/Vijesti/Hrvatska/Crobarometar-HDZ-i-SDP-gube-potporu-biraca-Zivi-zid-sve-jaci> (8.5.2018.)

Staudenmaler, Rebecca. 2018. *Hungary's Orban tells Germany: 'You wanted migrants we didn't'.* *Deutsche Welle*, <http://www.dw.com/en/hungarys-orban-tells-germany-you-wanted-the-migrants-we-didnt/a-42065012> (4.5.2018.)

Šoštarić, Tomislav. 2014. *Islam u Hrvatskoj – model za cijelu Evropu.* *Al Jazeera Balkan*, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/islam-u-hrvatskoj-model-za-cijelu-evropu> (8.5.2018.)

## 6. Izvori s mrežnih stranica bez navedenog autora:

*Climate change could force over 140 million to Migrate Within Countries by 2050: World Bank Report – Press Release No: 2018/ 118 /CCG (2018)*  
<http://www.worldbank.org/en/news/press-release/2018/03/19/climate-change-could-force-over-140-million-to-migrate-within-countries-by-2050-world-bank-report> (7.5.2018.)

*Jacques Derrida, French philosopher* <https://www.britannica.com/biography/Jacques-Derrida> (21.1.2018.)

*Možda želite pogledati najzapaženije govore s kongresa Živog zida (2018), Telegram.*  
<https://www.telegram.hr/politika-kriminal/mozda-zelite-pogledati-najzapazeniye-govore-s-kongresa-zivog-zida/> (8.5.2018.)

*Program Živog zida (2018)* <https://www.zivizid.hr/program/> (8.5.2018.)

*Rekordna turistička 2017. godina: ostvareno 102 milijuna noćenja (2018), Ministarstvo turizma RH.* <http://www.mint.hr/vijesti/rekordna-2017-turisticka-godina-ostvareno-102-milijuna-nocenja/11589> (8.5.2018.)

*Richard Kearney Biography* <https://www2.bc.edu/richard-kearney/bio.html#bio> (21.1.2018.)

*Sustainable Development Goal (2018), Ujedinjeni narodi.*  
<https://sustainabledevelopment.un.org/sdg1> (19.5.2018.)

## 7. Definicije preuzete s elektronskog izdanja Hrvatske enciklopedije:

Autorsko pravo:

<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=4771> (20.5.2018.)

Cinizam:

[www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=11895](http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=11895) (13.2.2018.)

Intelektualno vlasništvo:

<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=4771> (20.5.2018.)

Prirodno pravo:

<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=50453> (1.2.2018.)

## Životopis autorice disertacije

Doktorska kandidatkinja Lana Pavić rođena je 1980. godine u Splitu gdje je završila osnovnu školu i opću gimnaziju. Od 1998. do 2001. godine pohađala je studij filozofije i fonetike na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a od 2006. do 2012. godine prediplomski i diplomski studij politologije na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, stekavštitulu magistre politologije (smjer politička teorija) i nastavnice srednjoškolskog predmeta Politika i gospodarstvo. Za vrijeme studija politologije pohađala je brojne seminare i ljetne škole, od kojih izdvaja usavršavanja na Exetter Collegeu Sveučilišta u Oxfordu, 2010. godine, St. Antony's Collegeu Sveučilišta u Oxfordu, 2011. godine, The London School of Economics and Political Science, 2012. godine te Sveučilištu u Rijeci, 2014. godine. Godine 2012. na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu upisuje poslijediplomski studij politologije, smjer politička teorija.

Izlagala je na brojnim domaćim i stranim konferencijama te je objavila sljedeće radove:

Pavić, Lana. 2016. *Über die Aktualität des Begriffes 'Verzeihen' – Warum ist es auch heute wichtig, Jankelevitch zu lesen?*. U: *Sozialwissenschaftliche Literatur rundschau*. Vol. 39. No. 16: pp. 10-16.

Pavić, Lana. 2016. *Načelo hospitaliteta kao preduvjet kozmopolitske Europe*. U: *Europski projekt – smisao, dometi, perspektive*. Ur: Badovinac, Tomislav i Lalović, Dragutin. Zagreb: Društvo Povijest izvan mitova: 125-152.

Pavić, Lana. 2017. *Hospitality as a Virtue of the Place*. U: *Poligrafi*. Vol. 21, No. 83/84: pp. 15-31.

Pavić, Lana. 2018. *Hostipitality in Post-War Society*. U: *Strangers, Aliens, Foreigners*. Ur: Bell Sonnis, Marissa; Bell, David Elijah; Ryan, Michelle. Oxford: Inter-Disciplinary Press: 47-58.