
KOLEKTIVNA MORALNA ODGOVORNOST S ONU STRANU UZROČNOSTI I KRIVICE^I

NENAD DIMITRIJEVIĆ

S engleskog preveo Dejan Ilić

Tvrдио sam da grupe nisu samostalni akteri, ali da ipak možemo i treba da razmišljamo o moralnosti kolektivnih namera i postupaka. To sledi iz ponuđenog razumevanja grupne strukture kao strukturiranog i normativno određenog skupa odnosa između njenih pripadnika. Da ponovim, grupe su sposobne da deluju na načine i postižu učinke koji prevazilaze sposobnosti bilo kog pojedinca. Ovo svojstvo uključuje i veliku sposobnost činjenja dobra i zla.² Na poseban slučaj kolektivnog delanja³ nailazimo kada neki članovi grupe delaju, ili tvrde da delaju, u ime čitave grupe. Masovni zločin, te kolektivni zločin kao jedna njegova verzija, pripadaju tom tipu kolektivnog delanja. Moja namera je da pokažem kako moralna odgovornost za kolektivni zločin obuhvata i moralno pristojne ljude. Njihov udeo u

I Ovo je prevod završnog dela četvrtog poglavlja knjige *Duty to Respond. Mass Crime, Denial and Collective Responsibility* (Budapest: CEU Press, 2011; u pripremi). Srpski prevod objaviće 2011. godine "Fabrika knjiga". Autor i prevodilac svesni su da je objavljivanje tek polovine jednog poglavlja jedne knjige rizična strategija: pažljivom čitaocu nedostajace objašnjenje mnogih temeljnih kategorija koje se ovde koriste. Taj nedostatak ipak umanjuje to što je u prošlom broju *Reči* objavljen i prevod prvog poglavlja "Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin" (*Reč* 79, 2009, str. 133-162). Autor i prevodilac odlučili su da objave ova dva dela iz knjige u želji da čitaoci dobiju uvid u njen sadržaj i zainteresuju se da je celu pročitaju.

2 Kay Mathiesen, "We're All in This Together: Responsibility of Collective Agents and Their Members", u Peter French i Howard Wettstein (ur.), *Shared Intentions and Collective Responsibility* (Maldew: Blackwell Publishers, 2006), 240.

3 Engl. 'collective action' – prim. prev.

kolektivnoj odgovornosti počiva na identitetu koji oni dele sa akterima koji su direktno ili posredno uzročno odgovorni za zločin.

Razmatranje koje sledi sastoji se od nekoliko povezanih koraka, u čijoj se žiži nalaze zločinom obeleženi relacioni i pozicioni elementi zajedničkog identiteta. U odeljku 4.1. tvrdiću da kolektivni zločin kreira nove društvene grupe. U odeljku 4.2. ispitaću ideološka opravdanja kolektivnog zločina koja nudi populistički zločinački režim. Tvrdiću da se ta opravdanja ne mogu jednostavno zanemariti kao “institucionalizovana laž”. Iako na različite načine, zločinačko pozivanje na zajednički identitet ima moralni značaj za svakog člana grupe ponaosob. U odeljku 4.3. vraćam se na pitanje grupne solidarnosti da bih pokazao kako ona oblikuje moralnu odgovornost i obrasce njene raspodele posle kolektivnog zločina. Tvrdiću da je *moralna obeležnost*⁴ odgovarajuća sankcija za pristojne pripadnike društvene grupe u čije ime je počinjen zločin. Postavivši pitanje o obavezi da se odgovori, naznačiću dva oblika kolektivne moralne odgovornosti koji se odnose na pristojne ljude.

4.1. GRUPNI IDENTITETI STVORENI ZLOČINOM

124 Za razliku od “običnog” zločina, kada je reč o kolektivnom zločinu ne treba uzeti u obzir samo počinioc i žrtve, nego i *sve* članove grupe u čije ime je zločin počinjen i *sve* članove grupe kojoj pripadaju žrtve. Ovakvi zločini stvaraju nove društvene podgrupe, menjaju moralna svojstva svakog člana tih podgrupa, njihov moralni status i karakter njihovih moralnih odnosa. Možemo razlikovati barem četiri grupe stvorene zločinom: neposredne žrtve, posredne žrtve, aktere koji su na razne načine učestvovali u zločinu ili su ga podržavali, te moralno nedužne podanike zločinačkog režima. Ova klasifikacija izvedena je iz glavnih odlika kolektivnog zločina, koje sam razmotrio u prvom poglavlju. Te odlike su: broj počinilaca; broj žrtava; mnoštvo oblika nasilja, povreda i šteta nanetih žrtvama; uloga političke vlasti u zločinu; ideološko utemeljenje zločina; način na koji su izabrane žrtve; priroda reakcije većine podanika na zločin i njegovo opravdanje; konačno, ozbiljne moralne i političke posledice koje su nastupile i koje prevazilaze neposrednu štetu nanetu žrtvama.

a) Žrtve

Žrtva je osoba koja je izložena nasilju i koja je povređena, odnosno oštećena nasiljem. Povredu mogu naneti razni akteri, primenjujući različita nasilna sredstva i metode; postoje različiti oblici povreda; šteta može pogoditi razne ljude na razne

4 Engl. ‘moral taint’ – prim. prev.

načine. Odavde sledi da je identitet žrtve oblikovan identitetom počinioca, prirodno zločina i načinom na koji je žrtva pogođena zločinačkim delanjem i njegovim posledicama.⁵

Kolektivni zločin usmeren je protiv čitave jedne grupe. Od trenutka formiranja zločinačke namere, grupa koja se našla na meti posmatra se kao organska celina, što čini nebitnom individualnu autonomiju njenih članova. Negiranje priznanja postaje centralna tačka grupnog identiteta. Ovo negiranje zasniva se na ideološki izobličenoj reprezentaciji napadnute grupe i materijalizuje se kroz isključenje njenih pripadnika iz zajednice moralno ravnopravnih ljudi. Takva nasilna promena ljudskog identiteta – od ravnopravnih pripadnika društva u parije – obično počinje aktiviranjem i promovisanjem, verovatno već postojećih, ali do tog trenutka politički nelegitimnih i moralno neprevlađujućih kulturnih predrasuda o napadnutoj grupi. Nastupanje novog vremena prepoznaje se po stvaranju prostora i zvaničnoj podršci da se javno izraze “nezavisni glasovi” koji izražavaju sumnju u lojalnost pripadnika napadnute grupe, “razotkrivaju njihovu zaveru”, ili tvrde da su grupa i njeni pripadnici sami po sebi manje vredni. Civilizacijska ograničenja, koja u pristojnim društvima sprečavaju nosioce predrasuda da otvoreno podrivaju standarde moralne jednakosti i pristojnosti, sada su uklonjena i na njihovo mesto dolazi nova etika. Ta etika zahteva društveno, pravno, političko, moralno, i, na kraju, fizičko uklanjanje onih koji su proglašeni neprijateljima. 125

Prva reakcija napadnutih ljudi najčešće će biti zbunjenost, praćena mešavinom neverice, straha i nade da će se stvari nekako vratiti na svoje mesto.⁶ Oni će nastojati da očuvaju privid normalnosti u svojim svakodnevnim životima, ali ta nastojanja pokazaće se uzaludnim čim režim dobije podršku većine i formalizuje obrasce i praksu diskriminacije. U novim okolnostima, žrtvama je osporen status građana i one su prisiljene da žive izložene stalnom nipodaštavanju i pretnjama, lišene svake zaštite. Jedna od najvažnijih karakteristika takvog stanja jeste ukidanje priznanja od strane države. Pravna, politička i socijalna zaštita, koju moderne države jemče svim svojim građanima, što građani u normalnim okolnostima rutinski smatraju svojim pravom, više se ne odnosi na ljude koji su označeni kao meta. Policija ih ne štiti a pravosudni sistem ih ne priznaje za ravnopravne; njihova svojina, kao i sve drugo što je njihove živote činilo normalnim, može se slobodno uzeti ili

5 James Dignan, *Understanding Victims and Restorative Justice* (Maidenhead: Open University Press, 2005), 16.

6 Vidi na primer Marion Kaplan, *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany* (New York: Oxford University Press, 1998), 230.

uništiti. Uskraćeni su im sloboda kretanja, pristup obrazovanju, socijalna i zdravstvena zaštita; kao nepodobne, otpuštaju ih sa posla. Takvi ljudi postaju otpadnici, prepušteni na milost i nemilost onima koji su ih proglasili za neprijatelje.

Identitet koji im je pripisan, iako lažan i moralno nebranljiv, ipak postaje činjenica. Kolektivni zločin nije svodiv na ubijanje. Zlostavljanje Jevreja i drugih “manje vrednih” ljudi u nacističkim koncentracionim logorima, ili silovanja žena koje ne pripadaju srpskoj etničkoj grupi od strane pripadnika srpskih vojnih i paravojnih jedinica u jugoslovenskim ratovima iz devedesetih godina dvadesetog veka pokazuju kako masovna ubijanja dolaze na kraju dugog procesa u čijoj žiži je uništavanje moralnog identiteta i ljudskog dostojanstva.⁷

Posledice takvih zločina šire se i na društvo koje se formira posle uklanjanja zločinačkog režima. Najbitnije je to što patnje kojima su žrtve bile izložene i dalje oblikuju identitete onih koji su preživeli, porodica žrtava i čitave grupe. Oni pate na razne načine. Jon Elster razlikuje materijalnu patnju (“gubitak nepokretne ili lične imovine”), ličnu patnju (“uništen život, telo ili sloboda”), i teško određivu patnju (“gubitak mogućnosti”).⁸ Dodajem i moralnu patnju. Njen izvor je u najbrutalnijem poricanju ljudskosti kojem su žrtve bile izložene za vreme vladavine zločinačkog režima. Ove patnje se najčešće ne okončavaju sa promenom režima i otpočinjanjem tranzicije ka normalnosti. Brojna potresna svedočenja potvrđuju da životi mnogih ljudi koji su bili izloženi nasilju ostaju odlučujuće obeleženi preživljenom

7 “Kad se ubije moralna osoba, jedina stvar koja sprečava da se ljudi pretvore u žive leševe jeste razlikovanje pojedinaca, njihovih jedinstvenih identiteta... Način na koji se postupa sa tom jedinstvenošću... započinje stravičnim uslovima prilikom transporta u logore, kada se na stotine jezivo golih ljudskih bića pakuje u stočne vagona, stiska jedno uz drugo, i danima prebacuje tamo-amo s jednog na drugi kraj zemlje; to se nastavlja po dolasku u logor dobro smišljenim šokom u prvim satima, šišanjem do glave, odevanjem u grotesknu logorsku uniformu, a završava se potpuno nezamislivim mučnjama koja su tako odmerena da ne unište telo, bar ne odmah. Svrha svih tih metoda, u svakom slučaju, jeste manipulacija ljudskim telom – sa beskrajnim mogućnostima za patnju – na takav način da se uništi ljudska osoba tako neumitno kako to čine neke bolesti organskog porekla.” – Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), 453.

8 Jon Elster, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press: 2004), 168.

patnjom i njenim posledicama i nakon što zločinački režim padne i društvo progla- si povratak u normalnost. Formalno priznanje, u obliku vraćanja građanskog statu- sa i jednakih ustavnih prava, nije dovoljno. Jednostavno, ljudi koji su trpeli nasilje pod zločinačkim režimom i posle zločina zadržavaju svoj specifični identitet žrtve.

b) Na strani zločinaca: akteri, posmatrači, pristojne osobe

Razlikujem one koji su uzročno doprineli kolektivnom zločinu od onih koji nisu. U prvu podgrupu spadaju počinioci i saučesnici, kao akteri koji su direktno učestvo- vali u zločinu, političke i vojne elite koje su izdavale naređenja sa svojih zvaničnih mesta, kulturne elite koje su razrađivale normativne i ideološke stavove koji zagova- rajaju ili podržavaju zločin, i posmatrači. Posmatrači su osobe koje su podržavale zlo- činački režim i njegove postupke na razne načine koji nisu obuhvaćeni krivičnom i političkom odgovornošću. Njihova uzročna povezanost sa zločinom je posredna, ali jasno uočljiva: iako nisu učestvovali u zločinačkim delima, njihovi etički stavovi, na- mere i ponašanja saglasni su sa stavovima, namerama i ponašanjem počinilaca. U drugom i trećem poglavlju razmotrio sam razne oblike lojalnosti posmatrača prema režimu. Nastojao sam da pokažem kako je postojanje ove posebne većine jedna od ključnih osobina populističkog zločinačkog režima: bez takve većinske podrške ni- jedan kolektivni zločin ne bi bio moguć.

127

Drugu podgrupu čine osobe koje nisu počinile zločin niti su saučestvo- vale u njemu, i koje ni na jedan način nisu doprinele stvaranju pogubnih stavova i uspostavljanju režima. Iako su one slične posmatračima po tome što nisu direktno učestvovala u zločinu, nepostojanje posredne uzročne veze sa zločinom ukazuje na njihovu suštinski drugačiju moralnu poziciju. Zato se pitanjem raspodele moralne odgovornosti moramo baviti tako da sačuvamo moralno bitnu razliku između ove dve podgrupe. Jedan način da se očuva ta razlika – način koji će mnogima od nas iz- gledati kao jedini ispravan – sastojao bi se u tome da se svi koji su moralno nedužni oslobode svake odgovornosti. Da ponovim, ne slažem se sa ovakvim stavom, uprkos njegovim intuitivnim, praktično-moralnim i kontekstualno specifičnim jakim me- stima. Zašto tako mislim?

Podsetimo se da sam u prvom poglavlju tvrdio kako se kolektivni zločin ne može svesti na zbir pojedinačnih zločinačkih namera i postupaka. Zbog toga je moralni sud o ovoj praksi nesvodiv na vrednovanje pojedinih akata počinilaca, sau- česnika i posmatrača. Drugo, i verovatno kontroverznije, zbog svog opravdanja, svr- he, namere, načina na koji je izvršen i prirode povreda i štete, kolektivni zločin ni- je svodiv na kolektivno delanje grupe koju obrazuju osobe uzročno odgovorne za zločin: počinioci, saučesnici i posmatrači. Kako da razumemo tvrdnju da kolektiv-

na moralna odgovornost obuhvata veći broj aktera od onih koji su neposredno ili posredno prouzročili zločin? Najvažniji izvod takvog stava glasi da su svi pripadnici grupe povezani sa kolektivnim zločinom. U pitanju je tip odnosa koji ih sve čini odgovornim, iako na različite načine.

Tu tvrdnju je teško objasniti i opravdati. Ona proširuje raspon odgovornosti na osobe: (1) čije vrednosti i stavovi nikada nisu išli u prilog zločinačkoj ideologiji; (2) koje ničim nisu doprinele širenju zločinačkih namera; (3) koje nisu učestvovala u zločinačkim delima; (4) koje nisu podržavale zločinački režim i njegova dela ni na jedan mogući način. Tvrdnja dalje podrazumeva da opravdana nemogućnost jedne osobe da se suprotstavi zločinu (na primer, zbog izuzetno velike režimske represije), iako jeste bitna za procenu *prirode* učesća te osobe u kolektivnoj odgovornosti, ne može biti razlog za *izuzimanje* ili *oslobađanje* od odgovornosti. Još zaoštrenije, isto važi čak i za one osobe koje se *jesu* suprotstavile zločinačkom ponašanju. Ukratko, tvrdim da postoje situacije u kojima su svi pripadnici društvene grupe moralno odgovorni, bez obzira na to da li su učestvovali u zločinačkim delima, bez obzira na njihove stavove, bez obzira na to jesu li ili nisu mogli da pruže otpor, i bez obzira na to da li su pružili otpor.

128 Na prvi pogled, ovo je okrutno nepravedan stav, pogotovo ako pomislimo na primere herojstva ljudi koji su se usudili da se suprotstave populističkim zločinačkim režimima. Setimo se životne priče nemačkog protestantskog sveštenika Haralda Poelchaua, pripadnika hrišćanskog opozicionog pokreta Crkva ispovedanja (*Bekennende Kirche*).⁹ Kao kapelan zatvora Tegel u Berlinu, između 1933. i 1945.

9 Osnivač Crkve ispovedanja bio je Martin Niemöller, autor čuvene pesme koja opisuje nemoralnost ćutanja u slučaju zločinačkog ponašanja:

Prvo su došli po komuniste,
ali pošto nisam komunista, ćutao sam.

Onda su došli po socijaliste i sindikalce,
ali ja nisam bio nijedno od ta dva, pa sam ćutao.

Onda su došli po Jevreje,
ali nisam bio ni Jevrej, pa sam ćutao.

Onda su došli po mene,
ali nije bilo nikoga ko bi digao glas za mene.

(http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Holocaust/Niemoller_quote.html)

on je na razne načine, svakodnevno rizikujući život, pomagao političkim zatvorenicima osuđenim zbog suprotstavljanja režimu. Kao član grupa “Kreisau” i “Stric Emil”, bio je jedan od glavnih organizatora mreže koja je skrivala i pomagala berlinske Jevreje. Njegovi biografi saglasni su da je to što je preživeo rat ravno čudu.¹⁰

Kako taj čovek i ljudi poput njega mogu biti odgovorni za nacističke zločine? Kako neko ko je svestan takvih primera izuzetnog herojstva i digniteta može argument o kolektivnoj moralnoj odgovornosti koji se poziva na identitet braniti od primedbi da je nepravičan? Uz sve to, već smo videli da heroizam nije merilo nečije moralne ispravnosti. Lestvica je postavljena mnogo niže. Moralno pristojne osobe su one koje niti dele niti pokazuju mržnju prema “drugima”, i koje nisu doprinele njihovom stradanju. Problem postaje još teži kada se setimo da sud o kolektivnoj odgovornosti ne sledi iz razumevanja grupe kao autonomnog aktera. U pitanju nije slučajna odgovornost koju osobe moraju prihvatiti jer sticajem okolnosti pripadaju nekom kolektivnom akteru koji jeste odgovoran. Ponoviću da ovde branim jedan individualistički pogled na kolektivnu odgovornost. Sud se odnosi na sve pripadnike grupe, a njegovu osnovu čini moralni značaj unutargrupnih odnosa. Bez obzira na karakter moje povezanosti sa zločinom, zločin utiče na bitne aspekte mog moralnog identiteta na način koji zahteva odgovor. Obavezu da se odgovori najbolje je shvatiti kao moralnu cenu mog pripadanja grupi. Da bih odbranio ovu tvrdnju, moram da pokažem da je, kada govorimo o zločinu i njegovim posledicama, kolektivna odgovornost koja se odnosi na svakog člana grupe moralno ispravan zahtev, a ne nepravičan konstrukt. Da odmah objasnim jednu bitnu stvar: premda zahtevanje nečije odgovornosti za zločin tipično ukazuje na negativan sud o osobi čija se odgovornost zahteva, to se ne odnosi na odgovornost onih koji nisu učinili ništa nemoralno.¹¹ Takve osobe su odgovorne, ali ne zaslužuju sankciju koja bi ih proglasila krivim, ili izložila bilo kakvom obliku moralnog prekora. Braniti tvrdnju da je neko odgovoran za delo ili stanje kojemu ni na koji način nije doprineo, znači tvrditi da je neko odgovoran iako ne zaslužuje moralnu osudu. Kao što sam već

129

¹⁰ Za više informacija o Haraldju Poelchaju, vidi Peter Schneider, “Besser tot als feige”, u Stefan Aust i Gerhard Spöhl (ur.), *Die Gegenwart der Vergangenheit. Der lange Schatten des Dritten Reiches* (Reinbeck: Rowohlt, 2005), 320; Klaus Harpprecht, “Ein stiller Kämpfer”, *Die Zeit*, 41/2003.

¹¹ Paul Sheehy, “Holding Them Responsible”, u Peter French i Howard Wettstein (ur.), *Shared Intentions and Collective Responsibility* (Maldew: Blackwell Publishers, 2006), 22.

nagovestio, smatram da za ovakve ljude *moralna obeležnost* predstavlja prikladnu moralnu sankciju. Nastojacu da objasnim šta pod tim mislim.

4.2. KAKO IDEOLOŠKO OPRAVDANJE KOLEKTIVNOG ZLOČINA POGAĐA MORALNO PRISTOJNE OSOBE

Polazim od analize ideološkog opravdanja kolektivnog zločina koju sam izložio u prvom poglavlju (odjeljak 2.2).¹² Da kratko ponovim: ovo opravdanje ima dva osnovna svojstva. Prvo, kolektivni zločini su predstavljeni kao dela učinjena u ime čitave grupe. Drugo, razlog za postupanje u ime grupe jeste grupnospecifično dobro. Praksa kolektivnog zločina uvek se predstavlja u prenaplašeno etičkim kategorijama: nijedan kolektivni zločin nije počinjen bez pozivanja na izopačene etičke argumente. Legitimizacija najstrašnijih zločina pozivanjem na principe pravde, pravičnosti i dobra jedno je od svojstava zločinačkih režima koje najviše uznemirava.

130 Dalje, u prvom poglavlju sam objasnio da se masovna ubistva mogu identifikovati kao kolektivni zločin ako su ispunjena tri uslova. Prvo, zločin se događa kao koordinisana, smišljena akcija mnoštva pojedinaca. Drugo, zločin je ideološki, pravno i politički institucionalizovan i “normalizovan”: politički aranžmani, pravne norme i sistem vrednosti, uverenja i stavova, oblikovani su tako da se dozvoli, opravda i učini rutinskim nanošenje patnje onima koji su arbitrarno proglašeni za neprijatelje. Treće, većina podanika režima usvojila je izopačeni sistem vrednosti, što se onda ispoljava kao njihova podrška režimu, njegovoj ideologiji i postupcima, uključujući i ubijanje.

Ipak, takav opis kolektivnog zločina na očit način vodi samo ka odgovornosti onih osoba ili grupa koje su na razne načine učestvovala ili doprinele zločinu, od ubica do posmatrača. On nam govori o zastrašujućoj činjenici da je većina podržala ubijanje nedužnih ljudi. Ali, zašto bi to vodilo ka odgovornosti onih pripadnika društva koji nisu učinili ništa što zavređuje moralnu osudu? Pretpostavimo da sam se suprotstavljao Miloševićevom režimu u Srbiji i preovlađujućem stavu mojih srpskih sunarodnika prema ratovima koje je taj režim vodio u Hrvatskoj, Bosni i na Kosovu: bio sam aktivan u mirovnim pokretima, učestvovao sam u raznim mirovnim demonstracijama, potpisivao sam antiratne peticije, pokušao sam da zaštitim svoje nesrpske sugrađane od raznih pretnji kojima su bili izloženi; i zbog takvog “nepatriotskog ponašanja” ostao sam bez posla. Šta me čini odgovornim za zločin?

¹² Vidi Nenad Dimitrijević, “Zločinački režim, njegovi podanici i masovni zločin”, *Reč* 79.

Podsetimo se dva bitna koraka u argumentaciji Larryja Maya. Prvo, premda je puka činjenica pripadanja nedobrovoljnoj grupi izvan kontrole jedne osobe, ta osoba je ipak odgovorna za ono što izabere da bude. Prihvatam taj stav. Drugo, ako osoba izabere moralno ispravno delanje, to će je osloboditi moralne odgovornosti za zločin. Ovo mi se čini manje uverljivim. Videli smo da se prema Mayovom shvatanju moralno ispravan izbor sastoji od ograđivanja od režima, od moralno iskvarene većine i, na kraju, od cele društvene grupe. Neću biti odgovoran ako u teškim okolnostima izrazim ispravan stav spram vladajućih uverenja, ciljeva, postupaka, te spram svog pripadanja moralno ukaljanom grupi, u kojoj članstvo nije stvar mog ličnog izbora. S obzirom na karakter represije pod zločinačkim režimom, Mayov argument mogao bi se ublažiti, tako da zahteva manje od jasno iskazane ograde. Ako mogu dokazati da moja uverenja, stavovi i ciljevi nikada nisu potpali pod uticaj dominantne etike, odgovarajući sud bio bi da moj izbor – izostanak otvorenog suprotstavljanja režimu – nije bio moralno pogrešan, to jest da sam živeo u skladu sa svojom pretpostavljenom moralnom odgovornošću. Jezgro Mayovog argumenta biće sačuvano: moralna ograda od kolektivnog zločina jeste izbor koji se mora videti kao simboličko presecanje veza sa grupom kojoj osoba pripada.

Ipak, verujem da takav izbor ne postoji. Pojedinac ne može izbeći fatalizmu argumenta o moralnoj ‘zloj sreći’,¹³ niti može zadovoljiti zahteve uvećanih grupnospecifičnih obaveza tako što će zaključiti da je činom moralnog neslaganja jasno distancirao ili okončao svoj odnos sa ostalim članovima grupe. Moje pripadanje grupi, a pogotovo moj odnos prema zločinu koji počiva na tom pripadanju, ne završavaju se time što mogu da dokažem da su moje moralne vrednosti u vreme zločina bile drugačije od dominantnih vrednosti na koje se pozivalo u pripremi, činjenju i opravdavanju zločina. Na primer, odluka da emigriram zaista može počivati na principijelnoj refleksiji i uvidu u neoprostivo ponašanje najvećeg broja mojih sunarodnika, a ne na proračunatom vaganju koristi. Zamislite Nemca ili Nemicu koji tokom nacističkog režima hrabro pomažu svojim jevrejskim sugrađanima i koji posle oslobođenja odluče da napusti zemlju, jer su duboko razočarani nedavnim stavovima i ponašanjem svojih sunarodnika. Može biti da su tim odlaskom on ili ona želeli da preseku sve veze sa nemačkom državom, društvom i narodom. Ali, to zapravo nije važno. Bitno je nešto drugo: on ili ona to čine *zato* što su Nemci.

May s pravom tvrdi da pripadanje zajednici podrazumeva povećanu pretpostavljenu moralnu odgovornost svakog člana. Ali ozbiljan problem za moralnu osobu u moralno iskvarenom društvu predstavlja nedostatak izbora i kontro-

13 Engl. ‘moral luck’ – prim. prev.

le. Uprkos tome što je normativno kompetentna, takva osoba je – jednom kada se suoči sa institucionalizovanim zločinom koji uživa većinsku podršku – praktično lišena kapaciteta da deluje u skladu sa moralnim standardima. To nedelanje, koje je posledica nemoći, direktno pogađa njegove ili njene sugrađane koji su mete zločina. To je tako zbog toga što se njihov zahtev za moralnu jednakost u kontekstu zločina pretvara u očekivanje da će drugi pripadnici grupe ispuniti svoju moralnu obavezu da pomognu ljudima u nevolji. Moralno pristojna osoba koja ne može da pomogne sprečena je da postupi u skladu sa obavezom ispravnog postupanja: takva osoba lišena je mogućnosti da u svom praktičnom delanju sledi moralno načelo koje od svakog čoveka zahteva da prizna druge ljude kao moralno jednake. U takvom društvu moralna osoba ne može da vodi dobar život, zato što je zvanična, od strane većine prihvaćena, izopačena etika stvorila međuljudske odnose koji poriču ljudsko dostojanstvo i moralnu jednakost, ukidajući istovremeno prostor za drugačije ponašanje.

Ova tvrdnja pre svega upućuje na goli empirijski kontekst, u kome svaki čin neslaganja nosi sa sobom veliki rizik. Niko nema moralno pravo da od moralno pristojne osobe zahteva da se izloži takvom riziku. Drugo, i jednako važno: život pod populističkim zločinačkim režimom praktično isključuje pristojnu osobu iz moralne zajednice. Relacioni kvalitet moralnosti, koji počiva na uzajamnom priznavanju, postoji samo za većinu koja podržava vladajuću etiku zla. Izloženi režimskoj represiji, okruženi ljudima čija se moralna komunikacija zasniva na tumačenju koje zlo proglašava dobrim, pristojni ljudi ostaju izolovani. Reč je o izolaciji koja poništava mogućnost praktične moralnosti kao odnosa obeleženog uzajamnim pravima i obavezama ljudi koji jedni druge priznaju kao moralno jednake.

Ipak, isključenje iz etičke zajednice ne znači da grupna etika prestaje biti relevantna za isključenu osobu. Zašto? Kako razumeti tvrdnju da moralni pad moje grupe u kome nisam učestvovao ne poništava moralni značaj mog pripadanja?

Tvrditi da činovi i stavovi neslaganja, poput suprotstavljanja režimu, njegovoj ideologiji i praksama, ili napuštanja zemlje, jasno razdvajaju moju moralnost od grupne moralnosti svodi se na stav da prošli, predzločinački odnosi mogu postati nebitni usled mog ispravnog postupanja u kontekstu presudno obeleženom moralnim posrnućem. To nije održiva tvrdnja. Moralno ispravan stav prema kolektivnom zločinu ne raskida veze pristojne osobe sa njenom grupom. Naprotiv, zločin se uspostavlja kao nova ključna veza koja nas drži na okupu. Duboko problematičan karakter te spone nalaže da se postavi pitanje kolektivne moralne odgovornosti. Ovde se, između ostalog, pita i o tome kako pristojna osoba treba da odgovori na činjenicu da se ubijalo pozivanjem na jedan moralno važan aspekt njenog

identiteta. Izrek da me nedavna ubistva pogađaju ne upućuje samo na činjenicu da su ubice ubijale u moje ime, odnosno da je moja pripadnost grupi implicirana u zločinačkoj praksi. Reč je i o tome da je kolektivni zločin razorio moralno jezgro grupne strukture, koje je pre zločina nalagalo svakome od nas kao pripadnicima grupe da poštujemo, kao svoje vlastite, osnovne univerzalne moralne standarde.

Oдавде ću izvesti dva bitna zaključka. Prvo, skup odnosa koji određujem kao grupnu strukturu odlikuje se dinamičnošću. Drugo, ovaj odnos je *uvek važan* za svakog člana grupe. Promena je ponekad primetna jedino u dugom vremenskom rasponu. To se događa kada tokom života nekoliko generacija grupa ne doživljava krupne političke, društvene ili kulturne lomove. U takvim društvima vrednosti, uverenja, pravila i institucije koje oblikuju grupnu strukturu odlikuju se stabilnošću: svi se ovi elementi razvijaju na način koji ne dovodi u pitanje identitet grupe, niti hijerarhijski odnos u kome je univerzalni moral nadređen grupnospecifičnoj etici. U takvom kontekstu pripadnici grupe obično neće postavljati krajnja pitanja o identitetu, moralu i institucionalnim okosnicama njihovog zajedničkog života. Oni će prihvatiti strukturu svojih odnosa kao nešto samo po sebi razumljivo. Moral i *mores* ići će ruku podruku.

Ali nije uvek tako. Dugotrajne društvene krize, za kojima sledi nagla politička, kulturna ili moralna promena, uzrokuju drugačiji tip dinamike, koja prisiljava svaku osobu da se zapita o svom statusu i identitetu. Suočeni sa prekidom u onome što je izgledalo kao kontinuitet istorijskog vremena i, pogotovo, sa razaranjem sistema vrednosti, ljudi će biti primorani da postave pitanja koja se tiču kako individualnog, tako i grupnog morala: “Kako treba da živim?”, “U šta treba da verujem?”, “Odakle potičem?”, “Da li su moja jučerašnja uverenja i delanja bila ispravna ili pogrešna?”, “Da li su jučerašnja grupna etika i kolektivna delanja preduzimana u ime grupe bili ispravni ili pogrešni?”, “Zašto smo mi zajedno, i kako da se postavim prema drugim pripadnicima moje grupe, naročito s obzirom na nedavne događaje?”, “Kako da se ponašamo prema ljudima koji ne pripadaju našoj grupi, naročito s obzirom na nedavne događaje?” Svim ovim pitanjima otvaraju se teme univerzalnog morala, ali te teme postaju kontekstualno specifične, u meri u kojoj na njih treba odgovoriti iz perspektive događaja koji su ih izbacili u prvi plan.

Ukratko, posle zločina svakom pripadniku koji nije uzročno odgovoran ostaje izbor koji je bitno drugačiji od opcije da se napusti zajednica: osoba mora da razmotri kontekstualno specifično značenje moralnosti svog pripadanja. Temelji za takvu obavezu su delimično već obrazloženi u prvom delu ovog pogavlja. Sad želim da se vratim izloženim argumentima, i da podrobnije objasnim kako se oni odnose na postzločinačko vreme.

4.3. SOLIDARNOST, MORALNA OBELEŽENOST I ODGOVORI

a) Još jednom o solidarnosti

U drugom odeljku ovog poglavlja objasnio sam da je individualna odgovornost relaciona kategorija zasnovana na zajedničkim moralnim standardima. Prema argumentu u trećem odeljku, relaciono svojstvo nalazi se i u središtu koncepta grupne strukture. Biti pripadnik nedobrovoljne međugeneracijske društvene grupe znači živeti unutar koordinata koje su određene moralno bitnim odnosima – karakter tih odnosa definiše ono što zovemo zajedničkim identitetom. Sledi da o jednoj konkretnoj društvenoj praksi koja se odvijala unutar jasno omeđenog perioda ne možemo suditi samo iz perspektive njenih neposrednih uzroka: kriterijumi prosuđivanja određeni su karakterom odnosa unutar zajednice koji su prethodili toj praksi. S druge strane, premda osoba samo u izuzetnim prilikama može reći da je lično doprinela promeni identiteta grupe na neposredan i jasno uočljiv način, svako od nas je koautor moralnog univerzuma kome pripadamo. To važi kako za interne odnose između nas kao članova grupe, tako i za naš odnos prema osobama koje ne pripadaju našoj grupi.

134 Jedan važan izvod glasi da grupnospecifična etika nije samo skup ograničenja unutar kojih se rađamo i koji sužava naše moralne horizonte, ili ocrtava prostor za moralno ispravno postupanje. Pripadanje nedobrovoljnoj grupi nikada nije puka stvar istorijske kontingencije. Čista je slučajnost što sam ja pripadnik jedne velike nedobrovoljne društvene grupe – Srbin koji živi u Srbiji, belac koji živi u Južnoj Africi, ili državljanin Novog Zelanda. Međutim, moralne koordinate koje delim sa ostalim pripadnicima moje grupe nisu deterministički nametnuti okovi – već sam kritikovao relativističku tezu o kulturi kao istorijski predefinisanoj repozitoriju moralnih značenja u koje se pojedinci mogu tek uklopiti. Pravilno shvaćena, moralnost grupne pripadnosti podrazumeva kontinuiranu refleksiju kako o univerzalnim moralnim standardima, tako i o grupnospecifičnim vrednostima. Prvo, članstvo u grupi zahteva refleksiju višeg reda: treba da identifikujemo i prihvatimo kao važeće obaveze koje proističu iz univerzalnih principa individualne autonomije, moralne jednakosti, uzajamnog poštovanja i pravde. Ti principi čine moralne standarde koji važe za sve nas, ali ne samo za nas. Bitno je naglasiti da univerzalna moralna načela nisu proizvod apstraktnog uma, koji bi nam “stizao odozgo”, da se nametne svakom pojedincu kao neka vrsta metafizičke obaveze. Naprotiv, to su komunikacijski principi koji (treba da) upravljaju ljudskim odnosima *sada i ovdje*: činjenica da se oni odnose na *sve* ljude ne poriče njihovu specifičnost, niti obavezu svake moralne osobe da ih prihvati kao svoje. ‘Ugrađenost’ univerzalnih

moralnih principa u grupnu strukturu merilo je moralne pristojnosti grupe. Međutim, grupna struktura nikada ne počiva samo na moralnim univerzalijama. Ona takođe obuhvata i etičke norme koje su specifične za grupu, i koje odražavaju vrednosti svojstvene određenom mestu, vremenu i istorijski stabilizovanoj strukturi međusobnih odnosa – standardi grupne etike važe za sve nas koji smo pripadnici grupe, ali samo za nas.

U tom međudelovanju moralnih univerzalija i grupnospecifične etike, univerzalije moraju uživati primat. Naše grupnospecifične vrednosti ispunjavaju etičke zahteve dobra ako ostaju unutar normativnog okvira koji oblikuju univerzalni moralni principi. Zahtev da se ja kao pripadnik grupe odnosim prema onima koji nisu pripadnici grupe na određen način, proći će proveru moralne opravdanosti samo ako se može pokazati da taj odnos – bez obzira na to koliko je kontekstualno uslovljen – nikada ne pada ispod praga univerzalnog morala. Može se dogoditi da imam više obaveza prema članovima svoje grupe nego prema drugim ljudima, ali to “više” nikada ne može postati dobar razlog da se prema tim drugima ne ponašam kao prema moralno jednakima.

Kombinacija ova dva nivoa važećih moralnih pravila čini srž unutargrupne solidarnosti. Kada prihvatimo da je osnova našeg zajedništva određena međusobnim prožimanjem grupnospecifičnih vrednosti i moralnih univerzalija, naše osećanje solidarnosti neće više biti svodivo na nesporan pozitivan emocionalni stav prema pripadnicima naše grupe i grupi kao celini, koji bi jednostavno počivao na zajedničkoj pripadnosti. Naprotiv, solidarnost se pokazuje kao normativno svojstvo grupne strukture koje usmerava kako odnose unutar grupe, tako i odnose sa onima koji grupi ne pripadaju. Solidarnost zahteva od svakog pripadnika kritičku refleksiju o individualnim i kolektivnim stavovima, uverenjima i delanju. Ovako shvaćena, solidarnost je u jezgru kako pretpostavljene tako i retrospektivne kolektivne odgovornosti.

Pretpostavljena kolektivna odgovornost znači da kao članovi grupe povezani vezama solidarnosti imamo nedobrovoljne obaveze. Konkretno, dužni smo da razmišljamo o našim vrednostima, ciljevima, namerama i postupcima iz *Ja-Mi perspektive*. Ova dužnost izvedena je iz moralnih zahteva koje grupna struktura ispostavlja pripadnicima. Prvo, mi smo obavezni da brinemo jedni o drugima zato što je to ispravan način da se živi zajedno i zato što je to način da svako od nas živi dobro. Drugo, obavezni smo da priznamo ljudima koji ne pripadaju našoj grupi da su nam moralno jednaki zato što je to ispravan način ponašanja prema njima i zato što to potvrđuje naš status moralno pristojnih osoba.

Oдавде sledi upustvo za pravilno razumevanje retrospektivne (uzročne) kolektivne odgovornosti. Christopher Kutz pokazuje da se pitanju uzročne od-

govornosti za konkretno kolektivno delo ne može pravilno pristupiti bez uzimanja u obzir relacionih i pozicionih svojstava tog dela. Jednostavno rečeno: da bismo zauzeli odgovarajući stav prema onome što se dogodilo, ne možemo zastati na propitivanju samo tog događaja – moramo pokušati da razumemo i procenimo prirodu odnosa aktera akcije prema “konkretnim drugima”, bilo da se radi o onima koji su sa-učestvovali u akciji, o onima u čije se ime akcija preduzima, ili o onima koj su izloženi akciji i njenim posledicama.¹⁴ Uzročno–posledični aspekt akcije odgovara *Ja-perspektivi* (gde se “Ja” odnosi na aktere kolektivnog delanja), dok njegov relacioni aspekt pokriva *Mi-perspektivu* (gde se “Mi” odnosi i na grupu u čije ime se dela, i na one koji ne pripadaju grupi, ali su izloženi kolektivnom delovanju).

U retrospektivnom smislu, pored namera i postupaka čiji smo nosioci kao pojedinci, odgovorni smo i za sve kolektivne namere i postupke sa kojima smo relaciono povezani obavezama koje proističu iz grupne solidarnosti. Retrospektivna kolektivna odgovornost tiče se moralne procene postupaka koji se mogu pripisati grupi. Odgovorni su svi članovi grupe, premda svako od njih na drugi način. Da bih to objasnio, treba da preciziram kategorije kolektivne namere i kolektivnog delanja. Namera mi je da pokažem da ima situacija u kojima neki pripadnici grupe postupaju zajedno na osnovu određene interpretacije zajedničke namere, što onda kreira novu situaciju za sve članove grupe, na način koji uspostavlja njihovu odgovornost.

Da bi jedna namera mogla da se okarakteriše kao kolektivna, ona prvo mora da bude predstavljena kao cilj koji je zajednički svim pripadnicima društvene grupe, čemu sledi eksplikacija odgovarajućih očekivanja i obaveza. Ovde se naravno ne misli da takve ciljeve moraju da dele baš svi pripadnici grupe. Prvo, ‘zajedničko’ je stvar tumačenja kojim se izabrani cilj predstavlja kao ispravan, dobar i vredan zajedničkog prihvatanja. Akteri ovakvog tumačenja mogu biti različiti; oni će se oslanjati na razne izvore znanja i na različite norme. Drugo, identifikovanje zajedničkih ciljeva obično zahteva da tumač poseduje neki autoritet, formalni ili neformalni. Potreba za autoritetom postaje jasna u fazi formulisanja i realizacije očekivanja i obaveza specifičnih za izabrani cilj. Treće, takve autoritativne kreacije kolektivnih namera i same moraju počivati na određenom tumačenju postojećih normativnih odnosa. Potrebna je afirmativna interpretacija, koja će obrazložiti kako se konkretnom kolektivnom namerom potvrđuju središnja relaciona i poziciona svojstva grupne strukture.

¹⁴ Christopher Kutz, *Complicity. Ethics and Law for a Collective Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 4.

Ako je kolektivna namera povezana sa grupnom strukturom na moralno bitan način, koji ne zahteva da svi moraju da je prihvate, tada se ni kolektivno delanje ne može svesti na delovanje koje su osmislili i izveli svi članovi grupe.¹⁵ Organizovana akcija jednog broja pripadnika grupe postaje ponašanje moralno bitno za sve pripadnike ako su zadovoljena tri uslova. Prvo, delanje mora biti predstavljeno kao kolektivni projekt usmeren ka grupnospecifičnim svrhama. Drugo, delanje mora na neki način biti zaista relevantno za sve pripadnike grupe. Treće, delanje mora imati jasno iskazanu moralnu dimenziju. Kada kažemo da jedna društvena grupa dela, zapravo je reč o nekim pripadnicima te grupe koji delaju zajedno, ali tako da se (1) oslanjaju na komunikativne principe i namere koji se na neki način mogu povezati sa grupnom strukturom, (2) stvaraju nešto što nema značaj samo za aktere, budući da akcija proizvodi ili teži da proizvede stanje koje je važno za sve pripadnike grupe.

Ukratko, neka smišljena kolektivna delanja i njihovi ishodi takvog su moralnog raspona da ne mogu biti ispravno shvaćena niti u terminima individualne moralnosti, niti u terminima moralnosti koja je svojstvena akterima dela.¹⁶ Jedan čin ili praksa koji se pozivaju na grupnospecifične moralne odnose, utiču na sve pripadnike zbog toga što je grupna moralnost samo skraćena za skup normi koje svaki pojedinac prihvata kao svoje vlastite. Takav čin mora proći proveru moralne opravdanosti. 137

Kao osobe koje rasuđuju i koje su povezane sponama solidarnosti, moramo primeniti test opravdanosti na tri različita vremenska perioda. Imamo obavezu da se pitamo da li su konkretna kolektivna namera koja se formira (u vremenu T1) i kolektivni čin koji joj sledi (u vremenu T2) moralno opravdani. Da ponovim, to ne podrazumeva nužno obavezu suprotstavljanja moralno štetnom kolektivnom činu: rizik po ličnu sigurnost ponekad je prevelik. Pored toga, moguće su čak i situacije u kojima ćemo morati da razumemo neke oblike podrške štetnom postupa-

15 U ovom smislu kolektivno delanje razlikuje se od udruženog delanja, gde su cilj, namera, konkretan postupak i odgovornost ograničeni na izvršioce i one koji su posredno doprineli delu: "Svako od njih smišljeno izvršava pojedinačno delo, ali to čini s iskrenim uverenjem da će tako svi zajedno ostvariti cilj koji im je zajednički... Akteri koji izvršavaju udruženo delo odgovorni su za to delo." – Seumas Miller, *Social Action. A Teleological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 238.

16 Tracy Isaacs, "Collective Moral Responsibility and Collective Intention", u French i Wettstein (ur.), 63.

nju. Ali nijedna moralna osoba nikada ne može biti pošteđena obaveze da shvati da je određeno delanje moralno pogrešno. Ako je potonja tvrdnja tačna, tada moramo uzeti u obzir i moralnu situaciju posle izvršenog čina (vreme T3). Neki kolektivni postupci menjaju moralne odnose, kreirajući novu moralnu situaciju za *sve* pripadnike grupe. Zbog toga svi članovi imaju obavezu, to jest odgovorni su, da promisle novonastalo moralno stanje.

b) Moralna obeležnost

Moralnu odgovornost za kolektivni zločin razumem kao obavezu svih pripadnika grupe da se reflektivno odnose prema onom što se dogodilo, i da iz ovakve refleksije izvedu smernice moralno ispravnog delanja. Odgovornost kao refleksija treba da obuhvati: (1) prikupljanje, javno predstavljanje i javno priznanje činjenica o zločinu; (2) javno priznanje moralne važnosti zločina i uticaja koje njegovo nasleđe ima na postzločinačko stanje; (3) definisanje moralno obavezujućih ciljeva i namera, te rad na njihovom ispunjenju kroz odgovarajuće kolektivne akcije. Usredsrediću se na druga dva aspekta.

138 Drugi aspekt – javno priznanje moralne važnosti zločina i njegovih posledica – zahteva suprotstavljanje moralnog stanja posle zločina dvama prethodnim moralnim stanjima: moralu koji je bio važeći pre zločina i moralu koji je vladao u vreme zločina.

Pretpostavka je da smo pre zločina svoj zajednički život temeljili na kombinaciji univerzalnih moralnih standarda i grupnospecifične etike. Ova kombinacija obezbeđivala je merila za procenjivanje ispravnosti intencija i postupaka svakog pojedinca – drugim rečima, ova kombinacija predstavljala je osnov kako pretpostavljene tako i retrospektivne moralne odgovornosti. Pretpostavljena moralna odgovornost, shvaćena kao obaveza da u našem svakodnevnom delanju afirmišemo moralno ispravne odnose, od svakog člana zahteva reflektivan odnos prema grupnospecifičnim stavovima, obrascima ponašanja i konkretnim postupcima.

Isto tako, obaveza refleksije nalazi se i u središtu retrospektivne kolektivne moralne odgovornosti. Ako u procesu refleksije zaključimo da konkretna kolektivna praksa – njena normativna osnova, ciljevi ili postupci – pogađa grupu na način koji ne može da položi test moralne opravdanosti, naša solidarnost nameće nam obavezu da *svi* postupimo kao odgovorne osobe, to jest da *svi* odgovorimo tako što ćemo se ograditi od te prakse.

Dakle, čak i kada nema jednog posebnog jasno odredivog kolektivnog čina čije neželjene posledice čine štetu o kojoj govorimo, akteri mogu razmišljati o

sebi kao o učesnicima u kolektivnom poduhvatu. Kao moralni kritičari vlastitih i tuđih postupaka, možemo se osloniti na postojeći kontekst društvenih interakcija da bismo stvorili osećanje učešća u zajedničkom poduhvatu... Osnova odgovornosti i dalje je individualistička, i čak je osnažena individualnom moralnom refleksijom, jer se od nas traži da se reflektivno odnosimo prema interakcijama koje već konkretno strukturiraju naše živote...¹⁷

Retrospektivna moralna odgovornost identifikovana na ovaj način – kao *obaveza* svakog člana *da odgovori* na štetne prakse koje se vrše u ime kolektiva – upućuje na konceptualni primat individualne perspektive u moralno relevantnom društvenom kontekstu određenom kolektivnim zločinom. Premda na različite načine, svi pripadnici grupe su odgovorni za kolektivni zločin jer on narušava legitimnu strukturu moralnih odnosa, narušavajući time i moralni status svakog od njih ponaosob.

Ali kako tačno kolektivni zločin utiče na grupnu strukturu, i kako nas on dovodi do zahteva za kolektivnom moralnom odgovornošću? Podsetimo se da je zločin počinjen u ime grupe, i da je bio predstavljen kao praksa koja počiva na saglasnosti svih pripadnika, ili – u najmanju ruku – kao praksa koja je nedvosmisleno vredna te saglasnosti. Međutim, znamo da je reč o praksi kojom se drastično negira uzajamna povezanost univerzalnog morala i kolektivnog dobra. To negiranje sastoji se od dva koraka: odbacivanju univerzalnih moralnih principa sledi falsifikovanje grupnospecifične etike uspostavljanjem izopačene etike zla. Ovim zločinačka praksa sadržajno menja poziciona i relaciona svojstva strukture grupe. Pre zločina svi smo bili moralno jednaki. Tokom zločina moralna jednakost *svih pripadnika* napadnute grupe bila je na najsuroviji način poreknuta u ime nove moralne pozicije *svih članova* grupe počinilaca. Posle zločina zatičemo pripadnike ove dve grupe na pozicijama koje su određene posledicama onoga što su pretrpeli, što su uradili ili što nisu uradili. Uočićemo ljude koji su propatili na razne načine, ljude koji su na razne načine doprineli zlostavljanju drugih, i ljude koji nisu učinili ništa loše, ali su suočeni sa pitanjem o ispravnom stavu prema posledicama dela počinjenih u njihovo ime. Te različite moralne pozicije zauzvrat utiču na prirodu odnosa između pripadnika grupe, namećući nove – neravnomerno raspodeljene – zahteve i obaveze.

Upućivanje na nove zahteve i obaveze ukazuje na kontekstualno specifičnu suspenziju principa moralne jednakosti. Ne možemo se naprosto vratiti u stanje moralne jednakosti kao da se ništa nije dogodilo. To bi bilo i empirijski nemoguće i moralno pogrešno. Empirijski, nasleđa zločinačke prošlosti na razne načine

17 Kutz, 189.

ostaju važna za zajednice žrtava i počinitelja. Prošlost progoni sve, premda na razne načine, i poricati njen značaj zagovaranjem strategije ‘zatvaranja knjiga’ znači opredeliti se za opciju koja je moralno pogrešna i praktično-politički neodrživa. U moralnom smislu, patnja kojoj su bile izložene žrtve pokazuje nam da je zločin negirao norme kojima se rukovodi ljudsko zajedništvo, time što je neke ljude lišio moralnog priznanja na koje svi imaju pravo. Zločin stvara nov odnos, koji karakterišu nejednakost i nepoštovanje principa uzajamnog uvažavanja, jednake zaštite i brige.

Ovaj odnos nejednakosti prenosi se, premda sa bitno različitim značenjem, i na moralne odnose u postzločinačkom društvu. Nakon zločina, moralna jednakost kao temeljni princip pristojnog društva, mora biti privremeno suspendovana. Na njeno mesto stupa odnos uobličeni skupom obaveza i zahteva koji se izvode iz karaktera patnje žrtava, povreda i šteta koje su im nanete. Te obaveze i ti zahtevi su asimetrični, ukazujući tako na različite moralne pozicije žrtava, s jedne strane, te počinitelja i svih pripadnika njihove grupe, s druge strane.¹⁸ Moralni status žrtvi određen je dvama elementima. Prvo, žrtve i njihova zajednica nemaju nikakvu posebnu obavezu prema počiniocima i pripadnicima njihove grupe. Drugo, uzajamne moralne obaveze koje bi određivale njihov odnos prema svim ostalim članovima zajednice da se zločin nije dogodio, pretvaraju se u njihovo pravo da zahtevaju odgovarajuću reakciju od strane svih onih koji su na različite načine – uzročno ili identitetski – povezani sa zločinačkim delovanjem.

Tako posebnim moralnim zahtevima žrtava odgovaraju posebne moralne obaveze počinitelja i pripadnika njihove grupe. Moralna situacija ovih potonjih zahteva prikladne odgovore od svakoga od njih. Šta je prikladan odgovor zavisiće od toga kako je neko povezan sa zločinom, ali je središnja tvrdnja da je zločin promenom grupnospecifične etike narušio moralni integritet svakog pripadnika grupe: “Zločin nameće svakom pojedincu obavezu da ponovo proceni ko je.”¹⁹ Ja sam se možda suprotstavljao ili ograđivao od zločinačke prakse, ali to ne poništava činjenicu da sam u vreme oblikovanja kolektivne namere i tokom zločinačke prakse pripadao društvenoj grupi čije je kolektivno dobro intepretirano kao razlog za ubijanje. Posle zločina, ja i dalje pripadam toj grupi, i zatičem njen moralni identitet uzdrman i izobličeni.²⁰ Ako je individualni moral relaciona i poziciona kategorija,

¹⁸ Kutz, 38.

¹⁹ L. May, “Metaphysical Guilt and Moral Taint”, u Larry May i Stacey Hoffman (ur.), *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1991), 242.

²⁰ Kutz, 188–189.

određena specifičnim individualnim moralnim obavezama prema drugima, i ako pripadanje nije stvar izbora, onda korumpirani moral grupe pogađa pristojnu osobu. Pristojno društvo nekako je postalo društvo koje podržava zločin, i to je transformacija koja pogađa svakog člana društva ponaosob: promjenjen je jedan od osnovnih uslova ljudskosti svakog pripadnika grupe.

Nakon zločina počinjenog u moje ime, ja se ne mogu jednostavno vratiti normalnom životu, sve iako nikad nisam načinio nijedan pogrešan korak. Moj život izložen je novim iskušenjima. Grupne vrednosti, norme i legitimne prakse promenile su se do neprepoznatljivosti svesnim zalaganjem drugih pripadnika moje grupe koji proglašavaju naše zajedništvo prihvatljivim razlogom za ubijanje ljudi koji imaju drugi identitet. U takvom kontekstu pada grupe ispod civilizacijskog minimuma, moja obaveza da mislim o zločinu i da zauzmem moralno ispravan stav principijelno je okrenuta ka prošlosti.²¹ Zločin počinjen u moje ime je u posebnom smislu krajnja činjenica: njegovo ideološko utemeljenje, priroda i razmere takvi su da on (1) postaje žižna tačka grupne strukture, i (2) prodire u moj individualni identitet. Osnov moje odgovornosti tada je jednostavno grupni identitet koji delim sa počinioćima kolektivnih zločina. Ja sam *slučajno* pripadnik jedne nedobrovoljne društvene grupe – na primer, nacije – ali je zločin *svesno i sistematski* činjen u moje ime. Relaciona i poziciona svojstva mog individualnog identiteta odlučno su obeležena svesnim zločinačkim postupcima ljudi sa kojima se nalazim u moralno važnom odnosu. Odavde proizlazi da je slučajnost moje nacionalne pripadnosti poništena namerama, ciljevima, normativnim tumačenjima i delanjem onih koji su moje nacionalno ime proglasili razlogom za ubijanje ljudi koji nose drugo ime. Činjenica da je moje uključivanje u ideološku matricu zločina bilo rezultat manipulacije kojoj sam se možda odlučno protivio, prestaje da bude relevantna u svetlosti onoga što je urađeno. Kada su jednom nevini ljudi ubijeni, laž iskazana u moje ime prestaje da bude puka laž: ona je postala moralna činjenica. Zato činjenica mog grupnog identiteta proizvodi moju obavezu da priznam učinjenu nepravdu, kao i pravo žrtava da od mene zahtevaju nedvosmislen, javni dokaz distanciranja od zločina.

141

Moje moralno breme nije ni individualna krivica ni moralna osramoćenost, jer se ove sankcije mogu izvesti samo iz namera i konkretnih dela. Ipak, ja trpim moralni gubitak, pošto zločin na konkretan način povezuje moj identitet kako sa identitetom osoba koje pripadaju istoj grupi kao i ja, tako i sa identitetom žr-

21 David Cooper, "Responsibility and the 'System'", u Peter French (ur.), *Individual and Collective Responsibility. Massacre at My Lai* (Cambridge, MA: Schenkman, 1972), 90.

tava: prvi su ubili potonje u moje ime. To me čini moralno obeleženim.²² Iako nisam počinio niti podržavao zločin, zločin ukazuje na to ko sam ja.²³ Podsetimo se, “osećanje solidarnosti sastavni je deo identiteta obeleženog aktera”.²⁴ Prateći Larryja Maya, solidarnost uvećava odgovornost jedne osobe postavljajući pred nju zahtev autentičnosti, što uključuje i zahtev za “odgovarajućom reakcijom koju osoba mora iskazati u vezi sa životnim situacijama u kojima se našla”.²⁵ May dalje objašnjava da slučaj masovnog ubistva izlaže pristojnu osobu najtežoj mogućoj proveri, postavljajući pred nju moralni zahtev da se ne složi. Odatle sledi da odgovornost prelazi okvire kako neposrednog, tako i posrednog učešća u zločinu:

142 Nije bitno da li postoji ili ne postoji bilo šta što je većina Nemaca mogla lično da učini da bi promenila ishod. Ne smemo se prepustiti jednostavnom razmišljanju o “krivici po povezanosti”. Ali u nemačkom slučaju neki ljudi znali su šta se događa i mogli su, na osnovu sposobnosti koju imaju svi ljudi, da ukažu na ubistva i osude ih, ili bar da se od njih ograde, i tako se distanciraju od zlodela. S obzirom na tu sposobnost, onda bar u nekoj meri obeleženost o kojoj govorimo ostaje povezana i sa onim što je neki Nemačkin pokušao (ili nije pokušao) da uradi, i sa onim što taj Nemačkin jeste. U tim slučajevima prikladno je shvatiti obeleženost kao oblik odgovornosti za ono što je neko odlučio da bude.²⁶

Prema Mayovoj teoriji, dakle, moralna obeleženost oblik je odgovornosti pristojnih osoba za delanje, propuštanje, i za izbor identiteta u periodu koji je prethodio zločinu (kada su se oblikovali pogubni stavovi – T1), i u periodu kada je zločin počinjen (T2). Oslanjajući se na ono što je do sada rečeno, dodajem još dva svojstva

22 “Moralna obeleženost javlja se kada je moralna prošlost osobe narušena uvođenjem nečega što izaziva unakažavanje moralne ličnosti.” – Marina Oshana, “Moral Taint”, *Metaphilosophy*, Vol. 37, No. 3-4, 2006, 355.

23 Ovo je varijacija na temu Bernarda Williama o moralnim patnjama i gubicima ‘zrelih aktera’: “Ono što sam uradio ukazuje u jednom smeru ka onome što se dogodilo drugima, a u drugom smeru ka onome što sam ja.” – Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), 92.

24 Oshana, 360.

25 L. May, “Metaphysical Guilt...”, 243.

26 *Ibid*, 251.

moralne obeleženosti koja nisu obuhvaćena Mayovim opisom. Prvo se tiče proširivanja moralne obeleženosti na sve moralno pristojne osobe koje pripadaju grupi počinitelaca. Drugo, zadržavajući Mayove koncepte solidarnosti i autentičnosti, primenjujem ih i u proceni moralne odgovornosti u periodu posle zločina (T3). Verujem da se pristojne osobe – barem u ekstremnim slučajevima populističkog zločinačkog režima kojima se ovde bavim – nisu moralno ukaljale zato što su propustile da ukažu na zločin i osude ga. Pokušao sam da pokažem da je izvor obeleženosti u tome što je grupa prihvatila etiku zla kao novu važeću okosnicu svoje strukture, što zauzvrat utiče na moralnu poziciju svakog njenog pripadnika. Moralna obeleženost pre svega sugeriše način na koji su pristojni ljudi pogođeni takvim civilizacijskim padom; drugo, ona ukazuje na obaveze koje ti ljudi imaju s obzirom na svoju moralnu poziciju.

Prvo svojstvo ističe ne-slučajni²⁷ karakter odgovornosti pristojnih ljudi. Njihov identitet izložen je nepovoljnom uticaju od strane ljudi koji su im na konkretan način bliski. Zločin je postao moguć usled praktično primenjenog tumačenja strukture *naših* moralnih odnosa. Da ponovim, za razliku od Maya, ne verujem da su propustivši da se suprotstave zločinačkim stavovima i postupcima pripadnika svoje grupe u periodima T1 i T2, pristojne osobe praktično “dopustile tim članovima da definišu grupu i, sledstveno tome, nas”.²⁸ Zapravo, jedino sa čime se ne slažem jeste identifikovanje “dopuštenja” kao izvora odgovornosti pristojne osobe. Ali prihvatam da zločinci jesu redefinisali i moju grupu i mene. Promena režima sama po sebi ne vraća strukturu grupe u civilizovanu normalnost. U drugom i trećem poglavlju objasnio sam da se vrednosti grupe ne menjaju spontano; grupa ulazi u novu fazu svoje istorije opterećena zločinačkim nasleđem. Iz toga sledi da pripadnik jednog takvog društva mora da se pita šta solidarnost i autentičnost zahtevaju u takvim prilikama. U meri u kojoj je moja autentičnost oblikovana karakterom grupne solidarnosti, ne mogu jednostavno tvrditi da sam ostao autentičan time što sam odoleo etici zla. Ne mogu biti autentičan sve dok odnos solidarnosti u mojoj grupi počiva na narušavanju osnovnih standarda ispravnog i dobrog, ili na ćutanju o zločinu, ili na njegovom poricanju. Ako moja grupa odbije da se reflektivno postavi prema onome što se dogodilo, i ako odbije da javno i izričito otvori proces promene zločinačke etike, ja ću i dalje biti osoba sa moralnim nedostatkom. Stoga imam obavezu – *odgovoran sam* – da učestvujem zajedno sa ostalim pripadnici-

143

²⁷ Engl. ‘non-vicarious’ – prim. prev.

²⁸ Cassie Striblen, “Guilt, Shame, and Shared Responsibility”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 38, No. 3, 2007, 477.

ma svoje grupe u refleksivnom procesu koji teži da izmeni stanje posle zločina. Jedini način da se to uradi jeste konfrontacija sa donedavnom vladajućom etikom, što za uzvrat zahteva suočavanje sa činjenicama o zločinu.

c) Dva oblika kolektivne odgovornosti

144 Kolektivna moralna odgovornost u kontekstu posle zločina jeste *obaveza* svakog člana *da reaguje*.²⁹ Raspodela odgovornosti poštuje princip moralne autonomije: obaveza da se reaguje obuhvata kako uzročnu umešanost *nekih* pojedinaca u zločin, tako i skup novih moralnih pozicija za *sve* pripadnike grupe. Već sam objasnio da je moralna obeležnost pristojnih pripadnika oblik ne-slučajne odgovornosti. Pripadnici grupe koji nisu moralno krivi imaju obavezu da zauzmu jasan moralni stav prema zločinu počinjenom u njihovo ime iz dva principijelna razloga: zbog karaktera njihovog odnosa sa članovima grupe iz koje su žrtve, i zbog moralno iskrivljenog karaktera strukture sopstvene grupe. Stoga možemo izdvojiti dva oblika obaveze da se reaguje koji se odnose na pristojne osobe. Prvo, te osobe moraju da se obrate žrtvama i priznaju moralni i činjenični značaj zločina. To znači da treba priznati patnje žrtava i neopravdanost praksi koje su uzrokovale te patnje. Druga je obaveza da se pripadnici grupe počinilaca zamisle nad samima sobom. U jednoj ravni, samorefleksija uopšte nije aktivnost usmerena ka nekom određenom cilju. Reč je o konkretnoj obavezi koja se izvodi iz neuspeha grupe da ispuni obaveze koje proizlaze iz pretpostavljene kolektivne odgovornosti. U drugoj ravni, samorefleksija ima konkretan cilj: da pripadnici grupe postanu pristojne osobe, te da se unutrašnja moralnost grupne strukture obnovi na način koji bi jasno demonstrirao kulturni i politički povratak moralnim univerzalijama. Te obaveze su određene kontekstom. Prvo, one su nametnute zločinom. Drugo, one se mogu konceptualizovati samo na osnovi relacionih i pozicionih svojstava zajedničkog života. Kao pripadnici grupe koja je nedavno na najsvirepiji način prekršila univerzalne moralne principe, svi imamo obavezu da reagujemo na zločin.

Prvi oblik kolektivne odgovornosti jeste naša obaveza da se obratimo žrtvama i njihovoj zajednici. Ako pogledamo etimološko značenje termina odgovornost – obaveza da se nekome pruži odgovor – onda žrtve imaju moralno pravo da zahtevaju odgovor na pitanje kako i zašto se dogodio kolektivni zločin, delo koje teško može da pojmi bilo koja normalna osoba. U isto vreme, oni su prvi koji treba da dobiju taj odgovor. Obraćajući se žrtvama, mi ćemo javno priznati i pri-

29 Linda Radzik, "Collective Responsibility and Duties to Respond", *Social Theory and Practice*, Vol. 27, No. 3, 2001, 465.

hvatiti činjenicu koju privatno vrlo dobro znamo: ubijanje nedužnih ljudi izvršeno je u naše ime. Žrtve imaju pravo da očekuju takav javni čin od svih nas, a ne samo od onih koji su uzročno odgovorni za njihovo stradanje. To je tako zato što su one bile izložene zlu, i njihov ljudski integritet i dostojanstvo bili su najsvirepije narušeni u ime svih nas. Mogao sam da se nikada ne složim sa zločinom, mogao sam javno da se ogradim od njega, mogao sam čak i da mu se suprotstavim, ali žrtve i njihovi bližnji to ne znaju, niti imaju obavezu da znaju. Ako su neki Srbi neke ljude ubili, ili ih na razne načine povredili zato što oni nisu Srbi, ne možemo zahtevati od ljudi koji su preživeli stradanje da individualizuju svoje iskustvo i ono što ga je proizvelo. Ne možemo jednostavno reći: "Ti si slobodan građanin A. Tvoj status pravno i moralno jednake osobe bio je narušen sramnim ponašanjem građanina B. B je odgovoran za to ponašanje i biće priveden pravdi. To će razrešiti tvoje pitanje." Takav pristup pravdi bio bi ravan falsifikovanju prošlosti, što bi samo dodatno narušilo ljudsko dostojanstvo žrtve. Žrtve kolektivnog zločina nisu bile mete napada kao pojedinci; takođe nije dovoljno reći da su one bile napadnute zbog njihovog grupnog identiteta. One su bile obeležene kao mete na osnovu tumačenja koje je dalo novo određenje i njihovom identitetu i identitetu grupe počinilaca. U središtu tog tumačenja nalazi se novo etičko određenje odnosa između te dve grupe, koje je ubijanje nedužnih predstavilo kao moralno opravdani čin. Takvo tumačenje bi bilo nemoguće bez izmene strukture grupe počinilaca. Drugim rečima, ubijanje bi bilo nemoguće bez novog etičkog obrasca koji je delotvorno promenio odnose unutar te grupe. Posle promene režima, pripadnici napadnute grupe nemaju nijedan razlog da pretpostave da su oni koji dele grupni identitet sa počinioćima odbacili vrednosti koje su podupirale zločin. Zato moramo da im se obratimo.

145

Ovo nije simbolički jednokratani akt. Reč je pre o procesu obraćanja žrtvi, koji verovatno treba da traje sve dok kod žrtava postoji ono što Linda Radzik naziva 'razumnim strahom':

Ja mogu da verujem da ti nisi ubijao. Ali ja ne mogu da znam kakav je tvoj odnos prema ljudima koji su to činili. Ne znam da li si ih ohrabrivao ili podržavao. Ne mogu da znam da li bi i ti u budućnosti bio spreman da učiniš isto. Ja se zato tebe bojim. Ipak, ako se izviniš, ako izraziš žaljenje, ja ću imati manje razloga da se bojim, i možda ćemo tada moći da nađemo način da živimo zajedno u miru.³⁰

³⁰ Ibid, 466.

Ukratko, jak razlog za zajedničku odgovornost svih pripadnika grupe sastoji se od uvida da nas žrtve, čak i ako nisu sklone kolektivnom shvatanju krivice i odgovornosti, podsećaju na vezu između našeg kolektivnog identiteta i zločina. Ovde se ne radi o žigosanju kolektiva, pripisivanju kolektivne krivice ili kolektivne sramote. Kolektivna moralna odgovornost jeste kategorija praktičnog morala, koja se bavi pitanjem šta dugujemo jedni drugima u vremenu posle moralne katastrofe.

To nas dovodi do pomenutog drugog aspekta, gde se odgovornost vidi kao obaveza da se uspostavi i razvije kolektivna samorefleksija kao poseban odnos između članova grupe počinilaca. Centralna tačka naše zajedničke odgovornosti sastoji se u obavezi da odlučimo u kakvoj moralnoj zajednici ćemo živeti, ili, izoštrenije, kojoj moralnoj zajednici ćemo pripadati.

To je neobična tvrdnja. Članovi nedobrovoljnih, međugeneracijskih društvenih grupa obično nisu u poziciji da slobodno promišljaju izbor moralnih koordinata svog zajedničkog identiteta. Ali zločin je proizveo tešku situaciju, iz koje proističu mogućnost i *obaveza moralnog izbora*. U drugom i trećem poglavlju pokušao sam da pokažem – nasuprot tvrdnjama o prećutkivanju i poricanju, te determinističkoj relativizaciji – da zločin i njegove posledice ostaju kao jedna od žižnih tački grupne identifikacije i posle promene. Članovi grupe su, svakako, i dalje povezani zajedničkom kulturom i nacionalnom pripadnošću. Ali, zajednička kultura, tradicije, sećanja – svi elementi etničkog identiteta – prožeti su zločinom. Naš grupni identitet – upravo, naš nacionalni identitet – iskazuje se kao zločinački identitet.

I šta onda treba da radimo? Izbor je sužen, a prostor za kompromise mnogo je manji nego što se ponekad pretpostavlja u literaturi o tranzicionoj pravdi. Posle smene režima, imamo samo dve opcije. Prvo, možemo reći da kolektivni zločin nije moralno bitan; drugo, možemo mu priznati moralni značaj. Ako prošlost ostavimo za sobom ili je tematizujemo političkim i kulturnim strategijama prećutkivanja, relativizacije ili poricanja, praktično se opredeljujemo za prvu opciju. Takva odluka podrazumeva prvo negativnu tvrdnju (bez obzira na nameru nosioca izbora): jučerašnji zločini nisu važni; stoga žrtve ne zaslužuju da im se danas učini pravda. Ona podrazumeva i pozitivnu tvrdnju (opet bez obzira na to šta akteri kažu ili šta bi time da postignu): oni koji su uzročno odgovorni za kolektivni zločin zaslužuju našu zaštitu. Grupa ili zajednica koje se opredeljuju za ovu opciju odlučile su da sačuvaju grupnu strukturu, to jest moralno bitne odnose koji su se stabilizovali pod zločinačkim režimom. Time praktično označavamo našu zajednicu kao zajednicu ubica, a nas same kao nemoralne osobe.

Druga opcija podrazumeva pitanje šta treba učiniti posle kolektivnog zločina da bismo postali pristojna ljudska bića koja žive u pristojnom društvu. Polazište

predstavlja uvid da naše pripadanje međugeneracijskoj društvenoj grupi – sa svim njenih istorijskim posebnostima, identitetskim obrascima, tradicijama i nasleđima – nije stvar izbora. Ali, kada se suočimo sa nasleđem zločina počinjenog u ime našeg zajedničkog identiteta, moramo odgovoriti na pitanje: “Ko smo mi?” To nije zadatak pouzdanog sociološkog otkrića šta je to što nam je zajedničko. Pitanje glasi “Šta sad treba da radimo?” i ono zahteva okretanje ka prošlosti i postavljanje pitanja: “Šta to *treba* da nam bude zajedničko s obzirom na ono što smo uradili i što nam se dogodilo?”

Treba da promislimo karakter naše grupne strukture posle zlodela; iz te refleksije *treba da učimo*. Naša društvena grupa i država s pravom se vide kao moralno sumnjive. Kao pripadnici okaljane grupe i kao građani države koja se podiže na ruševinama zločinačkog režima, treba da ispitamo prošlost na neutilitaran način – argumenti u prilog okretanju ka budućnosti ili isticanje ograničenja specifičnih za tranziciju nisu legitimni razlozi da se ograniče karakter i raspon refleksije ili da se ona sasvim zanemari.³¹ Refleksija će prvo doći do jednog analitički ispravnog uvida: kao posledica kolektivnog zločina, naša grupna struktura, to jest karakter odnosa unutar grupe, kao i status svakog njenog člana, pretrpeli su promenu. Civilizacijski kontinuitet, shvaćen kao neprekinuto važenje univerzalnih moralnih standarda koji čine osnovu za sveprožimajuću distinkciju između dobrog i lošeg, sad je narušen. Ne možemo iznova podići naš svet kao da se ništa nije dogodilo. Samo naizgled paradoksalno, strategija novog početka, koja zagovara moralnu nebitnost prošlosti, održavaće tu prošlost u životu čuvajući kontinuitet između jučerašnjih i današnjih normativnih obrazaca. Iz tog razloga moramo se okrenuti ka prošlosti i pitati se kako da popravimo naš svet.

147

Normativni kontinuitet može se prekinuti jedino ako se knjiga prošlosti drži otvorenom i ako se pokrene proces stvaranja radikalno novih moralnih osnova zajednice – možemo to nazvati zahtevom transformativne pravde.³² Pred-

31 Habermas smatra da je cilj takve refleksije da dovede do “promene mentaliteta... koja će zanemariti jučerašnja samorazumevanja kao beskorisne ruine.” Jürgen Habermas, “Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik”, u *Die nachholende Revolution* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 17.

32 Koristim ovu kategoriju inspirisan tekstom: Jonathan Allen, “Balancing Justice and Social Unity: Political Theory and the Idea of a Truth and Reconciliation Commission”, *University of Toronto Law Journal*, Summer, 1999, 335–337. Vidi takođe David Dyzenhaus, “Justifying the Truth and Reconciliation Commission”, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, 2000, 492.

148 met preobražaja jesu oni obrasci uverenja, stavova i vrednosti koji su se u bliskoj prošlosti oblikovali u jasno nepravednu grupnu strukturu. Odgovornost kao proces promišljanja treba da se usredsredi ne samo na činjenice zločina nego i na raširenu kulturu tolerisanja nepravde, koja je presudno obeležila prethodni period.³³ Imamo obavezu da priznamo samima sebi da je naša grupna struktura – priroda naših odnosa formalizovana u vladajućem tumačenju našeg zajedničkog identiteta – učinila mogućim ubijanje nedužnih ljudskih bića. S obzirom na taj moralni pad, cilj transformativne pravde bio bi da svima skrene pažnju na to da su u nedavnim okolnostima osnovne civilizacijske vrednosti najednom postale nevažne.³⁴ U tom svetlu, moralna odgovornost tematizuje uvid da su u zločinačkom režimu mnogi ljudi praktično odbacili do tada važeće i prihvaćene standarde za razlikovanje između ispravnog i pogrešnog, dobrog i lošeg, pravednog i nepravednog. Transformativna pravda tiče se naših odnosa unutar grupe i razmatra cenu koju treba da platimo – i kao pojedinci i kao zajednica – da bismo ponovo dobili pravo da nas se vidi kao pristojna ljudska bića u pristojnom društvu. Drugim rečima, treba da dokažemo nešto što uopšte nije očigledno: prvo, da smo zaslužili da se prema nama odnosi kao prema moralnim osobama, dakle kao prema ljudskim bićima koja su sposobna da žive u skladu sa standardima ispravnog, dobrog i pravednog; drugo, da naše društvo zaslužuje da ga drugi tretiraju kao pristojno društvo. Kao moralna obaveza koja proističe iz odnosa između zločina i našeg grupnog identiteta, odgovornost mora ostati nezavisna od političkih i društvenih konsideracija specifičnih za tranziciju. Premda je istina da ne možemo dosegnuti demokratsku normalnost bez transformisanja naših vrednosti, opravdanje transformativne pravde u principu ne počiva na izgledima za bolji – ne čak ni moralno bolji – sutrašnji život. Naprotiv, to je naš dug prema prošlosti.

33 Allen, 335.

34 Jeremy Waldron, "Superseding Historic Injustice", *Ethics*, Vol. 103, No. 1, 1992, 5.