

---

## Problemi države i demokracije

---

Izvorni znanstveni rad  
UDK 32 : 1 + 321.15 + 321.7

---

### Država i demokracija

---

Ante Pažanin

Fakultet političkih nauka, Zagreb

#### Sažetak

Nasuprot instrumentalističkom shvaćanju države kao aparata vladavine autor ističe shvaćanje države kao političke zajednice u kojoj slobodni i jednaki građani ozbiljuju bitne svrhe svojega života. Od značenja političkoga kao zajedničkoga života građana u polisu kao državi u izvornom smislu valja poći u razumijevanje ne samo politike, nego i države i demokracije. Štoviše, na primjeru grčkog polisa petog stoljeća prije naše ere moguće je pokazati izvornu identičnost države, demokracije i političkoga, jer je sudjelovanje svih građana u donošenju odluka o pitanjima od zajedničkog interesa vodilo razumijevanju i širenju političkoga kao odnosa između građana kao građana. Ako je političko imalo takvo značenje i uvažavanje u prvim demokracijama svjetske povijesti, zašto ono ne bi moglo poprimiti isto, ili još veće, uvažavanje i značenje danas, bar u onim demokracijama koje se, kao i prve demokracije svjetske povijesti, nazivaju »direktnim demokracijama«. Taj smisao političkoga sadržan je ne samo u Aristotela i Hegela, nego i u Marxovu pojmu demokracije i komunizma. Nasuprot novovjekovnom i modernom politiziranju kao manipuliranju, instrumentaliziranju i funkcionaliziranju građana kao podanika, izvorno i svako zbiljsko politiziranje počiva na vlastitim uvidima građana i javno potvrdi njihovih sposobnosti.

Od problema suvremene teorije države ovdje nas ne zanimaju pojedinačni aspekti države — ni sociološki, ni ekonomski, ni juridički, ni geografski. Jednako tako nas ne zanima ni vanjska ni unutrašnja politika države. Pažnju usmjeravamo na bit države i njezinu vezu s demokracijom. Kao prvo, postavljamo pitanje: što je država, a što demokracija? Pokušajmo razmotriti određenje države.

Načelno su moguće dvije koncepcije države: (1) instrumentalistička koncepcija, koja državu shvaća kao sredstvo ili instrument, tj. kao institucionalni aparat vladavine i (2) shvaćanje države kao političke zajednice u kojoj se

ozbiljuju bitne svrhe ljudskoga života. Ako država omogućuje svojim građanima ozbiljenije njihovih svrha i sposobnosti u toj mjeri da oni postižu sretan i dobar život, država se od Aristotela na dalje naziva potpunom ili savršenom zajednicom; nema veće ni savršenije političke zajednice nego što je država, pa makar ona bila tako malena kao grad-država, koju su stari Grci nazivali polisom, a mi je nazivamo komunom, odnosno općinom. Odlučno je pritom da ona udovoljava bitnim svrhama ljudskoga života, neovisno o tome da li su te svrhe shvaćene kao pravednost, prijateljstvo, prirodno pravo, solidarnost ili sloboda.

Danas je vrlo prošireno instrumentalističko shvaćanje države, koje se povijesno-filozofski vraća na nominalizam novoga vijeka, te se preko pozitivizma 19. stoljeća širi do scijentizma, tehnicizma, operacionalizma i najnovije metateorije. Instrumentalizam je podjednako raširen u suvremenome građanskom svijetu, kao i u socijalističkim državama, iako se njegovo značenje u njima drugačije razlaže i karakterizira. Na jednoj strani, već od Hobbesa na dalje država kao instrument shvaća se kao uspostavljanje mira i građanske sigurnosti ugovorom, a na drugoj strani obrnuto, kao aparat sile i nasilja, pomoću kojega vladajuća klasa tlači i u pokornosti drži potlačenu klasu. Ako država po jednim znači izbavljanje ljudi iz nereda i anarhije prirodnog stanja — koji nikome ne garantiraju ni minimum sigurnosti, jer u prirodnom stanju čovjek je čovjeku vuk i svatko ima toliko prava koliko ima moći — po drugima država je, obrnuto, sredstvo pomoću kojega se ljudi drže u potlačenom položaju i nečovječnu stanju. Po jednim, država omogućuje u političkom stanju svaki tehnički napredak, znanstveni razvitak i kulturni procvat, pa je valja jačati do moći i svemoći, dok bi po drugima najbolja bila ona država koja bi najmanje postojala. Ovo posljednje shvaćanje zastupao je već stari grčki filozof Epikur. Ni jedna ni druga varijanta instrumentalističkog shvaćanja države ne dopijevaju do bitne svrhe države — do slobodnog i sretnog života. Iako svemoćna država pruža svojim podanicima sigurnost pa i blagostanje, te im je svakako bolje nego u »slobodi«, točnije u proizvoljnosti prirodnog stanja, ona ipak svoje građane lišava gotovo svih prirodnih prava i degradira ih na poslušne izvršioce svojih naloga, pa je umjesto zbiljske slobode i sreće smisao države svedene na borbu za održavanje života i puko preživljavanje. Država koja pak najmanje postoji plaća, kako reče Bloch za Epikura, »preuranjeni uvid da je najbolja ... , političkom ravnodušnošću«<sup>1</sup> i privatnim karakterom kako prirodnog prava, tako i slobode.

Dakako, u shvaćanju da je najbolja ona država koja najmanje postoji u osnovi je sadržano moderno shvaćanje o odumiranju države. Zanimljivo je da je ono prvotno bilo mišljeno za odumiranje države kao instrumenta i aparata vladavine, dok se u modernome instrumentalističkom shvaćanju, pa velikim dijelom i u marksizmu, ono odnosi na državu općenito, jer država kao politička zajednica i općeniti interes, prema tom shvaćanju, više ne postoje. Cini se da u taj odnos između države kao političke zajednice i države kao instrumenta valja unijeti više svjetla.

Već jednostavna činjenica da svaka država kao politička zajednica podrazumijeva i državu kao instrument vladavine i obrnuto, država kao instrument vladavine podrazumijeva državu kao zajednicu, pokazuje da se to dvoje

1 E. Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Beograd 1977, str. 18.

ne isključuje nego, štoviše, zahtijeva da se potraži i među njima uspostavi primjereni odnos. Stoga su pravednost i najbolji oblik vladavine u državi činili od početka glavnu temu filozofije politike. Ali, o tome kasnije. Sada nam je stalo do uvida da se država kao politička zajednica ne daje svesti na državu kao instrument. To je najbolje vidljivo na odnosu prirodnoga i pozitivnoga prava. Već je Aristotel u *Nikomahovoj etici* isticao da traži »i ono što je uopće pravedno i ono što je politički pravedno«, te da se »to postiže ondje gdje ljudi — koji su slobodni i jednaki... zajednički žive radi samodostatnosti. Stoga, ondje gdje nije tako, među ljudima nema onoga što je politički pravedno.«<sup>2</sup> Politički pravedno kao tō politikōn dikaiōn jest kako prirodno (tō fisikon), tako i pozitivno (tō nomikōn) pravo.<sup>3</sup>

Aristotel se, dakle, suprotstavlja onima koji svako pravo svode na pozitivno pravo i njegove zakonske odredbe, a prirodno pravo odbacuju ili smatraju vječnim i nepromjenljivim. Stoga on ističe da je ovo pravo »promjenljivo«, te da je »ipak nešto po naravi, a nešto nije po naravi.«<sup>4</sup> Upravo zbog vezanosti prirodnog uz političko pravo, ono nije nikakvo vječno ili pak kozmičko pravo, kao što pozitivno pravo nije proizvoljno postavljanje, nego zakonsko pravo, što ga kao pravednost prakticiraju slobodni i jednaki građani polisa. Aristotel kaže: »Ono što je pravedno postoji ondje gdje je zakon među ljudima. A zakon je ondje gdje je i nepravda među ljudima, jer pravda je prosudba pravednog i nepravednog. I među kojima je nepravda među tima je i nepravda činidba... a ona je kad čovjek sebi uzima previše onih stvari koje su općenito dobre a premalo onih koje su općenito loše. Zbog toga ne dopuštamo«, zaključuje Aristotel, da »vlada čovjek, nego načelo, jer on to čini poradi sebe i postaje samosilnik«<sup>5</sup> ili tiranin. Tiranija je, kako znamo, prema Aristotelu ne samo jedan od oblika izopačavanja političke vlasti, nego »najgora zastrana«, jer tiranski »vladar teži za vlastitim dobrom«<sup>6</sup> i korišću, dok pravi vladar i dobri oblici političke vladavine općenito teže za zajedničkom korišću svih građana. Zajednička korist i dobro svih građana čine logos, um ili načelo države kao političke zajednice, što ga izražava zakon ili nomos polisa. U tom smislu u političkoj zajednici valja da vladaju njezin logos i nomos, tj. »načelo«, a ne »čovjek« kao proizvoljnost koja vodi u »samosilništvo« ili tiraniju. Naime, onaj tko vlada u političkoj zajednici »čuvar je onoga što je pravedno«, tj. što je zajedničko, općenito i u tom smislu prirodno pravo. A ako je čuvar »onoga što je pravedno, onda i onoga što je jednako. I kako se čini da nema više nego mu pripada, ako je pravedan«, zaključuje Aristotel i dodaje, »jer sam sebi ne podjeljuju više nego što je općenito dobro.«<sup>7</sup> To je smisao političke vladavine kao vladavine slobodnih i jednakih građana, tj. kao ozbiljenja njihova »općenitog dobra«.

U tim Aristotelovim mislima o političkoj vladavini posebno je značajna misao o povezanosti prirodnoga i pozitivnoga prava u političkome pravu, kojega je smisao ozbiljenje i očuvanje »onoga što je pravedno« pomoću »načela« i zakona. Moderno pozitivno pravo kao pravo što ga postavlja državna

2 Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb 1982, 1134 a 25—30.

3 Isto, 1134 b 18.

4 1134 b 29.

5 1134 a 30—b 1.

6 1160 b 10.

7 1134 b 1—4.

vlast u smislu instrumenta, tj. pravo koje se pojavljuje samo u funkciji moći i kao proizvod odnosa moći, izgubilo je tu povezanost s »općenitim dobrom« i prirodnim pravom, pa se dobiva dojam da ga doista postavlja vladajući sloj društva radi vlastitih koristi i interesa. Da pozitivnog prava kao prava, međutim, nema bez prirodnoga prava, a ni jednog ni drugog nema bez političkog prava, tj. izvan države kao političke zajednice, pokazuje već činjenica što i najekstremniji pravni pozitivisti današnjice, kao i ustavi i temeljni zakoni modernih država uokviruju stavove i odredbe pozitivnoga prava bar u uvodima i preambulama pozitivnih zakona općenitim interesom i prirodnim pravom. Zašto? Zato, »jer prirodno pravo«, kako kaže jedan suvremeni teoretičar prava, »utječe da politički ciljevi, predodžbe poretka itd. ostaju obavezno i opravdano pravo i tada, ako ih nije ozbiljila neka etablirana vlast.«<sup>8</sup>

Već se u razmatranju prava i političke vladavine u Aristotela pokazao drugačiji smisao politike i države kao političke zajednice nego što ga pruža novovjekovno funkcionaliziranje i suvremeno instrumentaliziranje politike kao moći i tehnike vladanja. Moderno politiziranje proteže se na sve aspekte ljudskoga života, od geografskog i ekonomskog do kulturnog i znanstvenog, a svoj vrhunac postiže u vidu ekonomske, kulturne, socijalne, znanstvene itd. politike. Pa ipak, izvorno značenje onoga političkoga nije identično ni sumi svih aspekata moderne politike niti nekome od njih. Stoga bi bilo zanimljivo razmotriti pitanje: što je političko uopće i u čemu se sastoji njegova bit? Filozofija politike istražuje bit političkoga, tj. onaj logos političke zajednice, koji smo u spomenutom Aristotelovu tekstu upoznali kao općenito dobro građana i koji zajedno s etosom polisa čini horizont unutar kojega se ozbiljuje praktični život u vidu moralnog i političkog djelovanja ili činidbe. To je razlog što filozofija politike — sasvim bi precizno trebalo reći filozofija političkoga — čini ne samo središnju disciplinu praktične filozofije, nego je u najvećih mislilaca evropske filozofije identična s njom. Tako se u Aristotela ona jednostavno naziva politikom, a u Hegela filozofijom državnog prava. U oba slučaja riječ je o filozofskoj znanosti o državi. Razmatranje političkoga pokazuje se to značajnijim, što se na osnovi i pomoću pojma političkoga mogu primjereno razumjeti ne samo država i demokracija nego, štoviše, i njihova izvorna, u antičkom polisu prakticirana, identičnost.

• Kako su uopće nastale država i demokracija u Grčkoj? Suvremeni istraživači te problematike, kao primjerice Christian Meier u nedavno objavljenoj knjizi *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (Nastanak političkoga kod Grka)*, pokazuju usku povezanost političkoga s nastankom prvih demokracija u Grčkoj. Nasuprot modernom politiziranju kao funkcionaliziranju i instrumentaliziranju građana, izvorno politiziranje čini središnji element života građana kao građana: »Utoliko političko ne sadrži samo neko područje, koje je važno u različitim aspektima, nego čini središnji element grčkog, posebno atenskog društva.«<sup>9</sup> Pod atenskim društvom Meier razumije prvenstveno atensku demokraciju petog stoljeća prije naše ere. Političko mišljenje i djelovanje u prvim demokracijama imalo je legitimnost svojih postulata svagda

8 U Matz, »Staat«, u *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1974, str. 1408.

9 Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, str. 17. Usp. i Meierov članak *Pojam političkoga kod Grka* u »Političkoj misli« br. 1-2, 1984.

u vlastitom uvidu,<sup>10</sup> a ne u apstraktnim idejama naroda, povijesti, napretka kao u novom vijeku i danas. Građani i njihova općinstva bili su »gospodari nad svojim poretkom«,<sup>11</sup> jer su »imali stvari u ruci. Što se u polisu zbivalo, većinom je bilo javno raspravljano, zaključeno i izvedeno.«<sup>12</sup> Bit političkoga sastojala se u tome da »su se u politici neposredno i intenzivno angažirali široki dijelovi općinstava. Prve demokracije svjetske povijesti mogle su nastati«, zaključuje Meier, »samo kao direktne demokracije. To znači da se u tim općinstvima obrazovao novi, upravo politički identitet.«<sup>13</sup> Sudjelovanje svih građana u donošenju odluka o pitanjima od zajedničkog interesa vodilo je razumijevanju i širenju političkoga kao odnosa između građana kao građana. U usporedbi s političkim interesom građana svi su drugi interesi i odnosi, kao što su ekonomski, socijalni i obrazovni, bili slabi. Stoga se i izgradio politički identitet i ono političko kao »središnji element života« tadašnjeg društva. »U tom identitetu počivala je najjača, jedino snažna općenita solidarnost.«<sup>14</sup> O toj solidarnosti građana u antičkoj demokraciji, Meier piše: »Solidarnost onih koji su svojim vlastitim sudjelovanjem u razgovoru željeli osigurati pravednost i red, jedva da se mogla nastaviti na njihove različite neposredne interese, nego se morala nadovezati na općeniti i tako posredovani, dakle građanski interes. Tek je to niega činilo jakim. A to znači da su se konačno ponovno našli kao građani daleko pretežna većina pripadnika polisa, koji su se do tada susretali kao susjedi, seljaci, obrtnici, drugovi kulta... Oni su između sebe konstituirali potpuno novu razinu susretanja, saobraćanja, govojenja, djelovanja, očekivanja, samoprimanja i zajedništva.«<sup>15</sup>

Upravo zbog toga Meier, s pravom, misli da bi suvremenoj debati o političkome posebno dobro došlo kad bi ona ponovno uvažila grčko iskustvo i bitne uvide u politički identitet, solidarnost i zajedništvo građana kao građana. Takvo razumijevanje političkoga olakšalo bi i učinilo uspješnim naše objašnjavanje s dominantnim oblicima modernog »politiziranja«, a prije svega s funkcionaliziranjem i instrumentaliziranjem politike danas. Jer, iako Grci više ne mogu služiti kao uzor, ipak njihova dostignuća, ne samo u umjetnosti i filozofiji nego i u politici, imaju svjetsko-povijesno značenje, te orijentirajući djeluju u prevladavanju mnogih, posebno modernih jednostranosti, jer ono izvorno »političko nastalo je samo u Grka.«<sup>16</sup> Dakako, ni Meier ne zaboravlja ropstvo, koje, kako reče Hegel, predstavlja »nedostatak grčke slobode« i politike, jer su one bile moguće samo na rezultatima ropškoga rada. Ali, ne samo rad, nego i domaćinstvo, kupovina i imovina utječu na politički život. U građana, koji nisu nikakvi specijalisti ni profesionalni političari, politički angažman »u mišljenju i životu, u snazi i vremenu pojedinaca« svakako nužno dijeli prostor s ostalim aspektima života. Stoga u njih ono političko »može igrati svagda samo sporednu ulogu. Ali ta sporedna uloga bijaše za relativno vrlo brojne glavna uloga izvan kuće, uloga koja je jedino vrijedna pažnje.«<sup>17</sup> Ako je ono političko imalo takvo značenje i uva-

10 Isto, str. 489.

11 Isto.

12 Isto, str. 493.

13 Isto, str. 493/4.

14 Isto, str. 494.

15 Isto, str. 254.

16 Isto, str. 15.

17 Isto, str. 254.

žavanje u prvim demokracijama svjetske povijesti, zašto ono ne bi moglo poprimiti isto, ili još veće, uvažavanje i značenje danas, bar u onim demokracijama koje se, kao i prve demokracije svjetske povijesti, nazivaju »direktnim demokracijama«? Te su demokracije vladavina naroda, tj. svih građana koji su sposobni naizmjenično upravljati zajedničkim stvarima u korist svih, a kad nisu u organima upravljanja pokoravati se pravednoj političkoj vladavini kao slobodni i jednaki građani.

Iako je ono političko mnogo obuhvatnije nego demokracija, ipak je činjenica da je ono do svojega punog razvitka došlo s atenskom demokracijom petog stoljeća prije naše ere — naime, upravo kao prvo politiziranje građana kao građana. U razlike, koje u razumijevanju politike i političkoga postoje u samoj Grčkoj u slijedećim stoljećima, posebno već u Platonovoj i Aristotelovoj filozofiji politike, kao ni u shvaćanje politike u drugim evropskim i izvanevropskim kulturama, ovdje ne možemo ulaziti, nego ćemo se zadovoljiti naznakom načelne razlike između izloženog pojma političkog, države i demokracije u staroj Grčkoj i njihova određenja u modernom dobu. Pri tome, vratit ćemo se pitanju što smo ga postavili na početku razmatranja o odnosu države kao političke zajednice i države kao instrumenta.

Općeniti zaključak iz dosadašnjih razmatranja glasi: u antičkom shvaćanju dominantno je razumijevanje države kao zajednice, a u novom vijeku kao instrumenta. Međutim, u najvećih predstavnika i jednog i drugog doba prisutna su oba ta određenja države. Uz ono što smo na početku rekli o smislu i značenju države u Aristotela, valja još istaknuti da, prema antičkom shvaćanju, država nastaje radi podmirenja nužnih potreba života, a postoji i razvija se radi dobra i sretna života, pa odmah postaje jasnim da Aristotelova filozofije države ne izražava samo tu bitnu svrhu političke zajednice, nego da istovremeno opisuje i sredstva i predlaže načine njezina ozbiljenja. Pri tome je dovoljno podsjetiti na dobre i loše oblike vladavine, kojima Aristotel u *Nikomahovoj etici* i u *Politici* posvećuje posebnu pažnju. U novom vijeku, primjerice u Hobbesa i Spinoze, država je shvaćena prvenstveno kao »ugovor«, a to znači kao instrument ukidanja prirodnog stanja i preživljavanja. Međutim, već u Spinoze smisao se države ne iscrpljuje pukom sigurnošću života od rata i smrti, nego se upotpunjuje ozbiljenjem slobode i ljudskih prava — dakako, ne slobode kao proizvoljnosti, a ljudskih prava kao prava moći u prirodnom stanju, nego slobode i ljudskih prava u državi kao politički konstituiranoj zajednici. U tom pogledu razvoj emancipatorske svijesti od Descartesa i Hobbesa, preko Spinoze i Rousseaua do Kanta, Fichtea i Hegela rezultira ne samo razvojem autonomije uma i prava individualne subjektivnosti, nego i razvojem nove običajnosti — običajnosti koja se razlikuje kako od antičke tzv. supstancijalne običajnosti, tako i od novovjekovne neutemeljene subjektivnosti. Država se u Hegela pokazuje kao »zbiljnost običajne ideje«, kao lik u kojemu se ozbiljuje sloboda čovjeka.

Slobode, međutim, nema bez »samosvijesti pojedinca«. Time se čovjek razlikuje od bića prirode. Jer, bića prirode neposredno se pokoravaju prirodnim zakonima, dok zakoni i običaji države ne vrijede neposredno, nego su posredovani voljom i samosviješću individuuma. U tom pogledu Hegelova filozofija države predstavlja vrhunac novovjekovne filozofije subjektivnosti. Subjektivnost se tu, međutim, ne pokazuje u svojoj proizvoljnosti, nego kao sloboda u razvoju od apstraktnog prava preko čudorednosti do običajnosti. Kao običaj-

na subjektivnost, dakle, mora se razviti i kao pravna i kao ćudoredna, a to znači da ona kao volja i samosvijest pojedinca prožima ćovjekov praktični život, njegove običaje i institucije. Samo potpunim razvojem subjektivnosti i njezinih prava, subjektivnost postaje supstancijom. Otuda se supstancijalnost države ili supstancijalna običajnost u Hegela bitno razlikuje od supstancijalne običajnosti antićkog svijeta upravo po tome što ona u sebe preuzima volju i samosvijest pojedinca, tj. cjelokupnu njegovu subjektivnost, koju ne zatvara ni u apstraktno pravo niti u ćudorednost savjesti, nego je dalje razvija u običajnost, vrhunac koje predstavlja država kao lik koji je primjeren pojmu slobode. Kako je poznato, pored države običajnost ćine još obitelj i graćansko društvo. Da se obitelj i država kao zajednice jedna od druge bitno razlikuju, to znamo bar od Aristotela na dalje, ali da se država razlikuje od graćanskoga društva to znamo tek od Hegela. U cjelokupnoj filozofiji prije Hegela država je bila istoznaćna pojmu graćanskog društva. Izrazi polis i koinonia politiké, civitas i societas civilis, Staat i bürgerliche Gesellschaft znaće u filozofskoj tradiciji do Hegela isto, naime državu kao graćansko, tj. politićko društvo, koje saćinjavaju graćani kao državljani. Tek u Hegela ta dva izraza dobivaju i dva znaćenja: država je politićka zajednica, a graćansko društvo, suprotno smislu svojega atributa, jest nepolitićko društvo, koje saćinjavaju ljudi kao privatne osobe sa svojim, prvenstveno ekonomskim i socijalnim, interesima. To razlikovanje države i graćanskog društva u osnovi polazi od novoviekovne apstraktno prirodno-pravne suprotnosti ćovjeka i graćanina, koja je u 18. stoljeću bila poznata kao suprotnost između citoyen i bourgeois, a u 19. i 20. stoljeću kao suprotnost između proletarijata i buržoazije. Odnos države kao oćenitoga politićkog ćovjeka i graćanskog društva kao privatnoga nepolitićkog ćovjeka ni u Hegela se, pak, ne smije uzeti kao odvajanje jednog od drugog, nego kao razlikovanje politićke i ekonomskosocijalne sfere života jednog te istoga konkretnog ćovjeka. Jer, konkretni, društvenopovijesno odrećeni ćovjek, što ga nastoji izraziti Hegelova socijalnopolitićka filozofija, nije nikada ni apstraktni citoyen niti privatni bourgeois. Povijesno gledano, dualizam ili odvajanje države i društva karakterizira »samo odrećenu historijsku fazu kasnog apsolutizma i ranog konstitucionalizma«,<sup>18</sup> a nipošto ne izražava istinski odnos države i društva. Suvremena istraživana pokazuju da je već ćlan 6. francuske Deklaracije o pravima ćovjeka i graćanina od 4. kolovoza 1789. polazio od toga da je državna zakonodavna vlast nužno vezana uz pristanak naroda, odnosno njegovih izabranih predstavnika. Tako je u osnovi nastala predstavnićka ili reprezentativna demokracija modernoga doba. Njezinim nastankom dana je mogućnost da društvo djeluje na državu. Ta je mogućnost dana u konstitucionalnim ustavima time što se zahtijeva pristanak predstavnika naroda u svim zakonima, koji se tiću »slobode i vlasništva graćana«, a u ranom liberalizmu time što graćani sudjeluju u zakonodavnoj vlasti.

Kako je to teška i složena problematika, moguće je zaključiti iz ćinjenice što je odnos države i graćanskoga društva nakon Hegela stalno bio, i do dana današnjega ostao, središnjim problemom socijalnopolitićke misli i prakse. Svako jednostrano rješenje toga odnosa, bilo u smislu odvajanja jednog od drugoga, bilo u smislu identiteta kao apsolutiziranja jednoga ili dru-

goga podjednako je opasno, kao što je i njihovo uzajamno djelovanje teško pojmljivo, ali kao pojmljeno jedino prihvatljivo. Do odnosa države i društva, kao njihova uzajamnog djelovanja, dovela je, kako smo vidjeli, već reprezentativna građanska demokracija, a danas se sve više čuju mišljenja da je odvajanje države i građanskoga društva prevladano i da je na mjesto odvajanja »stupilo nužno povezivanje i miješanje države i društva.«<sup>19</sup> Sada ćemo pokušati razmotriti što to povezivanje i miješanje države i društva konkretno znači i kakav je njihov odnos u suvremenom svijetu, posebno u demokraciji i prema demokraciji.

Već atribut »građansko« u pojmu građanskog društva u Hegela jasno upućuju na to da se građansko društvo ne smije reducirati na »sistem potreba«, tj. na društvo kao predmet ekonomije i sociologije, jer ono u sebi obuhvaća ne samo »sistem stomistike«, nego i »njegovanje prava«, »upravu« i »udruživanje«<sup>20</sup>, a to znači da je ono kao »građansko« već pravno, politički i običajno organizirano i uređeno društvo. Štoviše, u pojmu građansko društvo dolazi do izražaja da ono u Hegela, pored ekonomskog i privatnopravnog elementa, obistinjuje i momente tradicionalne politike (Polizei — policaj ili upravu i Korporation ili udruživanje), tj. da su oni stalno pomoću ovih posredovani. To znači da država i građansko društvo nisu odvojeni, nego da su povezani, jer država je stalno prisutna već u sferi društva, kao što, kako je jasno pokazao Marx, građansko društvo utječe na državu i konfrontira je s raznim socijalnim pitanjima. Štoviše, kako reče Jürgen Habermas u knjizi *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu)* »moderna upravna država... postaje komplementarnom ustanovom samoregulativnog tržišnog prometa.«<sup>21</sup> Habermas sam ukazuje da je taj tip države analizirao Max Weber i pokazuje da se izvršavanje vrhovne vlasti države unutar društva, nakon što se potvrdio kapitalistički način proizvodnje, može ograničiti: »(a) na zaštitu građanskoga privatnopravnog saobraćaja..., (b) na zaštitu tržišnoga mehanizma od autodestruktivnih popratnih posljedica..., (c) na ispunjenje proizvodnih pretpostavki čitave privrede... i (d) na prilagodavanje privatno-pravnoga sistema potrebama koje nastaju iz procesa akumulacije... Ispunjavajući ta četiri zadatka država osigurava postojane pretpostavke procesa reprodukcije kao kapitalističkog procesa.«<sup>22</sup>

Ne možemo ulaziti u Habermasovu rekonstrukciju Marxove teorije akumulacije kapitala, pomoću moderne teorije sistema, ali je svakako zanimljiv rezultat njegove analize koja pokazuje da organizacijski princip liberalnog kapitalizma, kao odnos najamnog rada i kapitala, razvija ne samo proizvodne snage, nego i normativne strukture, jer on »po prvi put dopušta univerzalističke vrijednosne sisteme«. Međutim, taj princip organizacije, ističe Habermas, »nespojiv je s komunikativnom etikom koja ne zahtijeva samo općenitost normi nego zahtjeva i diskurzivno postignutu suglasnost o sposobnosti uopćavanja normativno propisanih interesa.«<sup>23</sup> Komunikativna etika, naime, ne zahtijeva samo općenitost mjerila i normi, nego i »komunikativne odnose između

19 Isto, str. 185.

20 V. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 182—257.

21 J. Habermas, *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Zagreb 1982, str. 33.

22 Isto.

23 Isto, str. 35.



subjekata koji posjeduju sposobnost govorenja i djelovanja«,<sup>24</sup> tj. komunikativnu kompetenciju za konsensualno odlučivanje.

Konsensus je načelno nužan za funkcioniranje uzajamnog odnosa države i društva. On je svakako »manji u diktaturi nego u demokraciji, ali se nužnog konsenzusa ne može lišiti nikakva država«,<sup>25</sup> jer svaka je država zainteresirana za efektivnost svojih odluka i mjera u društvu, tj. da njezine odluke budu umno izvedene i prihvaćene. Dakako, to zavisi kako »od oblika uzajamnog odnosa države i društva koji je uvjetovan državnim formom kao i od stanja svijesti u društvu«,<sup>26</sup> jer se država ne može misliti neovisno o svojim vlastitim nosiocima, koji kao ljudi dolaze iz društva ili naroda. U vezi s tim Ernst-Wolfgang Böckenförde u knjizi *Staat, Gesellschaft, Freiheit (Država društvo, sloboda)* s razlogom ističe da pri tome svagda postoji »mogućnost i opasnost da oni (nosioci države) državne pozicije vladanja i odlučivanja upotrebljavaju i aktualiziraju ne samo u smislu nužnih općenitih stvari, nego i (ili primarno) u korist partikularnih, društvenogrupalnih ciljeva«.<sup>27</sup>

Stoga je za nas posebno značajan odnos države i društva u demokraciji. Demokracija se, doduše, može izroditi kako u totalitarizam, tako i u anarhizam, ali joj je pravi smisao suprotan i jednome i drugome. U demokraciji se, kako i sama riječ kaže, sve odluke državne vlasti moraju dati svesti na narod (demos). To, međutim, ne znači da u demokraciji svi odlučuju baš o svemu, jer upravo u zbiljskoj demokraciji pojedincu pripadaju, pored općenitih, i individualna prava i sloboda. Kao što pojedinac u drugome nalazi granicu i potvrdu svoje slobode, tako i demokracija kao vladavina naroda, tj. svih građana, nalazi u pojedincu granicu i potvrdu svojih prava i odluka. Ako se pak ne poštivaju osnovna prava i sloboda individuuma, demokracija prelazi u totalitarizam. U demokratskoj državi pojedincu mora pripadati pravo sudjelovanja ne samo »u demokratskom procesu«, nego i »nasuprot demokratskom procesu«, jer bi bez ovoga posljednjeg mogao nastati dojam da je u demokraciji »pojedinac potpuno i sasvim član demokratskog kolektiva«,<sup>28</sup> tj. da je individuum potpuno sveden na kolektiv, što nije smisao demokratskih, nego totalitarnih oblika vladavine. Zbiljska demokracija može cvjetati samo razvijanjem individuuma u sposobne i kompetentne građane, a time se izbjegava ne samo opasnost totalitarizma, nego i anarhizma, kao druge krajnosti do koje dolazi kad se odvoji građansko društvo od države, kao što do totalitarizma dolazi kad se država odvoji od građanskoga društva.

Zbog toga smo se toliko zadržali na razmatranju odnosa države i građanskog društva, kao njihovu uzajamnom djelovanju, jer se njihovo suvremeno posredovanje ne može ukinuti ili nadomjestiti nekim prijašnjim organizacijskim principom društva: ni onima iz društvenih formacija koje su prethodile visokim kulturama, ni tradicionalnim principom političke vladavine kao klasične vladavine, ni liberalnokapitalističkim principom, kako Habermas reče, »nepolitičke klasične vlasti« najamnog rada i kapitala,<sup>29</sup> ni modernim totalitarizmom države u kojem se neograničena moć i ovlasti države protežu u

24 Isto, str. 39.

25 E. W. Böckenförde, *nav. dj.*, str. 195.

26 Isto.

27 Isto, str. 192/3.

28 Isto, str. 198/9.

29 J. Habermas, *nav. dj.*, str. 36.

sve sfere čovjekova individualnog života, a sama država degradira na puki instrument vladavine neke grupe ili partije, čime bi se samo obnovio princip, kako Marx reče, »starog građanskog društva«<sup>30</sup> srednjega vijeka. U svim tim oblicima ukidanja posredovanja države i građanskog društva riječ je o suprotstavljanju i odvajanju države i društva, pri čemu se ukida jedna ili druga strana, pa je i rješenje jednostrano.

Posebno pada u oči jednostranost totalitarizma kao opasnosti koja je u suvremenom svijetu najprisutnija. Nekima se čini da je ona već i konačno pobijedila, jer se dobiva dojam da država sve više i više vlada i privredom i cjelokupnim društvom. Pa ipak, nije tako. Doduše, intervencionistička država druge polovice 20. stoljeća drugačije se ponaša i djeluje nego liberalistička država 19. stoljeća, jer ona ne osigurava samo općenite uvjete proizvodnje, nego se i sama miješa u proces reprodukcije. U vezi s tim Habermas kaže: »Danas država mora obavljati funkcije koje se ne mogu objasniti ni s obzirom na strukturne pretpostavke načina proizvodnje niti se mogu izvesti iz imanentnog kretanja kapitala. To se kretanje više ne odvija putem tržišnog mehanizma koji je moguće obrazložiti teorijom vrijednosti, nego je rezultanta ekonomskih pokretačkih snaga, koje su još uvijek djelotvorne, i njima suprotstavljenoga političkog upravljanja u kojem dolazi do izražaja pomak proizvodnih odnosa.«<sup>31</sup> Dakle, ni po Habermasu, kretanje modernoga društva više se ne može obrazložiti logikom kapitala i teorijom vrijednosti tržišnog mehanizma samo ekonomskih zakonitosti, jer je ono »rezultanta ekonomskih pokretačkih snaga... i njima suprotstavljenoga političkoga upravljanja«, tj. rezultanta uzajamnog djelovanja, da se izrazimo hegelovski, »građanskog društva« i »države«. Nadalje, zanimljivo je da, po Habermasu, u političkom upravljanju »dolazi do izražaja pomak proizvodnih odnosa«, pa se ni logika razvoja ne može svoditi samo na logiku razvoja proizvodnih snaga nego, posebno u suvremenom svijetu, »pomak« valja tražiti i u dimenziji proizvodnih odnosa kao sferi političkog upravljanja i komunikativnog djelovanja — što više, u njihovoj »vlastitoj logici«. U tom kontekstu ni Marx nije autor samo *Kapitala*, nego i ostalih djela. Habermas spominje 18. *brumaire Louisa Bonaparta*, a mogu se navesti sva djela koja se ne svode na logiku kapitala. Habermas sam stoga ne analizira samo logiku ekonomske krize, nego i krizu racionalnosti, krizu legitimacije i krizu motivacije u kasnom kapitalizmu, koji nije moguće nazvati državnim kapitalizmom upravo zato što država, već po svome bitnom određenju, nije kapitalist, pa ni »idealni općeniti kapitalist«. Na pitanje da li se kapitalizam promijenio i kakav će organizacijski princip vladati poslije kapitalizma, po Habermasu, »još uvijek nije dostatno odgovoreno«, pa ga on stoga ovako formulira: »Da li je temeljna proturječnost kapitalističke društvene formacije nepromijenjeno djelotvorna u pojavnim oblicima organiziranoga kapitalizma ili se, pak, promijenila logika krize? Ili je kapitalizam, možda, prešao u postkapitalističku društvenu formaciju koja je prevladala oblik toka ekonomskog rasta praćenog krizama?«<sup>32</sup>

Time smo se približili središnjem pojmu Marxove misli — pojmu komunizma kao nove formacije društva koja će se razviti nakon kapitalizma. Iako

30 K. Marx, *Zur Judenfrage*, u »Die Frühschriften«, Stuttgart 1953, str. 196; u »Rani radovi«, Zagreb 1953, str. 62.

31 J. Habermas, *nav. dj.*, str. 66/7.

32 *Isto*, str. 41.

nova, ta društvena formacija ne počinje od početka, nego se nastavlja na bitne rezultate dosadašnje povijesti, i to kako materijalne, tako i duhovne povijesti čovječanstva. Tim rezultatima pripadaju svakako bitni uvidi i iskustva dosadašnje politike a, prije svega, izvorni smisao političkoga djelovanja kao bitnog načina života ljudi kao slobodnih i jednakih građana.

U tu svrhu smo u prvom dijelu razmatranja eksplicirali bit političkoga, kako je ono bilo razvijeno u prvim demokracijama svjetske povijesti u antičkoj Grčkoj i kako je djelomično sačuvano u Aristotelovoj filozofiji politike. Naravno, i grčka su politička iskustva različita. Dovoljno je podsjetiti na razliku između Atene i Sparte. Upravo kad se ima u vidu ta razlika, Marx nije bez razloga svoj komunizam nazvao »novom Atenom«. Na početku smo upoznali neke nove i vrlo zanimljive misli Christiana Meiera o nastanku i smislu političkoga u Grka. Začuduje, međutim, da Meier interpretira Marxa,<sup>33</sup> posebno njegove misli o narodu i demokraciji iz poznate *Kritike Hegelova državnog prava*, kao »napredak« i »ideologiju« u smislu novoga vijeka i, kao takve, suprotstavlja ih antičkoj politici i općinstvu građana kao građana. Valja, međutim, istaknuti da Marx ipak nije tako jednostran da bi ga bilo moguće poistovjetiti s ideologijom i subjektivnošću novoga vijeka.

Već spomenutom nazivanju komunizma »novom Atenom« valja dodati ne samo Marxovo poznato općenito oduševljenje za grčku kulturu, što je dijelom sadržano i u njegovoj doktorskoj disertaciji i predradnjama za nju, nego i njegovo izričito povezivanje antičkog i novovjekovnoga političkog mišljenja, što znači izravno nastavljanje na Hegelovo nastojanje oko pomirenja novovjekovne subjektivnosti i antičke supstancijalne običajnosti u ranije izloženom značenju. U tom smislu Marx je u *Rajnskim novinama* 1842. godine pisao: »Filozofija u politici nije učinila ništa što na svom području nije učinila fizika, matematika, medicina, svaka znanost... Odmah prije i poslije vremena velikoga Kopernikova otkrića o istinskom sunčanom sistemu bio je otkriven i državni zakon gravitacije. Njegova teža pronadena je u njemu samome, a kako su različne evropske vlade s prvotnim površnostima prakse taj rezultat pokušavale primijeniti u sistemu državne ravnoteže, počeli su najprije Machiavelli, Campanella, kasnije Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, pa onda Rousseau, Fichte, Hegel državu promatrati ljudskim očima, razvijajući njezine prirodne zakone iz uma i iskustva a ne iz teologije... Najnovija filozofija samo je nastavila posao koji su započeli već Heraklit i Aristotel«, ističe Marx i odmah podsjeća novinskog uvodnika i protivnike filozofije i uma pa kaže: »Vi, dakle, ne polemizirate s umom najnovije filozofije, vi polemizirate s uvijek novom filozofijom uma. Dakako, neznanje koje je možda jučer ili prekjučer u *Rajnskim* ili *Königsberskim novinama* po prvi put natrapalo na prastare ideje države smatra te povijesne ideje noćnim upadicama pojedinaca jer su mu te ideje kao preko noći novo pridošle... Neznanje je demon, i mi se bojimo da će ono izvesti još poneku tragediju.«<sup>34</sup>

Marx, dakle, ne ističe samo povezanost antičke i novovjekovne političke misli nego, štoviše, njezin kontinuitet i jedinstvo od Heraklita do Hegela, a neznanje onih koji te prastare povijesne ideje države smatraju »noćnim upa-

33 Usp. Ch. Meier, *nav. dj.*, str. 489. i dalje.

34 K Marx, *Filozofsko-politički spisi*, Zagreb 1979, 116/7.

dicama pojedinaca«, naziva »tragičnim usudom« i »demonom«. Usprkos naznačenom jedinstvu evropske političke misli, Marx vidi i razlike među pojedinim njezinim razdobljima i predstavnicima kad kaže: »Ako su raniji filozofski učitelji državnog prava državu konstruirali bilo iz nagona častoljublja bilo iz nagona društvenosti, ili doduše iz uma, ali ne iz uma društva nego iz uma pojedinca, to idejnije i temeljitije gledište najnovije filozofije konstruira državu iz ideje cjeline. Najnovija filozofija promatra državu kao velik organizam u kojem se ozbiljila pravna, čudoredna i politička sloboda, a pojedini se državljanin u državnim zakonima pokorava samo prirodnim zakonima svoga vlastitog uma, naime, ljudskoga uma. *Sapienti sat*«. <sup>35</sup>

Ta »najnovija filozofija« jest Hegelova filozofija države i građanskog društva, kako smo je ranije izložili. Usprkos *Kritici Hegelova državnog prava* i fojebahovskom okretanju odnosa subjekta (države) i predikata (građanskog društva i obitelji), Marx ni u njoj ne previda svjetskopovijesnu ulogu i značenje Hegelove filozofije jer zna i stoga ističe: »Od različnih momenata narodnog života najteže je bilo izgraditi političku državu, ustav. Spram drugih sfera on se razvijao kao opći um, kao njihova onostranost... *Politički je ustav* do sada bio *religiozna sfera, religija* narodnog života, vrhunac njegove općenitosti spram *zemaljskoga opstanka* njegove zbiljnosti.« <sup>36</sup> Zbog te onostranosti političkog života Marx i Engels će u *Njemačkoj ideologiji* proglasiti državu iluzornom zajednicom, te otada datira jednostranost u shvaćanju države samo kao instrumenta i aparata moći. U *Kritici Hegelova državnog prava* Marx stoga naglašuje: »Politička sfera bila je jedina državna sfera u državi, jedina u kojoj je kako sadržaj tako i oblik bio sadržaj roda, ono istinski opće, ali ujedno tako da je, dok je ta sfera stajala nasuprot drugim sferama, i njezin sadržaj postao formalan i poseban.« <sup>37</sup> Protiv te formalnosti i birokratske posebnosti sadržaja političke države u Hegela, Marx je usmjerio svoju kritiku, jer time se sam ustav razvija »u posebnu zbiljnost pored zbiljskoga narodnog života«. <sup>38</sup> Da bi to bilo spriječeno, valja, umjesto monarhije, razviti zbiljsku demokraciju, a nasuprot birokraciji »samoupravljanje' građanskoga društva u 'korporacijama'«. <sup>39</sup>

Marxove su misli o demokraciji poznate. Ipak se najčešće krivo interpretiraju, tj. više u smislu kolektivizma i totalitarizma, kako smo ih ranije izložili, nego u smislu izvornoga političkog života, kako smo ga upoznali u prvim demokracijama svjetske povijesti kao život slobodnih i jednakih građana. Nasuprot proizvoljnosti interpretacije, koja možda točno interpretira pojedine političke realnosti koje se pozivaju na Marxa i same sebe nazivaju demokratskim i socijalističkim, valja ponovno dati riječ samom Marxu, pa će postati jasno vidljivim što on doista misli. Marx kaže: »Demokracija je riješena *zagonetka* svih ustava. Ustav ovdje nije samo *po sebi*, prema biti, nego prema *egzistenciji*, zbiljnosti stalno sveden na svoj zbiljski temelj, na *zbiljskoga čovjeka, zbiljski narod* i postavljen kao njegovo *vlastito djelo*«. <sup>40</sup>

35 Isto, str. 117.

36 Isto, str. 196.

37 Isto.

38 Isto, str. 197.

39 Isto, str. 211.

40 Isto, str. 194.

Odmah u slijedećem pasusu stoji: »Čovjek tu nije radi zakona, nego je zakon tu radi čovjeka, on je *ljudski opstanak*, dok je u drugim oblicima čovjek *zakonski opstanak*. To je temeljna razlika demokracije«<sup>41</sup> prema ostalim oblicima političke vladavine. Štoviše, demokracija je istina svih oblika političke vladavine, jer ona je vrsta i rod političke vladavine kao takve. Ona je, dakle, najbližnja onome obliku političkoga života građana kao građana što ga Meier opisuje kao političko u prvim demokracijama svjetske povijesti. Dakako, u Marxu je to mišljeno na razini suvremene svjetske povijesti, koja omogućuje da »formalni princip« postane »materijalnim principom« i da demokracija bude »istinsko jedinstvo općega i posebnoga«,<sup>42</sup> dakle jedinstvo, a ne ni odvajanje niti ukidanje, »države« i »građanskoga društva«.

Navedene misli iz *Kritike Hegelova državnog prava* Marx ponavlja i u svojim kasnijim djelima. Tako već u *Ekonomskofilozofskim rukopisima* na mjesto demokracije stupa komunizam, i to tako što se u određenju komunizma doslovce ponavlja formulacija i određenje demokracije. Ako je demokracija bila riješena zagonetka svih oblika političke vladavine, komunizam je, kaže Marx u spomenutim rukopisima, »riješena zagonetka povijesti i znade sebe kao to rješenje«.<sup>43</sup>

Da bi se razumjelo značenje te Marxove rečenice, valja bar ukratko obrazložiti smisao Marxova komunizma kao »pozitivnog ukidanja privatna vlasništva«. Jer, nije svako ukidanje privatna vlasništva istoznačno Marxovu komunizmu. Tako je prvi oblik ukidanja privatnog vlasništva »sirovi komunizam«, koji je »samo *pojavni oblik* podlosti privatna vlasništva koje hoće da se postavi kao *pozitivna zajednica*«. Ali želje su jedno, a zbiljnost drugo. Marx sâm zatim navodi još dva oblika komunizma, koji je »još uvijek pod utjecajem privatna vlasništva«. To su »politički« ili državni komunizam u instrumentalističkom značenju države, koja na »demokratski ili despotski« način manipulira čovjekom, i komunizam »s ukidanjem države«, koji je »u jedno još nedovršen« i stoga još »pod utjecajem privatna vlasništva, tj. otuđenja čovjeka«. Za oba ova oblika komunizma Marx utvrđuje da je komunizam u njima »već sebe svjestan kao reintegracija ili povratak čovjeka u sebe, kao ukidanje čovječjeg samootuđenja, ali budući da još nije shvatio pozitivnu bit privatna vlasništva i jednako tako nije razumio *ljudsku* prirodu potrebe, on je još obuzet i zaražen privatnim vlasništvom«.<sup>44</sup>

Nasuprot svim tim oblicima i vrstama komunizma, Marxov komunizam jest »*pozitivno* ukidanje *privatna vlasništva* kao *čovječjeg samootuđenja* i stoga zbiljsko *prisvajanje čovječje* biti po čovjeku i za čovjeka«.<sup>45</sup> Ovdje u oči upada prvenstveno društvenost čovjeka i čovječje biti. Ono što Marx naziva »društvenim« čovjekom zapravo je »čovječni čovjek«, kako i sâm kaže u slijedećoj rečenici, odnosno to je ono što je klasična filozofija politike mislila pod određenjem čovjeka kao političkog bića, a ne kao člana nepolitičkoga »građanskoga društva« u ranije izloženom smislu. Taj politički, čovječni, društveni karakter čovjekove djelatnosti i života uopće Marx ističe čak više

41 *Isto*, str. 195.42 *Isto*.43 *Isto*, str. 392.44 *Isto*.45 *Isto*.

i od Aristotela i Hegela. Nasuprot interpretacijama koje u Marxa ne vide tu bitnu misao praktične filozofije kao filozofije politike Aristotelove i Hegelove provenijencije, nego ga proglašavaju tipičnim predstavnikom novovjekovne tehnike i »svijeta rada« kao materijalnotehničke proizvodnje, istini za volju valja reći da je Marx u razumijevanju kako čovjeka, tako i prirode bliži Aristotelu nego novom vijeku i operacionalizmu znanosti i tehnike. Naravno, sada ne možemo ulaziti u analizu te složene problematike, jer bi ona zahtijevala da se raznolikost teoretskog, praktičnog i poetičnog načina ljudskoga života razloži ne samo u Aristotela, nego i u Marxa, koji ih razlikuje usprkos jedinstvu čovjeka s prirodom kao »provedenom naturalizmu čovjeka i provedenom humanizmu prirode«. Ovdje nam je stalo da razložimo ili bar naznačimo u čemu je društveni ili politički karakter čovjekove djelatnosti u Marxa. Jednostavan i kratak odgovor na to pitanje proizlazi iz činjenice da čovjek kao »individuum jest društveno biće«. Kao obrazloženje te misli Marx navodi poznati primjer da »čak kad djelujem znanstveno« ili u bilo kojoj djelatnosti, koju rijetko mogu izvesti u neposrednoj zajednici s drugima i koju najčešće izvodim individualno, »djelujem društveno, jer djelujem kao čovjek. Nije samo materijal moje djelatnosti — kao čak i sam govor u kojemu je mislilac djelatna — koji mi je dan kao društveni proizvod, moj vlastiti opstanak jest društvena djelatnost. Stoga, ono što od sebe pravim — pravim od sebe za društvo i sa sviješću sebe kao društvena bića.«<sup>46</sup> U određenju čovjeka kao političkoga bića Marx ide dalje i od Aristotela utoliko što on i teoriju, koja, po Aristotelu, vrijedi kao najviši način dobra života uopće, smatra oblikom društvenoga života. Ali, Marx se i u tome više razlikuje od teorije kao općenite svijesti novoga vijeka, nego od antičke teorije kao vrhunskog oblika znanja zbiljskoga života. Tako Marx piše: »Moja opća svijest samo je teoretski oblik toga čega je živi oblik realna zajednica, društveno biće, dok je danas opća svijest apstrakcija od zbiljskoga života, i kao takva neprijateljski mu se suprotstavlja.«<sup>47</sup> Taj »danas« u Marxa ne označuje samo 19. stoljeće, nego cjelokupnu novovjekovnu znanost i filozofiju, ako ona apstrahira od »zbiljskoga života i kao takva neprijateljski mu se suprotstavlja«. Usprkos Marxovu isticanju komunizma, kao rješenju sukoba »između čovjeka i čovjeka«, te društva kao »realne zajednice«, tj. kao političke zajednice ili »države« u Aristotelovu i Hegelovu značenju, njemu već u *Ekonomsko-filozofskim radovima* nisu nepoznate opasnosti koje nastaju kad se država uzdigne iznad svojih građana i fiksira kao »apstrakcija«, odnosno kao »iluzorno zajedništvo«, kako će, zajedno s Englesom, reći u *Njemačkoj ideologiji* Stoga Marx s razlogom upozoruje: »Iznad svega valja izbjeći da se "društvo" ponovno fiksira kao apstrakcija naspram individuuma.«<sup>48</sup> Jer, komunizam je »istinsko rješenje sukoba između egzistencije i biti... između individuuma i roda. On je riješena zagonetka povijesti i znađe sebe kao to rješenje.«<sup>49</sup>

Nasuprot pokušajima da se i Marxov komunizam reducira na jedan moment cjeline povijesnog života — na prirodu ili čovjeka, na bit ili egzistenciju, na rod ili individuum, na materiju ili svijest, na bazu ili nadgradnju itd.

46 Isto, str. 395.

47 Isto, str. 481.

48 Isto, str. 395.

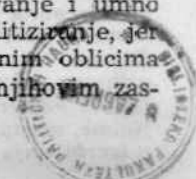
49 Isto, str. 392.

— Marx ni u ontološkom smislu ne odvaja bitak i mišljenje, nego ih uzima kao različitosti u jedinstvu. »Mišljenje i bitak jesu«, kaže Marx, »doduše različiti, ali su u isti mah u međusobnu jedinstvu«.50 U tom pogledu i komunizam »jest riješena zagonetka povijesti i znade sebe kao to rješenje«. Odmah nakon toga Marx obrazlaže svoju misao o komunizmu kao »riješenoj zagonetki povijesti« riječima: »Stoga je cijelo kretanje povijesti, kako *zbijski* akt postanka komunizma — akt rađanja njegova empirijskog opstanka — tako i za njegovu misaonu svijest *pojmljeno* i *znano* kretanje njegova *bivanja*«.51

Na taj smisao komunizma kao »cijelog kretanja povijesti« važno je ukazati i zato što se često zaboravlja da komunizam, po Marxu, u sebe preuzima sve bitne rezultate dosadašnje povijesti — dakle ne samo materijalne i tehničkoproizvodne, nego i duhovne i moralističke tekovine povijesti. To upravo označuje misao da je »cijelo kretanje povijesti« »akt rađanja« komunizma, tj. »kako *zbijski* akt postanka komunizma«, tako i »*znano* kretanje njegova *bivanja*«. Sada nije moguće ulaziti ni u daljnju analizu Marxova teksta i djela niti u usporedbu Marxova razumijevanja raznih oblika komunizma s raznim vrstama socijalizma u suvremenom svijetu. U zaključku ćemo se ograničiti na pitanje o mogućnosti drugačije politike i politiziranja građana od onoga što ih razvijaju instrumentalistička država novoga vijeka i svijet moderne tehnike općenito.

Kako smo pokazali u prvom dijelu razmatranja, izvorno politiziranje građana kao građana i moderno politiziranje razlikuju se bitno po tome što moderno politiziranje uzima građane kao podanike, kojima se manipulira u funkcioniranju državnog stroja kao instrumentima, dok je politiziranje u izvornome grčkom značenju činilo središnji element i smisao života građana kao građana. Nasuprot modernom manipuliranju, instrumentaliziranju i funkcionaliziranju građana, neovisno o tome kakvim se metodama ono postizalo i kakvim se svrhama pokušalo opravdati, izvorno politiziranje počivalo je na vlastitim uvidima i javnoj raspravi u kojima su se izgrađivali zajednički interes, politički identitet i solidarnost građana kao građana, pa je na tome počivalo aktiviranje širokih slojeva općinstva — njihovo vlastito sudjelovanje, koje je, upravo zato što je proizlazilo iz vlastite upotrebe uma i njegovih uvida, te javno oprobanih i potvrđenih sposobnosti građana, naprosto plijenilo pažnju javnosti i razvijalo takvo zanimanje goleme većine građana da je svaki drugi interes zaostajao za političkim, a samo političko djelovanje u toj mjeri bivalo sinonimom za ljudsko i čovječno da ga se smatralo plemenitim, lijepim i čovjeka najdostojnijim djelovanjem, tj. središnjim elementom života u polisu.

Prema tome, kad se danas zalažemo za politiziranje suvremenog života, onda pod tim razumijemo sasvim drugačije politiziranje od onoga što ga prakticira postojeća politika kao tehnika manipuliranja i instrumentaliziranja građana. U skladu s tim, umjesto politiziranja prije bi se moglo zagovarati depolitiziranje, jer je riječ o razvoju vlastitih uvida i sposobnosti koji bi svakom individuumu kao građaninu omogućili osobno sudjelovanje i umno djelovanje u političkoj zajednici. Mi ipak ostajemo pri izrazu politiziranje, jer starim dobrim izrazima politika, država, demokracija, kao bitnim oblicima zajedničkog života slobodnih i jednakih građana, usprkos svim njihovim zas-



tarama i izopačavanjima u dosadašnjoj povijesti, valja dati njihovo izvorno značenje i smisao. A to znači život u državi obistiniti na razini suvremene svjetske povijesti tako da se udovolji kako zahtjevima slobodne individualnosti i subjektivnosti, tako i načelima političke običajnosti i supstancijalnosti. U tom smislu demokracija i danas može cvjetati samo ako se individuumi razvijaju u sposobne i kompetentne građane koji, kao građani, preuzimaju političke funkcije i svojim djelovanjem onemogućuju kako totalitarizam »države«, tako i anarhizam »građanskoga društva«.<sup>51</sup>

51 Za razumijevanje uloge i značenja građana danas bi ponovno dobro došla usporedba sa sposobnošću i kompetentnošću građana u prvim demokracijama svjetske povijesti. Meier, u ranije analiziranoj knjizi, govori o posebnom političkom iskustvu što su ga građani prvih demokracija stjecali u konkretnom življenju i zbivanju u svom vremenu. To vrijeme Meier naziva »političkim vremenom«, jer je djelovanje građana bilo tako zbiljsko i konkretno da nije prelazilo »područje političkih suprotnosti«. Stoviše, ne samo »političko djelovanje pojedinaca i općinstava«, nego i »svako zamjećivanje« (alle Wahrnehmung), kao obistinjanje zora u vremenu, koncentriralo se na političko područje. Zahvaljujući tome, grčko političko vrijeme 5. st. prije n. e. razvilo je svoj originalni način povezivanja iskustva i razumijevanja svijeta i života. Meier ističe »svojevrsnu konkretnost mišljenja« i »posebnu blizinu realnosti«, koje kao svijest građana o svojoj moći čine pravu suprotnost kasnijoj, posebno novovjekovnoj i modernoj, apstraktnosti mišljenja i ekvivalent suvremenoj moći tehnike i nemoći građana. Jedva se može i zamisliti veći kontrast nego što je onaj između antičke svijesti moći građana (das Könnens-Bewusstsein) i novovjekovnog mišljenja napretka (das Fortschrittsdenken) kao moći tehnike. U cjelini gledano, čini se da je i Marxova misao komunizma bliža konkretnosti i realnosti grčkog tzv. »političkog vremena«, nego apstraktnosti novovjekovnog i modernoga »tehničkog« vremena. Jer, kako smo ranije čuli: dok je danas općenita svijest apstrakcija od zbiljskoga života, moja vlastita općenita svijest samo je teoretski lik onoga čega je živi lik realna zajednica ili društveno biće. Dakako, iz toga ne proizlazi i odbacivanje moderne ni apsolutiziranje antike, nego njihovo posredovanje, tj. sredina koja omogućuje život kako »realne zajednice tako i »apstraktnog mišljenja« — štoviše, zbiljsku raznolikost življenja i znanja. Naime, doista »nije riječ o velikoj misaonoj crti između prošlosti i budućnosti, nego o izvršavanju misli prošlosti« (K. Marx, *pismo Rugeu*, rujna 1843).



Ante Pažanin

## THE STATE AND DEMOCRACY

## Summary

In contrast to the instrumentalist view of the state as the machinery of government, the author emphasizes the concept of the state as a political community in which the free and equal citizens realize the essential purposes of their life. The meaning of the political sphere as the common life of citizens in the *polis*, the state in its original sense, should be the point of departure in all studies, not only politics but also of the state and democracy. Moreover, the example of the Greek *polis* in the 5th century B. C. can illustrate the original identity of the state, democracy and the political sphere as the participation of all citizens in decision-making on matters of common interest contributed to the idea of politics as the relationship among citizens as citizens. If the political sphere enjoyed such respect in the first democracies in world history, why could it not command the same, or even greater, respect today, at least in those democracies which, similar to the first democracies in history, call themselves 'direct democracies'. This idea of the political sphere is to be found not only in Aristotle and Hegel but also in Marx's concept of democracy and communism. As opposed to the modern political manipulation, instrumentalisation and functionalisation of citizens as subjects, the original politics, like all genuine politics rests on the personal convictions of citizens and on the public endorsement of their abilities.