

Metodičke pretpostavke filozofije politike

Žarko Puhovski

Načelna je, uvodna, poteškoća filozofije politike u tomu što — po vlastitim kriterijima — nije moguća bez uračunate ambicije da utječe na svoj predmet.* Ova metodička neprilika — uostalom karakteristična za čitavo »područje« tzv. praktičke filozofije¹ — na primjeru filozofije politike zado- bija posebice relevantne razmjere. Jer, filozofija politike općenito može dospjeti u situaciju — nesumnjivo problematičnu za uobičajeno shvaćanje gnoseološkog odnosa — da bude objektom objekta svojeg istraživanja. Činjenica da se ovakva općenita mogućnost nerijetko i realizira ne samo da potkrepljuje apstraktnu postavku, nego — već unaprijed — nalaže i specifičan oprez u teorijskom »korištenju« rezultata ove orijentacije filo- zofijskog promišljanja.

No, uvodna problematika ne dopušta tumačenje po kojem bi o ovoj filozofijskoj disciplini bilo moguće suditi poglavito, ili dapače isključivo na osnovi njezinih tzv. rezultata, odnosno na osnovi interakcije tih »rezultata« s odnosima koji su im bili povijesno pretpostavni. Riječju, pored uvodno načete primjedbe o odnosu filozofije politike spram njezina objekta kao izmjeničnom odnosu u stanovitom smislu, bavljenje filozofijom politike pretpostavlja — odmah spočetka — polaganje računa o pojmu politike koji je neprestance u igri, o njegovim teorijskim implikacijama, te o temeljnim problemima političkog fenomena u njegovu povijesnu postojanju. Istovremeno, valja se osigurati i s obzirom na drugačije pristupe politici od onoga o kojem je ovdje riječ, primjerice s obzirom na politički, polito- logijski, političko-sociološki, političko-psihološki itd. pristup politici sa- moj. Ovo »osiguranje« ne treba, međutim, shvatiti kao nakanu da se navod- no profinjenim analizama uglavnom izmišljaju granice među područjima koja se međusobno isprepliću, pa i uvjetuju — kako to na svojim počecima

* Tekst uvodnog predavanja u okviru kolegi- ja »Filozofija politike«, održanoga na za- grebačkom Filozofskom fakultetu 20. svib- nja 1976.

1

Usp. o tomu W. Hennis, »Politik und prak- tische Philosophie. Eine Studie zur Rekon- struktion der politischen Wissenschaft«, Luchterhand, Neuwied am Rhein und Ber- lin 1963, posebice SS. 35—36, te 116— —127.

čini većina udžbenika filozofije politike ili pojedinih znanosti o politici.² Riječ je, naprotiv, o tome da filozofija politike — pored specifičnog stupnja apstrakcije koji se pretpostavlja — mora političkom fenomenu pristupiti u namjeri da o njemu progovori filozofijski, dakle trseći se da dospije do njegove biti, da pokaže vezu bitnih određenja pojedinih odnosa i institucija političkog života kao bit ne samo politike u njezinu općenito skiciranom obličju, nego i svake epohalne konstrukcije političkih odnosa. Pri tom će, gotovo sigurno, rabiti i spoznaje, pa i metode pojedinih znanosti o politici, kao što i obrat važi, no temeljno je da filozofijsko istraživanje politike, dapače filozofiranje o politici (sa sviješću da se to već uvijek zbiva i u njoj) uvijek ostane u kontaktu sa svojim temeljnim ciljem, dopiranjem do biti političkoga. Kao specifična tzv. filozofijska disciplina, filozofija politike mora, također, biti u stanju da u svojem promišljanju politike bude svjesna povezanosti svojih izvođenja s misaonim preduvjetima koji su joj dani u ontologiji i gnoseologiji, filozofiji povijesti, etici, filozofijskoj antropologiji, itd. Ta povezanost nije pak samo zaostavština sistemskog filozofiranja, odnosno metafizičkih sistema iz povijesti filozofije, niti pak drugačije formulirano iznalaženje razlike spram znanstvenog bavljenja politikom, nego nužnost svakog filozofiranja koje hoće biti na razini svoje ambicije — dakle, u najmanju ruku, svjesno svojih misaonih pretpostavki.

Ali, kao što je već naznačeno, za filozofiju politike je svijest o njezinim nefilozofijskim, čak neteorijskim pretpostavkama, pa i sastavinama naročito značajna. Zbog toga njezina temeljna ambicija: dospijevanje, čak probijanje do biti političkoga u sebi sadrži nekoliko procesa: 1) načelno ispitivanje biti političkog funkcioniranja, njegovih odnosa i institucija; 2) poredbenu analizu različitih filozofijsko-političkih djela iz povijesti filozofije s obzirom na povijesni i teorijski usud već ustanovljenih osnovnih kategorija; 3) teorijsko ustanovljavanje odnosa filozofijskih promišljanja politike s njihovim eventualnim političko-programatskim prevođenjem, drugim riječima, pokušaj konstruiranja modela utjecaja filozofijskih postavki o politici na odvijanje političke prakse; te 4) analiza utjecaja realnog političkog zbivanja pojedinih epoha na svremene pokušaje filozofijskog pristupa politici. Ta općenita shema, za čije je ispunjavanje nužno ne samo obavljanje niza predradova koji sistematski jedva da postoje u svremenoj filozofiji, nego i konzultiranje različitih filozofijskih orijentacija, načelno zahtijeva i istovremenu kritiku u tom smislu što u svojoj razdiobi naglašuje zapravo različite aspekte koje u samom promišljanju nije uvijek moguće jasno razdvojiti. Ujedno, ta shema kao jedan od mogućih pristupa siste-

2

Usp. npr. E. Weil, «Philosophie Politique», Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1956 (posebice uvod, teza 4: «Premda je politika društvena znanost, ne može se svesti na to» — Weil, naime, polazi od toga da je «politika dio filozofije»; teza 5), ili Z. Mejno, «Uvod u političku nauku», Savez udruženja pravnika Jugoslavije, Beograd 1960, posebice str. 51—63 (Meynaud polazi od toga da se uvodno »razgraničenje svodi na izdvajanje onog što je političko u društvenom. Stoga se javlja još jedno

pitavanje, čiji značaj mnogi specijalisti zanemaruju: da li je naučno opravdano ovako sećanje stvarnosti? ... neophodno je pažljivo proučiti mesto političke nauke u okviru nauka o čoveku i tačno odrediti vrstu odnosa koje je ona pozvana da održava s tim naukama» — str. 52), a u biti sličan stav impliciran je i u predgovoru A. Görlietzovom »Handlexikon zur Politikwissenschaft«, Bd. I, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1973, s. 5.

matskom izučavanju i naučavanju filozofije politike pretpostavlja i razliku spram političke filozofije. Premda se te dvije sintagme nerijetko rabe kao istoznačnice, u ovom je kontekstu — poglavito radi jasnoće — uzeto da filozofija politike predstavlja naziv za filozofijsko promišljanje politike, a politička filozofija ime za proces političkih implikacija neke filozofije, bez obzira na to da li je ona — po svojim usmjerenjima — zaista bila obavljena političkim, ili pak nekim drugim, primjerice etičkim, ili ontologijskim fenomenima. Jedva je pri tom i nužno napomenuti da filozofija politike nerijetko teži vlastitom uvažavanju kao političke filozofije, i to da je tumačenje na razini političke filozofije znalo posve izvanjski koristiti citate pojedinih filozofa na dnevno-političke potrebe (kako je to, primjerice, iskusila Nietzscheova filozofija).

Sam pojam politike o kojemu je neprestance riječ zahtijeva i neka uvodna pojašnjenja, ali i shvaćanje da čitav posao filozofije politike teži nekom, početno tek pretpostavljenom pojmu politike. Uobičajeno je uglavnom dvostruko razumijevanje tog pojma: kao općeg naziva za niz ljudskih aktivnosti u održavanju njihova zajedničkog života, te kao teorijskog nastojanja da se te aktivnosti razluče i razgraniče. Ta je dvostrukost, dakako, tek ime za faktičku dvostrukost suvremenog svijeta, točnije novovjekovlja³ u odnosu na bitnu jednoznačnost ne samo misli, nego i načina zajedničkog života u sredini u kojoj nastaju temeljni pojmovi politike koje Zapad poznaje, u antičkoj Grčkoj. Ta jedinstvenost najbolje je pokazana u jednoznačnosti nastojanja oko polisa (i teorijskih i praktičkih, po kasnije prihvaćenoj podjeli). No, shvaćanje polisa kao gotovo idealne zajednice — koje je snažno obilježilo mnoge kasnije filozofijske teze o politici — ne odgovara ni faktičkom stanju, niti je iz takve slike o harmoničnosti polisa-zajednice moguće pojmiti povijesno mjesto političkog djelovanja (uostalom riječ *pólis* izvorno označuje utvrdu mikenskih vladara i naselje oko nje — činjenica da je kasnije naselje izjednačavano s jezgrom, ranijim obitavalištem vladalaca, pokazuje zapravo samo jedan stupanj proširenja baze vladavine u takvoj sredini, ali i upozoruje na bitnu ograničenost ne samo podrijetla nego i kasnijeg proširenja tog sistema odnosa). Dvostrukost pojma politike o kojoj je ovdje riječ, a na kojoj inzistiraju brojne rasprave i rječnici,⁴ znači neotklonivu dvostrukost novovjekovnog pokušaja da

3

U kontekstu rasprave o filozofiji politike novovjekovlja valja — za razliku od nekih drugih u povijesti filozofije općenito uobičajenih podjela — shvatiti kao razdoblje koje, u osnovi, započinje Machiavellijem kao prvim teoretičkom politikom koji može u vlastitom, jedinstvenom djelu provesti razlikovanje procesa pripadnih određenoj formi političke prakse i njihove načelne kritike. Time se na razini filozofije (odnosno teorije uopće) provode konzekvencije epohalno promijenjenog, po svojem bitnom određenju dvostrukog novovjekovnog pojma politike kao vrijednosti zbiivanja i zauzimanja stava o njemu.

4

Npr. već spomenuta Weilova knjiga, odnosno Krings-Baumgartner-Wildov »Handbuch philosophischer Grundbegriffe«, Bd. IV, Kösel Verlag, München 1973 [»Poteškoće znanstvenog određenja 'politike' počinju dilemom da se jezično-semantička konkordancija, koja ujedno pokriva i predmet političkog iskustva i njegovu analitičko-sistematsku eksplikaciju, ne 'razriješi' prebrzo u korist jednostranih pokušaja bijega iz te dileme. Jer, kao 'politika', po naslijeđenoj govornoj uporabi, važi ponajprije sve ono što inicirajući i djelujući provode politički akteri koji se uobičajeno pojavljuju. S druge strane, u tomu valja razumjeti i misleće, sistematsko nastojanje (prethodnog) objašnjenja pitanja

se opetuje temeljna pretpostavka svakog antičkog razmatranja o polisu, pretpostavka da je u uvjetima života u polisu moguća zajednica. Ova teza je, međutim, posve jasno razgraničena spram interpretacija po kojima je polis za grčke teoretike (o kojima dovoljno znamo) bio naprosto jednak zajednici.⁵ I Platonova »Država« i Aristotelova »Politika« govore općenito o zajednici odvojeno od raspravljanja o ustrojstvu polisa.⁶ To je posebice indikativno na Aristotelovu primjeru koji je — za razliku od Platonovih razmatranja — usmjeren na istivanje praktičkih mogućnosti države kao specifične zajednice uključujući i konkretan, iskustveni materijal.

U čemu je, međutim ta, toliko spominjana, pa i pretjerivana jedinstvenost života u polisu u odnosu na kasnije forme političke organizacije društva? Ili, da se pitanje drugačije i djelomice laganije formulira, u čemu kasnije organizacijske forme napuštaju to jedinstvo? Jedinstvenost je načina postojanja polisa u tomu što je on moguć samo uz pretpostavku neposredovane jednakosti teorijske i praktičke djelatnosti (valja ponoviti: u smislu podjele koja je nastala u naše vrijeme, jer za Grke je djelatnost u vezi s polisom principijelno samo jedna). Ta je pak jednakost moguća stoga što nikakve proizvodne pretpostavke ne samo da ne mogu biti dovedene do zajedničke svijesti (te postati sastavnim dijelom političkog života), nego su proizvodne djelatnosti skinute sa spiska genuino ljudske djelatnosti, dakle čovjeku primjerenog načina opstanka. Razlikovanje oikosa i polisa — kojemu mnogi interpreti izvanjski podaju značenje novovjekovnog razlikovanja države i društva⁷ — ipak je u osnovi razlikovanje dvaju aspekata života pod istim temeljnim pretpostavkama (Platon to u »Državniku« primjerice pokazuje u jednom strančevu pitanju Sokratu mlađem: »A glava kuće i gospodar su ipak isto?«, »Da«, odgovara Sokrat mlađi, na što stranac ponovo pita: »A kako? Trebaju li se vrlo opsežno domaćinstvo i grad male važnosti međusobno značajno razlikovati što se tiče njihove vladavine?«, »Uopće ne«, odgovara Sokrat, pa stranac zaključuje: »Jasno je, dakle,

zašto i zbog kojih razloga određene socijalne zbilje zaslužuju da budu označene kao 'politika', a druge naprotiv ne« — S. 1087).

5

Usp. npr. M. Đurić, »Humanizam kao politički ideal. Ogljed o grčkoj kulturi«, Srpska književna zadruga, Beograd 1968, posebice str. 40—45.

6

Kod Aristotela je o polisu riječ ponajviše (i najsystematskije) u III knjizi — 74b 32 i dalje; dok se o zajednici (koinonia) govori načelno uglavnom u VII knjizi (28a 22 i dalje) — u kontekstu rasprave o gradanima polisa (i u pretpostavljanju njihove zajednice). Kod Platona se o polisima — sub specie tejnja za promatranjem pravednosti govori u I i III knjizi, a o zajednici — doduše usputno — poglavito u VI knjizi. Dakako, pasusi o kojima je riječ nisu mehanički odjeljivi, no ovdje je za pravo riječ o različitim metodičkim naglascima u jedinstvenom tekstu.

7

Npr. R. Zippellius, »Geschichte der Staatseiden«, Verlag C. H. Beck, München 1971 (posebice SS. 8—10, te 19—23). A. v. Gleichen-Russwurm, »Kultur und Sitte in Hellas«, Bd. III, »Die geistige Heimat des europäischen Kulturkreises«, Gutenberg-Verlag Christensen & Co., Wien-Hamburg-Zürich, o. J. (naročito SS. 69—104). S. posve druge pozicije pravu dimenziju problema jasno uočava J. A. Schumpeter: »Za razliku od njihovih (grčkih, op. Ž. P.) dostignuća u tim područjima, njihova ekonomika, međutim, nije postigla nezavisni status pa čak ni odvojeno ime: njihov **Oeconomicus** (oikos, kuća i nómos, zakon ili pravilo) značio je samo praktičnu mudrost vođenja kućanstva« (»Povijest ekonomske analize« I, Informator, Zagreb 1975, str. 45).

ono što smo razmatrali, da, naime, postoji samo *jedna* spoznaja za sve to. Nju netko može nazvati kraljevskom umjetnošću ili umjetnošću države, ili umjetnošću gospodarstva, mi mu u tomu nećemo protusloviti⁸). Temeljne su pretpostavke, zbog kojih je i *jedna* razina spoznaje posve odgovarajuća, za prividno različite probleme dane u jedinstvenoj koncepciji uma koja je mjerodavna za umstvenu realnost čija je pojavnost, pored ostaloga, i polis, kao i svako drugo ispoljenje opstanka slobodnih ljudi. Ili, kako to u »Metafizici« pokazuje Aristotel: »U mnogim slučajevima znanost je stvar sama; kod znanosti koje pokreću jest stvar — neovisno o stvari — bit i ono što jest to što jest, kod promatrajućih znanosti stvar jest pojam i mišljenje. Budući ono što je mišljeno i um nisu pri svemu tomu što ne raspolaže nekom stvari različiti, oni će biti jedno te isto, a mišljenje *jedno* s onime što je mišljeno.«⁹ Ovo jedinstvo, koje Aristotel pokazuje drugačijim pojmovnim aparatom u raspravljanju o božanskom umu, isto je ono koje ne samo pretpostavlja nego i omogućuje bitnu jedinstvenost polisa.

Različiti kasniji naponi sjedinjavanja politike kao znanosti i njezine navlastite stvari (političkog zbivanja samog) morat će — zbog nedostatka netom rečenih pretpostavki — vazda priznavati temeljnu i načelno neprevladivu dvojnost — koja je i ovdje početno uzeta u razmatranje s obzirom na novovjeku mogućnost određenja političkog fenomena. Dok se, naime, kod Grka (pri čemu je Platon u tom pogledu reprezentativan, a ne specifičan u svojem stavu) oikos tek razinom razlikuje od polisa uz zajedničke umstvene preduvjete, već Tomo Akvinac mora, premda sve vrsti zajednica smatra u osnovi tek mogućima zbog primarnog postojanja »zajednice sviju ljudi pod bogom«,¹⁰ pristati na dvojno određenje društva, pa i na dva značenja politike. On društva dijeli na »javna i privatna. Javnim se društvom zove ono u kojem se ljudi udružuju jedni s drugima da bi stvorili republiku; na primjer svi ljudi jednog grada ili kraljevstva tvore republiku. Ali, društvo je privatno ako postoji udruženje za obavljanje nekog privatnog posla kao kada dvojica ili trojica ljudi mogu ući u društvo sa svrhom da zajedno obavljaju poslove.«¹¹ Samo je stvaranje republike (koja, dakako, za Akvinca znači isto što i res publica, tj. javna stvar)¹² priznato kao politički proces, gospodarstveni poslovi ostaju na razini privatnog bavljenja, pri čemu je ta sfera privatnoga već znatno šira no kod Grka, jer ne obuhvaća samo fizičku proizvodnju, nego i sve poslove izvan javnosti (tako je i odnos muža i žene kao osnova obitelji proglašen privatnim društvom).¹³

8

»Državnik«, 259 b, c.

9

»Metafizika«, 1074b, 1075a.

10

»De perfectione vitae spiritualis«, »Opuscula Theologica« II, Turin: Marletti 1954 — prema »Selections from the Writings of St. Thomas«, Ed. V. J. Bourke, Washington Square Press, New York 1973, p. 258.

11

»Contra Impugnantes Dei cultum et religionem«, »Opuscula Theologica«, I, — prema 1. c., p. 233.

12

Za sistematski kontekst usp. M. de Wulf, »The System of Thomas Aquinas«, Dover Publications, Inc., New York 1959, posebice pp. 117—129, te zbornik »Aquinas. A Collection of Critical Essays«, Ed. by A. Kenny, Macmillan, London 1970, posebice pp. 325—340.

13

Već se, dakle, kod Tome Akvinca u osnovi pojavljuje podjela na privatnu i javnu »sferu« koja će biti osnovnom dihotomijom kasnijih građanskih težnji emancipaciji. Kod T. A. privatno se, naime, konzekventno pojavljuje kao djelovanje koje nije podložno djelovanju zajednice (republike).

Postupno proširenje sfere društva naspram političke sfere, nesumnjivo blisko povezano sa emancipiranjem proizvodnje na tzv. javnoj sceni u razvoju zapadnog svijeta,¹⁴ dovest će — na kraju jedne povijesne epohe — do jasnog dualiteta u filozofiji politike i političkoj filozofiji osamnaestog stoljeća, posebice kod Rousseaua, u pokušaju tumačenja narodne države, koja izrasta iz novovjekovog shvaćanja zajednice građana, kao legitimnog i logičkog nasljednika grčkog polisa. Rousseauov narod nije naprosto dan, on nastaje dobrovoljnim samopredavanjem slobodne individue-građanina putem društvenog ugovora općoj volji (*volonte générale*). Narod je, pri tom, sastavljen od pojedinaca koji su razumni, dakle sposobni da zaključuju na osnovi svojeg razuma i s obzirom na razlikovanje svojih i općeg interesa.¹⁵ Oni su, ukratko, punoljetni u onom smislu u kojem Kant zrelost smatra »izlaženjem čovjeka iz nezrelosti za koju je sam kriv. Nezrelost je nesposobnost upotrebljavanja vlastitog razuma bez vodstva drugoga«.¹⁶ Ni-pošto slučajno taj proces sazrijevanja Kant nazivlje prosvjetiteljstvom.¹⁷ Unutar tih — kod Kanta naknadno na ovaj način formuliranih pretpostavki — Rousseau zasniva narod na slobodnom pristajanju, predavanju, dapače podvrgavanju građanina općoj volji, pri čemu on, dakako, razlikuje tu opću volju od volje sviju kao svojevrsnog zbroja pojedinačnih volja-interesa.¹⁸ Za razliku od grčkog modela koji je i Rousseauu pred očima, njegovo shvaćanje — po uzoru na engleske diskusije potaknute Cromwellom stotinjak godina ranije¹⁹ — ima apsolutan prohtjev. Pojam naroda proširuje na sve

14

Usp. o tomu A. Krešić, »Politika i ljudska zajednica« u »Država i politika« I, Sedma sila, Beograd 1968, posebice str. XXVIII — XXXVIII, te Scumpeter, 1. c., I, str. 329—335 i B. Burmeister, »Feudale Ständeordnung und Menschenrechte. Zur Entwicklung des politischen Denkens der Aufklärung«, u »Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung«, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1974, SS. 324—337.

15

Usp. I. Fetscher, »Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitbegriffes«, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1975, SS. posebice 119—134.

16

I. Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, »Werke«, Bd. XI, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, S. 53.

17

Čitav je kontekst moguće pokazati sagledavanjem i ostalih odgovora na pitanje o prosvjetiteljstvu postavljeno u bilješki jednog članka berlinskog svećenika Johanna Friedricha Zöllnera, posvećenoga problemima građanskog braka, a objavljenoga u »Berlinsche Monatsschrift« u prosinačkom broju 1783. Svoje razumijevanje prosvjetiteljstva dali su, pored Kanta, još neki

teoretici tog vremena, također uglavnom neposredno nakon Zöllnerova teksta, npr. Moses Mendelssohn, Johann Georg Hamann, Christoph Martin Wieland, Andreas Riem, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Benjamin Erhard, te Friedrich Schiller. Usporedba pokazuje ozbiljnu razinu suglasnosti u tekstovima većine nabrojanih autora čije temeljne orijentacije nikako nisu bile jedinstvene, ukazujući time na svojevrсну pojavnost »duha vremena«. Usp. »Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen«, Herausgegeben von Ehrhard Bahr, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1975.

18

Treba, dakle, iznaći: »Formu povezivanja (association) koja čitavom zajedničkom moći brani i čuva osobu i vlasništvo svakog člana zajednice i kojom svatko, ukoliko se sa svima ujedinijuje, samo sebe sluša i ostaje isto tako slobodan kao i ranije« (J. J. Rousseau, »Du Contrat Social«, avec introduction, notes et commentaires par M. Halbwachs, Paris 1943, livre II, 8).

19

Usp. o tomu E. Barker »Introduction« u »Social contract (Locke, Hume, Rousseau)«, Oxford University Press, New York 1962, posebice pp. XXVII — XL, te A. Maurois, »Povijest engleske politike«, Ante Velček, Zagreb 1940, posebice str. 344—395.

pojedince koji imaju racionalne pretpostavke za sudjelovanje u njemu i volju da se podvrgnu društvenom ugovoru bez ikakvih imovinskih, religijskih, rasnih odnosno nacionalnih ili obrazovnih zapreka. No, istovremeno zajedništvo tako komponiranog naroda ima bitno ograničen doseg djelovanja; ugovor o kojem je riječ odnosi se isključivo na novovjeko shvaćeni doseg političke djelatnosti,²⁰ dakle djelatnosti oko zajedničkih i općih poslova, ali, ujedno, i djelatnosti koja ni modelski ne eksplicira pojedinosti privredne aktivnosti — pogotovo se to ne zbiva s kasnije realiziranim sistemima koji se uglavnom ideologijski pozivlju na Rousseaua.²¹ Ukratko: Rousseau kao paradigmatički filozof politike novog vijeka svojim pokušajem da grčki polis rekonstruira kao narodnu državu mora, zbog povijesnog razvoja o kojem će još biti riječi, s jedne strane apsolutizirati pojam naroda, a, s druge, ograničiti — u odnosu na grčku situaciju — doseg zajedničkih djelatnosti.²²

Ova napomena, koja na dva od niza mogućih primjera pokušava ilustrirati tezu o nužnosti razdvajanja dvaju novovjekih shvaćanja politike zbog nužnog razdvajanja različitih tipova poslova oko zadovoljavanja zajedničkih interesa u novom vijeku, ujedno je indikativna i za razlikovanje niza kategorija iz povijesti politike ili političke teorije. Budući moderno shvaćanje politike i političke teorije a naročito njihovih pretpostavki ne može biti naprosto izjednačavano, pa ni olako uspoređivano s onim koje postoji u svijesti Grka, a što je do nas doprlo u njihovim djelima, to metodički vrijedi i za niz temeljnih kategorija. Ovdje je, uz put, ukazano na to kako se mijenja sadržaj pojma demokracija od Grka pa do uobličena demokratske misli modernog vremena, a slično bi se moglo pokazati i na primjeru termina diktatura koji se često pokušava shvatiti u neprekinutoj protežnosti od rimskih diktatora do suvremenog stanja, a da se pri tom zaboravlja kako rimska diktatura ne samo da predstavlja zakonski predviđenu mogućnost državnog upravljanja, nego je, a to je bitnije, omogućena nedostatkom posredovanja između političkih i ekonomijskih funkcija što u novom vijeku više, dakako, nije slučaj, te suvremene diktature upravo kao svoj cilj pokušavaju postići neposredovanost odnosa politike i ekonomije koja je u Rimu već dana kao socijalna pretpostavka svake diktature.²³

20

J. J. Rousseau, »Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes«, Gallimard, Paris 1965, pp. 19—23, te B. Burmeister, »Die politischen Theorien der Aufklärung und die Revolution von 1789« u »Französische Aufklärung...«, SS. 646—651.

21

Često se, naime, tvrdi otprilike: »Rusoova dela, osobito **Društveni ugovor**, su bukvalno bila, kako je to već duhovito primjećeno, biblija francuske revolucije kojom su rukovodili Robespjer, Mara i drugi« (P. Živadinović, »Ruso i prosvjetiteljstvo« u Ž. Ž. Ruso, »Verisopovest savjškog vikara«, BIGZ, Beograd 1975, str. 122). Međutim, problem je baš u tome što Rousseauova temeljna nakana (tj. ne-

posredno demokratsko ustrojstvo društva) nikada nije bila **neposredno** programatski djelatna — u najboljem slučaju mijesana je s Montesquieuovim tezama.

22

Usp. F. Tomberg, »Polis und Nationalstaat. Eine vergleichende Überbauanalyse im Anschluss an Aristoteles«, Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1973, SS. 108—144.

23

»Čini se primjerenijim klasificirati rimsku diktaturu (prije Sulle) kao neke oblike krize vladavine, a ne kao diktaturu u pravom smislu riječi. To se može smatrati samovoljnim, budući sama riječ diktator potječe iz rimskog ustavnog prava. Bez obzira na to, rimska je diktatura bila dužnost s jasno određenim ovlaštenjima,

Sve te pojmove mijene, međutim, neprestance skrivaju — i uz određene napore otkrivaju — istu razliku između dvaju tipova konstituiranja političkog života, jednom uz pretpostavku čovjeka pojmljenog kao zóon politíkón (što ponajprije znači »samo« to da je ljudsko biće moguće tek unutar polisa), te čovjeka shvaćena u dvostrukosti Rousseauova određenja formuliranog u pismu pariškom nadbiskupu Christopheu de Beaumontu 1762.: »Čovjek nije jednostavno biće; složen je iz dviju substancija... Nakon što je to dokazano, ljubav spram sebe (amour de soi) nije više jednostavna strast, nego sadrži dva principa, inteligentno biće (être intelligent) i osjetilno biće (être sensitif), čije dobro ne može biti isto. Osjetilni užitak (appétit des sens) usmjeren je na dobro tijela, ljubav spram reda (amour de l'ordre) na dušu. Ova posljednja ljubav zadobija, kada je razvijena i aktivirana, ime svijest (conscience).²⁴ Budući Rousseau govori iz kršćanske tradicije, ali — kako je djelomice pokazano — uz zadržanu svijest o razlici spram antike, može se dokučiti da ta dva principa o kojima je riječ upozoruju na dvije temeljne vrsti aktivnosti: fizičku (čiji je bitni dio i fizički rad — zato se, uostalom, o pripadnicima nižih, proizvodnih slojeva za čitava srednjeg vijeka i govori kao o pretežno osjetilnim, a ne razumskim bićima — što je do danas, uz različite modifikacije, ostalo često korištenim argumentom protiv proširenja različitih vrsti političkih prava) i umnu koja tek — dovedena do pojma svijesti — ima ulogu u konstituiranju naroda kao novovjeka zajednice. Odatle i mnogo diskutirana Rousseauova teza o štetnosti širenja znanosti, no odatle — što je za ovu temu značajnije — i uporište poimanja politike kao znanosti koja, međutim, ne nastaje u refleksiji o već dogođenom političkom činu, nego u samom procesu zbivanja tog čina. Kant stoga govori — u dodacima uz spis »O vječnom miru« — o empirijskoj politici i politici kao mudrosti,²⁵ a Fichte u »Temelju prirodnog prava po principima nauka o znanosti« politikom nazivlje »Onu znanost koja ima posla s posebnom državom određenom slučajnim osobinama (empirijski); i promatra kako bi se pravni zakon najpogodnije dao realizirati.«²⁶ Sličnih je odredbi dakako podosta, no značajno je da su one

opsegom i trajanjem, te se ne smije miješati s političkim sistemom u kojem si neka individua ili grupa prisvajaju vlast i gdje nema nikakvog opisa dometta ili trajanja diktatorske vlasti.« (F. Neumann, »Bilješke uz teoriju diktature« u »Demokratska i autoritarna država«, Naprijed, Zagreb 1974., str. 195). S time u vezi valja pogledati i izvode u B. Moore, Jr., »Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World«, Penguin University Books, Harmondsworth 1974, naročito pp. 433—453.

24

Preuzeto iz Fetscher, I. c., S. 80.

25

»Čisti principi prava imaju objektivnu realnost, tj. mogu se izvesti; a po tomu bi morali djelovati i narod u državi i, nadalje, države jedne spram drugih; empirijska politika može tomu prigovoriti što je volja« (I. Kant, »Über die Müssigkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden«, »Werke«, Bd. XI, S. 243). »Svakako, ako nema slobode i na njoj utemeljenog moralnog zakona, nego je sve što se događa ili se može dogoditi puki mehanizam prirode, politika je (kao umjetnost da se taj mehanizam iskoristi za vladavinu ljudi) čitava praktička mudrost, a pojam prava misao bez sadržaja« (I. c., S. 232).

26

J. G. Fichte, »Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre«, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1960, S. 280.

uvjetovane već spomenutom dihotomijom u oblikovanju mogućnosti života skupa, pa je time na razini teorijskih razmatranja pokazana promjena *svijesti* o promjenama u objektivnim pretpostavkama političkog života.

No, budući da je ovdje riječ o filozofiji politike, dakle o svojevrsnoj refleksiji usmjerenoj na bit političkog događanja, pojam politike pretpostavlja praktička zbivanja i apstrakcije koje su iz njih i na osnovi njih moguće. Budući, međutim, politička zbivanja, odnosno politički život, nisu bilo koja i bilo kakva zbivanja, valja ih i поближе odrediti. Na tomu su nastojali brojni teoretičari, poglavito filozofi, a rezultati su njihovih razmatranja različiti, od grčkog poimanja da je politika umno djelovanje u polis, do popularnih određenja o politici kao umjetnosti mogućega ili često citiranog Lenjinovog shvaćanja o politici kao »borbi među klasama«. U kontekstu ovog razmatranja politika se, međutim, smatra *djelatnošću na proizvođenju ili nadomještanju zajednice*.²⁷ Time se ovo shvaćanje opredjeljuje za novovjeku, bitno aktualnu mogućnost shvaćanja politike, ali uz već uračunat i djelomice demonstriran put promjene tog shvaćanja kroz povijest.

Samim sobom ovo određenje postiže — kako to i inače često biva — za sada tek to da se problem s pojma politike prebacuje na pojam zajednice i njezina proizvođenja, odnosno nadomještanja. Odmah zatim pokazat će se da takvo shvaćanje zahtijeva određenje pojmova kao što su država, društvo, interes, moć i vlast, narod i nacija, čovjek i građanin, revolucija itd. A kako posao ne može biti iscrpljen eventualnim neproturječnim definiranjem pojmova (što uostalom, ni u jednoj filozofijskoj ili znanstvenoj disciplini nije uspjelo, čak ni misliocima koji su na to bili naročito usmjereni) uz uvodna određenja temeljnih pojmova postaviti će se i pitanje — također već naznačeno u uvodu — o faktičkom društveno-povijesnom korelatu tih pojmova, o pretpostavkama njihova nastajanja, o razlozima promjena u njihovim značenjima, pa i o njihovu odnosu spram parola i akcija politike koja im je suvremena. Uostalom temeljnu pretpostavku političke (pa i teorijske) djelatnosti vjerojatno načelno i nije moguće teorijski jednoznačno objasniti. Riječ je, naime, o posve jednostavnoj empirijskoj činjenici da se ljudi — najčešće posljeticom čitavih kombinacija različitih faktora — opredjeljuju za ovu ili onu političku tezu, da su — kako se to grubo običava označiti — progresivni ili reakcionarni, liberalni ili konzervativni, da su, naposljetku, za vlast ili protiv nje. Ta činjenica, po svemu sudeći, nije sama po sebi problem filozofije politike, ali je pretpostavka njezinih razmatranja kao što, s druge strane, uspiju li neke analize, može biti prokazan barem dio tih mehanizama zauzimanjem stavova, točnije barem neke korelacije osnovnih teorijskih pretpostavki i njihovih socijalnih recepcija. Pitanje stava spram politike — ili već unutar nje — ovdje je zanimljivo poglavito zbog toga što izravno utječe na razumijevanje i takozvano »korištenje« već spomenutih osnovnih pojmova u teoriji i političkoj praksi. Ovi stavovi, dakle, ne mogu biti neposredno razmatrani na filozofijskoj razini, već ih valja eventualno pokazati nakon izvršene i u osnovi završene, primjerice filozofijske analize. Pa i tada je na mjestu

sumnja u rezultat sam po sebi; nije se rijetko dogodilo — a uvijek se ponovno događa i može dogoditi — da na kraju iz analize izide ono s čime se je (premda nepriznato) u nju na početku i uslo. Time se, s jedne strane, upozoruje na ograničenost samog filozofijskog pristupa problemu, pa i na nužnost imancitne kritike tog pristupa, a, s druge strane, ponovno je za-pravo riječ o krucijalnim filozofijskim problemima, poglavito ontologij-skim i spoznajnim, o problemima što ih većina suvremenih djela iz domena filozofije politike nastoji izbjeći ili, u boljem slučaju, preuzeti teze iz neke druge filozofije.

Prema tomu, osnovne kategorije političkog života, dapače kategorije čije je značenje mjerodavno za svaku filozofiju politike moraju — i nakon preliminarnih određenja — biti uzete u obzir skupa sa socijalnim i teorij-sko-kritičkim korelatima o kojima je upravo rečena poneka riječ. Pri tom je ključan baš pojam zajednice, pojam koji — premda pokatkada i druga-čije nazivan — zauzimalje specifično mjesto u svim pokušajima filozofijske analize političke djelatnosti. Nužno je za zbivanje zajednice, kaže Aristotel, »da, naime, postoji nešto jedinstveno i zajedničko i za sve članove zajednice identično«. ²⁸ U polisu, kao realnoj mogućnosti zajedništva (zajednici građana, koji su, naravno, drugačije određeni no u građanskoj teoriji) to jedinstveno i zajedničko zbog čega slobodni ljudi žive zajedno jest, kako to opet pokazuje Aristotel, autárkeia (samodostatnost). ²⁹ Ta je samodostatnost u »Nikomahovoj etici« shvaćena kao stanje »u kojcm nema nedostatka«, ³⁰ u kojem su, dakle, sve potrebe zadovoljene — kasnije će izlaganje pokazati koliko je to shvaćanje dalekosežno.

Aristotelova odredba u osnovi odgovara onome što je i u mnogim kasnijim, ne samo filozofijskim, nego i sociologijskim djelima razumljeno kada je riječ o zajednici. Najpreciznije to pokazuje Ferdinand Tönnies u razlici spram moderno osviještenog pojma društva. On zajednicu, odmah na početku svoga glasovitog djela »Zajednica i društvo«, koje je utjecano i Marxom, nazivlje organskom tvorevinom, ³¹ dok društvo smatra mehaničkom tvorevinom. ³² Temeljem je zajednice za Tönniesa Wesenwille (bitna volja) — kao psihologijski ekvivalent ljudskog tijela, dok je za društvo bitna Kürwille (zapravo izborna volja) koja je i sama tvorevina mišljenja. ³³ Zajednica kao organska tvorevina odgovara Aristotelovu shvaćanju, pa i mnogim drugima. Istovremeno, ona je sukladna temeljnim značenjima što ih imaju imena zajednice u različitim jezicima, primjerice koinonía, communitas, Gemeinschaft, konačno: zajednica. Njemačka riječ ima pod-rijetlo u germanskoj riječi gamaini koja izvorno znači nešto »što mnogima naizmjenično pripada«, ³⁴ a i naša riječ upozoruje na to da biti zajedno, dakle za-jedno čini mogući sadržaj pojma. ³⁵

28

Aristotel, »Politika«, 28a.

29

1. c., 52b.

30

Aristotel, »Nikomahova etika« 1097b.

31

F. Tönnies, »Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie«, Wissenschaftliche Buchgesell-schaft, Darmstadt 1969, S. 3.

32

ibid.

33

1. c., S. 159.

34

»Duden. Etymologie«, Bibliographisches Institut, Mannheim 1963, S. 209.

35

Usp. Ž. Puhovski, 1. c., str. 22, 23.

Kako se, dakle, u mnogo čemu stječu i historijska i leksička određenja pojma, na pitanje što jest zajednica, može se, i opet preliminarno, odgovoriti zajednica jest način da se bude za-jedno skupa uz svijest da postoji nešto za sve ujedinjavajuće, nešto jedinstveno što svaki njezin član poima kao pretpostavku svojeg pridruživanja, odnosno opstanka u zajednici. Jedva je, uz to, i potrebno dodati kako zajednica uvijek pretpostavlja dobrovoljnu odluku o sudjelovanju u njoj, kako, također, sama ta odluka mijenja brojne sadržaje međusobnih odnosa ljudi, a da se to na prvi pogled i ne može vidjeti. Primjerice, jedno predavanje održano u suodnosu sa slušateljima koji su za njegovu temu i izvođenje zainteresirani, te mu zato prisustvuju, predstavlja barem privremeno uspostavljanje stanovitog tipa zajednice; isto takvo, od riječi do riječi istovetno predavanje, održano u posve identičnim objektivnim okolnostima, ali uz uvjet da mu slušaoci, pa i predavač, prisustvuju zbog neke samom predavanju izvanjske svrhe, recimo zbog discipline ili puke navike, nije drugo do jedan od brojnih pojavnih oblika — srećom ipak razmjerno kratkotrajnog — zatvora. U ovom, početnom i općenitom smislu pojam zajednice mnogo prije predstavlja *apstrakciju* brojnih za ljudsku povijest nesumnjivo bitnih *tendencija*, nego opis bilo kojeg epohalno egzistentnog ustrojstva zajedničkog života. Ta apstraktnost, uostalom, lagano može dospjeti u poteškoće, ponajprije zbog toga što se hotimice ne oslanja ni na što već postojeće (odnosno ni na što što je već postojalo), ali i zbog nedoumice koju mogu izazvati sami elementi odredbe. Ako se, naime, govori o svijesti o nečemu ujedinjujućem (a što, dakako, ne znači nikakvo ujedinjavanje-unificiranje svih pojedinaca, nego jedinstvenost neke razine njihove potrebe za zajednicom), može se pokazati da ta svijest nije dovoljna. Ili, da se svijest može — kako to moderno vrijeme posebice upečatljivo pokazuje — zlorabiti u smislu lažnog stvaranja osjećaja zajedništva. No, nešto pažljivije promotrena, ta odredba pokazuje da je temelj odnosa o kojem je riječ, naime odnosa zajednice, upravo: *biti* za-jedno. Ili, poimanje biti čovjeka kao upućenosti na (svagda traženo, a nikada dosegnuto) zajedništvo. Svijest o užem zajedničkog opstanka pretpostavka je same odredbe u njezinu užem značenju, a ona samo pokazuje temeljnost poimanja zajednice za razumijevanje čovjekova položaja u svijetu.

Ako je zajednica — kako je ovdje uvedena — tek apstrakcija, a ujedno se govori o čovjekovoj potrebi za njom, valja postaviti i pitanje o onomu što se — po ovom shvaćanju lažno — svagda postavljalo na njezino mjesto. I filozofijska literatura i historijska istraživanja u tom pogledu omogućuju jednoznačan odgovor — država je povijesno, bez obzira na epohalne različitosti, namješšana kao surogat zajednice. Pri tom je svaka država — a i država u biti — određena svojom funkcijom uređenja određenih društvenih odnosa, preciznije ona, ne samo površno etimologijski, vazda ima ulogu *o(država)nja* postojećeg stanja. S time u vezi valja je i nešto pobliže odrediti: država je općenito naziv za skup institucija i odnosa usmjerenih na očuvanje danog stanja, polazeći pri tom od odnosa moći u društvenom procesu proizvodnje. Čak i tamo gdje je nadomještanje zajednice državom za mnoge teoretike odista jedva primjetno — u antičkom polisu — nije teško pokazati proizvodnu uvjetovanost državnog funkcioniranja, primjerice navodom iz Aristotela: »Mora, naime, biti takvih koji su slobodna pod-

rijetla i takvih koji velikim bogatstvom pridonose postojanju države; jer država iz samih siromaha ne bi svakako bila moguća, kao ni država robova.³⁶ »Slično pokazuje — u tradiciji i Aristotelom utjecane srednjovjekovne kršćanske komune — i Franjo Petrić kada od šest staleža svojega (da se ne zaboravi: utopijski konstruiranog) grada, samo tri — i to one neproizvodne — smatra subjektima, dok za ostale vrijedi: »Moje riječi doslovce znače da staleži seljakâ, obrtnikâ i trgovacâ ne mogu... postići blaženstvo, ne mogu se smatrati dijelom blaženog grada, a dosljedno, ne mogu uživati u pravima građana.«³⁷ Tek će građanski svijet proširiti bazu svoje države, no cijena koja će za to biti plaćena — kako je već djelomice vidljivo i iz Rousseauova primjera — jest odustajanje od državnog reguliranja privrednog, dakle proizvodnog života. Nakanc pak da se u osnovi na tom modelu — posljednjih decenija — ipak zahvati u odnose proizvodnje dovest će do tzv. totalitarne države, ideološkog pojma koji — unatoč namjernoj nepreciznosti — ipak pokazuje do sada najdalji doseg procesa nadomještanja zajednice državom.³⁸

Istinsko mjesto i funkciju države na početku ere u kojoj se nalazimo konzekventnom brutalnošću pokazuje — konkretnim zbivanjima potaknut — Niccolò Machiavelli. Pri tom njegovo raskrinkavanje biti moderne evropske — a u stanovitu smislu i svake — države uspjeva poglavito time što skida veo s vladarske prakse.³⁹ U tom pogledu njegovo mjesto u povijesti teorija o državi nije toliko osigurano »Razmatranjima o prvoj dekadi Tita Livija«, gdje se — po samorazumijevanju — radi na teoriji države koliko »Vladarem« gdje se precizno analizira realno djelovanje vladalaca.⁴⁰ Uz to, Machiavelli, za razliku od gotovo svih prethodnika, pretpostavlja, uvjetno rečeno, *negativnu antropologiju*, ni u kojem slučaju ne vjeruje u prirodnu dobrotu čovjekovu; sve ostalo odatle konzekventno proizlazi: treba se prilagoditi, održati.⁴¹ Skidanje moralnog vela sa državne — a to u danom kontekstu znači i političke — djelatnosti i njezine nacionalne moralnosti izazvalo je brojne protimbe; tako će Juraj Križanić, poznat po

36

Aristotel, »Politika«, 83a.

37

F. Petrić, »Sretan grad«, FPN Liber, Zagreb 1975, str. 34.

38

Usp. H. Marcuse, »Borba protiv liberalizma u totalitarnom shvaćanju države«, »Pitanja«, Zagreb, br. 3—4/1975.

39

»Tačno je da je Makijavelli nešto otkrio, a ne samo teoretski uopštio stvarnost; ali kakav je bio cilj toga otkrivanja? ... Makijavelli nikada ne govori da misli ili namerava sam da izmeni stvarnost, već jedino, i to konkretno, da pokaže kako su istorijske snage morale dejstvovati da bi bile delotvorne« (A. Gramšl, »Moderni vladalac. Beleške o Makijavellju, o politici i o modernoj državi«, »Izabrana dela«, Kultura, Beograd 1959, str. 196, 225).

40

V. Lozovina, »Machiavelli i njegova politička nauka«, Matica hrvatska, Zagreb 1928, posebice str. 120—137. To se vidi i u Machiavellijevu pokušaju personalizacije »vladara« u djelomice kriptohistorijskom djelu »La vita di Castruccio Castracani da Lucca« u kojemu se pokušava iznaći historijski kontekst za uzor vladara koji Italiji konkretno nedostaje (»Das Leben des Castruccio Castracani von Lucca«, italienisch-deutsch, Böhlau Verlag, Köln Wien, 1969).

41

»Jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzđani, prijetvorni i himbenici, klone se opasnosti i pohlepni su za dobitkom; ako im dobro činiš, uz tebe su, nude ti krv i imutak, život i djecu, kako sam to već kazao, kad je potreba daleko; no kad se nevolja primakne, oni izmiču.« (N. Machiavelli, »Vladar«, FPN Liber, Zagreb 1975, str. 77, 78).

svojoj naivnosti, u svojoj »Politici« napisanoj između 1663. i 1666. za pouku ruskim vladarima Machiavellija »piscem knjiga o lažnoj politici« nazvati.⁴² Pod pretpostavkom načelne jednakosti moralnog i političkog djelovanja, Machiavelli je to i bio, budući pak te pretpostavke nisu održive — niti održane — instinitost je njegovih zapažanja izuzetno značajna za proširenje svijesti o realnosti političkog posla, posebice o realnosti funkcioniranja države kao organa najmoćnijeg interesa u svakom konkretnom društvu.

Društvo, koje se pojavljuje kao pojam koreliran s državom i zajednicom, treba razumjeti kao povijesno mjesto opstanka ljudi uvjetovano funkcioniranjem u svrhu zadovoljavanja njihovih potreba. Riječju, društvo je ponajprije uvjetovano — kako se to s pozicije novovjeke podjele može pokazati; u punoj jasnoći od Lockevih »Rasprava o vladi«⁴³ — proizvodnim odnosima i svim njihovim implikacijama na međusobne odnose ljude — kao što su bogatstvo (siromaštvo), otuđenje, itd. U tom smislu država, naravno, nije ovdje shvaćena kao odvojena od društva, nego kao njegov nužni, takoreći upravni dio. Društveni odnosi se, po logici stvari, pojavljuju kao pojedinačni ili grupni, no uvijek pod uvjetom da im je bitno zadovoljavanje potreba zbog čega ljudi naposljetku i jesu skupa. Unutar društva nastaju, dakako, različita udruženja, ali i pretpostavke niza odnosa koji ne mogu — unatoč nekim konsekventno dogmatskim pokušajima, primjerice kod Staljina⁴⁴ — biti svedeni samo na odnose u svrhu proizvodnje. Tako komunikacijski odnosi — na čijoj se analizi posebno radi u posljednje vrijeme — nisu samo paradigmatički za poteškoće koje nastaju razdvajanjem države i društva nego su ključni i za svako razumijevanje politike što naročito interesira pozitiviste i strukturaliste.⁴⁵ Ona se, naime, stalno nadaje kao posredovanje društva — još kod Hegela određenog kao »sfera« potreba — i zajednice. To što je čitava dosadašnja tzv. politička povijest bila povijest nadomještanja zajednica državom, što je ideološki

42

V. Jagić, »Život i rad Jurja Križanića«, Knjižara Jugoslavenske Akademije Lav. Hartmana, Zagreb 1917, str. 267.

43

Kako to naročito pokazuju poglavlja VII, VII i IX »Druge rasprave« (J. Locke, »Two Treatises of Government«, Hafner Publishing Company, New York 1969, pp. 159—186). Razlika o kojoj je riječ nazočna je nesumnjivo i u nizu drugih, pa i ranijih djela (ranije je već u ovom tekstu upozoreno na početke razlikovanja kod Tome Akvinca), no kod Lockea je riječ — svakako na temelju jasnoće iskustva doba i sredine iz kojih govori — o razlici koja ima svoje **sistemske mjesto**, tj. o razdiobi koja obuhvaća i različite principe konstituiranja.

44

»Kakvo je biće društva, kakvi su uslovi materijalnog života društva, — takve su i njegove ideje, teorije, politička shvaćanja, političke ustanove« (J. V. Staljin, »O dijalektičkom i historijskom materijalizmu« u »Istorija Svesavezne komunističke partije (boljševika)«, Kultura, Beograd 1948, str. 138 (o Staljinovim poteškoćama s »ispravnim smještanjem« jezika u pretpostavljenu relaciju baze i nadgradnje usp., P. Vranicki, »Historija marksizma« II, Naprijed, Zagreb, 1971, poglavlje o Staljinu).

45

Za istraživanje jezične problematike kao konstituensa (i, ujedno, posljedka) političkog djelovanja na tragu bitnih strukturalističkih zasada usp. J. P. Faye, »Kritika jezika i njegova ekonomija«, Biblioteka, Zagreb 1976. Za drugu orijentaciju indikativna je Popperova analiza u »Utopia and Violence« («Conjectures and Refutations», London 1963).

priječila da se ne samo država nego i zajednica pojmi pod pretpostavkom realnog funkcioniranja društva, procesa rada, olakšava uporabu ovako određenih pojmova (jer oni odatle u biti i proizlaze), ali niz problema ipak ostaje.

Problemi o kojima je riječ mogu se zapravo svesti na pitanje utemeljenja pojmova koji su do sada uvedeni. Ili, drugim riječima, riječ je o poimanju realnih odnosa koji omogućuje ove kategorije, a koji su, opet, historijski skriveni baš iza njih. Sam temelj shvaćanja društva — kakvo je na djelu kod većine teoretika nakon Hegela — dan je pojmom potrebe, potreba je pak uvjetovana nedostatkom, s jedne strane, a zadovoljenjem s druge. U § 192. »Filozofije prava«, Hegel o tomu kaže sljedeće: »Potrebe i sredstva postaju kao realni opstanak *bitkom* za *druge* čijim je potrebama i radom zadovoljenje obostrano uvjetovano.«⁴⁶ Ontologijski rang potrebe — koji je, premda u drukčijim, ontologijski mnogo manje opterećenim formulacijama dan u ranijem Aristotelovom navodu, ali i zadržan ne samo kod Marxa, nego na određen način i u Engelsovoj tzv. »Dijalektici prirode«, prvi je korak filozofijskom utemeljenju osnovnih kategorija koje su ovdje izvedene. Naredni korak slijedi pitanjem o posredovanju procesa zadovoljavanja potreba, kao procesa proizvodnje (odnosno društveno organiziranog rada kao »izmjene stvari između čovjeka i prirode«),⁴⁷ i procesa za čovjeka karakterističnog osvještavanja vlastitog položaja, pa i potreba, odnosno načina njihova zadovoljavanja. Osvještena potreba je, naime, interes, odnosno, što je zapravo isto, interes je svijest pojedinca ili grupe (klase kod Marxa i marksista) o situaciji u kojoj se nalazi i težnjama, ciljevima, stremljenjima, orijentacijama itd. za očuvanje ili eventualno mijenjanje, poboljšanje te situacije. Kako to već i latinska riječ pokazuje (inter-sum, inter-esse = biti između sudjelovati) interes je težnja za sudjelovanjem, postavljanjem između potrebe i njezina zadovoljenja, težnja za kontroliranjem i ubrzanjem tog procesa, nakana — drugim jezikom izrečeno — političke aktivnosti da bi se postigla efikasnost u očuvanju ili promjeni situacije s obzirom na neko, potrebama objektivno uvjetovano stajalište.⁴⁸

Mjesto interesa u političkoj aktivnosti nije već odavno sporno, ono o čemu traje diskusija — posebice nakon Marxa — jest pitanje o tomu mogu li se njima objasniti temeljne kategorije realnog političkog života. Jednostavan pokušaj bi, u tom smislu, mogao ipak pokazati da, primjerice, moć nije ništa drugo do sposobnost jednog interesa na nametne

46

G. W. F. Hegel, »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, »Werke in zwanzig Bänden«, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt 1970, S. 349 — poredbe radi valja upozoriti ovdje na jedan u stanovitom smislu odgovarajući Marxov citat: »Rad se vezao sa svojim predmetom. On je opredmećen, a predmet obrađen. Ono što se na strani radnika pojavljuje kao nemir, pojavljuje se kao mirujuće svojstvo, u formi bitka, na strani proizvoda« (»Das Kapital« I, MEW, Bd. 23, Dietz Verlag, Berlin 1968, S. 195). Realni opstanak potrebe ima kod Hegela metodički status

koji se može usporediti upravo s ontologijskim rangom proizvoda u Marxovoj kritici političke ekonomije, pri čemu je za Marxa, kako se to iz cjelokupnog konteksta vidi, riječ o bitku otuđenog svijeta.

47

»Kapital« I, 1. c., S. 192.

48

Usp., Ž. Puhovski, »Marxova filozofija politike kao filozofija interesa«, 1. c., str. 107—139.

onaj put i redosljed zadovoljavanja potreba koji mu odgovara, dapače njegova sposobnost da sebe kao interes pretpostavi svima ili barem nekim drugima, odnosno da skрати proces zadovoljavanja svojih potreba na uštrb procesa koje zastupaju ostali, slabiji interesi. Budući je vlast tek organizirana moć, ovima je zadobijena pojmovna veza i društva s državom i društva sa zajednicom, upravo preko pojma interesa kao osvještene potrebe. Ujedno time je — u posve određenoj naime Hegelovoj konstrukciji pokazana ontologijska utemeljenost ovako shvaćenog pojma društva, a, također, skicirano uporište kritike svake filozofije politike kao filozofijske discipline koja pojam interesa u tom smislu ne može upotrebiti, jer, u načelu, već unaprijed polazi od nekih drugih teorijskih kategorija kao što su pravednost, sreća ili naprosto bolje upravljanje. Odatle će vjerojatno, biti, moguće razvijati i dalja izvođenja.

Jedva je i potrebno spominjati da baš Karl Marx prvi konzekventno daje interesu pun teorijski dignitet, ali ga, istovremeno, koristi kao orijentacijsku točku za kritiku svake teorije društva koja ostaje u teoriji samoj. Marxova materijalistička kritika započinje (i kronologijski i metodički) upravo inzistiranjem na materijalnom kao društvenom, shvaćajući društvo kao navlastitu materijalnu pretpostavku kritike koju oblikuje (a koja je, pored ostaloga, i kritika svakog filozofijskog materijalizma kao samo takvog). Znameniti stavak iz »Kritike Hegelove filozofije prava. Uvod« glasi: »Kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje *materijalno* oružje, tako proletarijat u filozofiji nalazi svoje *duhovno* oružje.«⁴⁹ Ovdje se vidi i terminologijska utemeljenost ranije teze: materijalno znači društveno oslanjanje filozofije u njezinu imanentnom realiziranju. A proletarijat je, na istom mjestu, shvaćen kao klasa koja je prisiljena na »opću emancipaciju« »svojim *neposrednim* položajem, *materijalnom* nužnošću, svojim lancima.«⁵⁰ »Lanci« neprijeporno označuju epohalne društvene odnose, a nazvani su materijalnim, jer je riječ o izjednačenosti dvaju pojmova u toj ranijoj fazi Marxova rada. Kasnija djela, koja nakon konzultiranja klasične političke ekonomije odustaju od hegelijanske dihotomije države i društva, vide osnovni razrez, rascjep interesa, koji se proteže kroz obje »sfere«, a ne samo unutar građanskog društva, koje posredstvom Hegela i Hobbesa znači ekonomijsku »sferu«.⁵¹ Specifičnost položaja proletarijata za Marxa i jest upravo u tome što on kao klasa nema interesa u postojećemu pa ga tako može vidjeti u njegovoj objektivnoj istini i, dakako, spoznati nužnost promjene tog društva u njegovoj biti. Budući je za Marxa bit svakog epohalnog oblika svijeta dana načinom proizvođenja tog svijeta, promjena u biti nekog epohalnog ustrojstva svijeta to jest revolucija znači i promjenu u načinu proizvođenja tog svijeta. Nakon ustanovljavanja te teze, Marxu preostaje, u okviru njegove kasnije djelatnosti, teorijsko istraživanje biti

49
MEW, Bd. 1, S. 391 — usp. izuzetno precizan i konzekventan kritički prikaz teorijskog konteksta Marxova poimanja države i društva u najranijoj fazi analize u I. Prpić, »Država i društvo. Odnos građanskog društva i političke države u ranim radovima Karla Marxa«, »Ideje«, Beograd 1976.

50
I. c., S. 390.
51
Usp., I. Prpić, I. c., str. 37—63.

nje u građanskom svijetu kao proizvodnje. To što klasični politički pojmovi, primjerice država i vlast, nisu pobliže tematizirani iz ovoga — i vrlo raznolike interpretativne literature — posve konzekventno slijedi: bit svijeta koju treba mijenjati nije u političkim institucijama. I zajednica se kod Marxa pojavljuje samo kao negativno određena s obzirom na njezinu nemogućnost u klasnoj povijesti, odnosno pretpovijesti. Ona jedinstvenost koju svaka zajednica pojmovno pretpostavlja uz uvjet klasne podjele na osnovi suprotstavljenih interesa naprosto nije moguća — ono *jedno* u realnosti je dvoje ili više, ono što je za jednu klasu prividno istinska zajednica za drugu je državna sila, tamnica itd. Uostalom u ranijim je izvođenjima u ovom tekstu takav Marxov kritički stav svakako već bio impliciran.

Komunizam kao faktičko zbivanje zajednice postavljen je s onu stranu klasnih odnosa, kao materijaliziranog načela diobe unutar teorije i prakse razdoblja u kojem postoje razlike u mogućnostima zadovoljavanja različitih potreba, pa i sukobi interesa.⁵² Građanski svijet je njegova povijesna pretpostavka, jer predstavlja prvo epohalno ustrojstvo svijeta svodivo na jedinstven i općevažeći princip proizvodnje. U III tomu »Kapitala« to se dosta jasno vidi: »U prvobitnom zajedništvu, u kojem vlada samorasli komunizam, pa čak i u antičkim gradskim zajedništvima, samo se to zajedništvo sa svojim uvjetima predstavlja kao baza proizvodnje, kao što se njegova reprodukcija predstavlja kao posljednja svrha proizvodnje. Čak i u srednjovjekovnom cehovstvu ni kapital niti rad ne pokazuju se vezani, nego su njihovi odnosi određeni korporacijskim sistemom odnosima koji su njime u vezi, te predstavama o profesionalnoj dužnosti, majstorstvu itd. koje tomu odgovaraju. Tek u kapitalističkom načinu proizvodnje...«⁵³ Na ovom se mjestu rukopis prekida, no nakana je analize, čini se, u temelju dana: kapitalistički način proizvodnje (odnosno građanski svijet) razbija privid zajedništva kao baze proizvodnje i ujedno njezine konačne svrhe; sistem proizvodnje, dokidajući samoj proizvodnji izvanjska, dakle nametnuta posredovanja, dolazi do punog jedinstva na razini društva. Nije, međutim, uspostavljena jedinstvenost među akterima proizvodnog procesa, ni jednoznačno određena politika, a različita teorijska imena za to su razlikovanje zajednice i društva, društva i države, odnosno privatne i javne sfere. Njihovo sjedinjenje, zajedničko postavljanje, omogućit će, za Marxa, revolucionarni proces objektivno ukotvljen u proizvodnoj anatomiji građanskog svijeta. No, njegovo je sazrijevanje, kako se u posljednjih stotinjak godina pokazalo, dugotrajnije i kompliciranije no

52

»Unutar zadružnog društva koje je utemeljeno na zajedničkom vlasništvu sredstava za proizvodnju, proizvođači ne razmjenjuju svoje proizvode; isto se tako malo rad koji je upotrebljen za proizvode pojavljuje kao vrijednost tih proizvoda, kao stvarna osobina koju posjeduju, budući da sada, u suprotnosti spram kapitalističkog društva, individualni radovi više ne postoje na obilaznici, nego neposredno, kao sastavni dijelovi cjelokupnog ra-

da. Ono s čime ovdje imamo posla jest komunističko društvo, ne onakvo kakvo se je **razvilo** na vlastitom temelju, nego naprotiv onakvo kakvo **proizlazi** upravo iz kapitalističkog društva« (K. Marx, »Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei«, MEW, Bd. 19, S. 19).

53

MEW, Bd. 25, S. 839.

što je to većina marksista mislila. Navodna objektivna predvidljivost tog procesa također se pokazala sumnjivom — premda je to uvjerenje u jednom razdoblju socijaldemokraciju II internacionale i mnoge komuniste III internacionale dovelo gotovo do situacije partije koja se organizira — da bi pozdravila objektivno i nužno očekivanu pomrčinu mjesecima, za što njezino organiziranje, naravno, uopće i nije potrebno.

Na kraju početka, kratka rekapitulacija ima pokazati da li je zadobijena pozicija s kojom se može dalje. Ako su neke osnovne kategorije dovoljno jasno i ujedno kritički pokazane, s njima će nadalje biti moguće propitati i niz historijski nastalih filozofijsko-političkih analiza, ali i njihovo suodnošenje s realnošću političkih procesa. Ili, drugim riječima, činjenica da su neke od osnovnih metodičkih pretpostavki filozofije politike same nefilozofijske ne znači još i mogućnost njezina jednostavnog preskakanja — da bi se naprosto u praksi realiziralo neupitne »rezultate« nepoznatog misaonog procesa. Upravo se u filozofiji politike, kao »rubnom« području, kao disciplini koja neprestance ima ambiciju da »utemelji važne norme ljudskog djelovanja«,⁵⁴ izričito jasnoćom pokazuju istinski dosezi brojnih političkih koncepcija prošlih vremena i našeg vremena, ali i — primjerice u liku »kritičke teorije društva« — uvjerenje o mogućnosti kritike metafizike po Marxovu napatku upravo s pozicije praktičke filozofije, točnije svojevrsne filozofije društva.⁵⁵ Ta i neka druga prelamanja ne pokazuju toliko važnost same discipline, ali svakako upozoruju na njezinu indikativnost za suvremenu filozofijsku i socijalnu situaciju. Ta upravo indikativna svijest svake filozofije politike da nema vlastite pretpostavke u sebi pod kontrolom, povezuje ju s ključnim problemom poslijehegelovskog filozofiranja i tzv. krize suvremenosti. Sumisliti u toj krizi — što je, činji se, moguće i na način filozofije politike — ne znači rješavati je, ali omogućuje jednu od bitnih ambicija struke — da se bude povijesno suvremen.

54
Usp., W. Hennis, 1. c., S. 51.

55
Usp., Z. Puhovski, »Kritička teorija u svjetlu vlastitog problema«, »Kulturni radnik«, Zagreb, br. 1/1974.