

Eseji

Izvorni znanstveni rad

UDK 321. 7 : 172 32.019.51

Demokracija i etika

JOVAN MIRIĆ*

Sažetak

Autor pokazuje kako je (ne)etičnost demokracije određena medijacijskim mjestom politike. Ono etično u politici, a to znači i u demokraciji kao načinu političkog posredovanja, dano je upravo u *načinu*, a ne u svrsi, u *sredstvima*, a ne u ciljevima političkog djelovanja.

Ako je svrha svakog udruživanja i političkog djelovanja omogućiti pojedincima da slijede i ozbiljuju vlastito poimanje dobra, onda povijesno najviše šanse imaju oni oblici udruživanja i djelovanja u kojima najveći broj pojedinaca može slijediti i živjeti vlastito poimanje dobra. To je svakako demokratski politički poredak. Šansa, međutim, pa i najveća šansa ne znači nužno i sigurno postignuće, jer se šanse mogu i prigrati, o čemu svjedoči bogato povijesno iskustvo.

Demokracija nije (više) samo oblik vladanja, ona je postala univerzalni identifikacijski pojam, općeprihvaćeni način očitovanja svih modernih političkih poredaka i globalno prihvaćenih, transdržavnih i transideoloških vrijednosti.

Ni jedan se suvremeni politički poredak ne može više legitimirati samo "podrškom naroda" iskazanom na izborima. Nije dovoljan samo "glas naroda", traži se i univerzalno prihvaćeni *glas razuma*. Tako se općeprihvaćeni čudoredni princip pretpostavlja moralno dvojbenom (i toliko puta zlorabljenom) principu suvereniteta.

Čovjek kao društveno, racionalno biće nema nikakve mogućnosti opstanka izvan zajednice, a da i ne govorimo o njegovu *slobodnom opstanku*. Čovjek kao slobodno biće može živjeti samo u zajednici s drugima, isto tako slobodnim pojedincima. Nije, međutim, puko zajedništvo dovoljno da bi čovjek živio slobodno i manifestirao sve bogatstvo svoje ljudske autentičnosti, sve svoje mogućnosti.

* Jovan Mirić, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Uvod u politologiju, Teorijsko-politički odsjek.

Pitanje o najboljem poretku, o obliku političke zajednice koji najviše odgovara ljudskoj prirodi implicira pitanje (i potaknuto je tim pitanjem) o mogućnosti manifestiranja čovjekovih potencija. Liberalizam i različite njegove inačice pokušava, u modernom dobu, odgovoriti na ta pitanja.

Moderna je liberalna demokracija nastala kao odgovor i "konačno pronađeni politički okvir" za implementaciju ideja liberalizma i njegova poimanja slobode kao mogućnosti neograničenog stjecanja i raspolaganja stvarima.¹ I samim sobom, dakako.

Društveni je razvoj, mijenjajući uvjete i mogućnosti stjecanja, preoblikovao i same ideje i poimanje sadržaja i vrijednosti slobode. Tako je, primjerice, utilitarizam epohe materijalne oskudice bitno različit od utilitarizma društva obilja. Bitno se mijenja samo poimanje *korisnosti*. No, bez obzira na sve promjene demokracija (iako je i sama izložena promjenama ili možda baš zato) ostaje najprimjerenijim okvirom i prostorom ozbiljenja uvijek novih vrijednosti. Kada kažemo "uvijek nove vrijednosti", onda ponajprije mislimo na nove društveno-povijesne kontekste, novo poimanje i promijenjenu hijerarhiju vrijednosti, a ne na radikalni raskid i na uspostavljanje "nove liste".

Uostalom, demokracija i ne bi mogla izdržati epohalna iskušenja i ne bi se mogla verificirati kao transepohalna vrijednost, kada ne bi bila fleksibilna i primjerena za iskazivanje i ozbiljenje novih vrijednosti i novih mogućnosti.

Ako prihvatimo tezu (a protiv koje je teško naći valjane argumente) da je liberalizam sa svojim temeljnim principima i iskustvenim rezultatima jedna od pretpostavki suvremene demokracije, onda se ne može zaobići pitanje njezina etičkog utemeljenja. U odgovoru na to pitanje moraju se poštovati rezultati rasprava o odnosu liberalizma i morala, vrijednosti i slobode, te uopće (ne)mogućnost etičkog utemeljenja liberalizma.²

Ako je svrha svakog udruživanja i političkog djelovanja da omogući pojedincima da slijede i ozbiljuju vlastito poimanje dobra,³ onda povijesno najviše šanse imaju oni oblici udruživanja i političkog djelovanja u kojima najveći broj pojedinaca može slijediti i živjeti vlastito poimanje dobra. To je svakako

¹Vidi zanimljiv pokušaj etičkog utemeljenja slobode i slobodnog djelovanja kod Vladimira Vujčića "Etičko utemeljivanje liberalizma i liberalnog odgoja", *Društvena istraživanja*, 3/1993.

²Od recentnih rasprava spomenut ćemo: Sanford Lakoff, "Autonomy and Liberal Democracy", *The review of politics*, 3/1990.; John Rawls, "Kantian constructivism in moral Theory", *The Journal of Philosophy*, 9/1980.; Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, Chatham 1987.; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.; Robert Dahl, *Democracy and its critics*, Yale University Press, New Haven 1989.; David Paris, "Moral education and the 'Tie that Binds' in Liberal political Theory", *American Political Science Review*, No. 3/1991.; Bruce Douglas i dr., *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990; Michael and Lise Nallach, *Rethinking Goodness*, State University of New York Press, Albany 1990.

³Kao što to pokušava pokazati Joseph Raz u svome djelu *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986., str. 133.

demokratski politički poredak. Šansa, međutim, pa i najveća šansa, ne znači i sigurno postignuće, jer se šanse mogu i proigrati, za što postoje brojna povijesna iskustva.

Postoji samo prividno neotklonjivo proturječje između *demokracije i vrijednosti*.⁴ Demokracija je istovremeno i neproturječno *pretpostavka i rezultat* stanovitog društveno-povijesnog verificiranja poimanja vrijednosti. Niti demokracija počinje od nule, kao *tabula rasa*, na praznom prostoru neispisanih moralnih vrijednosti, niti se vrijednosti mogu "ispisati" prije stanovitog iskustva. To iskustvo može biti, dakako, i teorijsko!

Demokracija i u pojmu i u najširem poimanju uvijek implicira nešto *utopijsko i etično*. Ona, doduše, postiže više od svih drugih političkih ideja i poredaka, ali nikada ne dostiže ono što bi trebalo da bude, *što se od demokracije u zdravorazumskom shvaćanju uvijek očekuje - jednakost i pravednost*.

Demokracija je postala identifikacijski pojam, općeprihvaćeni način očitovanja svih modernih političkih poredaka. Dok se još u kolijevci demokracije, u antičkoj Grčkoj, moglo i demokraciju svrstavati u loše poretke, loše oblike vladavine, jer nema dovoljno unutrašnje otporne snage da se održi, pa preko anarhije nužno završava u tiraniji, danas nema ni jednog teoretičara koji bi demokraciju držao lošim oblikom vladanja i ni jednog poretka koji se ne bi deklarirao kao demokratski.

"Prvi put u historiji svijeta nema ni jedne doktrine koja bi bila antidemokratska. Optužba o antidemokratskoj akciji ili ponašanju najčešće je usmjerena protiv drugih, dok se prakticirajući političari i politički teoretičari slazu u isticanju demokratskog elementa koji postoji u institucijama koje brane i u teorijama koje zagovaraju. Ovakvo prihvaćanje demokracije kao najvišeg oblika političke ili socijalne organizacije znak je temeljnog sporazuma o ultimativnim ciljevima modernih socijalnih i političkih institucija."⁵

Prigovor koji se može uputiti ovom općem prisvajanju demokracije, ne govori o njezinim defektima, nego o različitim ideologijskim mimikrijama kojima demokracija (doduše, uvijek samo privremeno) služi kao legitimacija. Zbog takva falsificiranja demokratske legitimacije ne treba upućivati prigovore demokraciji. Ne možemo optuživati vrijednu valutu zbog brojnih falsifikatora! Sama činjenica što je svima stalo do demokratskog samoatribuiranja govori uvjerljivo o globalnoj, transepohalnoj i transideologijskoj vrijednosti demokracije. Ovo globalno identificiranje s demokracijom ne govori samo o povezanosti suvremenog svijeta nego i o općeprihvaćenim političkim i moralnim vrijednostima. Bez obzira na velike razlike u povijesnom razvoju, političkim tradicijama, kulturi, moralu, religiji, oko vrijednosti demokracije postoji gotovo opće suglasje. Pa i tamo i tada kada je to suglasje hinjeno, to je indikacija otpornosti i vrijednosti demokracije.

⁴Za odnos demokracije i vrijednosti vrijedi *mutatis-mutandis*, isto ono što vrijedi za odnos autonomije i morala. Vidi o tome M. Moore, "The Good Life", *The Review of Politics*, 4/1991.

⁵To se kaže u jednom izvještaju UNESCO-a iz 1949. godine o ideološkim kontroverzijama oko demokracije. Usp. prikaz A. Bačića Heldove knjige *Modeli demokracije*, u "Slobodnoj Dalmaciji", od 12. 01. 1992.

Ovo opće suglasje oko demokracije implicitni je zagovor univerzalne zajednice i vrijednosti koje ona promovira, pa i sankcionira. Te su sankcije danas za one koji na djelu odriču općeprihvaćene vrijednosti, vrlo različite: od moralnih, preko ekonomskih do vojnih.

Pa i kada demokracija u svome pojmu ne implicira sve međunarodno priznate i sankcionirane vrijednosti, nema nikakve sumnje da je upravo demokracija onaj oblik političkog poretka i načina suodnošenja koji najbolje razvija i čuva te vrijednosti. Stoga bi se moglo kazati da je sankcioniranje tih vrijednosti ustvari zaštita demokracije. Učiti se moralnom djelovanju može se jedino *na djelu, djelovanjem*, u doticaju s odgovornošću za vlastito djelo i njegove učinke, dakle u demokratskom procesu i poretku. *Politička je zajednica nikada dovršeno zajedničko djelo*, ali i *zajedničko dobro*. To znači da nam je ona *zadana*. Svijest o tome temeljna je pretpostavka našega odgovornog delanja. To, između ostaloga, znači da je za iskušavanje našega (ne)moralnog čina nužno samo djelovanje.

Iako demokratski poredak više od bilo koga drugoga poretka omogućava, stvara pretpostavke autonomnog djelovanja, slobodne utakmice svih, to ne znači da je društvo poligon bezobzirne borbe za preživljavanje. Naprotiv, demokratski poredak osigurava i pretpostavke pravednosti i *fair playa*. Pravednost i fairness ne znače jednakost u raspodjeli vrijednosti, nego *podjednake šanse i socijalne korektive nejednakosti*. Socijalni korektivi nisu nikakav "altruizam", to je nužnost vlastite sigurnosti i *condicio sine qua non* zajedničkog opstanka.

"Ni u jednoj zemlji demokratska metoda ne može opstati ako ne postane navikom. A može li postati navikom bez uvažavanja bratstva koje ujedinjuje ljude u zajedničkoj sudbini? Takvo uvažavanje je utoliko potrebnije danas, jer svakim danom postajemo svjesniji te zajedničke sudbine i zbog ono malo svjetlosti razuma koja osvjetljava naš put, trebalo bi postupati primjereno toj svijesti."⁶

"Uzleti racionalizma", znanstveno-tehnička postignuća i neslućene mogućnosti s jedne, i provale iracionalizma, s druge strane, ne samo da temeljna etička pitanja ne čine irelevantnima nego ih imperativno postavljaju. Pitanja o dobrom, humanom i pravednom životu u zajednici nisu ni apsolvirana, ni društveno-povijesno adaktirana. Naprotiv, svako ih vrijeme reaktualizira primjereno svojim vrijednostima i intencijama.

Rehabilitacija praktične filozofije, svojevrsna rearistotelizacija teorijskog diskursa o fenomenu politike, reaktualizacija Kantove etike i moralnog djelovanja, nije inspirirana samo teorijskim razlozima nego je to pokušaj teorijskog mišljenja da odgovori zahtjevima suvremenog političkog opstanka. Nije to tek evociranje uspomena na antički *zoon politikon* i na principe moralnog djelovanja u *polisu*, već imperativ suvremenog *cosmopolisa*.

Principi *dobrog i pravednog poretka*, uz sva proturječja i konvulzije, sve više postaju globalni, univerzalni. U bukvalnom značenju uskraćuje se međunarodno priznanje političkom poretku (državi) koja ne udovoljava osnovnim zahtjevima zaštite ljudskih prava. Dakle, i ovdje univerzalno prihvaćeni čudoredni princip pretpostavljen je moralno dvojbenom (i toliko puta zlorabljenom) principu suvereniteta.

⁶N. Bobbio, *Budućnost demokracije*, str. 38.

U ozbiljenju zahtjeva za "dobrim i pravednim" poretkom, danas se, na globalnoj razini, događa ono što je J. J. Rousseau tražio u okviru pojedine političke zajednice. U svom *Društvenom ugovoru* on kaže da će se pojedinca prisiliti da bude slobodan. To znači da prihvati svoju participaciju i odgovornost u dobrom i pravednom poretku utemeljenom na općoj volji. Suvremena globalna zajednica, na temelju univerzalno prihvaćenih principa, prisiljava pojedinu političku zajednicu da bude slobodna i da svoje političko ustrojstvo prilagodi tim općeprihvaćenim principima.

Sudbinska povezanost svijeta i univerzalizam čovjeka nije više samo stanoviti svjetonazor, filozofijsko-teorijska koncepcija, nego sam život u svojoj multidimenzionalnosti.

Nema više *insula* ni zakutaka koji bi bili samodovoljni, intaktni i koji ne bi bili podvrgnuti općim, globalnim kriterijima. To ne znači da se anulira svaka posebnost i samosvojnost, ali u globalnom kontekstu one svakako dobivaju nova osvjetljenja i značenja. Ti su principi, *grosso modo*, sadržani u *pojmu demokracije*. Demokracija kao oblik političkog poretka i kao način društvene reprodukcije i komunikacije najbolji je poredak jer optimalno, bolje od svih drugih poredaka, udovoljava zahtjevima *racionaliteta* i *moraliteta*.

Kao što svoju reinterpretaciju i aktualno prevrednovanje doživljava pojam i princip suvereniteta, isto se to događa i s principom *legitimiteta*. Suvremeni se politički poredak ne može legitimirati samo "podrškom naroda" iskazanom na izborima. Nije dovoljan samo "glas naroda", traži se i univerzalno prihvaćeni *glas razuma*. Danas ne može biti legitimna bilo koja vlast koja je na izborima dobila podršku birača; ona mora imati i "čudorednu legitimaciju" - legitimaciju pravednosti. Ova legitimacija "tendencijski odbacuje državni apsolutizam i fetišizam, napušta se Hobbesova slika zajedničkog političkog života, na mjesto Leviathana, koji je bio znak vladavine, dolazi *justitia*, čiji je simbol vladavine mač koji je u službi pravednosti".⁷

Pojam otvorenog, preglednog društva (*La societa trasparente*) ne znači samo rastvorenost i preglednost njegovih unutrašnjih struktura i odnosa nego i providnost i izloženost svakog društva prosudbi, pa i kontroli globalne političke zajednice. Ne može se u takvim uvjetima fingirati demokracija, a prakticirati neki drugi politički poredak. Pa ako i ne bi odmah naišao na neprihvatanje i bojkot od strane međunarodne zajednice, nedemokratski bi se poredak sam prokazao svojim učincima.

Etičnost demokracije određena je medijacijskim mjestom politike. Ako politiku mislimo kao način posredovanja između bitka i trebanja, onoga što jest i onoga što treba da bude, onda nije teško zaključiti da su u načinu posredovanja "svih ljudskih stvari" dati bitni elementi cilja (trebanja). Iako u pojedinom slučaju cilj može opravdati sredstvo, to se ne smije prihvatiti kao načelo, jer bismo inače zapali u posvemašnji moralni relativizam i nihilizam.

Kada smo isticali da demokracija nije tek ukras dobrom političkom poretku, nego da je ona sama taj "dobri poredak", mislili smo prije svega na *etičnost njezina posredovanja*. U svojoj etičkoj dimenziji demokracija postaje *temeljnim regulativnim*

⁷A. Šarčević, "Univerzalistička etika", *Pregled*, Sarajevo, br. 6-7/1991.

principom. Iako oblik političkog poretka, demokracija postaje *kriterij svakog političkog djelovanja*. Teško da se danas bilo kakvo i bilo čije nedemokratsko djelovanje s moralnog stajališta dade opravdati.

“Sa sviješću o tome što znače humanitet, sloboda, pravednost, o zakonima i normama ljudskog zajedničkog života, jedino je moguće oblikovati političku zajednicu, steći u jednakoj mjeri mogućnosti i poziciju sudjelovanja u prednostima i opterećenjima u društvenom životu.”⁸

Kada bismo o naznačenim vrlinama sudili na temelju političkog iskustva modernih demokratskih poredaka (a to je jedini pouzdan kriterij prosuđivanja), onda ne bismo mogli reći da je socijalnu difuziju demokracije i bogatstvo njezinih oblika pratio i porast moraliteta. Naprotiv, porast hipokrizije i svojevrsnog etičkog eskapizma jedna je od bitnih odrednica suvremenog stanja političkog morala. Evo jedne zanimljive, ali i znakovite ilustracije.

Prije stotinu godina, kada su Amerikanci imali veoma stroge seksualne nazore, oni su za predsjednika izabrali Grovera Clevelanda, čovjeka za koga su svi znali da ima izvanbračno dijete. Iako je njegovu predizbornu kampanju pratila duhovita rugalica:

“Ma, Ma, Ma, where’s My Papa?

Gone to the White House, ha, ha, ha!”

(Mama, mama, gdje je moj tata?

Otišao je u Bijelu kuću, ha, ha, ha!)

to nije spriječilo birače da mu poklone povjerenje i izaberu ga za predsjednika SAD.

Danas, međutim, stotinu godina kasnije, kada su slobode neusporedivo veće, a seksualne predrasude gotovo iščezle, nezamislivo je da bi netko s izvanbračnim djetetom uopće mogao biti ozbiljan kandidat, a kamoli da bi bio izabran za predsjednika.⁹

Što se dogodilo? Jesu li za sto godina toliko porasle moralne vrline američkih birača? Naprotiv, porasla je njihova hipokrizija. Štoviše, moglo bi se kazati da je porast hipokrizije u obrnutoj proporciji s njihovom moralnošću. Na djelu je vjerojatno socio-psihološki mehanizam, ili bolje rečeno, proces u kome se od političara traže osobne vrline koje sami birači ne posjeduju. Ovaj svojevrsni proces *desubjektivacije* odgovor je na *umnažanje neizvjesnosti* s kojima se suočava suvremeni građanin. U situacijama nesigurnosti i neizvjesnosti, odgovornost se nastoji, gdje je god to moguće, prebaciti na druge. Najpogodniji su objekti, u takvom mehanizmu transponiranja odgovornosti, političari koji se i tako nude da preuzmu upravljačko kormilo i odgovornost koja ide uz to. Suvremeni građanin-birač svu svoju nesavršenost i nesigurnost pokušava prevaliti na izabranoga. Od izabranoga zahtijevamo moralnost zato da bismo sami mogli umaknuti etičkim postulatima i vrlinama. Od izabranog zahtijevamo odgovornost

⁸Abdulah Šarčević, “Univerzalistička etika”, *Pregled*, Sarajevo, br. 6-7/1991.

⁹Tako piše Charles Krauthammer u “Timeu” od 27. travnja 1992.

zato da bismo se sami mogli ponašati neodgovorno. Stara i uvijek važeća optužba političara za hipokriziju je osnovana, ali bi je trebalo proširiti i na birače.

Tamo gdje nema mogućnosti autonomnog, samoodgovornog, kritičkog odnosa spram države, njezinih zakona i njezina poretka i gdje postojeći poredak ima apsolutni autoritet, tamo se i ne može govoriti o moralnoj poziciji i moralnom djelovanju. Ono što pojedinac može i treba da učini implicirano je u zajednici i određeno njezinim političkim poretkom. Refleksija ustupa mjesto povjerenju i poslušnosti.¹⁰ Moralno je djelovanje uvijek vezano uz individu, uz subjekt, štoviše, moralnost je izjednačena sa subjektivnošću. Tako je moralno djelovanje uvijek svjesno očitovanje pojedinačne volje.¹¹ To djelovanje kao "svjesna svrhovitost" znači svladavanje stanovite napetosti i otpora. Prostor slobode moralnog djelovanja nije "zrakoprazni prostor", već je to prostor različitih interesa, sila i otpora. Ovaj prostor nije samo medij u kojemu subjekt očituje svoju volju nego se u tome prostoru i *suoblikuje volja subjekta*.

Demokracija kao način odgovornog (moralnog) djelovanja ne znači samo manifestiranje vlastite volje i interesa nego i poštovanje volje i interesa sudjelatnika u prostoru političkog djelovanja. To poštovanje, dakako, implicira i spremnost na kompromis, to znači na korekciju i redukciju vlastitih zahtjeva. Drukčije zajednica nije moguća. Nema samoozbiljenja subjekta bez zainteresiranosti za vlastitu djelatnost i njezine učinke. Možda nigdje kao u sferi političkog djelovanja nije tako transparentna sveza između svijesti i interesa u samoozbiljenju osobe. Svoj interes i svoju dobrobit svjesno učiniti svrhom djelovanja, to je trenutak moralne slobode.¹²

Osvještavanje vlastite dobrobiti u (političkoj) zajednici nužno implicira *dobrobit drugih*. Ali ne samo zato što smo s drugima povezani i što bi naš život bez tih veza i suodnosa bio prazan, besmislen, pa na koncu i nemoguć, nego i zato što smo *mi ti drugi!* Svatko je istovremeno i *svoj vlastiti*, ali i *drugi* za svakoga drugoga u zajednici. To, između ostaloga, znači da je i dobrobit drugih pretpostavka naše vlastite dobrobiti. Tu je na djelu ono Hegelovo lukavstvo uma da djelujući samo za sebe i svoju dobrobit, radimo i za druge, za sam duh kao općenitost, za zajednicu.

Demokracija - *demosova kreacija političke zajednice* nije rezultat proizvoljnog djelovanja pojedinaca. Da bi, radeći za sebe, radili i za sam duh kao općenitost, za zajednicu, pojedinci se, dogovorno utvrđenim pravilima, moraju zaštititi od vlastite proizvoljnosti.¹³ Nije riječ o tome da pravna norma poništava moralnu,

¹⁰Usp. različite interpretacije Hegelova poimanja prevladavanja moralnosti u običajnosti u raspravi Ludwiga Siepa "Što znači: prevladavanje moralnosti u običajnosti u Hegelovoj filozofiji prava?", *Praksa i politika*, FPN-Liber, Zagreb 1983.

¹¹L. Siep, cit., str. 29.

¹²Isto, str. 32.

¹³Sa stajališta savjesti kao temeljnog principa moralnog djelovanja (Fichte) Kantov se kategorički imperativ može nazvati metamoralnim. Treba, međutim, prije takvog "brzog zaključivanja, imati na pameti da ni savjest nije lišna rasuđivanja o konzekvencijama vlastita djelovanja kad je riječ o utjecaju toga djelovanja na druge!" (Kant: *djeluj tako da tvoji postupci mogu biti općim principom*; Fichte: *radi uvijek prema vlastitoj savjesti*).

nego da je supsumira. To, između ostaloga, znači da se i djelovanje pojedinaca na temelju principa slobode, savjesti i odgovornosti, kao moralnih kategorija odvija kao afirmacija, a ne kao negacija, usvojenih i interioriziranih pravnih normi.

Demokracija je stalno, kontinuirano i sustavno remećenje "vječitog Božjeg reda vladanja moćnih" (Haller) i uspostavljanje "vlastitog reda". Ovo uspostavljanje vlastitog reda i svih konzekvencija koje iz toga slijede epohalna je označnica i odrednica novoga doba.

Novovjeko uspostavljanje čovjeka koji na sebe preuzima izgradnju svojega svijeta - središnje mjesto i aktivitet subjekta, ishodište je etike i svakog pitanja čovjekova moralnog djelovanja.¹⁴ Svako pitanje *što treba da bude* čovjek postavlja samome sebi. Dakle, ono *treba* da nije heteronomna norma, zapovijed izvana upućena čovjeku čiji je on puki izvršitelj, već proizlazi iz same čovjekove biti. Različite etičke pozicije rezultat su različitog poimanja te čovjekove biti. Tako je, primjerice, za Kanta *čovjek moralna osoba, moralnost je bit čovjeka. Izvor i kriterij moralnosti je čista volja. (Moralitet - djelovanje iz čistog samocilja, sjelosvrhe morala, zbog poštovanja unutrašnjeg postulata dužnosti. Legalitet - djelovanje radi posljedica, zbog vanjskih svrha.)* Za Hegela je bit *teorijska, filozofska: čovjek se potvrđuje kao čovjek mišljenjem, promatranjem onoga što se već zbililo. Ono što jest (građanska zbilja) i ono što treba da bude (ideja) pomireno je u filozofiji.*

Za *Marxa* čovjek je *samodjelatno biće, biće prakse, čovjekova bit je radna. Čovjek po radu jest čovjek.* Međutim, čovjek u uvjetima otuđenog rada i privatnog vlasništva kao materijalnog izraza otuđenog rada, *proizvodi svoje otuđenje, poriče svoju bit.* U odnosu čovjeka prema radu, radnika prema proizvodnji, involvirano je sveukupno ljudsko ropstvo, a različiti oblici otuđenja samo su nužna konzekvencija i modifikacija ovoga temeljnog čovjekova odnosa prema radu. I *političko otuđenje - svi oblici i odnosi moći imaju izvorište u sferi rada. Politička je moć temeljem takvog poimanja otuđenja moć rada.*

U *postajanju čovjeka* čovjekom "pomiruje" se *dano u zadano*: to je proces razotuđivanja, "vraćanja" čovjeka njegovoj ljudskoj, praktičnoj, radnoj, samostvaralačkoj biti - u njegov ljudski zavičaj, etos. Čovjek kao čovjek nije naprosto *dan*, a moral nije zahtjev kako da se taj već zgotovljeni čovjek ponaša: da se i sam kao *dan u danom* ponaša moralno. Naprotiv, želi li prekoračiti granice danoga, on se mora ponašati *amoralno* (ne nemoralno), mora rušiti granice danoga, mora svladavati zapreke svestranom, ljudskom suodnošenju.

Povijesno nas je iskustvo poučilo i poučava nas da čovjek može i promašiti svoju ljudsku poziciju. Tako porast racionaliteta, impresivan i zastrašujući u našoj suvremenosti, ne prati i porast moraliteta. Stoga "primoranost" čovjeka da u društveno-povijesnom procesu postaje čovjekom nije označena samo uzlaznom linijom, već amplitudama i involucijama do pomračenja uma i humanuma, o čemu svjedoči i naša aktualna zbilja.

¹⁴Usp. Milan Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marksa*, Nolit, Beograd 1980., str. 38.

Ako je u svakoj etičkoj poziciji sadržana suprotnost onoga što jest i onoga što treba da bude i ako moral, dakle, opstoji na nemogućnosti postizanja krajnjih ciljeva, onda ima smisla pitati se o moralnosti političkog djelovanja kao posredovanja, jer upravo ovo posredovanje svjedoči diskrepanciju između danog i zadanog. Ovo se proturječje ne da razriješiti etičkom refleksijom, već jedino zbiljskim prevladavanjem - dokidanjem. Sve dok je na djelu takav proces, na djelu je i to proturječje, pa i moral koji na njemu opstoji. Teorijsko je razmatranje nužno, ali ne i dostatno za razrješavanje etičkih problema.

Politika se uvijek mora pitati: *kako je zajednica moguća?* Ne može, međutim, ostati samo na pitanju; ona zajednicu mora posredovati. Čim smo doveli u vezu politiku i zajednicu, riječ je o političkoj zajednici, o društvu različitih, antagonističkih i konfliktnih interesa. U takvom društvu nema bezinteresne, vrijednosno-neutralne, moralne pozicije nekog izvanjskog arbitra. Temeljno je etičko proturječje (kao uostalom, i temelj proturječja a i opstojnosti politike) proturječje između opće moralne norme i posebnog interesa.

Građanski način proizvodnje života, "dovršava" emancipacija privatnog vlasništva od zajednice. Politička zajednica prostor je i pokazatelj razdvojenosti individuuma. U uvjetima privatno-vlasničke reprodukcije zajednica je moguća jedino kao politička zajednica. Drugim riječima, politika je instrument ali i oblik zajednice sve dok je privatno vlasništvo temeljni princip ustrojstva cjeline. Pokušaji političkog ukidanja privatnog vlasništva doživjeli su totalni slom.

Čovjekova volja za moć, koja je izraz njegove privacije i nemoći, njegove otuđenosti i razdvojenosti, nije nipošto privilegija politike i političke sfere. Naprotiv (koliko god to izgledalo paradoksalno uobičajenom shvaćanju politike kao sfere moći), politika je odgovor takvoj volji za moć, ali ne samo kao "umijeće mogućega" nego i kao iluzija mogućega - zajednice, naime. Politika je više katalizator negoli generator volje za moć. Ona nije samo instrument zajednice nego i način zajednice (dakle, zajednica sama) u uvjetima takve čovjekove razdvojenosti. Ona je, dakle, mogućnost zajednice.

Ako se suvremeni mislioci politike ne pitaju, ili se pitaju sve manje, o moralnim odnosima dobrog i pravednog života u zajednici, već jedino o zbiljskim uvjetima opstanka, znači li to doista da je politika samo *tehne*, način zbrinjavanja života kakav god on bio? "Za razliku od etičke nužnosti klasične politike, ova (moderna) ne zahtijeva teorijsko utemeljenje vrlina ni zakona u ontologiji ljudske prirode. Ako je teorijski utemeljeno polazište starih bilo: kako ljudi mogu praktički odgovoriti prirodnom poretku, to je praktički dano polazište modernije: kako ljudi tehnički mogu savladati prirodna zla koja im prijete."¹⁵

Ovo "modernije" ne znači nikakav vrijednosni sud. Povijesno nam iskustvo, kako smo već istakli, ne daje dovoljno argumenata da ustvrdimo kako je porast racionaliteta pratio i porast moraliteta. Ovo se pitanje ne može apsolvirati na način da ga ne postavljamo!¹⁶ Pitanje zajednice uvijek implicira pitanje: *kako*, a to nije samo tehničko nego i etičko pitanje.

¹⁵Usp. J. Habermas, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd 1980., str. 56.

¹⁶Usp. rečeno, politička je praksa uvijek morala odgovarati na oba postavljena pitanja - ma kakvi su ti odgovori bili - bez obzira što politička teorija o njima mislila.

Traganje za "dobrim poretkom", za političkim oblikom koji najviše odgovara ljudskoj prirodi, svjedoči o razdvajanju *polisa* i *etosa*. Odvajanje politike od etike (što se gotovo unisono pripisuje političkom modernitetu i Machiavelliju, a ima, ustvari, svoje korijene još u antici, posebno u Aristotelovoj politici kao praktičnoj filozofiji) ne znači apriornu neetičnost političkog čina, već *uspostavljanje izvanjskih kriterija etičkom djelovanju* (odnos legaliteta i moraliteta).¹⁷ Ne radi se, dakle, o tome jesu li su politički iskazi oslobođeni vrijednosnih sudova ili nisu, postavlja li se pitanje *dobra* ili ne. Ono se ne može zaobići ni u teoriji, ni u političkoj praksi; ovome pitanju ne može umaknuti ni zadržati empirijski pozitivist, ni politički uzurpator, apsolutist i tiranin. Radi se o tome *kako* se to pitanje postavlja. U klasičnoj političkoj doktrini ideja dobra dana je u samoj ljudskoj prirodi, dok je prevladavajuća teza moderne političke teorije da se pretpostavke dobrog života tek moraju *izvanjski, tehnički osigurati*.¹⁸ Oba ova pristupa polaze od implicitne pretpostavke da je ljudska priroda *dana*, dok je "vanjska" priroda *zadana*, nudi se, dakle, promjeni, prilagodbi, zadovoljavanju ljudskih potreba. Nema rješenja zagonetke dok se ne postavi pitanje koje je uvijek već početak odgovora. To pitanje ne može biti utemeljeno ni u ontologiji ljudske prirode i imanenciji dobra, a ni u izvanjskom, tehničkom osiguravanju pretpostavki dobrog života u zajednici. *Moramo se pitati o načinu povijesnog proizvođenja same ljudske prirode*. Politika kao nadomjestak općenitosti i kao općenitost sama svjedoči, slika, destruiira i rekonstruiira pretpostavke čovjekova individualnog opstanka, kao obitavanja u zajednici. Možemo to reći i tako da je politika indeks, ali i oblik čovjekova otuđenja od konstitutivnih pretpostavki njegove egzistencije. To, dakako, ne znači apriorno stavljanje negativnog (ili pak pozitivnog) predznaka. Takve su oznake sasvim izvanjske i o politici ne mogu reći ništa bitno, niti nas mogu uputiti na promišljanje biti političkoga.

Politika kao izraz privatno-vlasničkog "lukavstva uma" uvijek je sfera općeg, javnog djela, *res publica - zajednica*, opća javna stvar, interes svih posebnih interesa.

Ako je politika poprište i način opstojnosti zajednice, dakle zajedničkog opstanka svih, onda su i etički problemi stvar svih zajedničara, a ne samo "teoretičara" i "praktičara" politike. Demokracija kao teorija i praksa involviranosti svih u zajedničko djelo pokazala se kao najprimjereniji način povezivanja i "pomirenja" politike i etike.

Kako je, međutim, moguće, i je li uopće moguće, na razini i u okviru pojedinog političkog poretka "pomiriti" posebni i opći interes, privaciju i zajednicu? Jedinu mogućnost i medij "pomirenja nepomirljivoga" jest *javnost*. Povijesno iskušavanje drugih mogućnosti rezultiralo je političkom prinudom u sferi privatnoga uz istovremenu privatizaciju sfere općeg javnoga (zajednice).

¹⁷Ne razdvaja Machiavelli politiku od etike, već iz obzora svoga vremena i prilika očitava to razdvajanje. *Il fine giustifica i mezzi* samo je konzekvencija već razdvojenog *polisa* i *etosa*. Uostalom, na tome razdvajanju građana je već drama Antigone!

¹⁸Usp. J. Habermas, *Teorija i praksa*, str. 60.

Pored ove prinude i privatizacije, javnost kao mogućnost zajednice narušava politička apatija i bijeg u privatiju.¹⁹

“Izbor samoće” prije je izraz otuđenja negoli čovjekove slobode. Osim toga, to najčešće nije izbor nego stjeranost, progon u samoću ega iz kvantifikacije veza bez smisla i ljudskog sadržaja. Traženje samoidentiteta u izolaciji indikacija je “neuspješnog pohoda” u traženju slobode i smisla egzistencije u masovnom društvu kao surogata zajednice i javnosti. I suvremena društvena misao dijeli i svjedoči o ovom stanju otuđenja. Ona se doista poput Minervine sove javlja u sumrak. Ako nije izravno upregnuta u kola dnevne pragmatike (dijeleći s ovom iluziju da je društveno korisna i stvaralačka), onda joj ostaje “vlastita” iluzija da je slobodna, iako, naravno, dijeli sve ograničenosti, protuslovlja i neslobode društvene prakse. Sretna je okolnost što se to u sumraku slabo raspoznaje!

Bijeg u privatiju u svakom je slučaju bijeg od različitih oblika moći i pritiska s kojima je suočen suvremeni čovjek, a na koje ne može utjecati. Te su moći goleme i sveprisutne na svim područjima čovjekova društvenog života. One ne razbijaju zajednicu samo kao mnogostrukost veza već je razbijaju u njezinu nukleusu - u samom pojedincu. Nekada je, npr., gradski trg bio *istinski forum*, a to znači i mjesto tvorenja i zbivanja javnosti. Danas, i kad je pun ljudi, ispunjen je “gomilom usamljenika”, uplašanih individuuma. Čini se paradoksalnim da je nekada neznanje čovjeka činilo nesigurnim i uplašenim, a danas ga takvim čini ekspanzija znanja i moći koju više ne može kontrolirati. Kao da znanstveno-tehničke mogućnosti ostavljaju sve manje izbora za istinski ljudski život i zajedništvo ljudi.

Takvo je stanje objektivnom podlogom uzurpacije moći, manipulacije javnosti i privatizacije općeg javnog (*res publicae*).

Zajednica koju ne bi u sebi gradio svaki pojedinac i ne može biti ništa drugo nego puka ukupnost pojedinaca. Međutim, ta dijalektika pojedinca i zajednice ima i drugu stranu: pojedinac može razvijati u sebi (i doživljavati je kao organsku) samo onu zajednicu koja stvara uvjete u kojima se može reproducirati taj sklad. Ti uvjeti ne mogu biti “vedeni u igru” ničijom milošću ni mudrošću. Oni mogu biti jedino zajedničko djelo utemeljeno na intrinzičnoj jednakosti svih.

¹⁹Neki autori ističu da javnost sve više zahvaća erozija zbog “invazije privatije” (usp. npr. R. Laufer and M. Wolfe: “Privacy as a concept and the Social Issues”, *Journal of Social Issues*, No. 3/1977.). Autori su ispitivanjem građana dobili 39 različitih značenja pojma privatije. Različita shvaćanja privatije u svakodnevnom se životu uglavnom izražavaju kroz tri dimenzije: self-ego, environmental i inter-personal relacije. Shvaćanje što ga Laufer i Wolfe dijele s nekim respondentima, da je privatija prostor čovjekove slobode u kome “možeš misliti i činiti što te je volja”, samo je iluzija pojedinaca i njihovih istraživača.

Privatija je način da se izbjegne ili neutralizira moć u najrazličitijim oblicima kojima je izložen čovjek u suvremenom građanskom društvu (usp. S. Margulis: “Conceptions of privacy: current status and next steps”, *The Journal of Social Issues*, No. 3/1977.).

Ideja intrinzične jednakosti ljudi, tj. ideja da su kao ljudi jednaki, da samo pomoću drugih mogu *postati* i *opstati*, implicira tezu o uzajamnosti ne samo kao vrlini nego i kao nuždi zajedničkog opstanka. Stoga je trajno uzajamno subjektiviranje, ne samo moralno opravdano nego i racionalno motivirano. Onemogućavanje, poricanje, desubjektiviranje drugoga znači destrukciju pretpostavki vlastitog subjektiviranja i afirmiranja. Međutim, budući da svaki pojedinac nema osviještene ove pretpostavke, nužno je uspostaviti (bolje rečeno uspostavljati) poredak koji će osiguravati takve pretpostavke. Najviši stupanj interiorizacije normativnog poretka postiže se njegovom demokratskom konstrukcijom i javnom, demokratskom kontrolom.

Ako je bitna intrinzična jednakost, jednakost *po rodu* onda je proizvodna, društvena jednakost, jednakost *po radu*. Što je *politička jednakost*? Politička jednakost može biti samo jednakost *po polisu*, *po zajednici*. Jednaki smo kao *politička bića*, kao *bića zajednice*. Jednaki smo ne zato što smo naprosto skupa, nego zato što smo po nečem i zbog nečega *za-jedno*. A ne možemo biti zajedno ako na temelju toga zbog čega smo za ono *jedno* nismo *jednaki*. Ono, međutim, što je bitno kada govorimo o ovoj jednakosti i ovoj sferi zajedništva jest njezin *posredujući značaj*.

Politička sfera kao sfera posredovanja osigurava pretpostavke jednakosti u sferi građanskog društva, dakle, *društveno-proizvodne pretpostavke jednakosti*. To, naravno, ne znači da država garantira jednakost. Ono najviše do čega ona može ići a da ne ugrozi temeljne pretpostavke čovjekove slobode, jest osiguranje *ravnopravnosti*: ljudi moraju biti *jednaki pred poopćivim normama*, a ne u raznolikim manifestacijama zbiljskoga života.

No, ne propisuje država kao osamostaljena politička sila norme ponašanja građanima, sudionicima tržišta na kojem su oni slobodni i jednaki u ekvivalentnoj razmjeni. Sami sudionici, da bi osigurali takvu jednakost i slobodu u međusobnoj razmjeni i komunikaciji, prinudeni su na organizaciju demokratski uređene, pravne države. Svakom je individualnom nastojanju i djelovanju zajednica i dana i zadana. Ova danost nije, naravno, puka danost prirode, ili poklon heteronomnih sila, već je i sama čovjekovo djelo, rezultat njegova rada i djelovanja.

Kako u povijesnom kontinuumu nema "praznih dionica", to je svako svrhovito djelovanje podvrgnuto moralnom prosuđivanju *kao djelovanje, kao čin*. Kriteriji toga prosuđivanja nisu određeni jedino svrhom (učinkom) nego i iskustvom (danim), čak i tada kada bismo nekim fragmentima toga iskustva htjeli umaknuti ili ih nasilno suspendirati. Kao da je na djelu neko povijesno "lukavstvo uma", koje osigurava i uvijek iznova uspostavlja racionalnost etike čina i učinka. Ovdje čin i učinak, s jedne strane, demistificiraju etičke probleme, oslobađaju ih retorike i spekulativne magle, a s druge strane, osiguravaju *društvenost, kontekstualnost djelovanja*. "Čuvaju", dakle, čin i učinak od pukog materijalnog redukcionizma - upućuju na društvene konzekvencije individualnog čina.

Političko djelovanje traži slobodu djelujućih. Ne može se prinudno djelovati. Političko je djelovanje *dvostruko slobodonosno*: ono, s jedne strane, implicira (nosi) slobodu kao svoju vlastitu pretpostavku, a, s druge strane, djelovanje stvara profit *sui generis*; stvara, naime, prostor, mogućnost nove slobode (djelovanja). U ovome procesu proizvodnja slobode djelovanja na djelu je svojevrstna proširena reprodukcija: *u proces unesena sloboda djelovanja se oploduje*. Ova novostvorena vrijednost slobodnog političkog djelovanja ima smisla jedino ako

u svoj proces uvlači uvijek nove sudionike - sudjelatnike. Pokazuje se tako da je *demokracija i pretpostavka i rezultat slobodnog političkog djelovanja*. Ona nije samo forma, način iskazivanja političke slobode djelujućih, nego je isto tako mogućnost za *još-ne-djelujuće*. Ova mogućnost ne znači još i *nužnost izbora*. Međutim, ako se i dogodi izbor, time nije "potrošena" sloboda. Ona je samo operacionalizirana u političkom djelovanju. I neizbor djelovanja je sloboda. Ali ne izborom je sloboda, ako ne potrošena, onda sigurno bitno reducirana; reducirana na tu, samo jednu mogućnost: ne djelovati.

Demokracija više nego bilo koji drugi do sada iskušani model političkoga poretka *omogućava* političko djelovanje. Ona nije garancija, ona je stalno poprište s mnogo iskušenja za sve sudionike. Uostalom, tamo gdje nema iskušenja i prepreka, tamo i nema slobode. Svaki etički apsolutizam, pa i etički apsolutizam demokracije, oduzeo bi ovoj njezina ranjiva mjesta i učinio je neprimjerenim okvirom za etičko djelovanje.

S onu stranu svake klasifikacije svaka je etika (i etička pozicija) *etika odgovornosti*. Ona nije puko trebanje, već uvijek implicira i *konzekvencije djelovanja*, a to znači konzekvencije djelatnog subjekta. Etika odgovornosti moguća je tek u uvjetima (*samo*) *proizvođenja odgovornih subjekata*. "Subjektiviranje subjekata" odgovornih za vlastito djelovanje moguće je jedino kao *proces uzajamnog djelovanja i subjektiviranja*. Uostalom, *prinudno* a to znači i *neodgovorno* može se *raditi i proizvoditi*, ali se *prinudno ne može djelovati*.²⁰ Djelovanje je uvijek izbor slobodnih individua. Štoviše, djelovanje je manifestacija te slobode. No, budući da je djelovanje uvijek *sudjelovanje*, ono nije proizvoljno i neodgovorno, nego implicira *odgovornost* kao bitni sadržaj svake uzajamnosti. Uostalom, kao što ističe H. Arendt, mi svoje ljudsko i društveno značenje dobivamo tek u komunikaciji s drugima i u uzajamnom djelovanju.²¹

Politička je vrlina u *subjektiviranju i aktivitetu* subjekata. Ovdje bismo se mogli prisjetiti Rousseauova razlikovanja *vrline i dobrote: vrlina je aktivna, a dobrota pasivna kvaliteta*. Ne postoje "dobri građani". Uz pojam građanina ne može se povezivati pojam dobrote, nego pojam vrline. Može se govoriti o dobrom podaniku, ali ne i o dobrom građaninu. *Pasivnost i pokornost* atribuiraju podanika, dok *aktivizam i kritičnost* označuju građanina. Demokracija je proces transformacije "dobrog čovjeka" u građanina političke zajednice.

Svako je vrednovanje subjektiviranje.²² Tu je, dakle, na ispitu ne predmet prosuđivanja nego prosuditelj. Ne postoji neka "objektivnost vrijednosti" spram koje stoji "izgrađeni subjekti" sa svojim čvrstim mjerilima. Proces vrednovanja je proces izgrađivanja subjekta. Izvan toga procesa on kao subjekt i ne postoji, a kamo li kao subjekt opremljen "etičkim instrumentarijem".

²⁰Kao što to opetovano ističe Hannah Arendt u svojoj knjizi *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb 1991.

²¹Usp. isto, str. 50.

²²Heidegger, "O humanizmu", u *Hrestomatiji etičkih tekstova*, Svjetlost, Sarajevo 1978., str. 317/318.

I politički je proces proces političkog subjektiviranja. U taj proces ne ulaze "gotovi" subjekti, koji se "spore i bore" oko zadanih ciljeva. *Output* toga procesa nisu (ili nisu samo) *odluke*, nego *drugačiji subjekti*, koji će kao *input*, ući u novi ciklus odlučivanja i subjektiviranja.

Demokracija nije samo *vladavina demosa*, nego je to prije svega *tvorenje demosa*. Uopće bi se moglo kazati da ono etičko u životu čovjeka, pa i u njegovu političkom životu nije toliko u optiranju za stanovite vrijednosti, koliko u autotreningu i autotestiranju u subjektiviranju za uvijek novo suočavanje i novi izbor.

Ničiji "moralni akumulatori" nisu jednom zauvijek napunjeni niti ispražnjeni. Oni se pune i prazne, prazne i pune u odnosu s drugima i prema drugima.

Etika odgovornosti je etika aktivnog građanskog života, *vita activa civilis*, koju navještava već renesansa. Ona ostaje, uz stanovite plime i oseke, etičkom konstantom sve do naših dana.²³ Aktivni građanski život ne znači bespoštednu borbu, nego pravilima uređeno natjecanje u kojem će se iskazati individualne mogućnosti, umijeće življenja u zajednici, ali i ograničavanje svačijeg egoizma koji bi ugrožavao druge.

Etika odgovornosti pretpostavlja *svijest o odgovornosti i moći*. *Biti odgovoran* znači *moći* biti odgovoran. To znači da se etika odgovornosti ne može izvanjski nametnuti, već mora biti imanentna demokratskom političkom procesu. Proces političkog subjektiviranja je i proces političkog samoosvješćavanja. To je i proces *omoćavanja*, zadobivanja moći bez koje i nema etike odgovornosti. Nerazlučivu povezanost etičnosti i racionalnosti najuvjerljivije reflektira demokratski poredak. Ovdje, dakako, nije riječ o onome tipu racionalnosti koji se manifestira isključivo materijalnim pokazateljima. Riječ je, prije svega, o čuvanju "humane supstance" i ljudskih energija. Volja za moć kao pokretačka sila i način opstanka pojedinca sili ga da tu moć stalno uvećava i osigurava. "No, kako je krajnje sredstvo sučeljenih pretenzija na moć nasilje, u uvjetima sveopće težnje za moć, postaje upitnim upravo ono što je postulirano kao prvobitno: sam opstanak pojedinca."²⁴ Ova opća težnja za moći nosi u sebi goleme tvoračke snage, ali isto tako i imanentne autodestruktivne potencijale. Jedini racionalni način obuzdavanja ovih sila jest institucionalno obuzdavanje. Povijesno je iskustvo pokazalo da je demokracija i demokratske institucije najracionalniji način usmjeravanja ovih energija i njihova harmoniziranja.

Potencijalne destruktivno-tvoračke energije, što ih nose pojedinci i društvene grupe - umjesto na međusobno iscrpljivanje - u demokratskom se poretku pretežito usmjeravaju i troše na društveni razvoj. "Institucionalno obuzdavanje" implicira, dakako, i *prinudu*. U kakvom su odnosu prinuda i etika? Možemo li reći da je prinuda *etički neutralna*? Prinuda, doduše, može poslužiti dobrim i lošim svrhama, ali se iza ovoga relativizma može skrivati svako nasilje, njegova

²³Usp. Damir Grubiša, "Republika i monarhija u Machiavellijevoj političkoj teoriji", doktorska disertacija, neobjavljeno, str. 7.

²⁴Usp. Nenad Zakošek, "Poimanje građanskog društva", predgovor studiji Hartmuta Neuendorfa *Pojam interesa*, Informator, Zagreb 1991., str. IX i X.

prizvoljna upotreba i opravdanje. Društvo još nije pronašlo etičniji oblik prinude nego što je to *legitimna prinuda*. Treba, međutim, naglasiti da legitimna prinuda nije puka prinuda *ex lege*. Legitimnost prinude ne izvire iz zakona. Zakon je samo forma u kojoj se iskazuje *autentična, izvorna legitimnost*. Prisila može biti legitimna jedino ako nije nametnuta, nego je prethodno odobrena od svih prema kojima bi mogla biti primijenjena. To znači, kako ističe Gotfried Hoffe, da pravni sustav i državni poredak mogu biti legitimna sredstva prinude jedino ako su utemeljeni u izvornom političkom konsenzusu, što su ga prihvatili svi sudionici stanovite političke zajednice.²⁵ Osigurati ovo sudioništvo svih može samo demokratski politički poredak.

Vidimo, dakle, kako su pravednost, legitimnost i demokracičnost ne samo povezani nego i uzajamno uvjetovani. Ideja pravednosti javlja se stožernom regulativnom idejom opstanka u zajednici. To znači da je *pravednost politička kategorija par excellence*. Da bi ideja pravednosti doista bila određujućom regulativnom idejom, ona ne može biti oktroirana, a niti tek iz "uma deducirana". Ona mora biti *od mnogih* (potencijalno od većine, pa i od svih) *interiorizirana*. Opća suglasnost daje legitimitet ovoj ideji. Da bi bilo što manje nepravde (a u pojmu pravde i nepravde sadržana je nemogućnost apsolutne i za sve jednake pravde) demokratski poredak iznalazi različite korekcije. Ipak treba istaći da je *princip većine konstitutivan za pojmove pravednosti, legitimnosti i demokracičnosti*.

Demokracija kao oblik političkog poretka, dakle, i kao oblik *vladanja* ne može isključiti ni *nasilje*. Stoviše, ona ga implicira. Ako svako vladanje, kako kaže Machiavelli, znači "borbu zakonima i borbu nasiljem",²⁶ onda je s etičkog stajališta bitno koji će oblik borbe prevladati, hoće li to biti zakon ili nasilje. Može i nasilje ponekad i do stanovite mjere biti etički opravdano. To znači da i nasilje može biti *etički neutralno*, da može poslužiti *dobrim i lošim svrhama*. Međutim, tamo gdje prevladava nasilje, tamo se kompromitira svaka dobra svrha. Demokracija, dakle, ne eliminira nasilje, ali uspijeva više od bilo kojeg drugog političkog poretka harmonizirati odnose i ublažiti konflikte korištenjem zakona i smanjivanjem nasilja.

U kakvom su odnosu *pravda* kao etička kategorija i *jednakost* kao jedna od temeljnih pretpostavki demokracije? Ono što je za teoriju *istina*, to je za zajednicu *pravda*. Pravda je temeljna vrijednost socijalnih ustanova kao što je istina temeljna vrijednost misaonih sistema. "Pravda ne dopušta da se gubitak nečije slobode opravdava većim dobrom drugih ljudi. Ona ne dopušta da odricanja nekolicine budu opravdana većim dobrom drugih ljudi ... Zbog toga se u pravednom društvu polazi od toga da su slobode jednakih građana utvrđene; prava zasnovana na pravdi ne mogu biti predmet političkog pregovaranja ili računa društvenih interesa."²⁷

²⁵Usp. G. Hoffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1987., O Hoffeovoj interpretaciji Rawlsove teorije pravde vidi V. Simeunović, "Ljudska prava i politička pravda", *Pregled*, Sarajevo, 2-3/1991.

²⁶Usp. N. Machiavelli, *Vladalac*, Rad, Beograd 1964., str. 56.

²⁷John Rawls, "Teorija pravde", fragment preveden u *Našim temama*, 5/1990.

Porijeklo poimanja pravde leži u iskustvu nepravde.²⁸ Uopće, moglo bi se kazati da je u temelju svake etičke pozicije impliciran zahtjev: *neka bude drukčije*, ili pitanje: *zašto ne bi bilo drukčije?* To je pitanje potaknuto *iskustvom*. U suprotnome svaki zahtjev za drukčijim bio bi puki eksperiment. Bez iskustvene verifikacije kao temelja i polazišta za etičko stajalište, gornjem bi se zahtjevu: *neka bude drukčije*, uvijek moglo suprotstaviti pitanje: *a zašto bi bilo drukčije?* Iskustvo koje je u temelju etičke pozicije nije puki *ad hoc* eksperiment, već je to *povijesno opetovano iskustvo*. Tako, primjerice, nije potrebno iskustveno provjeravati vrijednosti demokracije da bi se neko društvo odlučilo za taj oblik političkog poretka. Postoji zato bogato povijesno iskustvo. Jednakost i pravda kao vrline nisu dodatak ili ukras demokracije, to je "princip demokracije" (Montesquieu). Politička vrlina, koja čini bit demokracije to je "ljubav spram jednakosti" koja "sitne duše podanika" preobražava u građane političke zajednice.²⁹ Skup moralnih principa nazvanih "pravda kao *fairness*" John Rawls drži temeljnom pretpostavkom suvremene liberalne demokracije.³⁰ Budući da je zaštita ljudskih prava polazište i cilj suvremenih političkih poredaka, liberalne ideje čine temelj suvremenog poimanja i implementacije demokracije.

Kasnije je i sam Rawls, pod utjecajem novih spoznaja i iskustava, ali i pod udarom kritike korigirao svoj "moralni optimizam" i reinterpretirao pravdu kao *fairness*. Ona mu više nije temeljnom pretpostavkom neoliberalne demokracije, nego mu služi ograničenim političkim svrhama socijalne kooperacije unutar konstitucionalnih demokracija.³¹

Parafrazirajući Johna Rawlsa (Justice as Fairness), mogli bismo govoriti o *demokraciji kao čestitosti*.³² To, naravno, ne znači da demokracija eliminira pristanost, nepoštenje i nepravdu, ali je posve sigurno da svakoj nečestitosti ostavlja manje prostora nego bilo koji drugi oblik političkog poretka! Ako ni zbog čega drugoga, a onda zbog toga što razvija mnoge mehanizme uzajamne kontrole i obuzdavanja.

²⁸Rawlsova teorija pravde (The Theory of Justice) pokušaj je adaptacije Rousseauve teorije društvenog ugovora i opće volje na modernu liberalnu demokratsku državu. Rawls svoju teoriju pravde utemeljuje u radikalnom egalitarizmu, čije korijene nalazimo u teorijama prirodnog prava i društvenog ugovora. Ovo je djelo naišlo na pohvale, ali i na žestoka osporavanja. Možda je najdalje u poricanju Rawlsove teorije pravde otišao David Schaffer (Justice or Tyranny? - Critics of John Rawls's "A Theory of Justice" - Kennikat press, Port Washington 1979.), koji - što je bjelodano već iz naslova - Rawlsovu pravdu naziva tiranijom, a ponegdje i parodijom.

²⁹Usp. Leo Strauss, "O Rousseauovoj intenciji", *Politička misao*, 1/1979.

³⁰Vidi: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971., str. 435/436.

³¹Usp. J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, No. 3/1985., str. 225, 227. Vidi također Sanford Lakoff: "Autonomy and Liberal Democracy", *The Review of Politics*, 3/1990.

³²Kako to, primjerice, čini Arthur Diquatro u svome prikazu knjige Charlesa Beitzza "Political equality: an essay in democratic theory", u: *American Political Science Review*, Vol. 85/90.

Poštovanje tih mehanizama i procedura osigurava, ako ne maksimalnu, onda svakako maksimalno moguću *čestitost*. Dugotrajno "vježbanje" demokracije kroz proceduru postaje navikom i prisvajanjem, interiorizacijom stanovitih vrijednosti i moralnih principa. Ovaj proces interiorizacije zbiva se stoga što korespondira s interesima pojedinaca. Individualno i kolektivno iskustvo pokazalo je da demokratski uređeno društvo osigurava *najviši stupanj konvergencije interesa i pravde*. Pravda i jednakost mogu se, barem na terminologijskoj razini, "pomiriti" u pojmu *egalitariističke pravde*. Ni ova sintagma, dakako, nije jednoznačna i neproturječna. Postoje njezina različita lica. Tako, primjerice, Amy Gutmann govori o dva lica egalitariističke pravde.³³ Oba lica izranjaju iz dvije različite ali jednako fundamentalne pretpostavke o ljudskoj jednakosti što je nalazimo u liberalnim teorijama pravde. Prva je pretpostavka da su pojedinci jednaki sa svojim strastima (distributivno lice pravde). Druga je pretpostavka da su pojedinci jednaki u svojim mogućnostima racionalnog promišljanja i djelovanja (participativno lice pravde). Autorica ističe da su jednake mogućnosti političke participacije bitan element teorije pravde. Pravednija ("egalitarnija") distribucija resursa jedna je od temeljnih pretpostavki ozbiljenja participativne pravde.

Kritika liberalizma kao kritika protuslovlja između jednakosti i slobode ili bolje rečeno između ekonomske i socijalne nejednakosti i političke jednakosti ne razrješava ovo protuslovlje. To, naravno, ne polazi za rukom ni Amy Gutmann. Ovo proturječje i nije moguće teorijski razriješiti, jer to i nije stvar teorije, nego ljudske prirode i prirode socijalnih odnosa. I kada bi bilo moguće osigurati posve jednake uvjete u startu i jednake resurse svima, dakle, kada nitko ne bi bio u startu preferiran ni diskriminiran, rezultati, a to u krajnjem slučaju znači i socijalne pozicije sudionika bile bi veoma različite. Pokušaj niveliranja ovih razlika - pokazalo je to uvjerljivo povijesno iskustvo - bitno narušava slobodu, ali i jednakost pojedinca. Nije teško pokazati da se prinudno (političko) uspostavljanje jednakosti ne da ni etički opravdati jer se ono protivi i distributivnom i participativnom aspektu pravde.

Parafrazirajući jednu misao Alberta Moravije, rekli bismo da i budućnost treba zaraditi. Smisao "pripreme budućnosti" nije u pomicanju punijeg, smislenijeg i sadržajnijeg čovjekova života u neko drugo vrijeme, u "lošu beskonačnost". Ako elementi te budućnosti nisu sadržani u onome *ovdje i sada* i to ne bilo kako, nego *određujuće sadržani*, onda se i ono sutra odgađa za *prekosutra*. Je li priprema takve budućnosti u *drugačijem sada* moguća bez našeg saznanja, *opredjeljenja i angažmana*?

O *čijem i kakvom angažmanu* je riječ? Nije li propisivanje angažmana poricanje slobode koja, pored ostaloga, znači i slobodu izbora, a to znači i mogućnost izbora neangažmana? Da li mnogostruka objektivna determinacija (socijalna, nacionalna, kulturna, profesionalna, obiteljska) širi ili sužava slobodu čovjekova izbora? Držimo da je širi, jer su sve to mogućnosti manifestiranja slobode. Izbor slobode i manifestacija slobode uvijek je angažman, pa i onda kad se očituje nečinjenjem.

Svjestan izbor je ono što čovjeka razlikuje od svih drugih živih bića; to je i zajednički nazivnik za svaku etičku poziciju.

³³A. Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge University Press, 1980.

Ono etičko, naravno, ima svoje izvorište i u religiji kao "imaginarnoj pomirateljici konačnosti čovjekova života i beskonačnosti čovjekova očajanja da dosegne totalitet bivstvovanja kao beskonačnost slobode".³⁴ Ali ona se uvijek iznova obnavlja i revitalizira iz čovjekove težnje da smisleno utemelji vlastiti život; da živi vlastiti projekt i da na sebe preuzme odgovornost vlastitih čina. Svo je povijesno iskustvo pokazalo da takvo utemeljenje nije moguće u izolaciji, nego jedino u organizaciji, dakle, u zajednici s drugima. Stoga je pitanje: kakva zajednica i kakva organizacija predpitanje smislenog (etičkog) utemeljenja vlastitog života. Odgovor na ovo prethodno pitanje nije, međutim, moguć kao teorijski *apriori*, on je dat u iskustvu. Samo nam iskustvo može odgovoriti na pitanje kakva zajednica i kakav oblik njezine organizacije najviše odgovara čovjekovoj prirodi i njegovoj težnji za svestranim i slobodnim životom.

Ako su ljudi po prirodi takvi da ih je lakše pokvariti nego popraviti, kao što misli Machiavelli, onda su socijalni uvjeti u kojima žive i politički poredak kao organizirana dominantna moć, bitne pretpostavke za "kvarenje" odnosno "popravljanje" ljudi. Bogato je povijesno i političko iskustvo pokazalo da je suočavanje s odgovornošću najbolja prevencija od "kvarenja". To, naravno, nije garancija (kao što uostalom, ni jedna prevencija nije garancija protiv bolesti), ali je to sigurno način motivacije i stimuliranja ljudskih vrlina. A upravo je demokracija takav politički poredak koji maksimalan broj ljudi suočava s maksimalnom odgovornošću.

Ako je jedna od bitnih odrednica ljudske prirode čovjekova volja za moć, koja sama sebi ne određuje granice onda je demokracija najsigurnija brana svačijoj neograničenoj moći i svim izopačenjima što ih takva moć implicira.

Međutim, ako bismo pošli od Rousseauova shvaćanja da je čovjek po prirodi dobar, a da ga društvo kvari, morali bismo na temelju iskustva zaključiti da je demokracija kao oblik društvenog ugovora i političkog poretka najprimjerenija za maksimalno očuvanje te "prirodne dobrote", ili barem za njezino najmanje kvarenje.

Demokracija kao mogućnost izbora implicira etičnost. Biranje je, općenito govoreći, kaže Kierkegaard, etička kategorija. "Svuda gdje je, u strogom smislu, riječ o nekom "ili-ili" možemo biti sigurni da je tu na djelu etika.³⁵ Ako se ovo "ili-ili" odnosi na osobe, na ljude a ne na stvari, onda je etička pozicija još naglašenija.

Izbor kao svjesna odluka čin je čovjekove slobode. Izborom čovjek djeluje i tako manifestira svoju slobodu, on ne bježi od slobode, nego se suočava s njom. "Svjesna odluka" znači znam što hoću svojim činom. "Ako ne znam što hoću, tada stojim nesvjesno pred beskonačnim mogućnostima, osjećam se kao ništa, a umjesto straha u slobodi osjećam strah pred slobodom."³⁶ Izbor (pa

³⁴Usp. Kasim Prohić, Predgovor Hrestomatiji etičkih tekstova, Svjetlost, Sarajevo 1978., str. 11.

³⁵Vidi Søren Kierkegaard, "Ravnoteža između etike i estetike u izgrađivanju ličnosti", u zborniku, Hrestomatija etičkih tekstova, Svjetlost, Sarajevo 1978., str. 46.

³⁶ Jaspers, Karl, O slobodi, u: Prohić, Kasim (ur.), Hrestomatija etičkih tekstova, Svjetlost, Sarajevo 1978., str. 92

naravno, i biranje drugoga) je (samo)odgovoran čin, čak i tada kada tim izborom hoću sa sebe skinuti i na drugoga prebaciti odgovornost. To je čin slobode i odgovornosti zato što ja to hoću i postupam u skladu s tim htijenjem. "U izboru sam slobodan, ali se i obvezujem njime, izvršavam i snosim konzekvence".³⁷

Htijenju uvijek prethodi neko znanje. Onaj tko ne zna, taj ne može biti slobodan. Znanje demokracije zadobiva se samo prakticiranjem, "vježbanjem" demokracije. Demokracija je neprekinuti niz "pokušaja i pogrešaka", to je vježbanje i iskušavanje znanja, htijenja i moći.

Ako se sloboda u religiji i filozofiji ozbiljuje, ona se u politici iskušava, jer uvijek nailazi na zapreke.

Proces i čin izbora (nije, dakako, samo riječ o glasovanju) nije toliko značajan po tome što će se izabrati i tko će biti izabran, koliko po učincima na strani onoga tko bira. Biranje razvija energije, jača strasti, iskušava i kali karaktere i osobnosti.³⁸

Demokracija je uvijek otvoreno poprište jačanja i sudaranja takvih energija, interesa i strasti, iskušavanje karaktera. Dinamika i temporalnost demokracije, te navlastiti značaj učinaka na strani onoga koji bira, govori nam o tome da se demokracija ne može "uvesti" nikakvim aktima, ni voljom političkih aktera. Demokracija je proces, dugotrajno vježbalište svih sudionika i svih elemenata u tome procesu. U tome procesu nisu na djelu samo ljudi, tu je na djelu povijest i kultura i ne na zadnjem mjestu institucijsko-normativni sustav.

Već smo isticali da demokracija ima svoja ranjiva mjesta. Ona je možda manje od bilo kojeg drugoga poretka *sistem sigurnosti*. Ona je prije *sistem otvorenosti i trajne izloženosti opasnostima i neizvjesnostima*. Demokraciju ne može sačuvati nikakva uža vladajuća grupa, ako ne postoji osviješteni demos koji će joj produžavati život. Stoviše, u demokraciji se svaki građanin mora naoružati snagom i postojanošću, te svakog dana reći iz srca ono što je govorio vrlo poljski palatin: više volim ugroženu slobodu nego mirno ropstvo.³⁹

Svaki izbor implicira stanoviti rizik. Svatko tko bira izlaže se riziku. Demokracija je prepuna ranjivih mjesta, nesigurnosti i rizika. Totalitarni su režimi toga lišeni. U njima je, manje-više, sve sigurno. Osim samih režima, naravno! Demokracije opstaju sa svim svojim rizicima, totalitarni režimi nestaju sa svom svojom sigurnošću!

Moralnost kao "aktivno negodovanje" protiv postojećeg ne iscrpljuje se u individualno-subjektivnom htijenju boljega, u spremnosti individualne volje za ono "dobro dolazeće"; nego u *objektivnom znanju boljega* i onoj kolektivnoj volji i energiji kojoj to znanje služi kao poluga za promjenu *in melius*. Demokratski, politički angažman pretpostavlja slobodu izbora. Međutim, sloboda izbora u društvu različitih, potencijalno i aktualno sukobljenih interesa, znači, u neku

³⁷K. Jasper, *op. cit.*, str. 102.

³⁸S. Kierkegaard, *op. cit.*, str. 46-47.

³⁹Rousseau, *Društveni ugovor*, Prosveta, Beograd 1949., str.54

ruku, i izbor neslobode. Ne radi se ovdje o igri riječi i terminološkim začkoljicama. Riječ je o tome da sloboda izbora ne znači samo *otvorenu mogućnost* ("ponudenu slobodu"), već to znači i izbor - izbor *alternative*. Tako "konzumirana" sloboda na neki je način i njezino ograničavanje, zgušnjavanje, koncentracija iskazana u izboru alternative.

Kada smo jedno *izabrali* od drugoga smo *odustali*. Ono izabrano nameće nam obveze i sužava prostor slobode djelovanja. No, izbor je svakako i reduciranje proizvoljnosti i manifestacija, operacionalizacija slobode. Izbor je suočavanje sa slobodom.

Nesretna je svijest u stalnom "bijegu od slobode", od vlastitog izbora, razmjenjujući, prema političkoj ili nekoj drugoj konjunkturi, *slobodu od za slobodu za* (ili obratno). No, može se postaviti i pitanje: je li doista riječ o vlastitom izboru? Puk u politici najčešće bira ono što mu je dano.

Ako je neka sfera i neka profesija pod neprestanim udarima kušnje i preispitivanja, onda je to izvan svake sumnje sfera politike. Tu nikada nema precizno zadanih, definiranih situacija. Riječ je, naime, o sferi interesnog posredovanja, o onome, dakle, području čovjekova društvenog suodnošenja, gdje se parametri mijenjaju doslovce iz dana u dan. Pod stalnim naletom interesa i njihova preusmjeravanja, ljestvice vrijednosti i vrijednosni sustavi izloženi su neprekidnoj reinterpetaciji i revalorizaciji. Politika je na stalnoj kušnji da poseže za sve više moći. I pitanje moći treba na nov način vrednovati. Pitanje: može li moć uspostavljati pravednost i služiti dobrim svrhama, treba preokrenuti u pitanje "pravedne" uspostave moći. Što je to pravedna (moralna) uspostava moći?

U odnosima moći uvijek je implicirana stanovita nepravda. Te je nepravde najmanje u demokratski uređenim društvima. Demokracija nije moralna *panacea*, ali je svakako prevencija od najgorih strana moći i dominacije. Jedino u demokraciji moć kao odnos dominacije i podčinjenosti može se rastvarati u svestranosti komunikacije, kooperacije, radnog, ljudskog, političkog, društvenog suodnošenja.⁴⁰

Čovjek svojim djelovanjem i svojim djelima proizvodi uvijek nove društveno-povijesne kontekste, u kojima se i etička pitanja moraju uvijek iznova postavljati. Tako, primjerice, danas svaki ozbiljan diskurs mora tematizirati ne samo ekologiju nego i *ekološku etiku*. Ova etika implicira ne samo različite vrijednosne aspekte što ih sadrži pojam i problem ekologije, nego nas vraća temeljnom (i prethodnom) pitanju svake etike: *kako preživjeti?* Ovo je pitanje nerazlučivo povezano s pitanjem: *kako živjeti?* A to nije (samo) metafizički problem nego je to pitanje čovjekova svakodnevnog života i opstanka u političkoj zajednici. To je, dakle, političko pitanje *par excellence*.

Suvremeno razumijevanje i prakticiranje demokracije ne smije zanemariti obuzdavanje (samoobuzdavanje) "antropocentrične pomame" (Hans Jonas) koja prirodu pretvara u objekt svoje nezajajljive pohlepe i volje za moć.

⁴⁰Ako je zaštita nemoćnih kršćansko načelo, onda bismo mogli reći da je zaštita manje moćnih demokratsko načelo.

Je li u duhu demokracije, ili joj je protivan, zahtjev da se neki bitni interesi zaštite mimo i protiv demokratskog procesa? Budući da se samoj biti pojma interesa i njegova značenja protivi svaki "interesni izolacionizam", interes se ne može ni razumjeti (spoznati) ni zaštititi izvan stanovitog konteksta. Taj kontekst, prije svega, implicira spoznaju drugih interesa. Demokratski je proces temeljna pretpostavka takve spoznaje.⁴¹ Teško je govoriti o *bezinteresnoj spoznaji* interesa. Ovdje su kognitivne mogućnosti uvijek interesno zadane i ograničene. Zadane su kontekstom, a ograničene spoznajom drugih interesa. Ako je spoznaja drugih interesa pretpostavka spoznaje i zaštite vlastitih, onda se spram tih interesa ne možemo odnositi indiferentno, da ne kažem neprijateljski. Taj je odnos u demokratskom procesu *kompetitivan*, ali ne diskvalificirajući.

Na koncu, na temelju kojih normi, pravnih i moralnih, možemo tražiti respektiranje vlastitih interesa, ako ne respektiramo i ne štitimo tuđe!

Ne postoje nikakva objektivna mjerila za prosuđivanje naših ljudskih vrijednosti. Ta su mjerila uvijek određena i određiva iz naših odnosa s drugima. Pa i ono što je sabrano i sačuvano u iskustvo kao *vrijedno* i *dobro* ide iz tih odnosa i (pre)vrednuje se iz aktualnog konteksta i aktualnog poimanja *dobra*. Čak i ono što nam se na prvi pogled može učiniti intaktnim u odnosu spram okruženja, *samopoštovanje*, ovisi u krajnjoj liniji, o tome što *drugi* o tome misle.

Politika je, poput fizičkog univerzuma, neprekidna igra snagâ - kako je razumijeva Hobbes, ali je isto tako možemo usporediti s biološkim univerzumom kao džunglu nastanjenu lavovima i lisicama, kako govori Machiavelli. No, bez obzira na to kako je razumjeli, hobsovski ili makijavelistički, politika nije moguća ako ljudi, kao razumna bića, ne uredi svoje odnose na temeljima stanovitih, univerzalno prihvaćenih, moralnih načela i iskušanih građanskih vrlina.⁴²

Vlast kojoj *opće dobro* ne bi bilo vrhovnom vrijednošću, ne može biti ni legitimna, ni pravedna. Naravno da se pojam općeg dobra i općeg interesa često zlorabio. Ovi su pojmovi služili upravo nedemokratskim, totalitarnim režimima kao alibi za onemogućavanje i gušenje svega posebnog i individualnog. U dvjestogodišnjoj tradiciji moderne demokracije *opće dobro* ne samo da ne poriče posebno i individualno, nego ga pretpostavlja i čini opću pretpostavku slobode individualnog i posebnoga.

Ono etičko upravo se i smješta na relaciji između zahtjeva za općim dobrom i načina njegova ozbiljenja.

⁴¹Usp. R. Dahl, *Democracy and its Critics*, str. 173.

⁴²Usp. Sanford Lakoff: "Autonomy and Liberal Democracy", *The Review of Politics*, 3/1990.

Demokracija se oslanja na ljudske vrline i razvija ih. Totalitarizmu te vrline smetaju pa ih on ignorira, destimulira i njima manipulira. U nedemokratskim, totalitarnim režimima moć ne pripada najboljima nego najgorima. Diseminacija moći ne vrši se po kriterijima sposobnosti i vrijednosti, nego na temelju podobnosti i odanosti poretku, a to znači onima "gore" u hijerarhiji vlasti. "Zdrave snage" koje djeluju na temelju "pogadanja želja" onih gore, u pravilu su najnesposobnije i moralno defektne osobe.

Nije dovoljno težiti općem dobru i "demokratskim idealima". Bitno je pitanje kako im se približavati a da ih se ne kompromitira. I američka i francuska revolucija podjednako su težile demokratskom idealu. Francuska se pri tome služila giljotinom, a američka ustavom.

Jovan Mirić

DEMOCRACY AND ETHICS

Summary

In this article, the author shows the (un)ethical side of democracy determined as a median point of politics. That which is ethical in politics, is also ethical in democracy which is a vehicle of political accomplishment. The ethics lie in the way and means of accomplishment, and not in the purpose and goals of political activity.