

Politička filozofija i povijesno iskustvo

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 1:32+17

Filozofija politike i originarno iskustvo povijesnog života

Ante Pažanin

Fakultet političkih nauka u Zagrebu

Sažetak

Političko djelovanje u zajednici jest samo ono koje se vrši u skladu s općenitim zahtjevima koji su od interesa za život zajednice. Polazišta razumjevanja tog odnosa jest jedinstvo politike i etike. Političko svoj pojam mora odrediti kao posredovani oblik koji omogućuje prosudbu života u realnim političkim zajednicama. Kao što je praktična filozofija na svom početku bila označavana izrazom politika u širem značenju, tako bi se danas ona mogla označiti etikom. Time bi autonomnost etike i životnost etičke subjektivnosti izrazila ne samo svoju nezavisnost od metafizike nego i zadobila prednost pred objektivnošću politike kao države. Praktična filozofija bi poprimila svoj suvremeni izraz obuhvaćajući svoj moderni i antički smisao.

U našim razgovorima u proteklih 25, a posebno u zadnjih osam godina¹ pojam politike i filozofije politike bili su često predmetom izlaganja i rasprava, bilo da se politika pritom određivala kao oblik života slobodnih i jednakih građana, a filozofija politike kao jedinstvena praktična filozofija u Aristotelovom smislu promišljanja ljudske prakse kao političkog djelovanja i postizanja sreće kao dobra života pojedinaca i naroda, bilo u novovjekovnom smislu odvajanja politike ne samo od kršćanske etike nego odvajanja politike općenito od etike, pa i od prava, tako da se politika re-

¹ Ovaj rad predstavlja predavanje koje sam 18 prosinca 1987. održao na simpoziju »Političke filozofije i povijesno iskustvo« u okviru »Zagrebačkih politoloških razgovora« što ih je organizirao Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu u povodu 25. godišnjice svojega postojanja i djelovanja. Posebnim upućivanjem na »posljednjih osam godina« autor podsjeća na »filozofske razgovore« što ih od 1979. godine dalje redovito organizira Filozofski odsjek ovoga fakulteta na razne teme odnosa filozofije i politike. On to čini stoga jer ovaj »politološki razgovor« nastavlja na tradiciju tih filozofskih razgovora, posebno na posljednji, »O politici i državi«, koji je održan u lipnju 1987. godine. Prilozi toga razgovora objavljeni su u časopisu »Politička misao«, Zagreb 1987, Vol. XXIV, No. 4.)

ducirala na borbu za moć u društvu i na tehniku vladanja u državi, a država sama na aparat sile i nasilja.

Već iz ta dva bitna tradicionalna načina određenja politike vidi se da ni danas pri razumijevanju politike nije moguće zaobići njezine dosadašnje elemente, nego ih valja još uvijek tražiti u običajnom kreposnom djelovanju, praktičnoj razboritosti i ćudorednom htijenju građana, jednako tako kao i u težnji za moći, u mogućnosti planiranja i korištenja moderne znanosti pa i tehnike, posebno u političkom životu u složenim visokorazvijenim društvima.

U svojoj novoj knjizi *Staat, Regierung, Politik* Karl W. Deutsch s pravom ističe da će se i politika u budućnosti još više transformirati, tako da će teoretsko-politički problem postati »Selbst-steuerung« kao »Selbsttransformation«. O promjeni u politici on kaže: »U nestajanju su vremena kada je vlada mogla u svim pitanjima odlučivati za narod i od njega očekivati dužnu zahvalnost i pasivnost. Sve jače nameće se nužnost da se prije djeluje s ljudima nego za njih« (eher mit den Menchen als für sie zu handeln)². Pri tome bi bilo »najopasnije što svijet može danas činiti«, kada bismo se dalje bavili »politikom u starom stilu«, jer »za budući razvitak čovječanstva bit će nužni takvi sistemi vladavine koji poštuju individuum, štite manjine i toleriraju nova otkrića i primjerenu promjenu u držanju ljudi«³. Od posebnog je značenja za nas danas sudjelovanje što većeg broja građana u političkom životu. Dakako, ono ovisi o povijesno priređenim uvjetima i kulturnim potrebama naroda za sudjelovanje u politici, pri čemu se ne smije izgubiti iz vida usporedba prema ranijim povijesnim epohama. Zanimljivi su stoga podaci koje u tom pogledu navodi Deutsch, kad kaže: »U antici, srednjem vijeku i čak u apsolutizmu 18. stoljeća politički život je počivao na aktivnom sudjelovanju od 1% do 10% stanovništva. U prvoj polovici 19. stoljeća u zapadnoj Evropi samo 10% odraslih stanovnika neke zajednice imalo je pravo glasa. . . Na kraju 20. stoljeća više od 3/4 svih odraslih u razvijenim zemljama odnosno više od polovice njihova ukupnog stanovništva bit će politički aktivno. Taj prijelaz ka široj participaciji u političkom životu danas je već u toku. Ona je već iz temelja izmijenila bit politike i stvorila velik potencijal novih nada i opasnosti. Jednom započetak, taj razvitak jedva će se više moći zadržati.«⁴

Posebno je pri tome pitanje kojoj od tih »nada i opasnosti« — a to znači čemu iz različitih tradicija politike — dati prednost a da se pri tome ne dovedu u pitanje njihove bitne tekovine, kao što su legitimnost politike, pravednost, odricanje od nasilja, vezivanje na prirodno pravo i demokraciju, općenito dobro i osnovna ljudska prava, ćudoredna kompetencija politike i njezino značenje za individualnu odgovornost i za izgradnju političke javnosti i običajnih norma djelovanja. I u tom pogledu Deutsch je ne samo instruktivan nego mudar, štoviše razborit, kad kaže da se, posebno u razvijenoj pluralističkoj demokraciji, moramo čuvati apsolutiziranja bilo koje pojedine vrijednosti, neovisno o tome da li je riječ o socijalnoj pravedno-

² Karl W. Deutsch, *Staat, Regierung, Politik*. Eine Einführung in die Wissenschaft der vergleichenden Politik, Freiburg 1976, str. 510.

³ *Ibidem*, str. 518.

⁴ *Ibidem*, str. 99.

sti ili o političkoj moći pojedinaca ili o ukupnoj društvenoj stabilnosti itd., jer težnje samo za jednom vrijednošću opravdano je samo tada ako se ne zanemaruju ostale vrijednosti. A temeljne ljudske vrijednosti nisu samo moć, blagostanje, zdravlje, obrazovanje, nego i istinoljubivost, iskrenost, pravednost, solidarnost, dostojanstvo i sloboda, da nabrojimo samo one najvažnije.

Dakako u tom kompleksu nabrojanih temeljnih ljudskih vrijednosti nije riječ samo o njihovoj političkoj dimenziji ili aspektu, jer se te vrijednosti većinom pojavljuju u povezanosti političkog ponašanja, odlučivanja i djelovanja s ekonomskim, socijalnim, religijskim i kulturno-civilizacijskim tekovinama, potrebama i strukturama društva, tako da se mnoge od njih, posebno površnoj svakidašnjoj svijesti, čine čak nepolitičkim. Nasuprot tome upravo se danas, na tragu Carla Schmitta, sve više razvija shvaćanje da politika može postati sve što se zbiva u našem svijetu života. To pak stavlja pred nas zadaću da bar načelno ograničimo politiku od svega i svačega što se oko nas događa, a prije svega trebalo bi političko djelovanje ograničiti od ostalih socijalnih djelatnosti. Tu se postavlja pitanje: što karakterizira političko kao političko i kojim kriterijem uspijevamo razlučiti političko od ostalih fenomena čovjekova života u zajednici? Jer, sasvim je izvjesno da ne možemo svako djelovanje u zajednici priznati kao političko, nego samo ono koje se vrši u skladu s »općenitim zahtjevima koji su od interesa za život neke ljudske zajednice«⁵. Naravno, ti »zahtjevi« nisu puke pobude ni apstraktni zahtjevi nego zbiljske svrhe i djela ljudi, koji svojim djelovanjem ozbiljuju povijesno zbivanje i život time što preko vlastitog neposrednog doživljavanja, povijesnog iskustva i moralno-političkog djelovanja svojim zahtjevima prelaze u javni život zajednice tako da ih artikuliraju kao općenite, opravdane, umne zahtjeve koji s vremenom postaju navikama, običajima i zakonima stanovite političke zajednice. U tom smislu valja u razumijevanju politike i političkog djelovanja poći od jedinstva politike i etike, a ne od identificiranja političkog i socijalnog. Tu se postavlja posebno pitanje, na koji način u modernom svijetu, u kojemu svaka djelatnost u državi pod određenim uvjetima može postati politikom, ponovno uspostaviti ako ne jedinstvo a ono bar primjeren odnos između politike i etike. Uspostavljanjem toga odnosa oprostili bismo se od novovjekovnog makijavelizma i hopsizma te njihova lažnog zahtjeva da se i za sferu političkog života može razviti ista znanstvena točnost kao i za prirodna i tehnička tijela. Time smo se približili središnjem problemu naše današnje teme: Kako razvijati filozofiju politike koja bi odgovarala kako našoj suvremenosti tako i svojoj, kako ćemo još vidjeti, vlastitoj intencionalnosti, tj. specifičnom načinu bitka političkog djelovanja u povijesnom svijetu života. Iz naših dosadašnjih filozofskih razgovora proteklih godina postalo je jasno barem jedno, naime, da se filozofija politike odnosno politička filozofija, tj. filozofija političkog ili politička znanost primjerenom ne može razviti primjenom neke općenite teorije bilo ontološke, metafizičke ili kozmološke, bilo fizikalne, tehničke ili ekonomske, bilo neke općenite metodologije ili metateorije ili kibernetike na praktično djelovanje, jer da bi se ona primjerenom razvila, valja istražiti svojevrstu logiku praktičnog uma. Doduše, i taj izraz logi-

⁵ V. Gerhardt, »Politische Subjekte. Zur Stellung des Subjekts in der Politik«, in: *Tod des Subjekts?* Wien-München 1987, str. 208.

ka političkoga uma može voditi u krivom smjeru, kao što je vodio u novokantovstvu u »logiku čistog mišljenja«, pa i u transcendentalnoj fenomenologiji Edmunda Husserla, kada se praktično djelovanje smatralo svakim djelovanjem uma ili svijesti uopće. Ta tradicija ide od stanovite interpretacije nauke o idejama kod Platona, a u metafizičkoj tradiciji od shvaćanja, prema kojemu Bog stvoritelj služi kao uzor umnog stvaranja i djelovanja ne samo transcendentalnoj nego i empirijskoj ljudskoj svijesti. Nasuprot tome, već je Aristotel uvidio da valja razlikovati djelovanje samo umnog dijela ljudske duše, koji je sam sebi savršeno proziran kao čista svijest ili teoretski um, od djelovanja u kojemu je um na djelu skupa s ostalim dijelovima duše na taj način da on usmjerava i vodi naše nagone i strasti time što nas u konkretnim povijesnim prilikama svjetuje kako razviti naše djelovanje i obistiniti vlastiti svijet života. Bez udjela te vrste uma, čiju sposobnost Aristotel naziva *phronesis*, ovo naše ćudoredno ponašanje i djelovanje bilo bi izvrgnuto slučajnostima i iracionalizmu, a njenim razvitkom ozbiljuje se najviše dobro kao ljudsko dobro. To je poznati smisao politike kao praktične filozofije kod Aristotela. Od toga, kao što smo već rekli, valja poći svaka pa i naša suvremena filozofija politike i politička misao ako pretendira da postanu praktičnom u pravom smislu.

I drugi dio naslova naše današnje teme ima svoje utemeljenje u Aristotelu. Zapravo već je Platon isticao da ni filozofi u njegovoj idealnoj državi neće uspješno upravljati državom bez iskustva u političkom životu. Vjerojatno je to i jedan od razloga zašto se filozofi kod Platona tako kasno posvećuju vladarskim poslovima. Aristotel je, kao što znamo, čak i podobnost za slušanje predavanja o političkome i plemenitome vezao za posjedovanje iskustva o tome, budući da »mladić nije prikladan slušatelj znanosti o državi; neiskusna je u djelatnostima što se zbivaju u životu. . . i slušat će uzalud i beskorisno, jer tu nije svrha znanje, nego djelovanje«⁶.

Prema tome, iskustvo je potrebno kako za politiku kao djelovanje tako i za filozofiju politike kao znanosti o političkom djelovanju, jer će se bez iskustva uzalud slušati predavanja o znanosti o državi, budući da u njoj kao u čitavoj praktičnoj filozofiji svrha nije znanje, kao što je stjecanje znanja radi znanja u teoretskoj filozofiji, nego je svrha djelovanje, tj. u njoj se stječe takvo znanje koje omogućuje djelovanje i koje, štoviše, jest djelovanje.

U tom poznatom Aristotelovom rješenju odnosa teorije i prakse riječ je zapravo o ispravno razumljenom Sokratovom pitanju o znanju koje je krepost. Istinska dobra i kreposti nastaju, naime, pomoću onoga znanja što ga je Sokrat inicirao nasuprot kako dogmatizmu mitske tradicije i samozumljivosti svakidašnjeg tzv. prirodnog stava, tako i nasuprot sofistici tehničkog znanja i relativizma. U tom pogledu i danas je instruktivan Platonov dijalog *Protagora*, u kojem sofist Protagora obećava da će svojim umijećem i poučavanjem atensku mladež učiniti pravim građanima polisa, jer on ni ne sluti da se kreposnim i dobrim građaninom ne postaje pukim umijećima, teorijskim razglabanjem, tzv. »komuniciranjem«, učenjem i izvođenjem iz apriornih principa. Kao što znamo, Platon pokazuje ne samo u *Protagori* nego u svim takozvanim aporetičkim spisima da je svo sofistčko znanje o

⁶ Aristotel, *Nikomahova etika* I, 1095 a 1—5.

kreposti lažno, pa Sokrata suprotstavlja prvenstveno sofistima, da bi pokazao kakvo je znanje potrebno za dobar odgoj građana i za opravdanje običajnog svijeta života. Otuda imaju pravo oni suvremeni interpreti Platona koji, poput Gadamera, ističu da već rezultat Platonovih aporetičkih spisa nije samo negativan, jer Sokrat, npr., u spomenutom dijalogu primorava Protagoru da prizna »da je krepost znanje, ali sa svoje strane osporava da se ona može naučiti.«⁷ Krepost se ne može naučiti, budući da u horizontu tehničkog modela znanja nema znanja o dobru i kreposti. Iz Protagorina priznanja, međutim, već proizlazi da postoji i drugačije znanje nego što je znanje koje se tehnički može naučiti, te Sokrat otuda inzistira na podudaranju upravo toga drugačijeg znanja i ispravnog djelovanja kao kreposti. Sokrat to drugačije znanje naziva vlastitim daimonionom kao unutrašnjim uvjerenjem i prirodnim pravom čovjeka (physei dikaion), koji ne odbacuje pozitivne zakone (nomodikaion) nego ih svojim umnim promišljanjem, odlučivanjem i djelovanjem pomiruje i posreduje kao običajne tradicije i svijet života. U takozvanim zrelim spisima Platona to sokratovsko-platonsko znanje se dalje tematizira i razvija, ali u njima postoji opasnost da se ono proglasi transcendentnim i iracionalnim »iskorakom« u smislu tradicionalne nauke o idejama i o »filozofima-vladarima« sa svim negativnim posljedicama po izvornost politike, tj. po svojevrsnosti praktičnoga znanja i etičko-političkog djelovanja građana kao građana.

Cini se da je pravi i potpuni odgovor na Sokratovo pitanje o znanju kao kreposti otuda ipak dao tek Aristotel svojim određenjem phronesisa kao umne sposobnosti poimanja i ozbiljenja praktičnoga života na osnovi iskustva u ranije naznačenom smislu filozofije politike kao filozofije o ljudskim stvarima. Time Aristotel bolje od bilo koga drugoga za svoje vrijeme ozbiljuje Sokratov program, usprkos njegovoj kritici Sokrata npr. u *Nikomahovoj etici*⁸ i vezivanju i samoga Sokrata za Platonovu nauku o idejama.

Kada, dakle, govorimo o iskustvu kao pretpostavci za politiku, mišljenju bilo kao političko djelovanje bilo kao znanost o tom djelovanju, onda ne mislimo iskustvo novovjekovnog gnoseološkog empirizma ni egleške ni kantovske provenijencije, ali ni tzv. »neodređeno iskustvo« ranog Spinoze, a još manje »činjeničnost« modernog pozitivizma, scijentizma i metateorije. Jer, kako s pravom kaže Ernest Vollrath, »bez vlastite refleksije ne dade se iz formalnih pojmova i uopće iz scijentističkih metodskih postupaka pronaći nikakav kriterij ni za filozofski ni za fenomenalni karakter pojmova o političkim fenomenima: da bismo ga mogli primjenjivati na formalne pojmove, moramo već znati što je neki politički fenomen. Od kuda potječe to znanje i kako ga valja iskazati? Pojmovi, koji se primjenjuju u nekoj političkoj teoriji, moraju se u svojoj pojmovnosti odrediti više nego samo formalno. Oni moraju iskazati sadržajne općenitosti.«⁹ Te »sadržajne općenitosti«, što ih moraju iskazati politički pojmovi, Vollrath naziva

⁷ H.—G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, str. 33.

⁸ Usp. Aristotel, *Nikomahova etika* III, 1116 b 4 i d.

⁹ E. Vollrath, »Politische Theorie — Politische Wissenschaft — Politische Philosophie«, *Zeitschrift für Politik*, Jg. 29, H. 2, München 1982, str. 122.

asocijativnim momentima pojma političkoga. Pomoću sadržajnih ili asocijativnih momenata Vollrath zapravo odvaja »fiozofsku teoriju političkoga« kao »civilno-političku umjerenost« političkoga od »apstraktnih perspektiva realnopolitičkih, idealnopolitičkih ili metapolitičkih apercepcija«¹⁰ politike.

S Vollrathom se valja složiti kad nasuprot tradicionalnim i pomodnim apercepcijama politike ističe potrebu novog shvaćanja, kvalificiranja i diferenciranja »politike« kao oblika političkoga, jer političko svoj pojam ne može dobiti niti iz svoje neposredne zbiljnosti niti neovisno o njoj, nego se uvijek nanovo pojam politike mora odrediti i primjereno razumjeti kao posredovani oblik, koji omogućuje prosudbu života u realnim političkim zajednicama. Stoga u refleksiji se »mora ispitati kako politički i fenomenalni karakter političkih fenomena tako i primjerenost političkih pojmova i njihov odnos prema zbiljnosti«, jer bez te refleksije zapadamo u dogmatizam i banalnu samorazumljivost— a upravo je zadaća političke filozofije ili, kako Vollrath kaže, »filozofije političkoga« da izgradi »jasan pojam političkoga kao mjerilo realnih političkih fenomena i institucija u političkoj zajednici. U vezi s tim i sam Vollrath dalje pita: »Odakle se treba uzeti to mjerilo«?¹¹

Poznato je da Vollrath polazi pritom od Kanta i da za razumijevanje političkog fenomena uzima »tip znanja« što ga nalazi u rasudnoj snazi koju je Kant razvio kao estetsku i Vollrath misli da je moguće razviti njezin politički potencijal upravo kao »vlastiti tip znanja (onog) političkog«¹², odnosno kao »logiku političke rasudne snage«¹³. Dakako, u tom slijeđenju Kanta ne moramo se složiti s Vollrathom, jer i on sam ističe da je taj tip znanja u zapadnoj tradiciji poimanja fenomena političkoga svagda već nastupao, i to pod različitim pojmovima »als Phronesis, als Prudentia, als politische Klugheit, aber auch unter anderen Namen, vor allem, dem der Erfahrung«¹⁴.

Dakle, prvo što valja učiniti u svrhu suvremenog razumijevanja politike i političkog života jest rehabilitacija i rekonstrukcija tih pojmova političkoga znanja koji su uvijek već postojali u raznolikoj evropskoj i, dakako, svjetskoj tradiciji te ustanoviti koji su od njih najpogodniji i najprimjereniji za izgradnju onog pojma političkog koji bi služio kao mjerilo za ispitivanje primjerenosti političkih pojmova političkim fenomenima kao i za razvikat posebne logike političkog znanja i čovjekova opstanka u modernom svijetu kako smo ih uvodno naznačili.

¹⁰ E. Vollrath, »Zur Problematik eines Begriffs des Politischen«, 1987, str. 505. — Vollrath pritom navodi pet sadržajnih momenata pojma političkoga u reprezentativnoj demokratskoj pravnoj državi: Beauftragung (ovlaštenost), Verantwortung (odgovornost), Befristung (oročenost), Beschränkung (ograničavanje) i Begrenzung (ograničenost). Posljednji znači ograničenost svih političkih rješenja bez prava na definitivnost, dok je ograničavanje shvaćeno kao odricanje od totalizirajućeg zahtjeva političkoga. Pomoću tih momenata Vollrath pokušava primjereno odrediti »politie« kao posredovano-umjereni oblik političkoga (*ibidem*).

¹¹ E. Vollrath, »Politische Theorie . . .«, str. 123.

¹² *Ibidem*, str. 129.

¹³ *Ibidem*, str. 131.

¹⁴ »kao phronesis, kao prudentia, kao politička razboritost, ali i pod drugim imenima, prije svega pod imenom iskustva« (*ibidem*).

Ovdje nije moguće ulaziti u izlaganje svih tih tipova, pa ni onih najznačajnijih što ih pružaju Hegelova i Aristotelova filozofija politike¹⁵. Umjesto toga, a u vezi s već naznačenim odnosom Sokrata kako prema sofistima tako prema postojećoj običajnosti atenske države, podsjetit ću samo na Hegelovu interpretaciju toga odnosa, jer ona lijepo pokazuje ne samo tragičnost atenskog političkog iskustva, osude i nedužnosti Sokrata — budući da su »Atenjani morali iskusiti da je ono što su u Sokratu prokleli kod njih već uhvatilo korijen, dakle da su isto tako sukrovci ili da ih isto tako treba riješiti svake krivice«¹⁶ — nego ta Hegelova interpretacija može poslužiti kao uzor za razumijevanje političkog iskustva što ga svakodnevno stječemo u običajnom svijetu života i u pokušajima njegova osvjetljavanja i posredovanja kao svjesnog ovladavanja životom. Stoviše, Hegelova interpretacija Sokratova odnosa prema dogmatskoj samorazumljivosti atenske demokratske tradicije i prema sofističko-tehničkom ovladavanju te tradicije samim životom može nam pomoći da razumijemo spomenutu zadaću filozofije politike, tj. da vidimo odakle ona uzima i kako izgrađuje »jasan pojam političkoga kao mjerilo« za primjerenost političkih pojmova političkim fenomenima ili njihov odnos prema zbiljnosti čovjekova života u cjelini.

Hegel kaže: »Sokratov se princip pokazuje kao revolucionaran protiv atenske države, jer osebjnost je te države da je običajnost forma, u kojoj ona postoji, naime nerazdruživost misli od zbiljskoga života.«¹⁷ Dakle, prvo što Sokrat kao prvi filozof politike čini jest stavljanje u pitanje »nerazdruživosti misli od zbiljskoga života«. Time se njegov »princip pokazuje kao revolucionaran«, jer je uperen protiv dogmatizma i samorazumljivosti običajnosti atenske države, koja postoji i nastoji ostati u tradicionalnoj »nerazdruživosti misli od zbiljskoga života«. Sa Sokratom i sa sofistima u tzv. antropološkom razdoblju grčke filozofije nastupa subjektivnost, koja ne ostaje pri nerazumljenoj tzv. samo po sebi razumljivoj združenosti misli i života. U tome se slažu sofisti i Sokrat, tako da je često i Sokrat bio smatran sofistom. Platon, naravno, suprotstavlja Sokrata sofistima. Hegel također s pravom suprotstavlja Sokrata sofistima, koja je kod Atenjana već bila uhvatila »čvrst korijen« i koja će Sokrata tužiti i osuditi na smrt. Budući da se to odvija bez njihova zbiljskog znanja Atenjani su, kaže Hegel, »isto tako sukrovci« kao što ih treba osloboditi »svake krivice«, jer oni su »prokleli Sokratove tužitelje, a njega proglasili nedužnim«.¹⁸

Obično se sofiste smatra revolucionarnima, iako oni to uopće nisu, jer su oni zapravo trgovci znanjem i javnim životom. Valja se složiti s Hegelom da je ustvari Sokratov princip revolucionaran, jer je on uperen kako protiv površnosti i relativizma tehničkoga znanja sofista tako i protiv dogmatskog shvaćanja tradicije kao »nerazdruživosti misli od zbiljskoga života«. Nasuprot jednostranosti sofističkoga znanja Sokrat ističe raznolikost znanja, a nasuprot združenosti misli i života tradicije Sokrat zahtijeva njihovo luče-

¹⁵ O tome usp. moje radove »Jedinstvo politike i etike u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji«, Godišnjak za povijest filozofije, 4, Zagreb 1986, str. 128—160 i *Moderna filozofija i politika*, Zagreb 1986, str. 97—112.

¹⁶ Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1951, str. 249.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

nje i razumijevanje u svojevrsnom »refleksivnom« znanju. Jer, ništa se ne može priznati kao znanje što se ne odnosi na nešto što je različito i otuda razlučeno od toga znanja. Iz toga pak proizlazi ne samo da se ne može ostati pri nepojmljenoj združenosti misli i života nego i da nema ni znanja koje bi se odnosilo samo na sebe, kako to tvrdi idealizam samosvijesti, a nema ni neke predmetnosti, neke zbiljnosti, ni života o kojima ne bi postojalo znanje. Od kuda bismo naime za njih znali kad ne bismo imali o njima znanje? Dogmatizam prirodnog stava u svojoj svakidašnjoj samorazumljivosti po sebi zagovara »nerazdruživost misli od zbiljskoga života« i ostaje pri toj netematiziranosti. Nasuprot tome Sokrat nastoji da se ta »nerazdruživost« tematizira i da se ona misao, koja je prisutna u zbiljskom životu i od njega u prirodnom stavu nerazdruživa, odredi i razumije kao posebno znanje koje je različito od onoga čega je ono znanje i koje ga omogućuje. U filozofskoj analizi to se znanje daje ne samo razlučiti od onoga čega je ono znanje nego se ono daje odrediti u različitim sferama života i u filozofskoj refleksiji zadržati kao znanje ili misao upravo toga određenog područja zbiljskoga života, predmeta ili fenomena. Sokratov zahtjev za tim uvidom kao zbiljskim i istinskim znanjem ozbiljuje se, dakako, u svojevrsnom refleksivnom stavu, koji je međutim zbog blizine biću ili fenomenu što ga tematizira još tako reći neposredan, pa ga stoga valja strogo razlikovati kako od dogmatizma združenosti misli i života tako i od svakog idealizma refleksivnog znanja, a pogotovo od sofistike i idealizma novovjekovnog znanja u kojemu je znanje isto što i ono čega je to znanje znanje — ideja kao subjekt i objekt znanja.

Sokratovsko znanje se stoga ne može naučiti nikakvim umijećem raznih znalaca, pa ni sofista, koji su već u Ateni bili vrlo uvaženi; ono nije, međutim, ni nerazdruživo od zbiljskog života, kako misli mitska tradicija, jer tada ono ne bi bilo znanje, nego biće, sam život. Odvajanjem misli od zbiljskog života na drugoj strani ne iskoračujemo u neko transcendentno carstvo ideja, kako se Platona obično interpretira, nego osvještavamo misao i njezinu primjerenost zbiljskome životu. Time određujemo njezinu opravdanost i svrhovitost, jer samo takva misao i osvještano znanje omogućuje krepostan, dobar i pravedan život. Samo takvo znanje je krepost. Njegovo potpuno značenje za čovjeka će, dakako, izraziti tek Aristotelova praktična filozofija time što će pokazati da se u političkom i uopće u praktičnom životu umno odlučujemo na osnovi vlastitog uvjeta i savjetovanja uma o tome što, kako, kada, gdje i zbog čega nešto u konkretnoj zbiljnosti života činimo, a što odbacujemo. Tada se pokazuje da se sokratovsko znanje, koje je krepost, stječe pomoću umnog posredovanja običajne tradicije i povijesnog svijeta života na osnovi razboritosti kao umne sposobnosti djelovanja.

Nakon ovih kratkih ekskursa u sam početak povijesti filozofije politike pokušat ću naznačiti smisao političkog djelovanja i općenito političke misli iz horizonta suvremene fenomenologije i povijesnog mišljenja svijeta života kao originalnog iskustva cjeline svijeta i njegovih sfera. Dakako, tu mislim na zajedničku misao glavnih predstavnika fenomenološkog pokreta od Husserla i Schelera, preko Hartmanna i Heideggera do Rittera, Finka, Landgrebea, Gadamera i njihovih učenika — bolje reći na zajedničku pretpostavku toga pokreta, ako takva pretpostavka postoji. Konzekventno promišlje-

na, meni se čini da je to Heideggerova misao iz *Bitka i vremena*: da je ontologija moguća samo kao fenomenologija, a ova pak kao razumijevanje načina bitka raznolikih sfera zbiljnosti u njihovoj unutrašnjoj izgrađenosti i vlastitoj vrsti iskustva koje pripada svakoj sferi. Tu polazim od Husserlovih pojmova internacionalnosti i originalnog iskustva, ali ih proširujem preko područja intencionalnih akata kao predmetnosti na fenomene koji se ne daju popredmetiti ni vanjski zamijetiti ili postvariti, nego se u smislu Schelerova originalnog iskustva vrednota svagda vrijednosno zahvaćaju samo u njihovoj vrijednosnoj dimenziji. U toj vrijednosnoj dimenziji mi naime ne zahvaćamo najprije vrednote kao stvari prema kojima se zatim naknadno odnosimo prihvaćajući ih ili odbacujući ih, nego se u samom zahvaćanju u izvornom ili originalnom doživljavanju kao iskustvu odlučujemo za ili protiv na osnovi vlastitog uvida u način bitka dotične sfere života.

Originalno iskustvo nije ni kontemplativno promatranje ni puko gledanje, nego umni uvid, koji kao sposobnost poimanja i razumijevanja neke sfere u njezinoj vlastitosti i samopokazivanju otvara horizont cjeline svijeta života i poput Aristotelova phronesisa omogućuje naše svjetovanje i odlučivanje kao ono što mi izražavamo u našem pripovijedanju i potvrđujemo svojim djelovanjem. Riječ je, dakako, prije svega o pripovijedanju u sferama duha, pa se u skladu s tim duhovne znanosti danas sve češće i nazivaju znanostima pripovijedanja,¹⁹ i to ne samo u sferi umjetnosti, religije i povijesti nego i u sferi običajnosti, u kojoj originalno iskustvo omogućuje praktičnu orijentaciju u svijetu i vlastito djelovanje. Iako djelovanja nema bez navikavanja na postojeće zakone i običaje, čudoredno i običajno djelovanje nije nikakva objektivna zbiljnost u smislu tehnički proizvedene zbiljnosti niti puko tradiranje i navikavanje na postojeće norme i običaje, jer je ono kao praktično djelovanje uvijek već konstituiranje nove subjektivnosti i intersubjektivnosti, koja se razvija u povijesno mišljenje pomoću iskustva, tj. a način na koji ona originalno doživljava, misli i djeluje u svojem svijetu života. To je smisao originalnog iskustva kao jednokratnog povijesnog doživljaja neke duhovne sfere i poimanja svijeta života u cjelini njegove životnosti kao »običajne životnosti«, »duha vremena«, »stila epohe«, kako ih doživljava i razumijeva slobodni pojedinac. To je razlog zbog čega se nijedna sfera ni vrednota u njoj ne smije apsolutizirati, jer životnosti cjeline ne bi bilo bez originalnog iskustva zbiljskih individuuma. Navedeni način originalnog doživljavanja svijeta života, kao konstituiranje nove subjektivnosti pojedinca te njegova opstanka i povijesne povezanosti svijeta u njegovoj cjelini kao čovjekova svijeta, zajedničko je obilježje suvremene fenomenologije, hermeneutike i povijesnog mišljenja, koje uza svu novost suvremenog samorazumijevanja povijesnog ljudstva, pokazuje najviše sličnosti s Aristotelovom philosophia anthropina i njezinim prikazivanjem fenomenalnosti svijeta života. Jer, i suvremeno se povijesno mišljenje, bar u nekih svojih predstavnika, oslobađa univerzalno-ontoloških pretpostavaka — bilo neke apriorne formalne ontologije, kojoj je još težio Husserl u *Ideama* . . . , bilo metafizičkog utemeljenja praktične filozofije, bilo neke pomodne metateorije i metodologije.

¹⁹ Vidi moj predgovor djelu Joachima Rittera *Metafizika i politika*, Zagreb 1987, posebno str. 32—38.

Posljednji radovi H. G. Gadamera i V. Marxa razvijaju takvu etiku koja nas oslobađa svake apriorne teorije i, po uzoru na sokratovsko postavljanje pitanja i Aristotelov odgovor, stvara pretpostavke za razvijanje nemetafizičke etike i nemetafizičke praktične filozofije koja bi bila primjerena našoj suvremenosti. Kao što je praktična filozofija na svom početku bila označavana izrazom politika u širem značenju, tako bi se danas ona mogla označiti etikom. Time bi autonomnost etike i životnost etičke subjektivnosti izrazila ne samo svoju nezavisnost od metafizike nego i zadobila prednost pred tzv. objektivnošću politike kao države. Na taj način praktična filozofija bi poprimila suvremeni izraz, kojim bi ona kao etička i politička u sebi obuhvatila svoj moderni i antički smisao. Jer »autonomnost i time nezavisnost etike od metafizike« nije jednoznačno prisutna samo kod Aristotela nego, kako Gadamer kaže, kod »svih velikih mislilaca, koji na području etike nama imaju nešto reći«, tako da etika »ni kao metafizika ćudorednosti svoje utemeljenje ne može tražiti negdje drugdje nego u od svih nas življenom samoizlaganju života«²⁰, u njegovom spoznavanju i potvrđivanju. U tom mislu nemetafizičko političko znanje kao originarno iskustvo »od svih nas življenoga samoizlaganja života« dobiva u suvremenoj fenomenologiji svijeta života i povijesnom mišljenju novi smisao i primat pred svim drugim oblicima i tipovima znanja. Usprkos ogromnoj empirijskoj proširenosti i moći tih drugih vrsta znanja u svakidašnjem prirodnom stavu i tehničkom komuniciranju, originarno iskustvo praktičnoga znanja pruža ne samo svojevrsno znanje jednog područja ili sfere nego pruža povijesno primjereni način razumijevanja čitavoga čovjekova bitka u svijetu. Štoviše, ono kao iskustvo povijesnog svijeta života pruža razumijevanje smisla bitka uopće.²¹

²⁰ H—G. Gadamer, »Vernunft und Kontigenz«, *Phänomenologische Forschungen* 19, Freiburg 1986, str. 178. Za razvijanje nemetafizičke etike, koja bi bila primjerena suvremenom povijesnom opstojanju, zanimljivi su i ostali radovi Hansa Georga Gadamera, kao i posljednji radovi Wenera Marxa — *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg 1983. i *Ethos und Lebenswelt: Mitleidenkönnen als Mass* Hamburg 1986, a za razvijanje suvremene nemetafizičke filozofije politike nova knjiga Ernsta Vollratha *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen 1987.

²¹ Vidi moj rad »Povijesnost svijeta života i praktična filozofija«, *Bitak i povijesnost*, Zagreb 1982, str. 57—74, i *Moderna filozofija i politika*, Zagreb 1986.

Ante Pažanin

THE PHILOSOPHY OF POLITICS AND THE PRIMAL EXPERIENCE
OF THE HISTORICAL LIFE-WORLD

Summary

Only that activity in a community is political, which is practiced in accordance with the general requirements of interest to the life of the community. The starting point for an understanding of this relationship is a unity of politics and ethics. The political must determine its concept as a mediated form that makes an evaluation of life in real political communities possible. In its beginnings practical philosophy was called politics in the wider meaning of the word; today it could be called ethics. In this way the autonomy of ethics and the vitality of ethical subjectivity would not only express its independence from metaphysics but would also acquire primacy in relationship to the objectivity of politics as state. Practical philosophy would acquire its contemporary designation that would cover both its modern and its antique meaning.