

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 321.011.5:130.2

Svjetskopovijesni smisao demokracije i predstavništvo naroda

ANTE PAŽANIN*

Sažetak

Autor analiza svjetsko-povijesni smisao demokracije na primjeru neposredne demokracije u Grka, kako je ona interpretirana u radovima Ch. Meiera, J. Bleickenena i D. Sternbergera, a značenje predstavništva naroda na primjeru suvremene reprezentativne demokracije, kako je interpretira prije svega E.-W. Böckenförde u smislu moderne ustavne države i državnog oblika vladavine. Istraživanje je pri tom posvećeno pitanju u kakvom su međusobnom odnosu danas demokracija i predstavništvo, te na kojim sociokulturnim, institucionalnopolitičkim i etičkopovijesnim pretpostavkama počiva politički život i djelovanje građana u suvremenoj pravnoj, socijalnoj, demokratskoj državi. Pomoću Heglovc i Husserlovc filozofije povijesti autor se pita o mogućnosti svojevrsnog svjetskog povijesnog kontinuiteta ne samo u povijesti filozofije nego i u političkoj povijesti kao povijesti ustava i svjetskoj povijesti, pri čemu atenska demokracija dobiva svoj puni svjetskopovijesni smisao i u vrijeme modernoga individualizma, u onoj mjeri u kojoj i moderni građanin države ima pravo i mogućnost da glasa ne samo o pitanjima koja formuliraju njegovi politički funkcionari i predstavnici, nego da i sam podnosi prijedloge i inicira pokretanje, razmatranje i rješavanje aktualnih pitanja zajedničkog života. Tek time demokracija i politika dobivaju svoje pravo značenje političkog djelovanja i sudjelovanja građana u životu države na razini suvremene svjetske povijesti.

Svjetskopovijesni smisao demokracije ovdje se analizira na primjeru neposredne demokracije u Grka, a značenje predstavništva naroda na primjeru suvremene predstavničke demokracije. Pri tom nas prvenstveno zanima u kakvom su međusobnom odnosu demokracija i predstavništvo i kako se oni odnose prema fenomenu političkoga te smislu djelovanja i života u državi uopće.

Kao što je poznato, Grci su svijetu dali ne samo velika umjetnička djela i prva filozofska djela nego i prve oblike istinskoga političkog života. Štoviše, kako ističe Christian Meier, »razvivši političko, Grci su napravili ušicu na igli kroz koju je svjetska povijest morala proći da bi dospjela u modernu Europu«. ¹ Političko je u svom izvornom smislu nastalo, naime, »jedino u Grka« i činilo je ne samo područje

* Ante Pažanin, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Politička filozofija, Teorijsko-politički odsjek

¹ Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, str. 13.

koje je značajno u različitim aspektima nego je bilo i »središnji životni element grčkoga, naročito atenskoga društva«, upravo »oblik slobodnog zajedničkog življenja građana« u polisu. U tom izvornom smislu političkoga kao polisu primjerenog življenja građana prve demokracije svjetske povijesti ozbiljilo se u »svjetskohistorijski jedinstven, u srednjim i donjim slojevima naglašen politički identitet«, tako da su »građani određivali politiku kao i politika građane na novoj razini njihova zajedničkog življenja«.²

Među neposrednim demokracijama svjetske povijesti i Jochen Bleicken ističe naročito atensku demokraciju, kad veli: »U svim demokracijama *narod* vrijedi kao suveren pa tako i u Ateni, ali ovdje s dodatkom da se volja naroda izražava neposredno a ne posredstvom reprezentativnih organa. Različito nego u drugim neposrednim demokracijama, za Atenu nadalje valja ustvrditi, da Atenjanin može u narodnoj skupštini ne samo glasovati o predloženim zahtjevima, nego i sam može podnositi prijedloge, a time svi Atenjani imaju pravo na odlučivanje i na inicijative — drukčije nego u Rimu, gdje narod može samo prihvaćati ili odbijati zahtjev magistrata (koji pripada aristokraciji), pa tako svagda gornji sloj ili neki njegov pripadnik formulira ono što narod hoće i što je njegov interes. U Ateni je stoga odluka naroda u pravom smislu volja Atenjana, a ne samo gornjega sloja«.³

Ta se razlika između Atene i Rima održala kroz cijelu povijest sve do danas. Dolf Sternberger kaže o tome: »Rim je, barem od vremena renesanse i od 'građanskih' ili političkih humanista i dugo nakon toga zbog svoje moći i veličine jače privlačio, dok je Atena, grčki polis, nasuprot tome, ostao u sjeni ili je igrao više apstraktnu ulogu kao supstrat aristotelovske teorije. Ako se ne varam, zanimanje za polis je u političkoj, povijesnoj i filozofskoj literaturi u našem stoljeću toliko ojačalo, da sjećanja na Rim, čini se, nešto blijede«.⁴ Ako je tome tako, tada se razumije samo po sebi zašto toliko ističemo Atenu. Naime, zato što je politička djelatnost u Ateni smatrana vrijednom i plemenitom. »Ona nije iznuđivana«, kako kaže Bleicken, a »politički djelatlan građanin smatran je 'boljim' građaninom od nedjelatnoga«.⁵ Osobito je zanimljivo Bleickenovo karakteriziranje i suprotstavljanje atenske i današnje demokracije. On ističe da je »u Ateni sve ono što je za narod dobro i ispravno, i što narod smatra takvim, utemeljeno u tradiciji i sačuvano u zbroju postojećih zakona: Interes svih počiva u poslušnosti zakonu; politika se odvija u okviru zakona i povrh toga služi dnevopolitičkim željama. Danas, naprotiv, ono što je 'ispravno' leži u budućnosti: Riječ je o promjeni postojećega, pa otuda mogućnost *promjene* (naravno, kaže se: poboljšanja) prava ima u svijesti svih tako visoku političku vrijednost, da se poslušnost prema *važjećem* zakonu povlači u pozadinu«.⁶ Glavnu razliku između atenske i moderne demokracije Bleicken vidi upravo u toj različitoj, kako on reče, »kakvoći odnosno kvaliteti narodne volje«.⁷

² Usp. ibidem, str. 15, 17, 21 i 41.

³ J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Stuttgart 1986, str. 388/89.

⁴ D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt 1986, str. 179.

⁵ J. Bleicken, ibidem, str. 387.

⁶ Ibidem, str. 391.

⁷ Ibidem.

Da bi razumio antičku i modernu demokraciju, Sternberger pak polazi od Aristotelove *Politie* kao »miješanog ustava koji je i u modernom dobu postao poviješću u europskim carstvima, poviješću ustava«. ⁸ U tu svrhu Sternberger rekonstruira miješani ustav stare politije pomoću istraživanja Aristotela, prema kojemu politija označava kako »puki genus u njegovoj blijedoj općenitosti tako i ono što je egzemplarno uspjelo u svojoj sasvim posebnoj kvaliteti«, tj. da politija kao najbolji ustav, kao »vlastiti i svojevrsni oblik ili ustav pridolazi onim poznatim vrstama politije, kao peta četirima ili kao šesta onima pet: kao ona koja je zapravo bila mišljena kao unutarnji cilj ili prauzor u liku imena roda i istodobno takoreći išla kroz sve one promjene, također i zastrane, kroz sve razne dobre i loše 'ustave'«. ⁹ Sternberger pokazuje da politija, koju Aristotel smatra »jedino promjenjivom, nije jednostavne vrste«, nego da je kao povezanost aristokracije i demokracije »miješane vrste«, pri čemu je demokratsko, prema samome Aristotelu, sadržano u tome što »svi sudjeluju u vladanju, a aristokratsko u tome što samo otmjeni imaju državne funkcije«. ¹⁰ U tom je smislu moderna ustavna država, prema Sternbergu, »nova politija«, koju on kao miješani ustav obrazlaže ovako: »Časni izraz 'mješavina' upotrebljavam, da bih označio unutarnji zakon i stare i nove politije. Ukoliko je ova u svojoj jezgri svuda iskazana predstavništvom, odnos oligarhijskoga i demokratskoga elementa bolje će se opisati kao povezivanje, štoviše kao ukrštanje. Obostrani dvosmisao, da su vladatelji ipak samo birani, ali da su vladani istodobno birači ili da to ipak mogu biti, znači, prema mogućnosti, takvo isprepletanje uz uzajamnu ovisnost obaju osnovnih faktora kakvo ne bi mogle zajamčiti ni najumješnije mjere, o kojima je izvještavao Aristotel ili koje je on sam predložio«. ¹¹

Kako bi u toj usporedbi stare i nove politije što bolje izrazio ne samo njihovu povezanost i zajedništvo, nego i njihove razlike i osebnosti, Sternberger uvijek iznova polazi od Aristotelova shvaćanja države kao »zajednice jednakih« i slobodnih građana, koji »na bilo koji način sudjeluju u vladanju«. Međutim, on opravdano ističe da Aristotel pri svome određenju građanina »uopće nije bio siguran« da li se »jednostavno sudjelovanje u narodnoj skupštini (i u narodnom sudu...) doista može shvatiti kao jedna vrsta djelatnosti vladanja«, te da je on upravo »radi respektiranja toga prigovora uveo ingeniozno logičko razlikovanje između vremenski ograničenih i neograničenih funkcija, tj. on je i sudjelovanje u skupštini definirao kao neku vrstu funkcije«. ¹² Iako te dvije vrste funkcija vladanja i njihove odgovarajuće djelatnosti »nemaju zajednički nazivnik«, Sternberger citira Aristotela, kad ovaj pita: »Zar ne bi bilo smiješno kada bi se htjelo da onaj tko svojim glasom daje snagu odlukama države nema udjela u vladanju državom?«. ¹³

⁸ D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, str. 201/202.

⁹ Ibidem, str. 198.

¹⁰ Ibidem, str. 201.

¹¹ Ibidem, str. 220.

¹² Ibidem, str. 215/216.

¹³ Ibidem, str. 216.

To Aristotelovo promišljanje i obrazloženje nije važno samo za definitivno opće određenje građanina polisa kao onoga koji kao građanin svagda sudjeluje u vladanju polisom ili državom, dakle i onda kada nije arhont ili vladatelj na određeno vrijeme, nego je ono značajno i za načelnu usporedivost nove i stare politije i njihovih kvaliteta, kao npr. modernoga procesa izbora s antičkom narodnom skupštinom, pa i za prenošenje smisla toga promišljanja na »moderne« odnose. U vezi s tim, Sternberger kaže: »Nije samo logička i retorička operacija koju ovdje prenosimo iz antičke u modernu iskustvenu materiju. Prenošnje je moguće samo zato jer postoji fenomenalna sličnost, realan povratak iste strukture. A najviše nas mora začuditi okolnost da je upravo apsolutno novovjekovna, potpuno bez uzora, posve neantička ideja i snaga općega prava čovjeka bila ona koja je modernu državu učinila sličnom antičkome polislu.«¹⁴

Politički promatrano, pravo čovjeka je, prema Sternbergeru, »dvoznačna, štoviše dvosjekla stvar«. Kao neko »predržavno« pravo, ljudsko pravo je zapravo, pa pozivalo se ono »na Boga i prirodu, ništavno pravo, jer gdje nema države, nema ni prava ni suca da ga izrekne... Ako hoće da važi, pravo čovjeka stoga mora postati pravom građanina«,¹⁵ tj. ljudsko se pravo mora pozitivirati u državi. Zanimljiva je Sternbergerova misao da je »odlučno pozitivno pravo građanina u modernim ustavnim državama« upravo »izborno pravo«, i to stoga jer ono omogućuje »aktivnu suradnju i tako sudjelovanje u životu države«. Štoviše, »mnoštvo individuuma s ljudskim pravima, oslobođeno svoje prijašnje ovisnosti, integrira se kao građanstvo u državi utoliko što dobiva biračko pravo i pravo glasa.«¹⁶ Umjesto skupštine carstva nova je politika otkrila »reprezentaciju« ili predstavništvo i parlament kao predstavnička tijela. Budući da birači u ustavnoj državi donose krupne odluke, velika nacionalna izborna kampanja postaje »jedinstvenom snažnom, u prostoru i vremenu proširenom skupštinom savjeta.«¹⁷ Sternberger je smatra »snažnim modernim fenomenom«, koji je »u stanovitom smislu stupio upravo na mjesto antičke narodne skupštine.«¹⁸

Premda interes građana za političkim djelovanjem i sudjelovanjem danas, u ovim snažnim, kako i Bleickem reče, »promjenama«, ne sačinjava više »središnji element« njihova života, čime se svakako promijenio i odnos građanina i politike a drugačiji je od onog u atenskoj demokraciji, ipak se čini prikladnim pitanje je li grčko ljudstvo i njegova univerzalna umnost prije svega njegova filozofija uma i na umu utemeljena politika, »puko historijsko faktično ludilo, slučajna tekovina slučajnog čovječanstva usred sasvim drugih čovječanstava i povijesnosti«, ili je atenskom povezanošću filozofije uma i politike štoviše, kako dalje kaže Edmund Husserl, »u grčkom ljudstvu prvi put došlo do proboja ono što je kao *entelehiya* bitno sadržano u ljudstvu kao

¹⁴ Ibidem, str. 217.

¹⁵ Ibidem, str. 206.

¹⁶ Ibidem, str. 207.

¹⁷ Ibidem, str. 209.

¹⁸ Ibidem, str. 212.

takvome«. ¹⁹ Ako je posrijedi ovo posljednje, tada je opravdano postaviti pitanje o svjetskopovijesnom smislu i značenju ne samo grčke filozofije i umjetnosti, što se već duže vrijeme ističe i zna, nego i atenske politike kao »historijskog kretanja«, s kojim filozofija i znanost tek zajedno, u svoj raznolikosti svojih umnih uvida, postaju »historijsko kretanje očitovanja univerzalnog, ljudstvu kao takvome 'urođenog' uma«. ²⁰

O toj svjetskopovijesnoj i povijesnofilozofskoj problematici bit će riječi kasnije, a sada bih, sukladno s glavnom temom našeg simpozija, najprije rekao nešto o problematici same demokracije, kako bih naznačio mogućnost razvijanja ove u europskoj kulturi rođene ideje o povezanosti filozofije i politike i u suvremenom svijetu upravo kao demokratsko predstavništvo.

Da bih objasnio odnos demokracije i predstavništva, polazim od razmišljanja Ernsta-Wolfganga Böckenfördea, koji u svojoj novoj knjizi *Država, ustav, demokracija* pita: »Znači li predstavništvo, kad ono nastupa kao nužnost u demokraciji, zapravo deficit demokracije ili je, obrnuto, predstavništvo, demokratsko predstavništvo, neophodan i neotuđiv element zbiljske demokracije, te dobiva li demokracija kao državni oblik i oblik vladavine tek realiziranjem predstavništva svoju legitimnost?« ²¹ Böckenförde pri tom razlikuje, dakle, »zbiljsku demokraciju«, koja omogućuje modernu »ustavnu državu« (Verfassungsstaat), i »demokratsko predstavništvo« (demokratische Repräsentation), čijim realiziranjem se tek legitimira »demokracija kao državni oblik i oblik vladavine« (Demokratie als Staats- und Regierungsform).

Ovdje nije moguće ulaziti u svu problematiku demokracije kao ustavne države, kao državnog oblika i kao organiziranog oblika vladavine. Böckenfördeovo isticanje moderne ustavne države kao »konzekvencije i ozbiljenja principa narodne suverenosti« ²² vrlo je instruktivno za razumijevanje razvitka legitimacije narodne suverenosti u oba smjera njena novovjekovnog razvitka, od kojih jedan kulminira s Rousseauom, a drugi s Johnom Lockeom i *Proglašenjem nezavisnosti 1776.* ²³ Za našu temu, međutim, osobito je zanimljiva Böckenfördeova kritika neposredne demokracije, pa joj je potrebno posvetiti veću pažnju.

U svojoj kritici identitetsko-neposrednog koncepta demokracije Böckenförde iznosi tezu da se u »predodžbi neposredne demokracije kao pravoga oblika demokracije koncipira pojam demokracije koji je nerealan, i to nerealan ne samo u pragmatičkom smislu, zato što se ne može praktičnopolitički ozbiljiti, već je irealan i u teorijskome smislu.« ²⁴ Tu svoju tezu on utemeljuje prvo analizom uvjeta očitovanja i ozbiljenja volje naroda, koja je u sebi »neformirana, difuzna«, pa se u modernim

¹⁹ E. Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, Zagreb 1990, str. 21.

²⁰ Ibidem, str. 22.

²¹ E.-W. Böckenförde, *Staat, Verfassung, Demokratie*, Frankfurt 1991, str. 379.

²² Ibidem, str. 296.

²³ Ibidem, str. 292/293.

²⁴ Ibidem, str. 382.

referendumima najbolje vidi da narod na njihov sadržaj i formuliranje zahtjeva »neposredno nema nikakva utjecaja«, jer on na postavljeno pitanje može odgovoriti samo s »da« ili »ne«. Mi bismo mogli dodati da se ta moderna referendumsko-demokracija odvija više u smislu rimske političke tradicije, nego atenske demokracije, kako smo je naznačili na početku ovih razmatranja.

Drugi razlog utemeljenja svoje kritike neposredne demokracije Böckenförde navodi iz rasprave o pluralističkoj teoriji demokracije, koja je svoju polaznu osnovu i kao model imala »općenito interesno sudjelovanje i interesnu relevanciju u procesu političkog obrazovanja volje«, što je i prema Böckenförde konačno odgovaralo »izravnom demokratskom stajalištu«, ali zapravo vodi stvaranju »elitne strukture«. Štoviše: »Samo određene elite koriste dane mogućnosti sudjelovanja i pri tom artikuliraju svoje interese. Ovi time održavaju primarno značenje u političkom procesu«. ²⁵ Na taj način vrši se ranije spomenuta »promjena« u političkom sudjelovanju građana i podređivanje svega života interesima i njihovoj »konkurenciji«. Političko djelovanje i mobiliziranje postaje danas sve više »stvar manjina«, tj. malog broja građana. Böckenförde dodaje: »To vrijedi prvenstveno kad je riječ o političkim svakodnevnim poslovima, pa i ako ovi dobivaju na djelotvornosti i značenju. Tome valja dodati sve veći broj i sve veću složenost odluka koje treba donijeti; oboje pridonosi tome da se sudjelovanje još više 'profesionalizira'.²⁶

Te i slične danosti suvremene politike i demokracije mogu se i empirijski dokazati i Böckenförde to pokazuje navodeći u korist svojih teza i rezultate ostalih istraživača, od kojih u kritici neposredne demokracije posebno ističe Hermanna Hellera i njegovu analizu društvene zbiljnosti kao »organiziranih jedinstava djelovanja i učina«²⁷ koja se jedinstva kao socijalna i politička odvijaju u obliku pitanja malog broja i odgovora većine (mnogih) građana u njihovoj interakciji i povezanosti djelovanja.

Ako je politika i političko djelovanje »stvar« malog broja građana i »profesionaliziranih« elita, postavlja se pitanje što danas građanina još čini građaninom? Jesu li građani u punom smislu tada samo »stanovite elite« i manjine? U čemu se sastoji političko djelovanje i sudjelovanje građana u državi i što uopće čini njihov politički život? Profesionalizacija u politici, naime, ipak nije istoznačna sa zanimanjima ili profesijama s drugim sferama života, pa se ni političko vladanje i odlučivanje ne može prepustiti samo profesionalnim političarima i funkcionarima, nego svoje mjesto, primjereno vlastitom znanju i sposobnostima, i u politici kao javnoj zajedničkoj stvari svih građana na raznim razinama političkog života mora naći svaki zbiljski građanin, da bi uopće bio građanin. Böckenförde zna to vrlo dobro, ali ipak na osnovi spomenutih danosti i konstatacija donosi »važan zaključak«, kako i sam kaže, te zaključuje: »Postulat mogućnosti opće političke participacije pojedinaca (i jednako tako odgovarajući ustavnopravno oblikovani okvir) ima, promatrano prema

²⁵ Ibidem, str. 384.

²⁶ Ibidem, str. 385.

²⁷ vidi, ibidem, str. 385/386.

van i normativno, doduše neposredno-demokratski značaj, ali se time u političkoj zbiljnosti ipak utemeljuje legitimacija i razvojni prostor za političke pozicije moći i utjecaja aktivnih manjina. Neposredno-demokratski ogrtač prikriva skrivenu predstavničku strukturu, koja se pri tome razvija«. ²⁸ Moderna je ustavna država i prema Sternbergeru »svjetla strana« moderne, a da li su ljudska prava njezina »tamna strana«, ²⁹ ostavit ćemo za sada po strani.

Svojom kritikom neposredne demokracije Böckenförde nastoji demokraciju pojmiti ne samo kao »ustavnu državu«, nego i kao »državni oblik« koji kao oblik političke vladavine predstavlja organizaciju vladavine, koja »u svim prilikama mora činiti jedinstvo odlučivanja i djelovanja te stvarati sistem relativnog ujedinjavanja volje. Za to su nužni i samodjelujući organi, i utoliko su neizostavni predstavnički organi. Oni su uvjeti mogućnosti demokratske organizacije vladavine«. ³⁰ Tim konceptom demokratske organizacije političke vladavine i reprezentativnih organa vlasti Böckenförde želi uvrstiti reprezentaciju u pojam demokracije, štoviše učvrstiti je kao »konstituirajući element demokracije« i time pojam demokracije osloboditi irealnog »iluzionarno-utopijskog modela« plebiscitarne demokracije, da bi na taj način dospio do pojma demokracije kao državnog oblika i oblika državne vlasti. Pri tom on razlikuje tri elementa ostvarive demokratske organizacije državne vladavine: »Riječ je, prvo, o stalnom vraćanju samodjelujuće reprezentativne vlasti vođenja i odlučivanja na narod, tj. o jurističko-legitimatorskoj izgradnji državne vlasti i državnih služba odozdo prema gore; drugo, riječ je o sprečavanju odvajanja samodjelujućih predstavnika u suvereni položaj, zbog čega njihova vodeća vlast mora biti primjerena službi i pravno ograničena; i, treće, riječ je o demokratskoj mogućnosti korigiranja i balansiranja reprezentativne vodeće i odlučujuće vlasti, bilo opozivom reprezentanata bilo činjeničnim odlukama samoga naroda. Činjenične odluke naroda, takozvani plebiscitarni elementi, imaju u demokratskoj organizaciji državne vlasti sasvim svoje mjesto«, ističe Böckenförde, »samo ne kao utemeljujući princip gradnje, nego kao balansirajući i korigirajući element. Kao takvi oni mogu i trebaju se prihvatiti u demokratsku ustavnu organizaciju«. ³¹

U bilješki o tome Böckenförde obrazlaže da ti plebiscitarni elementi ne vrijede samo kod donošenja i mijenjanja ustava, jer princip narodnog suvereniteta ne prestaje vrijediti njegovim prenošenjem na predstavničke državne organe, budući da njegovo demokratski autorizirano prenošenje i organizirano predstavljanje nije neopozivo, nego ga narod može pravno uzeti natrag. Štoviše, »u svakom slučaju narod mora biti i ostati nosilac ustavotvorne vlasti (*pouvoir constituant*)«. ³²

Premda pitanje o nosiocu ustavotvorne vlasti u sebi implicira mogućnost više takvih nosilaca i izvora, prema modernom ustavotvorstvu postoji samo jedan nosilac

²⁸ Ibidem, str. 385.

²⁹ Vidi D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, str. 205/206.

³⁰ E.-W. Böckenförde, *Staat, Verfassung, Demokratie*, str. 388.

³¹ Ibidem, str. 389.

³² Ibidem, str. 294.

i izvor — naime nacija kao politički narod. »Pojam ustavotvorne vlasti je prema svojemu izvoru i sadržaju«, kaže s tim u vezi Böckenförde, »demokratski i revolucionaran pojam, koji svoje mjesto ima samo u sklopu *demokratske* ustavne teorije«,³³ a najprije ga je razvio Abbe Sieyes (1788—1789). Valja, međutim, istaknuti da ni za Abbea Sieyesa nacija nije bila »empirijsko pučanstvo u svojoj prirodnoj volji, nego ukupnost svijesti naroda koji je postao svjestan sebe samoga kao političkoga subjekta. Nacija je u tom smislu u svojemu političkom htijenju formirana određenim duhovnim, ćudorednim, kulturnim predodžbama i uvjerenjima.«³⁴

Nakon svojih povijesno-kritičkih razjašnjenja o subjektu ustavotvorne vlasti, koji prema modernom shvaćanju može biti »samo narod« (nur das Volk), pa je ustavotvorna vlast stoga »pojmovno ustavotvorna vlast naroda«, Böckenförde dolazi do svoga određenja političkog naroda. Presudno je važno pri tome novo političko značenje naroda, jer se »pojam naroda ne rastvara« u izabrane aktivne građane, niti se podudara »s narodom u prirodnom ili etničkom smislu kao grupa ljudi koja je povezana zajedničkim jezikom, podrijetlom ili kulturom. Mišljen je, štoviše, narod u političkom smislu ili nacija, tj. grupa ljudi... koja je svjesna sama sebe kao političke veličine i kao takva djelujući stupa u povijest. Taj politički narod može, ali istodobno ne mora biti narod u prirodnom smislu. Švicarska je za to najjasniji primjer.«³⁵

Budući da postoje razni predstavnici naroda, vrlo je važno ispravno razumjeti političko značenje naroda, jer samo »narod u političkom smislu« jest i ostaje »pravi nosilac *pouvoir constituant*«, koja prethodi čitavom »pravnom ustavu« i kao »ustavotvorna vlast naroda ne može se sama ustavom pravno regulirati«,³⁶ nego je »nadpozitivnog« i »predpozitivnog karaktera« u smislu »duha naroda«. Svoju tezu da »nosilac ustavotvorne vlasti ne podliježe nikakvim vanjskim savezima, nego da je vezan jedino za 'nadpozitivna pravna načela', Böckenförde obrazlaže, time da ta načela, »ako ih se kao takva uzima ozbiljno, (još) nisu dio pozitivnog prava već su upravo pred-pozitivna; ona se nalaze pred pozitivnim pravom i daju mu potrebnu legitimaciju.«³⁷

Što pak znače ta »nadpozitivna« i »predpozitivna« pravna načela i čime su ona sama određena da mogu legitimirati zahtjeve pozitivnog prava? Iako svoju snagu i vrijednost pokazuju u konkretnoj situaciji, ta načela nisu »nipošto samo faktične, etičko-ćudoredno prazne predodžbe«, ali ni puki bespovijesni postulati i kategorije važenja i konsenza, nego su volja i predodžbe koje legitimiraju ustavotvornu vlast naroda određene »duhovnim idejama poretka, etičko-ćudorednim nazorima i načelima, političkim impulsima, koji su živi i prisutni u narodu odnosno naciji. Obrnuto nikakvo nadpozitivno pravo i nikakva politička ideja poretka ne postaju konkretno djelotvornima, ako ih neka povijesno-politička snaga ne čini svojima,

³³ Ibidem, str. 91.

³⁴ Ibidem, str. 108.

³⁵ Ibidem, str. 96.

³⁶ Ibidem, str. 99.

³⁷ Ibidem, str. 110.

ako ih ne zastupa kao vlastito uvjerenje i nazor i zauzima se za njih te ih time upravo prevodi u povijesno-političku zbiljnost. Riječ je dakle o tome da u nekom narodu, kad je on djelatan kao ustavotvorna vlast, postaje živa pravna svijest, učinkovite ideje poretka i etičko-politička volja oblikovanja, ukratko da on (narod) u sebi nosi 'duh', koji se može oblikovati i koji se također oblikuje u institucije, pravila i postupke. Ako toga nema, ni ma kako dobro utemeljeni postulati neće moći pribaviti valjanost nečemu što u narodu odnosno naciji ne živi kao vlastiti duh«. ³⁸

Tako razumljeni duh političkog naroda ili nacije, međutim, nije samo pojmovno-pravna »predpozitivna« i nadpozitivna legitimacija demokracije kao ustavotvorne vlasti naroda nego je on istodobno i povijesno-politička pretpostavka ozbiljenja demokracije kao državnog oblika i oblik vladavine. Budući da demokracija, dakle, nije »apriorna danost ili mogućnost u zajedničkom životu ljudi«, nego »proizvod povijesnog razvoja i političke kulture«, moraju se kao »određene veličine demokracije«, pored normativno-pravnih i institucionalnih strukturnih značajki, uzeti u obzir i povijesno-političko-etičke pretpostavke ozbiljenja demokracije u nekom narodu. Böckenförde govorio o tri vrste takvih pretpostavki: prvo o »sociokulturnim pretpostavkama demokracije«, koje se tiču kako »strukture poretka i ustrojstva društva kao takvoga« tako i »duhovno-obrazovnih danosti građana što ih potrebuje demokracija«. Tako među bitne društvene pretpostavke demokracije Böckenförde ubraja »postojanje stanovite emancipacijske strukture društva, odsutnost teokratskih religijskih oblika s univerzalnim zahtjevom upravljanja i postojanje relativne homogenosti unutar društva«. ³⁹ Što se pak tiče duhovno-obrazovnih pretpostavki demokracije, koje se odnose na razvoj školskog, informativnog i komunikacijskog sistema nekog društva i njegove kulture, one moraju biti takve da ne vode niti »intelektualiziranju demokracije« niti tehniziranju i instrumentaliziranju javnog mnijenja, a to znači da pretpostavljaju da je kod samih građana prisutno temeljno znanje i razvijena vlastita moć rasuđivanja, tako da oni prosuđuju i ozbiljuju svoja demokratska politička prava prema vlastitom sudu na temelju slobode mišljenja i informiranja u društvu.

Drugu grupu i vrstu pretpostavki demokracije kao državnog oblika i oblika vladavine Böckenförde naziva »političko-strukturalnim pretpostavkama«, a tiču se »kvalitete, vrste i dometa odluka« političke vladavine, tj. pitanja koliko je principijelno još moguć »racionalni odnos između znanja i iskustva građana odnosno od njih legitimiranih nosilaca odluka«. Drugim riječima, te pretpostavke omogućuju demokratsku kontrolu nad »sadržajnom usmjerenošću djelovanja državne vlasti«, a iza toga stoji pitanje: »U kojoj mjeri može postojati demokracija i održavati život i u uvjetima tehnokratskih struktura znanstveno-tehničke civilizacije«. ⁴⁰

Treća vrsta pretpostavki ozbiljenja demokracije su etičke pretpostavke. Pod demokratskim ethosom Böckenförde razumijeva »življenu političku uobičajenost« u

³⁸ Ibidem, str. 111.

³⁹ Ibidem, str. 344/345.

⁴⁰ O tome opširnije ibidem, str. 353 i 154.

načinima ponašanja ljudi koji preuzimaju ideje demokratskog poretka i »principe demokracije«, prije svega demokratsku slobodu i političku jednakost. Takav ethos demokracije je »ethos partnerstva«, koji sačinjavaju različiti elementi, od kojih je na prvome mjestu »poštovanje drugoga u njegovu političkom uvjerenju i njegovu jednakom političkom životnom pravu, i onda kad se njegova shvaćanja sadržajno oštro odbacuju i napadaju. Pretpostavka za to je odricanje od ideološkog zahtjeva na apsolutnost vlastitih političkih predodžaba i ciljeva«. ⁴¹ Među ostale elemente demokratskog ethosa spadaju zatim »otvorenost za argumentaciju i kompromis u političkim objašnjenjima u nalaženju odluka« i »lojalnost prema odlukama većine, koje su donesene u okviru ustava, dokle one vrijede«. Nadalje priznavanje »jednakih šansi političkog dobivanja moći« jedno je od pravila demokratske igre, pa ethos partnerstva »podnosi i odobrava političko protivništvo, ali ne političko neprijateljstvo«. U tom svjetlu instruktivna je Böckenfördeova napomena da su »klasične greške u tom području manipulacije izbornim pravom i poslovnikom: većina pokušava da jednostrano izmijeni uvjete pod kojima je ona sama dobila i do sada vršila političku moć«. ⁴²

Svoje životno značenje u sadržajnom pogledu pokazuju etičke pretpostavke demokracije svakako u spremnosti građana i političkih nosilaca vlasti da političke odluke donose u zajedničkom interesu svih članova političke zajednice. Time demokratski ethos građana i funkcionara pokazuje normativnost političkog života u kojemu pri vršenju demokratskih prava oni ne nastupaju kao »osobni nosioci interesa, nego kao članovi naroda (državljeni) s odgovornošću za socijalnu i političku cjelinu«. ⁴³ To je zapravo od Aristotela do danas bio smisao svih dobrih državnih poredaka i oblika političke vladavine, bilo da ga se označavalo zajedničkim dobrom ili općim interesom ili svrhom države. Sâm Böckenförde o tome kaže: »U pogledu na takvu orijentaciju dugo se govorilo o zajedničkom dobru. Taj pojam je dospio na zao glas svojom zloupotrebom u nacionalsocijalističkom dobu i ideološkim preopterećenjem, premda on u srži označava nešto ispravno«. ⁴⁴

Umjesto o općem ili zajedničkom dobru, danas bi prema Böckenfördeu bilo primjerenije govoriti o »zajedničkim interesima svih«, a to je bio i izvorni smisao atenske demokracije i politike kao oblika zajedničkog političkog života slobodnih i jednakih građana, kako smo to u uvodu vidjeli. Štoviše, upravo u tome sastoji se svjetskopovijesni smisao prvih demokracija u svijetu uopće, pa je taj smisao i danas očuvan i sadržan svugdje gdje se demokracija i politika prakticiraju kao stvar svih građana. Dakako, taj smisao i na njemu orijentirani zajednički interes često su u povijesti politike dolazili na zao glas, dakle ne samo u nacionalsocijalizmu i totalitarničkoj ideologiji našega stoljeća nego se u čitavom modernom razvitku uvijek nanovo pokušava diskreditirati i njegovu ispravnu »srž«.

⁴¹ Ibidem, str. 359/361.

⁴² Ibidem, str. 360/361.

⁴³ Ibidem, str. 161/162.

⁴⁴ Ibidem, str. 362.

Stoga je potrebno uvijek nanovo ukazati na izvorni smisao zajedničkog dobra kao dobra života u Aristotelovu značenju i ne podmetati mu ni ideološki ni totalitarnistički smisao, nego ga razumjeti kao dobro što ga suvremeni čovjek ozbiljuje u demokratskoj državi kao svoje individualno pravo i zbiljsku slobodu. Za takvo ozbiljenje prava, slobode i zajedničkog dobra, koje se ne smije reducirati na materijalno dobro ili pak na blagostanje, moraju se ispuniti ne samo sociokulturne pretpostavke nego i moralnopolitičke pretpostavke demokracije. U tom smislu razumijem etičko i normativno orijentiranje demokracije na »zajednički interes svih« kod Böckenförde, kad objašnjava, da »jedno takvo normativno orijentiranje ne znači jednostavno zanemarivanje vlastitih interesa i potreba«, nego njihovo uključivanje u »proces posredovanja« s općim interesom kao »relacijskom točkom« koja normativno obuhvaća i nadilazi pojedinačne interese i potrebe: »U toj relacijskoj točki i vlastiti interesi imaju svoje pravo, ali je isto tako nužno izjednačenje među njima, a prije svega zajedničke političke, socioekonomske i pravne pretpostavke i okvirne uvjete, koji prethode slobodnom djelovanju i ozbiljenju interesa pojedinaca i tek ih čine mogućima. Oni predstavljaju zajednički interes svih građana.«⁴⁵ Premda naša shvaćanja kao suvremena shvaćanja individualnih interesa, potreba, prava i sloboda nadilaze grčka, rimska i kasnija kršćanska i novovjekovna mišljenja o tome, u njihovu razumijevanju i ozbiljenju nužno smo upućeni na opće dobro i zajedničke okvirne uvjete koji omogućuju njihovo umno ispunjenje u demokratskoj pravnoj i socijalnoj državi. Da bismo izbjegli sve opasnosti i jednostranosti i novovjekovnog razvika politike, moramo se stalno vraćati europskim temeljima i izvorima demokracije i politike i posredovati ih s novovjekovnim zahtjevima. Dakako, pri tom ne možemo ostati pri pukoj formalnoj proceduri i demokratskoj legitimaciji politike, jer istinsko ozbiljenje demokracije zahtijeva ispunjenje bitnih svrha i prava pojedinaca i naroda. Ovdje nije moguće ulaziti u svu tu problematiku i u Böckenfördeovu finu analizu ni »efektivne demokratske legitimacije« ni primjerene »odgovornosti za uspjeh demokracije« bilo pojedinačnih građana bilo političkih predstavnika.⁴⁶

U završnom dijelu izlaganja pokušat ću naznačiti svjetskopovijesni smisao demokracije i njegovu vezu s Böckenfördeovim pojmom političkog ili državnog naroda« (Staatsvolk). Kao što smo ranije vidjeli, Böckenförde govori o narodu kao »državnom narodu« ne u etničkom, već političkom smislu, koji on zatim precizira kao »političku sudbonosnu zajednicu« (politische Schicksalsgemeinschaft).⁴⁷ Tu zajednicu čine i održavaju državljani time što sudjeluju u njezinim uspjesima i učincima kao i u njenim unutarnjim slabostima i opasnostima što joj prijete izvana. Nasuprot apstraktnom humanopravnom razrješenju političkog naroda u svjetskoj državi kao utopiji bez vladavine, Böckenförde s pravom zagovara politički karakter države kao demokratske zajednice narodne suverenosti, tj. demokracije kao ustavne države, kao državnog oblika i kao oblika vladavine na razini suvremene svjetske povijesti. Jer, »dok je svijet uređen kao politički pluriverzum po državama kao mjerodavnim jedinstvima djelovanja i dok su te države organizirane i međusobno

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Usp. ibidem, str. 299, 363/364.

⁴⁷ Ibidem, str. 311.

razgraničene kao političko jedinstvo cjeline ljudi koja ih nosi, i pojam naroda ima i zadržava svoj politički značaj.⁴⁸

Da bi se primjereno razumjelo svjetskopovijesno značenje moderne demokracije i politički značaj pojma naroda, mora se na kraju barem naznačiti filozofsko-povijesni smisao svjetske povijesti. Kao što je poznato, Hegel je prvi razvio konkretnu filozofiju povijesti, koja povezuje smisao izvornog političkog života građana polisa s nastankom filozofije u Grčkoj i pokazuje, kako Hegel kaže, »povezanost slobode i mišljenja onog općeg«, tj. povijesnu povezanost političke slobode i slobodne misli. Time Hegel utvrđuje i pokazuje međusobnu uvjetovanost i ovisnost filozofije i politike, dakle u povijesti filozofije i filozofije povijesti, jer obje pokazuju da svjetska povijest kao »napredak u svijesti slobode« zbiljski počinje u Grka.⁴⁹

Budući da obje počivaju na načelu »napretka u svijesti slobode«, Hegelova filozofija povijesti i njegova povijest filozofije međusobno se osvjetljavaju. Zato Karl Löwith opravdano ističe svjetskopovijesno značenje Hegelovih predavanja o povijesti filozofije: »Hegelova predavanja o povijesti filozofije prvi su, jedini i do danas mjerodavni pokušaj da se cjelokupno europsko mišljenje dosljedno domisli u smislu povijesne konzekvencije i da se povijesni tok uklopi u filozofsku istinu.«⁵⁰

Taj »do danas mjerodavni pokušaj« povijesnoga domišljanja »cjelokupnog europskog mišljenja« i uklapanja »povijesnoga toka u filozofsku istinu« u Hegela je moguć, dakako, ne samo stoga što njegova filozofija »svjetsku povijest prvi put filozofski promišlja, nego što time istodobno filozofiju misli kao povijest.«⁵¹ Da bi se, međutim, »filozofska istina« povijesno i »svjetska povijest« filozofski mislile i primjereno razumjele, već prema Aristotelu istina se mora razviti u raznovrsnosti svojih umnih načina i oblika znanja, a svijet prema Hegelu razumjeti u mnogolikosti svoje povijesne zbiljnosti. Istinska filozofska refleksija od Grka do danas u svojem razumijevanju svijeta nema zadaću da izmišlja svjetove niti da postojeći svijet »domisli« nečim izvan svijeta, nego, kao što najbolje pokazuje fenomenologija kasnoga Husserla, da postojeći povijesni svijet razumije iz predrefleksivnog događanja svijeta pomoću iskustava svakidašnjeg »svijeta života« i osvještavanja njegovih horizonata i struktura od kinesteze do struktura samosvijesti u transcendentno-fenomenološkoj refleksiji.

Naznačeni odnos između povijesti filozofije i filozofije povijesti nadmašuje našu današnju temu. Zanimljivo je, međutim, da je ne samo u Hegela »povijest filozofije ono najunutarnije svjetske povijesti«,⁵² nego povijest filozofije na sličan način i prema Husserlu određuje »povijest ideja« kao filozofiju povijesti. Čini se da je, kako za Hegela tako i za Husserla, »filozofija samo primjer za univerzalnu istinu« prema kojoj je, kako kaže Husserl, »najdublja i najjistinitija ona povijest koja se odigrava u običnoj povijesti vanjskih motivacijskih povezanosti kao povijest ideja u

⁴⁸ Ibidem, str. 312.

⁴⁹ Usp. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1944, sv. I, str. 224/235.

⁵⁰ K. Löwith, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart-Bad Cannstat 1962, str. 7/8.

⁵¹ Ibidem, str. 7.

⁵² Hegel, *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt 1970, sv. 20, str. 456.

smislu koji najprije valja učiniti jasnim u filozofiji.⁵³ Kao što je »rad ljudskoga duha u unutarnjem mišljenju«, prema Hegelu, »paralelan sa svim stupnjevima zbiljnosti«,⁵⁴ tako filozofija, prema Husserlu, treba biti univerzalna znanost o »bitku ideja i njihovoj idejnoj učinkovitosti«. Husserl je bio duboko uvjeren u moć ideja i njihovu djelotvornost i učinkovitost u povijesti. Slično Hegelu, i Husserlova fenomenologija svijeta života shvaća nastanak filozofije u Grka kao prvi slobodan izraz, kao što smo ranije vidjeli, čovječanstvu kao takvome »urođenoga« uma. Na primjeru života grčkog naroda Husserl objašnjava ne samo univerzalnost već i raznolikost autonomnog ljudskog uma i na taj način »općeniti karakter *slobode*« čitavoga kulturnog života starih Grka kao slobodni razvoj uma i ljudskoga života »prema svim stranama, koje su određene različitim vrstama akata kojima odgovaraju upravo različite vrste uma«. ⁵⁶

Za razliku od moderne jednostranosti u razvoju života i uma, Husserl zagovara za naše doba razvijanje različitih tipova i vrsta umnosti pri oblikovanju suvremenog svijeta života, po uzoru na Grke, »prema svim« njegovim stranama kao vlastiti um samih stvari, jer jedino time je moguće »podignuti čovječanstvo uopće na novi stupanj njegova cjelokupnog življenja i djelovanja«. ⁵⁷ U tome se sastoji svjetskopovijesni smisao europeiziranja i zajedničke povijesti čovječanstva danas. Zadaća suvremene fenomenološke filozofije prema tome nije ostajanje pri pukim činjenicama i empirijskim raznolikostima, nego dospjeti do svijeta života kao svijeta »zajedničkog življenja i djelovanja« ljudi i time čovječanstvo i svijet podići na novi stupanj razvoja. Husserl vidi u tome »unutarnji smisao« europske kulture i govori o svjetskopovijesnoj »unutarnjoj teleologiji« europske povijesti i povijesti čovječanstva, dakle i političke povijesti kao povijesti »demokracije« u naznačenom smislu »povijesti ustava«, a ove kao svjetske povijesti, u što ovdje više ne možemo ulaziti. ⁵⁸

U skladu s na početku navedenom mislju Jochena Bleickena da Atenjanin može u narodnoj skupštini ne samo glasovati o predloženim zahtjevima već da i sâm može podnijeti prijedlog, završit ću riječima da time individuum prvi put u povijesti nastupa kao inicijativan i djelatan građanin, pa atenska demokracija, i u vrijeme modernog individualizma, dobiva svoj puni svjetskopovijesni smisao, naime utoliko ukoliko i moderni individualist »svoj vlastiti um« priznaje kao »jedinu instanciju« nad sobom i svoju »nezamjenjivu vlastitost« crpi iz »vlastitog uvida« ⁵⁹ raznoliko razvijenog uma u suvremeni svijet života, te primjereno tom uvidu odgovorno i slobodno oblikuje vlastiti i zajednički život.

⁵³ E. Husserl, *Ergänzungsband zur Krisis*, Husserliana XXIX, str. 418.

⁵⁴ Hegel, *ibidem*.

⁵⁵ Husserl, *ibidem*.

⁵⁶ Husserl, Husserliana XXVII, str. 83.

⁵⁷ *ibidem*, str. 84.

⁵⁸ O tome usp. moje radove »Europeiziranje kao svjetskopovijesni problem«, *Politička misao*, Zagreb 1990, 3, str. 125/130, i »Teleologieproblem bei Husserl« u: J.-E. Pleines (Hrsg.), *Beiträge zum Problem der Teleologie*, Würzburg 1993.

⁵⁹ V. Gerhardt, »Moderne Zeiten. Zur philosophischen Ortsbestimmung der Gegenwart«, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40. Jg. 1992, str. 606/607.

Ante Pažanin

*THE WORLD-HISTORICAL SIGNIFICANCE OF DEMOCRACY AND
THE REPRESENTATION OF THE PEOPLE*

Summary

The author explores the world-historical significance of democracy through the ways in which Greek direct democracy has been interpreted in the works by Cr. Meier, J. Bleicken, and D. Sternberger. The significance of the representation of the people is discussed by him through the example of contemporary representative democracy as interpreted, in the first place, by E.-W. Böckenförde, in the sense of a modern constitutional state and the state form of government. The point of the study is to examine the mutual relationship of democracy and representation today and to inquire on which socio-cultural, institutional, political, ethical, and historical presuppositions the political life and the citizens' activity in a contemporary social and democratic state of law and order are actually based. With the help of Hegel's and Husserl's philosophy of history the author poses the question whether one can envisage some world-historical continuity both in the history of philosophy and in the political history understood as constitutional history and as world history. In these terms Athenian democracy acquires its full world-historical significance in the time of modern individualism as well — to the extent to which the modern citizen in a state possesses the right and the possibility not only to vote on questions formulated for him by political functionaries and representatives but also on his part to submit proposals and to initiate the examination and the solving of topical questions of communal living. In this way only do democracy and politics acquire their genuine significance in terms of political activity and participation by the citizens in the life of the state on the level of contemporary world history.