

Nacionalizam i racionalnost

Valković, Martina

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet u Rijeci**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:218579>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-06-26**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Martina Valković

Nacionalizam i racionalnost

Diplomski rad

Rijeka, rujan 2016.

SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

NACIONALIZAM I RACIONALNOST

Diplomski rad

Mentor: dr. sc. Boran Berčić

Student: Martina Valković

Matični broj studenta: 0009059240

Studij: Filozofija i engleski jezik i književnost – nastavnički smjer

Rijeka, rujan 2016.

Sadržaj

Sažetak	4
1. Uvod	5
2. Identitet i identifikacija	7
3. Racionalnost	9
4. Struktura društvene interakcije	12
4.1. Razmjena i koordinacija	13
4.2. Koordinacija i moć	16
4.3. Koordinacija i identifikacija	18
4.3.1. <i>Jest-treba</i> pogreška	20
5. Norme	22
5.1. Norme razlike	25
5.1.1. Funkcionalno objašnjenje	27
5.2. Univerzalističke norme	28
6. Konflikt	30
7. Kritike Hardinove teorije	33
7.1. „Ozbiljna“ i „rekreacijska“ privrženost	33
7.2. Instrumentalna racionalnost i racionalnost vrijednosti	36
7.3. Prototeorija Paula Sterna	40
8. Sprječavanje nasilnih konflikata	44
9. Zaključak	47
Popis literature	53
Popis izvora	54

Sažetak

Fenomen nacionalizma i nacionalne identifikacije filozofi su uglavnom pokušavali objasniti raznim ne-racionalnim ili iracionalnim faktorima. Suprotno tome, Russell Hardin u svojoj knjizi *One for All: The Logic of Group Conflict* (1995) etničku i nacionalnu identifikaciju i kolektivno djelovanje etničkih i nacionalnih grupa nastoji objasniti teorijom racionalnog izbora. Grupnu identifikaciju predstavlja kao problem koordinacije, koji se javlja kada se interes grupe i interes pojedinca poklope, tako da nije problem u tome kako pojedince navesti na suradnju, već samo kako koordinirati njihovo zajedničko djelovanje. Hardin argumentira da, kada su interesi grupe i pojedinca sukladni (što se često događa), a grupe uspješno riješe problem koordinacije, rezultati su često užasavajući – ratovi, etnička čišćenja, krvavi interetnički sukobi, tek su neki od primjera. Teza je da niz pojedinačnih, individualno racionalnih djelovanja može u konačnici dovesti do identifikacije s grupom i do toga da je i pojedincu i grupi gore nego što bi inače bilo, da se nisu uspjeli koordinirati. U ovom ću tekstu predstaviti Hardinovu teoriju i neke od kritika i komentara koje su joj upućene. Smatram da je Hardin uglavnom u pravu, te da navedene kritike ne uspijevaju oboriti teoriju. Prvo ću objasniti što za Hardina znači identifikacija, a što identitet, te koje je njegovo shvaćanje racionalnosti. Zatim ću prijeći na prikaz strukture društvenih interakcija, norme i njihovu funkciju u koordiniranju grupa, te, konačno, nastanak konflikta i njegovo prerastanje u nasilan sukob. Nakon toga, razmotrit ću tri kritike Hardinove teorije. Prvu je uputio Frank Cunningham, a odnosi se na Hardinov jednak pristup svim grupnim identifikacijama. Druga je kritika Ashutosha Varshneya, koji smatra da je Hardinovo shvaćanje racionalnosti nepotpuno, i da je za objašnjenje etničke identifikacije nužno uzeti u obzir i racionalnost vrijednosti. U trećoj kritici, Paul Stern ističe limite teorije racionalnog odabira i naglašava ulogu emocija i metafora. Konačno, naznačit ću neke moguće načine smanjenja vjerojatnosti pojave nasilnih konflikata koji su posljedica etničke i nacionalne identifikacije.

Ključne riječi: nacionalizam, racionalnost, identifikacija, identitet, teorija racionalnog izbora, Russell Hardin

1. Uvod

Mnogi su teoretičari raspravljali o tzv. logici kolektivnog djelovanja i problemu koji se svodi na to da grupa racionalnih individua ne uspijeva surađivati kako bi ostvarili zajednički interes, zato što im je svima u individualnom interesu da ne surađuju. Struktura ovog problema je *zatvorenikova dilema* – pojedincu se isplati da „vara“, iako bi svima bilo bolje da se svi pridržavaju dogovora. Russell Hardin u svojoj knjizi *One for All: The Logic of Group Conflict* (1995) razmatra problem drugačije vrste, koji se javlja kada se interes grupe i interes pojedinca poklope, tako da nemamo više konflikt između grupnog i individualnog interesa, već samo *problem koordinacije* – nije problem u tome kako navesti ljude na suradnju, već samo kako koordinirati njihovo zajedničko djelovanje. Hardin argumentira da, kada su interesi grupe i pojedinca sukladni (što se često događa), a grupe uspješno riješe problem koordinacije, rezultati su često užasavajući – ratovi, etnička čišćenja, krvavi interetnički sukobi, tek su neki od primjera. Njegov je fokus primarno na etničkim i nacionalnim grupama, a njihovo kolektivno djelovanje nastoji objasniti teorijom racionalnog izbora „koliko god je moguće“. Teza je da niz pojedinačnih, individualno racionalnih djelovanja može u konačnici dovesti do toga da je i pojedincu i grupi gore nego što bi inače bilo, da se nisu uspjeli koordinirati.

Fenomen nacionalizma i nacionalne identifikacije filozofi su uglavnom pokušavali objasniti pozivajući se na ne-racionalne ili iracionalne faktore kao što su nacionalni osjećaj, „oblik života“ (slično biološkom organizmu), „lažna svijest“ koja nastaje kao rezultat direktne manipulacije „masama“ od strane „elita“, spontana iracionalnost, strast, pa čak i mentalna bolest (Mišćević, 2014). Suprotno tome, Hardin te fenomenene nastoji objasniti racionalnim slijeđenjem osobnog interesa. U ovom ću tekstu predstaviti Hardinovu teoriju i neke od kritika i komentara koje su joj upućene. Smatram da je Hardin uglavnom u pravu, te da navedene kritike ne uspijevaju oboriti teoriju. Prvo ću

objasniti što za Hardina znači identitet, te koje je njegovo shvaćanje racionalnosti. Zatim ću prijeći na prikaz strukture društvenih interakcija, dvije vrste normi i njihovu funkciju u koordiniranju grupa, te, konačno, nastanak konflikta i njegovo prerastanje u nasilni sukob. Nakon toga ću predstaviti jednu od kritika koju Frank Cunningham upućuje Hardinu u svojoj recenziji (Cunningham, 1997). Kritika je da Hardin neopravdano zanemaruje različite vrste grupnih identifikacija i lojalnosti prema grupi. Argumentirat ću da je Cunninghamova kritika pogrešna i da ne pogađa Hardinovu teoriju. Druga od kritika koje ću razmotriti je ona Ashutoshu Varshneya („Nationalism, Ethnic Conflict, and Rationality“, 2003), koji smatra da Hardin ne uspijeva sasvim objasniti grupnu mobilizaciju i konflikt zato što kao racionalno uzima samo ponašanje iz osobnog interesa, te umjesto toga predlaže šire shvaćanje racionalnosti, koje uključuje i vrijednosti. Smatram da ni Varshneyeva kritika ne pogađa Hardinovu teoriju i nastojat ću pokazati kako je ona otporna na Varshneyeve prigovore. Zatim, razmotrit ću prijedlog Paula Sterna („Why Do People Sacrify for Their Nations?“, 1995), koji je svojevrsna prototeorija koja uključuje elemente primordijalizma (grupna identifikacija je primordijalna), instrumentalizma (članstvo u grupi i identifikacija mogu vršiti snažan utjecaj na ponašanje) i konstruktivizma (nacija je socijalno konstruirana kao „objekt ‘primordijalne’ povezanosti“), a koja je ponuđena kao zamjena navedenih teorija. Smatram da su neka od Sternovih razmatranja istinita, ali i da nisu nužno nekompatibilna s Hardinovom teorijom. Konačno, naznačit ću neke moguće načine smanjenja vjerojatnosti nasilnih konflikata do kojih može dovesti etnička i nacionalna identifikacija.

2. Identitet i identifikacija

Hardin razlikuje identitet u „nekom objektivnom smislu“, i subjektivnu identifikaciju¹. Dok se (objektivni) identitet temelji na nekom objektivnom svojstvu (ili svojstvima) zajedničkim članovima grupe, identifikacija je subjektivna, nastaje kada se osoba poistovjeti s određenom grupom (što znači i da se osoba koja objektivno pripada grupi A može subjektivno poistovjetiti s grupom B).

Hardin tvrdi da u objašnjenju bilo kakve vrste djelovanja moramo koristiti pojam identifikacije, ne identiteta, zato što identifikacija povlači motivaciju, dok isto ne mora vrijediti i za identitet (Hardin, 1995, str.7). Puka činjenica da pripadam nekoj grupi ne govori ništa o mojoj motivaciji, samo činjenica da se identificiram s tom grupom nam može pružiti takve informacije. Osim toga, Hardin nastavlja, identitet često nije nimalo objektivna, tj. ono što objektivno definira članstvo u grupi nije deklarirana etnička pripadnost ili neka druga karakteristika članova te grupe, jer takvu karakteristiku često nije moguće objektivno definirati (Hardin, 1995, str.7). Često ne možemo navesti nikakvu objektivnu karakteristiku koja članove grupe izdvaja od ostalih, osim činjenice da su članovi grupe. Štoviše, s obzirom da su nacije „zamišljene zajednice“, i sami individualni (etnički) identiteti su u velikoj mjeri samo imaginarni. Zato, ti „kvazi-objektivni identiteti“, kako ih Hardin naziva, sami po sebi nebi značili puno bez identifikacije, koja uključuje opredjeljenje ili privrženost. Objektivni identiteti nam ne govore gotovo ništa o osobama (iako nam mogu ispričati „žrtvinu priču“, s obzirom da su brojni pojedinci propatili zbog svog objektivnog identiteta, npr. u slučajevima kada se smatralo da su njihove grupe vrijedne prezira ili čak uništenja).

¹ Ova je distinkcija slična onoj između objektivne i subjektivne kulturalne pripadnosti o kojoj piše Mišćević (Mišćević, 2006, str.147). Identitet u objektivnom smislu (ili objektivna pripadnost) definiran je objektivnim članstvom u grupi (npr. kad je osoba rođena kao pripadnik određene etničke zajednice i nastavlja živjeti u toj zajednici). Za razliku od toga, subjektivna pripadnost je „doživljena i, barem minimalno, promišljena, reflektirana“, odnosno, polazi od identifikacije, poistovjećenja (Mišćević, 2006, str.147).

Hardin se u svom djelu primarno bavi etničkim identifikacijama, zato što je upravo ta vrsta identifikacija najvažnija za objašnjenje najvećih sukoba, uključujući i ratove. Hardin tezu da postoji nešto prirodno u etničkoj identifikaciji, primjerice da postoje genetski temelji za psihološku identifikaciju s točno određenom grupom ljudi s kojima de facto dijelimo relevantne fizičke karakteristike, smatra očito pogrešnom. Tvrdi da, ako i postoje genetski temelji za identifikaciju s grupom (što ne mora biti slučaj, jer i sama želja za identifikacijom može biti rezultat kognicije), onda to nisu temelji za identifikaciju s *našom specifičnom* grupom, već s *nekom* grupom, a odabir te grupe je vjerojatno ipak u kognitivnoj domeni donošenja odluka (Hardin, 1995, str.48). Naime, ideja da se identificiramo sa svojom etničkom ili nacionalnom grupom baš zbog našeg zajedničkog podrijetla ili specifičnih gena koji nas razlikuju od drugih nije plauzibilna, ne samo zato što je takva genetska posebnost ili „čistoća“ mit (kad uzmemo u obzir povijesne činjenice kao što su migracije, arbitrarne promjene granica i miješanje stanovništva), već i zato što ne može objasniti nacionalističku identifikaciju u slučajevima zemalja kao što je npr. SAD, „nacija useljenika“. Nadalje, iako se te odluke i odabiri koje donosimo ne moraju ticati direktne identifikacije s određenom grupom ili nacijom, oni će ipak (možda kao nenamjerni nusprodukt) imati posljedice za tu identifikaciju. Upravo su ti odabiri i njihovo utemeljenje u osobnom interesu predmet Hardinove teorije. Hardin nudi objašnjenje identifikacije putem racionalnog izbora – smatra da određena vrsta identifikacije nastaje i održava se primarno kao rezultat pojedinačnih poticaja (Hardin, 1995, str.8).

Iako je moguće da netko uvidi da mu je u interesu biti članom grupe, te da zatim razvije prividnu ili čak stvarnu identifikaciju s tom grupom, Hardin priznaje da u vrlo velikom broju slučajeva to vjerojatno nije način na koji pojedinci razvijaju ili prihvataju identitete. Upravo zbog toga, ono što se treba objasniti je „racionalnost različitih izbora koje [pojedinci] donose, a koji ih konačno vode

do identifikacije s određenom grupom, identifikacije koja, ponovno, može biti nenamjerna posljedica mnogih racionalnih radnji“ (Hardin, 1995, str.48). On, dakle, ne tvrdi da se pojedinci identificiraju s određenom grupom zato što uviđaju da im je to korisno činiti, već da identifikacija izvire iz niza racionalnih radnji, radnji koje pojedinci poduzimaju zbog svog osobnog interesa. Drugim riječima:

„argument je da može biti racionalno činiti ono što stvara određenu identifikaciju i, jednom kada se osoba tako identificira, često je racionalno slijediti interese koji su određeni tom identifikacijom“ (Hardin, 1995, 60).

Identifikacija može biti važna iz dva razloga (Hardin, 1995, str.8). Prvo, pojedinac se može različito odnositi prema drugima (npr. reagirati na otvoren ili pak na neprijateljski način), ovisno o tome kojoj grupi oni pripadaju. Drugo, struktura situacije može biti takva da se potencijalno isplati biti član prevladavajuće grupe (npr. najbolji poslovi u državi mogu biti rezervirani za pripadnike prevladavajuće etničke skupine). U Hardinovom prikazu, identifikacija s grupom je važna jer može dovesti do koordinacije, koja stvara veliku moć, a koja može biti iskorištena za uništenje prije nego za stvaranje zato što je „uništenje lakše i spremno fokusirano na specifične, postojeće objekte“.

3. Racionalnost

Za Hardina, biti racionalan znači imati namjere usko povezane s osobnim interesom; predmet racionalnog djelovanja je zadovoljavanje osobnog interesa (Hardin, 1995, str.46). Racionalnost shvaća u subjektivnom, radije nego u objektivnom smislu: „ponašate se racionalno ako činite ono za što vjerujete da služi vašem interesu“ (Hardin, 1955, str.46). Za razliku od racionalnosti, osobni interes smatra objektivnim pojmom, što znači da možemo imati pogrešna vjerovanja oko toga što je u našem interesu. Mogu smatrati da je u mom interesu

da popijem tekućinu koja se nalazi u boci ispred mene, zato što sam žedna i zato što sam uvjeren da je to voda, i mogu biti u krivu zbog toga što je ta tekućina ustvari otrov, pa mi nikako nije u interesu popiti ga. Ipak, nisam iracionalna ako popijem tu tekućinu misleći da je voda.

Osim racionalne motivacije (motivacije potaknute onime što smatramo da je u našem osobnom interesu), Hardin razlikuje još tri vrste motivacije: iracionalnu, ekstra-racionalnu i aracionalnu motivaciju (Hardin, 1995, str.46-7). Iracionalna motivacija je ona koja nije potaknuta ni osobnim ni grupnim interesom. U ovu kategoriju Hardin ubraja primordijalne, atavističke, nekonzistentne i druge slične motivacije. Ekstra-racionalne motivacije su one individualne motivacije koje služe grupnom interesu više ili manje neovisno o neposrednim troškovima i dobicima za pojedinca. Konačno, aracionalne motivacije su one koje nisu povezane uz nikakav interes, već samo uz „užitak ili takvo nešto u trošenju vremena i energije na taj način“ (Hardin, 1995, str.46). Kod aracionalne motivacije, svoje postupke ne možemo definirati ili opravdati kao racionalne, samo djelujemo iz pobuda koje nas čine da želimo razne stvari.

Hardin ne osporava da etnička ili nacionalna lojalnost može biti inherentno iracionalna ili ekstra-racionalna, u smislu da nije potaknuta osobnim interesom ili da ga nadilazi. No, tvrdi da će objašnjenje tih i drugih grupnih lojalnosti putem racionalnog odabira biti uvjerljivo ako su ispunjena sljedeća dva uvjeta:

„(1) često se događa da su osobni interes i grupna identifikacija kongruentni, i (2) djelovanje koje je skupo za pojedinca, ali korisno za grupu je tim manje vjerojatno čim su individualni troškovi veći“ (Hardin, 1995, str.47).

U svom djelu nastoji pokazati da su oba uvjeta ispunjena, te da, stoga, trebamo prihvatiti objašnjenje sveprisutnog fenomena grupnih lojalnosti putem racionalnog odabira.

S obzirom da ponašati se racionalno znači samo ponašati se u skladu s onim što mi smatramo našim osobnim interesom, ono što je za nas racionalno činiti ovisi o znanju kojeg imamo, koliko god ono bilo nesavršeno:

„Imamo znanje koje primjenjujemo kada kalkuliramo ili odabiremo, no često je naše znanje limitirano prijašnjim iskustvom i stjecanje novog znanja može biti vrlo skupo. Investiramo u velik dio našeg znanja prije no što znamo kako bi ga mogli iskoristiti. U trenutku donošenja odluke, moramo se više ili manje osloniti na prethodno znanje. Možemo djelovati racionalno iz perspektive znanja koje nam je dostupno iako, kad bi imali više vremena za ustanoviti činjenice, mogli bismo retrospektivno zaključiti da naše djelovanje nije u našem interesu. Bilo bi čudno, ipak, zaključiti da je djelovanje bilo *iracionalno u trenutku kada je poduzeto*, ako je bilo posve racionalno uzevši u obzir dostupno znanje.“ (Hardin, 1995, str.15-16)

Ili, drugim riječima:

„Ono što je racionalno (ono što je u interesu pojedinca) činiti ovisi o tome tko pojedinac jest u smislu da ovisi o tome koje znanje ima.“ (Hardin, 1995, str.17)

Zbog ovoga, objašnjenje ponašanja putem racionalnog odabira mora uzeti u obzir ono što pojedinac zna, a ne neku objektivnu istinu koja pojedincu može i ne mora biti dostupna. Nadalje, velik dio ovog znanja pojedinac zadobiva od društva u kojem živi (iz interakcije s ostalima, putem medija, iz knjiga koje su drugi napisali...), što znači da:

„Kroz njihovu ulogu u našem znanju i uspostavljanju ograničenja i mogućnosti za nas, institucije ulaze u objašnjenje putem racionalnog izbora. (...) Potpuno objašnjenje racionalnog ponašanja mora uključiti

racionalnost konstrukcije pojedinčevog sustava znanja.“ (Hardin, 1995, str.16)

Mnoge je postupke teško ili nemoguće racionalno objasniti ako zanemarimo specifično znanje dostupno pojedincu i način na koje je to znanje nastalo, kao i prednosti koje za pojedinca slijede zbog toga što ima to znanje, kad ga je već zadobio. No, tvrdi Hardin, ukoliko uzmemo u obzir to znanje i prednosti za pojedinca koje iz njega slijede, u mogućnosti smo objasniti djelovanje bez pozivanja na iracionalnu ili ekstra-racionalnu motivaciju. U velikoj mjeri smo „zapeli“ sa znanjem koje smo u prošlosti zadobili. Bez obzira na sam način na koji smo došli do svog znanja, a time i interesa i preferencija (jer su oni njime oblikovani), možemo racionalno djelovati s ciljem zadovoljavanja tih interesa, pritom koristeći znanje koje imamo: „koje god su slučajnosti proizvele to što mi jesmo, naši djelomično socijalno konstruirani interesi i preferencije mogu biti dobro definirani i racionalno slijeđeni.“ (Hardin, 1995, str.17)

4. Struktura društvene interakcije

Svu interakciju među ljudima možemo podijeliti u tri široke kategorije: konflikt, koordinaciju i kooperaciju (Hardin, 1995, str.26). To znači da, kad god naši postupci imaju posljedice po ishod druge osobe (ili obrnuto), nalazimo se u jednoj od ove tri vrste interakcije.

Konflikt označava situacije u kojima jedna strana može dobiti samo ukoliko druga izgubi. Tipičan primjer ovakve interakcije su igre poput šaha ili pokera, gdje dobitak jednog igrača nužno povlači gubitak drugog.

S druge strane, koordinacija je vrsta interakcije u kojoj svaka strana može dobiti samo ako i druga strana dobije. Očiti primjer ovakve interakcije su prometne konvencije, poput vožnje lijevom ili desnom stranom ceste. Zapravo nam je

svejedno kojom stranom ćemo voziti, sve dok i svi drugi voze istom stranom. Konvencija o vožnji lijevom (ili desnom) stranom nam omogućuje da koordiniramo svoje djelovanje i tako nam zapravo omogućuje i samo djelovanje. Problemi koordinacije se često rješavaju konvencijama, koje mogu nastati i održavati se spontano, bez da su poduprte nekakvim centralnim autoritetom. Drugim riječima, za uspješno koordiniranje pojedinaca nije potrebno nekakvo tijelo kao što je vlada, često se mogu i spontano ili nenamjerno uspješno koordinirati.

Kooperacija ili razmjena, kako je Hardin još naziva, uključuje i elemente konflikta i elemente koordinacije. Element konflikta je taj da obje strane moraju odustati od nečega, podnijeti određen gubitak, kako bi druga strana mogla dobiti. Element koordinacije je to što će i jednoj i drugoj strani biti bolje ako uspiju koordinirati svoje djelovanje.

4.1. Razmjena i koordinacija

Kooperacija ili razmjena često se prikazuje kroz model zatvorenikove dileme, koju možemo ukratko opisati na sljedeći način. Policija je uhitila dvoje ljudi za koje zna da su krivi za pljačku banke, no nema dovoljno jake dokaze, pa se ne može podići optužnica. Stoga ih smješta u dvije odvojene ćelije (bez mogućnosti međusobne komunikacije) i daje im identičnu ponudu: ukoliko ti priznaš, a drugi ne, bit ćeš pušten na slobodu, a drugi će biti optužen i dobit će dvanaest godina zatvora. Ako ti šutiš, drugi prizna, on će biti pušten na slobodu a ti ćeš dobiti dvanaest godina zatvora. Ako oboje priznate, dobit ćete svaki po deset godina zatvora, a ako oboje budete šutili, dobit ćete dvije godine zatvora svaki. U tablici² su prikazani mogući ishodi za svakog igrača. Brojevi izvan zagrada označuju godine zatvora za svakog igrača (prvi broj za Igrača 1, drugi broj za

² Tablica izrađena prema Berčić, 2012, str.347.

Igrača 2), a brojevi u zagradama označuju redosljed ishoda za svakog od igrača (1 označava najbolji ishod, 4 najgori).

Igrač 1 / Igrač 2	Šuti	Prizna
Šuti	2, 2 (2, 2)	12, 0 (4, 1)
Prizna	0, 12 (1, 4)	10, 10 (3, 3)

Iz tablice je vidljivo da, iako je u individualnom interesu svakog od igrača da ne surađuje s drugim igračem (odnosno, da prizna), zato što će tako proći bolje ma što drugi učinio (odnosno, ako drugi prizna, dobit će deset godina, umjesto dvanaest koliko bi dobio da šuti; ako drugi šuti, bit će pušten na slobodu, umjesto da i on šuti i dobije dvije godine zatvora) u njihovom je zajedničkom interesu da međusobno surađuju odnosno da šute (zato što, ukoliko oboje priznaju, ostvariti će svoj treći najbolji ishod, a ukoliko budu surađivali i šutili, ostvarit će drugi najbolji). Drugim riječima, element koordinacije je zajednički interes igrača da završe u (2, 2) radije nego u (3, 3), a element konflikta je što bi Igrač 1 radije završio u (1, 4), a Igrač 2 u (4, 1).

Ako se struktura zatvorenikove dileme generalizira na n-broj igrača, povlači ono što Mancur Olsun naziva *logikom kolektivnog djelovanja* (Olsun, 2001), a Garrett Hardin *tragedijom zajedničkog* (Hardin, 1968). Ukratko, u situacijama u kojima grupa ljudi dijeli zajednički interes koji zahtijeva kolektivno djelovanje, osobni interes pojedinca se ipak može razlikovati od kolektivnog. Primjerice, svima nam je u interesu čist zrak, što znači da se moramo suzdržati od zagađivanja. Ipak, u osobnom interesu pojedinca je da se drugi suzdržavaju od zagađenja, a da on zagađuje. Ili, iako nam je svima u interesu postojanje javnog prijevoza, u našem individualnom interesu je da koristimo javni prijevoz bez plaćanja putne karte. No, ukoliko se svatko (ili dovoljno velik broj ljudi) počne voziti bez karte, javni prijevoz će propasti. Sličnu strukturu mogu imati i izlov ribe, globalni sporazumi o klimatskim promjenama i mnoge druge situacije.

I problem uspostave društva možemo razmotriti kao da ima strukturu zatvorenikove dileme (Hardin, 1995, str.33). Svima nam je u interesu da poštujemo red i surađujemo s drugima, ali je ipak u osobnom interesu svakoga od nas da se ostali pridržavaju reda i surađuju, a mi ne. Često se smatra da je ljude teško motivirati na dobrovoljno kolektivno djelovanje, i da u tu svrhu stvaramo države kojima dajemo moć kažnjavanja pojedinaca koji se ne pridržavaju dogovora (Hobbesa se najčešće interpretira na ovaj način, što Hardin smatra pogrešnim). No, ovo je cirkularan potez – pretpostavlja da problem kolektivnog djelovanja rješavamo tako da djelujemo kolektivno (kolektivno stvaramo državu) (Hardin, 1995, str.33). Hardin smatra da je pogrešno gledati društvenu suradnju kao zatvorenikovu dilemu (tj. razmjenu). Po njemu, moć regulacije društvene suradnje uglavnom proizlazi iz rješenja problema koordinacije:

„Nasuprot ovog načina viđenja društvene suradnje, velik dio odgovora na naš naizgledan paradoks jest da velik dio suradnje koja je potrebna kako bi se stvorila centralna moć reguliranja daljnje suradnje proizlazi iz supstancijalno drugačijeg oblika kolektivne interakcije: proizlazi iz igara koordinacije, ne iz igara razmjene. *Koordinacija proizvodi moć koja proizvodi sankcije koje motiviraju kolektivnu razmjenu.*“ (Hardin, 1995, str.34)

Problem koordinacije prikazan je donjom tablicom. Vidimo da je u interesu oba igrača (u našem slučaju igrači su pojedinac i grupa) da djeluju koordinirano, što znači da oboje odaberu ili strategiju I ili strategiju II. Pritom im je svejedno koju će od dvije strategije odabrati, sve dok odaberu istu.

Igrač 1 / Igrač 2	I	II
I	1, 1	2, 2
II	2, 2	1,1

S obzirom da u problemu koordinacije nema konflikta interesa između dvije strane, ne pojavljuje se pitanje kako pojedince motivirati na djelovanje u kolektivnom, a ne u individualnom interesu – kolektivni interes se ovdje poklapa s individualnim.

Razlog zbog kojeg koordinacija eksplanatorno prethodi razmjeni (kooperaciji) u objašnjenju društvene suradnje i društvenih institucija je to što koordinacija stvara konvenciju, instituciju, normu, ili moć koja onda unaprjeđuje daljnju koordinaciju i kooperaciju. Ovo objašnjenje nije cirkularno – nije tako da se odlučujemo na kolektivno djelovanje kako bismo riješili problem kolektivnog djelovanja. Ne donosimo kolektivne odluke o uspostavljanju institucija, normi ili delegiranja moći određenim pojedincima koji će nas onda koordinirati i riješiti naš problem koordinacije. Naprotiv, koordinacija može nastati spontano, iz čega onda može nastati konvencija:

„koordinacija može nastati bez namjere, bez nadilaženja suprotnih poticaja. Može se jednostavno dogoditi. I ako se samo dogodi na isti način nekoliko puta, rezultat može biti snažna konvencija koja zatim vodi buduće ponašanje tako što nam daje specifične poticaje za djelovanje.“
(Hardin, 1995, str.45)

Strateški gledano, i grupna identifikacija je koordinacija (Hardin, 1995, str.51), što znači, dakle, da se interes pojedinca i interes grupe poklapaju, odnosno da nema nikakvog konflikta kao u zatvorenikovoj dilemi.

4.2. Koordinacija i moć

Namjerna ili ne, uspješna koordinacija može stvoriti veliku moć. Naime, iako se svatko može koordinirati s ostalima samo zato jer bi mu bilo skupo činiti suprotno (odnosno, koordiniranje je u osobnom interesu pojedinca), sama

činjenica da svatko sudjeluje u koordinaciji može rezultirati s konvencijom koja će nekoga uzdići na poziciju moći (Hardin, 1995, str.28). Prema ovome, koordinacija stvara moć, koja onda rezultira u promicanju koordinacije i stvaranju još veće moći, a sve samo zbog osobnog interesa pojedinaca koji sudjeluju:

„Ujedinjujemo se zato što je to individualno u našem interesu, sve dok i drugi surađuju. Ono što nam treba kako nas vodilo u ujedinjavanju s drugima je samo dokaz dovoljnog vodstva i dovoljnog broja ljudi koji čine naše priključivanje korisnim. Kada bi se drugi ujedinjavali oko drugog vođe ili druge grupe, jednako rado bismo im se priključili.“ (Hardin, 1995, str.28)

Postoje barem dva načina na koji grupe mogu proizvesti moć (Hardin, 1995, str.35). Prvo, produciranjem resursa koji se zatim mogu iskoristiti kako bi se druge prisililo da se ponašaju na određeni način, ili kako bi se na njih utjecalo da se tako ponašaju. Ovaj oblik moći Hardin naziva *moć razmjene*. Drugo, grupe se mogu koordinirati oko određenog vodstva i na taj način dati vođama mogućnost djelovanja u ime grupe. Ovaj oblik moći je *moć koordinacije*. U poticanju nacionalističke i etničke identifikacije i djelovanja u ime nacije ili naroda, posebno je važna moć koordinacije:

„Moje priključenje koordinaciji grupe X pridonosi moći grupe X, time povećavajući vjerojatnost da će grupa ostvariti svoje ciljeve, što će onda biti korisno meni, kao i drugim članovima grupe X.“ (Hardin, 1995, str.35)

Koordinacija daje moć, a stvaranje institucija tu moć dodatno konsolidira i osnažuje one na poziciji moći:

„Kad se nacionalne i etničke privrženosti spoje s institucionalnim temeljima moći, one postaju snažne i artikulirane u mobilizaciji brojnih

ljudi. Nacionalne vlade mogu mobilizirati populacije; religijski vođe mogu mobilizirati etničke grupe. Svojim činom koordiniranja masa iza sebe, nacionalni, religiozni, i drugi vođe postaju moćni (ili još moćniji).“ (Hardin, 1995, str.36)

Iz ove podjele je vidljivo da politička moć može biti utemeljena direktno u uspješnoj koordinaciji velikog broja ljudi, ili indirektno, u kolektivnoj razmjeni, koja proizvodi resurse. Ljudi mogu surađivati u takvim razmjenama dobrovoljno, ili ih se može navesti na suradnju pod prijetnjom sankcija. Moć nametanja sankcija može potjecati iz moći koordiniranog tijela ili iz resursa koji su dostupni državi (ili nekom drugom tijelu koje prijeti sankcijama). Moć zadobivena iz resursa može biti iskorištena kako bi se resursi povećali, te može rasti kako rastu resursi. Moć utemeljena u koordinaciji, primjećuje Hardin, može se povećati kada privlači još više ljudi u koordinaciju, ali također može biti i vrlo brzo uništena ako dođe do rekoordinacije oko drugog vođe ili drugačije konvencije, ili čak kolapsa koordinacije, recimo u slučaju ubojstva vođe (Hardin, 1995, str.36). Može biti vrlo krhka, a često ju se povezuje s karizmom. Za razliku od moći razmjene, koja je više nalik stvarnim dobrima koja se razmjenjuju, moć koordinacije je nešto poput novca – ovisna je o pojačanju očekivanja o ponašanjima drugih ljudi (Hardin, 1995, str.37). Po Hardinovu mišljenju, mnoge aspekte političkog života (npr. prirodno stanje, sindikate, pridržavanje zakona, revolucije, nasilne sukobe) trebamo analizirati u terminima moći koordinacije, radije nego moći razmjene.

4.3. Koordinacija i identifikacija

Ono zbog čega su neki skeptični prema objašnjenju etničkih i nacionalnih lojalnosti putem racionalnog odabira jest činjenica da etničke i nacionalne grupe uspijevaju prevladati tzv. logiku kolektivnog djelovanja, prema kojoj je

doprinošenje grupnom uspjehu često nadjačano individualnim troškovima tog doprinošenja. Primjerice, trud koji ulažemo kako bismo izašli na izbore i dali glas kandidatu kojeg preferiramo ne može biti opravdan s pozicije našeg vlastitog interesa, osim u slučaju da je vjerojatnost da će baš naš glas odlučiti iznimno visoka (Hardin, 1995, str.49). Zbog toga mnogi pretpostavljaju da na djelu nije racionalna motivacija, već da je riječ o nekoj vrsta ekstra-racionalne motivacije. Hardin odgovara da je moguće prevladati logiku kolektivnog djelovanja zato što: (1) ne mora biti nikakvih troškova doprinošenja (što je točno u mnogim slučajevima koji samo zahtijevaju koordinaciju među članovima grupe); (2) čak i ako postoje troškovi, pojedinac može očekivati i specifične nagrade i kazne, ovisno o tome doprinosi li ili ne (što je točno u mnogim slučajevima u kojima se ne radi isključivo o problemu koordinacije, zato što postoje i stvarni troškovi doprinošenja, ali gdje su također moguće i nagrade ili spontane kazne od ostalih članova grupe) (Hardin, 1995, str.49). U slučajevima poput ovih pod (2), potencijalna zatvorenikova dilema se pretvara u problem koordinacije zbog prijetnje sankcija u slučaju nesudjelovanja ili obećanjem pogodnosti u slučaju sudjelovanja.

Iako se na prvi se pogled može činiti da se nacionalističke i etničke, kao i druge snažne identifikacije s grupom ne mogu povezati s vlastitim interesom, jer djeluju kao da nadilaze samog pojedinca i kao da su usmjerene na dobrobit grupe, Hardin naglašava načine na koje sudbina grupe može imati posljedice za sudbinu pojedinca i zašto je u njegovom interesu podržavati je. U mnogim slučajevima, biti član grupe i doprinositi njenom potencijalnom uspjehu znači koristiti samome sebi. Etnička ili nacionalna grupa može nam biti posebno „ugodna“ iz jednostavnog razloga što nam je dobro poznata, odnosno zbog tzv. epistemoloških udobnosti doma (Hardin, 1995, str.54). Etnička identifikacija nam zapravo može biti u interesu zato što poznavanje vlastite etničke grupe i „privilegiran pristup“ njenim običajima može pružiti osjećaj ugone. Ali postoji i

bitno drugačiji način na koji nam uspjeh naše grupe može koristiti – primjerice, ako naša grupa politički prevlada nad drugima, i mi osobno možemo profitirati, na primjer tako da dobijemo bolji posao (Hardin, 1995, str.54). U prvom slučaju, sudjelovanje drugih i grupna koordinacija nam koriste direktno – sama koordinacija nam je u interesu jer grupa pruža ugodno i sigurno okruženje. U drugom slučaju grupna koordinacija je samo sredstvo za ostvarenje nekog drugog cilja – imamo vlastiti interes u onome što se može postići grupnom koordinacijom.

Sama po sebi, grupna identifikacija i koordinacija nije ni dobra ni loša. Riječ je o mehanizmu koji može rezultirati u tzv. „benignim“ fenomenima (jezik, religija, lokalna zajednica, običaji), no ipak, identifikacija, koordinacija i ti benigni fenomeni također mogu proizvesti uvjete za nastanak „malignih“ fenomena (neprijateljstvo, krvoproliće, genocid, etničko čišćenje) (Hardin, 1995, str.56).

4.3.1. *Jest-treba pogreška*

Čini se da je jedan specifični oblik pogrešnog zaključivanja s „jest“ na „treba“ u srži velikog dijela etničke i nacionalističke identifikacije (Hardin, 1995, str.62). Mnogi ljudi vjeruju da su način života, običaji i prakse njihove etničke skupine bolji od onih drugih skupina. Ne misle da je to samo jedan od mogućih načina uređenja društva ili života pojedinaca, misle da je to i najbolji način, ili čak jedini ispravni.

Hardin naglašava dva elementa u svom objašnjenju takvih etnocentričnih moralnih vjerovanja: (1) pojedinci takva uvjerenja dijelom dobivaju, kao i ostala vjerovanja, iz svoje zajednice; (2) ljudi imaju gotovo univerzalnu tendenciju da iz *jest* zaključuju na *treba*, odnosno da iz onoga kako stvari jesu čine skok i zaključuju da je to stanje stvari ujedno i ispravno ili dobro (Hardin, 1995,

str.60). Ovaj skok je iracionalan – ne može ga se opravdati, on je jednostavno pogreška u zaključivanju (Hardin, 1995, str.61). No, znači li to i da je djelovanje iz ovakvih vjerovanja uvijek iracionalno? Hardinov odgovor je ne. Iako je „znanje“ o etničkoj ili nacionalnoj superiornosti pogrešno u samim svojim temeljima, kad već imamo to „znanje“, možemo ipak postupati racionalno u dostizanju naših ciljeva. Hardin povlači analogiju sa znanjem geografije (Hardin, 1995, str.62). Iako naše znanje geografije može biti manjkavo, u smislu da je velik dio onoga u što vjerujemo neistinit ili neprecizan, ipak je i to znanje bolje od nikakvog i racionalno je postupati na temelju tog znanja kako bi se snašli u svijetu.

Za razliku od nečijeg znanja geografije, koje može biti prepoznato kao manjkavo kad dođe u sukob sa stvarnim svijetom, pripadnik etničke skupine ne mora nikad biti suočen s nečim što će prepoznati kao protuprimjer svojih etnocentričnih vjerovanja. Naprotiv, ta vjerovanja često se mogu ustaliti i učvrstiti kao rezultat dobrog poznavanja svoje skupine i nepoznavanja ostalih (Hardin, 1995, str.63). Zbog toga što dobro poznaje svoju skupinu, njene običaje i prakse, osoba se može osjećati ugodno u toj skupini, a neugodno u nepoznatim skupinama. Tada svoju ugodu može povezati s ispravnošću tih običaja i praksi, a neugodu s neispravnošću običaja i praksi druge skupine, iako je zapravo samo stvar u tome da joj je jedan od ova dva skupa običaja i praksi dobro poznat, a drugi ne.

Sklonost ljudi da čine *jest-treba* pogrešku se može objasniti činjenicom da ta pogreška nalikuje jednom drugom tipu argumenta čija konkluzija često može biti istinita, iako je sam argument nevaljan. Radi se o sljedećem argumentu: „to je naš način postupanja i, dakle, dobar je za nas“ (Hardin, 1995, str.63). Na primjer, jednom kada počnemo preferirati okus određenog jela, za nas može biti dobro biti u mogućnosti konzumirati to jelo. Ipak, argument nije valjan jer je ovo tek kontingentna istina. Možemo početi preferirati okus nekog otrova, što ne

znači da je za nas dobro konzumirati taj otrov (ili, u manje dramatičnoj verziji, možemo zavoljeti masnu i nezdravu hranu, što opet ne znači da je za nas dobro konzumirati je). Isto tako, zajednica može razviti preferencije što se tiče načina na koji njeni članovi žive i postupaju jedni prema drugima, ali to ne znači da je takav način života i postupanje dobro za članove zajednice.

Privrženost grupi može biti rezultat čisto normativnog suda o ispravnosti njenih običaja, ali to ne znači da grupno djelovanje neće biti tipično vođeno interesom: „zbog povijesnih osobnih razloga partikularnosti našeg iskustva, naši interesi su kauzalno povezani s interesima naše grupe“ (Hardin, 1995, str.64). Članovi grupe mogu očekivati da će profitirati od uspjeha grupe dijelom i zato što drugi u grupi vjeruju u njenu superiornost. Zato, ako postoji mogućnost da neki neće doprinositi grupi (primjerice zato jer nisu dovoljno lojalni i/ili uvjereni u njenu superiornost), što onda može rezultirati njenim slabijim uspjehom (i, stoga, smanjenom dobiti za članove), njihovo kažnjavanje se može smatrati opravdanim. Također, koordinacija grupe iza jakog vodstva je posebno vrijedna kad stvara moć koja se može iskoristiti za postizanje kolektivne dobiti i njene distribucije članovima (Hardin, 1995, str.64). Politički lideri koji žele zavladatai masama mogu u tu svrhu iskoristiti pogrešno *jest-treba* zaključivanje i poticati etničke ili nacionalističke osjećaje utemeljene u takvom zaključivanju. Iako Hardin dopušta da možda mora biti slučaj da nešto već latentno postoji kako bi se etnički i nacionalistički osjećaji mogli potaknuti, smatra da je to nešto obično samo zajednički interes (Hardin, 1995, str.64).

5. Norme

Socijalno konstruirane norme imaju središnju ulogu u objašnjenju identifikacije s grupom. Važne su zato što utječu na ono što bi inače moglo biti drugačije (upravljaju ponašanjem pojedinaca i reakcijama na to ponašanje, mijenjaju

strukturu društvene interakcije). Uspjeh tih normi leži u tome što služe interesima članova grupe, kojima način na koji to norme čine može i ne mora biti razumljiv.

Hardin norme smješta u „raspon između konvencija i institucionalno reguliranih pravila, koji djeluju tako da pridržavanje izravno čine interesom pojedinca“ (Hardin, 1995, str.105). Sam nastanak norme je stvar slučaja, slično kao i kod npr. konvencije o vožnji lijevom (ili desnom) stranom ceste (Hardin, 1995, str.87). Veliku ulogu u njihovom nastanku igra i različitost ili posebnost ponašanja koje će postati konvencija i norma. Norme se tipično održavaju spontano, bez ikakve namjere ili organizacije, ali često imaju i podršku zajednice, koja ih ustvari promiče, iako nenamjerno.

Hardin razmatra dvije široke kategorije normi: one koje doprinose interesima članova (uglavnom) dobro definirane podskupine unutar širega društva – *norme razlike i ekskluzije*, te one koje se barem naizgled odnose na više-manje sve članove društva – *univerzalističke norme* (Hardin, 1995, str.72). Smatra da su norme razlike i ekskluzije pogodnije za analizu putem racionalnog odabira od univerzalističkih.

Norme razlike i ekskluzije tipično pojačavaju individualnu identifikaciju s grupom i separaciju grupe od šireg društva ili od drugih grupa unutar tog društva. Čine to tako što mijenjaju interese članova na marginama grupe i navode ih na ponašanje u skladu s interesima jezgre grupe, što ne znači da su tome namijenjene, već samo da je to njihova posljedica (Hardin, 1995, str.72). Primjeri ovih normi su poseban način govora ili oblačenja članova grupe koji ih izdvaja od ostalih. Suprotno tome, univerzalističke norme imaju tendenciju poticati ponašanje koje može biti kolektivno korisno, ali suprotno interesima pojedinca ili čak podskupine. Primjeri su govorenje istine, držanje obećanja, građanska dužnost izlaska na izbore i slično.

Središnja razlika između ove dvije vrste normi jest da je normama razlike i ekskluzije potreban osjećaj odvojenosti grupe od ostalih, ili čak neka druga, tipično neprijateljska grupa:

„Razlika je relativna vrijednost koja ovisi o vanjskom referentu. Razlika nema smisla ako nema alternative grupi koja bi trebala biti različita. Norma ekskluzije je, implicitno, također i norma inkluzije za relevantnu grupu.“ (Hardin, 1995, str.74)

Na „rubovima“ grupe mogu postojati ljudi koji žele profitirati od članstva u grupi, a bez da su joj zaista privrženi, možda zato jer su privrženi i nečem drugom ili zato što žele profitirati od slabije identifikacije sa svojom grupom (Hardin, 1995, str.74). Primjerice, želim uživati u epistemološkim ugodnostima doma koje mi pruža moja grupa, ali istodobno želim i posao kojeg mogu dobiti samo ako se ne identificiram dovoljno snažno s tom grupom (npr. ako ne govorim dijalektom kojim članovi moje grupe govore i kojeg smatraju esencijalnim dijelom grupne identifikacije). Tada je u mom interesu da se slabije identificiram, a da ostatak grupe to ne prepozna (jer pretpostavka je da bih na neki način bila kažnjena kada bi ostali prepoznali moju „preslabu“ identifikaciju, možda čak i izbacivanjem iz grupe, zato što slabija identifikacija nekog člana nije u interesu grupe). U takvim slučajevima, identifikacija s grupom za pojedinca ima strukturu zatvorenikove dileme, a ne problema koordinacije. Najbolji strateški potez za grupu tu može biti potpuno isključenje pojedinca iz grupe, jer taj radikalni potez povisuje troškove ovakvog *freeridinga* i time smanjuje njegovu učestalost. Jedna od posljedica normi jest i da povisuju ove troškove i na taj način smanjuju broj članova na „rubovima“ grupe (Hardin, 1995, str.75).

Hardin smatra da kod normi razlike tipično postoje ovakvi „rubovi“ grupa sa slabo identificiranim članovima koji se nalaze u zatvorenikovoj dilemi. Broj takvih slučajeva će ovisiti o tome koliko je pojedincu korisno „varati“, tj. ne

doprinositi interesu grupe, u odnosu na to koliko mu je korisno ostati snažno privržen grupi. S druge strane, kod univerzalističkih normi takvi slučajevi zatvorenikove dileme su rasprostranjeni širom društva i, s obzirom da ove norme ne izdvajaju nikakvu posebnu skupinu, za one koji krše te norme nema smisla reći da su na marginama društva (Hardin, 1995, str.75). U oba slučaja, međutim, norme imaju moć navesti na pokoravanje ako mogu zaustaviti zatvorenikovu dilemu i ako je sadržaj same norme stvar koordinacije (Hardin, 1995, str.75).

Da bi norme bile značajne, moraju utjecati na ponašanje, što tipično znači da se nekako mora pojedince primoravati na pridržavanje tih normi (Hardin, 1995, str.102). To se može postići na dva načina: (1) pomoću jakih poticaja koje nude članovima grupe, odnosno putem implicitne prijetnje isključenjem iz grupe; (2) putem iterirajuće kvalitete interakcija u kojima te norme imaju ulogu (Hardin, str.102). Na prvi način se održavaju norme razlike i ekskluzije, dok se univerzalističke norme obično održavaju na drugi način.

5.1. Norme razlike

Etničke i njima slične grupe najčešće imaju norme koje razlikuju njihove članove od šire zajednice u kojoj žive, a i šira zajednica može imati s njima povezane norme koje potiču to izdvajanje (Hardin, 1995, str.76). Često je razlog zbog kojeg članovi grupe žele isključiti ostale to što postoje povlastice rezervirane za članove, koje poprimaju dva oblika: (1) povlastice koje su posljedica grupnog zadobivanja kontrole nad ograničenim resursima (vlasništvo nad zemljom, poslovi...) i gdje je grupa tek sredstvo za zadobivanje drugih dobara; (2) tzv. epistemološke povlastice – ugoda, familijarnost i lakša međusobna komunikacija koje su rezultat članstva u grupi, a koje smanjuju potrebu za znanjem širem od onoga što ga pojedinac zadobiva samim time što je odrastao u zajednici ili što je njen član; u ovom slučaju grupa nije sredstvo, već

je ona sama dobro koje se želi postići (Hardin, 1995, str.76-7). Članovi grupe prihvaćaju njene norme zato što to im to omogućuje ulazak u grupu i povlastice koje slijede iz toga. Članovi koji ne profitiraju ni od (1) ni od (2) (primjerice, vide bolje mogućnosti zaposlenja van grupe, ili im familijarnost s drugima unutar grupe nije ugodna) su na „rubovima“ grupe.

Važnu ulogu u održanju epistemoloških ugodnosti doma ima nepoznavanje alternativa:

„Ugoda navodi na ostajanje kod kuće, što osigurava neznanje tako što ograničava vidike, što onda održava interes u ugodnostima doma.“
(Hardin, 1995, str.89)

Na taj način epistemološke ugodnosti doma održavaju same sebe. No, ovo funkcionira (barem za većinu ljudi) samo ako ne razumiju da je njihova ugoda uzrokovana nepoznavanjem alternativa.

Jednako kao što su epistemološke ugodnosti doma za pojedinca dobro po sebi, a ne sredstvo za ostvarenje nekog daljnjeg dobra, tako i izbjegavanje i isključivanje onih koji odstupaju od norme može za pojedinca biti dobro po sebi, primjerice zato što se ne osjeća ugodno u njihovom društvu (Hardin, 1995, str.89-90). Dakle, isključenje „buntovnika“ ne mora biti namjerno, već može biti samo posljedica niza individualnih postupaka pojedinca koji djeluje iz svog osobnog interesa.

Nadalje, uspjeh norme ekskluzije tipično ovisi o tome koliki je broj članova podržava (Hardin, 1995, str.90). Pritom, članovi grupe mogu podržavati i normu s kojom se zapravo ne slažu, ili čak od nje niti ne profitiraju. To je moguće zato jer snažna jezgra onih koji se pridržavaju te norme može povisiti troškove odstupanja od nje toliko da se ostalim članovima grupe ne isplati ne pridržavati se. Hardinovima riječima, to je „tužan zaključak do kojeg moramo doći suočeni s

konvencijom koja nije optimalna ali koja ipak upravlja tolikim ponašanjem da njen prekršaj postaje skup“ (Hardin, 1995, str.97).

5.1.1. Funkcionalno objašnjenje

Hardin nudi funkcionalno objašnjenje održavanja norme jednom kada je uspostavljena. To znači da, jednom kada postoji određena konvencija, osoba pokazuje svoj identitet pridržavajući je se, a norma koja podržava tu konvenciju tako postaje funkcionalna za identifikaciju s grupom. Hardinovo funkcionalno objašnjenje normi je modifikacija objašnjenja koje nudi Jon Elster (*Ulysses and the Sirens*, 1979), te glasi:

„Institucija ili obrazac ponašanja X objašnjena je svojom funkcijom F za grupu G ako i samo ako:

1. F je posljedica X-a;
2. F je koristan za G;
3. F održava X preko kauzalne povratne informacije koja prolazi kroz G.“

(Hardin, 1995, str.82)

Drugim riječima, grupna identifikacija (F) je posljedica određenih institucija ili ponašanja (X), korisna je za članove grupe (G), te, također, održava te institucije i ponašanje preko članova grupe, time što velik broj članova koji podržavaju X povisuje troškove nepridržavanja za ostale, čime ih navode na pridržavanje.

U svoju definiciju funkcionalnog objašnjenja Elster uključuje još dva uvjeta:

4. F nije bila namjera djelatnika koji stvaraju X;
5. F (ili barem kauzalna veza između X i F) nije prepoznata od djelatnika u G.

(Hardin, 1995, str.85)

Hardin ova dva uvjeta smatra samo dodatnim uvjetima pomoću kojih možemo razlikovati *latentne* od *manifestnih* funkcija (Hardin, 1995, str.85). Smatra da je povratna informacija funkcionalna ako podupire, daje podršku normi, bez obzira na to je li latentna ili manifestna. Ipak, postoje slučajevi u kojima će povratna informacija funkcionirati ako je latentna, ali ne i ako je manifestna (Hardin, 1995, str.85).

Funkcionalno objašnjenje je dio objašnjenja putem racionalnog vjerovanja onda kada povratna informacija funkcionira pomoću svog utjecaja na poticaje (a ne, recimo, putem bioloških mehanizama). Hardin tvrdi da je to slučaj s normama koje on razmatra.

5.2. Univerzalističke norme

Univerzalističke norme su one koje se odnose na sve, a ne samo na članove određene podskupine. To što su norme univerzalističke ne znači nisu specifične za pojedinu zajednicu – mogu se razviti iz određenih filozofskih ili religijskih teorija, biti izvedene iz nekog principa univerzalnosti, ali mogu biti i socijalni konstrukt određene zajednice. Upravo će u ovom posljednjem slučaju biti vjerojatno da su norme specifične za zajednicu (Hardin, 1995, str.77).

Takozvane *dijadičke norme*, kao što su govorenje istine, održavanje obećanja i sl., održavaju same sebe kada upravljaju odnosima između dvoje ili nekog malog broja ljudi, zato što su ti odnosi ljudima vrijedni „na dulje staze“, a ne samo kao jednokratna interakcija (Hardin, 1995, str.78). Takvi odnosi imaju strukturu iterirajuće zatvorenikove dileme – iako varanje (laž ili prekršeno obećanje) mogu biti u kratkoročnom interesu sudionika, u njihovom dugoročnom interesu jest pridržavanje normi kako nebi naštetili odnosu. Ukoliko bi dovoljno često prekršili normu, izložili bi se riziku da drugi raskinu

odnos s njima.³ No, norme koje nisu dijadičke, koje upravljaju ponašanjem velikog broja ljudi, ne mogu na ovakav način pokoravati na suradnju i tako održavati same sebe⁴. Takve ne-dijadičke norme, u koje se ubrajaju norme razlike i isključenja, održavaju se na način objašnjen u ulomku o funkcionalnom objašnjenju.

Univerzalističke norme (osim dijadičkih) su tipično slabe, ne mogu jako motivirati. To slijedi iz toga što pridržavanje tih normi nije ujedno motivirano i brigom za osobni interes:

„Čini se da je istina da norme na razini grupe, norme koje karakterizira suparništvo s drugim grupama, imaju snažniju podršku od prirodnih izvora pridržavanja, u suštini, iz poticaja osobnog interesa. Nadalje, čini se da čak i univerzalističke norme ovise o takvim izvorima pridržavanja ako će biti jake norme.“ (Hardin, 1995, str.115)

Naizgled jake ne-dijadičke univerzalističke norme, tvrdi Hardin, zapravo su „iskrivljene“ verzije univerzalističkih normi, koje funkcioniraju kao norme isključenja zato što su „utemeljene u grupama koje imaju mogućnost snažnog podupiranja [tih normi] koja čini pokoravanje racionalnim“ (Hardin, 1995, str.108). Na taj način, i norme koje su naizgled univerzalističke su podržane osobnim interesom i zapravo se u ovome na bitan način ne razlikuju od normi razlike i isključenja: „ako će univerzalističke vrijednosti biti podržane normama, te norme moraju biti iskrivljene, grupno-podržane verzije tih vrijednosti“ (Hardin, 1995, str.115).

³ Razlog zbog kojeg varanje nije u dugoročnom interesu pojedinca je zapravo ono što Axelrod naziva *sjenom budućnosti*: „ova mogućnost [da se igrači ponovno sretnu] znači da današnji izbori ne određuju samo ishod ovog poteza, nego mogu također utjecati i na sljedeće izbore igrača“ (Axelrod, 1984, str.12). Važnu ulogu ima i stjecanje reputacije.

⁴ Zato što je u ovim slučajevima šteta uzrokovana varanjem raspoređena na više ljudi, umjesto na jednog ili neki mali broj, ponašanje može biti anonimno, te igrač nema potpunu kontrolu utjecanja na postupke drugih, s obzirom da ono što je racionalno činiti ovisi o postupcima brojnih drugih (Axelrod, 1984, str.221).

6. Konflikt

Hardin smatra da konflikt između grupa nastaje zbog ograničenih resursa i uspješne mobilizacije ljudi:

„Pretpostavimo da smo suočeni s ograničenim, relativno fiksnim resursima. Ako neki od nas mogu oformiti grupu koja će ostvariti hegemoniju nad našim društvom, možemo izvući disproporcionalni dio od ukupnih resursa za članove naše grupe. Ostatak društva je tada potaknut na kontraorganizaciju protiv nas kako bi zaštitili svoje blagostanje. Ako to učine, postajemo dvije grupe u očitom sukobu. Svatko tko pretendira na poziciju političkog vođe može shvatiti da je zagovaranje prevlasti određene grupe ključ zadobivanja znatne podrške.“ (Hardin, 1995, str.142)

Pritom, nije potrebno da između članova dvije grupe postoji neprijateljstvo ili znatne razlike:

„Sve što je potrebno za otvoren sukob između dvije grupe su plauzibilne definicije članstva u grupi i u njoj suprotnoj grupi. Male razlike mogu biti dovoljne. Dramatičnije razlike, poput rase ili etničke pripadnosti, jezika ili religije, mogu omogućiti laku mobilizaciju. Nitko u grupi A ne treba biti osobno neprijateljski raspoložen prema nekome u grupi B kako bi dvije grupe bile politički neprijateljski raspoložene jednostavno zato jer su u sukobu interesa. Njihov sukob je onaj u kojem može biti savršenog slaganja: obje grupe žele istu stvar, tj. raspoložive resurse.“ (Hardin, 1995, str.142)

Jasno, norme razlike i isključenja mogu utemeljiti konflikt između grupa time što uspostavljaju suprotstavljene grupe. Ipak, sam sukob interesa nije dovoljan kako bi sukob između grupa postao nasilan. Etnički sukobi su česti i najčešće dovode samo do natjecanja, dok je nasilje među etničkim skupinama puno rjeđa

pojava (Hardin, 1995, str.141, 155). Hardin odbacuje stav po kojem je etnička mržnja u temelju sukoba između etničkih grupa, te smatra da je razlog zbog kojeg dolazi do tih nasilnih sukoba više hobsijanski. Točnije, konflikti postaju nasilni zbog svojevrstne anarhije koja nastaje kada vlade i institucije destabilizirane i oslabljene ratom, ekonomskim neuspjesima i sl. ne mogu više pružati adekvatnu zaštitu od nasilja, a u ljude se uvuče strah od moguće mržnje članova druge skupine i želja za preventivnim napadom. Zbog toga, kao i zbog toga što se grupe ne mogu vjerodostojno obvezati na nenapadanje, nije čak potrebno ni da dođe do stvarnog napada pa da nenasilni konflikt preraste u nasilni:

„Samoobrana protiv mogućeg (ne čak ni stvarnog) napada je dovoljna kako bi motivirala ubilački sukob. Averzija prema riziku je dovoljna. I, nažalost, rizik suzdržavanja od preventivnog napada može biti pojačan činjenicom da se druga strana – poput etničke grupe – ne može obvezati na nenapadanje, i zato joj se ne može vjerovati ništa osim onog što možemo zaključiti iz njenih interesa. Etnička grupa koja ovisi o relativno spontanoj organizaciji (...) ne može dati vjerodostojne garancije o onom što će učiniti.“ (Hardin, 1995, str.143)

Jednako tako i Hobbes, u 11. poglavlju *Levijatana*, opisuje kako strah da sami ne budu napadnuti navodi ljude na preventivne napade, a u 13. poglavlju, kako je nepovjerenje jedan od uzroka rata:

„Strah od ugnjetavanja prisiljava čovjeka na predusretanje prijetnje ili na traženje pomoći u društvu, jer ne postoji drugi način da osiguramo život i slobodu.“ (Hobbes, 2004, str.76)

„Zbog tog nepovjerenja jednih prema drugima ne postoji ni za koga razumniji način da se osigura osim preduhitrenja, a to znači, da silom ili

lukavstvom vlada nad svim drugima toliko dugo dok nestane svaka druga sila dovoljna da ga ugrozi.“ (Hobbes, 2004, str.91)

U Hardinovoj slici, ekonomska pitanja (shvaćena u širokom smislu, tako da uključuju i karijerističke motive političara i komfor građana) jednostavno konstruiraju raspon sukoba (Hardin, 1995, str.146). Nasilje je zasebna pojava koja vrlo vjerojatno (ali ne i nužno, jer može biti i planirano) ovisi o nekom *tipping fenomenu*⁵:

„Ono što dovodi do sukoba su uglavnom svojstva sustava (...) Ono što sukob pretvara u nasilan može biti puno manje sustavno, zato što je nasilje obično *tipping fenomen*. To jest, kad nasilni incidenti prijeđu određenu razinu, mehanizmi očuvanja reda se mogu raspasti toliko da nasilje bukne van kontrole i hrani samo sebe. Iako *tipping* može nastati iz sustavne akumulacije sličnih događaja, također može nastati i iz manje-više nasumičnih šokova. (...) Nasilje može izazvati odmazde i preventivne napade. Ubrzo, opća stabilnost očekivanja o razumnom ponašanju može doživjeti slom, čineći da preventivni napad izgleda kao da je ljudima u interesu, osiguravajući na taj način nastavak nasilja.“ (Hardin, 1995, str.155)

Hardin priznaje da za mnoge sudionike nasilnih etničkih sukoba može biti točno da djeluju iz „gluposti, ludosti, moralnosti i ekstra-racionalne grupne identifikacije“, drugim riječima, iz ne-racionalnih pobuda, no ipak su individualno racionalne tendencije ka grupnoj identifikaciji te koje su dale prostor konfliktu, te time i prostor za nasilno djelovanje iz tih ne-racionalnih pobuda (Hardin, 1995, str.180). Zaključuje i da je u ovim sukobima grupno-orijentirana aktivnost često suprotna interesima grupe.

⁵ Radi se o određenoj „točki preokreta“, određenoj razini (nasilja, u ovom slučaju) koja, jednom kad je dosegnuta „preokreće“ situaciju, nešto kao u frazi „kap koja je prelila čašu“.

7. Kritike Hardinove teorije

U ovom dijelu razmotrit ćemo tri kritike Hardinove teorije. Prvu je uputio Frank Cunningham, a odnosi se na Hardinov jednak pristup svim grupnim identifikacijama (Cunningham, 1997). Ashutosh Varshney pak smatra da je Hardinovo shvaćanje racionalnosti nepotpuno, i da je za objašnjenje etničke identifikacije nužno uzeti u obzir i racionalnost vrijednosti (Varshney, 2003). Konačno, Paul Stern ističe limite teorije racionalnog odabira i naglašava ulogu emocija i metafora (Stern, 1995).

7.1. „Ozbiljna“ i „rekreacijska“ privrženost

Jedna od kritika koje Frank Cunningham upućuje Hardinovoj teoriji odnosi se na njegov jednak tretman svih grupnih identifikacija (to što na jednak način razmatra, na primjer, lojalnost sportskom klubu i etničkoj skupini), koji smatra neadekvatnim. Zamjerka je da su potrebne „puno nijansiranije i detaljnije distinkcije“ od onih koje Hardin pruža širokom kategorijom identifikacije (Cunningham, 1997, str.581), odnosno da postoje ne samo različiti stupnjevi, nego i različite vrste identifikacije. Tako lojalnost, kao jedan od izraza identifikacije, nije isti fenomen u slučaju etničke skupine i sportskog kluba (Cunningham, 1997, str.582). Dok identifikacija s etničkom skupinom uključuje „participiranje u njenim društvenim funkcijama, praćenje njenih publikacija, zapošljavanje ili činjenje drugih stvari koje pogoduju njenim članovima, čak i onima koje pojedinac osobno ne poznaje, podučavanje vlastite djece povijesti te grupe i izvornom jeziku i, općenito, pokušaj očuvanja tradicije te grupe (...), ponos zbog postignuća istaknutih članova i osjećaj srama za grupu zbog nečasnog ponašanja“, identifikacija sa sportskim klubom „uključuje neke od ovih karakteristika, a ne i druge“, ali i samo „rekreacijsku ozbiljnost“ koju etnička i nacionalna identifikacija ne uključuju, ili, kada je uključuju, smatraju

se znakom nedovoljne ili nepotpune identifikacije (Cunningham, 1997, str.582). Suprotno tome, nastavlja Cunningham, „smrtno ozbiljnog“ sportskog navijača smatramo „čudnim“ ili, kao u slučaju nogometnih huligana, smatramo da „koriste sport kao priliku za davanje oduška drugačije motiviranom neprijateljstvu“ (Cunningham, 1997, str.582).

Pitanje je što točno znači Cunninghamova tvrdnja da je „ozbiljna“ privrženost prikladna za etničke i nacionalističke identifikacije, a „rekreacijska“ za sportske klubove. Ako to samo znači da on takvu podjelu smatra prikladnom i pritom, čini se, vjeruje da to „mi smatramo“, odnosno da je to mišljenje općeprihvaćeno, tvrdnja je očito pogrešna. Kako bi to uvidjeli, dovoljno je kozmopolita upitati smatra li čudnim (da upotrijebimo Cunninghamov izraz) nekoga koji članovima svoje etničke skupine daje prednost pri zapošljavanju, ili pak navijača shvaća li osobno uvredu upućenu klubu kojeg podržava. Naravno, plauzibilnije je shvatiti Cunninghamovo „mi smatramo“ kao da se odnosi na ono što se smatra društveno prihvatljivim ili kao ono što većina ljudi u društvu misli, i u tom slučaju može biti u pravu. No, to nam ne govori ništa o samoj ispravnosti jače identifikacije s etničkim skupinama niti o postojanju različitih vrsta identifikacije, već nam samo govori o tome što se smatra društveno prihvatljivim, a što ne, odnosno o stavovima koje ljudi zauzimaju prema određenim identifikacijama. Plauzibilno je tvrditi i da bismo „ozbiljne“ etničke i nacionalne identifikacije trebali smatrati jednako čudnima kao i one sa sportskim klubovima. Moglo bi se argumentirati kako se i „ozbiljna“ identifikacija s nacionalnom grupom, baš kao ona sa sportskim klubom, često koristi kao ispušni ventil za drugačije motivirane frustracije. Društvena (ne)prihvatljivost identifikacije ne može biti dokaz da su etnička ili nacionalna identifikacija u suštini različite od identifikacije sa sportskim klubovima. Činjenica da su etničke identifikacije najčešće puno jače od onih sa sportskim klubom može se objasniti time što je lakše početi navijati za drugi klub nego

promijeniti etničku skupinu (pogotovo ako smo u njoj odrasli i ako je imala velik utjecaj na naša vjerovanja i interese), kao i time što identifikacija sa sportskim klubom pruža samo verziju epistemoloških ugodnosti doma (zadovoljstvo i ugodu koje proizlaze iz poznavanja svog kluba i interakcije s drugima koji dijele isti interes), dok etnička identifikacija također pruža i mogućnost osobne materijalne koristi:

„[U slučaju identifikacije sa sportskim timom] moj interes je izravno u dostupnosti drugih sa sličnim zadovoljstvima i uspješnoj koordinaciji s njima. Na sličan način, mogu imati interes u funkcioniranju moje nacionalne ili etničke skupine, koja mi može biti osobito ugodna iz jednostavnog razloga što je dobro poznajem. (...) No također postoji i prilično drugačiji način na koji mi je funkcioniranje moje nacionalne ili etničke skupine u interesu. Iz činjenice da, na primjer, moja etnička grupa politički prevlada, ja mogu osobno profitirati zato što mogu dobiti bolji posao. Dakle, sudjelovanje s drugima mi je u interesu ne zato što me to sudjelovanje direktno zadovoljava, kao u slučaju sportskog kluba. U interesu mi je zato što imam interes u onome što se može postići znatnom koordinacijom. S drugima u mojoj etničkoj skupini dijelim pogodnosti koje mogu slijediti iz našeg zadobivanja veće političke moći. (...) Možemo pretpostaviti da će rekoordinacija oko novog sportskog tima često biti laka za nekoga tko se preseli iz jednog grada u drugi. Ovo se čini posebno vjerojatnim ako je uloga određenog sportskog tima samo točka koordinacije koja služi kao sredstvo za postizanje zadovoljstva koje slijedi iz toga što je netko navijač. Uloga neke etničke identifikacije je očito puno jača, ona konstituira kolektivno dobro koje će koristiti lojalnom pojedincu. I pojedinac je ne može lako zamijeniti koordinacijom u participaciji u nekoj drugoj grupi koja bi mogla pružiti alternativni put do distribuiranih kolektivnih beneficija.“ (Hardin, 1995, str.54-5)

Dakle, razlika nije u vrsti, nema razlike u samoj prirodi lojalnosti ili identifikacije s ovim grupama, već je razlika u tome što grupe mogu pružiti (ili, radije, što se može očekivati da će grupe pružiti) lojalnim pojedincima. Iz te razlike potječu i razlike u stupnju ili jačini identifikacije s grupom.

7.2. Instrumentalna racionalnost i racionalnost vrijednosti

U svom tekstu „Nationalism, ethnic conflict and rationality“ Ashutosh Varshney razlikuje između dvije vrste racionalnosti: *instrumentalne racionalnosti* i *racionalnosti vrijednosti*. Kod obje vrste racionalnosti radi se o ponašanju usmjerenom prema cilju, no razlika je u koncepcijama troškova – dok instrumentalna racionalnost „povlači strogi izračun troškova i dobitaka u odnosu na cilj, čineći nužnim napuštanje ili prilagođavanje ciljeva ako su troškovi njihove realizacije previsoki“, u slučaju racionalnosti vrijednosti ponašanje je „izazvano svjesnim ‘etičkim, estetičkim, religioznim ili drugim’ vjеровanjem ‘neovisno o vjerojatnosti uspjeha’“ (Varshney, 2003, str.86). Ovakvu koncepciju racionalnosti vrijednosti preuzima od Maxa Webera, no ublažuje uvjet po kojem je racionalno ponašanje ove vrste posve neovisno o vjerojatnosti njegova uspjeha, te tvrdi da ipak uzima u obzir tu vjerojatnost, no u vrlo maloj mjeri (Varshney, 2003, str.87). Varshney smatra da je izvor etničke mobilizacije u racionalnosti vrijednosti, a da njena evolucija uključuje instrumentalnu racionalnost. Također, smatra da su vrijednosti dostojanstva i samopoštovanja „mikrotemelji“ nacionalizma ili etničkog ponašanja u slučaju nacionalizma otpora (nacionalizma u kojem se dominirana grupa nastoji oduprijeti hegemoniji i moći grupe koja je dominira i sačuvati svoj kulturalni identitet), dok je nacionalizam ekskluzije (nacionalizam u kojem dominantna grupa nastoji nametnuti svoje vrijednosti ili onemogućiti drugim etničkim skupinama pristup moći) vođen mržnjom ili prijezirom (Varshney, 2003, str.86). Zbog toga što su vođeni vrijednostima dostojanstva i samopoštovanja, smatra Varshney,

nacionalisti otpora su voljni dugo vrijeme podnositi vrlo velike žrtve. Dugi vremenski period, velika nesigurnost ishoda i velika mogućnost visokih troškova razlozi su zašto Varshney smatra da se ovakav nacionalizam ne može objasniti standardnom instrumentalnom racionalnošću (Varshney, 2003, str.86).

Varshney smatra da se Hardinova teorija suočava s dva ozbiljna problema: (1) zašto bi bilo racionalno surađivati s grupom (čak i ako vjerujemo u njene ciljeve) kad drugi međusobno surađuju – ako drugi surađuju, moja grupa će se i bez mojeg doprinosa vjerojatno uzdići na poziciju moći, pa je za mene racionalno biti *free rider*, „osim, naravno, ako netko ne motri moje postupke i ako će oni koji ne sudjeluju biti zakinuti za nagrade koje slijede iz pobjede grupe“; (2) zašto baš etničnost, a ne, recimo, sindikat ili politička stranka, nude epistemološke ugodnosti doma – „ako vjerujemo da etničnost može pružiti bolji dom nego što to mogu druge grupe, također priznajemo da su, u bazičnom smislu, mikrotemelji etniciteta psihološki, ne racionalni“ (Varshney, 2003, str.90).

Kao odgovor na prvu Varshneyevu kritiku, zašto nebi bilo racionalno biti *free rider*, možemo se podsjetiti dva razloga zbog kojih to u mnogim slučajevima nije racionalna opcija: ne mora biti nikakvih troškova doprinošenja grupi (već doprinositi može značiti koristiti samome sebi, npr. uživanjem epistemoloških povlastica), te, u slučajevima kad postoje takvi troškovi, pojedinac može očekivati sankcije ili pogodnosti, ovisno o tome doprinosi li (Hardin, 1995, str.49, 54). Pritom, ne mora postojati „netko tko motri naše postupke“ u smislu „institucionalizirane regulacije individualnog ponašanja“, za kojeg Varshney ispravno zaključuje da je iznimno teško u velikim grupama (Varshney, 2003, str.90). Upravo su zato norme razlike i isključenja toliko važne. Zato što implicitnom prijetnjom isključenja povisuju troškove *free ridinga*, posljedica im je suzbijanje zatvorenikove dileme na marginama grupe, iako im to nije (nužno) namjera, a savršeno su sposobne održavati se bez ikakvog centralnog autoriteta.

Kao što je već ranije navedeno, izbjegavanje ili isključenje „buntovnika“ može biti i posljedica individualnih postupaka pojedinaca koji djeluju iz svog osobnog interesa i koji nemaju nikakvu namjeru sankcioniranja, npr. jednostavno zato što se osjećaju manje ugodno u njegovom društvu (Hardin, 1995, str.89-90). Na taj način grupa regulira ponašanje pojedinca i bez institucionaliziranog sustava regulacije. Ipak, istina je da je takva regulacija puno efikasnija na razini manjih i homogenih zajednica: „izglednije je da će veća, raznolikija društva biti neuspješnija u uspostavi komunitarnih normi nego što će to biti manja, manje raznovrsna društva“ (Hardin, 1995, str.208).

Što se tiče druge Varshneyeve kritike, zašto baš etničnost „pruža dom“, a ne sindikat ili politička stranka, možemo primijetiti da se velika većina nas ne rađa unutar neke političke stranke niti sindikata, dok se svi rađamo unutar nekih etničkih i nacionalnih skupina, te smo odmalena izloženi jeziku, običajima i normama zajednice. Zbog toga etničke skupine imaju početnu prednost u odnosu na druge, baš kao i što obitelj ima početnu prednost u odnosu na ostale ljude. Iako se kasnije u životu možemo odreći i svoje obitelji i etničke skupine, one mogu znatno utjecati na nas zbog svoje uloge u oblikovanju naših znanja i interesa. Sindikati ili stranke nisu toliko prisutni u našim životima, manje smo im izloženi i njihovi članovi nemaju prilike toliko utjecati na nas. Razlikuje se i društveni tretman političkih stranaka i etničkih ili nacionalnih skupina. Dok članstvo u stranci ili sindikatu podrazumijeva svjesnu odluku koju donose tek poneki ljudi, nacionalnost ili etnicitet su nam na neki način nametnuti, od nas se očekuje da se identificiramo kao članovi etničke ili nacionalne zajednice. Najčešće nam se objektivno pripisuje nacionalni identitet naših roditelja, te nas se uči da bismo se *trebali* identificirati s tom skupinom. Djecu se ne uči da su članovi stranke X ili sindikata Y i da bi se tako trebali i osjećati. U čitankama ne nalazimo hvalospjeve sindikatima, ali nalazimo domoljubnu poeziju. Sve to utječe na pojedinčev sustav vjerovanja koji moramo uzeti u obzir kada

razmatramo racionalnost njegovog djelovanja. Ne moramo vjerovati da „etničnost može pružiti bolji dom nego što to mogu druge grupe“ da bismo objasnili zašto se ljudi češće identificiraju kroz etničke skupine nego kroz sindikate. Etničke i nacionalne skupine jednostavno raspolažu sredstvima kojima ostale skupine ne raspolažu. Osim toga, bilo bi pogrešno preuveličavati ulogu etničke identifikacije u normalnim okolnostima, u životima velikog broja ljudi. Za mnoge ljude, sindikati, političke stranke, razne udruge, organizacije i sl. pružaju puno „bolji dom“ nego njihove etničke ili nacionalne skupine, te se snažnije identificiraju s ovim grupama nego sa svojim etničkim ili nacionalnim skupinama.

Možda se velik dio ponašanja kojeg Varshney nastoji objasniti racionalnošću vrijednosti može objasniti osobnim interesom, ako uzmemo u obzir faktore kao što su iskrivljena epistemologija članova grupe, njihova pogrešna vjerovanja ili nemogućnost točnog predviđanja posljedica. Na primjer, umjesto da postupak bombaša samoubojice objasnimo kao postupak osobe motivirane vrijednostima i usmjerene na dobrobit grupe, koja pritom zanemaruje svoj osobni interes, to isto ponašanje možemo objasniti pogrešnim vjerovanjima koja je osoba zadobila (npr. vjerovanjem u sretni zagrobni život koji je čeka ako žrtvuje svoj ovozemaljski život) i njenim nepoznavanjem alternativa. Ipak, i sam Hardin prihvaća da etnička ili nacionalna privrženost može biti posve normativna u smislu da je motivirana samo slijedenjem ideala ili nečeg sličnog. Ovakva privrženost može slijediti iz *jest-treba* pogreške. No, važnost je osobnog interesa u tome što može poduprijeti i osnažiti ovakav nacionalizam, tako da osoba može biti dvostruko motivirana, i svojim idealima i osobnim interesom (Hardin, 1995, str.14). Također, pojedinci koji djeluju iz racionalnih pobuda omogućuju, daju prostor za djelovanje drugima koji djeluju iz ne-racionalnih pobuda, na primjer u slučajevima nasilnih konflikata (Hardin, 1995, str.180). U tom smislu, Varshneyeva razmatranja mogu biti svojevrsna nadopuna Hardinovima –

vrijednosti možda mogu objasniti pojedino ponašanje koje se ne može objasniti osobnim interesom.

7.3. Prototeorija Paula Sterna

Paul Stern nudi „prototeoriju“ koja objedinjuje elemente primordijalizma, instrumentalizma i konstruktivizma (Stern, 1995). Smatra da limiti teorije racionalnog izbora pokazuju da postoji potreba za „fokusiranjem na to kako nacionalni vođe koriste apele na emocije i metafore kako bi povezali nacionalne simbole sa snažnim silama primarne grupne identifikacije“, te da ovi nacionalistički apeli funkcioniraju tako što „fokusiraju pojedince na emocionalne imperative ili moralne norme vezane uz zajednicu, tako prevenirajući racionalne kalkulacije osobnog interesa i druge lojalnosti“ (Stern, 1995, str.217). Drugim riječima, postupci i retorika nacionalnih lidera „mogu konstruirati emocionalne i moralne veze s nacijom i stvoriti osjećaj zajedničkog interesa dovoljno jakog da nadvlada osobni interes i ostale grupne lojalnosti“ (Stern, 1995, str.220).

Neki od fenomena za koje Stern smatra da ih teorija racionalnog izbora ne može objasniti su to što (1) ljudi ne mijenjaju svoj etnički identitet, čak ni kada bi mogli očekivati da će im to koristiti; (2) nacionalnost ima snažniji utjecaj od drugih identiteta čak i kada je očekivana korisnost doprinošenja naciji nesigurna ili negativna; (3) vođe koje nastoje mobilizirati kolektivno nacionalno djelovanje češće apeliraju na emocije nego na osobni interes; (4) ljudi i skupine često pogrešno shvaćaju svoj osobni interes, tako što preuveličavaju svoju očekivanu korist od nacionalnih programa (Stern, 1995, str.223-4). Tvrdnja (1) nije posve točna – ljudi često mijenjaju svoje etničke, nacionalne ili vjerske identitete, kada su to u mogućnosti učiniti i kad im to koristi, ili pak kad im prijete opasnost ako zadrže svoj dotadašnji identitet. Dobrovoljna konverzija i

asimilacija nisu rijetkost. Kao primjere bi možda mogli istaknuti dobrovoljno preobraćenje na islam u Otomanskom carstvu ili slučajeve današnjih izbjeglica iz zemalja Bliskog istoka koji se preobraćuju na kršćanstvo u nadi da će to poboljšati njihove izgleda za dobivanjem azila. U mnogim slučajevima, do promjene identifikacije ne dolazi zato što ona ne može koristiti pojedincu, jer nebi promijenila način na koji ga drugi doživljavaju. Primjerice, tipičnom Kinezu u Hrvatskoj malo će koristiti prihvaćanje hrvatskog identiteta, jer će ga u toj iznimno „bijeloj“ zemlji i dalje doživljavati kao Kineza – „pravi Hrvat ne može izgledati kao Azijac“. U drugim pak slučajevima, do promjene identifikacije ne dolazi jer pojedinac svoju identifikaciju ne smatra štetnom; epistemološke ugodnosti doma i druge povlastice mogu nadjačati gubitke koje pojedinac trpi zbog svoje identifikacije. Tvrdnje (2) i (4) bi se možda mogle objasniti ograničenom epistemologijom članova grupe, zbog koje su članovima dostupne samo selektirane informacije i zbog čega mogu imati krivo shvaćanje korisnosti koja za njih slijedi iz sudjelovanja u grupi. Što se tiče (3), iako je točno da vođe često govore u terminima emocija, istina je i da je takva retorika često samo lijepo upakiran govor o osobnim interesima. Može se činiti da slogan poput „make America great again“ apelira na osjećaje dostojanstva, ponosa, divljenja i sličnog, ali taj slogan može jednostavno biti pompozan način referiranja na stvarnu ili imaginarnu slavnu prošlost u kojoj su (neki) ljudi bolje živjeli, imali povlašteni društveni položaj u odnosu na druge društvene skupine ili imali bolje plaćene poslove. Na taj način i taj naoko emotivni apel može ustvari biti poziv na ponovnu uspostavu takvog društva zbog toga što će ono koristiti osobnim interesima članova te skupine. S druge strane, naprosto je neistina da vođe rijetko apeliraju na osobni interes, njegovu ugroženost ili zaštitu. U nedavnom slučaju britanskog referenduma, primjerice, kampanja za izlazak iz EU-a vrtila se oko „imigranata koji krađu naše poslove“, „350 milijuna funti tjedno koje šaljemo EU-u, a mogli bismo financirati naše javno zdravstvo“, navodnom manjku suvereniteta i diktatima iz Bruxellesa zbog kojih

Britanci žive lošije no što bi inače. I kampanja za ostanak je, jednako tako, bila orijentirana na ekonomske prednosti članstva u EU-u, a ne nekakve ideale i vrijednosti ujedinjene Europe.

Argument na kojem se zasniva Sternova prototeorija sastoji se od tri tvrdnje: „grupna (ne nacionalna) identifikacija je primordijalni uvjet; članstvo u grupi i identifikacija mogu vršiti snažan utjecaj na ponašanje (...); kad poticatelji nacionalizma uspiju, uspiju tako što izazivaju identifikaciju s nacijom i povežu je s emocijama i normama koje se povezuju s članstvom u primarnim grupama“ (Stern, 1995, str.225). Stern tvrdi da se u primarnim grupama (malim skupinama ljudi koje se najčešće, ali ne nužno, sastoje od članova obitelji) altruizam razvio pomoću mehanizama dubokih emocionalnih veza između članova i društveno prenesenih pravila ili normi, te da ti mehanizmi mogu biti iskorišteni kako bi se izazvao „nacionalni altruizam“ (Stern, 1995, str.227). S obzirom da nacionalne grupe nisu nalik primarnima, vođa koji želi mobilizirati članove nacionalne grupe mora pronaći način na koji će „socijalno konstruirati naciju kao objekt ‘primordijalne’ povezanosti“, a to može biti stvaranjem i iskorištavanjem izravnih emocionalnih veza između nacije i njenih simbola (parada, praznika, zastava, vojnih uniformi), povezivanjem ideje nacije s emocionalno snažnim iskustvima pojedinaca (npr. onih koji su propatili diskriminaciju koja se može pripisati njihovoj etničkoj pripadnosti), simboličkim povezivanjem nacije s grupama s kojima je primordijalna povezanost najjača, kao što je obitelj (govor o „materinjem jeziku“, „hrvatskoj krvi“, „sinovima Irske“, „našoj njemačkoj braći u Sudetenlandu“), ili pak personificiranjem nacija (npr. tako što se jednu naciju prozove „junakom“, a drugu „zlikovcem“).

Hardinova teorija je kompatibilna s dvije tvrdnje na kojima počiva Sternov argument, a dijelom je kompatibilna i s trećom. Grupna identifikacija može biti primordijalni uvjet u Sternovom smislu – Hardin dozvoljava da je moguće (iako ne nužno) da postoji genetski temelj identificiranja s nekom grupom, ali je

odabir te grupe ipak „kognitivni problem donošenja odluka“ (Hardin, 1995, str.48). Neproblematična je i Sternova tvrdnja da „članstvo u grupi i identifikacija mogu vršiti snažan utjecaj na ponašanje“, kao što vidimo iz Hardinovog prikaza utjecaja normi i grupnog pritiska na ponašanje članova grupe – članovi grupe, motivirani osobnim interesom, modificiraju svoje ponašanje u skladu s normama. Što se tiče treće tvrdnje, Hardin i Stern se slažu u tome da oni koji potiču na nacionalističko ponašanje u tom uspijevaju zbog identifikacije s nacijom, ali, dok Stern tvrdi da uspijevaju tako što naciju povežu s emocijama i normama vezanim uz članstvo u primarnim grupama, Hardin taj uspjeh svodi na osobni interes članova. Iako vođe i njihovi apeli na emocije zacijelo mogu imati bitnu ulogu u slučajevima iracionalne ili ekstra-racionalne nacionalne identifikacije, ponovno stoji Hardinova tvrdnja da je uspjeh grupe omogućen djelovanjem ljudi čija je nacionalna identifikacija racionalna. Bez velikog broja onih koji se priključuju zato što im je to u interesu (ili barem vjeruju da im je to u interesu), nekolicina onih čija je identifikacija ne-racionalna nebi mogla puno postići. Također, bez vođa koji potiču na nacionalizam, nacionalna identifikacija, ako bi je i bilo, zacijelo nebi bila toliko raširena i jaka. Plauzibilno je pretpostaviti da ove vođe najčešće imaju svoj osobni interes na umu. Također, i kod ljudi s ne-racionalnom identifikacijom osobni interes može igrati ulogu tako što pojačava i podržava identifikaciju. Iako Sternovi primjeri „žrtvovanja za svoju naciju“ putem raširene dobrovoljne ratne mobilizacije na prvi pogled mogu djelovati kao očiti i jaki protuprimjeri teoriji racionalnog izbora, manje su uvjerljivi kad u obzir uzmemo znanje dostupno tim pojedincima, utjecaj normi isključenja, nagrade ili kazne koje mogu očekivati, i ostalo. Ratni veterani su često tretirani s velikim počastima i materijalnim pogodnostima raznih vrsta. Iz perspektive potencijalnog dobrovoljca, može biti razumno očekivati beneficije zbog svog sudjelovanja u ratu. Mogućnost pogibije ili ranjavanja može se, iz njegove perspektive, također činiti dovoljno malom u odnosu na potencijalne pogodnosti, što preuzimanje rizika čini racionalnim.

Loša životna situacija tog potencijalnog dobrovoljca također može biti vrlo bitna, jer u tom slučaju osoba ima malo za izgubiti. U svakom slučaju, teško je negirati da učestalost postupaka skupih za pojedinca, ali korisnih grupi, opada sve više čim su troškovi za pojedinca sve veći. Ovo se nebi događalo da su pojedinci (samo ili primarno) ekstra-racionalno motivirani. Stoga, Sternova prototeorija može biti vrijedan pokušaj objašnjenja ne-racionalnih identifikacija, ali takve identifikacije igraju tek sporednu ulogu u objašnjenju nacionalističkog ponašanja.

8. Sprječavanje nasilnih konflikata

Hardin zaključuje da je za sprječavanje pojave nasilnih konflikata do kojih može dovesti etnička ili nacionalna identifikacija, uz političku stabilnost, važan i ekonomski prosperitet (jer loša ekonomska situacija čini individualni prosperitet ovisnijim o grupnom prosperitetu). No, tvrdi da sam ekonomski prosperitet nije dovoljan za smanjenje interesa kojeg pojedinci mogu vidjeti u uspjehu njihove grupe. Ono što je potrebno jest uska povezanost između individualnog djelovanja i prosperiteta. Zato Hardin smatra da „anomički kapitalizam, dok je uspješan, može predstavljati prirodan bedem protiv manifestacije etničkog konflikta“, jer „stvara poticaje na individualnoj razini koji su uglavnom suprotstavljeni poticajima za grupnu identifikaciju i privrženost“ (Hardin, 1995, str.179). Hardin se poziva na Smithov argument prema kojem će nevidljiva ruka tržišta ljude koji djeluju imajući na umu samo svoj profit usmjeriti tako da ishod bude najbolji mogući za sve: „stvaramo bolji svijet kad ignoriramo pitanje kakav svijet stvaramo i živimo za sebe nego kad se prvo koncentriramo na etničku političku strukturu našeg svijeta“ (Hardin, 1995, str.179). Također, zagovara „manju“ vladu, zato što misli da je vrijednost zadobivanja kontrole nad njom manja, pa će u multietničkoj državi odvratiti etničke skupine od namjere zauzimanja vlasti (Hardin, 1995, str.228).

Međutim, baš kao što je vrlo upitno da *laissez-faire* kapitalizam nevidljivom rukom stvara najbolje rezultate za sve, jednako je upitno i da je takav kapitalizam „bedem protiv manifestacije etničkog konflikta“, ili da „manja“ vlada nije dovoljno primamljiv plijen. Ako su kapitalizam i nacionalizam međusobno suprotstavljeni, postavlja se pitanje kako objasniti činjenicu da su mnogi koji se zalažu za manju vladu i slobodnije tržište ujedno i uvjereni nacionalisti. Čak i kad bi bila istina da je smanjenje vjerojatnosti etničkih sukoba jedna od prednosti manje vlade, treba se upitati nadmašuje li nedostatke takve vlade, među koje možemo ubrojiti velike društvene nejednakosti, deterioraciju radničkih prava, egzistencijalnu nesigurnost i drugo. Ako ovo zaista jesu posljedice nedovoljno obuzdanog kapitalizma, onda može čak biti slučaj i da takav sustav, suprotno tome da smanjuje, povećava vjerojatnost sukoba među različitim skupinama, onda kada narušava ekonomski prosperitet. Nezadovoljni ljudi koji se osjećaju osiromašeno, nezaštićeno i prevareno počat će se zatvarati u „čopore“ i tražiti krivce za svoje stanje i „naći“ će ih u nekoj skupini, bili to bankari, liberali, imigranti, Židovi, ili jednostavno „elite“. Možda je na to mislio i Hardin kad je svojoj tvrdnji o kapitalizmu kao bedemu protiv etničkih konflikata dodao ogradu „dok je uspješan“.

Umjesto uspostave „svaki čovjek za sebe“ sustava, Hardin sugerira i druge načine za oslabljivanje nacionalizma i smanjenje vjerojatnosti nasilnih konflikata među grupama. Osim već spomenute političke stabilnosti (u koju možemo uključiti i dobar zakonodavni sustav) i ekonomskog prosperiteta, čini se da ključ može biti u edukaciji, pluralizmu i širenju vidika. Neistinita ili iskrivljena vjerovanja te selektivne i nepotpune informacije igraju važnu ulogu u održanju identifikacije, epistemoloških ugodnosti doma i nasilnih sukoba, a takva vjerovanja i informacije često su rezultat izoliranosti grupe i njenih normi:

„ako separacija zaista funkcionira, ona ograničava epistemologiju grupe, možda katastrofalno. Grupa može postati neupućena do te mjere da bi to

bilo užasno u slučaju nekog pojedinca. Pojedinca koji bi bio toliko neupućen osudili bi kao glupog i možda autodestruktivnog. No, članovima grupe koja postiže takvo (...) neznanje obično to nije namjera. [Grupa] samo stvara neznanje kao funkciju uspjeha svoje norme i separacije, i to neznanje podržava normu.“ (Hardin, 1995, str.101-2)

Više kontakta između grupa, pluralizam, mobilnost i upoznavanje drugih kultura mogli bi pružiti nove informacije i spriječiti prekomjerno uživanje u ugodnostima doma i njegove loše posljedice:

„mogle bi postojati prednosti odrastanja u kulturi koja je tranzicijska i čijih se ugodnosti ne sjećamo s velikom dragosti. Ljudi iz takve kulture mogu imati relativni manjak privrženosti normama i vjerovanjima koji ovise o tome da su epistemološki podržani. Slično, edukacija izvan vlastite zajednice ima posljedicu slabljenja takvih privrženosti.“ (Hardin, 1995, str.139)

„Zašto se ljudi boje da su njihove zajednice ugrožene pluralizmom? Zato što jesu, naravno. Pluralizam korodira tradicionalnu zajednicu tako što članovima zajednice pruža alternativne vizije, pogotovo alternativne vizije vrijednosti. Mlađi članovi, čiji načini života nisu još dobro utvrđeni, mogli bi biti naročito otvoreni alternativnim vizijama.“ (Hardin, 1995, str.209)

Zato bi poticanje međusobne suradnje i pomaganje ljudima bez obzira na njihove identifikacije, podrijetlo i sl. moglo biti puno bolja opcija od sadašnjeg koncentriranja na nacionalne i etničke (često i vjerske) skupine, pobuđivanje domoljublja i očuvanja tradicionalnih vrijednosti. Naravno, ma koliko zakonodavni sustav bio izvrstan, stupanj ekonomskog prosperiteta visok, i ma koliko truda uložili u edukaciju i odgajanje informiranih i otvorenih pojedinaca i pobuđivanje altruizma – ništa ne može apsolutno zagarantirati mir. No, možda je to najbolje što možemo učiniti.

9. Zaključak

Vidjeli smo kako Hardin etničku i nacionalnu, baš kao i ostale grupne identifikacije, objašnjava pomoću racionalnosti, odnosno pomoću niza pojedinačnih, individualno racionalnih djelovanja koji, iako se ne moraju ticati direktne identifikacije s grupom, mogu rezultirati u takvoj identifikaciji. Pritom koristi pojam identifikacije s određenom grupom, koja je subjektivna i koja podrazumijeva motivaciju, a ne nekakvog (objektivnog ili kvazi-objektivnog) identiteta, koji ne mora motivirati. Ostavlja otvorenim pitanje postoji li nešto „prirodno“ u etničkoj ili nacionalnoj identifikaciji, npr. genetski temelji za psihološku identifikaciju s grupom, ali tvrdi da, u svakom slučaju, ti temelji mogu biti samo za identifikaciju s *nekom* grupom, a ne našom specifičnom grupom. Ideju o prirodnim temeljima identifikacije baš s našom specifičnom etničkom ili nacionalnom grupom odbacuje kao očito pogrešnu.

Racionalno ponašanje za Hardina znači ponašanje motivirano svojim osobnim interesom, odnosno djelovanje s ciljem zadovoljavanja svojih interesa i preferencija. Racionalnost shvaća subjektivno – osoba je racionalna ako čini ono za što vjeruje da je u njezinom osobnom interesu, iako ta njena vjerovanja mogu biti pogrešna. Zbog toga, kad procjenjujemo racionalnost nečijih postupaka moramo uzeti u obzir znanje koje je toj osobi dostupno, način na koji ga je zadobila (velikim dijelom iz društva u kojem živi), kao i prednosti koje za nju slijede zbog toga što ima to znanje, kad ga je već zadobila. Iz te perspektive, mnogi naizgled ne-racionalni (ekstra-racionalni, iracionalni, aracionalni) postupci se mogu objasniti pomoću racionalnosti. Iako ne osporava da mogu postojati slučajevi inherentno iracionalne ili ekstra-racionalne lojalnosti s grupom (u smislu da lojalnost nije potaknuta osobnim interesom ili ga nadilazi), Hardin tvrdi da to ipak ne osporava objašnjenje lojalnosti putem racionalnog izbora zato što se često događa da su osobni interes i grupna identifikacija

kongruentni i zato što učestalost djelovanja korisnih grupi, ali štetnih po pojedinca, opada čim su individualni troškovi veći.

Identifikacija s grupom je važna zašto može dovesti do koordinacije, koja stvara veliku moć koja može biti iskorištena za stvaranje, ali i (što je vjerojatnije) za uništavanje. Grupna identifikacija, kao i mnogi drugi oblici društvene suradnje i institucija, po Hardinu predstavljaju problem koordinacije, koji se od problema razmjene (zatvorenikove dileme) razlikuje po tome što ne postoji konflikt interesa između pojedinca i ostatka grupe – kolektivni i individualni interes se tu podudaraju. Do koordinacije može doći spontano, i nakon što se nekoliko puta to dogodi, može nastati konvencija, a onda i institucija, norma, ili moć koja onda unapređuje daljnju koordinaciju i kooperaciju tako što pojedincima pruža specifične poticaje za djelovanje. Svatko se može odlučiti na koordiniranje s ostalima samo zato što mu je to u interesu, a onda činjenica da svatko sudjeluje u koordinaciji može kao rezultat imati konvenciju koja nekoga uzdiže na poziciju moći. Tu je riječ o moći koordinacije, koja nastaje direktno iz same činjenice koordinacije i koja vođama daje mogućnost djelovanja u ime grupe, a koja je osobito važna u poticanju etničke i nacionalne identifikacije i djelovanja. Osim toga, grupe mogu imati i moć razmjene, koja nastaje produciranjem resursa koji se zatim mogu iskoristiti za utjecaj na druge/prisiljavanje drugih na određeno ponašanje.

Etničke i nacionalne grupe prevladavaju tzv. logiku kolektivnog djelovanja, prema kojoj je doprinošenje grupnom uspjehu tipično nadjačano individualnim troškovima tog doprinošenja, zato što (1) ne mora biti nikakvih troškova doprinošenja; (2) čak i ako postoje troškovi, pojedinac može očekivati i specifične nagrade i kazne, ovisno o tome doprinosi li ili ne. Tako se zbog prijetnje sankcija ili obećanjem pogodnosti potencijalna zatvorenikova dilema može pretvoriti u problem koordinacije. Biti članom grupe i doprinositi njenom potencijalnom uspjehu može značiti koristiti samome sebi, primjerice zbog tzv.

epistemoloških udobnosti doma koje nam našu grupu čine osobito „ugodnom“ (tu nam koordinacija koristi direktno), ali i zbog toga što nam prevlast naše grupe može donijeti osobni profit, npr. bolje plaćen posao (koordinacija nam tu koristi indirektno).

U srži velikog dijela etničke i nacionalne identifikacije jest i jedan oblik *jest-treba* pogreške. Ljudi ne misle da je njihov način samo jedan od mogućih načina uređenja društva ili života, već često misle i da je to najbolji, ili pak jedini ispravni. Riječ je o iracionalnom skoku s „jest“ na „treba“, no ipak djelovanje iz takvih vjerovanja nije uvijek iracionalno. Takva se vjerovanja mogu ustaliti i učvrstiti kao rezultat dobrog poznavanja svoje skupine i nepoznavanja ostalih.

Centralnu ulogu u Hardinovom objašnjenju grupne identifikacije imaju društveno konstruirane norme, koje upravljaju ponašanjem pojedinaca. One su uspješne zato što služe interesima članova grupe (koji toga mogu i ne moraju biti svjesni). Nastanak norme je stvar slučaja, njihov je sadržaj stvar koordinacije, a tipično se održavaju spontano, nenamjerno i bez ikakve organizacije, tako što ih zajednica nenamjerno promiče. Za objašnjenje identifikacije posebno su važne norme razlike i ekskluzije. Članovi ih prihvaćaju zato jer im to omogućuje ulazak u grupu i povlastice koje iz toga slijede. One pojačavaju individualnu identifikaciju s grupom i separaciju grupe od ostalih tako što mijenjaju interese članova na marginama grupe (onih koji žele profitirati od članstva u grupi, ali bez da su joj zaista privrženi) i navode ih na ponašanje u skladu s interesima jezgre grupe, tipično implicitnom prijetnjom isključenja. Ovim je normama potreban osjećaj odvojenosti grupe od ostalih, ili čak neka druga, obično neprijateljska grupa.

Hardin smatra da konflikt između grupa nastaje zbog ograničenih resursa i uspješne mobilizacije, a pritom između grupa ne mora postojati niti neprijateljstvo niti velike razlike. Iako norme razlike i isključenja mogu utemeljiti konflikt tako što uspostavljaju suprotstavljene grupe, sam sukob

interesa nije dovoljan za nastanak nasilnog konflikta. Razlog nastanka nasilnih sukoba je hobsijanski – oni nastaju kad oslabljene i destabilizirane vlade i institucije ne mogu pružati adekvatnu zaštitu od nasilja, i kad se među ljudima pojavi strah od moguće mržnje druge skupine i želja za preventivnim napadom. Dodatni je problem i to što se grupe ne mogu vjerodostojno obvezati na nenapadanje. Pritom, ekonomska pitanja konstituiraju raspon sukoba, ali nasilje je zasebna pojava koja obično ovisi o nekom *tipping fenomenu*.

Razmotrili smo i tri kritike Hardinove teorije, te zaključili da je nijedna ne uspijeva osporiti, iako neke nude vrijedna objašnjenja ne-racionalne identifikacije. Frank Cunningham prigovara Hardinovom jednakom tretmanu svih grupnih identifikacija i smatra da postoje dvije različite vrste lojalnosti, tzv. „rekreacijska“ i „ozbiljna“ privrženost, od kojih je prva prikladna za sportske klubove i slične grupe, a druga za nacionalne i etničke skupine. Međutim, Cunningham svoje mišljenje podupire samo tvrdnjom o različitom društvenom tretmanu identifikacije sa sportskim klubom, odnosno etničkom skupinom, što nam ne govori ništa o postojanju različitih vrsta identifikacije i lojalnosti, i što se može objasniti razlikom u tome što grupe mogu pružiti lojalnim pojedincima. Ashutosh Varshney, pak, smatra da moramo uzeti u obzir racionalnost vrijednosti kad razmatramo etničku mobilizaciju, te da su problemi Hardinove teorije to što ne može objasniti zašto je racionalno surađivati s grupom kad i drugi surađuju (odnosno zašto nije racionalno biti *free rider*), te zašto baš etničnost pruža dom (a ne npr. sindikat ili politička stranka). Problemi koje Varshney navodi nestaju kad uzmemo u obzir da ne moraju postojati nikakvi troškovi suradnje (i da mogu postojati epistemološke ugodnosti), da pojedinac može očekivati sankcije ili povlastice, ovisno o tome surađuje li (što može biti posve nenamjerno i spontan produkt individualno racionalnog djelovanja, kao što to norme razlike i isključenja pokazuju), te da etničke i nacionalne skupine raspolažu sredstvima kojima ostale grupe ne raspolažu, zbog njihove početne

prednosti i društvenog tretmana koji zadobivaju. Velik dio ponašanja kojeg Varshney objašnjava putem vrijednosti se može objasniti osobnim interesom, ako uzmemo u obzir specifično znanje koje članovi grupe imaju. Čak i u onim slučajevima pojedinaca motiviranih vrijednostima, njihovo je ponašanje omogućeno djelovanjem brojnih drugih koji djeluju iz racionalnih pobuda. Ipak, Varshneyeva razmatranja mogu biti vrijedna u objašnjenju pojedinog ponašanja koje se ne može plauzibilno objasniti osobnim interesom. Paul Stern vjeruje da postoje limiti teorije racionalnog izbora i nudi prototeoriju koja objedinjuje elemente primordijalizma, instrumentalizma i konstruktivizma. Argumentirali smo da fenomeni za koje Stern smatra da ih teorija racionalnog izbora ne može objasniti zapravo nisu problematični. To da ljudi ne mijenjaju svoj etnički identitet nije posve istinito, kao što pokazuju brojni slučajevi dobrovoljne asimilacije i konverzije, a u mnogim drugim slučajevima promjena identifikacije nema smisla jer nebi koristila pojedincu. Njegove tvrdnje da nacionalnost ima snažniji utjecaj od drugih identiteta i da ljudi i skupine često preuveličavaju svoju očekivanu korist od nacionalnih programa je moguće objasniti ograničenom epistemologijom članova grupe, zbog koje im mogu biti dostupne samo selektirane informacije. Tvrdnja da vođe češće apeliraju na emocije nego na osobni interes nije posve točna, jer vođe vrlo često apeliraju na osobni interes, a i onda kada govore u terminima emocija, može se plauzibilno reći da je to lijepo upakiran govor o osobnim interesima. Stern se u svojoj prototeoriji fokusira na to kako nacionalni vođe apeliraju na emocije i metafore i na to kako ovi apeli konstruiraju emocionalne i moralne veze s nacijom, koje mogu nadvladati osobni interes. Teško je osporiti da nacionalni vođe, njihova retorika i emocije mogu imati bitnu ulogu u slučajevima iracionalne ili ekstra-racionalne nacionalne identifikacije. Međutim, i dalje je točno da je uspjeh grupe omogućen velikim brojem onih čija je nacionalna identifikacija racionalna, bez kojih nekolicina onih čija je identifikacija ne-racionalna nebi mogla puno postići, i da i kod ljudi s ne-racionalnom identifikacijom osobni interes može

igrati ulogu tako što pojačava i podržava identifikaciju. Postupci skupi za pojedinca, ali korisni grupi, sve su rjeđi čim su individualni troškovi veći, što nebi bio slučaj kad bi pojedinci bili (samo ili primarno) ekstra-racionalno motivirani. Stoga, baš kao i u slučaju Varshneya, Sternova prototeorija može biti vrijedna za objašnjenje ne-racionalnih identifikacija, koje ipak igraju tek sporednu ulogu.

Konačno, u zadnjem poglavlju naznačili smo par načina na koje bi moglo biti moguće smanjiti vjerojatnost pojave nasilnih konflikata do kojih mogu dovesti etničke i nacionalne identifikacije. Hardin smatra da su važni faktori politička stabilnost i ekonomski prosperitet, ali i da, sam po sebi, ekonomski prosperitet nije dovoljan, već je potrebna uska povezanost između individualnog djelovanja i osobnog prosperiteta. Zbog ovoga Hardin zaključuje da anomički kapitalizam, *dok je uspješan*, može predstavljati branu etničkom konfliktu. Smatram da je vrlo upitno da takav kapitalizam može zbilja prevenirati etničke nacionalne sukobe. Dapače, ako je istina da takav sustav rezultira u velikim društvenim nejednakostima, detrioraciji radničkih prava, osjećaju nesigurnosti, nezadovoljstva i sl., može čak biti slučaj da povećava vjerojatnost sukoba među različitim skupinama. Zato su poželjnije druge metode za slabljenje nacionalizma i smanjenje vjerojatnosti nasilnih konflikata, u koje se, osim političke stabilnosti, dobrog zakonodavnog sustava i ekonomskog prosperiteta, mogu ubrojiti i edukacija, pluralizam, mobilnost i kontakti među grupama, koji svi djeluju tako da pružaju nove informacije i sprječavaju prekomjerno uživanje u epistemološkim ugodnostima doma.

Popis literature

- Axelrod, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Berčić, B. (2012). *Filozofija – svezak prvi*. Zagreb: Ibis grafika.
- Cunningham, F. (1997). „Review“. *Canadian Journal of Philosophy*, 27 (4), 571-594.
- Hardin, G. (1968). „The Tragedy of the Commons“. *Science, New Series*, 162 (3859), 1243-1248.
- Hardin, R. (1995). *One for All: the Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobbes, T. (2004). *Levijatan ili Građa oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Miščević, N. (2006). *Nacionalizam: etički pogled*. Zagreb: Kruzak.
- Miščević, N. (2014). „Nationalism“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/nationalism/>>, stranica posjećena 28.8.2016.
- Olsun, M. (2001). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stern, P. (1995). „Why Do People Sacrifice for Their Nations?“. *Political Psychology*, 16 (2), 217-235.
- Varshney, A. (2003). „Nationalism, Ethnic Conflict, and Rationality“. *Perspectives on Politics*, 1 (1), 85-99.

Popis izvora

- Barry, B. (1995). „Review“. *The American Political Science Review*, 89 (4), 1008-1009
- Bicchieri, C. (2004). „Rationality and Game Theory“. U Mele A. i Rawling P. (ur.) *The Oxford Handbook of Rationality* (str.182-205). New York: Oxford University Press.
- Coser, L. (1995). „Review“. *Political Science Quarterly*, 110 (4), 668-669.
- Hardin, R. (1991). „Hobbesian Political Order“. *Political Theory*, 19 (2), 156-180.
- Hardin, R. (1993). *Collective Action*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hargreaves Heap, S. i Varoufakis, Y. (2003). *Game Theory: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Hooker, B i Streumer B. (2004). „Procedural and Substantive Practical Rationality“. U Mele A. i Rawling P. (ur.) *The Oxford Handbook of Rationality* (str.57-74). New York: Oxford University Press.
- Lake, D. i Rothchild, D. (1996). „Containing Fear: The Origins and Management of Ethnic Conflict“. *International Security*, 21 (2), 41-75.
- Offe, C. (1996). „Review“. *American Journal of Sociology*, 101 (5), 1448-1449.
- Pigden, C. (1998). „Review“. *Mind*, 107 (426), 482-485.
- Primoratz, I. (2015). „Patriotism“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/patriotism/>>, stranica posjećena 28.8.2016.

Tempelmann, S. (1996). „Review: The Janus Face of Community: The Rationality of Group Identification and Exclusion“. *Mershon International Studies Review*, 40 (1), 119-121.