

---

## Politička teorija

---

Izvorni znanstveni članak

1: 32](4) (091)

321.01(4)(091)

172(4)(091)

Primljeno: 23. svibnja 2003.

---

## Pravednost i civilno društvo\*

---

ANTE PAŽANIN\*\*

### Sažetak

Već se kod Platona pravednost shvaća kao smisao i bitna svrha zbog koje uopće postoji država. Iako Platon razlikuje političku pravednost države i osobnu pravednost pojedinačne duše, tek će Aristotel u svojoj praktičnoj filozofiji osim općenite pravednosti razviti primjereno razumijevanje posebne ili partikularne pravednosti i njezinog značenja za društveni razvitak. O različitim vrstama pravednosti riječ je u prvom, a o civilnom društvu u drugom dijelu ovoga rada. Da bi se razumjele suvremene teorije političke pravednosti i uloga civilnoga društva u njezinu ozbiljenju, autor razmatra povijest europske političke misli i “građanskoga društva”, jer je “građansko” odnosno “civilno društvo”, kao što mu i ime “*societas civilis*” kaže, u izvornom smislu bilo političko društvo. Na tragu novovjekovnog razvitka tek je kod Hegela došlo do razlikovanja države kao političke zajednice i “građanskog društva” kao nepolitičkog društva, ali ne u smislu njihova razdvajanja nego integriranja putem javnosti i upravljanja građana. Time Hegel povezuje Lockeovo i Montesquieuovo oprečno određenje odnosa civilnoga društva i države. To je još važnije jer se Hegelova filozofija često krivo interpretira kao totalitarizam države, jer se ne vide opasnosti koje, osobito danas, dolaze kako iz civilnoga društva, svedenog na ekonomiju, tako i iz apsolutne države, a te je opasnosti Hegel svojom koncepcijom običajnosti vidio i izbjegao.

*Ključne riječi:* pravednost, civilno društvo, praktično znanje, Aristotel, država, nevladina udruga, transnacionalno svjetsko društvo.

### Uvod

Zbog svoga raznovrsna značenja danas su i pravednost i civilno društvo postali središnjim i nezaobilaznim temama ne samo političke filozofije nego i svakidašnje poli-

\* Ovaj je rad prerađeno uvodno izlaganje za kolegij “Teorije pravednosti i građansko društvo”, a održano je na poslijediplomskom studiju “Hrvatska i Europa” 25. travnja 2003. godine.

\*\* *Ante Pažanin*, profesor emeritus Sveučilišta u Zagrebu.

tičke prakse. Osobito upitnima postaju pravednost i civilno društvo u onim shvaćanjima koja ne vode računa o povezanosti i povijesnoj uvjetovanosti tih i drugih temeljnih političkih pojmova tradicijom klasične politike i njezinim razvojem od grčkoga “demokratskoga” izvora preko “elitizma” Rima i kršćanstva do novovjekovna tehniciranja politike i njezina globalističkog reduciranja na ekonomiju u neoliberalizmu danas.

Da bi se razumjele suvremene teorije političke pravednosti i uloga civilnog društva u njezinu ozbiljenju, treba razmotriti kratko naznačenu povijest europske političke misli i “građanskog društva”, jer je “građansko”, odnosno “civilno društvo”, kao što mu i ime *societas civilis* kaže, u izvornom smislu bilo političko društvo (od grčkoga *polis* i *polites*, a latinskoga *civitas* i *cives*), dakle isto što i jest država kao vrhunska zajednica svojih građana ili, još točnije, “državljana”. Na tragu novovjekovnog razvitka tek je kod Hegela došlo do razlikovanja države kao političke zajednice i “građanskog društva” kao nepolitičkog društva. Kao što ćemo vidjeti u drugom dijelu ovoga rada, time nije došla do izražaja samo razlika između grčkoga privatnog domaćinstva kao *oikosa* s njegovim despotskim vladanjem na jednoj strani i javnog života u *polisu* kao političke vladavine slobodnih i jednakih građana na drugoj strani, nego i središnja uloga “građanskoga društva”, koje u sferi običajnosti kod Hegela kao nepolitičko društvo preuzima dio poslova nekadašnjeg domaćinstva u zadovoljavanju “sustava potreba”, a svojom ulogom u sferi javnosti i upravljanju uvrštava se u državu kao političku sferu u kojoj čovjek postiže svoje najviše određenje i samoozbiljenje. Time Hegel preuzima izvorni smisao određenja čovjeka kao *zoon politikon* i svjetskopovijesnu zadaću države kao zajednice slobodnih i jednakih državljana, u kojoj se postiže slobodan i pravedan život od prava preko moraliteta do običajnosti i svjetske povijesti. Tu se smisao države ne reducira na novovjekovno građansko društvo kao zajednicu materijalnog proizvođenja i razmjene roba radi puka preživljavanja, nego joj se pridaje značenje najviše ljudske zajednice, u kojoj čovjek ozbiljuje slobodu i svoje najviše svrhe.

Već se kod Platona pravednost shvaća kao smisao i bitna svrha zbog koje uopće postoji država. Iako Platon razlikuje političku pravednost države i osobnu pravednost pojedinačne duše, tek će Aristotel u svojoj praktičnoj filozofiji osim općenite pravednosti razviti primjereno razumijevanje posebne ili partikularne pravednosti i njezinog značenja za društveni razvitak. O tome je stoga riječ u prvome, a o civilnom društvu u drugom dijelu ovoga rada.

### *Pravednost i praktično znanje u Aristotelovoj Nikomahovoj etici*

Aristotel je u *Nikomahovoj etici* od samog početka ponesen zadaćom svoje praktične filozofije da pokaže svojevršno praktično znanje i vlastitost praktične filozofije kao “teorije” o samome tome znanju, jer se čovjekovo postizanje najvišeg dobra ne bi smjelo prepustiti ni neznanju i iracionalizmu, niti pak teoretskom općevaljanom i nužnom znanju koje vrijedi za fiziku, matematiku i prvu filozofiju ili metafiziku. U tom smislu praktična filozofija nastoji oko stjecanja znanja o onome što je vjerojatno i moguće kao etička krjepost. Hans-Georg Gadamer ističe da tomu, dakako, “pripada ideal najvišeg uvida: istinita krjepost. To je, štoviše, “najbolja vrsnoća jedne druge vrste spoznaje” ili znanja, bolja nego što je znanje ili spoznaja teoretske filozofije u užem smislu, “a to je upravo *phronesis*” (Gadamer, 1998.: 66). Analizom šeste knjige *Nikomahove etike* Ga-

damer pokazuje da postoje “samo dva potpuna načina znanja: s umom združena *episteme*, teoretsko znanje *sophiae* i – prije svega – s umom prožeta *phronesis*, praktično znanje. To su jedine dvije temeljne snage znanja koje točno odgovaraju dijelovima duše i koje se kreću posve u istinitome” (64). Zanimljivo je da te dvije vrste potpunoga znanja kao života u “posve istinitome” Gadamer izdvaja od ostalih vrsta znanja kao načina postizanja istine, jer se samo na ta dva načina postiže ne samo pravednost nego i najviše dobro. Novost u Gadamerovoj interpretaciji je i u tome da um (*nous*) “nije nikakvo vlastito znanje”, nego da um s pomoću principa omogućuje i teoretsko i praktično znanje, jer um “pridaje, kako teoretskom znanju vlastitu osnovu u teoretskoj primjeni za iskaze, iz kojih se izvode neoborivi zaključci za istinu, tako i praktičnom znanju” omogućuje “postavljanje cilja” etičkih krjeposti i “evidenciju konkretnog slučaja” (64). U tom su smislu samo *sophia* i *phronesis* “dva potpuna načina znanja” na koja čovjek postiže istinu. Jednako je tako važno Gadamerovo mišljenje da se u oba ta načina potpunoga znanja kod Aristotela ne radi “o primjeni znanja, nego o životu u znanju”, u znanju radi znanja kod *sophiae* i znanju radi djelovanja kod *phronesis*, dakle o tome što Aristotel opisuje kao “vlastitu *energeia*” ozbiljenja smisla “cijeloga života uopće, a ne o *ergonu* kao proizvodnom rezultatu umješnoga tvorenja. Ta dva bitna i potpuna načina znanja omogućuju ozbiljenje najvišeg dobra, na jednoj strani kao ljudskog dobra s pomoću praktičnoga znanja i na njemu utemeljenoga etičkopoličkog djelovanja, te na drugoj strani kao božanskoga dobra s pomoću *sophiae* kao znanja zbog znanja. Od iznimna je značenja za razumijevanje vlastitosti i svojevrsnosti praktične filozofije Gadamerov zaključak da “između refleksivne forme teorije i praktične umnosti”, kako on naziva *phronesis* ljudske prakse bez teorije i prije svake refleksije, “svagda ostaje tekući prijelaz”. Zahvaljujući tom “tekućem prijelazu” objašnjava se da se “Aristotel i njegovi sljedbenici na području praktične filozofije, doduše, bave teorijom, a ipak žele s pomoću filozofske teorije služiti ljudskoj praksi. Slično ostaje tekući prijelaz između teoretskoga životnog ideala ljudi i načina opstanka bogova” (66-67) za kojim teži čista teorija kao kontemplacija i metafizička spekulacija. O tim razlikovanjima teorije i prakse i njihovim “tekućim prijelazima” *Nikomahova etika* pruža mnogostruko “svjedočanstvo”. Unatoč i danas proširenim interpretacijama Gadamer s pravom ističe, da naglasak pritom nije na “primatu teorije u odnosu na praktično znanje”, nego na “uvrštanju praktičnoga znanja u duhovne krjeposti” (67), kojima se bavi praktična filozofija kao *philosophia anthropina* ili “državništvo”, koje već, prema početku *Nikomahove etike*, ne obuhvaća samo etiku i politiku, nego i pravo, govornništvo i ratništvo, jer nije, doduše, riječ o najboljoj od svih znanosti kao znanosti, ali je svakako riječ o znanosti za čovjeka najznačajnijoj, koja mu omogućuje postizanje najvišeg dobra kao ljudskog dobra.

U III. knjizi svoje *Politike*, između ostalih problema, Aristotel analizira smisao i zadaću države kao vrhunske političke zajednice i nalazi da je to “najveće i najviše dobro” što ga građani ozbiljuju s pomoću “najglavnije od svih znanosti” (*Politika*, III, 12, 1282 b 15). U ispravnim državnim porecima “dobro je države”, nastavlja Aristotel, “ono pravedno, koje je opet na zajedničku korist; i svima se čini kako je to pravedno nešto jednako”, ali u kojim je stvarima i sferama ono pravedno jednakost, a u “kojima nejednakost, ne smije se također zaboraviti” (16-22). Dvojba o tome u kojim je stvarima pravednost jednakost, a u kojima pak nejednakost, to, prema Aristotelu, “pripada filozofiji države” (23) i raspravama o običajnosti i etičkim krjepostima. O pravednosti Aristotel osobito raspravlja u V. knjizi *Nikomahove etike*, dok se u *Politici* zadovoljava konstatati-

cijom da država ne može postojati “bez pravednosti i građanske kreposti” (1283 a 20), jer bez pravednosti država uopće ne može nastati, a bez građanske krjeposti “njome se ne može skladno upravljati” (22) i, pogotovo bez toga, državu nije moguće skladno razvijati.

Da bi bila pravedna, država se, prema Aristotelu, mora ozbiljiti kao zajednica svih svojih članova, pa se već “radi samog opstanka države” (23) u njoj moraju “razložno natjecati za čast” kao etičku krjepost prema svojim sposobnostima svi oni koji je čine, a ne samo neki – ni samo oni plemenita podrijetla ni samo bogataši. Zanimljivo je pritom vidjeti kako se Aristotel oslobađa elitizma u političkom vladanju Platonovih filozofa-vladara, iako i prema njemu u politici, kao i u ostalim znanostima i umijećima, valja poštovati princip vrsnoće a ne podrijetla, načelo sposobnosti, a ne podobnosti. Jer, argumentira Aristotel, “gdje su umijećem jednaki frulači, ne daju se frule onima plemenitijeg podrijetla (ti naime neće ništa bolje frulati), nego treba onomu koji je vrstan u izvedbi dati i vrsnije glazbalo” (1282 b 30-34). To je, naime, pravedno već zbog samog opstanka, a osobito zbog unapređivanja dotičnog umijeća i dobrog života. Pa ipak, iako zagovara načelo sposobnosti a ne podobnosti, dakle vrsnoću najboljih “stručnjaka”, Aristotel politiku ne smatra zanimanjem nekih, jer ona pripada svima zbiljskim građanima. U tom se smislu oko državne časti “na neki način s pravom natječu svi, ali ne i naprosto svi s pravom” (1283 a 31), jer valja vidjeti, jesu li svi sposobni upravljati državom, tj. u kojoj mjeri posjeduju građansku krjepost sudjelovanja u političkom životu te u kojim oblicima i konkretnim poslovima upravljanja državom oni uopće mogu sudjelovati i pravedno djelovati. Kritizirajući i oligarhiju i demokraciju kao loše oblike državnog poretka, jer u njima kao i u tiraniji oni koji su na vlasti upravljaju u svojem interesu, a ne u interesu svih građana, Aristotel ističe da “ništa pravedno ne navode oni koji traže vlast zbog bogatstva, a slično ni oni zbog plemenita podrijetla” (1283 b 15-17). Štoviše, pravo na pravedno vladanje Aristotel ne odriče samo oligarhiji, koja misli da joj zbog posjedovanja bogatstva i u svemu drugome pripada više prava, i demokraciji, koja misli da joj zbog slobodnog podrijetla pripada jednakost i u svemu drugome, kao zastranama državnih poredaka, nego i aristokraciji kao dobrom državnim poretku, jer daljnjom analizom pokazuje, “kako nije ispravna ni jedna od odredaba, prema kojima dotični zahtijevaju da samo oni vladaju, dok im se svi ostali podvrgavaju” (27-30). Aristotel precizira da “ispravno” tu valja shvatiti kao “jednako” i dodaje: “A to jednako ispravno na korist je cijele države i zajedništva građana; građaninu pak općenito je svojstvo i vladati i da se njime vlada; i on je u svakom državnim poretku drukčiji, ali u onome najboljem onaj tko je uzmožan i voljan vladati i biti vladan u skladu sa životom prema kreposti” (1283 b 40-1284 a 2).

Kao što je poznato, u najboljem državnim poretku što ga Aristotel označava pojmom *politeia*, a znači kako je državni poredak uopće, tako i pojedinačno dobar, odnosno najbolji, državni poredak, krjepost dobrog građanina je istodobno i krjepost dobrog čovjeka, pa je u njemu pravedno da građani “ništa više ne vladaju nego što se njima vlada”, i to “redomice i naizmjenice” građani vladaju tako da se jednakima daje jednako, a nejednakima nejednako. Smisao političke pravednosti tu se pokazuje kao razmjernost vladanja i pokoravanja, a u onome “redomice” Aristotel vidi zakon, jer “red je zakon” te je “bolje izabrati da vlada zakon negoli jedan između građana” (1287 a 17-20). Aristotel, naime, načelno misli kako je bolje da vlada zakon nego čovjek jer “tko nalaže vladavinu zakona, čini se kako nalaže vladavinu samih boga i uma; tko pak nalaže da čovjek

vlada, dodaje i zvijer. Jer želja je takva, i strast izopačuje vladatelje i najbolje muževe. Zbog toga je zakon um bez žudnje” (28-32), a čovjek je i u najboljim svojim krjepostima spoj uma i žudnje, mišljenja i volje, koja kao promišljen izbor između različitih mogućnosti u konkretnoj situaciji djelovanja bira ono pravedno kao jednako i srednje, jer “zakon je ono srednje” (1287 b 3). Da je zakon vladavina “boga i uma”, to je smisao općenite pravednosti kao zakonite pravednosti.

Aristotel je, međutim, već znao i isticao da se neke važne stvari ne mogu obuhvatiti zakonima, pa će u pojedinačnim slučajevima bolje svjetovati i primjereno ih prosuditi te primjereno odlučiti čovjek kao živi um nego zakon. Zbog toga ponovno nastaje “dvoumlje i pitanje: je li poželjna vladavina najboljeg zakona ili najboljeg muža. Jer, o kojim se stvarima svjetuju, o tim se ne može postavljati zakon. Nitko ne poriče kako je nužno da čovjek sudi o takvim slučajevima, već neće da bude samo jedan, nego više njih” (1287 b 22-25). Da bi odgovorio na to pitanje Aristotel razlaže problematiku posebne pravednosti, osobito u V. knjizi *Nikomahove etike* i pokazuje njezino značenje za praktičnu filozofiju u razlici prema univerzalnoj zakonitoj pravednosti.

Općenitu pravednost kao cijelu i “savršenu krepost” Aristotel razmatra na početku V. knjige *Nikomahove etike* i ističe da ona “nije dio kreposti, nego je cijela” ili “potpuna krepost”, zbog čega se “pravednost često i čini najvećom kreposti”, jer ona vrijedi kao najvrsnija krjepost, tako da “ni Večernica ni Danica nije tako divna”, pa se i poslovično kaže da su “u pravednosti skupljene sve kreposti” (*Nikomahova etika*, 1129 b 25-30). Taj poslovični smisao pravednosti kao potpune krjeposti u kojoj su “skupljene sve kreposti” održao se i u Platonovu shvaćanju pravednosti kao harmonije mudrosti, hrabrosti i umjerenosti, jer ona nije dio nego sklad pojedinačnih krjeposti, te u tom smislu “cijela krepost”. Istraživače i komentatore Aristotelova djela začuđuje činjenica što on zakonitu pravednost kao savršenu i cijelu krjepost kratko prikazuje, kao i to što od nje brzo prelazi na razmatranje posebne pravednosti kad odmah na početku drugog poglavlja ističe: “Nu mi ovdje istražujemo pravednost kao dio kreposti. Naime, postoji i takva, kao što kažemo” mi, tvrdi Aristotel nasuprot drugima, svojim prethodnicima i suvremenicima koji ostaju pri “cijeloj kreposti” (1130 a 14-15). Nešto kasnije izrijekom kaže: “Bjelodano je dakle da postoji više pravednosti i da postoji jedna različita od cjelokupne kreposti. I valja istražiti koja je i kakva je” (1130 b 5-7).

Iz navedenog teksta jasno proizlazi da je shvaćanje pravednosti kao dijela krjeposti novost u Aristotelovu shvaćanju pravednosti kao posebne pravednosti, pa nju i njezine oblike stoga valja istražiti, jer je prethodnici nisu istražili kao “različitu od cjelokupne kreposti”. U vezi s tim, G. Bien govori o “epohalnom značenju toga dijela” Aristotelova naučavanja o posebnoj pravednosti, jer je “Aristotel svojim razlaganjima o pravednosti kao dijelu krjeposti otkrio i prvi puta tematizirao određeno materijalno područje i formalni aspekt društveno-etičko-političke zbiljnosti” (Bien, 1995.: 138). U istom smislu, Michel Villey interpretira Rafaelovu sliku *Atenska škola*, koja prikazuje Platona i Aristotela kako koračaju atrijem Akademije – dok Platon uzdiže svoj pogled prema nebu svijeta ideja, Aristotel upire prstom prema zemlji ukazujući na mnogovrsnost pojavne zbiljnosti od koje treba poći u istraživanju istine. Preneseno na problematiku prava i pravednosti, Villey kaže da se Platon brine za pravdu i opću pravednost, dok je Aristotel “obdaren univerzalnim duhom koji ga je načinio uzorom filozofa, enciklopedijske radoznalosti, malo toga iz zemaljskoga života promiče njegovim opažanjima, a nikako

pojave iz svakodnevnoga društvenog života: trgovina, podjela bogatstva u svakom gradu-državi, govori odvjetnika koje analizira svojom retorikom, ponašanje parničara i sudaca te njihovih savjetnika, realiteti pravosuđa. Njemu dugujemo stvaranje pojma prava<sup>1</sup> (Villey, 2002.: 32). Upirući svoj pogled prema zemlji i povijesnoj zbiljnosti etičko-političkog života, Aristotel “relativira zakonitu pravednost” i “kao prvi filozof s teoretskim razlozima izražava određenu sumnju u mogućnost prostog identificiranja statusa dobrog građanina i dobrog čovjeka”, kako tvrdi Bien (139), a to ima goleme posljedice za praktičnu filozofiju u cjelini, jer u zbiljnosti nema čistih državnih poredaka, pa ni čistog oblika *politeiae*. Što se pak tiče učinkovitosti reguliranja političkog života s pomoću opće pravednosti i zakona uopće, Bien ponajviše ističe Aristotelov uvid, da “to što u državama vrijedi kao pravedno, ovisi o tome tko upravo posjeduje političku moć, a time i pravnu i etičku moć određenja” (141). Zakoni reguliraju sva područja života, ali pritom imaju na umu određene koristi određenih državljana, i to, kaže Aristotel, ili svih, ili nekih, ili mnogih (1129 b 15), tako da nije moguće jednostavno izjednačavanje “zakonitoga” i “pravednoga”. Sofisti su prvi ustvrdili da svatko donosi ustav i zakone u svoju korist, pa Bien konstatira: “Tko je jednom sa sofistikom uvidio relativnost i pluralnost ustava”, taj će brzo uvidjeti da, u ovisnosti o tome, jednaku relativnost poprimaju i predodžbe o pravednosti u državi, štoviše, da su “čak krjeposti građana svagda druge u ovisnosti o svagdašnjem ustavu i državnom poretku” (Bien, 1995.: 141-142).

Dakako, Aristotel preuzima tradicionalno grčko razumijevanje pravednosti kao savršene i univerzalne pravednosti, koja u sebi obuhvaća svu krjepost i istinu, ali je istodobno modificira. U tom pogledu, on se i prema sofistima odnosi drukčije nego što se odnosio Platon. Politička pravednost, doduše, nije ni Platonova ideja pravednosti ni sofističko pravo jačega, nego ona postoji u “odnosu prema nekome drugom”. Štoviše, ona je savršena krjepost “jer onaj tko je ima, može se tom krepošću poslužiti u odnosu prema drugome; naime, mnogi se mogu poslužiti krepošću u vlastitim stvarima, ali ne mogu prema drugome” (1129 b 32-34). Ta sposobnost pravednog odnošenja prema drugome te uvažavanje drugoga i njegove koristi najbolje se vidi na ispunjenju smisla ispravne političke vladavine, “jer onaj tko vlada, već je u odnošaju prema drugomu i s njim u zajedništvu”. Aristotel odmah dodaje: “Zbog toga se pravednost i jedina od kreposti čini da je dobro drugoga, jer se usmjeruje prema drugome; ona djeluje na korist drugomu, bilo vladaru ili sudioniku” (1130 a 2-5). U tom “dobru drugoga” i koristi drugome sadržan je jedan od aspekata sofističkog shvaćanja pravednosti iz Platonove *Države*, ali pravednost nije samo “tuđa korist, a vlastita šteta”, kako bi to htio Trazimah. U vezi s Aristotelovom mišlju o pravednosti kao “cijeloj kreposti” i nepravednosti kao “cijelom poroku”, Bien zaključuje da se Aristotel “istodobno čvrsto drži starog ranga krjeposti *polisa* koja obuhvaća sve običajne kvalitete, a da ipak priznaje i sofistički moment tuđeg odnošenja”, jer relativiranje priznaje i odnos prema drugome. Time se Aristotelovo razlaganje, prema Bienovu mišljenju, pokazuje kao “pokušaj posredovanja” u kojemu se bit univerzalne pravednosti ne potvrđuje samo kao dio krjeposti, nego kao “cijela krjepost” (Bien, 1995.: 145). Dakako, ta “cijela krjepost” nije puka općenita nego društveno-politički i povijesno posredovana te univerzalno razvijena “pravednost”.

<sup>1</sup> Opširnije o pravu i pravednosti vidi Villey (2002.: 36-45).

Novost u Aristotelovu razumijevanju pravednosti još više dolazi do izražaja u određenju partikularne ili posebne pravednosti kao odnosa, razmjera i srednosti, kojom se pravednost određuje kao i sve etičke krjeposti s pomoću sredine između dviju krajnosti. Aristotel pritom pokazuje da je “pravedno nešto ljudsko”. Kao što su samo ljudi sposobni za politiku, tako se i pravednine zbivaju samo među bićima, koja “sudjeluju u dobrima uopće, te ih imaju ili previše ili premalo” (1137 a 27-30). Zbog toga je teško znati “kako treba pravednine provoditi i kako (ih) podjeljivati”, jer to je teže shvatiti nego “stvari o kojima govore zakoni” (11-13). Usporedba s liječništvom i zdravljem pokazuje sličnu teškoću jer lako je znati što su med i vino, “te žeženje i siječenje tkiva”, ali “znati kako, komu i kada sve to porazdijeliti poradi zdravlja” liječnikov je posao. Teži je posao spoznati kako provoditi i podjeljivati pravednost u konkretnim situacijama i prilikama, kaže Aristotel, “negoli znati što je dobro po zdravlje” (16). Ne smije nas zbuniti usporedba s liječničkim umijećem, jer ne postajemo zdravi nikakvim umijećem ni zakonom, nego onim što zahtijeva zdravlje i što je primjereno stanju konkretnog bolesnika. Otuda liječnik ne liječi čovjeka uopće, nego liječi pojedinačnoga bolesnika. Slično tomu, provođenje i podjeljivanje pravednosti ne vrši ni umijeće ni zakon, nego samo dobar i razborit čovjek koji djeluje primjereno stanju i samim stvarima. U skladu s tim, Aristotel kaže da se “razboritost bavi stvarima koje su čovjeku pravedne, lijepe i dobre”, te da su to “one stvari koje je činiti značajka dobra čovjeka” (1143 b 22-26).

Ovdje nije moguće ulaziti u razmatranje različitih svojstava razboritosti, nego ćemo se zadovoljiti Aristotelovim zaključkom da je “nemoguće biti razborit ako čovjek nije dobar” (1144 a 35), plemenit i pravedan. U tom smislu, mi smo “već od samog rođenja”, tvrdi Aristotel; “pravedni ili skloni umjerenosti” i otvorenosti za svijet u smislu naravne ili “prvotne pravednosti” (1136 b 36-37), ali osim te prvotne pravednosti “ipak tražimo nešto drugo kao poglavito dobro” (1144 b 5-7) koje čovjek stječe kao “poglavitu pravednost” koje nema bez razboritosti (16-17). Poglavita krjepost kao sve etičke krjeposti kao “kreposti stanja značaja” ovisi o svojevrsnome praktičnom znanju ili razboritosti, stanju značaja, ili habitusu djelatnika i *ethosu* ili običajnosti zajednice na koju se pojedinac navikava. Time se etičke krjeposti načelno razlikuju od dijanoetičkih krjeposti koje se stječu teoretskim poimanjem i znanstvenim učenjem. Svojevrsnu ulogu razboritosti i povezanost etičkih krjeposti s njom kao “ispravnim načelom” uma, Aristotel opetovano ističe kao svoje shvaćanje i objašnjava ga nasuprot prethodnicima, pa čak nasuprot i Sokratu, jer je Sokrat “mnio” da su sve krjeposti “oblici znanosti” i u skladu “s ispravnim načelom”, dok “mi mislimo da su po načelu” uma i da je sama “razboritost ispravno načelo u tim stvarima” (27-29), a nije ni znanost, ni umijeće, ni mudrost. U tom se smislu, zaključuje Aristotel, “ne može biti poglavito dobar bez razboritosti, niti pak razborit bez ćudoredne kreposti” (31-32).

Dok Aristotel uvijek iznova pokazuje načelno lučenje etičkih i dijanoetičkih krjeposti, razlikovanje univerzalne i partikularne pravednosti ne vodi njihovu odvajanju nego, kao što smo vidjeli, posredovanju univerzalne pravednosti s pomoću pojedinačnih etičkih krjeposti. Već u smislu stare grčke tradicije univerzalna pravednost sadržava pojedinačne krjeposti, kod Platona čak i najveću dijanoetičku krjepost mudrosti, jer pravednost tu nije ništa drugo nego sklad mudrosti, hrabrosti i umjerenosti. Na tom tragu pokušava se i kod Aristotela univerzalnu pravednost odrediti kao konkretiziranje, koje “sadržava sve druge krjeposti” kao što su hrabrost i sve druge “djelomične krjeposti”, pa među njima i partikularnu pravednost kao “držanje koje je usmjereno na neuređeni

posjed dobara i na volju posjedovanja” (Bien, 1995.: 149). Sama partikularna ili posebna pravednost sa svoje strane, prema Bienu, “regulira dva područja: a) dodjeljivanje časti ili novca, ili drugih dobara, koja mogu dospjeti do diobe među pripadnicima države – jer ovdje netko može dobiti nejednako i jednako kao drugi; b) (njezina) druga funkcija sastoji se u tome da regulira određeno ugovorno saobraćanje pojedinaca među sobom. Ona se zove diobena pravednost (*iustitia distributiva*), a ova se naziva izjednačujućom, korektivnom pravednošću (*iustitia regulativa sive correctiva, in commutativibus directiva*)” (Bien, 1995.: 149-150) ili komutativna pravednost. *Commutatio* pritom znači razmjenu dobara, a *correctio* korigiranje ili izjednačavanje. Aristotel navodi dva primjera za diobenu pravednost. To su dioba novca iz javnih sredstava građanima te dioba političkih dužnosti i ovlasti, a svagda je riječ o tome da, u skladu sa sredinom kao općenitim principom etičkih krjeposti, jednaki dobiju jednako, a nejednaki nejednako. Pravednost je srednost, a srednost je jednaka udaljenost od krajnosti, pa je bjelodano, kaže Aristotel, “kako postoji i neka sredina nejednakoga. A to je ono jednako jer u kojoj god djelatnosti postoji više i manje, postoji i ovo jednako”, koje je pravedno baš po tome što je ono sredina (1131 a 10-15 i dalje). Da bi jednaki dobili jednako, a nejednaki nejednako u smislu Aristotelove diobene pravednosti, valja, prema Bienovoj interpretaciji, uzeti u obzir sljedeće elemente: “1. nekoga tko razdjeljuje, 2. neku zajedničku masu” dobara koja se razdjeljuju, 3. najmanje dvije osobe među kojima se ona razdjeljuje, 4. “dostojnost” ili kriterij prema kojemu se dijeli, odnosno mjeri, određena količina dobara koja svakome pripada kao udio na zajedničkom dobru. Pri svemu tome konačno se pretpostavlja “pravednost onoga tko poduzima diobu” (Bien, 1995.: 154). Pa ipak, raspodjela materijalnih dobara lakša je od razdiobe političkih dužnosti i prava, jer kod prve je riječ o jednoznačno kvantificirajućoj količini dobara koja se raspodjeljuju građanima prema zaslugama i načelno se svodi na pravo proporcionalnosti osoba i njihovih udjela: Bien je svodi na formulu: “Udio dodijeljen osobi *A* mora se prema udjelu dodijeljenom osobi *B* odnositi jednako tako kao što se odnosi zahtjev i ‘dostojnost’ obiju osoba među sobom: osoba *A* osobi *B* = udio *A* udio *B*. Takvu proporcionalnost Aristotel naziva diskretnom ili i geometrijskom proporcionalnošću”, kaže Bien i zaključuje da je “pravo diobene pravednosti” upravo “ta proporcionalnost, a nepravo sve što je narušava. To može biti djelomično više, djelomično manje: Tko čini nepravo, taj prisvaja previše od dobra, a tko trpi nepravo, taj od dobra dobiva premalo. Kod zla je, međutim, obratno” (Bien, 1995.: 155). Kod diobe političkih dužnosti i ovlasti, prema Aristotelu, nema nikakve formule, koja bi sa stajališta neke neutralne “treće pozicije” dodjeljivala politička prava i časti te time odlučivala o “pravu i pravednome”. Stoga je kod diobe ovlasti teže nego kod diobe materijalnih dobara vršiti ono pravedno, i to stoga, kako to precizira Bien, što je “dioba političke moći (...) predmet političkog prijevora (...) koji se vodi argumentacijom. Demokrati se u tom prijevoru pozivaju na pravo slobodnog rođenja, oligarsi na posjed, drugi opet svoju privilegiju vide u otmjenom podrijetlu, aristokrati u krjeposti” (154). U vezi s tim, Aristotel kaže da je “teško pitanje što treba biti ono vladajuće u državi; naime: ili mnoštvo, ili bogataši, ili čestiti muževi, ili jedan najbolji od sviju, ili silnik. Čini se da svaka od tih stvari sadržava teškoću. Što, naime, ako siromašni – zbog toga jer ih je više – raspodijele imovinu bogataša – nije li to nepravedno?” (*Politika*, 1281 a 11-16). Nepravdu pak čine vladatelji svagda kad vladaju samo u interesu onih koji su na vlasti, a ne u zajedničkom interesu svih državljana.



Da bi razvio svoju teoriju o izjednačujućoj pravednosti, u 8. poglavlju V. knjige Aristotel poduzima istraživanje društvenih odnosa u društvima koja se temelje na diobi rada i potrebama zbog čijeg se podmirenja ljudi udružuju, razmjenjuju učinke svoga rada i uvode novac. Aristotel o tome kaže: “Radi takve razmjene ne udružuju se dva liječnika, nego liječnik i seljak i, općenito, različiti ljudi a ne isti, ali te (različite ljude, tj. njihove različite proizvode A. P.) treba izjednačiti. Stoga sve stvari trebaju biti nekako usporedive da bi moglo doći do razmjene. Zbog toga je i uveden novac, koji je postao nekakvom sredinom; naime, on sve mjeri, pa i višak i manjak, te kao i koliko je cipela jednako kući ili hrani. Kao što se graditelj odnosi prema postolaru, tako se moraju cipele odnositi prema dotičnoj kući ili stanovitoj količini hrane. Jer, ne bude li tako, neće biti ni razmjene ni zajedništva. Naime, do toga neće doći ako nekako ne budu ujednačeni” (*Nikomahova etika*, 1133 a 17-25) ti različiti proizvodi, kako bi bili usporedivi i sumjerljivi u razmjeni.

Poznato je da je Aristotel dao prvu sustavnu analizu novca u Europi i pritom pokazao kako nužnost tako i granice kvantificiranja životnih dobara. Iako on sam nema uporabnu vrijednost, novac postaje sredinom i mjerom s pomoću koje se izračunava “jednakost različitih vrijednosti”. Aristotel zaključuje, da “tako mora za sve postojati jedinstvo kao mjera. To je uistinu potreba koja sve drži zajedno” (1133 a 26), a novac je na osnovi ljudske nagodbe “postao zastupnikom potrebe, pa stoga i nosi ime *nomisma* (novac), jer svoju vrijednost nema od prirode nego s pomoću *nomosa* (zakona) i zato što o nama ovisi da ga izmijenimo i stavimo izvan optjecaja” (Bien, 1995.: 157). Iako novac nema ni uporabnu ni apsolutnu vrijednost, on je ipak pouzdaniji od uporabnih dobara, a kao mjera za sve stvari novac čini stvari sumjerljivima i predstavlja jednakost među njima, jer bez sumjerljivosti nema jednakosti kao što bez jednakosti nema razmjene, a bez razmjene, prema Aristotelovu mišljenju, ne bi bilo nikakve zajednice (1133 b 14 i dalje).

Bien s pravom ističe da je Aristotel bio svjestan problematike koja je povezana s navedenim određenjima, jer različite stvari “uistinu ne mogu biti sumjerljive”, a novac “pruža samo prividnu ispomoć” u smislu da se “sve mjeri po njemu”, iako novac nije “posljednje mjerilo: on je samo zamjena potrebe s pomoću ugovora, te je on jamac budućeg zadovoljenja potreba – posljednje ‘jedno, koje uistinu sve drži zajedno, jest potreba’” (Bien, 1995.:158). Tu se, dakako, postavlja središnje pitanje, koja i kakva je to potreba koja “sve drži zajedno”, koja, dakle, čini temelj i izvor svega ljudskog zajedništva?

Od sofista do Hegela proteže se pak misao da je potreba stvorila ljudsku zajednicu, pa i državu sa svim svojim svrhama i dobrima. Možda se ta misao doista može povezati s Aristotelovim razumijevanjem pravednosti, osobito s komutacijskom ili korektivnom pravednošću u rješavanju problema ljudskoga zajedničkog života i “temelnoga ljudskog poriva” odnosno ljudske volje koja uvijek hoće da dobije više dobrog i korisnoga a manje lošega i štetnoga nego što dobiva drugi. *Pleonexia* je grčki pojam za to “htjeti imati više”, poput pohlepe i nezasitnosti, pa je smisao, osobito korektivne pravednosti, da zahtijeva pravo kao sredinu između previše i premalo. Bien to precizira riječima: “Prednost i dobitak pritom je previše dobrog a premalo lošega, a gubitak i šteta je obratno” previše lošega i premalo dobrog (Bien, 1995.: 158). U rješavanju naznačene problematike uspostavljanjem srednosti između nepravedne raspodjele dobitka i gubitka

odlučnu ulogu prema Aristotelu igra sudac kao “čovjek sredine”, koji dodjeljuje pravdu i pravo time što kao živi um pogađa sredinu u izjednačavanju “dobitka” jednoga i “gubitka” drugoga u različitim sferama društvenog života, pa se sudac u određenom smislu može nazvati “živom pravednošću”.

Već smo na primjeru općenite pravednosti vidjeli da se pravo i pravednost ne mogu reducirati na pisane zakone i propise, a to još više dolazi do izražaja kod komutacijske pravednosti i proizlazi već iz samog pojma i određenja “žive pravednosti” kao pravednosti “živog uma” ili razboritosti. Riječ je o sposobnosti donošenja pojedinačnih odluka koje se ne može unaprijed propisati ni znati, pa je zadaća i krjepost sučeva da u takvim slučajevima donese pravednu odluku. Aristotel tu etičku krjepost naziva *epieikeia* (latinski *aequitas*, njemački *die Billigkeit*, hrvatski, u Ladanovu prijevodu, nepristranost), a kao najviša vrsta pravednosti mogla bi se nazvati i poštenjem u smislu one: pošteno je odlučiti tako kako zahtijeva konkretni pojedinačni slučaj, iako i baš zato što pravni propisi to ne mogu unaprijed predvidjeti, ali, dakako, ne ni nasuprot pozitivnim propisima nego iznad njih. O tome Aristotel raspravlja pri kraju V. knjige *Nikomahove etike* i pokazuje da je nepristranost ili poštenje isto što i ono pravedno ili pravo jer je i jedno i drugo dobro i ispravno, ali da je “nepristranost” ipak bolja i od prava, jer ona vrši “korekturu zakona” u smislu partikularne pravednosti i predstavlja vrhunsku etičku krjepost koje nema bez razboritosti. Štoviše, prema Bienovoj interpretaciji, nepristranost je skoro istoznačna razboritosti. O praktičnom znanju kao razboritosti i o njegovu iščezavanju, kako u svakidašnjem životu građana tako i u političkoj filozofiji nakon Aristotela, vidi III. odjeljak moje knjige *Etika i politika* (Pažanin, 2001.a: 292-300).

### *Civilno društvo i transformacija političkoga*

Pojam “civilnoga društva” kao ponovno otkriće društvenih znanosti ima svoju dugu povijest, jer se kao *civitas civilis* može pratiti tijekom čitave političke povijesti Europe od njezinih početaka s grčkim *polisom* do današnjega *civil society* i *Bürgergesellschaft* kao “društva građana” kao “civila”. Međutim, dok su *polis* i *civitas civilis* bili politička društva ili države u izvornom smislu autarkične, samodostatne, potpune i savršene političke zajednice, historijske promjene dovele su, kako ćemo vidjeti, do toga da već kod Hegela *die bürgerliche Gesellschaft* nije, kao što mu ime zahtijeva, građansko odnosno političko društvo, nego nepolitičko društvo, koje je, doduše, uključeno u državu kao vrhunac običajnosne ideje i ne reducira se na sustav potreba i “državu nužde i razuma”. Dakle, iako je kao pojam građansko društvo poznato već kod Hegela, ono je kao nepolitičko civilno društvo došlo u modu ipak tek poslije Drugoga svjetskog rata, da bi svoj procvat doživjelo rušenjem Berlinskoga zida devedesetih godina 20. stoljeća kao zahtjev za širenjem liberalne demokracije i razvilo se u svojem novom značenju “privatnih” nevladinih udruga i nedržavnih organizacija, koje kao nepolitičke, međutim, sve više igraju političku ulogu i kao transnacionalno svjetsko društvo podrivaju tradicionalnu državu u raznolikim sferama društvenog života, osobito u onim sferama čije probleme nije moguće riješiti na tradicionalan način.

Otuda se civilno društvo poslije Hladnoga rata ne razvija samo u bivšim socijalističkim državama nego i u čitavoj Europi i u suvremenome globalnom svijetu, naime, svugdje gdje slabi djelotvornost i utjecaj države i vladine uprave, to jest, tamo gdje se

neki problemi ne mogu riješiti sredstvima tradicionalne države. Međutim, iako se civilno društvo razvija na osnovi interesa nevladinih organizacija, ono danas, kao što smo već vidjeli, više nije nepolitičko društvo kao kod Hegela zato što se zalaže za ozbiljenje različitih političkih svrha, od ostvarenja ljudskih prava i ravnopravnosti žena do promatranja izbora i zaštite čovjekova okolnog svijeta. U nevladine udruge civilnog društva zapravo spadaju raznolike skupine, organizacije i savezi od sportskih i religijskih, preko privrednih i kulturnih do etničkih i staleških, a svoje svrhe i ciljeve ne ozbiljuju samo neovisno o državi, nego često i nasuprot njoj, u smislu političke participacije građana i njihovih inicijativa. Dakako, te inicijative nisu uvijek vođene općim interesom i demokracijom u političkom smislu ozbiljenja općeg dobra građana, nego od različitih elita i njihovih posebnih interesa, pa i od mafije, koja civilno društvo iskorištava za svoje neposredne ekonomske interese i zloporabe. Opasnosti za takve zloporabe veće su što je pravna država slabije razvijena i što njezine političke institucije manje i slabije udovoljavaju slobodarskim zahtjevima građana u ozbiljenju njihovih prava i općeg dobra.

U vezi s naznačenim problemima odnosa civilnog društva i države te njihove uloge u suvremenoj transformaciji samoga političkog života i djelovanja, načelno možemo reći da razvijeni liberalno-demokratski odnosi unutar neke države jačaju njezino civilno društvo i njegovu političku ulogu, ali svjedoci smo, naprotiv, i toga da u nekim “prademokratskim” državama, kao što je Francuska, gotovo ne postoji razvijeno civilno društvo. To se objašnjava centralističkim političkim sustavom same Francuske i tradicionalno razvijenim liberalnim odnosom pojedinca i države. Dakako, iz toga bi bilo pogrešno zaključiti da se civilno društvo danas nastavlja samo na američki oblik demokracije i da ne vrijedi za Europu, jer ono načelno pretpostavlja i europsku liberalnu tradiciju i povijest njezina političkog mišljenja i življenja, te se, kao što će se pokazati tijekom daljnjeg razlaganja, može razvijati u raznolikim političkim sustavima i na raznovrsnim kulturnim tradicijama u čitavom svijetu. Još ćemo vidjeti u kojem se smislu država i civilno društvo ne samo mogu nego u izvornome političkom značenju i moraju uspješno razvijati u transformaciji onoga političkog primjereno suvremenoj svjetskoj povijesti i povijesnom mišljenju svijeta života – i tada kad se civilno društvo suprotstavlja državi kao jedan transnacionalni ili svjetski, a u pogledu ozbiljenja ljudskih prava svagda kao povijesno-liberalni korektiv za primjereno i pravedno rješenje onih problema koje se ne može uspješno riješiti tradicionalnim sredstvima i državnim institucijama. Uloga civilnoga društva u suvremenom globalnom svijetu postaje sve veća zato što informacijske, komunikacijske i druge tehnologije znanstveno-tehničke civilizacije sve više nadilaze nacionalne države i stvaraju osnovu za nadnacionalno svjetsko društvo te otvaraju nove procese, kojima se neće moći samo tehnički vladati, pa se “društvo znanja” mora dopuniti i obogatiti etičko-političkim znanjem i “živim umom” zbiljskih građana. Sve to ne dovodi samo do daljnjeg razvitka znanstveno-tehničke civilizacije, nego i do transformacije političke kulture građana i samoga političkog života u državi koja premašuje i grčki *polis* i novovjekovnu nacionalnu državu i moderne imperije koji svrhu političkoga svode na ekonomsko bogatstvo i na moć vladavine bilo svjetskog tržišta bilo univerzalne znanstveno-tehničke civilizacije i prava jačega.

U daljnjem izlaganju, kako aktualnosti tako i povijesnosti civilnoga društva, ovdje ćemo se osloniti na raspravu Charlesa Taylora “Die Beschwörung der *Civil Society*” koja pruža vrlo zanimljiva historijska i načelna razmatranja odnosa civilnoga društva i države u duhu suvremene komunitarističke političke filozofije.

Svoju studiju “Die Beschwörung der *Civil Society*” Taylor započinje tvrdnjom da je pojam “civilnog društva” obnovljen na prelasku u 21. stoljeće kao protupojam “državi”, ali da su njegovi obnavljači zapravo smjerali na razvojne značajke zapadne civilizacije koje sežu mnogo dalje u povijest, te da su prve udruge, na koje je taj pojam bio primijenjen, bile države Istočne Europe. Jer: “civilno društvo je bilo ono što je tim zemljama” Istočne Europe nakon Drugoga svjetskog rata “bilo uskraćeno i što su namjeravale obnoviti”, to jest, izgraditi “mrežu samostalnih o državi neovisnih udruga koje bi povezivale građane u pitanjima koja su im zajednička i koje bi već svojim pukim postojanjem ili aktivnošću mogle utjecati na politiku. U tom smislu mislilo se da bi “liberalne demokracije Zapada imale neko funkcionirajuće civilno društvo” kao nešto što “marksističko-lenjinistički režimi” načelno nisu odobravali, jer je marksizam-lenjinizam pripadao glavnim uzrocima “totalitarizma” u 20. stoljeću.<sup>2</sup> Otuda je za novo stoljeće kao uzor ostala liberalna demokracija Zapada.

Razlikovanjem između civilnoga društva i države, društvu se htjelo vratiti posve druge temelje i značenje nego što je ne samo marksističko-lenjinistički, nego uopće pozitivistički weberovski smisao države kao “instancije s monopolom tjelesne sile” (Taylor, 2002.: 65). Taylor, međutim, s pravom ističe da su teoretičari na Istoku i na Zapadu, koristeći se pojmom civilnoga društva, ipak htjeli izraziti više nego puku međusobnu neovisnost države i društva. “Oni su istodobno uvodili uzor zapadne demokracije, njezinu povijest i praksu” kao da je civilno društvo na Zapadu već postiglo svoj puni razvitak. Dakle, oni su mislili “prvo, da civilno društvo na Zapadu već postoji i drugo, da je ta realnost konačna točka stoljetnog razvitka koji je svoj izraz našao u razlikovanju civilnoga društva i države. U objema je tvrdnjama sadržano mnogo istinitoga, ali da bi se ta istina mogla izraditi, moramo promijeniti značenje pojma civilnog društva”, naglašava Taylor (66), i to ne samo zbog historijskih nego i zbog životnih razloga, jer ćemo u njegovu složenom odnosu s državom sve više živjeti u 21. stoljeću.

Da bi pokazao složenost i višeslojnost toga pojma, Taylor analizira prvu tvrdnju prema kojoj civilno društvo već postoji na Zapadu, i priznaje da u Zapadnim zemljama doista postoji mreža samostalnih, o državi neovisnih, udruga, koje utječu na politiku, ali da postoji i težnja njihova integriranja u državu. Na primjeru Švedske, Nizozemske i Savezne Republike Njemačke Taylor pokazuje da su sindikati i savezi poslodavaca već jednim dijelom integrirani u vladino službeno planiranje te da je, također, isprepletenost društva i vlade tolika da diferenciranje između njih više ne izražava nikakvu bitnu razliku u odnosu na bazu moći ili na dinamiku političkog odlučivanja, jer se “kako vlada tako i savezi, obraćaju istoj javnosti i reagiraju na istu javnost” (66) – štoviše, na iste probleme često slično reagiraju udruge civilnoga društva i vlada. To osobito vrijedi za tržišne odnose jer je bjelodano da ćemo “svi morati živjeti mješavinom tržišta i državnog upravljanja”. Pritom je, dakako, teško odrediti “koja mješavina najbolje odgovara” svakomu pojedinom društvu. Zanimljiva je Taylorova primjedba da “desne vlade i dalje mnogo više interveniraju nego što priznaju” (68) i što bi kao neoliberalističke konzervativne vlade načelno smjele priznati kad tvrde da je tržište svemoćno. Iz toga već slijedi da imamo posla s različitim značenjima civilnoga društva, kad tvrdimo da civilno društvo već postoji na Zapadu neovisno o državi. Ta različita značenja pojma *civil*

<sup>2</sup> O tome vidi opširnije u Taylor (2002.: 64).

*society* Taylor objašnjava kad kaže: “1. U vrlo općenitom smislu, civilno društvo postoji tamo gdje postoje slobodna udruženja koja nisu ovisna o državnoj moći. 2. U užem smislu, civilno društvo postoji samo tamo gdje se društvo kao cjelina može strukturirati i svoja djelovanja koordinirati s pomoću udruga kojima ne upravlja državna moć. 3. Možemo alternativno, ili dopunjavajući drugo značenje, govoriti o civilnom društvu uvijek tamo gdje ukupnost udruga može indikativno određivati ili modulirati tijekom državne politike” (69). Time Taylor, međutim, ne završava svoju analizu različitih značenja civilnoga društva, nego je produbljuje i dopunjuje povezivanjem drugoga i trećega značenja te njihovom lijevom kritikom koja dolazi iz novih socijalnih pokreta.

Ovdje ne možemo ulaziti u nabrojavanja novih socijalnih pokreta od zelenih do Habermasove teorije o “koloniziranju svijeta života” s pomoću birokracije i tehnologizacije, kao ni u sličnosti civilnoga društva i korporativizma jer nas, ponajprije, zanima Taylorova tvrdnja da je zapadna liberalna demokracija duboko ukorijenjena u našoj europskoj povijesti (72) i da su je omogućili mnogi čimbenici koji imaju veze s pojmom civilnoga društva, naime, da su uzroci toga dijelom ideje, a dijelom institucije, ali da su “većinom oboje zajedno” u smislu primjerenosti ideja i institucija, te razlikovanja društva i države, privatnosti i javnosti. Već se u grčkom *polisu*, kao društvu slobodnih i jednakih državljana, njihov identitet definira političkim ustavom (poretom društva i države u općenitom smislu nazvanom *politeia*), dok u kasnijim imperijama svoje jedinstvo država ne zahvaljuje ustavu nego podvrgavanju svih podanika autoritetu, koji proizlazi, kako se to obično kaže, iz voljne odluke naroda. Međutim, “u suprotnosti s antičkim koncepcijama”, kaže Taylor, “u ranom srednjem vijeku razvilo se shvaćanje o društvu, u kojemu je politički autoritet bio samo jedno tijelo uz ostale. Tako je, na primjer, kraljevski autoritet bio *singulis maior*, ali *universis minor*. Tu misao, da društvo nije identično sa svojom političkom organizacijom, valja smatrati odlučujućim diferenciranjem, kao jednim od izvora kasnijega pojma civilnog društva i jednim od izvora zapadnog liberalizma” (74), ističe komunitarist Taylor.

U latinskom kršćanstvu to diferenciranje se dalje razvilo u “ideju o crkvi kao samostalnom društvu. U načelu, stanovnici kršćanskog svijeta bili su kršćani. Ali ljudi su istodobno bili organizirani u dvama društvima, u vremenskom i duhovnom, od kojih se nijedno, bez daljnega, nije dalo podvrgnuti drugomu (...) Postojala su dva izvora vladavine koja su bila dana od Boga, premda u različite svrhe. Svatko je drugomu bio podređen u pogledu na određene svrhe i nadređen u pogledu na druge svrhe. Zapadno kršćanstvo bilo je bitno bifokalno” (74), zaključuje Taylor.

Od drugih bitnih značajki politike u srednjem vijeku Taylor ističe pravnu predodžbu o subjektivnim pravima koja je povezana s posebnom prirodom feudalnih odnosa vladavine, prema kojima podanici nisu bili samo vršitelji različitih dužnosti, nego i korisnici određenih privilegija, koje su uživali kao posjed. “To je izvor zapadnoeuropskog pojma subjektivnih prava. On je počeo kao predodžba čisto pozitivnog prava prije nego što je bio preoblikovan u naučavanjima prirodnog prava u 17. i 18. stoljeću” (74-75). U tom srednjovjekovnom isprepletanju prava i dužnosti, kao i u samoupravljanju srednjovjekovnih gradova, možemo prepoznati, kaže Taylor, “svoje korijene”, ali sve to ipak nije jamčilo “slobodan napredak do moderne liberalne demokracije” (75). U apsolutnim monarhijama ranoga novog vijeka kraljevi su, prema Taylorovu mišljenju, “postigli moć bez staleža, a njihovoj je moći pogodovalo dominantno rimsko pravo kao i

Bodinov i Hobbesov pojam suvereniteta koji podriva srednjovjekovno razumijevanje društva”. Iz toga se razvija shvaćanje da se društvo, kako bi uopće moglo postojati, mora održavati s pomoću suverene moći, to jest moći koja nije ograničena nijednom drugom moći. Drugim riječima, zaključuje Taylor, “ponovno se vraća identificiranje društva sa svojom političkom organizacijom, i to u obliku koji jednoznačno povlašćuje despotizam” kao “etabliranje apsolutne moći protiv koje od sada društvo nema nikakvu pravnu mogućnost primjene” (75-76).

“Utjecajna struja reformskog mišljenja u 18. stoljeću koja je zagovarala ‘prosvijećeni despotizam’ (...) odbila je tradicionalna prava i htjela ih je odbaciti u ime uma. Apsolutizam, međutim, nije mogao nastaviti svoj put” pa se javlja, ponajprije u Engleskoj i Nizozemskoj, alternativni model konsenzualnog funkcioniranja na koji se nastavlja “niz antiapsolutističkih naučavanja. Najistaknutiji i najutjecajniji nauk bio je onaj Lockeov. On je, u određenom smislu, revidirao”, konstatira Taylor, kako srednjovjekovni tako i kršćanski pojam društva i “ponovno ih u obnovljenom obliku unio u političku teoriju” (76). Tako on definira vladu kao povjerenika jer društvo postoji prije vlade. Društvo ne nastaje iz ugovora nego iz praugovora koji izvodi ljude kao individuu iz njihova prirodnog stanja. To društvo kao novo obrazovano tijelo tek nakon toga uspostavlja vladu. “Vlada se, doduše, može definirati kao najviša vlast, ali ona stoji u povjereničkom odnosu prema društvu. Ako bi ona izgubila povjerenje, društvo bi sebi vratilo slobodu djelovanja” (76-77).

Locke u tom smislu nije samo modificirao srednjovjekovno nego i kršćansko shvaćanje politike jer, prema njegovu mišljenju, “prije svakoga političkog društva ljudi već osnivaju neku vrstu zajednice. Oni su stvoreni da budu podređeni prirodnom pravu koje im je Bog podario. Drugim riječima, mi smo stvoreni kao zajednica zato što za nas vrijede prirodna prava (...) Svako posebno političko društvo mora respektirati ovo više pravo, budući da su oni koji su postavili društvo bili podređeni tom pravu i nisu mogli dalje davati nikakve punomoći koje oni sami nisu imali” (77).

Unatoč Lockeovim zaslugama za razvijanje novog pojma civilnoga društva, Taylor misli da Locke i u svojoj *Drugoj raspravi o vladi* “još uvijek primjenjuje pojam *civil society* u onome tradicionalnom smislu u kojem je on jednoznačan s političkim društvom”. “Ali”, nastavlja Taylor, “on već priprema tlo za nastajanje novoga kontrastirajućeg značenja koje se pojavilo stotinu godina kasnije” u dvjema oprečnim koncepcijama novovjekovne politike. Jedan kontrast razvio se iz Lockeova shvaćanja čovječanstva kao neke pretpolitičke zajednice, ali Lockeovo prirodno stanje nije prizor pustošenja što ga opisuje Hobbes. To pretpolitičko prirodno stanje, doduše, nije stanje sigurnosti pa su ljudi upućeni na uspostavu vlade i sigurnosti, ali ono predstavlja prizor velikog napretka ekonomskog razvoja, diobe rada i općenito civilizacije i proizvodnje onoga što je u 18. stoljeću činilo socijalni život, a nije pripadalo političkom području nego nepolitičkom ili pretpolitičkom. U tom smislu Locke, dakle, priprema razlikovanje društva i države.

Druga oprečna koncepcija je Montesquieuovo prikazivanje monarhije u *Duhu zakona* kao alternative Lockeovu shvaćanju, jer tu je odlučno je li jaka monarhistička vlada slobodna, to jest nekontrolirana ili se ograničava pravom. “Ograničenje s pomoću prava ipak je nedjelotvorno toliko dugo dok ne postoje neovisna tijela i zato su ta tijela tu da ga brane. Vladavina prava i intermedijalna tijela stoje i padaju zajedno. Oni se

oslanjaju jedni na druge. Bez prava ne vrijede tijela kao što su sudovi i ne vrijede staleži kao što je plemstvo: bez takvih tijela i staleža, pak, pravo nema djelotvornog branitelja. Slobodna monarhija (za Montesquieua je to pleonazam jer je neslobodna monarhija despotizam) održava ravnotežu između jake centralne vlasti i nazupčanog sustava nadležstava i udruživanja s kojima se ona mora ujediniti” (78). Kao što vidimo, Montesquieuovo shvaćanje problema centra i periferije temelji se na drugim elementima europske tradicije od Lockeova. Dok se Locke oslanjao na modifikaciju feudalnoga društva i kršćanskoga shvaćanja politike, Montesquieu je vjerovao da on iznova oblikuje takozvani “germanski” sustav iz kojega su Englezi izveli svoje englesko ustrojstvo, a prema kojemu se “društvo ne definira neovisno o njegovu političkom ustrojstvu. Naprotiv, slobodno se društvo identificira s određenim političkim ustrojem” (78) kao svojim “ustavom” ili *politeiom* u općenitom smislu. Taylor stoga s pravom ističe da osim svekolikog značenja što ga je za Montesquieua imalo srednjovjekovno ustrojstvo, on ipak “više misli kao čovjek antike. *Polis* je također bio politički definiran” te bi “razlikovanje civilnoga društva i države” za Grka ili Rimljanina bilo nerazumljivo. “Montesquieu je s mnogim antiabsolutistima svoga doba bio obožavatelj antičke slobode. I stoga on, međutim, nije svoju modelsku alternativu (dakle *polis* A.P.) činio apsolutnom vladavinom. Štoviše, njegov je genij bio u tome da formulira treće mjerilo koje je u nečemu stajalo u antitezi prema *polisu*, a ipak je bilo mjerilo slobode i dostojanstvo sudionika. Monarhija je stajala u opreci prema republici jer ova je pretpostavljala *vertu*, predanost javnom dobru i stroge običaje te jednakosti; nasuprot tomu, monarhija zahtijeva živi osjećaj za vlastita prava i privilegije”. Iz toga Taylor izvodi vrijedan zaključak da je “živi osjećaj za vlastita prava i vlastiti status bilo ono što je čuvalo slobodu u modernim monarhijama, jer je to privilegiranim davalo povoda da se brane protiv kraljevskih napada” i protiv “zapovjedi koja je vrijeđala njihov kodeks” (79) slobodnih građana. Taj je zaključak važan jer je i Montesquieu, iako je društvo politički definirao u smislu antike, ipak “pripremao tlo za razlikovanje civilnog društva i države, što je antičkom svijetu bilo posve strano. Činio je to u pogledu na društvo kao ravnotežu između centralne vlasti i spleta naslijeđenih prava” (79).

Oba ova antiabsolutistička shvaćanja, dakle i Lockeovo i Montesquieuovo shvaćanje kao novovjekovno pripremanje razlikovanja države i civilnoga društva, našla su na prelasku iz 18. u 19. stoljeće “svoje najpoznatije formuliranje u Hegelovoj *Filozofiji prava*. Ta se shvaćanja, međutim, ne uklapaju glatko u taj novi koncept civilnoga društva. Postoji napetost između samih njih kao i između različitih modela slobodnog društva što ga se može formulirati s tim novim konceptom” (79). Mi ovdje, dakako, ne možemo ulaziti u analizu Hegelove koncepcije odnosa građanskog društva i države, nego ćemo, prema Lockeovu i Montesquieuovu modelu kao bitnim modelima novovjekovne političke teorije, pokušati naznačiti problem i moguće rješenje.

Dok je Lockeova linija čak preko Adama Smitha i Karla Marxa, koji je “preuzeo” Hegelov pojam građanskog društva kao sfere ekonomije, vodila čisto ekonomskom shvaćanju civilnoga društva i time, kako s pravom precizira Taylor, “osiromašnju Hegelova pojma”, dotle je izvorna Hegelova koncepcija odnosa društva i države bliža Montesquieuovoj liniji, kojoj zahvaljuje što civilno društvo kod Hegela poznaje “i tijela sa svjesnim samoupravljanjem”, dakle “staleže koji su na svoj način također bili integrirani u državu” (81). U tom smislu Hegel povezuje antičko politički organizirano društvo i staleško civilno društvo nasuprot feudalizmu. Istini za volju valja reći da se ni Locke-

ov model, a pogotovu ne Marxovo pa ni Smithovo shvaćanje, koje je zagovaralo “relativno jako državno reguliranje” društva, ne može svesti samo na ekonomiju jer i on obuhvaća “razvitak autonomne javnosti s vlastitim ‘mnijenjem’, što je također u 18. stoljeću od velikog značenja”, jer “javno je ono što je važno za čitavo društvo” i što se ne može svesti jednostavno na “sumu naših pojedinačnih privatnih mnijenja”, nego je plod rasprave i međusobnog priznanja svih koji u raspravi sudjeluju (81-82). Stoga je i danas važna rehabilitacija mnijenja, ne samo civilnoga društva nego i pluralne demokracije uopće. Taylor otuda s pravom rezimira Lockeovu ideju društva, koje na svojim srednjovjekovnim korijenima ima “vlastiti identitet izvan političke dimenzije”, na ekonomiju koja sama sebe regulira i na javno mnijenje kao dva načina na koja društvo izvan političkih struktura može doći do nekog jedinstva ili do koordinacije (82). Zbog toga i suvremeno društvo u prvi plan stavlja ekonomiju i medije. Predodžba civilnoga društva koje se razlikuje od države, “obuhvaćala je javno, ali ne politički strukturirano područje. Prva je značajka bila bitna: civilno društvo nije bilo privatna sfera” (84). Tu se vidi razlika u odnosu na Aristotelovo razlikovanje *polis*a i *oikosa*, pri čemu je samo *polis* identičan javnosti, a javnost politici, ali i razlika prema Hegelovu lučenju običajnosti na obitelj, građansko društvo i državu, pri čemu građansko društvo nije identično s političkom državom, ali ni s privatnom obitelji, nego obuhvaća ono “javno”.

U razlici prema antičkim misliocima, Hegelova se teorija modernoga života, kaže Taylor, “istodobno poziva na različiti razvoj one nepolitičke javnosti” koja nas se tiče “u našem izoliranom, nepolitičkom identitetu”. Rezultat razmatranja toga nepolitičkog identiteta bila je “Hegelova koncepcija građanskog društva. Ono je bilo separatna sfera, ali nipošto sama sebi dostatna sfera. Njegovi konstituirajući ekonomski procesi nisu trebali samo reguliranje koje je uslijedilo djelomično unutar civilnog društva, nego je to društvo moglo izbjeći propast samo time što je bilo prihvaćeno u više jedinstvo države, to jest, što je bilo politički organizirano” (88-89).

Instruktivno je za naše vrijeme i za primjeren odnos države i civilnoga društva to što Hegel u svojem pojmu građanskoga društva povezuje Lockeov model s Montesquieuovim modelom. Ako se, kaže Taylor, “Lockeov koncept oslanja na ideju nepolitičke dimenzije društva, Montesquieuov se prilog sastoji u slici društva, koje je definirano s pomoću svoje političke organizacije, u kojoj je ono, međutim, raščlanjeno prema ustavu, a moć podijeljena među mnogim neovisnim nositeljima. Ovdje je, također, važno da za nepolitičke svrhe postoje neovisni oblici ujedinjavanja. Ipak, njihovo značenje nije u tome što oni čine nepolitičku društvenu sferu, nego, štoviše, u tome što oni predstavljaju temelj za fragmentiranje i diverzificiranje moći unutar političkog sustava. Relevantan nije njihov život izvan političkog sustava, nego način na koji su oni u njega integrirani i težina koju oni imaju u njemu” (89). To su, dakle, stvarni problemi i današnjih udruživanja građana i “staleža”. Jer, zahvaljujući tim različitim staležima kao prema ustavu diferenciranim elementima političkog društva u državi, izbjegavamo, prema Taylorovu mišljenju, “nediferenciranu homogenost države, koja proizlazi iz opće volje, a ta homogenost, prema Hegelovu shvaćanju, nužno završava u tiraniji i teroru, kao i u nereguliranoj i konačno u samorazarajućoj igri slijepih ekonomskih snaga” (89). Hegelova se filozofija često krivo interpretira kao totalitarizam države jer se ne vide opasnosti koje dolaze, kako iz civilnoga društva, svedenoga na ekonomiju, tako i iz apsolutne države, a te je opasnosti Hegel svojom koncepcijom običajnosti vidio i izbjegao.



Svakako je zanimljivo da Taylor Montesquieuevo naslijeđe nalazi, još jasnije izraženo, kod Tocquevillea. Prema Tocquevilleovu mišljenju, naime, “jedini bedem protiv ‘nježnog despotizma’ jesu savezi”, udruge i inicijative građana. “Dobrovoljni savezi za svaku moguću svrhu nešto su dragocjeno. Ipak, njihovo posebno značenje je u tome što nas navikavaju na ukus i na vježbanje samoodređenja. I stoga su neizostavna udruživanja u političke svrhe. Ako ona, pak, trebaju doista biti samo mjesta određenja, ona ne bi smjela biti prevelika, moraju biti brojna i postojati na mnogim razinama zajedništva. To zajedništvo mora biti decentralizirano tako da se samoodređenje može prakticirati i na lokalnoj, a ne samo na nacionalnoj razini; ako ono tamo vene, ono je ovdje u opasnosti. ‘U demokratskim je zemljama znanost udruživanja majka svake znanosti’”, završno citira Taylor Tocquevilleov spis *O demokraciji u Americi* (90).

I na kraju, kao središnje ostaje pitanje što je znanost u suvremenom “društvu znanja” te koja nas vrsta znanja osposobljava za udruživanje u političke svrhe, dakle za sudjelovanje u političkom životu, te za odgovorno i pravedno etičko-političko djelovanje<sup>3</sup>, jer o njemu ovisi i mogućnost suvremenog transformiranja, kako politike tako i onoga političkog, koje je po prvi put nastalo u Grčkoj, a svoju prvu transformaciju doživjelo u rimskom imperiju i srednjovjekovnom kršćanstvu da bi se dalje transformiralo u nacionalnoj državi novoga vijeka, a sada stoji pred svojom transnacionalnom i svjetskom transformacijom u smislu primjerenog odnosa između civilnoga društva i države.

### Literatura

- Aristotel, 1988.: *Nikomahova etika*, Liber/ Globus, Zagreb
- Aristotel, 1988.: *Politika*, Liber/ Globus, Zagreb
- Bien, Günther, 1995.: Gerechtigkeits bei Aristoteles, u: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Klassiker Auslegen 2, Berlin
- Gadamer, Hans-Georg, 1998.: Nachwort. Die Begründung der praktischen Philosophie, u: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1964.: *Osnovne crte filozofije prava*, Logos, Sarajevo
- Platon, 1977.: *Država*, Liber/ Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb
- Pažanin, Ante, 2001.a: *Etika i politika*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
- Pažanin, Ante, 2001.b: Povijesno znanje i političko djelovanje, *Politička misao*, (38) 3: 3-13
- Taylor, Charles, 2002.: Die Beschwörung der Civil Society, u: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Tocqueville, Alexis de, 1995.: *O demokraciji u Americi*, Informator / Fakultet političkih znanosti, Zagreb
- Villey, Michel, 2002.: *Pravo i prava čovjeka*, Disput, Zagreb

<sup>3</sup> O tome vidi početak 1. odjeljka ovoga rada i moj članak: Pažanin (2001.b: 3-13).

Ante Pažanin

*JUSTICE AND CIVIL SOCIETY*

*Summary*

Ages ago, Plato understood justice as the purport and the essential purpose of the very existence of the state. Though Plato distinguishes between the political justice of the state and the personal justice of the individual soul, it was Aristotle who in his practical philosophy developed, apart from the general justice, an appropriate understanding of the special or particular justice and its significance for social progress. The first part of this paper deals with the different types of justice, and the second with civil society. In order to understand the contemporary theories of political justice and the roles of civil society in its realization, the author looks into the history of the European political thought and “civil society”, since “civic” or “civil society” (“societas civilis”), was originally a political society. In modernity, Hegel began differentiating between the state as a political community and the “civil society” as a non-political society; his intention was not to separate but to integrate them by means of the public scrutiny and the citizens’ governance. Thus Hegel linked Locke’s and Montesquieu’s opposing definitions of the relationship between the civil society and the state. This is all the more important since Hegel’s philosophy is often misinterpreted as the state totalitarianism since we overlook the dangers coming, especially today, both from the civil society reduced to economy and the absolute state, the dangers that Hegel, with his concept of customariness, detected and avoided.

*Key words:* justice, civil society, practical knowledge, Aristoteles, state, non-governmental association, transnational global society



*Mailing address:* Vlačka 93 b, HR 10 000 Zagreb. *E-mail:* apazanin@fpzg.hr