

Osvrti, prikazi, recenzije

Recenzija

Povjerenstvo Europske zajednice

*Prema društvu koje uči -
poučavanje i učenje
(Bijeli dokument o obrazovanju)*

EDUCA, Zagreb, 1996., str. 112

I.

Prema društvu koje uči dokument je Povjerenstva Europske zajednice, izrađen na temelju zaključaka Europskog vijeća iz 1995. g. Knjiga je svojevrsan prilog razradi nove filozofije odgoja i obrazovanja, gdje se, na stanovit način, navode neke osnovne strategije ostvarivanja njihovih zadataka, ali i iznose obveze društva i pojedinca u tom složenom procesu svijeta intenzivnih promjena.

Razvoj, kompetentnost i zaposlenost zapravo su potka "novog modela intenzivnijeg rasta" (12) suvremene Europe, gdje obrazovanje, istraživanje i ulaganje u njihov razvoj postaju temelji društva u nastajanju (novog poretka). Jedno od polazišta "Bijelog dokumenta o obrazovanju" jesu *brige* svakoga europskog građanina "koji se sučeljuje s problemom prilagođavanja novim uvjetima pronalaženja posla i promjena u prirodi posla" (12).

Budući da će društvo budućnosti biti *društvo koje uči*, to će mjesto pojedinca biti sve više određeno njegovom sposobnošću učenja i usvajanja temeljnog znanja. Obrazovanje i izobrazba postat će sve više polugama samosvijesti, pripadnosti, napredovanja i samoispunjenja - važnim čimbenicima u osiguravanju jednakih šansi. "Bijeli do-

kument" zbog toga razmatra važnost obrazovanja i izobrazbe u Europi u sadašnjim gospodarskim i tehnološkim promjenama, te smjernice izgrađivanja visokokvalitetnog obrazovanja i izobrazbe. Na temelju toga je knjiga i podijeljena u dva dijela, i to: *Izazovi* (17-56 str.) s četiri poglavlja, te *Izgradnja društva koje uči* (57-88 str.) s pet poglavlja, a na kraju *Opći zaključak* (89-92 str.) i četiri dodatka (93-112 str.) raznih brojčanih podataka, primjera i iskustava.

II.

U "Izazovima" se, između ostaloga, polazi od konstatacije da je "europsko društvo prijelazna faza" (18) prema jednom novom obliku društva i analiziraju se tri glavna čimbenika porasta: ustanovljenje informatičkog društva, utjecaj znanstvenog i tehnološkog svijeta i internacionalizacija ekonomije. Naglašava se da *informatička tehnologija korjenito mijenja prirodu rada i organizaciju proizvodnje*. Sadržaj rada bit će sve više ispunjen intelektualnim zadacima koji će zahtijevati inicijativu i sposobnost prilagodbe. Ubrzavaju se razvojni tokovi i širenje "industrijskog i tehničkog znanja" (22). Pojavljuju se novi modeli proizvodnje znanja, kombinirajući krajnju specijalizaciju i interdisciplinarno stvaralaštvo.

Budući da javno mnijenje često doživljava znanstvene pothvate i tehnološki napredak kao prijetnju, u mnogim se europskim zemljama odgovor na to izražava na dvije razine: kulturnoj i etičkoj. Promidžba znanstvene i tehničke kulture predmet je neprekidnog nastojanja javne vlasti, a etika odgovornosti mora postati integralni dio osnovnog obrazovanja i izobrazbe istraživača.

Krajnji je cilj *odgojne izgrađenosti* kod pojedinca sposobnost *oslanjanja na vlastite snage*, zašto je nužno pružiti

svakom pojedincu pristup *širokoj osnovi znanja*, te razviti njegove sposobnosti potrebne za zapošljavanje i samostalni gospodarski život. Fleksibilno obrazovanje sa širokom osnovom znanja, uz pristup “učiti kako se uči” tijekom života, u funkciji je razvijanja vlastitog potencijala. Stjecanje znanja i razvijanje sposobnosti treba ići pod ruku s izgradnjom karaktera, širenjem obzora i prihvaćanjem vlastite odgovornosti u društvu. Zbog toga osposobljavanje za neprekidno propitivanje i za traženje novih odgovora bez prejudiciranja ljudskih vrednota - bitno je obilježje otvorenoga, multikulturalnog i demokratskog društva (26).

Ističe se nužnost da se na širokoj osnovi znanja “nauči misliti više u sustavnom obliku” (27) i osposobljavati da se na *kritički način* tumači slike i obavijesti koje se primaju iz različitih izvora, što je svojevrsni put u informatičko društvo. Prevladavanje “prekomjerne standardizacije znanja” u funkciji je poučavanja o tome kako potaknuti *inovacije*. Sposobnost *razumijevanja* sposobnost je analiziranja. Zato je potrebno razvijati osobine zapažanja, znatiželje, interes za fizički i socijalni svijet oko nas, želje za eksperimentom, itd., što je sve u *funkciji stvaralaštva*. *Moć rasuđivanja i sposobnost izbora* dvije su bitne sposobnosti za razumijevanje svijeta oko nas. Razumijevanje prošlosti bitno je da bi se prosuđivala sadašnjost, a osjećaj za budućnost trebat će kultivirati na “prikazivanju svijeta kao nedovršenog zdanja” (30).

Razvitak zaposlenosti sviju i razvitak sposobnosti za ekonomski život posebno je poglavlje u prvom dijelu knjige. Polazi se od činjenice da su osnovna znanja temelj na kojem se gradi zaposlenost pojedinca (31) i zbog toga je nužno uspostaviti ravnotežu u osnovnom obrazovanju “između znanja i metodičkog umijeća” da svatko sam uči. Da bi se spriječilo “socijalno isključivanje”, *temeljna se osnova obrazovanja* ponovno usredotočuje na

“tri sposobnosti - *čitanje, pisanje, računanje*” (31), uz učenje *barem dva strana jezika u školi*. *Tehničko obrazovanje* stječe se unutar stručne izobrazbe. *Socijalne kompetencije* koje se tiču interpersonalnih sposobnosti, tj. ponašanja na poslu (odgovornost, suradnja, timski rad, stvaralaštvo, kvalitet), stječu se samo u radnom okružju, uglavnom na poslu. Zbog toga se naglašava da su mogućnosti zapošljavanja osoba i njihovi kapaciteti prilagodbe povezane s načinima na koji su one sposobne *kombinirati* te različite tipove znanja. U tom kontekstu pojedinci postaju glavni tvorci vlastitih sposobnosti (32).

Ljudi se danas zalažu za opće-obrazovni put ili stručnu izobrazbu koji vodi do *pismene kvalifikacije*, ostajući što je duže moguće unutar odgojno-obrazovnog sustava (33). To je u osnovi tradicionalni put. Moderni put je integracija unutar mreže koja suraduje, koja obrazuje, izobrazuje i uči. One koje je odbacio formalni sustav obrazovanja bit će potaknuti da kultiviraju sposobnosti koje posjeduju. Najdjelotvorniji pristupi obrazovanju i izobrazbi jesu oni koji djeluju unutar mreže. Naime, mora postojati *pristup izobrazbi tijekom cijeloga života*. Zato valja iskoristiti sve prilike što ih nudi informatičko društvo (između ostaloga, “porast svih oblika učenja na daljinu” /41/).

Prilagodljivost i poboljšanje obrazovnih i izobrazbenih sustava valja *pojačavati partnerstvom* - nijedna pojedinačna ustanova ne može razviti sposobnosti potrebne za postizanje zaposlenosti. Moguće je uspostaviti partnerstvo između tvrtki i obrazovnih ustanova (44).

Nastavnicima treba dati priliku da usvoje nove tehnologije i njihove primjene u obrazovanju. Nastavne metode u obrazovnim ustanovama valja preusmjeriti prema učenju o tome kako treba i surađivati. U društvu *koje uči* pojedinci moraju *moći vrednovati* svoje osnovne, tehničke i poslovne sposobnosti onako kako su stečene.

Posljednje je poglavlje prvog dijela knjige "Usmjerenja za budućnost". U njemu se, između ostaloga, ističe da zaposlene u gospodarstvu, koje se neprekidno mijenja, prisiljava obrazovni sustav na promjene (47). Zato je potrebna veća autonomija uključenih u izobrazbu, kao i vrednovanje učinkovitosti obrazovanja, dok prikraćene socijalne skupine zahtijevaju posebnu pozornost. Središnje je pitanje *prema većoj fleksibilnosti, traganje za kakvoćom*. Posebno se ističe kako su nakon duljih rasprava izrađena stajališta: o važnosti općeg znanja u korištenju stručnih umijeća, izgrađivanjem mostova između škole i poslovnog područja, te da se jednaka prava u obrazovanju sve više primjenjuju u kontekstu jednakih šansi, jer informatičko društvo otkriva nove zahtjeve spram obrazovanja.

Prema tome, *kretanje prema društvu koje uči* dvostruki je izazov: *gospodarski i pedagoški*. Europa mora ulagati u obrazovanje kako bi podigla *opću razinu sposobnosti* zaposlenih i radnog dijela pučanstva. Sve je popraćeno u socijalnom području prijekom potrebom *da se spriječi jaz u društvu*. Međutim, *sve počinje u školi*. Ona je mjesto na kojem društvo koje uči ima svoje korijene (56). Škola se treba prilagoditi, ali ona, unatoč tome, ostaje nezamjenjivo oruđe osobnog razvitka svakog pojedinca i socijalne integracije. Od nje se mnogo traži, jer škola mora na taj način mnogo i ponuditi.

U drugom dijelu knjige razrađuje se "*Izgradnja društva koje uči - Prijedlozi djelatnih smjerica*". Ta izgradnja ostvarivat će se u dugotrajnom procesu, u kojem će se davati prednost *kvaliteti* (obrazovanja) i izobrazbi, "suzbijajući jaz između onih koji imaju znanja i onih koji ga nemaju" (58). Obrazovne ustanove valja ojačati. One moraju aktivno sudjelovati u uspostavljanju mreža suradnje.

U promicanju društva koje uči ciljevi su: poticanje usvajanja novog znanja, uže povezivanje škole i poslovnog

područja, suzbijanje socijalnog isključivanja, razvijanje sposobnosti služenja trima jezicima (Zajednice), te razmatranje na jednakoj osnovi kapitalnog ulaganja i ulaganja u izobrazbu. Za svaki od navedenih ciljeva u Dokumentu se pružaju smjernice, naputci i mjere što ih treba poduzimati. Ističe se kako je nužno razumijevanje svijeta rada i "uvid u promjene" (68).

Inovacije u izobrazbi moraju izazvati inovacije širih razmjera, osposobljavajući radnika za neovisan rad, za timski rad, uključenost u visokokvalitetno istraživanje, itd. Važna je mobilnost u stjecanju znanja i "znati - kako".

U "*Općem zaključku*" ističe se da intenzivne promjene u društvu "donose nesigurnost i brige". Europska je civilizacija danas podijeljena između duboke žedí za istraživanjem i znanjem, te duboko zahvaćenog poziva za stabilnošću i kolektivnom sigurnošću (89). Ipak se otvaraju "novi potencijali razvitka i napretka", jer europska je glavna sirovina nedvojbeno njezin mozak (90). Društvo koje ide naprijed, sposobno je istodobno pomoći u tome da se promijeni "globalno priroda stvari i da se zadrži potpuna svijest o samomu sebi" (90).

Kretanje prema društvu koje uči sadrži korjenitu promjenu, jer previše je obrazovnih sustava "jednom i za svagda". Previše je nefleksibilnosti, razdjeljivanja i kategorizacije obrazovnih sustava, a nedovoljno mostova, ili dodatnih mogućnosti pristupanja novim obrascima cjeloživotnog učenja (91). Ističe se da je europska kulturna različitost neprocjenjiv imetak za prilagođivanje novom svijetu koji je na obzoru. Zbog toga je svrha "Bijelog dokumenta" da pomogne "dovesti Europu na put koji vodi prema društvu koje uči" (91), ali i utvrditi put za širu raspravu u godinama koje su pred nama.

Na kraju se knjige nalaze i četiri "Dodatka" (93-112) u vidu priloga, u kojima se iznose konkretni podaci o

stanju u prosvjeti u nekim zemljama Zapada, kao i neki od modela stimulacije integriranja u ovoj oblasti.

III.

Intenzivne promjene u suvremenom svijetu pretpostavljaju, ali i potiču, kvalitetno nov odnos prema odgoju i obrazovanju, kao i procesima i karakteru nastave u kojoj se ostvaruju njihovi zadaci. Traže se kvalitetno nove obveze škole, njezino "prilagođivanje" društvenim i znanstvenim izazovima, kao i nov odnos prema školi i obrazovanju u društvu uopće. Zapravo, uspostavlja se nova društvena strategija pristupu i organizaciji odgoja i obrazovanja kao *cjeloživotnim procesima*.

Odgoj i obrazovanje premašuju tradicionalne okvire, ograničene samo na određenu dob i populaciju, te postaju egzistencijalna potka cjelokupnog "društva koje uči". Filozofija suvremenog odgoja i obrazovanja zasniva se na doživotnom učenju, utemeljenom na otkrivanju i razvijanju potencijala svakog pojedinca, emancipirajući ga kao nositelja osobnog i društvenog razvoja. Jer, suvremenost traži nova znanja, ali i nove sposobnosti. Budući da se stalno razvija, te neprekidno mijenja društveni i gospodarski život i znanstveno-tehnološka dostignuća, nužno je obrazovanje okrenuti budućnosti. Učiti kako se uči, kreativnost, anticipativnost, inovativnost - postaju karakteristike suvremene škole, koja se stalno mijenja u svijetu intenzivnih promjena.

Biće škole, u "društvu koje uči", kvalitetno se razlikuje od njezina tradicionalna ustroja. Umjesto jednostranog "prenošenja" - *proizvodnja* znanja postaje njezinom osnovom, čime se problematizira njezina zatečena fizionomija i karakter procesa u njoj. Suvremena informacijska tehnologija (nove metode, tehnike, oblici, dinamična interakcija i dr.) otkrivaju nove mogućnosti, ali obvezuju na nove pristupe organizaciji, sadržaju i karakteru odgoja i obrazovanja u školi.

Društvo koje uči, prema tome, *ostvaruje* se posredstvom škole, pred kojom su velike promjene. Zapravo, poučavanje i učenje u suvremenoj školi, utemeljivano na novijim teorijama i tehnologijama učenja, u funkciji je društva koje uči. Iako škola ne zanemaruje temelje osnovnog obrazovanja (čitanje, pisanje, računanje i dr.), ona sve više afirmira svoju ulogu i odgovornost u ostvarivanju *osnova* učenja kroz cijeli život. Odgovornost i osposobljavanje nastavnika time poprima nove dimenzije.

Budući da škola u suvremenosti gubi monopol u ostvarivanju zadataka odgoja i obrazovanja, ali ne i vrlo veliku društvenu i pedagošku odgovornost, nameće se potreba za sustavnijim uključivanjem i angažiranjem društva u cjelini. Prožimanjem različitih čimbenika u procesima odgoja i obrazovanja postaje dominantnije obilježje njihove suvremene organiziranosti. To podrazumijeva otvoreni i fleksibilni *sustav odgoja i obrazovanja* s visokim stupnjem autonomnosti u djelovanju (što su samo neke od suvremenih karakteristika njihove organizacije u društvu koje uči). Zato je proces ostvarivanja društva koje uči rezultat sustavnije brige nositelja razvoja društva.

Suvremenost nas obvezuje na pronalaženje različitih mogućnosti uspostavljanjem novih odnosa, uz razvijanje i afirmiranje prikladnih načina i oblika doživotnog odgoja i obrazovanja. Sve je to u cilju emancipiranja kreativne i inovativne ličnosti, kao jedne od osnova ostvarivanja multikulturalnog i demokratskog društva.

Suvremeni stratezi naše prosvjetne politike ne bi smjeli ispustiti iz vida osnove "Bijelog dokumenta o obrazovanju", kako u koncipiranju i razradi modernog sustava odgoja i obrazovanja, tako i u njihovoj svakodnevnoj realizaciji na putu ostvarivanja "društva koje uči".

Josip Pivac

Recenzija

Arsen Bačić

*Konstitucionalisti, klasični i moderni
(Prilozi za Rječnik ustavnopravne misli)*

Split, Pravni fakultet, 1996., str. 207

Nakon dugog razdoblja poniznosti, nastupa razdoblje revanša ustavnog prava (P.Avril.)

Donošenjem Ustava iz 1990. godine, Republika Hrvatska je započela svoj "hod po mukama", u okolnostima "primordijalnog kaosa Geneze" (K. Jovitt) što su nastupile slomom socijalizma u europskim zemljama. Time je u hrvatsko normativno tkivo inkorporiran niz instituta (vladavina prava, sloboda tiska, podjela vlasti, itd.), čime je označena prijeko potrebna prekretnica, *conditio sine qua non* svekolikoga budućeg razvitka, te ujedno konstitucionalizirano univerzalno htijenje, konsenzus novog vremena.

Knjiga što je pred nama, "Konstitucionalisti, klasični i moderni", pisana je ponajprije s namjerom da svim čitateljima zainteresiranim za istinsko zaživljavanje ideje konstitucionalizma pomogne razumjeti odnos Ustavnog prava, kao dijela javnog prava s političkom teorijom, te bremenitosti mijena kojih smo svjedoci. Ovim djelom, koje odiše "duhom urbaniteta", profesor Bačić nas dovodi na tvrdo, ali iznimno plodno tlo konstitucionalizma (klasičnoga i modernog, stranog i domaćeg), ulažući istodobno napor kako bi nam približio živu sliku stvarnosti. Otkrivajući dio "corpusa platonicuma" europske i svjetske ustavnopravne misli,

autor demistificira mnoge zamke u koje upravljačke elite, na trnovitom putu ostvarenja istinske ravnoteže između prava zajednice i prava individue, tako rado i bezglavo "upadaju". Posebno danas, kad se još uvijek mukom odbacuje "ancien regimea". Publikacija je, poput svojevrsnog abecedarija, ambiciozno zamišljena kako bi poslužila kao izvor, građa za budući Rječnik ustavnopravne misli ili ustavnog prava i političkih institucija.

U uvodnom dijelu, profesor Bačić razlaže ideju konstitucionalizma, polazeći od konstatacije da konstitucionalizam nije ni historijska ni logička nužnost, jer tamo gdje nema historijskog kontingenta ideja i događaja, nema ni konstitucionalizma. Potvrdu svoje teze pronalazi uvidom u evoluciju konstitucionalizma kao kompleksne i višeznačne ideje, kroz antičko, medievalno, moderno i suvremeno razdoblje. Počevši od "transcendentalnog konstitucionalizma" (K. Loewenstein), kao prve etape u razvoju konstitucionalizma, preko zvjezdanog trenutka modernog konstitucionalizma 1653. godine, kada O. Cromvell donosi svoj "Instrument of Government", pa do formativne faze i revolucije iz 18. stoljeća, kad ustavna vlada osvaja svijet i kad konstitucionalizam postaje dominantan politički sustav - politički čovjek traga za ograničenjem vlasti upravljača u nastojanju da prisilu i arbitarnost zamijeni etika i legitimitet. No je li potraga završena? Naime, u 20. stoljeću ideja konstitucionalizma postaje ugrožena zbog porasta autoritarnih vlada, koje se pojavljuju u različitim oblicima totalitarizma, jednopartijske vladavine ili vojne diktature, a koje se nerijetko prikrivaju pseudoustavnim formama. Stoga, kako ističe autor, autoriteti s pravom bilježe da se konstitucionalizam ne može nužno poistovjetiti s demokratskom organizacijom društva (Rimska Republika, Augustov Principat, Republika Venecija, Engleska prije Velike reforme iz 1832. godine, Prusija i njemački Reich od Ustava iz 1681. do 1918. godine). Jednako tako, postojanje

pisanog ustava samo po sebi nije jamstvo ostvarenja ustavne vlade, za što je dugo vremena najbolji primjer bila praksa suvremenih diktatura. Nadalje, što je s budućnošću konstitucionalizma u svjetlu sve veće socijalizacije i centralizacije? Hoće li međunarodni federalizam i konstitucionalizam i dalje rasti? Koji će biti efekti međunarodnog federalizma na intranacionalni konstitucionalizam? Bez obzira na ishod nekih budućih rasprava o ovoj problematici, autor kao jedino izvjesnu sugerira nužnost reafirmacije nepovredivosti individualnih prava svake osobe.

Da se u Hrvatskoj konstitucionalizam "mislio" jučer, svjedoče, ističe autor, brojni primjeri dalmatinskog medievalnog urbanog prava, odluke Hrvatskog sabora iz 1848. godine s idejama hrvatskih preporoditelja, ličnosti i djela iz naše još ranije ali i kasnije, novije povijesti (20.st.), definirajući ih kao postojane dokaze kontinuiranoga, premda više idejno tematskoga negoli egzistencijalnog prisustva konstitucionalizma i konstitucionalista kod nas.

Autor osjeća potrebu da progovori i o stanju na planu ustavnosti danas u novim demokracijama, pa tako i u Hrvatskoj, respektirajući pritom objektivnu težinu pozicije u kojoj se naša zemlja našla zbog agresije i faktičkog narodnoobrambenog rata (1991.-1995.). Hoće li budućnost odoljeti sirenskom zovu etatizma, odnosno legalizma (Rechtstaata) i hoće li uslijediti snažnija afirmacija vladavine prava (rule of law), ili pak vladavina pravne države (rule by law, Rechtsstaat), tek ćemo vidjeti.

U naslovu knjige autor parafrazira naslov studije Charlesa Howarda McIlwaina "Constitutionalism - Ancient and Modern" iz 1940. godine, u kojoj McIlwain, sluteći temu Drugog svjetskog rata i eklipsu temeljnih ljudskih prava, pokazuje na koje su se sve načine u okviru zapadnog svijeta razvijala ustavna jamstva protiv vlasti sile.

U knjizi su obrađeni konstitucionalisti koje autor sustavno prati svojim kraćim tekstovima, prikazima, komentarima i osvrtima na knjige koje su pisali (njih ukupno trideset i četiri), od kojih su neki bili zagovornici ideja protivnih demokratskom konstitucionalizmu. Međutim, vrijednost ove publikacije leži, osim ostaloga, i u činjenici da nam je pružena mogućnost izbora. Nisu nam uskraćene niti vrijedne bio-bibliografske bilješke neophodne za potpunije razumijevanje ovoga, po svemu, poticajnog djela.

Naoružan "znanjem čitanja i pisanja", prof. Bačić nam nenametljivo, ali odgovorno tumači konstitucionalizam, kao "curiosum mundi" ustavnopravne misli, kako bismo se, lišeni predrasuda, priklonili idealu vladavine prava, kao metappravnom načelu koje će, duboko vjerujemo, postati naše trajno duhovno utočište.

Časlav Žaja

Recenzija

Mitchell Stephens

A History of News

Harcourt Brace College Publishers,
Forth Worth 1997.

Sve ima svoju povijest, pa tako i novinska vijest. Mitchell Stephens, profesor novinarstva i masovnih komunikacija na Sveučilištu New York, napisao je studiju o vijestima, od prethistorije do današnjice.

"Knjiga je uspjelo djelo koje sažima povijest, antropologiju, gospodarstvo, psihologiju i praktične tehnike novinarstva", ocijenio je Jonathan Kirsch u *Los Angeles Timesu*.

Zašto baš povijest vijesti?

“Ovo stoljeće zasigurno posvećuje veliku pažnju vijestima. Mi gledamo vijesti, čitamo vijesti, raspravljamo o vijestima, divimo im se, razotkrivamo ih, proklinjemo, a ponekad nam se čak čini kako se davimo u vijestima”, kaže Stephens na početku svoje knjige.

Vijest, ta temeljna novinarska vrsta, prema Stephensu, ne predaje se, iako je to teško zaključiti prateći naše medije. Dobra, stara vijest povukla se sa stranica naših dnevnih listova i emisija vijesti radio i tv-postaja pred agresivnim, sveprisutnim izvješćima, priopćenjima, konferencijama za novinstvo, izjavama službenih glasnogovornika i inim surogatima...

Nije lako pronaći dobru vijest u hrvatskim masovnim medijima. Teško je pronaći i neku običnu, zanatski korektno napisanu vijest koja kratko i sažeto izvješćuje o nekom događaju. Poneki urednici još drže do važnosti vijesti, pa uvedu rubriku poput “Posljednja vijest” glavnog HTV Dnevnika, no vrlo često doima se tragikomičnim kada u 19,55 sati sati urednička ponosno čita posljednju vijest pristiglu u uredništvo dok se u lijevom donjem kutu ekrana koči natpis “Sky News, 4.50 p.m.”. Čak i kada uzmemo u obzir vremensku razliku, posljednja vijest odjednom naglo ostari i izgubi čudesnu aureolu novosti koja je upravo sada došla izdaleka k nama u sobu.

Zaista, zašto je vijest toliko važna? I, što je vijest?

Novinari je definiraju na svoj način.

“Vijest je sve ono što će natjerati čitatelja na uzvik: ‘Gle čuda’”, smatra Artur Ewan novinar *San Francisco Chronicle*. Njegov kolega iz *New York Timesa*, Turner Catledge, misli da je vijest “... sve ono što ste saznali danas, a niste znali jučer”.

Najpoznatiju laičku definiciju vijesti dao je John B. Bogart iz *New York Suna*: “Nije vijest kad pas ugrize čov-

jeka, već je vijest kad čovjek ugrize psa”.

Mitchell Stephens znanstvenoteorijski definira vijest kao “novu informaciju o subjektu od javnog interesa koju dijelimo s nekim potrošačima medija. Vijest je ustvari sve ono što je društvu na pameti. Je li usvojen zakon? Je li netko ozlijeđen? Je li zvijezda zaljubljena? Skupine ljudi suočavaju se putem vijesti sa svijetom oko sebe. Koji će od neograničenog broja mogućih novih zbivanja skupine moći vidjeti i koju će izabrati da je temeljitije prouče? Taj izbor će im pomoći u osmišljavanju njihove politike i njihove filozofije”.

Stephens je prikazao i kronologiju razvitka vijesti. Počeo je s oko 100.000 godina prije Krista, s pojavom govora kod homo sapiensa. Imenicu vijest prvi put spominje oko 40.000 godina pr.n.e., kada se ona počinje širiti usmenom predajom. Duga povijest vijesti završava 1996. godine, kada je predsjednička kampanja u SAD-u prešla okvire klasičnih izvještaja, prodrila na brojne *talk shows* emisije tv-postaja i pojavila se na Internetu, pa čak i na MTV-u (Musik Television).

Stephens dijeli povijest vijesti na izgovorenu vijest, pisanu vijest i tiskanu vijest. Razvoj dalje teče na sljedeći način: pojavljuju se novine, izvještavanje se obogaćuje novim novinarskim metodama. Elektronski mediji, zahvaljujući novim tehnologijama, unazadili su napredne sadržaje vijesti. Informacijska eksplozija preplavila nas je vijestima. Koliko su one kvalitetne i kakav je njihov stvarni utjecaj?

Stephens podsjeća na knjigu *Walden*, koju je u 19. stoljeću napisao Henry David Thoreau. “Mi smo se uprli gradeći brzozavnu liniju između Mainea i Texasa. Ali, Maine i Texas možda nemaju ni o čemu značajnom komunicirati... Mi želimo graditi tunel ispod Atlantika i smanjiti udaljenost od Starog do Novog svijeta. No, vrlo vjerojatno, prva vijest iz Starog svijeta

koju bi Amerikanci čuli, glasila bi da je princeza Adelaide imala težak napad kašlja”. Podsjeća li nas to na neke današnje top vijesti?

Stephens ne bježi od novih tehnologija i priznaje njihovo značenje za komunikaciju. Dapače, naglašava značenje računalnih tehnologija, umreženost, dostup bazama podataka, mogućnost primanja neograničenog broja informacija i sl. Međutim, Stephens podsjeća na žitelje otoka Tikopije, koji, za vrijeme susreta na pješčanoj plaži, zadržavaju kontrolu nad informacijama. Oni zadovoljavaju svoj osobni interes za vijestima putem pitanja i reakcija koje dobivaju od sugovornika. Jedno-stavno, ne žele znati sve, baš sve.

Mi možemo odlučiti hoćemo li gledati jednu ili drugu tv-mrežu, kupiti jedne ili druge novine, ali nakon te, prve odluke, mi ćemo se suočiti s mnogo heterogenih, nagomilanih zbirki informacija od kojih nam većina ništa ne znači.

Kako se spasiti od te silne lavine vijesti koje nas neprestano zasipaju? Treba li prestati konzumirati vijesti, ili naći neko drugo rješenje? Stephens izlaz vidi u promijenjenoj ulozi novinara, vjerujući da bi oni mogli postati svojevrsni moderatori vijesti.

“Novi je izazov za novinare da omogućuje svojoj publici fleksibilni pristup oceanu vijesti, kao što to jedni drugima omogućuju žitelji Tikopije”, ističe Stephens. Korisnici Interneta suočeni su s obiljem informacija. “Surfanje” je zanimljivo neko vrijeme. Što zatim? Treba li nam neki vodič kroz obilje vijesti ili neki suvremeni informacijski bedeker? Korisnici stotina satelitskih tv-postaja često znaju kazati: “Što je više programa, to se teže odlučujem što ću gledati!”

“Možda će nas pristup takvom mnoštvu informacija učiniti selektivnijim prigodom izbora. Možda ćemo se uz pomoć kompjutora moći prilagoditi pa izabrati vlastiti put kroz vijesti o trage-

dijama, besramnoj politici, ili nekoj od žena Eddiea Fischera. Hoće li se procesor ideja pridružiti procesoru u novinskoj redakciji?

Tome se možemo nadati. Možemo se nadati kako će novinari češće zanemarivati interese svojih koncerna i vlastitog društvenog staleža te da će češće istraživati pozadinu vijesti kako bi otkrili pravu perspektivu.

Tako Stephens vidi razvoj vijesti. Njegova knjiga vrlo je brzo privukla veliku pažnju medijskih krugova. Nedvojbeno, vijest treba proučavati, analizirati sva zbivanja u masovnim medijima, procjenjivati budućnost informacijskog sustava i pokušati predvidjeti njezin utjecaj na moderno društvo.

Stjepan Malović

Recenzija

Heinrich Meier

Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie

Stuttgart, J.B. Metzler, 1994., str. 268

Ako je u opsežnoj literaturi o Carlu Schmittu posljednjih godina postalo značajnijim pitanje pozicijske vrijednosti političke teologije, onda je to poglavito zasluga tumačenja Heinricha Meiera. Distancirajući se od brojnih pokušaja u istraživačkoj literaturi da se Schmitt stilizira u “teoretičara čiste politike” (14,42)¹ ili da se njegova politička

¹Usp. Willims, Bernhard, Carl Schmitt - jungster Klassiker des politischen Denkens, u:

teologija proglašena sustavno irelevantnom.² Meier je već 1988. godine u svojoj studiji o odnosu između Schmitta i Lea Straussa³ pokušao pokazati da je Schmitt zastupnik političke teologije par excellence utoliko što njegov cjelokupni nauk počiva na 'zahtjevnoj moralnoj odluci', naime na odluci za istinu vjere, s jedne strane, i za neprijateljstvo prema antikristu, s druge strane. U novoj je studiji težište na razjašnjenju odnosa između političke teologije i političke filozofije: "U raspravi s političkom teologijom politička filozofija može steći jasnoću o samoj sebi" spoznajući "što nije, što ne može biti i što ne želi biti" (261).

Meierova je postavka da se, prema Schmittu, smisao političkoga može kao za čovjeka egzistencijalno u pogledu njegova samorazumijevanja shvatiti jedino u okviru političke teologije koja proizlazi iz "istinske vjere", kako je naučava Objava. To interpretacijsko polazište, koje političku teologiju označava središtem Schmittova mišljenja, dalje se izvodi u istraživanju *Die Lehre Carl Schmitt*, što je predmet ove recenzije. Kako Meier kaže, obje studije, iz 1988. i 1994., povezuje "elenktičko-proptreptički karakter" (9). Novi spis, međutim, ne donosi zapravo nikakav novi rezultat, jer se već u prvome spisu, iz 1988. godine, nalazi njegov središnji iskaz da politička teologija i politička filozofija daju fundamentalno oprečne odgovore na pitanje o pravome životu i da su međusobno odvojene "razlikom u cjelini, u načinu

života, s obzirom na stav o moralu, politici, Objavi i povijesti" (261).⁴

Meier u svojoj studiji odustaje od rasprave s raznim pravcima istraživanja o Schmittu: tko se želi orijentirati na osnovi uvriježenih "mišljenja o Schmittu", taj se uistinu kreće u "labirintu, koji Schmittov vlastiti labirint okružuje bujnim korovom i jedva dopušta pogled na njegove vanjske dijelove" (14). Nasuprot tome, Meier hoće - jedino u tome "slijedeći Schmittov autoritet" (15) - višeslojno Schmittovo djelo shvatiti isključivo iz pretpostavki političke teologije i tako osvijetliti Schmittov način govorenja o 'zahtjevnoj moralnoj odluci', koja "čini jezgru političke ideje".⁵ Ovo ograničenje zadatka tumačenja na rekonstrukciju Schmittova samorazumijevanja ima svoj razlog u okolnosti da Schmitt - kao što to Meier naglašava u svome spisu iz 1988. godine - "središte svoga mišljenja /skriva/ u tami, jer je središte njegova mišljenja vjera".⁶ To se teološko središte političkoga mišljenja mora prikriti zato što se istina vjere ne smije staviti na raspravu i time na raspolaganje nevjernicima. Meier vidi u tome u vjeri utemeljenom "protunacrtu" (18) element jedinstvenosti cjelokupne teorije Carla Schmitta, koji se nalazi u jednakoj mjeri i u ranim spisima i u posljednjim publikacijama. Pri tome je politička teorija - makar Schmitt u istoimenome spisu pokušava izazvati taj dojam - manje pojmovno-povijesni postupak svodenja svih "pregnantnih pojmova modernoga nauka o državi"⁷ na prvotno

Helmut Quaritsch (ured.), *Complexio Oppositorum*, str. 577-597.

²Tako posljednji Mathias Kaufmann, *Recht ohne Regel. Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Freiburg/München, 1988., str. 27-31.

³Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, 1988.

⁴Meier, *ibid.*, str. 51: "Nepremostiv je jaz između političke teologije i političke filozofije".

⁵Usp. Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel der Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, 1934², str. 83.

⁶Meier, *ibid.*, str. 77.

⁷Schmitt, Carl, *Politische Theologie*, München/Leipzig, 1934², str. 49.

teološke pojmove. Ona se, štoviše, iskazuje “kao politička teorija, politička doktrina ili političko pozicijsko određenje, za koje je, prema samorazumijevanju političkih teologa, Božja Objava najviši autoritet i posljednji temelj” (260).

Logici toga antiliberalističkoga “protunacrta” pripada, s jedne strane, identifikacija neprijatelja: odluka političkoga teologa za sigurnost vjere dovodi ga izravno u neprijateljstvo s “nesposobnošću za Boga” suvremenoga čovjeka, odnosno s “drskošću prometeida” (17 sl.).⁸ Schmittova “sibilinska sentencija”, da je neprijatelj “naše vlastito pitanje kao lik” (str. 76 d.), nalazi u tome sklopu svoje objašnjenje: spoznavanje zbiljskoga neprijatelja za Schmitta je istodobno način kako da dospijemo do svoje egzistencijalne samospoznaje. Pitajući se tko je naš neprijatelj, ujedno odgovaramo tko smo sami i kako sebe shvaćamo. Mnogo raspravljani problem decesionizma u Carla Schmitta ima svoje posljednje uporište u tome nauku da je politički teolog, s obzirom na povijesni trenutak, prisiljen na “konkretnu odluku” i identifikaciju neprijatelja, koja, sa svoje strane, svagda pretpostavlja istinu vjere. Razlikovanje prave vjere od raznih varijanata hereze pruža, prema tome, uporište za suprotstavljanje neprijatelju, jer je neprijateljstvo prema Bogu i vjeri, takoreći, uzorak svih suprotnosti između prijatelja i neprijatelja. Obrana političkoga od neutralizirajućih tendencija moderne stoga je uvijek i “obrana neprijateljstva” (str. 94), jer neprijateljstvo za Schmitta nije povijesno kontingentan fenomen, već “izraz vjere da je neprijatelj dio Božjega svjetskog poretka i da rat ima obilježje Božjega suda”

⁸Schmitt još u *Politische Theologie II* (str. 124) naglašava da “je bitno pitanje, koje za mene proizlazi iz političkoga, ... zbilja jednoga neprijatelja, čiju realnu mogućnost još spoznajem i u do kraja deteologiziranoj protuslici”.

(92). Politička se teologija time iskazuje kao znanje o “metafizičkoj jezgri” svake političke odluke: prema političkoj teologiji Bog je čovjeka stavio pred odluku između vjerujuće poslušnosti ili nihilističkoga ogorčenja. Meierov se rad dijeli, svjesno se naslanjajući na Schmittovu *Politische Theologie*, na četiri poglavlja. U prvome poglavlju (“Moral ili vlastito pitanje kao lik”, str. 11-48) Meier razjašnjava sustavne pretpostavke političke teologije. Polazeći od analize spisa *Der Begriff des Politischen*, Meier pokušava razjasniti bit i temelj moralnoga ogorčenja, koje u Schmitta stalno iznova izbija protiv filozofije i posebice protiv svega što se čini povezanim s prosvjetiteljstvom ili liberalizmom. Što se tiče odnosa političke teologije prema moralu, on opominje da se Schmittovom polemikom protiv “tiranije vrijednosti” ne zavaravamo: Schmittovo ogorčenje zbog (filozofskoga) morala ima, sa svoje strane, uporište u “zahtjevnoj moralnoj odluci” - odluci koja pretpostavlja “vjeru u istinu Objave” (40) i u nauk o istočnome grijehu (str. 29 i d.).

Unatoč svome “bespriječnom znanju” i vjeri u providencijalni karakter povijesti, nalazi se konkretna odluka što je zahtijeva politička teologija u uvjetima povijesnoga trenutka. Schmittov nauk priznaje, prema Meieru, povijesnu vezanost svoga stava, tako da oni “zastupaju in concreto različite pozicije prema moralu”. U tome se Schmittova politička teologija jasno razlikuje od (neo)skolastičkih koncepcija koje pokušavaju, oslanjajući se na filozofsku koncepciju *lex naturalis*, razviti nauk o vrlinama neovisan o povijesnim uvjetima. Nasuprot tome Meier pokazuje da “u Schmittovoj političkoj teologiji *lex naturalis* nema mjesta”, ne samo zato što je on “poricao spoznatljivost ‘prirodnoga zakona’ ljudskim umom” (41) već i zato što je politička teologija usmjerena na djelovanje “koje se pokorava zovu povijesnoga trenutka” (40), tj. bori se protiv antikrista kao neprijatelja u dotičnome povijesnom

liku. Po Schmittu se na pitanje moralno naloženoga može odgovoriti jedino iz konkretne situacije, tako “da se političko-teološka pozicija prema moralu mora in concreto orijentirati neprijateljem” (44).

Drugo pak poglavlje (“Politika ili što je istina?”, str. 52) služi dokazivanju da se Schmittov nauk političkoga može shvatiti jedino kao “samo-spoznaja” političkoga teologa (str. 52): Doduše, politička filozofija je suglasna u tome s političkom teologijom da priznaje političko u njegovoj obuhvatnoj *mjerodavnosti* za čovjeka. “Sfera političkoga postaje tako mjestom čovjekove samospoznaje, uvida u ono što on jest i što treba biti, odluke o tome što hoće biti i što ne želi biti, što može postati i što mu je zapriječeno postati” (str. 71 sl.). Obje su teorijske forme političkoga iz istoga razloga suglasne “u zajedničkome suprotstavljanju svakoj u strogome smislu *“nepolitičkoj”* ‘metafizičici’ (72), odnosno u “kritici samozaboravnoga iskopčavanja ili namjernoga isključivanja najvažnijega”, tj. prvoga pitanja za čovjeka: “Kako da živim?” (73). Ali dok je politička teologija “otvorena za transcendenciju”, temeljeći se sustavno na unum necessarium vjere, politička filozofija može od Sokratova obrata (usp. str. 72 i d.) na pitanje o egzistencijalnome smislu života dati jedino još sekularni odgovor na osnovi čisto racionalnih promišljanja. U tome je nepremostiva opreka između obiju doktrina: “Razlika u cjelini, u načinu života, s obzirom na stav prema moralu, politici, Objavi i povijesti” (261) razdvaja političku teologiju i političku filozofiju. Treće poglavlje (“Objava ili Tko nije sa mnom, taj je protiv mene”, str. 107-186) tematizira sklop Objave i politike. Po Meieru, Schmitt je, “kao nijedan drugi politički teoretičar 20. stoljeća, vidio Objavu i politiku zajedno i pokušao optimalno povezati” (111), utoliko što se i sadržaj njegove političke teorije i “nužnost političke odluke... temelje u istini vjere” (116). Pokušaj da se “politika i Objava misle u svome

međusobnom odnosu” (111) ne zadržava se, međutim, na tome “da se istina Objave ‘primijeni’ na političkome ili ‘angažira’ za njegovo razumijevanje”, već je Schmittova namjera “da Objavu shvati politički u njoj samoj” (110). Taj je sklop Objave i politike za Schmitta ujedno razlog “nužnosti političke odluke” (116). Meier to eksplicira najprije na razlikovanju između prijatelja i neprijatelja, koje u alternativni vjerovanja i nevjerovanja doseže najviši stupanj svoga intenziteta. U okviru ovoga “koncepta intenziteta”, koji polazi od istine objavnoga vjerovanja, iskazuje se ono što se tradicijski označava političkim “samo kao profani isječak jedne daleko obuhvatnije političko-teološke zbilje” (113). Koliko god se razlikovanje između prijatelja i neprijatelja ne veže za određene nositelje - ono dopušta prije “prostor za političke asocijacije najrazličitije vrste” (113) - tako se ni politička odluka, koju politički teolog donosi iz istine svoje vjere, ne veže za određena *politička* načela ili oblike *kao takve*: ona slijedi prije “iz jedinstvene povijesne situacije” (44).

Kao što vjera uvjetuje in praxi konkretnu političku odluku neprijateljstva, tako politička teologija određuje pod pretpostavkom objavljene istine na razini teorijskoga svoju suprotstavljenost političkoj filozofiji. Ta suprotstavljenost ne odnosi se na pojedine epohe ili strujanja filozofije, već na filozofsko pitanje u cjelini. Naspram “pogrešnom mišljenju da je Schmittova opozicija (prema filozofiji, D.H.) ‘vezana za epohu’, da je povezana s povijesnim razvojem koji je počeo u 17. stoljeću, da je jedino usmjerena protiv moderne filozofije” (152), Meier naglašava da je Schmittova opozicija protiv političke filozofije maksimalno obuhvatna: filozofija je kao takva oduvijek pothvat koji se odvrća od istine Objave i samoovlast čovjeka stavlja umjesto Božje suverenosti.

Nije nimalo slučajno što u trećem poglavlju Schmittovo tumačenje Hobbesa⁹ predstavlja težište analize (157 i d.). Schmitt se ni s jednim misliocem (izuzimajući, možda, Donosa Cortesa) nije tako intenzivno bavio kao s utemeljiteljem novovjekovne filozofije prava i države, niti je ni u jednoga mislioca prekaran odnos obnove političke filozofije, za koju se on zalaže, prema svjetovnome mišljenju prosvjetiteljstva tako jasan kao u ovome slučaju. S obzirom na to da je Schmitt potpuno svjestan “razdjelnice” između političke filozofije i političke teologije i da svoj vlastiti nauk koncipira u kontinuiranoj opoziciji prema filozofiji, njegove se simpatije prema utemeljitelju novovjekovne filozofije države na prvi pogled čine nerazumljivima. Naspram pokušajima da se Schmitt stilizira u legitimnoga nasljednika Thomasa Hobbesa, Meier ustrajava na tome da je Schmittov sud o Hobbesu “obilježen dubokom ambivalentnošću” (158). Jer, s jedne strane, Schmitt se nalazi u neprekidnoj “političko-teološkoj opoziciji” prema nauku utemeljitelja novovjekovnoga umnoga prava, koji mu se čini polazištem modernih neutralizacija i depolitiziranja: s imenom Thomasa Hobbesa za Schmitta je neraskidivo povezan najjači i najsudbonosniji od svih duhovnih obrata europske povijesti”, naime korak “od naslijeđene kršćanske teologije ka sustavu ‘prirodne’ znanstvenosti” (*Der Begriff des Politischen*, str. 88 sl.; Meier, str. 151). S druge pak strane, Schmitt vidi u Hobbesovu nauku posve ozbiljan

⁹O razlici između tumačenja Hobbesa i interpretacije Hobbesa usp. Burkhard Tuschling, *Leviathan Carla Schmitta i Thomasa Hobbesa*, u: *Politička misao XXVI (1989)*, str. 8 i d. Tuschling s pravom naglašava da u Schmitta jedva dolazi u obzir Hobbesov vlastiti filozofski učinak utemeljenja. Dok Hobbesovu teoriju prirodnoga stanja Schmitt zabludom približava nauku o istočnome grijehu, nema kod njega nikakvu ulogu umnopravno utemeljenje političke teorije, tj. teorije prirodnih zakona.

pokušaj ponovnoga uspostavljanja jedinstva religije i politike, izgubljenoga u povijesnim uvjetima vjerskoga raskola - pothvat za koji Schmitt naglašava da ga je Hobbes započeo kao uvjereni kršćanin, koji se drži temeljne istine Objave: “that Jesus is the Christ”.

Rasprava vođena iz političko-teološke perspektive s Hobbesom kulminira u knjizi o *Leviathanu* iz 1938. godine u nastojanju da se dokaže dominacija političke teologije nad političkom filozofijom: ako čak najveći politički novovjekovni filozof ne uspijeva (zbog “individualističke rezerve” slobode savjesti) u pokušaju da obnovi izgubljeno jedinstvo politike i religije depolitizacijom teološkoga, tada proizlazi već iz toga neuspjeha neizostavnost političke teologije. Knjiga o *Leviathanu* iz 1938. godine dijagnosticira, dakle, jasno “neuspjeh pokušaja” “da se poslije Krista religija učini dijelom politike” (169). Državna konstrukcija *Leviathana* promašuje jer po njoj suveren postaje transcendentalnom instancijom “samo u pravnome, ne u metafizičkome smislu”.¹⁰ Ali samo pravna transcendencija bez metafizičkoga temelja mora u Schmittovim očima ostati u najdoslovnijem smislu riječi ‘neosnovana’. Ako Schmitt Hobbesov pravnofilozofski učinak utemeljenja ipak razmjerno dobrohotno predstavlja, to valja zahvaliti “retoričkom triku”, koji omogućava “da se perspektiva suparnika prividno učini vlastitom kako bi se nužnost s kojom njegova stvar mora propasti mogla pokazati utoliko učinkovitijom” (169). Knjiga o *Leviathanu* iz 1938. godine završava, dakle, *opravdanjem političke teologije ex negativo*. “Politička teologija, koja se izričito izražava jedino na način nijekanja, mora onoliko izgledati nadmoćnom koliko se uspije

¹⁰Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, 1938., Köln, 1982², str. 52; usp., Meier, str. 162.

dokazati da je antikršćanska restauracija /jedinstva politike i religije, D.H./ osuđena na neuspjeh” (174). Schmittov sud o Hobbesu ostaje 1938. godine neujednačen: s jedne strane, Hobbes postaje kao *politički filozof* pokušajem poduzetim u *Leviathanu* da se državna vladavina utemelji ugovornim činom pojedinaca inicijator sekularizacije političkoga, protiv koje se bori Schmitt. S druge strane, Hobbes ostaje *kao individua* “vir probus”, koji se držao istine vjere i čija “najdublja jezgra nije bila dirnuta njegovim nevjerničkim mišljenjem” (182).

U recenzijскомe članku iz 1965. godine¹¹ Schmitt još više naglašava to političko-teološko privajanje Hobbesova nauka. Schmitt pokušava sada još jače angažirati Hobbesa kao brata u Kristu za političku teologiju, tumačeći izjašnjavanje “that Jesus is the Christ” potpuno u duhu otvorenosti Hobbesova nauka za transcendenciju (185 sl.). Meier, doduše, nimalo ne dvoji da je Schmittova interpretacija Hobbesa određena motivima koji su dobrome Thomasu Hobbesu bili strani. Tamo gdje Hobbes u duhu “jasne alternative” navodi “supremaciju politike ili objavne religije” i jednoznačno je odgovara u korist politike, Schmitt preobražava problem “u višeznačno suprotstavljanje, raskol ili jedinstvo politike i religije” (str. 161). S obzirom na taj ishod morat će se utvrditi da se iz Schmittove interpretacije Hobbesa može samo malo doznati o zahtjevu i učinku Hobbesove filozofije prava i države, ali veoma

¹¹Schmitt, Carl, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, u: *Der Staat* 4 (1965.), str. 51-69. Ako je Schmitt 1938. godine vidio u Hobbesu u prvome redu utirača pogubnoga razvoja - neutralizacije i depolitizacije svjetovnoga društva - i tužio se na promašaj političkoga simbola Leviathana, sada kulminira njegovo tumačenje Hobbesa u tvrdnji da je nauk o državi Thomasa Hobbesa “dio njegove političke teologije” (51).

mного o Schmittovu svojstvenom interesu za nauk engleskoga filozofa. Navlastito napeto pitanje u odnosu Hobbes-Schmitt zato ne glasi: Da li i u kojoj mjeri Schmitt udovoljava Hobbesovim dokaznim namjerama?, već prije: Zašto Schmitt pokušava “iz kritičara Biblije, Objave i čuda napraviti i te kako svjedoka kršćanske istine?” (191). Po Meieru je razlog tome “što Schmitt u liku Engleza želi pokazati paradigmatički slučaj čovjeka čija pobožnost nije prepoznata” (191), ali time ima u vidu istodobno svoju vlastitu sudbinu. Recenzent dopušta sebi na temelju vlastitih istraživanja tvrdnju da Schmittova procjena predstavlja jasan znak njegove nesposobnosti da shvati pravno-filozofski sadržaj Hobbesova nauka: u pogledu određivanja odnosa države i crkve, prava i religije nije rečenica “Jesus is the Christ”, već Isusova izreka “My Kingdome is not of this world” (Ivan 18, 36; usp. o tome posebice poglavlja XLI. i XLII. u *Leviathanu*). Pitanje organizacije prava i države na Zemlji nije, po Hobbesu, ni u kakvoj utemeljivačko-teorijskoj vezi s nekim objavnim uvjerenjima. Prije Hobbes vrednuje navedenu izreku da Kristovo carstvo nije od ovoga svijeta posve dosljedno protiv svih aspiracija moći teologa.¹²

U središtu četvrtoga poglavlja (“Povijest ili Kršćanski Epimetej”, str. 187-261) stoji Schmittova samokarakterizacija koja se nalazi u spisu opravdanja i izjašnjavanja *Ex captivitate salus* iz 1950. godine. Tamo je Schmitt opisao svoju vlastitu sudbinu kao slučaj “lošega, nedostojnoga a ipak autentičnoga slučaja kršćanskoga Epimeteja” (usp. str. 204 i d.). Meier se u vezi s time vraća na već u prvome poglavlju izneseni problem *povijesnosti* političke teologije. U njoj vidi ključ za Schmittove promjenljive političke opcije. Zato Meier

¹²Usp. o tome Hüning, Dieter, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin, 1997.

s pravom postavlja pitanje: “Kako je Schmitt u ‘povijesnome trenutku’ godine 1933. i u osvrtu godine 1945. mogao vjerovati da se njegova odluka... da pristupi NSDAP-u i snažno sudjeluje u izgradnji Trećega Reicha... može usuglasiti s njegovom političkom teologijom?” (205). Tamo gdje drugi interpretatori godinu 1933. proglašavaju jednom vrstom sudbonosnoga obrata u životu Carla Schmitta, kojim je iz kritičkoga tumača Weimarske Republike postao nekritični “krunski pravnik” Trećega Reicha, Meier razjašnjava da je upravo kontinuirano održana pozicija povijesnosti političke teologije ona koja Schmittu dopušta da potpuno svjestan te povijesnosti na različit način odgovori na pitanje o neprijatelju, preko kojega definira svoju odluku. Promjenljive političke opcije samo su, na koncu, različiti pokušaji da se savlada prijeteca opasnost antikrista u njegovim promjenljivim likovima “obranom političkoga” (207 i d.). Meier dolazi do zaključka da “odluka koju je Schmitt donio 1933. godine nije bila odluka jednoga nacionaliste, već odluka političkoga teologa” (223), kojim je ovladala “predodžba o prijetecoj despociji antikrista” (206). Drukčije nego njegove promjenljive političke opcije, Schmittov se antisemitizam iskazuje kao kontinuirani moment. Ali za razliku od ‘službenoga’, biološko-rasnoteorijski predstavljenoga nacionalsocijalističkoga antisemitizma, Schmittovo neprijateljstvo prema Židovima “nastaje po svome najdubljem korijenu iz njegove objavne vjere” (234). Unatoč tome, različitom, utemeljenju neprijateljstva upravo ovo “najdublje povezuje Schmitta s nacionalsocijalizmom” (234).

Meierova rekonstrukcija nauka Carla Schmitta završava prikazom *Katechona*, odnosno ‘zadrživača’, “središnje misaone figure njegovih kasnih povijesno-teoloških spekulacija”.¹³ Katechon - o

kojemu Pavao govori u svom drugom pismu Solunjanima - predstavlja za Schmitta onu veličinu koja daje oslonac njegovoj kršćanskoj povijesti spasenja. On je personificirana snaga koja sprečava pojavu antikrista i time ujedno omogućuje nastavljanje povijesti. Mjesto Katechona nije nikada bilo nezaposjednuto od vremena prakršćanstva, inače bi se povijest već završila (244); ali to ne znači da bi politički teolog uvijek konkretno odredio snagu koja pritišće zlo u svijetu. U tome je problematično kršćanskoga Epimeteja: njegova politička teologija posjeduje, doduše, ‘besprijeckorno znanje’ o istini vjere i skrivenoj snazi Katechona, ali ona “nije u stanju dati ‘konkretnu’ orijentaciju povijesnome djelovanju” (257). Svaka odluka i svaka identifikacija neprijatelja ostaje opterećena načelnom mogućnošću zablude djelujućih.

Kakav je rezultat Meierova interpretacijskoga pokušaja orijentiranoga samorazumijevanjem Carla Schmitta? U čemu se sastoji dobitak za obećano “razlikovanje između političke teologije i političke filozofije?” Ukoliko se to odnosi na *imanentnu rekonstrukciju* nauka Carla Schmitta, Meier dešifriranjem Schmitta kao političkoga teologa par excellence daje, zacijelo, važan doprinos istraživanju Schmitta. Njegova studija omogućuje da shvatimo zašto je Schmitt još u svojoj *Politiische Theologie II.* iz 1970. godine mogao označiti odnos političke teologije i političke metafizike “velikom i aktualnom temom”. Naglašavanje političko-teološkoga temelja Schmittova nauka osobito je pogodno za sprečavanje budućih nesporazuma o (nepostojećem filozofskom) značenju njegova djela. Tako će se pokušaj Matthiasa Kaufmanna da se analiziraju “filozofska načela u nauku o državi i pravu Carla Schmitta” morati spoznati kao zabludan pothvat: Schmitt nije filozof, ni prema svome samorazumijevanju ni prema svojoj aspiraciji. Pa

¹³Usp. o tome također opsežnu studiju Günter Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*,

Berlin, 1994.

i tamo gdje raspravlja o filozofskim problemima, to čini iz perspektive političke teologije.

Ipak recenzent ne može prešutjeti svoje prigovore Meierovu fiksiranju na problem političke teologije. Prvo, Meierova studija nije posljednja riječ o Carlu Schmittu. Ako se podnaslov njegove knjige shvati ozbiljno i upita koji doprinos daje “razlikovanju između političke teologije i političke filozofije”, nameće se pitanje što čitatelj dobiva ovim uvidom za dotično razlikovanje - i odgovor se ne čini nipošto neupitnim. Jer, može se, s Hassom Hofmannom, posumnjati postaju li Schmittove teorije o pravu i državi “znanstveno uvjerljivijima” na osnovi političko-teološkog “motivacijskog istraživanja”, kako to Meier čini.¹⁴ Što se, stoga, na prvi pogled čini snagom spisa, naime ograničavanje na imanentnu rekonstrukciju Schmittova samorazumijevanja, to se iskazuje kao problematičan, interpretacijski pristup, jer je redukcionistički, koji možda rješava isto toliko problema koliko donosi novih. Posebice se valja upitati može li Meier udovoljiti mnogoslojnosti i mnogoznačnosti Schmittova djela u okviru svoga dosljednoga tumačenja nauka Carla Schmitta kao političke teologije.¹⁵ Prvi je znak ograničenosti Meierova redukcionističkoga interpretacijskog pristupa činjenica da se uglavnom ograničuje na raspravljanje o *Begriff des Politischen*, *Politische Theologie I. i II.* te *Leviathan* (usp. str. 159), dok jedva vrednuje pravne, posebice ustavnopravne Schmittove spise. Paradoksalni rezultat Mei-

erova fiksiranja na pitanje političko-teološke pozadine sastoji se u tome da onoliko koliko se nauka Carla Schmitta demistificira gube značenje za Meiera njegova specifično pravna djela.

Ali poglavito s jednoga drugog razloga mora se sa skepsom prilaziti Meierovu tumačenju Schmittova nauka, jer je ono ipak posve na liniji samotumačenja i samostiliziranja, koje je sam Schmitt naznačio nakon Drugog svjetskog rata. Kakav god bio teorijski dobitak već za sebe uzetog (da se oprezno izrazimo) zamršenoga prizivanja antikrista i Katechonom orijentiranoga kršćanskoga nauka spasenja, ono ipak ima prednost da se Schmittovo zauzimanje za fašističku vladavinu pojavljuje u blažem obliku. Premda je izvan sumnje apologetska tendencija Schmittove samoprocjene kao kršćanskoga Epimeteja, Meier je, koji je inače tako osjetljiv za znakove više ili manje prikriivenih motiva nauka Carla Schmitta, čini se za to slijep.

Također se čini skromnim Meierov naglašeni učinak razjašnjavanja s obzirom na činjenicu da politička filozofija novovjekovlja najkasnije od Thomasa Hobbesa (bez obzira na to što je Schmitt tome prigovorio) argumentira neteološki. Jer to što se politička teologija i politička filozofija razlikuju, s jedne strane, primatom Boga, odnosno uma ili poslušnošću vjere i priznavanjem Božjega autoriteta, s druge strane, pozivanjem na vlastito mišljenje kao posljednju instanciju pozivanja, nije, zacijelo, tako prodorna nova spoznaja, kako nas Meier želi uvjeriti. Naglašavanje učinka razjašnjavanja odaje, dakako, ponešto o potrebi za omeđenjem onoga oblika platonizirajuće političke filozofije, kako ju je Meier, nadovezujući se na Lea Straussa, propagirao i koja teološko-politički problem i na to odnosnu alternativu teologije i filozofije smatra navlastitom temom. Za pojam političke filozofije orijentirane Leom Straussom bitno je razjašnjavanje vlastite razlike prema političkoj teologiji stoga

¹⁴Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legitimität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, 1995³, str. XXIII.

¹⁵Ovdje upućujem jedino na knjigu Helmut Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts* (Berlin, 1989.), koji za razliku od Meierova fiksiranja na problematiku političke teologije vidi u katolicizmu, etatizmu i nacionalizmu tri “materijalna temeljna obilježja” (str. 12) političkoga mišljenja.

što za obje discipline postoji, na jednoj strani, zajednički problem - pitanje pravoga života - i, na drugoj strani, zajedničko polazište - kritika liberalizma u 'neutralizacijama' i 'depolitizacijama' građanskoga društva, odnosno uopće u kulturi moderne. Strauss misli kao i Schmitt, da jedino pitanje *pravoga* života daje smisao upravo tome životu. Politička teologija a la Schmitt i politička filozofija a la Strauss iskazuje se, time, kao različiti ideologizirani oblici *davanja smisla*. Ako je učinak razjašnjenja skromniji nego što je najavljen, onda je to, zacijelo, u prvome redu zato što se Meier ograničuje na to da nastavlja "dijalog među odsutnima".

Dieter Hüning (Marburg)

Preveo s njemačkoga:
Tomislav Martinović