

Filozofija politike

Izvorni znanstveni rad
UDK 17+1:32

Praktična filozofija i filozofska etika

ANTE PAŽANIN

Fakultet političkih nauka u Zagrebu

Sažetak

U radu se raspravlja o problematici rehabilitacije praktične filozofije na primjeru suvremene hermeneutičke etike; smislu filozofske etike općenito i njenog načelnog odnosa prema povijesnoj i političkoj zbiljnosti. Autor etičku i praktičnu-filozofsku problematiku izlaže interpretirajući doprinose Schulza, Spaemanna i Gadamera. Pokazuje kako etika suvremeno fenomenološko-hermeneutičke i praktične filozofije nije više ograničena problemima individualnih etika ili vlastitim metodama, nego se posvećuje globalnim problemima suvremenog svijeta.

Iako praktična filozofija danas više ne čini središnji i najzanimljiviji dio filozofskih rasprava kao što je činila prije dvadesetipet godina kada je, pripremljena radovima Joachima Rittera i Hansa Georga Gadamera,¹ u Evropi a zatim i u svijetu pa i u nas, cvjetala poznata rehabilitacija praktične filozofije, današnja se originalnost, aktualnost i razina njenih pojedinih disciplina ne bi mogla ne samo razumjeti nego ni zamisliti bez svih onih pokušaja obnove i rekonstrukcije klasične filozofije politike Platona i Aristotela te moderne filozofije morala, prava i povijesti od Kanta do Hegela. Riječ je o onim pokušajima rehabilitacije klasične praktične filozofije koji su pridonijeli sagledavanju, razvijanju, osuvremenjivanju i kompenziranju mnogih životno-svjetovnih i povijesnih gubitaka i problema, te otkrivanju novih zadataka i aspekata čovjekova praktičnog djelovanja u suvremenom svijetu tehnike. Zahvaljujući tim nastojanjima, danas se problematika praktične filozofije odvija u rasponu od univerzalističke filozofije prakse i teorije diskursa, na jednoj strani, te praktične filozofije kao svojevrsnog povijesnog promišljanja etičke, pravne i političke prakse u izvornom smislu ljudskog djelovanja i intersubjektivnog odnošenja u državi kao vrhunskoj političkoj zajednici, na drugoj strani. Ovdje ne možemo ulaziti u analizu niti svih disciplina praktične filozofije kao što su filozofija prava, morala, politike i povijesti niti u analizu odnosa prak-

¹ O Ritteru vidi njegovo djelo *Metafizika i politika*, Zagreb 1987, a o Gadameru bilješku 13 i d. ovoga rada.

tične filozofije prema teorijskoj filozofiji i njenim pojedinim disciplinama kao što su metafizika, ontologija, gnoseologija, kozmologija, antropologija itd., nego ćemo na primjeru suvremene *hermeneutičke etike* pokušati naznačiti smisao filozofske etike općenito i njen načelan odnos prema povijesnoj i političkoj zbiljnosti.

Već na početku ovih razmatranja valja istaknuti da se u filozofskoj etici danas više ne polazi od hipostaziranja i konstruiranja moralnih principa, aksioma i norma moralnog djelovanja, kao što su to pokušali još Kant i Fichte, nego od etičko-političke zbiljnosti i njena, kako to čini prvenstveno hermeneutička etika, povijesnog razumijevanja, interpretiranja, izlaganja i osvještavanja. Iz toga proizlazi temeljno samorazumijevanje suvremene filozofske etike da nikakva filozofija, metodologija ni metateorija ne može dati općenito valjana utemeljenja etike. Valjana utemeljenja slobodnog i odgovornog djelovanja pak najmanje može dati neka univerzalna, općevaljana i nužna teorija kakvu razvija teorijska filozofija. U vezi s tim Gadamerov učenik Walter Schulz s pravom kaže: »Takva utemeljenja imala su smisla u doba velike metafizike. Ona su iz cjeline svjetonazora samo dovodila do izraza mjerila koja su pojedinca uvijek obuhvaćala i određivala već u njegovu djelovanju. Te zatvorene slike o svijetu danas su prošlost. Time, međutim, ne otpadaju samo metafizička utemeljenja etike, nego i njihovi suvremeni ekvivalenti, to znači pokušaji da se etika izgradi iz neke općenite filozofske antropologije ili neke filozofije prakse«.²

S obzirom na pokušaje praktičnog djelovanja pomoću apstraktnog humanizma i univerzalne filozofije prakse u nas, ovdje je vrlo važno uočiti da prema Schulzovu razumijevanju etike i općenito »filozofije u promijenjenom svijetu«, kako glasi i naslov njegova djela »*Philosophie in der veränderten Welt*«, danas otpadaju ne samo tradicionalna metafizička utemeljenja etike nego i utemeljenja pomoću »neke općenite filozofske antropologije ili neke filozofije prakse«. Doduše, ti pokušaji kao suvremeni ekvivalenti za tradicionalna metafizička fundiranja etike izražavaju »promjenu unutar filozofske diskusije«, jer se u njima nasuprot suvremenom »pozitivizmu etika ponovno uzima ozbiljno. U odnosu na cjelinu naše situacije oni, međutim, ostaju neprimjereni, ukoliko se u njima ne vidi da je filozofsko fundiranje etike za realnu praksu suvremenog života još neinteresantnije nego što je fundiranje znanosti pomoću neke općenite teorije znanosti za empirijsko istraživanje«.³ U tom smislu dakle nema danas općenite teorije za utemeljenje etike, jer je ono za zbiljsku praksu i suvremeni etički i politički život još manje moguće i manje zanimljivo nego »fundiranje znanosti pomoću neke općenite teorije znanosti za empirijsko istraživanje«.

Pa ipak pokušaji utemeljenja etike ne samo da nisu nakon te Schulzove dijagnoze prestali, nego su se u proteklih dvadesetak godina utrostručili u raznim oblicima metaetike, u još proširenijim varijantama analitičke etike, u pokušajima obnavljanja tzv. transcendentalne etike i univerzalističke etike diskursa. Ukoliko u tim pokušajima nije riječ o vanjskom utemeljenju pomoću neutralne znanstvenosti, nego o unutrašnjoj eksplikaciji, u kojoj se »etičko uvjerenje« vlastite argumentacije i oblik utemeljenja podudaraju, tako da čine »dio prave etičke

² W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1972., S. 700.

³ Ibidem.

samoeksplicacije, oni su legitimni« i prema Schulzu, kao što su u povijesti filozofije bile legitimne etike Platona, Spinoze i sličnih mislilaca. Međutim, već je Kant pokazao nedovoljnost takvih, u osnovi ipak vanjskih, pokušaja utemeljenja etike, i to kako onih tehničko-pragmatičkih i antropoloških tako i onih transcendentno-filozofskih i ontoloških. Kant je naime najprije pokušao i sam etiku utemeljiti pomoću teorijskoga uma, »ali je u toku svojih pokušaja utemeljenja uvidio nedovoljnost teorijskih fundiranja. Kritički Kant govori o *faktu* praktičnog uma«, jer, kao što ističe Schulz: »trebanje i moralni zakon ne može se izmudrovati nikakvim teoretiziranjem«. ⁴ Ta čuvena Kantova misao iz *Kritike praktičnoga uma*, da je »moralni zakon« kao nužni a ipak slobodni princip svekolike moralnosti »jedini fakat čistoga uma« ⁵, ne smije se dakle interpretirati ni u smislu čistog teoretskog uma ni u tehničko-pragmatičnom smislu, nego jedino u moralno-praktičnom smislu, kao što je Kant govorio, »unutrašnje upotrebe slobode«.

Sa Schulzom se nadalje valja složiti i u tome da je »taj Kantov uvid u teorijsku neutemeljivost etike nezaobilazan upravo za nas« ⁶ danas. Kant naime pokazuje da se »sloboda i moralna svijest ne dadu objektivno demonstrirati, već pojmiti i zahvatiti samo u *samoizvršenju*« ⁷ kao vlastitom ponašanju i moralnom djelovanju ili postupanju koje nas uzdiže do umnog zakonodavstva samog moralnog zakona što ga za nas ljude izražava kategorički imperativ u svojim poznatim formulacijama kao što je: »*Radi samo prema onoj maksimi, za koju ujedno možeš htjeti, da postane općim zakonom*« ⁸. Iako je tu riječ o normi ili, kako Kant kaže, »kanonu moralnoga prosuđivanja uopće«, jer se »mora moći htjeti« ako želimo biti moralni i slobodni da »maksima našega djelovanja postane općim zakonom« ⁹, kod Kanta ipak nije riječ o nekom teorijskom normiranju ili o znanstveno objektivnom utemeljenju etike, jer općenitim kanonom moralnoga prosuđivanja postaje se samo na osnovi individualne subjektivne maksime koja može htjeti da postane općim zakonom. Na tom samoodnošenju subjektivne maksime i njenu uzdizanju do općeg zakona temelji se etika i odgovorno moralno djelovanje prema Kantu, pa stoga otpada ne samo svako teorijsko i znanstvenoobjektivno utemeljenje etike nego i svako tehničko-pragmatičko promatranje morala kao pukog fakta kulture ili, kako je govorio Kant, »slobode u vanjskoj upotrebi«. U skladu s tim i rasprava o filozofskoj etici danas može se izvršiti samo, kako reče Schulz, »u kritičkoj eksplicaciji vlastitog etičkog samorazumijevanja« ¹⁰, jer i ono kao i subjektivna maksima, da bi bilo moralno ili etično, »mora moći htjeti« da postane općim zakonom. To polaznje od subjektivne maksime i vlastito iskustvo moralnoga zakona je »jedini fakat čistoga uma« što ga potvrđuje moralno samorazumijevanje i slobodno djelovanje.

Filozofska etika ili filozofija morala dakle svagda pretpostavlja moralno iskustvo. »Ona pretpostavlja«, kaže Robert Spaemann, »da smo se već jednom divili

⁴ Ibidem, S. 701.

⁵ I. Kant, *Kritika praktičnoga uma*, A 56—57.

⁶ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt...*, S. 702.

⁷ Ibidem.

⁸ I. Kant, *Osnov metafizike čudoređa*, u: *Dvije rasprave*, Zagreb 1953, str. 183.

⁹ Ibidem, str. 187.

¹⁰ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt...*, S. 703.

načinu djelovanja nekog čovjeka i zgražali se nad drugim načinom, da smo sami već jednom bili sretni zbog toga što smo nekome pričinili radost i da smo se već jednom pred nama samima stidjeli. Filozofska etika pretpostavlja da smo riječju 'dobar' već jednom povezali neki drugi smisao nego 'probitačan za ovog ili onog'..., tj. ne u smislu 'dobar za' nego u smislu 'jednostavno dobar'¹¹. To vlastito iskustvo »jednostavno dobroga« u različitim načinima djelovanja i življenja, od radosti do stida, od divljenja do zgražanja, čini dakle temeljnu pretpostavku i suvremene filozofske etike, koja time preuzima osnovni smisao Kantove filozofije morala kao »jedinog fakta čistoga uma« koji razumijevanjem i prosuđivanjem kao zbiljski živi um omogućuje naše moralno i odgovorno djelovanje.

Pritom se, međutim, postavlja pitanje: Što našim etičkim iskustvima pridonosi filozofsko promišljanje i filozofska etika? Promišljanjem naših iskustava i naših znanja, koja su uvijek već prisutna u našem djelovanju u svijetu i odnošenju prema sebi i prema drugima, mi otkrivamo, ističe Spaemann, »dublje jedinstvo koje njima«, tj. tim našim iskustvima i znanjima, »leži u osnovi. Od toga jedinstva zatim pada novo svjetlo na ono što smo već prije znali. Sada to znamo na novi način, bolje 'razumijemo'. To razumijevanje međutim ne pušta razumljeno nedodirnutim. Jer, razumljeno nije neki vanjski objekt, nego je ono štoviše već bilo način razumijevajućeg odnošenja prema svijetu i prema nama samima. Filozofski razmišljajući, mi poučavamo sami sebe o nama samima. Kao poučeni tada više nismo isti kao nepoučeni. Filozofska etika dakle ne pušta ono o čemu razmišlja takvim kakvo ono jest. Ona se upliće«¹², zaključuje Spaemann, u ono o čemu razmišlja.

Razumijevanje »razumijevajućeg odnošenja prema svijetu i prema nama samima« bitna je zadaća i karakteristika suvremene hermeneutičke etike kako Joachim Rittera i Hansa Georga Gadamera tako i njihovih učenika, od kojih smo ovdje spomenuli Schulza i Spaemanna. Nasuprot apstraktnim dedukcijama i pokušajima da se iz nepovijesnih moralnih principa izvedu moralne norme i dužnosti, hermeneutička etika ističe povijesno iskustvo i razborit način čovjekova života kao sferu u kojoj se konstituira etičko i političko djelovanje svagda na osnovi individualnog promišljanja, prosuđivanja raznih momenata i mogućnosti djelovanja, te njegova ozbiljenja našom odlukom i činom. U tom pogledu etički principi i norme nisu ni vanjski objekti ni nepovijesni entiteti, nego se razvijaju u povijesnom svijetu života što ga izgrađuje živi um svojim uvidom i iskustvom vlastite ljudske konačnosti.

O pojmu iskustva i njegovu odnosu prema praktičnome znanju Gadamer raspravlja na više mjesta u svojem djelu *Istina i metoda*. Kada je u pitanju praktično znanje i moć prosuđivanja moralnog zakona, Gadamer citira Kantovu *Kritiku praktičnoga uma*, prema kojoj rasudna snaga valja da se čuva, kako Kant kaže, »empirizma praktičnoga uma, koji praktične pojmove dobrog i lošeg... stavlja u puki slijed iskustva«.¹³ To slijedi i iz našeg izlaganja čistog praktičnog uma kod Kanta i njegova zahtjeva da se pomoću subjektivne maksime dospije do općeg

¹¹ R. Spaemann, ed., *Ethik-Lesebuch*, München 1987, S. 10.

¹² Ibidem.

¹³ Kod H.—G. Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo 1978, str. 60.

moralnog zakona. Analizom phronesisa i iskustva u Aristotelovoj *Nikomahovoj etici* Gadamer pokazuje da ni prema Aristotelu »za pravu moralnu odluku nikad ne može biti dovoljno iskustvo«,¹⁴ jer moralna svijest upravlja našim djelovanjem pomoću moralnoga znanja koje se, s jedne strane, izdiže nad iskustvo, a s druge strane, načelno razlikuje od svakog poietičko-tehničkog i teorijskog znanja: »Moralno znanje«, kaže u vezi s tim Gadamer, »ne posjedujemo tako za sebe da ga već imamo pa onda primjenjujemo na konkretnu situaciju. Slika koju čovjek ima o tome što on treba da bude, recimo, dakle, njegovi pojmovi o pravu i nepravu, o pristojnosti, hrabrosti, dostojanstvu, solidarnosti itd. (sve pojmovi koji svoju analogiju imaju u Aristotelovom katalogu vrлина) jesu, doduše, u izvjesnom smislu slike vodilje na koje se on ugleda. Ali može se spoznati jedna osnovna razlika, u poređenju sa slikom vodiljom, koju za zanatliju predstavlja, recimo, plan predmeta koji treba da napravi. Ono, na primjer, što je pravo ne može se potpuno odrediti nezavisno od situacije koja od mene zahtijeva ono što je pravo, dok je eidos onoga što zanatlija hoće da izradi potpuno određen, i to zahvaljujući upotrebi za koju je ta stvar određena.«¹⁵

Dakle, za razliku od obrtničko-tehničkog i teorijskog znanja koje unaprijed stječemo prema eidosu dotičnoga bića, od moralnoga i općenito pravog praktičnoga znanja se zahtijeva, »da u konkretnoj situaciji pogodi... ono što je pravo, da konkretno sagleda situaciju i u njoj izvrši zahvat.«¹⁶ Da bi se zahvat izvršio, primjereno konkretnoj situaciji, valja posjedovati kako prave svrhe tako i prava sredstva za njihovo ozbiljenje, a znanje o njima se uopće ne može unaprijed naučiti. Aristotelovo se razumijevanje npr. etičkih kreposti upravo stoga drži konkretne situacije u kojoj se djelovanje vrši, jer se moralno znanje, kako reče Gadamer, »aktivira u neposrednosti date situacije«, a dovršava svaki put tek znanjem o nečem određenom (Jeweiligen kao onome dotičnome na što se praktično znanje u određenoj situaciji odnosi). U tom smislu, dakle, moralno znanje uspijeva tek u konkretnoj situaciji na sebi svojstven način naći sredstva i svrhe svoga djelovanja. Ono se upravo time načelno razlikuje od teorijskoga i tehničkoga znanja, te je sličnije iskustvu i mnijenju nego njima. Stoga Gadamer s pravom kaže: »Samo moralno znanje sadrži u sebi jednu vrstu iskustva.« Štoviše, ono je »osnovna forma iskustva, kojemu nasuprot svako drugo iskustvo predstavlja već denaturizaciju, da ne kažemo«, zaključuje Gadamer, »naturalizaciju.«¹⁷

Da bi se razumjelo moralno znanje kao »osnovna forma iskustva«, potrebno je tu formu iskustva kao pravo iskustvo odvojiti od empirizma kao »pukog slijeda iskustva«, kojemu se, kao što smo vidjeli, u ime čistoga praktičnoga uma bio suprotstavio i Kant. Pomoću Aristotela i Hegela Gadamer tematizira i dalje razvija problematiku praktičnoga znanja i hermeneutičkoga iskustva. Ranije spomenutu »osnovnu formu iskustva« on naziva »negativitetom iskustva«, jer se iskustvom »stalno opovrgavaju pogrešna uopćavanja« i tipiziranja. Gadamer kaže:

¹⁴ Ibidem, str. 349.

¹⁵ Ibidem, str. 351.

¹⁶ Ibidem, str. 350.

¹⁷ Ibidem, str. 356.

»To se već i jezički izražava u tome što o iskustvu govorimo u dvostrukom smislu, jednom o iskustvima koja se priređuju našem očekivanju i potvrđuju ga, a onda o iskustvu koje 'stječemo'. Ovo, pravo iskustvo, je uvijek negativno.«¹⁸

To negativno iskustvo, međutim, »nije jednostavno neko zavaravanje koje se uvida i utoliko ispravlja, već je ono dalekosežno znanje koje se stječe« upravo kao »bolje znanje«, i to kao bolje znanje ne samo o dotičnome predmetu nego i »o onome što smo ranije mislili da znamo«. Negativnost iskustva dakle nije puka negacija, nego »određena negacija« u Hegelovu dijalektičkom značenju. Otuda Gadamer tu vrstu iskustva naziva »dijalektičkim iskustvom«, te za uzor i svjedoka svojih analiza više ne uzima Aristotela nego Hegela. O tome on sam kaže: »Važan svjedok za taj dijalektički momenat iskustva nama... više nije Aristotel, već je to Hegel. U njemu momenat povijesnosti zadobija svoje pravo. On iskustvo misli kao dovršeni skepticizam. Već smo vidjeli da iskustvo koje stječemo mijenja cijelo naše znanje. Strogo uzevši, ne možemo dvaput 'steći' isto iskustvo... Kad smo neko iskustvo stekli, onda to znači da ga imamo. Otad predviđamo ono prije toga neočekivano. To isto nam ne može još jednom postati novo iskustvo. Posredovati jedno novo iskustvo onome koji ima iskustvo, može samo nešto drugo neočekivano. Tako se iskušavajuća svijest okrenula — naime, vratila na samu sebe. Onaj koji iskušava postao je svjestan svoga iskustva — on je iskusan: tj. zadobio je jedan novi horizont, u okviru kojeg mu nešto može postati iskustvo.«¹⁹

Ovdje nije moguće ulaziti u analizu »iskušavajuće svijesti kako ju je prikazao Hegel u svojoj *Fenomenologiji duha* i dalje razvio u ostalim radovima. Pritom je važno uočiti princip i način kako svijest koja stječe iskustvo svagda postaje svjesna sama sebe i svojega predmeta kao svoga znanja. Čovjek, a to znači svijest, mora u prihvaćanju i obistinjavanju nekog sadržaja svagda biti *prisutan*, tj. mora, kako kaže Hegel, »takav sadržaj nalaziti u jedinstvu i sjedinjen sa *izvjesnošću* sebe samog«. Gadamer ovako komentira taj Hegelov princip iskustva svijesti: »Pojam iskustva misli upravo ovo, da se tek uspostavlja takvo jedinstvo sa samim sobom. To je taj preokret, koji se dešava svijesti da sebe samu spozna u stranom, drugom. Bilo da se put iskustva provodi kao jedno širenje sebe u mnoštvo sadržaja ili kao izlaženje uvijek novih oblika duha, čiju neophodnost poima filozofska znanost, u svakom slučaju se radi o obratu svijesti. Hegelov dijalektički opis iskustva pogađa nešto na toj stvari.«²⁰

Na drugoj strani znanost je za Hegela »dovršenje iskustva«, pa se otuda i »dijalektika iskustva mora okončati prevladavanjem svega iskustva«, što Hegel postiče naukom o apsolutnom znanju kao »potpunom identitetu svijesti i predmeta«. Toj Hegelovoj »apsolutnoj samosvijesti filozofije« Gadamer suprotstavlja otvorenost iskustva i, sa stajališta povijesnosti i »djelatno-povijesne svijesti«, on apsolutnoj znanosti s pravom odriče mogućnost primjerenog razumijevanja kako iskustva tako i hermeneutičke svijesti i povijesti. »Jer samo iskustvo nikad ne može biti znanost. Ono je u neukidivoj suprotnosti prema znanju i prema onoj poduci koja proističe iz teorijskoga ili tehničkog općeg znanja. Istina iskustva

¹⁸ Ibidem, str. 387.

¹⁹ Ibidem, str. 388.

²⁰ Ibidem, str. 389.

stalno drži odnos prema novom iskustvu... Dijalektika iskustva se ne ispunjava u nekom zaključenom znanju, već u onoj otvorenosti za iskustvo, otvorenosti koju omogućuje samo iskustvo.«²¹

Prema tome, umjesto »zaključenog« sistema znanja apsolutne filozofije i znanosti, kako ga razvija Hegel, »dijalektika iskustva« izražava kod Gadamera »istinu iskustva« kao »otvorenost za iskustvo«, tj. kao »otvorenost koju omogućuje samo iskustvo« što ga zbiljski čovjek svojim bitnim uvidom svagda ima kao povijesnu cjelinu svoga iskustva, koja je pretpostavka da se iskustvo uvijek nanovo stječe kao »bolje znanje«. Ta otvorenost iskustva »spada u povijesnu bit čovjeka« i čini štoviše »povijesni bitak čovjeka«, o kojemu Gadamer kaže: »Tako povijesni bitak čovjeka, kao bitni momenat, sadrži principijelni negativitet, što se objelodanjuje u bitnom odnosu između iskustva i uvida.« O samome uvidu kao praktičnoj vrsti znanja, koja se razlikuje ne samo od tehničkoga znanja nego i od teorijske spoznaje, Gadamer ovako zaključuje svoju misao o čovjekovu povijesnom bitku čovjeka: »Uvid je nešto više od spoznaje ovog ili onog stanja stvari. On uvijek sadrži jedno odvratanje od nečega, čime smo bili zahvaćeni kao da smo zaslijepljeni. Utoliko uvid uvijek sadrži momenat samospoznaje i predstavlja nužnu stranu onoga što mazivamo iskustvom u pravom smislu. I uvid je nešto do čega se dolazi. Imati uvida i biti uvidavan to je, na koncu također jedno određenje samog čovjekovog bitka.«²²

U svojemu određenju čovjeka i njegova bitka Gadamer polazi od suvremenog razumijevanja iskustva kao »iskustva čovjekove konačnosti«. U tematiziranje čovjekove konačnosti ovdje ne možemo ulaziti, a ona se nameće u okviru razmatranja problematike iskustva stoga jer »pravo iskustvo je ono u kojem čovjek postaje svjestan svoje konačnosti.«²³

Ovaj ekskurs o iskustvu poduzeli smo u namjeri da pomoću Gadamerova pojma hermeneutičkoga iskustva i djelatno-povijesne svijesti lakše i bolje pojмимо hermeneutičku etiku i općenito suvremeno razumijevanje moralnog djelovanja u povijesnom svijetu života što ga čovjek izgrađuje u zajednici s drugim ljudima. U vezi s tim Gadamer i sam ukazuje na onu formulaciju kategoričkog imperativa kod Kanta prema kojoj drugog čovjeka nikada ne smijemo uzimati samo kao sredstvo, nego da ga uvijek treba priznavati kao svrhu o sebi, a to znači nikada kao predmet nego svagda kao osobu ili ličnost. U svojoj analizi hermeneutičkoga iskustva povijesne predaje Gadamer stoga ističe da u toj analizi »sam predmet iskustva ima karakter ličnosti«, zatim da je »takvo iskustvo moralni fenomen« i da znanje koje je stečeno takvim iskustvom, predstavlja »razumijevanje drugoga.«²⁴

Dakako, ovo »razumijevanje drugoga« i uopće »Ja-Ti odnos nije neki neposredni, već refleksivni odnos«, u kojemu kao reflektirajućem postoji mogućnost da svaki njegov »partner... nadigra drugoga«, jer »on uzima sebi pravo da po sebi

²¹ Ibidem, str. 390.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, str. 391.

²⁴ Ibidem, str. 392. O tome usp.

poznaje zahtjev drugoga, čak da njega razumije bolje nego što on sebe poznaje.²⁵ Kao što je poznato, dijalektiku takvog naizmjeničnog razumijevanja i priznavanja opisao je već Hegel, pa Gadamer istražuje na njegovu tragu i ističe »unutarnju povijesnost svakog životnog odnosa između ljudi«. On pritom posebno ukazuje na opasnosti koje nastaju bilo kad, izoliranjem vlastite samosvijesti od uzajamnosti, sebe, kako kaže Gadamer, »izreflektirano iz tog odnosa prema drugima i time postanemo za njega nedostižni«, bilo kad »uzimamo za pravo da drugoga poznajemo i razumijemo bolje nego što on razumije sam sebe, čime (mu) »oduzimamo svaku legitimnost« njegovim vlastitim zahtjevima.²⁶

Za našu etičku i uopće praktično-filozofsku problematiku ovdje je od načelnog značenja Gadamerovo shvaćanje da onaj tko »sebe izreflektira iz naizmjeničnosti jednog takvog odnosa, taj mijenja ovaj odnos i uništava njegovu moralnu obaveznost. *Upravo tako istinski smisao predaje uništava onaj tko se izreflektira iz životnog odnosa prema predaji.*²⁷ Kao što moralna obaveznost upućuje na uzajamno odnošenje i međusobno priznavanje ljudi, tako »istinski smisao predaje« pretpostavlja njihov »životni odnos« prema vlastitoj povijesnoj tradiciji. U skladu s tim Gadamer s pravom ističe da »stajati u predaji« nipošto »ne ograničava slobodu spoznaje, već je čini mogućom«. Poput otvorenosti za iskustvo ovdje se djelatno-povijesnoj svijesti pokazuje nužnom otvorenost za predaju, jer samo iz životnog odnosa prema predaji ona uspijeva »sumisliti vlastitu povijesnost«. Otvorenost zapravo znači »najvišu vrstu hermeneutičkog iskustva«. To je »otvorenost za predaju, što je ima djelatno-povijesna svijest. I ona odgovara iskustvu drugog lica«. Jer, kaže Gadamer dalje, »ova otvorenost, na koncu, nije samo za onoga o kojemu dopuštamo da nam se nešto kaže, naprotiv: onaj tko uopće dopušta da mu se nešto kaže otvoren je na jedan principijelan način. Bez takve međusobne otvorenosti nema prave ljudske veze. Pripadati jedno drugome uvijek istovremeno znači moći slušati jedno drugo. Ako se dvoje međusobno razumiju, onda to ne znači da jedan...sagledava drugoga. Isto tako 'slušati nekoga' ne znači da se slijepo čini ono što drugi želi. Onoga tko je takav nazivamo potčinjenim. Otvorenost za drugoga, dakle, uključuje priznavanje da ja u sebi nečemu moram dopustiti da važi protiv mene, pa i ako nema nikoga drugog koji bi izrazio to protiv mene.«²⁸

Iz ovoga ckskursa o hermeneutičkom iskustvu, djelatno-povijesnoj svijesti i otvorenosti kod Hansa Georga Gadamera postalo je jasno da u sferu hermeneutičke praktične filozofije ne spada samo uža problematika etike nego i čitava politička zbiljnost i povijesna predaja. Upravo na primjeru odnosa prema predaji to je najbolje došlo do izražaja. U analogiji s hermeneutičkim iskustvom, kaže Gadamer, »ja predaji moram dopustiti da važi u njezinom zahtjevu, ne u smislu pukog priznavanja drugotnosti prošlosti, već tako da ona ima nešto da mi kaže. I to iziskuje jedan principijelni način otvorenosti«²⁹ koja se razlikuje od puke »historijske svijesti«. Naime, dok »historijska svijest« svoja poređenja i mjerila

²⁵ Ibidem, str. 393.

²⁶ Usp. ibidem.

²⁷ Ibidem, str. 394.

²⁸ Ibidem, str. 395.

²⁹ Ibidem, str. 395—396.

nikada predajom ne dovodi u pitanje, nego ih ujednačava i vlastito znanje uzdiže do principa općenitosti i uobičajenosti, dotle se »djelatno-povijesna svijest izdiže iznad takvog naiviteta ujednačavanja i poređenja time što dopušta da joj predaja postane iskustvo i da bude otvorena za zahtjev za istinom koji u njoj sreće. Ispunjenje hermeneutičke svijesti nije u njezinoj metodskoj samoizvjesnosti, već u istoj spremnosti ta iskustvo, što iskusnog odlikuje u poređenju s dogmatski pristrasnim«,³⁰ zaključuje Gadamer.

Tu otvorenost i način ozbiljenja hermeneutičke svijesti valja istaknuti nasuprot tzv. historijskoj svijesti i njezinu objektivno-metodskom pristupu povijesnim izvorima i predaji i zbog toga što se često suvremenu hermeneutiku napada kao puku »historijsku«, štoviše kao retrogradnu i konzervativnu misao i svijest, a njezino izlaganje, interpretiranje i rehabilitiranje klasične praktične filozofije kao neoaristotelizam i dogmatsku pristranost. Iz kratke analize Gadamerova hermeneutičkog iskustva i djelatno-povijesne svijesti nameće se, međutim, upravo obrnut zaključak, da hermeneutička praktična filozofija ne ostaje pri »općenitostima« i »uobičajenostima« kao dogmatskim principima, nego da zagovara otvorenost za iskustvo, predaju i povijest. Štoviše, hermeneutička svijest kao djelatno-povijesna svijest nije otvorena samo za predaju, nego i, kao što smo čuli, za »zahtjev za istinom koji u njoj sreće«. A to je ono što »iskusnoga odlikuje« od »dogmatski pristrasnog« i što općenito karakterizira hermeneutičku etiku i praktičnu filozofiju u njejoj otvorenosti za iskustvom i povijesnoj primjerenosti ozbiljenja uma i slobode. To ističemo naročito zbog toga što se hermeneutičkoj filozofiji obično prigovara da ona polazi od postojećeg morala, postojećih običaja, institucija i načina ponašanja, te da je sklona opravdanju i obrani postojećeg svijeta, a ne njegovu kritičkom razumijevanju i izmjeni.

U dosadašnjoj analizi kako Gadamerovih tako Schulzovih i Spaemannovih misli vidjeli smo da tome nije baš tako. Naime, iako polazi od postojećeg morala i povijesnog svijeta života uopće kao svoje pretpostavke, hermeneutička etika prema tom svijetu i moralu nije nekritična, a pogotovo nije apologetska, jer njegovo poimanje i razlaganje ona vrši »u kritičkoj eksplikaciji vlastitog etičkog samorazumijevanja«, kako smo čuli od Schulza, odnosno »ne pušta ono o čemu razmišlja takvim kakvo ono jest«, kako smo čuli od Spaemanna, nego se »upliće« i razumljeno ne ostavlja »nedodirnutim«. Gadamer pak zagovara načelnu otvorenost iskustva, predaje i povijesti, a svako odgovorno mijenjanje svijeta pretpostavlja njegovo poznavanje, razumijevanje i time »opravdanje«. Jer izraz »opravdanje postojećeg« (Rechtfertigung des Bestehenden) dobiva u etici razumijevanja dublje i suprotno značenje nego što ga ima obrana i apologija. Ona doslovno znači »izvršenje prava« kao umno osmišljavanje postojećeg s obzirom na totalitet, cjelinu ili »jedinstvo« svih »prava« i »uzroka« koji postojećem svijetu kao njegova zbiljska umnost stoje u osnovi. U toj karakteristici hermeneutičke etike dolazi do izražaja zbiljski smisao svake filozofske etike kao »kritičke eksplikacije vlastitog etičkog samorazumijevanja« i »razumijevajućeg odnošenja prema svijetu«. Stoga se može reći da kao što svaka filozofska etika pretpostavlja etičko uvjerenje tako svaka hermeneutička etika pretpostavlja čudoredno iskustvo

³⁰ Ibidem, str. 396.

i povijesno-političku zbiljnost. Načelno bi se moglo reći da svaka filozofska misao i »teorija« o krepostima, moralnom djelovanju i njegovim principima svagda već pretpostavlja kreposni život i čudorednu praksu kao svoj »predmet«. U skladu s tim i riječ etika označava kako filozofsku disciplinu u smislu etičkih istraživanja, tako i samo čudoredno držanje i djelovanje što se obično naziva moralom. To dvostruko značenje riječi etika dolazi naročito jasno do izražaja u pridjevu etičan i etički, pa otuda znanstvene rasprave o etičkom djelovanju i nazivamo etičkim spisima. U tome, kao što ćemo još vidjeti, također dolazi do izražaja ona svojevrsnost etike kao discipline praktične filozofije koja se time što o nečemu razmišlja upliće u to što promišlja te ga ne ostavlja takvim kakvo ono jest, nego ga već tim svojim promišljanjem mijenja i razvija.

Iako i hermeneutička etika polazi od etičkog samorazumijevanja i njegove kritičke autoeksplicacije, ona se ipak, kao što smo vidjeli, ne zatvara u etiku pojedinca niti njegovu moralnu obveznost izvodi iz metafizičkih ili transcendentnih, a to znači također nepovijesnih moralnih principa, nego u samoj čudoredno-političkoj zbiljnosti traži ono opće i zajedničko što pojedince vezuje i obvezuje. Time ona izbjegava kako individualni subjektivizam i anarhizam, tako i apsolutni ili transcendentni subjektivizam i totalitarizam. Čovjekov povijesni svijet prema hermeneutičkom razumijevanju nije ni apsolutno nužni i općevaljani poredak sa čvrstim strukturama, kojih apriorna spoznaja omogućuje djelovanje, ni potpuno nepovezani kaos u koji bismo mi naknadno unosili red i smisao, nego je kao povijesna zbiljnost ispunjen vlastitom imanentnom umnošću i poretkom što ga čovjek izgrađuje svojim povijesno primjerenim djelovanjem.

Nasuprot totalitarno-racionalističkim i anarhističko-iracionalističkim nijekanjima mogućnosti etike povijesno razumljena zbiljnost čovjekova svijeta predstavlja temelj na kojemu se fundira, kako reče Schulz, »ne samo mogućnost nego i nužnost etike«. Misao o »nužnosti etike« ovdje polazi od činjenice da čovjek izgrađuje svoj svijet pomoću povijesno primjerenog znanja i na njemu utemeljenog djelovanja tako da on bitni smisao i najviše dobro ljudskoga života ozbiljuje upravo svojim djelovanjem u čudoredno-političkoj zbiljnosti kao povijesnom svijetu svoga obitavanja. Taj svijet, ako nije jedini, sigurno je najvlastitiji čovjekov svijet. Schulz stoga s pravom ističe da »ta izgradnja svijeta nije provodljiva bez etičke usmjerenosti. Etika nije nikakav životu tudi luksuz, kao što se danas dijelom mije, nego stroga nužnost. Čovjek ne može egzistirati bez 'normativa' usmjerenosti svojega djelovanja s obzirom na ponašanje drugih i prema drugima.«³¹

Iz toga proizlazi ne samo »stroga nužnost« etike nego i »normativna« usmjerenost ljudskoga djelovanja. Dakako, pritom se postavlja pitanje: na čemu se pak temelje norme našeg ponašanja kako prema nama samima, tako prema drugim ljudima i prema svijetu općenito? To su središnja pitanja što ih tematizira praktična filozofija, kada pita za svojevrsnim znanjem pomoću kojega praktični um zna, bira i opravdava kako svrhe našeg djelovanja, tako i sredstva za njihovo ozbiljenje u promjenjivom svijetu uobičajenosti. Ispunjenje te osnovne zadaće praktične filozofije i praktičnoga uma dodatno je otežano u suvremenom svijetu racionalne

³¹ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, str. 704.

tehnike i iracionalnog moraliziranja stoga jer se svojevrsne svrhe našeg etičko-političkog djelovanja kao ni sredstva za njihovo ozbiljenje ne mogu razložiti i opravdati ni apstraktnim kategorijama novovjekovne tzv. »svrhovite racionalnosti« ni njenim »strategijama« ovladavanja našim opstankom. Još se manje smiju prepuštiti iracionalnoj proizvoljnosti subjektivnog moraliziranja i tzv. »etici uvjerenja« ili pak nekoj ironičnoj distanci spram povijesne zbiljnosti, jer ni ironija ne razvija zbiljsku čudorednu svijest, nego od nje odvodi u lošu beskonačnost bitka i trebanja. U tom pogledu misaoni razvitak od Kanta do Hegla instruktivan je i za naše doba.

U skladu s naznačenom problematikom još ćemo istaknuti zbog čega valja razlikovati ne samo pitanja praktične filozofije od pitanja koja spadaju u područje teorijske, tehničke i poetičke djelatnosti, nego i zbog čega valja razlikovati praktičnu filozofiju od samog praktičnog uma. Tu se možemo složiti s Wolfgangom Wielandom, također jednim od učenika Hansa-Georga Gadamera, kad u najnovijem djelu *Aporije praktičnoga uma* kaže da »ime praktičnog uma treba označavati onu sposobnost koja nastupa sa zahtjevom da se djelovanje čovjeka može omogućiti, utemeljiti i opravdati prema uputstvu općenito obveznih norma. Tako razumljen, praktični um je po svojoj ideji um koji upravlja djelovanjem. Ime praktične filozofije treba, naprotiv, uputiti na disciplinu koja reflektira o principima kada se bavi priključnim umom unutar svijeta djelovanja kao svojim predmetom. Praktični um smjera na ispravno djelovanje; praktična filozofija naprotiv smjera na to da dobije i utemelji ispravne rečenice o tom djelovanju«, ³² zaključuje Wieland.

Ovdje dakako ne možemo ulaziti u problematiku filozofije govora, ali za primjereno razumijevanje odnosa praktičnoga uma i praktične filozofije značajna je Wielandova napomena da se odnosi između praktičnoga uma i praktične filozofije »ipak ne dadu reducirati na odnos različitih stupnjeva govora«, kako misli moderna filozofija jezika. Razlog je tome dublji nego što bi se moglo učiniti na prvi pogled, a tiče se svojevrsnosti kako praktičnoga uma, tako i praktične filozofije, jer ni jedno od njih ne može se pravo razumjeti prema uzoru bilo teorijske bilo tehničke znanosti i njihovim predmetima. Štoviše, »praktični um ne pripada samo predmetima praktične filozofije. Njegova se ideja prikračuje ako ga se razumije u smislu teorijske discipline za koju svijet djelovanja i praktičnoga uma ima samo status njoj korespondirajućeg područja objekta. U praktičnoj filozofiji vidjeli su upravo njeni klasični autori istodobno jedan od likova u kojima se i praktični um neposredno pojavljuje i djeluje. Oni su od nje očekivali da ona istodobno služi svijetu djelovanja kada istražuje njegove principe i norme koje za nj vrijede.« ³³

Dakako ovdje nije moguće ulaziti u povijest praktične filozofije i njezinu klasičnu tradiciju kod koje je najočitija ta tendencija i smisao same praktične filozofije kao refleksivnog, teorijskog znanja čija je svojevrsnost, međutim, upravo u tome da kao znanje uvijek već jest i djelovanje a ne puko reflektiranje, te da »istodobno služi svijetu djelovanja« i tada kada kao filozofska disciplina »istražuje njegove principe i norme«. Na taj svojevrsni smisao, značenje i ulogu praktične filozofije, bez obzira na teškoće i aporije koje se pojavljuju između samog praktičnoga uma

³² W. Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt 1989, str. 9.

³³ Ibidem.

i praktične filozofije, korisno je uvijek nanovo ukazati jer bez tradicije klasične filozofije ne mogu se primjereno razumjeti ni vlastita prošlost ni sadašnjost u njenim bitnim oblicima povijesnog svijeta života, pa je uvijek nanovo potrebno ukazivati na njeno znanje koje nikada nije samo razmišljanje i reflektiranje, nego svagda i motiviranje i determiniranje ljudskoga djelovanja općenito, a moralnoga djelovanja posebno. »Upravo stoga je važno za praktični um«, s pravom ističe Wieland, »da li se u njegovu svijetu zatiču institucije i tradicije koje su, pod uvjetima što ih on iz vlastite snage nikada ne bi mogao proizvesti, sposobne da stvore i da održe dio normirane zbiljnosti.«³⁴ Jer, povijesna zbiljnost »institucija i tradicija« normirana je vlastitim umom koji je u njima ozbiljen, pa se kao »normirana zbiljnost« zna i održava u svjesno življenim običajima te njihovim slobodnim i odgovornim preoblikovanjima.

Tu povijesno normiranu zbiljnost našega doba pokušava istražiti suvremena fenomenološko-hermeneutička praktična filozofija. Kao što smo naznačili, njena etika se ne ograničava na probleme individualne etike, tj. etike osobe i osobnosti, nego tematizira i globalne probleme suvremenog svijeta života i njegovu umnost, od ekologije i medicine do politike, ljudskih prava i svjetske povijesti. To znači da se ona više ne bavi isključivo, kao na početku, rehabilitiranjem praktične filozofije, ili pak pretežno problemom metode svojevrstnih praktično-filozofskih istraživanja i utemeljivanja, tj. pojmom i općenitim kriterijima »prakse«, pa ni samo svojom vlastitom poviješću i tradicijom, nego se sve više posvećuje središnjim problemima našega vlastitog svijeta života, njihovu primjerenom razumijevanju i rješavanju. O tome svjedoče najnoviji pokušaji o praktičnoj filozofiji, a posebno najnoviji radovi o filozofskoj etici, razmatranje kojih, međutim, zahtijeva nova istraživanja.³⁵

³⁴ Ibidem, str. 33.

³⁵ Navodim samo neke radove o toj problematici u posljednje vrijeme: Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie...* München 1990; Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik.* Stuttgart 1989; Arno Baruzzi, *Freiheit, Recht und Gemeinwohl,* Darmstadt 1990; Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik,* Pfullingen 1989; Dieter Henrich, *Ethik zum nuklearen Frieden,* Frankfurt 1990.

Ante Pažanin

PRACTICAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL ETHIC

Summary

This study deals with the question how to rehabilitate practical philosophy using the example of contemporary hermeneutic ethics, the meaning of philosophical ethics in general, and the principles of its relationship towards historical and political reality. The problems of ethics and practical philosophy are expounded through an interpretation of the contributions by Schulz, Spaemann, and Gadamer. The author demonstrates that the ethics of contemporary phenomenological-hermeneutic and practical philosophy is no longer restricted by the problems of individual ethical systems or by its proper methods but is instead turned towards the global problems of our contemporary world.