

---

*Politička teorija*

---

Izvorni znanstveni članak

1:32

32:01

Primljeno: 20. listopada 2005.

---

---

**Politički svijet i filozofija politike**

---

ANTE PAŽANIN\*

*Sažetak*

Autor pokušava razjasniti koliko nam danas u osvjetljavanju napora oko zasnivanja pojma političkoga, koji bi odgovarao modernim fenomenima, mogu pomoći tradicija filozofije politike i njezino reaktualiziranje s pomoću suvremene političke filozofije kao fenomenologije političkog svijeta. Na primjerima filozofije Hannah Arendt i Rüdiger Bubnera, autor naznačuje neke teme i interpretacije koje su dostojne rehabilitacije i reaktualizacije pojma političkoga i njegova, povijesnom bitku primjerenoga, razumijevanja. Glavna teza koju autor zastupa kroz analizu pojma političkog jest ta da se temeljna znanja i vrhunska teorija raznovrsnih znanstvenih područja ne treba prepustiti isključivo pojedinačnim znanostima i njihovim specijalistima, a pogotovo se temeljno znanje o politici i praktičnoj filozofiji ne može prepustiti politologiji kao posebnoj političkoj znanosti, tj. ne bismo smjeli znanost o politici odrediti isključivo pozitivistički.

*Ključne riječi:* pojam politike, Hannah Arendt, Rüdiger Bubner, fenomenologija političkoga svijeta

U suvremenom, tehnički kao nikada dosad globalno “umreženom” svijetu sve može poprimiti političku ulogu, jer politika ulazi u sve sfere svijeta života, a da se pritom uopće ne razumije pravi smisao politike kao etičko-političkog djelovanja, pa ni smisao čovjeka kao političkog bića. Sam pojam političkoga nekoć je, naime, bio određen sferom javnosti mišljenja i djelovanja građana u državi za razliku od sfere privatnoga života u obitelji i domaćinstvu, a obje te sfere povezane sa Zemljom kao “majkom svega živoga”, pa i čovjeka kao mišljenjem i govorom obdarenoga živog bića. U tom smislu

\* *Ante Pažanin*, profesor emeritus Sveučilišta u Zagrebu.

politika se u europskoj tradiciji shvaća kao svjesno nastojanje ljudi oko ozbiljenja pojedinih aspekata povijesnog svijeta života u obliku postizanja najvišeg dobra što ga ljudi mogu postići kao ljudsko dobro u državi kao zajednici slobodnih i jednakih građana. Štoviše, danas se politiku proširuje na sve nekadašnje privatne sfere – od braka i obrazovanja preko sporta i zabave do prirode i globalne zaštite okoliša kao “politički relevantnih” sfera – a da se ni time ne postiže primjereno razumijevanje politike. U vezi s tim stanjem, ne samo u politici nego u tehniziranom svijetu uopće, Rüdiger Bubner s pravom konstatira da “rastućem proširenju političkih nadležnosti u područja koja su se nekoć činila nedirnutima politikom, začuđujućim načinom korespondira nejasnoća u razumijevanju politike koja se proteže od centra moći i autoritetom opskrbljenih institucija na sve načine javne pozornosti, skrbi i subvencioniranja državne dobrobiti” (Bubner, 2002.: 8).

To stanje modernoga svijeta Hannah Arendt osvjetljava razlaganjem spoznavanja kao znanstveno-tehničkog znanja te mišljenja i govorenja kao ljudske sposobnosti političkog djelovanja, kad kaže da se “istine” moderne znanstvene slike svijeta, koje se mogu matematički dokazati i tehnički demonstrirati, više ni na koji način ne dadu govorno ili misaono prikazati jer čim se pokuša te “istine” dohvatiti u pojmove i učiniti zornima u nekoj govorno iskazujućoj povezanosti, ispada besmisao, koji, kako reče Erwin Schrödinger, “možda nije posve tako besmislen kao ‘trokutni krug’, ali je mnogo besmisleniji nego ‘leteći lav’”. Hannah Arendt, doduše, dodaje da “mi još ne znamo, je li to konačno”, tj. kraj smislenog govorenja i mišljenja, ali da bi “svakako moglo značiti” da je bićima koja te stvari čine na taj način, zauvijek nemoguće te stvari “i razumjeti, to jest misleći o njima govoriti. Ako bi se to trebalo obistinuti”, konstatira Arendt, onda bi to značilo da nas “struktura našega mozga, to jest fizičko-materijalni uvjet ljudskoga mišljenja, sprječava da stvari koje činimo misaono naknadno vršimo” – razumijemo i naknadno misaono opravdamo. Iz toga bi zapravo slijedilo, nastavlja Arendt, “da nama ne preostaje ništa drugo, nego da sada izmislimo i strojeve koji nam oduzimaju mišljenje i govorenje” (Arendt, 1960.: 9-10). To bi, pak, imalo nesagledive posljedice po znanstveno-tehnizirani bezgovorni svijet, u kojemu znanstvenici već žive, i “iz kojega oni kao znanstvenici više nemaju izlaza” (Arendt, 1960.: 10).

To stanje stvari modernoga bezgovornog svijeta, međutim, ne zabrinjava samo “umreženi svijet”, nego ono ugrožava ljudsku reflektirajuću rasudnu snagu i osobito “političku rasudnu snagu”, pa se pitanje izlaza iz bezgovornog svijeta moderne tehnike ne može prepustiti samim “stručnjacima – ni znanstvenicima, ni političarima po zanimanju”, jer to se napose u suvremenome globalnom svijetu tiče svih nas, “ako živimo u pluralu” (Arendt, 1960.: 9-11). Hannah Arendt razlaže to stanje i već se sredinom 20. stoljeća pita, “ako bi se trebalo ispostaviti da spoznavanje i mišljenje više nemaju ničega zajedničkog, da mi možemo puno više spoznati pa otuda i proizvesti,

nego što možemo misleći razumjeti, tada bismo doista mi sami istodobno pali u zamku, odnosno, postali robovima – doduše ne, kako se općenito vjeruje, robovima naših strojeva, ali – naše vlastite moći spoznavanja, od svega duha i svih dobrih duhova napuštene kreature, koje sebe bespomoćno vide izručene svakom aparatu, koji one uopće mogu samo proizvesti, svejedno kako bezumne ili kako ubilačke posljedice on imao”, ponajprije za ljude, a onda i za ostala bića i za svijet, “u kojemu je govor izgubio svoju moć”, to jest za svijet “koji nije moćan govora” (Arendt, 1960.: 10) ni mišljenja s pomoću kojih su Grci uveli politiku u svjetsku povijest.

Hannah Arendt to ovako obrazlaže: “Što ljudi svagda čine, spoznaju, stječu iskustvom ili znaju, postaje smislenim samo onoliko koliko se o tome može govoriti. Mogu postojati istine koje se nalaze s onu stranu onoga koji govori te mogu biti od najvišeg značenja za čovjeka, ako on egzistira i u singularu, to jest izvan političkog područja u najširem smislu. Ako egzistiramo u pluralu, a to znači ako živimo u ovom svijetu, ako se krećemo i djelujemo, smisao ima samo to što u govoru dobiva neki smisao, o čemu među nama ili, dakako, sami sa sobom možemo govoriti” (Arendt, 1960.: 10-11). Upravo se zbog toga ni odgovor na *političko* pitanje kao “pitanje prvog stupnja” ne može prepustiti “stručnjacima”, kako smo vidjeli, “ni znanstvenicima, ni političarima po zanimanju”, jer politika nije ni privatna stvar, ni zanimanje elita nego javno mišljenje i govorenje svih nas “ako egzistiramo u pluralu”.

Naznačeno stanje politike u modernom svijetu Bubner objašnjava činjenicom da je liberalizam 19. stoljeća znao sustavno odvajati sfere privatnoga i političkoga, dok danas one “prelaze jedne u druge”, a da su na drugoj strani “iskustva s totalitarizmom 20. stoljeća” pokazala da obje tendencije, za koje se činilo da idu u suprotnom smjeru, zapravo dovode do toga da se “političku prisutnost učini sveprisutnom, a da ne uviđamo napore oko zasnivanja pojma političkoga koji bi odgovarao modernim fenomenima i dopustio sortiranje kompliciranih stanja stvari” (Bubner, 2002.: 8). Koliko nam danas u osvjetljavanju “napora oko zasnivanja pojma političkoga, koji bi odgovarao modernim fenomenima”, mogu pomoći tradicija filozofije politike i njezino reaktualiziranje s pomoću suvremene političke filozofije kao fenomenologije političkog svijeta, pokušat ćemo barem naznačiti neke teme i interpretacije koje su dostojne rehabilitacije i reaktualizacije pojma političkoga i njegova povijesnom bitku primjerenoga razumijevanja, napose na primjeru Hannah Arendt.

Da bi se dospjelo do pojma političkoga koji bi bio primjeren modernim fenomenima i kompliciranim stanjima stvari političkoga življenja i djelovanja, valja poći od klasične grčke filozofije i atenske demokracije 5. stoljeća pr. Kr. i pokazati da, kao što se “klasična filozofija Atene ne daje razumjeti bez arhaičnih pretpostavaka” (Bubner, 2002.: 33) grčkih predsokratovaca, tako se ni moderna filozofija i politika ne dadu razumjeti bez klasične filozo-

fije i demokracije. Bubner o tome, štoviše, načelno kaže da je “nakon grčkog početka *politika* bila središnja tema filozofije i da je, nasuprot sofisticčkom intelektualnom gibanju, odredila javnu pozornost koja je išla u susret mudracu” (Bubner, 2002.: 7). Solon je “prvi predstavnik” toga susretanja, a Platona *Politeia* je središnja točka, dok je “Platonov kritičar Aristotel”, kako točno konstatira Bubner, “pratio cijelo svođenje europske teorijske izgradnje u praktičnim pitanjima do u osamnaesto stoljeće” (Bubner, 2002.: 7). Tu je povijest političkoga mišljenja vrlo važno imati na umu da bi se primjereno odgovorilo na suvremena pitanja političkoga svijeta jer je, kako s pravom ističe Bubner, “tek kantijanizam sa svojom striktno anti-eudajmonističkom dispozicijom i univerzalističkim patosom modernosti nepripremljeno okončao” naznačenu tradiciju europskoga političkog mišljenja. Stoga Bubner upozorava, da kantijanizam “nesmanjeno drži u stezi internacionalnu raspravu”, ali dobro uočava da se “nakon ranog 20. stoljeća već kod Heideggera i sljedbenika, a kasnije u komunitarističkoj školi razvilo osvještenje sluha za Aristotela” (Bubner, 2002.: 7-8).<sup>1</sup>

Otud je, kako za naše vrijeme, tako i “nasuprot sofisticčkom intelektualnom gibanju” starog i novog doba, instruktivna Bubnerova misao da “pojmovna promjena od Platona k Aristotelu, ne samo u praktičnim stvarima, ali ovdje ona ipak izvanredno” pokazuje kako misaoni rad uspješno završava svoje “putovanje time da se do kraja rasprave unutarnji konflikti” (Bubner, 2002.: 8). Misaoni rad, naime, postiže svoju svrhu kritičkog opravdanja tek kad se “do kraja rasprave unutarnji konflikti”. Stoga, kao što smo vidjeli, “današnje promatranje, osim sjećanja na početke, pokazuje da se sve” ono što se pojavljuje u političkom svijetu “u stanovitom smislu može shvatiti kao ‘politički relevantno’, iako ne raspolažemo nikakvim općenito priznatim pojmom političkoga” (Bubner, 2002.: 8). Potvrdu takvoga stanja stvari pruža i etabliranje suvremene politologije kao pojedinačne “pozitivne” znanosti u nas i u svijetu. To je, dakle, važno imati na umu da bi se i današnje emancipiranje politologije od nadležnosti filozofije razumjelo na način na koji su se emancipirale brojne druge struke iz nekadašnjega filozofskog fakulteta, i to ne samo psihologija i sociologija, nego čak i kemija i fizika, tj. “sva područja znanja s ovu stranu teologije, prava i medicine” kao triju “viših fakulteta” sa svojim specijalnostima i strogo uređenim znanstvenim istraživanjima. To ni pošto ne znači da bi se temeljna znanja i vrhunska teorija raznovrsnih znanstvenih područja trebala prepustiti pojedinačnim znanostima i njihovim specijalistima, a pogotovo se temeljno znanje o politici i praktičnoj filozofiji ne može prepustiti politologiji kao zasebnoj političkoj znanosti. To je glavna teza koju zastupam ne samo u ovom radu nego i tijekom cijele svoje znanstvene i nastavne djelatnosti. U vezi s tim mogu napomenuti da ovu kratku raspravu nisam slučajno započeo razmatranjem političkoga svijeta i njego-

<sup>1</sup> Opširnije o tome v. Gutschker (2002.) i Pažanin (2001.).

vim suprotstavljanjem svijetu tehnike kod Hannah Arendt, nego zbog dubokih razloga, zbog kojih sam već svoju prvu studiju o političkoj filozofiji temeljio na njezinoj interpretaciji Aristotelova razlikovanja poietičkoga, praktičnog i teoretskog života kao bitnih načina ozbiljenja smisla ljudskog života i njihovom reaktualizacijom u suvremenoj praktičnoj filozofiji (Pažanin, 1964.).

U skladu s naznačenom problematikom i rehabilitacijom praktične filozofije u drugoj polovini 20. stoljeća, Bubner navodi primjere iz kojih je istodobno očito da se “politička temeljna pitanja”, kao što je “sama ideja političkoga”, potom “normativno znanje o pravu i pravednosti, ponašanje prema uzoru podijeljenih uloga u vladanju i pravnom pokoravanju, kao i trajni medij izmjene s pomoću oblikovanja općeg dobra, ne valja posve delegirati na specijaliste” (Bubner, 2002.: 7), jer ta pitanja ne pripadaju specijalnim znanostima i njihovim strukama nego pripadaju filozofiji, konkretno “području Praktične filozofije”, iz koje su se te ideje i razvile, pa je otuda i moguće njihovo reaktualiziranje u našem dobu. Štoviše, u samom političkom mišljenju i djelovanju i danas “mora postati jasno da filozofija može pružiti priloge koji se načelno ne dadu rastvoriti u pojedinačno-znanstvena objašnjenja” (Bubner, 2002.: 8). Omeđeni predmet konstituira svaku pojedinačnu znanost kao takvu te upravo zbog toga “cehovska politologija” kao pojedinačna znanost ne može dati valjan odgovor na navedena i slična opća temeljna politička pitanja niti ih dostatno razložiti i opravdati, kao što ni fizika ne obrazlaže “što je zapravo priroda pod aspektom kauzalnog djelovanja neživih tijela”, a ni biologija, dodaje Bubner, ne obrazlaže “pojam živoga što ga istražuje, ali ne problematizira” biolog kao pojedinačni znanstvenik (Bubner, 2002.: 11), jer ta pitanja pripadaju filozofiji kao općoj ontologiji, odnosno regionalnoj ontologiji prirode ili duha te njihovim znanstvenim područjima prema stanovitoj sistematizaciji znanja i znanstvenog opravdanja. U tom smislu i političke znanosti dobivaju svoje mjesto i opravdanje u sustavu znanja koje se ne smije reducirati na opće valjano i nužno znanje, nego obuhvaća svu raznolikost ljudskoga znanja. Tako se opravdanje političkog uma razlikuje ne samo od općega teoretskog opravdanja i njegove primjene u pojedinačnim znanostima i modernoj tehnici, nego i prema različitim povijesnim kontekstima i sferama kao što su moralne kreposti, pravne norme i politički diskursi. Pritom treba imati na umu da “općenitost u tim kontekstima uvijek znači nešto različito, pa su različita normativna pitanja i odgovori koji se zahtijevaju” u diferenciranju tih sfera. “Etičke ili političke diskurse valja jasnije razlikovati od moralnih diskursa”, kaže Rainer Forst, iako “i etički i politički diskursi također moraju izdržati moralnu kritiku” (Forst, 1996.: 292).

S pomoću navedenih primjera, kako etabliranja pojedinačnih znanosti i njihove emancipacije od nadležnosti filozofije, tako i općih temeljnih pitanja što ih pojedinačne znanosti pretpostavljaju, ali ih ne mogu problematizirati, a kamoli na njih odgovoriti, Bubner pokazuje načelno razlikovanje pojedina-

čno-znanstvene “prethodne distinkcije predmetnog područja” i filozofskog opravdanja naravi ili biti toga “područja”. U tu svrhu on ističe da “tako postupaju sve specijalne znanosti u kvazisamorazumljivom međusobnom omeđivanju s pomoću prethodne distinkcije predmetnog područja” (Bubner, 2002.: 11) i podsjeća na Aristotela koji je već imao na umu taj problem kad je na početku IV. knjige svoje *Metafizike* utvrdio da osim pojedinačnih znanosti “postoji znanost koja promatra bitak kao bitak i njegove prisutnine po sebi”, ali da “ona nije ista ni s jednom od djelomičnih znanosti”, jer ni jedna od pojedinačnih znanosti “ne proučava bitak *uopće* i kao bitak, nego odsijeca jedan njegov dio” poput matematičkih znanosti i promatra mu “prigodak” da bi ga iskoristila kao sektor zbiljnosti za zadovoljavanje svojih potreba i interesa, a ne da bi opravdala narav toga područja po sebi kao samu stvar i “shvatila prve uzroke bitka kao bitka” (Aristotel, 1988.: 1003a, 20-32). Prema Aristotelu, zadaća je filozofije, dakle, opravdanje naravi dotičnog područja i polaganje računa o prvim uzrocima bitka kao bitka i bića u cjelini. Bubner komentira da je filozofija potrebna kako bi se “pojnilo uvijek već odabrane isječke onoga zbiljskog i iz toga formuliralo projekt opće znanosti o zbiljnosti s onu stranu prethodnog specijaliziranja” (Bubner, 2002.: 11).

Zanimljiva je Bubnerova interpretacija odnosa navedenoga “prethodnog specijaliziranja” te znanstvene spoznaje i filozofije kad kaže: “U procesu za znanosti neizostavnog specijaliziranja upravo se uvijek događa to prethodno odlučivanje, a bez specijaliziranja ... koje uvijek ide dalje, nama (ljudima) ne pripada nikakva znanstvena spoznaja”. Filozofija je, dakle, potrebna da bi znanstvena spoznaja ispunila svoju zadaću, a time i ona postaje općom znanošću područja i bitka kao bitka. Prema tome, zaključuje Bubner, “neporeciva zbiljska važnost može biti samo ta koja počiva na svim s polisom povezanim pojmovnim orijentacijama”, jer ta važnost zbog povezanosti s polisom “mora filozofiju dovesti do govora” kao logosa što ga se povrh toga “mora protumačiti svakome razumnome”, to jest čovjeku kao umom i govorom obdarenom biću (Bubner, 2002.: 11). To znači da znanstvena spoznaja i pojmovna orijentacija koja je povezana s polisom ne karakterizira samo pojedinačne znanosti, nego i, ponajprije, praktičnu filozofiju. Ovdje nije moguće, niti je potrebno, ulaziti u analizu razvitka filozofije kao znanosti koju je sam Aristotel nazivao “traženom znanošću” o prvim uzrocima i otuda prvom filozofijom koja je kasnije nazvana metafizikom, odnosno općom ontologijom (Pažanin, 1988.) jer nam je ovdje stalo do razumijevanja suvremene interpretacije trajnog procesa specijaliziranja znanstvene spoznaje i njezine neporecive važnosti za nastanak i razvitak same filozofije kao svih onih “pojmovnih orijentacija” koje su povezane s polisom i politikom.

Kao što smo već naznačili, “nastanak političke pojmovne tvorbe” pojavio se ponajprije u staroj Grčkoj, tako da su time položeni temelji “našoj cjelokupnoj kulturnoj razradi organizacijskih problema socijalnog vođenja života”. Štoviše, zaključuje Bubner, “ma što mi u međuvremenu znali ili mislili

da znamo o društvenim uvjetima u drugim kulturama, nema puta koji vodi mimo toga da poimanje s polisom povezanih problema zahvaljujemo grčkoj filozofiji i njezinu neprekinutom daljnjem djelovanju” (Bubner, 2002.: 17). Zbog toga je ozbiljenje filozofije i danas važno za povijesno poimanje suvremenoga svijeta te osobito kulture i politike u njemu.

Kao što je Bubner na primjeru Aristotelova razumijevanja razvitka neizostavnog “specijaliziranja” pojedinačnih znanosti kao znanstvene spoznaje o jednom dijelu kao “sektoru zbiljnosti” u odabranom znanstvenom području pokazao da pojedinačna znanost time nije opravdala “narav svoga područja po sebi”, nego korisnost i uporabljivost svoga predmeta, jer ona kao predmetom ograničena znanost to ni ne može opravdati, nego, kao što smo vidjeli, samo pretpostaviti, a zadaća je filozofije da opravda i pojmi “narav” ili bit “područja po sebi” kao samu stvar i “prve uzroke bitka kao bitka”, a ne kao subjektivni interes i korisnost, tako je Henning Ottmann pokazao da “političko mišljenje” od svojih začetaka u Grčkoj nastaje i razvija se u povezanosti s raznolikim djelatnostima čovjeka u državi kao vrhunskoj političkoj zajednici. Otuda izvor političkog mišljenja i filozofije političkoga ili teorije politike nije samo filozofija, nego cijeli povijesni svijet života koji je u raznovrsnim oblicima svakodnevnog života, kako je prvi pokazao Aristotel, povezan s polisom, odnosno s državom i njezinom raznolikom povijesnom zbiljnošću, a ne s metafizikom i teologijom, jer ona se ne daje razumjeti ni metafizikom ni pozitivističkom redukcijom na pojedinačne znanosti.

U cjelini gledano, možemo reći da, kako od “arhaičnih preludija” predskratovaca preko Sokratovih zasluga za pojmovne orijentacije i njihovu povezanost s polisom do “potpuno razvijene teorije politike u stvarnom objašnjavanju između Platona i Aristotela”, tako i u “novovjekovnim koncepcijama teorije politike, koja je usmjerena na racionalna mjerila znanosti”, od “Hobbesova mita o Levijatenu” do Hegelova “ponovnog nastavljanja na običajni svijet života”, prema Bubneru, “nije riječ o povijesti ideja, dakle o muzealnom ornamentiranju nekog istraživanja, koje se može uspješno angažirati samo u aktualnome”, nego o državi kao vrhunskoj političkoj zajednici i njezinoj zadaći u ozbiljenju “životnih pitanja *polisa*” (Bubner, 2002.: 17-18). Država, naime, nije od tih grčkih početaka naovamo samo aparat sile i nasilja, nego vrhunska zajednica slobodnih i jednakih građana u kojoj oni ozbiljuju dobar život kao najviše ljudsko dobro. U skladu s tim, “filozofska se teorija političkoga ... mora neodložno usmjeriti na to da daje primjereni pojamni oblik institucijama koje krče put i kontinuirano usmjeruju društveni život, tj. djelovanje pojedinaca u uređenoj povezanosti” kao vrhunskoj političkoj zajednici. Pritom je važno da državne institucije “unutar dane pluralnosti aktera” omogućuju ozbiljenje dobra života i, ali ne primarno, “neku koegzistenciju koja smjera na konflikte”. Da bi “podupirali historijske tijekove, potrebni instrumenti organizacije moraju se položiti na velikim prostorima. Stoga oni zauzimaju”, naglašava Bubner, “status respektirajućih enti-

teta, koje nipošto ne mogu previdjeti historičar, socijalni znanstvenik i teoretičar s filozofskom optikom” (Bubner, 2002.: 13).

Već se u tom smislu početno političko mišljenje u europskoj povijesti razvilo iz različitih područja i stalno se dalje razvija. Stoga u ispunjenju navedene zadaće vrhunske političke zajednice “filozofskoj teoriji političkog” i danas pomažu različite socijalne i humanističke znanosti poput prava, sociologije, povijesti i teorije “s filozofskom optikom”, pa je s tim u vezi i naše pitanje o mjestu i ulozi politologije kao pojedinačne političke znanosti u suvremenom korpusu društvenih i humanističkih znanosti. Bubner tvrdi da je danas “uvriježeno mišljenje, kako je, zahvaljujući odvajanju politike od filozofije, konačno postignut status znanosti koja, prema obećanju Augustea Comtea, vremenuje ‘pozitivne’ rezultate. S Comteom i neopozitivizmom 20. stoljeća sud prokletstva u pravilu smjera na mezalijansu dosadašnje filozofije s metafizikom i teologijom”. Naime, misli se da obje u ideološkoj maniri izobličuju intendiranu “znanost zbiljnosti” (*Wirklichkeitswissenschaft*) “kojoj mi danas želimo služiti. Ali, pritom se, kritički primjećuje Bubner, “ne uzima u obzir činjenica da je Aristotelova *praktična* filozofija nakon Platona bila prvo stajalište ‘znanosti zbiljnosti’ daleko od metafizike i teologije”, pa s dubokim razlogom u vezi s tim pita: “Koji bi se modernist podvrgnuo naporu da gleda tako daleko natrag?”. I odgovara: “Kad bi on to učinio, primijetio bi da etika, ekonomija i politika ne prolaze samo bez metafizike i teologije, nego su usmjerene upravo protiv njihova imperijalističkog proširenja”. To treba znati, dodaje Bubner, “da bi se onoj presudi (prokletstva) moglo temeljito proturječiti” (Bubner, 2002.: 21). Pritom on istodobno s pravom upućuje na cijenjeno Ottmannovo djelo *Geschichte des politischen Denkens* u kojemu je na uzoran način prikazano kako nastajanje praktične filozofije od predsokratovaca i Sokrata preko Platona i Aristotela, do stoika i kršćanstva, a u posebnim studijama i do naših dana, u kojima se upravo Aristotelova praktična filozofija kao *philosophia anthropina* bez metafizike i teologije pokazuje najprimjerenijim načinom razumijevanja najvišeg dobra kao ljudskog dobra u razlici prema metafizičkoj i teološkoj “mudrosti” i njihovu postizanju najvišeg dobra kao božanskog dobra u spekulaciji kao mišljenju mišljenja.

Nasuprot tome, platonistička linija u cijeloj povijesti filozofije i političkog mišljenja nastoji ne samo održati njihovu povezanost s metafizikom i teologijom, nego, kao što smo vidjeli, služiti njihovu “imperijalističkom” širenju u “ideologijskoj maniri”. Bubner navodi “tri imena”, koja su unutar cehovske političke znanosti nakon Drugoga svjetskog rata “djelovala kao pojedinačni svjetionici”, pa oni vrijeđe kao točke orijentiranja u suvremenoj političkoj filozofiji. To su: Hannah Arendt, Leo Strauss i Eric Voegelin. Oni, dodaje Bubner, “ne podsjećaju samo stručno interno disciplinu na njezino podrijetlo i na stajališta prethodnika, iako takva poduka relativizira poentiranu samosvijest jedne tobože originalne struke” kakva je politologija kao



pojedinačna znanost, nego rehabilitiraju i reaktualiziraju bitne sfere političkoga života: Arendt rehabilitira *vita activa* kao ozbiljenje ljudske biti djelovanjem i govorenjem, Strauss brani nadvremensku valjanost “prirodno prava” od “relativističkog historizma moderne”, a Voegelin na tragu Platona, Aristotela i Vica zagovara “novu znanost o politici” u klasičnom smislu, a nasuprot “vladajućim metodama pozitivizma”.

Za povijesno primjereno razumijevanje političkoga svijeta i filozofije politike otuda je važno izbjeći ne samo pozitivističku politologiju nego i metafizičku spekulaciju. Uzor za takvo razumijevanje politike sredinom 20. stoljeća dala je Heideggerova učenica Hannah Arendt svojom rehabilitacijom Aristotelove praktične filozofije. Ona “svoju konceptualizaciju politike gradi na temeljnom načinu ozbiljenja biti ljudi” u govorenju i etičko političkom djelovanju. Mi ćemo o tome reći nešto više, jer ona time nadoknađuje “nepostojanje etike i politike u Heideggerovu *Bitku i vremenu*” (Bubner, 2002.: 22). Hannah Arendt, naime, u svojem glavnom djelu *Vita activa* koristi “uvide Heideggerove egzistencijalne analize” za svoje temeljno poimanje politike.

Djelovanje i govorenje kao temeljni načini ozbiljenja ljudske biti važni su zato što iz njih, prema Hannah Arendt, nastaju “ljudsko društvo i poredak (*Ordnung*), a to seže daleko preko Heideggerovih oskudnih primjedaba o ‘subitku’ (*Mitsein*) koji je bio uzet samo kao popratna činjenica svakidašnjeg ophođenja sa stvarima, a nije bio pojmljen kao oblikovanje zadatka vlastitog stupnja” (Bubner, 2002.: 22). To poimanje oblikovanja zadatka vlastitog stupnja kao “subitka” nedostaje u Heideggerovu *Bitku i vremenu*, pa imaju pravo kritičari koji ističu da kod Heideggera nema razvijene praktične ni političke filozofije u smislu Aristotelove filozofije politike kao filozofije vrhunske političke zajednice ili “subitka” slobodnih i jednakih građana, koji svakomu razumljivim govorom i razboritim djelovanjem u državi ozbiljuju svoj sretan i dobar život kao najviše ljudsko dobro. Heidegger u tom pogledu doista ostaje na razini “ontologije svijeta pukih stvari”, pa Bubner s pravom upućuje na Alfreda Schütza, koji je “već 1932. svojim djelom *Sinnhafter Aufbau der sozialen Welt* htio razviti fenomenološku suprotnost ontologiji svijeta pukih stvari između ‘predručnosti’ i ‘zaručnosti’” (Bubner, 2002.: 22).<sup>2</sup>

Ovdje nas, dakle, ponajprije zanima jedinstvenost ljudskoga bitka i pokušaj Arendtove da filozofiju politike utemelji na osnovi ozbiljenja ljudske biti u “govorenju i djelovanju”. “Govoreći i djelujući”, kaže Arendt, “mi se

<sup>2</sup> O Schützeovoj fenomenološkoj sociologiji i njezinu nastavku kod Bergera i Luckmanna vidi Pažanin, 2005. Fenomenologija sjećanja i povijesno mišljenje, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Zagreb (u tisku), a o rehabilitaciji praktične filozofije u 20. stoljeću danas postoje brojne studije i knjige, pa i one koje su napisane na tragu ranoga Heideggera, ali u to ovdje ne možemo ulaziti. Za suvremeno razumijevanje filozofije politike i političkih znanosti zadovoljit ćemo se kratkom naznakom značenja djela *Vita activa* Hannah Arendt.

uključujemo u svijet ljudi, koji je postojao prije nego što smo u njemu rođeni, pa je to naše uključivanje kao neko drugo rođenje u kojemu potvrđujemo голу činjenicu rođenja, istodobno na sebe preuzimajući odgovornost za to” (Arendt, 1960.: 165). U skladu s tim, Arendt razlikuje djelovanje (*das Handeln*) od rada (*die Arbeit*) i od proizvodnje (*die Herstellung*). Djelovanje je “početak nečega novoga”, jer njime mi “sami iz vlastite inicijative počinjemo nešto novo” (Arendt, 1960.: 166). U tom smislu “govorenje i djelovanje su djelatnosti” u kojima se predstavlja jedinstvenost čovjeka (*Einzigartigkeit des Menschen*). “Govoreći i djelujući ljudi se, umjesto da budu samo različiti, aktivno razlikuju jedan od drugoga. Oni (govorenje i djelovanje) su načini na koji se očituje sam ljudski bitak” (Arendt, 1960.: 165). Hannah Arendt to opisuje kao “aktivno stupanje u pojavu (*In-Erscheinung-treten*) načelno jedinstvenog bića u razlici spram pojavljivanja čovjeka u svijetu rođenjem”, ovo aktivno stupanje u pojavu počiva na inicijativi koju poduzima sam čovjek, jer “nitko od ljudi ne može biti posve bez govorenja i djelovanja”. Govorenje i djelovanje načelno se razlikuju od rada i proizvodnje, jer ma kako rad bio “karakterističan za ljudsku izmjenu materije s prirodom, to pak ne znači da bi svaki čovjek morao i raditi”. Upravo isto vrijedi i za proizvodnje jer čovjek “utoliko može koristiti i uživati svijet stvari, a da nikada nije proizveo nijednu korisnu stvar i dodao je mnogolikom bogatstvu” svijeta stvari. “S druge strane, život bez svega govorenja i djelovanja”, ističe Arendt, “doslovce više ne bi bio nikakav život, nego na duljinu ljudskoga života produženo miranje” (Arendt, 1960.: 165), te nastavlja: “U tom najizvornijem i najopćenitijem smislu djelovanje je istoznačno s nekim novim počinjanjem; svaka akcija ponajprije stavlja nešto u kretanje, ona agira u smislu latinskog *agere*, te započinje i vodi nešto u smislu grčkog *arhein*” (Arendt, 1960.: 166).

Suprotstavljanje djelovanja radu i tehničkom proizvodnji u stoljeću dotad neviđenog procvata rada i tehnike Arendt je položila temelje za primjerenost razumijevanje ne samo politike i u našem dobu nego i za razumijevanje jedinstvenosti ljudskoga bitka u odnosu na “osobitost koju čovjek dijeli sa svakim bićem” i u odnosu na “različitost koju on dijeli sa svim živim” (Arendt, 1960.: 165). Ta osobitost i različitost u čovjeku postaje jedinstvenošću, a “ljudska pluralnost je mnoštvo, koje ima paradoksnu svojstvo, da je svaki od njegovih članova jedinstven na svoj način” na koji se “ta jedinstvenost prikazuje u govorenju i djelovanju” (Arendt, 1960.: 165). Ta jedinstvenost čovjekova govorenja i djelovanja omogućuje ozbiljenje ljudskog bitka. Ona omogućuje čovjeku da u zajednici slobodnih i jednakih građana ozbilji eudaimoniju, to jest najvišu svrhu kao ljudsko najviše dobro, koje kao samosvrha nikada ne smije postati sredstvom za postizanje nekih drugih svrha.

Da bi to razložila, Arendt navodi da se “djelovanje i govorenje kreću u području koje je među ljudima kao ljudima”, ali s razlogom ističe da se taj “između, koji se izgrađuje u međuprostoru svijeta” ni na koji način ne daje

postvariti, jer on se ne sastoji “iz stvarnosnog” (*aus Dinghaftem*). Otuda “djelovanje i govorenje ... od sebe ne ostavljaju nikakve dohvatljive rezultate i konačne proizvode”, pa Arendt s pravom dodaje: “Ali taj između nije u svojoj nedohvatljivosti manje zbiljski nego stvarni svijet naše vidljive okoline” (Arendt, 1960.: 173).

Taj “između” je Heideggerov “subitak” kao vrhunska zajednica koja povezuje ljude među sobom. Njezinu zbiljnost Arendt naziva “tkanjem odnosa (*das Bezugsgewebe*) ljudskih prilika, pri čemu metafora tkanja pokušava opravdati fizičku nedodirljivost fenomena” (Arendt, 1960.: 173) i istaknuti tzv. “subjektivni faktor” kao jednostavnu činjenicu da ljudi gotovo ne mogu drukčije nego da sami sebe stave u igru i da sebe izraze u “svojoj osobnoj jednokratnosti”. Dakako, područje u kojemu se odvijaju ljudske prilike postoji u sustavu odnosa, koji se izgrađuje svugdje gdje ljudi žive zajedno. Stoga Arendt s razlogom ističe da “ljudi nisu slučajno bačeni u svijet, nego su rođeni od ljudi u već postojećem svijetu ljudi”, pa “tkanje odnosa ljudskih prilika prethodi svemu pojedinačnom djelovanju i govorenju, tako da su kako otkrivanje novog došljaka s pomoću govora tako i novi početak što ga čini djelovanje, kao i niti koje su već utkane u ranije tkani uzorak te tako mijenjaju tkanje, kao što oni sa svoje strane jednokratno aficiraju sve životne niti s kojima oni unutar tkanja dolaze u dodir” (Arendt, 1960.: 174).

U tom razlaganju ljudskih prilika i “tkanja” povijesti za suvremeno povijesno mišljenje presudno je stajalište da “tek ako su niti nategnute do kraja, one ponovno daju jasno prepoznatljivi uzorak, odnosno one se mogu ispri-povijedati kao životne povijesti” (*Lebensgeschichten*). Dakako, sve pripovijesti i njihove namjere ne čine “životnu povijest”, nego samo ono što od najizvornijeg “djelovanja konačno ostaje u svijetu”, a to “nisu impulsi koji su pokrenuli samog djelatnika, nego pripovijesti koje je on prouzročio; samo one se na kraju mogu zabilježiti u ispravama i spomenicima, učiniti vidljivima u uporabnim predmetima, naknadno ponovno ispri-povijedati u sjećanju generacija i opredmetiti u svim mogućim materijalima” (Arendt, 1960.: 174).

Arendt pritom upozorava da same pripovijesti “u svojoj živoj zbiljnosti” nisu nikakve “stvari” i da se tek moraju “postvariti, tj. transformirati, prije nego što mogu ući u predmetni sastav svijeta” (Arendt, 1960.: 165). U skladu s tim nitko od ljudi ne može “oblikovati” svoj život ili “proizvesti svoju životnu povijest, iako ju je svatko sam započeo kad se govoreći i djelujući uključio u svijet ljudi”. Svoje razumijevanje povijesti Arendt sažima u rečenicu: “Iako su povijesti koje se mogu ispri-povijedati vlastiti ‘proizvodi’ djelovanja i govorenja, i premda je povijesni karakter tih ‘proizvoda’ dužan tome da se ljudi kao osobe djelujući i govoreći otkrivaju i da tako konstituiraju ‘junaka’ o kojemu je u povijesti riječ, samoj povijesti istodobno nedostaje njezin autor. Netko je nju započeo, djelujući je prikazao i pretrpio, ali nitko je nije izmislio” (Arendt, 1960.: 175), jer ni “junak pripovijedane po-

vijesti”, zaključuje Arendt, “ni pod kakvim okolnostima ne može se osloviti kao autor povijesti i njezina smisla u jednakom smislu kao, primjerice, autor neke novele” (Arendt, 1960.: 165).

Za razumijevanje suvremenoga povijesnog mišljenja svakako je zanimljiva interpretacija političke filozofije i filozofije povijesti što je pruža Hannah Arendt na primjerima od Platona i Aristotela do Kanta i Hegela. Njihov se središnji problem sastojao u tome da, iako je povijest, kao što smo vidjeli, očito nastala ljudskim djelovanjem, nju ipak ne “stvaraju” ljudi. Tako je već Platon upotrijebio “božanskog lutkara” koji upravlja političkim prilikama “iza leđa ljudi, iza bine vidljivog događanja”, ne da bi “objasnio” ovu ili onu radnju, nego “da bi našao nekoga” tko bi odgovorno mogao naznačiti povijest koja je iz nje proizašla. Međutim, Platonov božanski lutkar koji se “prema svojim ljudskim marionetama ponaša kao autor kazališnog komada prema u njemu nastupajućim licima, još je mišljen”, ističe Arendt, “ironično” i dodaje, da se “ta suverena ironija spram samo ljudskoga i iz njega proizlazećega samo povijesnoga povremeno očituje još i u novom vijeku”, kao kad Kant govori o “neutješnom slučajnome” koje vlada u povijesti ili kad Goethe svu povijest proglašava nekom “mješavinom zablude i nasilja”. Nasuprot onima koji vjeruju da u povijesti mogu spoznati neki jednoznačni smisao, Arendt tematizira povijest, “ukoliko ona ima posla s događajima i zbivanjima i koja se kao povijest može ispriopovijedati”. Dakako, to je politička povijest “prema svojoj biti, što znači da ona ne nastaje iz ideja i tendencija ili općenitih društvenih snaga, nego iz djelovanja i djela koja se kao takva imaju posve verificirati” – dakle povijesno obistiniti i potvrditi. Stoga Arendt nastavlja: “ma koliko se i filozofija povijesti može orijentirati na povijest duha, da bi dospjela do specifičnih tumačenja ona ipak na svoj način povijesti uvijek nanovo potvrđuje njezin primarno politički karakter time što ona ne može izaći bez velikoga, nepoznatog lutkara iza leđa ljudi; jer taj bi se lutkar odmah pokazao suvišnim ako mi u njoj doista ne bismo imali ni sa čime drugim posla nego s poviješću razvitka ljudskog duha” (Arendt, 1960.: 177). Tada bismo, s druge strane, bili prepušteni mistici i iracionalizmu, odnosno metafizici čistih duhova, što mi ipak nismo.

Hipoteza da poviješću upravlja nešto što je ljudima nepoznato, kao božja providnost ili priroda, kao “nevidljiva ruka” u ekonomskom djelovanju Adama Smitha ili kao lukavstvo uma i svjetski duh kod Hegela, “ne odgovara toliko iskustvima koja su stečena u samom djelovanju, nego štoviše zahtjevima, što ih na djelovanje postavlja neki razum i neko mišljenje”, naglašava Arendt, “koje je izvorno orijentirano i zainteresirano za posve druga iskustva” od iskustava iz djelovanja koja su se doista dogodila. Ti zahtjevi za posve drugim iskustvima ipak potječu iz iskustva navedenoga ili nekoga drugog “lutkara” ili nekog umijeća koje upućuje na autora koji ga je izmislilo. Načelna “razlika između neke povijesti koja se doista dogodila i neke samo izmišljene povijesti sastoji se”, prema H. Arendt, “upravo u tome da je

samo ta posljednja bila najprije izmišljena, a potom sastavljena u smislu izmišljenog, dok povijest koja se doista dogodila nije nastala ni izmišljanjem ni sastavljanjem. Zbiljska povijest, u koju nas život zapleće i kojoj mi ne možemo umaknuti dok živimo, ne upućuje ni na nekog vidljivog ni na nekog nevidljivog autora, jer ona uopće nije sastavljena” (Arendt, 1960.: 178) ni izmišljena, odnosno proizvedena umijećem. Povijesni apriori suvremene fenomenologije razlikuje se, naime, kako od apriorne metafizike povijesti, tako i od svakog umijeća izmišljanja i sastavljanja.<sup>3</sup>

Ovdje nas je zanimala načelna razlika između bitnih načina ljudskoga života, načina na koji H. Arendt rehabilitira Aristotelovo razlikovanje *biosa poietikosa*, *politikosa* i *theoretikosa*, od kojih u praktičnu filozofiju pripadaju samo “ljudske prilike koje su nastale iz djelovanja (*prattein*)” (Arendt, 1960.: 176), a ne ni ono što proizlazi iz *poiesisa* iz rada ili iz tehničkog ili nekoga umjetničkog proizvođenja niti, pak, iz teorijskoga metafizičkog spekuliranja čistog mišljenja kao *vitae contemplativae*. Političko je mišljenje i djelovanje u dugoj povijesti nakon Aristotela izgubilo tu vlastitost i određenost, pa je zasluga Martina Heideggera i njegovih sljedbenika u suvremenoj praktičnoj filozofiji što su potaknuli rehabilitaciju *vitae activae* u izvornom smislu dobra i sretna života. Unatoč dominaciji moderne tehnike i pragmatizma, što je pokazala i naša kratka analiza teksta H. Arendt, dalo bi se pokazati obnavljanje praktične filozofije i kod ostalih zagovornika političke filozofije aristotelovske provenijencije u našem dobu (Gutschker, 2002.). Oni kao “pojedinačni svjetionici” čuvaju političku znanost kako od nasukavanja na plićake pozitivističke i pragmatičke politologije, tako i na hridi metafizike i nove mitologije.

### Literatura

- Arendt, Hannah, 1960.: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart
- Aristotel, 1988: *Metafizika*, Globus, Zagreb
- Bubner, Rüdiger, 2002.: *Polis und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt/Main
- Forst, Rainer, 1996.: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt/Main
- Gutschker, Thomas, 2002.: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Metzler, Stuttgart/Weimar
- Husserl, Edmund, 1990.: *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Globus, Zagreb
- Husserl, Edmund, 2003.: *Filozofija kao stroga znanost i druge rasprave*, Zagreb

<sup>3</sup> O fenomenološkom razumijevanju povijesti, vidi: Husserl, 1990.; 2003.

- Pažanin, Ante: Praksa kao eksperiment čovjekove slobode (Prilog filozofiji politike i filozofiji prakse kao filozofiji slobode), *Politička misao*, Zagreb, 2/1964, str. 55-119.
- Pažanin, Ante, 1988.: *Metafizika i praktična filozofija*, Školska knjiga, Zagreb.
- Pažanin, Ante, 2001.: *Etika i politika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb.
- Pažanin, Ante, 2005.: Fenomenologija sjećanja i povijesno mišljenje, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, Zagreb (u tisku)

Ante Pažanin

*POLITICAL WORLD AND PHILOSOPHY OF POLITICS*

*Summary*

The author looks into how much, in today's world, the tradition of the philosophy of politics and its reactualization via the contemporary political philosophy as the phenomenology of the political world can help us in illuminating the efforts to designate the concept of the political suitable for the modern phenomena. Using the ideas of Hannah Arendt and Rüdiger Bubner, the author outlines some subjects and interpretations that are worthy of the rehabilitation and the reactualization of the concept of the political and its understanding that befits the historical being. The central hypothesis in this analysis of the concept of the political is that these fundamental insights and the overall theory of diverse scientific disciplines should not be left exclusively to individual sciences and their specialists, especially since the fundamental knowledge of politics and practical philosophy cannot be left to political science as a separate political science i.e. the science of politics should not be defined only positivistically.

*Key words:* the notion of politics, Hannah Arendt, Rüdiger Bubner, phenomenology of the political world



*Mailing address:* Vlaška 93 b, HR 10 000 Zagreb.  
*E-mail:* apazanin@fpzg.hr