

»HOMO POLITICUS« FILOZOFSKO UTEMELJENJE POLITIKE

Ante VUČKOVIĆ, Split

Sažetak

Rad polazi od shvaćanja različitih značenja utemeljenja nakon čega donosi pregled najvažnijih čvorišta zapadnoga mišljenja o političkom uređenju međuljudskih odnosa. Rad se tako osvrće na pojavu pitanja o politici uopće, na Platonov paralelizam duše i polisa, Aristotelovo shvaćanje čovjeka kao društvenoga bića iz čega je i život u polisu shvaćen kao rezultat ljudske društvene naravi, na helenski kozmopolitizam, na kršćanstvo i srednjovjekovnu političku filozofiju i odnos Crkve i države, na novovjekovno shvaćanje politike kao zaštite od zla, na Locke a i ključnu ulogu njegova shvaćanja nagona za samoodržanjem unutar političke filozofije, na otkriće kolektivne volje kod Rousseaua, na Hegela i shvaćanje države kao ozbiljenja slobode, potom na pozitivizam i prošlostoljetnu krizu političke filozofije, na suvremeni liberalno-komunitaristički prijedor, na Galimbertija i zapadanje politike u eri tehnike te na koncu na pluralizaciju političkih teorija pri čemu se razlikuju normativni i empirijsko-analitički pristupi. Ovakav panoramski pristup nudi se zbog same izvorne svrhe rada. Nakana je pastoralnim djelatnicima olakšati razumijevanje odnosa politike i pastoralnoga rada iz povijesno panoramske perspektive razvoja zapadne političke filozofije.

Ključne riječi: čovjek, društvo, politička filozofija, utemeljenje, tehnika.

Uvod

Utemeljenje, ta ključna riječ u naslovu, odnosi se na temelj, razlog, na ono što stoji u podnožju, na ono što prethodi određenom mišljenju, djelovanju, izjavi, odluci. Schopenhauer je uveo jasno razlikovanje *temelja djelovanja*, *temelja spoznaje*, *razloga postajanja* i *razloga bitka*. Temelj djelovanja pojašnjava zašto netko čini nešto, koji razlozi, vjerovanje, životni stav stoje u temelju njegova djelovanja. Temelj spoznaje odnosi se na razloge, vjeru, iskustvo ili praktični sud zbog kojih netko nešto ili nekome vjeruje ili se odnosi na motive zbog kojih se netko drži određenih uvjerenja. Razlog postajanja odgovara na pitanja zbog čega je nešto postalo i obrazlaže zašto je nešto onako kako jest.

No riječ utemeljenje odnosi se i na aktivnost vezanu uz temelj te stoga može značiti *osnivanje*, zasnivanje nečega što još nije postojalo. Utemeljiti onda znači osnovati nešto novo što do tada nije postojalo.

Utemeljiti, nadalje, može značiti *osloniti na čvrste temelje*. Ovdje je riječ o pronalaženju čvrstoga oslonca kako bi se utemeljenje moglo osloniti na ono što mu prethodi, na stabilno i nepoljuljano. Wittgenstein se poslužio neobičnom i neobično svježom slikom u filozofiji kada je govorio o lopati koja se u jednom trenutku, budući da sam naišao na tvrdo, počinje savijati.¹ Slična bi se slika mogla odnositi i na Descartesa koji na početku moderne u svojim *Metafizičkim meditacijama*, po prvi put želi pronaći nešto što će biti nepoljuljano i sigurno ispod svega što je do tada primio, ispod sve predaje koja mu se učinila samo prividom istine i koju stavlja pod svjetlo sumnje ne bi li na taj način dospio do nečega sigurnoga i nedvojbenoga. Poznato je da je sigurnost u podnožju pronašao u *ego cogito*, ali i to da se ta »stvar koja misli« vrlo brzo morala osloniti na opstojnost Beskonačnoga. Sigurnost *ega* se vrlo brzo pokazala nesigurnom. Snaga dvojbe kojom je Descartes rušio lažne sigurnosti pokazala se slabošću dočim se *ego* otkrio jedinom sigurnošću. No, važnije od premještanja sigurnoga temelja s *ega* na Boga jest rezultat da se od tada sama istina misli kao sigurnost.

Utemeljenje nadalje može značiti *obrazloženje*. Obrazložiti znači iznijeti razloge, dovoljne razloge koji pojašnjavaju neki fenomen. Pojasniti, međutim, nije isto što i razumjeti. Pojašnjenje se odnosi na jasnoću uzročnosti, a razumijevanje se odnosi na smisao. Mi neki fenomen možemo pojasniti, ali to još uvijek ne znači da smo razumjeli njegov smisao. Na kraju obrazloženja, međutim, ne stoji obrazloženje, nego se ono oslanja na djelovanje. U temelju naših razloga i obrazloženja stoji šire od obrazloženja, životna forma, djelovanje, vjera. To je smisao Wittgensteinove slike o lopati koja se savija.

Utemeljenje se, s obilježjima osnivanja, oslanjanja na čvrsti temelj i obrazloženja, kada ih se uzme zajedno kao elemente koji su prisutni u biti temelja, pokazuje kao sloboda. Bit temelja pokazuje se iz transcendencije tubitka i pokazuje se kao sloboda.²

Da je svjetska povijest napredovanje u svijesti o slobodi i da to napredovanje treba spoznati u njegovoj nužnosti³, velika je i važna Hegelova misao, koja isto-

¹ »Ako sam iscrpio obrazloženja, dospio sam na tvrdu stijenu i moja se lopata savija. Tada sam sklon reći: 'Tako upravo djelujem'«; Ludwig WITTGENSTEIN, *Filozofijska istraživanja* (dalje *FI* i broj), Globus, Zagreb, 1998., br. 217.

² Usp. Martin HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983., str. 43s.

³ Usp. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb 1946. – 1966., str. 24.

dobno pokazuje i njegovu oštroumnost, njegovo mjesto u povijesti filozofije, a i naše poteškoće da je prihvatimo onako kako ju je Hegel zamišljao.

Napredovanje u svijesti o slobodi za Hegela je značilo otkriće ideje slobode koja se pojavila s kršćanstvom. Tek je s kršćanstvom sinula misao »da je čovjek kao čovjek slobodan, da sloboda duha sačinjava njegovu najvlastitiju prirodu«⁴. Hegelova genijalnost očituje se međutim u tom što on ideje promatra kroz povijesni razvoj. Premda je kršćanstvo neodvojivo od ideje slobode, njegovim pojavljivanjem nije se dogodilo oslobođenje. Ideja je tu, ali je povijest satkana od prožimanja svjetovnosti i tijeka ideje od njezina začetka do njezina potpunog ostvarenja.

Napredovanje svijesti o slobodi i povijest u kojoj se to događa na nužan način bila je i ključna ideja Francisu Fukuyami⁵ da postavi tezu o koncu povijesti nakon što je padom Berlinskog zida u principu pobijedila liberalna demokracija. Slom realnoga socijalizma Hegelu je davao pravo potvrđujući mu ideju da je državni oblik liberalne pravne države oblik iznad kojega se ne može ići stoga što je takav oblik države izričaj uma koji se utjelovio u institucijama. Fukuyami ostaje još njezino ostvarenje u konkretnim okolnostima, ali na razini ideje više ne bismo imali što nova očekivati. Tako bi ideja svijesti o slobodi dobila svoje konkretno ozbiljenje i povijest bi došla do svoga kraja. Započela je idejom koju je u svijet unijelo kršćanstvo, a završila njezinim globalnim ozbiljenjem. Kod Fukuyame je teško prihvatiti ideju da stojimo na koncu razvoja i da znamo da je to konac. To se protivi uopće ljudskom odnosu prema vremenu. No i kod samoga Hegela postoji poteškoća koju je gotovo nemoguće prevladati. Ona je, naravno, u njegovoj ideji nužnosti koja opravdava sve što povijest nosi sa sobom. Nakon užasa prošloga stoljeća teško da bismo se mogli upustiti u mišljenje nužnosti i razumskoga opravdanja svih zlodjela samo zato da bi se ostvarila ideja svijesti o slobodi.

Nadalje, etički nihilizam, koji je stajao u podnožju katastrofa prošloga stoljeća, nije prevladan.⁶ On još uvijek živi iza različitih maski. Potom, ljudska prava koja su od svoga proglašenja 1948. još više napredovala u izvanjskom prihvaćanju, s druge strane, sve više gube pozadinu iz koje su izrasla. Hegel je napredovanje svijesti o slobodi vidio iz neodvojive povezanosti s kršćanstvom, a nama se pokazuje da je upravo ta pozadina sve nagriženija. U tehničkoj civilizaciji podjednako stvari stoje s općim stanjem u odnosu prema vrednotama na koje se oslanjalo shvaćanje čovjeka. No, usprkos tim poteškoćama, za

⁴ Isto, str. 23.

⁵ Usp. Francis FUKUYAMA, *The End of History and The Last Man*, Free Press, New York, 1992., str. 10.

⁶ Usp. Vittorio HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, C. H. Beck, München, 1997., str. 91.

naš pogled na povijesni razvoj političke filozofije ostaje važno otkriće da se u podnožju razvoja nalazi ideja čovjeka i to čovjeka shvaćenoga prvenstveno iz svijesti slobode.

Pojava pitanja o politici

Koji je način vladanja najbolji? To pitanje koje se prvi put rodilo u Grčkoj ne odnosi se na različite vrste ljudskoga organiziranja zajedničkoga života, nego se njime po prvi put postavlja u pitanje opravdanost određenog načina vladanja. Pitanje traži razumsko opravdanje. Ne prihvaća se oblik vladavine kao neupitna datost. Ne prihvaća se niti jednostavno činjenično stanje kako god se shvaćao temelj društvenoga uređenja. Traži se opravdanje. Racionalno. Pitanje nadilazi jednostavno traženje učinkovitih sredstava za postizanje određenih ciljeva. Ono se pita o zadnjim ciljevima ljudskog djelovanja.

Pitanja o međuljudskim zajedničkim odnosima i pitanja oko skrbi za stvari koje pripadaju svima proviru iz pred- i izvan-filozofskih područja. Iz atičke drame, primjerice. Nadasve iz tragedije koja opisima prijevora između pojedinaca te među institucijama i pojedincima izaziva na odgovor tko od njih ima pravo. Poteškoće koje tragedije tako oštro opisuju vezane su nadasve uz prijevore oko normi kojima bi se trebalo ravnati, budući da se svi sudionici pozivaju na naoko općevažne norme. S druge strane, komedije svojim ironiziranjem postojećih odnosa stvaraju odmak od zbilje, makar samo i estetski, te tako olakšavaju oblikovanje samoga smisla pitanja koje se odnosi na ono što se tiče sviju.

Drugi izvor pitanja je pisanje povijesti. Susret s drugim kulturama potiče moralno-politička pitanja. I, naravno, demokracija kao oblik države koji drugi narodi nisu poznavali. Sudjelovanje mnogih u politici i teoretskim raspravama o političkim fenomenima novost je rođena u Grčkoj.

No, usprkos pitanju o razumskom opravdanju oblika vladanja, koje je izravno povezano s pitanjem morala, razvoj političke filozofije ići će prema sve jasnijem i većem odvajanju morala i politike. Naš je zadatak kratko prikazati taj razvoj kroz važnija čvorišta zapadne povijesti političke filozofije te tražiti kako se događalo njezino utemeljenje. Na što se oslanjala određena politička misao, kako se obrazlagala, što joj je bilo u podnožju i kako nas je to dovelo do ovog gdje danas jesmo.

Platon i paralelizam polisa i duše

Ključni događaj koji je obilježio Platona bio je, bez sumnje, Sokratov život i njegova smrt. Platon se našao pred činjenicom da je Sokrat, utemeljitelj etike, osuđen i ubijen u državi uređenoj na demokratski način zbog svoje aktivnosti vezane uz etiku. Sokrat je svojim propitivanjem po Ateni ciljao na transforma-

ciju mentaliteta države i smatrao da na najbolji način služi državi i zajedničkom životu upravo onim što čini.

Platon će u *Kritonu* prikazati Sokrata kao vjernoga člana polisa. Sokrat ostaje vjeran ugovoru s polisom i u trenutku kada mu zakoni polisa više ne idu na ruku. Sokrat je živio sedamdeset godina u Ateni, a mogao je, da je kroz to vrijeme zakone smatrao nepravednima, mirno odseliti. No to što je ostao, pokazuje kako je ipak više volio Atenu nego neki drugi grad. Ostajući u gradu dao je pristanak i na zakone kojima se polis ravna. Sada, kada se ti isti zakoni, koji su ga dosad štitali, okreću protiv njega, bilo bi nedosljedno da pobjegne.⁷ Platon pušta da Sokrat opravda svoju odluku o prihvaćanju osude i pritom pokazuje Sokratovu pravednost i svoje razočaranje nepravednošću zakona.

U *Državi* Platon zbog toga kruži oko pitanja pravednoga uređenja države i ljudskih odnosa, ali po prvi put u ljudskoj povijesti Platon se ne oslanja na faktično postojeće stanje i na realne odnose, nego svoja pitanja odmjerava u odnosu na idealne norme. Takvo nešto zahtijeva obraćenje duše.⁸ Riječ je o obraćenju opisanom u mitu o pećini, o trostrukom obraćenju kako ga vidi H. Arendt.⁹ Prvo je u samoj pećini i tiče se oslobođenja jednoga stanovnika od okova kojima je vezan. Drugo je sami izlaz iz pećine na svjetlost dana. Treće se tiče čovjeka koji je izišao iz pećine ali se, zbog žudnje da drugima pokaže ono što je on izlaskom otkrio, a oni ne znaju, odlučuje na povratak tamo odakle je izišao. Svaki je okret vezan uz gubitak orijentacije, sljepilo i vrijeme potrebno da se oči naviknu na novo i drukčije svjetlo. Okret, obraćenje, koje Platon traži od filozofa, tiče se najprije otvaranja očiju za matematiku koja je prag na kojemu filozof uči kako činjenični svijet nije jedini postojeći svijet. Matematika u duši proizvodi preokret, obraćenje.

Središnje mjesto mita o pećini u Platonovoj *Državi* ukazuje i koliku je važnost Platon davao pitanju opravdanosti faktičnoga stanja. Platon uvodi razliku bitka i trebanja, onoga što jest i onoga što bi trebalo biti. Ulogu filozofa Platon vidi u njegovu odvajanju od svakodnevice, odlasku na distancu i promatranju svijeta ideja te potom u njegovu povratku među iste ljude od kojih se odvojio.

Platonova je *Država* tako opis napetosti ideja i pojavljivanja, empirijskoga i idealnoga svijeta. Pritom nije nevažno uočiti kako empirijski svijet sudjeluje na idealnom i kako upravo iz njega crpi svoju vrijednost. Izvor vrednota ne nalazi se

⁷ Usp. *Kriton*, 52d s, Reclam, Stuttgart, 1988.

⁸ »A sadašnje razmatranje pokazuje, da se ta moć kao i sredstvo, kojim svatko uči, nalazi u svačijoj duši. Ali kako se oko ne bi moglo drukčije nego s cijelim tijelom okretati prema svjetlu iz mraka, tako se upravo mora ta moć okretati s cijelom dušom iz područja postajanja, dok ne postane sposobna gledati i uzdići se do bitka i najsvjetlije točke bitka, a to je, velimo dobrota«; PLATON, *Država*, 517c, Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.

⁹ Usp. Hannah ARENDT, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen denken I*, Piper, München – Zürich, 1994., str. 47.

u subjektu koji bi ih postavljao ili određivao, nego u idealnom svijetu. Ne stoje subjekt i svijet jedno nasuprot drugome, nego se sučeljavaju idealni i faktični svijet. Pojedinačni je subjekt prepun nedostataka kao što je to i konkretno političko uređenje.

Platonov pogled na ideal nošen je međusobnim prožimanjem duše i države, paralelizmom individualne i političke etike. Dijelovima duše, žudnji, djelovanju i razumu odgovaraju različiti staleži u državi: građani, čuvari i vladari, a krepost države dolazi iz kreposti njezinih građana. Država, osim toga, nije samo uređenje međuljudskih odnosa. Ona ima svoje mjesto u sveobuhvatnom naravnom redu, unutar kozmosa. Priroda, država i duša stoje u hijerarhijskim odnosima. Za dušu je to od ključne važnosti jer ona može biti pravedna, to jest činiti ono što je njezino, što joj pripada samo ako zauzima mjesto koje joj pripada unutar postojećega reda.¹⁰ Pravednost duše djeluje na pravednost polisa i obratno. Nadalje, ispravna hijerarhija u samoj duši pretpostavka je da netko uopće može biti politički aktivan. Tko u svojoj duši ne zna uvesti reda taj u zajedničku kuću, politiku, može unositi samo nered. I ne samo to. On će nužno potpasti pod vlast onih koji su bolji. To je razlog zbog kojega Platon misli kako bi državom trebali upravljati oni u čijem životu upravlja najviši dio duše. To su, poznato je, filozofi kraljevi ili kraljevi filozofi.¹¹ Problem na koji Platon nailazi je neobičan. Oni koji bi trebali vladati to ne žele. Oni su otkrili najveću vrijednost u spoznaji i za to im nije potrebno vladanje. Stoga ih treba natjerati. Tko i kako? Sami sebe. Preduvjet je da žrtvuju svoje legitimno pravo na traženje sreće zajednici kojoj pripadaju. Filozofu je to neobičan i gotovo nemoguć zadatak. U vremenu koje je posvetio orijentaciji u idealnom svijetu on je izgubio instinkt za odnose moći tako da mu je svjetlo spoznaje u realnim odnosima moći više prokletstvo negoli pomoć. Pri povratku u pećinu onaj tko je spoznao istinu nije dočekan s oduševljenjem, nego je na sebe privukao svu mržnju. On može biti pravedan i moralan, ali njegova spoznaja i njegove kreposti nailaze na oči koje ne vide i uši koje ne čuju.

Platon ideju idealne države temelji na iskustvu Sokratove osude i smrti, s jedne strane, i, s druge, na vrlo određenom shvaćanju čovjeka pri čemu se u od-

¹⁰ Platon, za razliku od Hobbesa, pravednost vidi kao ispravni odnos dijelova unutar cjeline, a Hobbes u poslušnosti državnim zakonima. Platonu je pravednost vezana uz sklad cjeline a ne tiče se prava pojedinca. Osim toga, Platon misli kako je spoznaja za koju je duša sposobna vrhovni cilj i svrha samoj sebi. Spoznaja istine nije podvrgnuta nikakvom interesu niti zadovoljenu nagona.

¹¹ »... ali ću reći, i ako će me na to upravo poklopiti valom smijeha i ruga. Pazi, što ću reći.
– Govori.

– Ako, ili filozofi ne postanu u državama kraljevi, ili ako sadašnji kraljevi i vladari ne postanu filozofi istinski i potpuno, i ako se to oboje ne složi u jedno, naime državna vlast i filozofija, te ako od onih, koji sada odjelito slijede bilo jedno bilo drugo, svi ne budu prisilno odalečeni od vlasti, onda ne će, mili Glaukone, prestati zlo u državama, a mislim ni u rodu ljudskome«; PLATON, *Država*, 473c–d.

nosima u polisu reflektira ljudska duša, a ljudi sami dijele se na različite staleže prema istom principu podjele ljudske duše.

Aristotel i čovjek kao društveno biće

Na mjestu na kojem se kod Platona osjećaju ogorčenost i nemoć koje ga nukaju na bavljenje državom u njezinom idealnom obliku, njegov učenik Aristotel, analizama postojećih stanja u državi, otvara novu perspektivu. Aristotel je u suglasju s Platonom i u pitanju razlikovanja vrsta vlasti i u pitanjima kriterija prosudbe uporabe moći.

Velika je razlika u odnosu na Platona Aristotelova sposobnost da misli različite socijalne oblike ljudskoga života. Aristotel jasno uviđa razliku obitelji i države. S njim se nameće pitanje odnosa države prema pred-političkim institucijama.

Od središnje je važnosti za Aristotelovo shvaćanje političke filozofije njegovo shvaćanje čovjeka. Čovjek je Aristotelu društveno biće koje je obilježeno jezikom i razumom. Društvenost, jezik i razum opisuju narav čovjeka. U podnožju shvaćanja politike leži antropologija. Ljudski se život u svojoj punini može živjeti samo unutar polisa. Preduvjet sretnoga, dobroga života jest život u polisu. Teleološko usmjerenje čovjeka na zajednički život traži da se za puni život čovjek uključi u političko djelovanje. Bez njega bi mu nedostajao njegov važni dio. Njegova se narav ne bi do kraja razvila. Nagon za društveni život po Aristotelu spada u nepromjenjivu ljudsku narav. Čovjek samom sebi nije dovoljan. Budući da je čovjek po naravi društveno biće, sâm je polis naravni proizvod naravnoga ljudskog usmjerenja.

Polisom, kao onim što je po sebi naravno, upravlja snaga koja naliči snazi u prirodi. Ljudski će način života u polisu biti umjerenost, sposobnost mudroga odnosa držanja sredine i ravnovjesja u odnosu prema snagama koje vladaju polisom. Što se tiče odnosa filozofije i politike, ili konkretno filozofa i političara, Aristotel se zadovoljava time da filozof savjetuje nositelja moći.

Aristotel razlikuje krepost građanina od kreposti valjana čovjeka. Netko može biti valjan kao građanin premda to nije kao čovjek.¹² Pa ipak, sasvim se slaže s Platonom kada je u pitanju nužna povezanost morala i politike.¹³ Država je, usprkos tome što je nastala zbog preživljavanja, usmjerena na dobar život.¹⁴ Dobar je

¹² »Bjelodano je dakle kako građanin može biti valjan, a da i nije stekao krepost valjana čovjeka«; ARISTOTEL, *Politika*, 1276b35, (preveo Tomislav Ladan), Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988.

¹³ »I nema lijepa djela, ni u čovjeka ni u države, bez kreposti i razboritosti. Jer hrabrost neke države, te pravednost i razboritost (ili umjerenost) imaju istu moć i oblik kakvu ima svaki pojedinac među ljudima koji se naziva (hrabrim i) pravednim i razboritim i umjerenim«; *Politika*, 132 b30–35.

¹⁴ »Svrha je dakle države dobro življenje«; *Politika*, 1280a39.

život neodvojiv od kreposna života i istinska se država treba brinuti oko kreposti svojih građana.¹⁵

Unutar građanske pravednosti Aristotel razlikuje prirodnu od zakonske pravednosti.¹⁶ Prije zakona moguće je prosuditi ispravnu od iskrivljene vladavine. Ključ razlikovanja je služi li državni oblik zajedničkom dobru ili pojedinačnim interesima.¹⁷ Neovisno o tome tko vlada, jedan, manjina ili većina, cilj mora biti zajedničko dobro svijui. Vladavina većine koja ne bi uključivala dobro manjine koja nije uključena u vladavinu, državu bi činila iskrivljenim oblikom vlasti. No, Aristotel, podjednako kao i Platon, ne misli državno uređenje polazeći od pojedinca i njegovih prava, nego polazeći od cjeline i preduvjeta funkcioniranja polisa.

Dobar život unutar države pretpostavlja važne kreposti. Ključna krepost u polisu je prijateljstvo, političko prijateljstvo. Aristotel misli na solidarnost među građanima, ali i na činjenicu da je za dobru državu važna i njezina veličina. Ključno za dobar izbor u državne položaje je međusobno poznavanje. Bez toga bi izbori bili loši.¹⁸

Poznato je, međutim, kako je Aristotel opravdavao postojanje ropstva, kako je ženu po naravi smatrao nižom od muškarca te kako je prizivom na narav čovjeka opravdavao privilegije staleža. To će na duge staze baciti jako svjetlo sumnje na svaki priziv na narav. No, Aristotelov polis je naravan stoga što ga on misli kao rezultat naravnoga usmjerenja čovjeka na zajednički život.

Helenizam i kozmopolitski čovjek

Helenizam je, zbog povijesnih prilika u kojima su nestale države gradovi, kozmopolitskim idejama pripremio zamisao univerzalne države. Praktično se to dogodilo preko nužnosti usmjerenja pozornosti na subjekt. Nestankom pregleadne zajednice polisa i nužnošću da se usprkos izvanjske nestabilnosti, štoviše

¹⁵ »A o kreposti i opačini građana razmišljaju oni što brinu o dobroj zakonitosti. Otuda je i bjelodano kako se mora brinuti o kreposti ona država što se istinski naziva tako, a ne samo radi riječi«; *Politika*, 1280b5.

¹⁶ »Od onoga što je građanski pravedno jedno je prirodno, a drugo je zakonsko; prirodno je ono što svugdje ima istu moć, a ne da se nekome čini ovako a drugomu onako; zakonsko je ono pri kojemu u početku nije bilo važno je li ovako ili onako, ali kad je jednom postavljeno, onda je važno«; ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, 1134b18–21, (preveo Tomislav Ladan), Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988.

¹⁷ »Kada pak jedan ili manjina ili većina vladaju na zajednički probitak, takvi su državni poreci nužno ispravni; dočim oni koji su na zasebničku korist, bilo jednoga bilo manjine bilo većine, ti su zastrane«; *Politika*, 1279a28.

¹⁸ »Kako bi se prosuđivalo o pravedninama i državni položaji podjeljivali prema dostojanstvu, moraju građani poznavati jedni druge: kakvi su koji; a ondje gdje toga ne može biti, nužno su loši i izbori na položaje i sudbene istrage«; *Politika*, 1236b14–17.

zbog nje, pronade stabilna okosnica za vlastiti život, helenizam je preko različitih škola, ali nadasve preko stoicizma, otkrio univerzalnu jednakost ljudi.¹⁹ To će biti i razlog zbog kojega će se država i filozofija trebati daleko više pozabaviti temeljnim pravima pojedinca. Ne iznenađuje da će stoicizam status robova doživljavati na sasvim drukčiji način od klasične grčke misli. Podjednako će država sa svoje strane biti prisiljena suočiti se s područjem privatnosti. Skrb oko nutarnje nepopuljarosti duše, velika pozornost na emocije i golemi trud oko uređenja i osmišljavanja vlastitoga života u prvi plan iznose ljudsku nutrinu kao mjesto na kojem se odlučuje o dobrom ljudskom životu. To je ujedno i razlog zašto se društveno, političko obilježje čovjeka sve više gubi. Helenističke škole gube iz vida političku dimenziju čovjeka te je smještaju u odnos prema kozmosu gdje se sudjelovanje u univerzalnom kozmičkom umu može ostvariti kao univerzalno građanstvo svijeta i podložnost naravnome zakonu.²⁰

Ciceron će nadmoć rimskoga ustroja države vidjeti u činjenici da država nije rezultat truda jednoga čovjeka i jedne generacije, nego da ona postoji zahvaljujući trudu mnogih kroz mnoge generacije. Stoga će Ciceron pristupiti opisu nastanka, rasta, zrelosti i čvrstoće republike umjesto da sam, poput Platonova Sokrata, domišlja idealnu državu.²¹

Element koji pripada rimskom duhu, a koji će na Zapadu igrati veliku ulogu, zasigurno je smisao za pravo. Tako se u Rimu oblikuje jedna od najvažnijih spoznaja: »Vlast koja misli na duge staze ne može sebi dopustiti kršenje prava, nego treba pravo kao svoj najvažniji oslonac.«²² No, Rim, usprkos ili možda baš zbog svoje ukorijenjenosti u pravne kategorije, nije bio u stanju izići na kraj sa svojim gubitcima, kako su to vjerom u Jahvu mogli Židovi, niti se mogao uzdići do duhovnosti do koje su dospjeli Grci.

Kršćanstvo i srednjovjekovna politička filozofija

Što se događa dolaskom kršćanstva? Što se događa s grčkom misli u susretu s duhovnom snagom mladoga kršćanstva? Najprije, na mjesto ideje početka

¹⁹ Sokrat, Platon i Aristotel su pojedinca vidjeli unutar polisa tako da je polis imao prednost pred pojedincem, a helenističke škole u prvi plan stavljaju pojedinca. To će sa svoje strane potaknuti suparništvo među školama koje je ponekad znalo biti iznimno oštro. Usp. primjerice Martin EURINGER, *Epikur. Antike Lebenstrende in der Gegenwart*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003., str. 17–18. Vidi također i Jean-Joël DUHOT, *Epitteto e la saggezza stoica*, Borla, Rim, 1999. Nadasve Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Pariz, 1995.

²⁰ Neće iznenaditi da se upravo helenistički modeli oblikovanja vlastitoga života nude uvijek kada izvanjske okolnosti postanu nesigurne ili nepregledne, politički opasne ili ljudski zasitne.

²¹ Usp. CICERO, *De re publica. Vom Gemeinwesen*, Reclam, Stuttgart, 1985., II, 1 (str. 175–177).

²² Vittorio HÖSLE, *Moral und Politik*, str. 46.

(*arhe*) svega što jest, sve zbilje, dolazi osobni Bog. Njegova obilježja su da je transcendentan, apsolutno slobodan, svemoćan te da namjesto demiurga koji svijet privodi redu iz nereda, kozmosu iz kaosa, stvara *ex nihilo*. Potom se nužno mijenja i slika čovjeka. Namjesto čovjeka, shvaćenoga kao životinje koja je obdarena razumom i jezikom, dolazi shvaćanje čovjeka kao slike Božje. To sa sobom nosi i shvaćanje čovjeka kao osobe, slobodnoga i neusporedivoga u odnosu na sva druga bića po svojoj individualnosti. Potom, ovo shvaćanje »čovjeka kao čovjeka«²³ povlači sa sobom shvaćanje povijesti kao zajedničke povijesti čovječanstva. Povijest ne obuhvaća samo jedan narod, nego čovječanstvo. Budući da je Bog stvorio sve ljude, budući da uz jednoga Boga nema drugih bogova i budući da su u Kristu svi ljudi djeca istoga Oca, ljudsko zajedništvo i ljudska povijest imaju jednu, istu sudbinu. To otvara mogućnost da se jedna ljudska povijest misli i kao povijest spasenja. U odnosu na vrijeme, jedna se povijest čovječanstva, koja se dodiruje s poviješću spasenja, ne može više misliti ciklički. Kod Augustina, međutim, na kojega se oslanja ovo novo shvaćanje povijesti, više je riječ o razlici slučajnih povijesnih događanja i vječnosti u kojoj je Bog već sve previdio i odlučio. To mu omogućuje da istodobno s Ciceronom povijest shvati kao učiteljicu života, to jest da je misli kao konstantu koja se uvijek iznova vraća i od koje se može učiti i, s druge strane, da povijest spasenja misli kao jedincati nadpovijesni događaj.

Pojavom kršćanstva ne otpočinju, naravno, svi navedeni procesi. Trebat će dugo vremena dok se pokaže što se zapravo krilo u snazi duha koja se rodila s Nazarećaninom.²⁴

S kršćanstvom se, u odnosu na konkretno državno uređenje i politiku, pojavljuje nutarnji odmak prema potpunom poistovjećivanju s državom i zemaljskim poslovima. To je vezano uz kršćanstvo koje oslobođenje naviješta pojedincu i pojedinca krštava. Uvodi ga u osobni odnos s transcendentnim Bogom, koji ima izravan utjecaj na njegov konkretni život. Tako mu omogućava odnos prema vlastitom stanju grijeha. Zahtjevom ljubavi prema drugim ljudima kršćanstvo stvara dotad nepostojeći prostor kako za organiziranje vlastitoga života i odnosa tako i za odmak od društvenih zahtjeva. Nije riječ samo o odmaku od politike. Riječ je još više o zahtjevima prema politici. Odnos države i Crkve pojavit će se kao jedan od najvećih problema politici i političkoj filozofiji u srednjem vijeku.

S jedne strane, Bog je transcendentan i nadilazi sve vidljivo i stvoreno. Nije smješten u prirodu kao što su to bili grčki i rimski bogovi. Sve stvoreno u odnosu na Boga poprima obilježje profanoga. S druge pak strane, Bog, budući da je jedan

²³ Izričaj »čovjek kao čovjek« po prvi se put pojavljuje u ranokršćanskoj literaturi.

²⁴ Usp. Heinrich SCHMIDINGER, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Kohlhammer – Stuttgart – Berlin, Köln, 2000., str. 104s.

i nadasve budući da je djelotvoran u ljudskoj povijesti, predstavlja savršenstvo moći, ideju po kojoj će svaka druga moć biti uistinu drugotna. Osim toga, kršćanstvo će upravo iz svijesti Božje svemoći i djelotvornosti u povijesti moći postavljati moralne zahtjeve politici. Religiozna instanca koja se može suprotstaviti politici i postaviti je u pitanje postojala je samo u židovstvu, u okviru proročke uloge koja je nepoznata je grčkom i rimskom svijetu.

Sv. Toma Akvinski, oslanjajući se na Aristotela i kršćansku sliku svijeta, u kratkom i nedovršenom djelu *De regno*, vladara i njegovu ulogu vidi kroz paradigmu Boga i njegovog djelovanja.²⁵ Bog svijet sazda je i njime upravlja. Uzor upravljanja državom je Božje upravljanje svijetom. Dobar život na zemlji usmjeren je prema blaženom životu u nebu. Djelomična dobra na zemlji podređena su konačnom dobru. Iz tog proizlazi, s jedne strane, da se »kralj treba podložiti božanskoj vlasti koju izvršava svećenička služba«, a, s druge, on »treba biti na čelu svih ljudskih službi i usklađivati ih svojom zapovjedničkom vlašću«.²⁶ »Poučen, dakle, Božjim zakonom, kralj mora poglavito težiti za tim kako će zajednica koja mu je podložna dobro živjeti. Ta težnja ostvaruje se na tri načina: prvo, treba uspostaviti dobar život u narodu, drugo, treba ga sačuvati, treće, treba ga poboljšati.«²⁷

Toma je, unatoč sasvim religioznom tonu svog razmišljanja, duboko ukorijenjen u svijet antike, u njegov pojam razuma. Toma smatra da je vječni zakon (*lex aeterna*) zadnji temelj svih zakona i da su naravni zakoni (*lex naturalis*) udioništvo u vječnom zakonu.²⁸ Naravni zakon je isti u svih ljudi.²⁹ On, doduše, dolazi od Boga, ali nije utemeljen u nekoj pozitivnoj religiji. Pozitivni se zakon ne smije suprotstavljati naravnom zakonu. Treba se ravnati zajedničkim dobrom.

Univerzalizam srednjega vijeka otvorit će etički pristup odnosima država, nadasve teorijom pravednoga rata. Ključni se problem pokazuje u uređenju odnosa Crkve i države.

U kršćanstvu politika više nije kao kod Grka ostvarenje naravne ljudske težnje za zajedničkim životom u polisu u kojem se ispunja sreća i ostvaruje zajed-

²⁵ »Valja, dakle, promotriti što čini Bog u svijetu, jer će tako biti jasno što mora činiti kralj«; »O Kraljevstvu«, u: Toma AKVINSKI, *Izabrano djelo* (izabrao i preveo Tomo Vereš), Globus, Zagreb, 2005., str. 216.

²⁶ *Isto*, str. 222.

²⁷ *Isto*, str. 224.

²⁸ »Naravni zakon nije ništa drugo nego udioništvo vječnoga zakona u razumskom stvorenju«; *Summa theologiae II*, q. 91, 2 (Toma AKVINSKI, *nav. dj.*, str. 471).

²⁹ »Tako je dakle bjelodano da je u pogledu općih načela bilo teorijskog, bilo praktičnog razuma u svih ljudi ista istina, odnosno ispravnost i da je svi shvaćaju na isti način.« Može se dogoditi, međutim, da ispravnost i način shvaćanja ne dovode do istih rezultata. Tomi za takve pojedinačne slučajeve razlog treba tražiti u tom »što se nekima izopačio razum od strasti ili od zle navike ili zbog lošeg ustrojstva njihove naravi«; *Summa theologiae II*, q. 94, 4 (str. 493–494).

ničko dobro. Kršćanstvo otkriva nutrinu kao mjesto susreta s Bogom, mjesto na kojem čovjek daleko snažnije i daleko dublje može ispuniti svoju naravnu žudnju za srećom. Štoviše, nutrina je mjesto susreta sa samim Bogom. Čovjek i dalje po svojoj naravi teži za srećom, ali sretan život, *vita beata* više se ne nalazi u polisu, nego na nebesima. Mjesto zajedničkoga života sve više postaje dolinom suza.

Novi vijek i politika kao zaštita od zla

Oci moderne političke filozofije su Machiavelli i Hobbes. U temelju im stoji naglasak ljudskog egoizma i prirodno stanje neprijateljstva među ljudima. Zlo među ljudima ne može se nadvladati vjerom, nego samo silom koja će biti jača od egoizma, Levijatanom, tom ljudskom, umjetnom tvorevinom koju čovjek stvara kako bi zaštitio čovjeka kao »umno i najizvrsnije djelo prirode«³⁰. Za razliku od antičke predodžbe novovjeka se politička filozofija ne odnosi više na polis, grad državu, nego na teritorijalnu državu.

Machiavelli slovi za sustavnog mislioca tehnika održanja i proširenja moći. Riječ je o izgradnji strateške racionalnosti unutar koje se politika odvaja od individualnoga morala pri čemu je to odvajanje shvaćeno kao moralno. Machiavelli se suočava s problemom da je političko djelovanje, koje treba uspostaviti okvir unutar kojega će biti moguće moralno ponašanje, moralno odbojno. I, obratno, da moralno, dobrohotno ponašanje vladara, ostavlja otvorenim prostor za krvave međusobne sukobe. Moguće je tako da zao tiranin, upravo zbog svoje okrutnosti, unese mir i red u ljudske odnose, a da blagi vladar, upravo zbog svoje blagosti, otvori prostor nasilju. Odbijanje u određenim situacijama da se posegne za nasiljem ima posljedice koje su daleko nasilnije od onih koje bi se dogodile na početku.

Machiavelli se odvaja od antičkoga načina mišljenja. »Mnogi su zamišljali republike i monarhije za koje se nije nikada niti vidjelo niti čulo da su doista postojale. Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko, da onaj koji zanemaruje ono što radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće u svemu postupati kako je dobro. Stoga vladar koji želi opstati mora nužno naučiti da ne bude dobar pa se toga držati, ili od toga odstupati, već prema potrebi.«³¹

Machiavelli spušta mjerila političke izvrsnosti kako bi opstala politika. Od vladara očekuje da između ljubavi svojih podanika i straha izaberu radije njihov strah budući da ljubav ne ovisi o njemu nego o podanicima, a strah o njemu. Machiavelli od vladara ne traži da se trudi oko vrlina. Ne traži ni da bude poročan.

³⁰ Thomas HOBBS, *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 11.

³¹ Niccolò MACHIAVELLI, *Il principe*, Feltrinelli, Milano, ¹¹1989., glava 15, str. 90.

On vladaru savjetuje da bude iznad vrlina i poroka i da se služi jednima i drugima, ovisno o onom što traže okolnosti i što mu u danom trenutku pruža više izgleda da učvrsti i proširi svoju moć.

Machiavelli u *Vladaru* zamišlja novoga vladara u novoj državi u kojoj temelj vladanja nije pravda, nego »temelj pravde je nepravda; temelj ćudorednosti je nećudorednost; temelj zakonitosti je nezakonitost ili prevrat; temelj slobode je tiranija. Na početku stoji zastrašivanje, ne sklad i ljubav – ali, naravno, velika je razlika između terora radi terora, radi njegova nastavljanja, i terora koji se ograničava na postavljanje temelja za onaj stupanj ćovječnosti i slobode koji je u skladu s *conditio humana*.«³² Naš obični moral funkcionira samo zato što postoji državni okvir koji to jamči. Djelovanje koje se odnosi na uspostavu tog okvira, ključna je Machiavelliejeva lekcija, ne može se mjeriti istim mjerilima kao i svakodnevni moral. Da bi mogao postojati moral u svakodnevnom životu potrebno je da se uspostava okvira svakodnevnoga života ne ravna po nutarnjim moralnim pravilima. Drugim riječima, postoje dva morala, dva načina ponašanja. Jedan vrijedi za vladara koji stvara okvir zajedničkom životu i drugi koji vrijedi unutar tog okvira.

Politička filozofija Thomasa Hobbesa ima ambicije moralnu i političku filozofiju uspostaviti na znanstvenim temeljima te tako doprinijeti uspostavi građanskoga mira.

Levijatan, filozofska koncepcija mogućega zajedničkog života ljudi samo je dio Hobbesove cjelokupne filozofije. No, upravo mu je njegova cjelokupna zamisao filozofije priskrbila veliki otpor u zapadnoj misli. Slovio je kao materijalist, egoist i ateist.

Pa ipak, Hobbes slovi za teoretičara apsolutne države koja se osniva na sekularnim i racionalnim temeljima. *Levijatan* počiva na misli kako neka država može biti trajna samo ukoliko vodi računa o datostima ljudske naravi koju Hobbes smatra nepromjenjivom. Politička se filozofija temelji na antropologiji. Temeljna datost i dobro koje, među svim drugim, relativnim dobrima ima prednost, za Hobbesa je život i njegovo očuvanje i, dosljedno tome, neprijeporno uvjerenje neprestane opasnosti najvećeg zla, »*summum malum*«, nasilne smrti od ruke drugoga ćovjeka. Ne postoji prirodna pravednost, nego samo vrednote oko kojih se ljudi mogu dogovoriti. Egoizam i konvencionalizam dva su oslonca političke filozofije koja se može razviti na matematički, geometrijski način.

Hobbes posve otklanja teleološku strukturu ćudoređa i smatra sasvim krivom svaku postavku o zadnjem cilju ljudskoga djelovanja ili o najvišem dobru prema kojemu bi ljudska djelovanja bila usmjerena. Sve za ćim ljudi teže svodi se na trenutno subjektivno dobro.

³² Leo STRAUSS, »Niccolò Machiavelli«, u: Leo STRAUSS – Joseph CROSEY (ur.), *Povijest političke filozofije*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2006., str. 211.

Hobbes zamišlja predpolitičko stanje ljudi u kojem svatko ima podjednaku slobodu, teži za stvarima potrebnim da preživi i istodobno za što većom moći koja mu treba osigurati jamstvo buduće sigurnosti istih stvari. To je razlog zašto se ljudska žudnja nikada ne smiruje, nego prelazi s jednoga objekta na drugi. Žudnja za povećanjem moći nužno vodi u ratno stanje svih protiv svih. U predpolitičkom stanju svatko ima prirodno pravo na sve i sve mu pripada pod uvjetom da je to u stanju obraniti svojom moći.

Predpolitičko je stanje ujedno i predmoralno stanje. Čovjek se ne rađa s urođenim pravima, kakva bi bila primjerice ljudska prava. U svom početnom stanju čovjek nije ni *animal rationale* ni *animal sociale*. On je *animal bellicosum*. To je radikalno odbacivanje klasične aristotelovske teze. Čovjek nije po svojoj naravi usmjeren na zajednički život. Ljudi su jednaki po tjelesnim i umnim sposobnostima. No, iz njihove jednakosti proizlazi nepovjerenje i suparništvo. Iz nepovjerenja se rađa rat. Tri su, dakle, razloga ljudskih sukoba: suparništvo, nepovjerenje i častohleplje.³³ »Time postaje očigledno da se ljudi, dok žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu, nalaze u stanju koje zovemo RAT, i to rat svakoga čovjeka protiv svakog drugog.«³⁴

Hobbes razlikuje svoje shvaćanje čovjeka od Aristotelova po kome je čovjek po svojoj naravi političko biće. To čini uspoređujući čovjeka i životinje (od kojih je neke Aristotel uvrstio u politička bića, kao npr. mrave i pčele).

Ljudi se neprestano natječu za čast i dostojanstvo i to izaziva zavist, mržnju i rat. To se ne događa kod životinja. Osobno se dobro pojedinca razlikuje od zajedničkoga dobra, za razliku od životinja gdje se osobno i zajedničko dobro podudaraju. Dok životinje ne opažaju nedostatke u svojim društvima čovjek ih opaža i neprestano želi uvoditi novosti i poboljšanja pa na taj način stalno stvara nove svađe i ratove. Životinje se služe glasovima kojima prenose želje i osjećaje, a čovjek riječima može »uvećati ili umanjiti pojavnu veličinu dobra i zla, ozlovljujući tako ljude i pomućujući njihov mir i ugodu«³⁵. Životinje ne razlikuju povredu od štete te, dok im je dobro, ne osjećaju povrede, »dok je čovjek najuznemireniji onda kad mu je najbolje, jer upravo tada voli pokazivati svoju mudrost i nadgledati djelovanje onih koji upravljaju državom«³⁶. Među životinjama vlada prirodna sloga, a među ljudima samo po ugovoru, dakle, umjetno. To je razlog da se »traži nešto drugo (osim ugovora) da bi to slaganje bilo postojano i trajno, a to je zajednička sila da ih drži u strahu i da njihovo djelovanje upravlja prema

³³ Usp. Thomas HOBBS, *Levijatan*, I, XIII, 6, str. 91.

³⁴ ISTI, *Levijatan*, I, XIII, 8., str. 91.

³⁵ ISTI, *Levijatan*, II, XVII, 10, str. 121.

³⁶ ISTI, *Levijatan*, II, XVII, 11, str. 121.

zajedničkoj koristi»³⁷. Ono u čemu su ljudi u principu jednaki jest strah pred nasilnom smrću.

Izlaz iz naravnoga stanja rata svih protiv svih pokazuje razum. Razum dik-tira pravila koja Hobbes naziva naravnim zakonima. Postojanje i poslušnost tim zakonima dolaze iz egoističkih interesa i volje za mirom.

Prvi zakon nalaže pojedincu da traži mir sve dotle dok postoji nada da ga se i nađe.³⁸ Drugi zakon zahtijeva spremnost na odricanje od svoga prirodnoga prava na sve i zadovoljenje »s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugi dopustio prema samome sebi«³⁹. Treći zakon proizlazi iz drugoga i odnosi se na održanje ugovora. S ugovorom se otvara prostor pravednosti i ona se prvenstveno sastoji u održanju ispravno sklopljenoga ugovora.

Ugovor svodi sve volje na jednu volju. Time se ljudi odlučuju »da izaberu jednog čovjeka ili skup ljudi da bude nositelj njihove osobe, i da svaki od njih uzima i priznaje samoga sebe za tvorca svega onoga što će onaj tko bude nositelj njihove osobe raditi ili uvjetovati da se radi u onome što se tiče zajedničkog mira i sigurnosti; i da pri tome svatko svoju volju podredi njegovoj volji i, opet, svatko svoju prosudbu njegovoj prosudbi. To je više od dogovora i sloge, to je stvarno jedinstvo svih njih u jednoj te istoj osobi, stvorenoj putem ugovora svakog čovjeka sa svakim, kao da svatko kaže svakome: *Ovlašćujem i predajem svoje pravo vladanja nad sobom ovome čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način.* Tek tada se mnoštvo, ujedinjeno u jednoj osobi, zove DRŽAVA, na latinskom CIVITAS. To je rođenje onog velikog LEVIJATANA ili, bolje rečeno, (govoreći s većim poštovanjem), rođenje onog *smrtnog boga* kojemu dugujemo mir i zaštitu pod *besmrtnim Bogom*.«⁴⁰

S Hobbesom politička filozofija postaje individualističkom. Pojedinaac više ne dobiva svoj smisao i vrijednost polazeći od pripadnosti prirodi ili društvu, nego se političke i društvene institucije sada mogu opravdati samo ako služe interesima, pravima i predodžbama pojedinca. Od Hobbesa se politička filozofija opravdava prizivom na tri momenta: prirodno stanje, ugovor i vladavinu. U podnožju shvaćanja ugovora stoji da se potreba za pravdanjem više ne oslanja na Božju volju ni na objektivni društveni red. Normativnost se premješta na individuuma. Božji i prirodni autoritet sada zamjenjuje pravo pojedinca.

³⁷ ISTI, *Levijatan*, II, XVII, 12, str. 122.

³⁸ »Dosljedno tome, propis ili opće pravilo razuma je da svaki čovjek treba težiti miru tako dugo dok se nada da ga može postići; ako ga ne može postići, onda smije tražiti i koristiti svu pomoć i prednosti rata. Prvi članak toga pravila sadrži i prvi i temeljni zakon prirode, a to je: tražiti mir i slijediti ga; a drugi sadrži najviše prirodno pravo, a to je: braniti se svim sredstvima kojim možemo«; ISTI, *Levijatan*, I, XIV, 4, str. 94–95.

³⁹ ISTI, *Levijatan*, I, XIV, 5, str. 95.

⁴⁰ ISTI, *Levijatan*, II, XVII, 13, str. 122.

John Locke i nagon za samoodržanjem

Temelj Lockeove misli je sloboda. Srž njegove političke filozofije ima dva elementa. Prvi se tiče vlade i ograničenja njezinih ovlasti, a drugi njezine opstojnosti na temelju pristanka onih nad kojima vlada. Temelj njegove političke filozofije je antropološki: svi su ljudi rođeni slobodni.

Locke je svoju prvu raspravu o vladi posvetio pobijanju stavova Sir Roberta Filmera, ali je u srži riječ o pobijanju božanskoga načela prava. Čini se, ipak, da glavni protivnik Lockeu nije bio Filmer, nego Hobbes i njegova teza o apsolutnoj vlasti suverena.

I Locke postavlja tezu o prirodnom stanju kao i Hobbes. Prirodno stanje je stanje savršene slobode i jednakosti. Ono nije stanje samovolje, nego stanje koje se ravna po prirodnom zakonu. »Prirodno se stanje ravna prirodnim zakonom. A razum, koji predstavlja taj zakon, uči sve ljude koji od njega traže savjet da, budući da su svi jednaki i nezavisni, nitko ne smije nanositi zlo tuđem životu, zdravlju, slobodi ili imovini ...«⁴¹ Za Hobbesa je prirodno stanje bilo stanje rata svih protiv svih. Za Lockea prirodno stanje nije stanje rata. Ono nije niti predpolitičko stanje. »Kada ljudi žive u skladu s razumom, bez zajedničkog nadređenog na zemlji koji ima vlast presuđivati među njima, to je pravo prirodno stanje.«⁴² Prirodnom stanju se dakle suprotstavlja građansko društvo. Rat, sa svoje strane, Locke definira kao primjenu sile bez prava. »Primjena sile bez ovlasti uvijek stavlja onoga koji je primjenjuje u stanje rata.«⁴³ Sila se može upotrebljavati jedino s pravom. Bez prava uporaba sile uvodi u rat. »Odsutnost zajedničkog suca s ovlasti stavlja sve ljude u prirodno stanje; nasilje bez prava nad osobom čovjeka izaziva stanje rata i ondje gdje ima i ondje gdje nema zajedničkog suca.«⁴⁴ Prirodno stanje i građansko društvo u kojem civilna vlast učinkovito provodi zakon društva su izvan stanja rata. No, rat se prije može dogoditi unutar prirodnog stanja, negoli unutar građanskoga društva, a kad započne, teže ga je dokončati nego u građanskom društvu.

Prirodno je stanje usko povezano s najsnažnijim ljudskim nagonom, onim za samoodržanjem. Prirodni se zakon, kako ga Locke vidi, »ne bavi ni čovjekovom vrsnoćom ni ljubavlju prema Bogu i čovjekovom ljubavlju prema bližnjima«⁴⁵. U temelju prirodnoga stanja leži nagon za samoodržanjem i on određuje ljudsko po-

⁴¹ John LOCKE, *Two Treatises of Government*, § 6, The Project Gutenberg EBook, <http://www.gutenberg.net/>.

⁴² *Isto*, § 19.

⁴³ *Isto*, § 155.

⁴⁴ *Isto*, § 19.

⁴⁵ Robert A. GOLDWIN, »John Locke«, u: Leo STRAUSS – Joseph CROSEY, *Povijest političke filozofije*, str. 343.

našanje. Zbog toga i ljudsko ponašanje i političku vlast valja razumjeti polazeći od nagona za samoodržanjem. »Stoga prirodni zakon vrijedi kao vječno pravilo za sve ljude, za zakonodavce kao i za sve druge. Pravila što ih oni donose za djelovanje drugih ljudi moraju, kao i njihova vlastita djelovanja i djelovanja drugih ljudi, biti u skladu s prirodnim zakonom, to jest, s Božjom voljom čije je on proglašenje, a budući da je temeljni prirodni zakon očuvanje ljudi, nijedan ljudski propis ne može biti dobar ili pravomoćan ako mu je suprotan.«⁴⁶

Locke u odnosu prema Hobbesu ima i neke sličnosti. Usprkos tome što kod Lockea prirodno stanje nije stanje rata, ono je ipak loše stanje u kojem se daleko lakše događa rat. Prirodno je stanje posve oslonjeno na samoočuvanje. Lijek za prirodno stanje je građanska vlada. No, za razliku od Hobbesa, Lockeovo prirodno stanje nije onako nasilno. Ljudi nisu skloni nanošenju nasilja drugima. Čovjek nije potencijalni ubojica drugoga čovjeka. Takva se nagnuća pojavljuju zbog siromaštva i težine života više negoli zbog urođenoga nasilja. Te će se razlike reflektirati u zaključku. Vlast će kod Lockea biti s puno više ograničenja i Locke će biti daleko pozorniji na problem vlasništva od Hobbesa.

Očuvanje vlasništva Lockeu će biti veliki i važni razlog udruživanja ljudi u države i stavljanja pod vladu.⁴⁷ U prirodnom stanju vlasništvo je nesigurno i stalno izloženo napadu jer nedostaje »ustanovljen, ustaljen, poznat zakon« (§124), »poznat i nepristran sudac s vlašću da rješava sve razmirice prema ustanovljenom zakonu« (§125) te »ovlast da podrži i podupre presudu kada je pravična i omogućiti joj dužno izvršenje« (§126). Nedostatke prirodnog stanja ispravlja građansko društvo.

Prirodne ovlasti ljudi ugovorom postaju političke ovlasti građanskoga društva. No, politička je vlast ograničena. Tu se Locke najviše razilazi s Hobbesom. Budući da je u temelju prirodnoga stanja nagon za samoodržanjem, apsolutna arbitrarna vlast nije rješenje za zla prirodnoga stanja. Takva je vlast gora od prirodnoga stanja pa se ne može pretpostaviti da bi ljudi svoj loši položaj prirodnoga stanja mijenjali za gori položaj apsolutne suverenove vlasti. Hobbesov je lijek za zla prirodnoga stanja gori od bolesti. Zato Locke smatra da je jedini lijek ograničena vlast koja poštuje temeljni nagon za samoodržanjem.

U odnosu na vlast postoji mogućnost pobune i svrgavanja vlasti. Narod ima pravo na otpor tiraniji. Locke govori o vladarima koji se prestanu brinuti za zajedničko dobro i vlast počnu koristiti za svoju korist. Naziva ih pobunjenicima. »Jer kada su, stupajući u društvo, ljudi isključili silu i uveli zakone za očuvanje vlasništva, mira i jedinstva među sobom, oni koji ponovno uvode silu suprotno zakonima podižu pobunu – to jest, ponovno uvode stanje rata – i u pravom smislu su pobunje-

⁴⁶ John LOCKE, *Two Treatises*, § 135.

⁴⁷ Usp *isto*, § 124.

nici ...⁴⁸ Ključ razlikovanja dobrog vladara od tiranina, nepravednoga korištenja prerogativa i trenutka raspada vlade uvijek je pitanje sigurnosti naroda. »Jer kada narod postane bijedan, ... veličaj njegove vladare onoliko koliko ćeš veličati Jupiterove sinove, dopusti da budu sveti i božanski, da potječu od Boga ili da imaju vlast s neba, oglasi da predstavljaju onoga ili ono što ti je po volji, isto će se dogoditi. ... Ako dug niz zloporaba, vrđanja i smicalica, koji smjeraju istom, postane narodu vidljiv, i on ne može ne osjećati čemu je izložen i ne vidjeti kamo to vodi, ne treba se čuditi da bi se trebali razbuditi i vladu pokušati predati u takve ruke koje mu mogu osigurati ciljeve radi kojih je vlada prvobitna bila uspostavljena ...⁴⁹

Poriv za samoodržanjem čovjeka vodi iz prirodnoga stanja u političko društvo. No, taj isti poriv ga iz još opasnijega stanja tiranije vodi u rat koji je još gori od rata u prirodnom stanju. Tako je poriv za samoodržanjem poticaj na osnivanje političkoga društva i istodobno njegova najveća obrana.

Locke je iscrpan kada je riječ o utemeljenju političkoga društva. No, »ne raspravlja o drugim razlozima za nastavljanje društva nakon utemeljenja, razlozima koji bi mogli nastati u društvu i koji možda nisu postojali u doba njegova utemeljenja⁵⁰.

Sloboda je Lockeova velika tema. Sloboda je moguća samo gdje postoji zakon. »Da bi bili slobodni ljudi moraju biti zakonodavci.«⁵¹ No, prije nego donesu zakone moraju razumjeti ljudsku narav. U podnožju ljudskoga života leži ono što ga neprestano određuje: nagon za samoodržanjem. On je najveća snaga koju čovjek ima. Nju se ne može promijeniti. Njoj se valja prilagoditi. No, taj se nagon može i usmjeravati, voditi, čak postaviti i za sam temelj zakona, slobode, sigurnosti i bogatstva.

Za razliku od antičke filozofije koja se borila razumom i vrlinama protiv strasti, Locke u ovoj strasti za samoodržanjem vidi najsnažniju ljudsku moć kojoj razum može samo služiti i voditi je zadovoljenju. Sloboda i mir su mogući samo ako se shvati i prihvati ljudsko prirodno stanje.

Prirodno stanje počiva na porivu samoodržanja, a razum i prirodni zakon se oslanjaju na Boga i njegovu volju. Locke zastupa spoznajni empirizam, ali moralno-filozofski temelj nadilazi empirizam i racionalni egoizam i nalazi se u Bogu i njegovoj vlasti da kažnjava.⁵²

⁴⁸ *Isto*, §226.

⁴⁹ *Isto*, §§ 224, 225.

⁵⁰ Robert A. GOLDWIN, *nav. dj.*, str. 360.

⁵¹ *Isto*.

⁵² Čini se da je jedan od razloga zbog kojih je Locke skrivao svoje autorstvo *Dviju rasprava* bio upravo u tom neslaganju njegovog spoznajnoteoretskoga empirizma i utemeljenja politike i morala u Bogu.

Rousseau i kolektivni identitet

Rousseau je prvi pokazao veliki otpor protiv racionalističkoga individualizma. On je prvi shvatio da je država više od zbroja njezinih članova, da država mora posjedovati kolektivni identitet. Državu je u antici legitimirao kozmos, u srednjem vijeku Bog, a u novom vijeku čovjek. No, dok je čovjek kod Hobbesa i Lockeja mišljen individualno, Rousseau govori o političkom kolektivu, o narodu u kome se sjedinjuju sloboda i povezanost, a čija je volja, *volonté général*, više od volje sviju. Iz nje proizlazi ideja suvereniteta naroda. Narod koji je pod zakonom mora biti i izvor toga zakona. Druga strana suvereniteta bit će nemoć jamstva osiguranja temeljnih prava pojedinca.

Rousseau u političku filozofiju uvodi povijest. Smatra da je društveno uređeno stanje u kojem je zaboravljeno i izgubljeno ljudsko iskonsko prirodno stanje. K njemu se valja vratiti poviješću i introspekcijom. Prije Hobbesova čovjeka koji je u ratu sa svim ostalima i prije Lockeova čovjeka koji želi zaštititi svoje vlasništvo, Rousseau zamišlja čovjeka slobodnim, dobrim, zadovoljnim svojim postojanjem, neovisnim, obilježenim slobodnom voljom i usavršivošću puno više nego razumom. To je samotno biće koje nema ni jezika ni razuma ni predodžbi o Bogu i moralu, ni pojmova o pravu, vlasništvu, vladavini, niti mu je poznata svijest o smrti.

Odbacuje ideju po kojoj bi čovjek po svojoj naravi bio društveno biće i usmjeren na stvaranje društva. Čovjeka zamišlja kao slobodnu životinju koja nema određenja, a prepuna je mogućnosti. Njegov je rast popraćen mnogim nepredvidivim nesrećama, promjenama, bujanjem strasti i osvete. Genealogija ljudske socijalnosti počinje nastankom i razvojem osjećaja kojima se nekim pojedincima daje prednost. Ljubav i ljubomora dokidaju tjelesnu neovisnost i započinju s individualiziranim odnosima pri čemu dolazi do prvih osobnih ovisnosti. Budi se sebeljublje, volja da dobijem prednosti pred suparnicima, javlja se žudnja za ugledom te se rađaju prve društvene nejednakosti. Uspoređivanje s drugima i tuđe mišljenje postaju važni. Čovjek iz svoga stanja samostojnoga divljaka prelazi u čopor. Osnivanje obitelji valja razumjeti kao rezultat »prve revolucije«. Nastaju divlja društva, uspostavljaju se posebne nacije s posebnim ćudoredem. Potom nastaje »velika revolucija« koja rađa obradom metala i poljodjelstvom, uspostavom političkih i građanskih društava.

Prirodna je sloboda nepovratno uništena i od tada svi nose okove građanskog stanja.

Društvenim ugovorom, svojim glavnim djelom, Rousseau riše protumodel otuđenih građanskih društava. Ključno je pitanje kako pronaći »oblik udruženja koji svom zajedničkom snagom brani i štiti osobu i dobra svakog člana udruženja; na temelju kojega se svatko, ujedinjujući se sa svima, pokorava ipak samo

sebi samome i ostaje isto toliko slobodan kao prije⁵³. Time je pitanje legitimnosti vezano uz zahtjev za autonomijom.

Rješenje se nalazi u ugovoru u kojem se članovi nekoga društva slobodno i ravnopravno udružuju, odriču svoje naravne slobode i dobivaju pravo na vlasništvo. Ugovor nije zamjena slobode za sigurnost kao kod Hobbesa, nego podređivanje partikularne volje zajedničkoj. Narod ostaje suveren i ne može izgubiti svoju suverenost.

Zajednička je volja usmjerena na zajedničko dobro i očuvanje cjeline i može doći u sukob s pojedinačnom voljom. Zajednička volja državi daje apsolutnu moć nad životima svojih građana. Ovo je točka koja će izazvati mnoge rasprave oko pitanja nosi li pojam suverenosti naroda totalitarna obilježja.

Građansko društvo nije društvo pravde jer su donositelji zakona pod utjecajem strasti, a ljudi kojima zakon vrijedi također su pod utjecajem svojih strasti. Po prirodnom bi pravu svatko težio samo samoočuvanju i vlastitim interesima, a po zakonu bi se svatko trebao podvrći zajedničkom dobru, staviti zajedničko dobro ispred osobnog. Kako se to može tražiti od čovjeka?

Potreban je moral koji će čovjeka vezati *in foro interno*. No, moral mu nije prirodan i treba ga stvoriti. Zato Rousseau misli kako je potrebno stvoriti civilnu religiju.

Uspostava građanskog društva je uspostava morala i obaveza prema drugima. Čovjek se daje zajednici. Ne nekom pojedincu, nego cjelini. Svi daju sve pa je svima ugovor jednak. Društveni ugovor tvori umjetnu osobu, državu.

Ljudi su zli, a čovjek je dobar. To je Rousseauovo uvjerenje koje društvo vidi kao loše a pojedinca kao dobroga. Iz njega će se roditi i proširiti stav po kojem se pojedinac više ne osjeća uopće krivim niti obaveznim raditi na sebi i istodobno smatra svojim legitimnim pravom postavljati zahtjeve društvu i iskazivati svoj bijes protiv drugih, društva u cjelini i pojedinačnih sustava.

Hegel i država kao ozbiljenje slobode

Hegelovo djelo *Osnovne crte filozofije prava* najsustavnije je djelo u modernoj filozofiji o državi. Za razliku od Kanta koji odvaja filozofiju prava od individualne etike, Hegel opaža da je država više od institucije koja se bavi uspostavom zakonskoga i pravnoga poretka. Za Hegela država spada u čudorednost kao treći oblik, nakon obitelji i građanskoga društva pri čemu je država sinteza apstraktnoga prava i moralnosti. To znači kako, prema Hegelu, država ne može opstati bez osobnoga zalaganja građana. Država je više od onoga što se pokazuje u njezinim zakonima. Ona pretpostavlja pojedinačni moral.

⁵³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima, Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978., knj. I, pogl. 6.

Hegel se ne odvaja samo od pukoga pravnoga shvaćanja države, nego i od shvaćanja morala kao odnosa prema samome sebi. Za Hegela je svaka etika osuđena na propast ukoliko svoj vrhunac ne nalazi u normativnoj institucionalizaciji. Dobar je moguće biti samo u dobroj državi. Hegel se na ovaj način vraća na početke shvaćanja države u Grčkoj. Moralnost koja bi se izdvojila iz svih institucija i oslonila samo na vlastitu savjest bila bi usmjerena prema izoliranosti koju on naziva zlom. Institucije obitelji i države su svrhe u samima sebi i nadilaze osobnu korist pojedinca.

Hegel opaža da je modrena država sposobna funkcionirati samo ako između obitelji i države postoji treće područje, društveno područje, područje kojem na poseban način pripada gospodarstvo.

Hegel građanskom društvu daje autonomiju i na taj način izbjegava napasti Rousseaua po kojemu bi pojedinac imao pravo od države očekivati ispunjenje svih svojih prava. Država pretpostavlja građansko društvo, ali se ne može misliti po njegovom modelu. Hegel tako pronalazi dodir s idealom antičke države. Država spada u objektivni duh i tako je podređena apsolutnom duhu u kojega na poseban način spada religija, apsolutnom duhu iz kojega država dobiva svoju legitimnost. Na taj način u Hegelovu filozofiju ulaze i uvidi srednjovjekovne političke filozofije.

Osim toga Hegel je svjestan povijesnosti i povijesnoga razvoja shvaćanja čovjeka i njegovih institucija. Hobbesu i Lockeju nije bilo jasno da su individualizam i krajnji subjektivizam vrlo kasni produkt zapadnoga razvoja ljudske povijesti i da ni u kom slučaju nisu antropološka konstanta. Hegel shvaća povijesno mjesto države i kršćanske pretpostavke države. On je prvi spojio političku filozofiju i filozofiju povijesti. Hegelu je mjerilo povijesnoga napretka ideja slobode čovjeka kao čovjeka, ideja kojoj se približava ideja pravne države.

Pozitivizam i kriza političke filozofije

Pozitivizam je početkom prošloga stoljeća političku filozofiju doveo gotovo do ruba smrti.⁵⁴ Zapad je političku filozofiju od početka vidio u kontekstu moralne filozofije. Ona se bavila pitanjima prirode dobrog života, institucija nužnih za zajednički život, pitanjima ispravnoga, pravednoga i dobrog. U temelju političke filozofije stajala je istina o ljudskoj naravi.

Logički pozitivizam, oslanjajući se na ranoga Wittgensteina i njegovu teoriju o logičkom atomizmu, zastupa tezu kako ne može postojati spoznajna teorija vrijednosti. Vrednote su važne, ali njih ne možemo spoznati. Možemo ih samo pokazati u svojim životima.

⁵⁴ Vidi Raymond PANT, *Suvremena politička misao*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002., str. 3.

Drugi važni stup na koji se oslanja pozitivizam jest razlikovanje empirijskih činjenica i normativnih, vrijednosnih sudova. Problem je star i prvi ga je definirao Hume. Po njemu se zove Humeovim rašljama. Riječ je o razlici sudova. Empirijski se sudovi razlikuju od vrijednosnih. Iz empirijskih, opisnih sudova nije dopustivo izvući normativne, vrijednosne sudove.

Budući da po Humeovim rašljama u zaključku nekog logičkoga suda ne može biti ništa što nije bilo u premisama, zaključuje se kako iz rečenica koje opisuju činjenice nije moguće izvesti normativne zaključke niti se iz premisa koje su normativne može izvesti činjenični sud.

Tako su činjenice i vrijednosni sudovi odvojeni jedni od drugih. Iz nekog **jest** ne može se zaključiti na neki **treba**. Sve što se tiče ovoga *treba*, to jest svi moralni stavovi izražavaju samo subjektivna opredjeljenja. Tumačeći ljudsku narav i narav ljudskih odnosa ne mogu imati neki normativni zaključak o osnovnim političkim dobrima ili organiziranju političke zajednice.

Tractatus logico-philosophicus svoje korijene vuče iz uspjeha moderne znanosti koja se odvojila od filozofije, novoga utemeljenja logike što su ga ostvarili Frege, Russell i Weithhead i iz brzoga raspada tradicionalnih normativnih sustava.⁵⁵ Iz ove pozadine proizlazi kako se objektivna, intersubjektivno važeća istina može naći samo u logički utemeljenim empirijskim prirodnim znanostima, ali ne i u pitanjima vrednota. *Tractatus* je davao filozofsko utemeljenje primjeni logike na zbilju. Osim toga, Wittgensteinova nakana nije premošćenje jaza između svijesti i svijeta, nego između jezika i svijeta. Na taj način subjektivna kategorija očitosti postaje suvišnom. *Tractatus* pretpostavlja da rečenici odgovara činjenica. Rečenica je istinita ako je činjenica slučaj. Ako nije, rečenica je lažna. Između svijeta i rečenica postoji nešto zajedničko.⁵⁶ Svijet je sveukupnost činjenica, a jezik sa svijetom dijeli logičku formu. Ona je ono zajedničko svijeta i jezika.⁵⁷ Logička je forma zajednički temelj svijeta i jezika. Iz toga proizlazi da rečenica koja ne odgovara logičkoj formi ne može biti ni istinita ni lažna. Ona je besmislena. »Većina rečenica i pitanja koji su napisani o filozofskim stvarima nisu krivi, nego besmisleni. Stoga na pitanja takve vrste ne možemo uopće odgovoriti, nego samo utvrditi njihovu besmislenost. Većina pitanja i rečenica filozofa počiva na tome da ne razumijemo našu jezičnu logiku. (Ona su nalik pitanju je li dobro više ili manje identično od lijepoga.) I nije čudno da najdublji problemi zapravo *nisu* problemi.«⁵⁸

⁵⁵ Usp. Vittorio HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München, ³1997., str. 73.

⁵⁶ Usp. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (dalje TLF i broj), stw, Frankfurt am Main, 1984., 2.16.

⁵⁷ Usp. ISTI, TLF, 2.2.

⁵⁸ ISTI, TLF, 4.003.

Postavljajući središnji problem u odnos jezika i svijeta, a mogućnost istine samo u rečenice koje oslikavaju logičku formu zbilje, politička se filozofija našla pred pitanjem vlastitog utemeljenja. Metafizičke pretpostavke, vrednote, koncepcije dobrog života, antropološke pretpostavke ne spadaju ni u istinite ni u lažne rečenice. One su besmislene.

Takav je stav političkoj filozofiji dopuštao samo empirijska i nenormativna objašnjenja koja bi u svakom slučaju bila moralno neutralna ili joj je dopuštao da se bavi logičkom analizom političkih pojmova.

Pozitivizam je, međutim, sâm upao u krizu kada je trebao pojasniti kako svoj temeljni princip verifikabilnosti može empirijski pokazati. Ukoliko istinito može biti samo ono što se empirijski može verificirati, onda sami princip verifikabilnosti dolazi u pitanje, jer on sam nije empirijski provjerljiv. Osim toga, kasniji je Wittgenstein bio vrlo kritičan prema stavovima iz *Tractatusa*, ali i u jasnom odmaku od pozitivizma.⁵⁹

No, premda je veliki dio pozitivizma izgubio snagu, »neki njegovi aspekti ipak (su) još vrlo živi, i to osobito razlikovanje činjenice i vrijednosti te anti-naturalizam u etici«⁶⁰.

Liberalno-komunitaristički prijepor

Kasniji Wittgenstein, onaj iz *Filozofijskih istraživanja*, podjednako kao i u *Tractatusu* glavnom kategorijom filozofije drži jezik. Razlika je, međutim, velika. Sada, na mjesto jedne logičke forme staje mnoštvo jezičnih igara. Wittgenstein se odrekao traženja jednoga, jedinstvenoga, logičkoga jezika. Na mjesto stava po kojem riječi predstavljaju stvari, a rečenice činjenice, sada dolazi stav po kojem značenje nekoga izričaja ovisi o njegovoj uporabi. »Značenje neke riječi je njezina upotreba u jeziku.«⁶¹ Mišljenje ne poseže za riječima kao za sredstvima značenja koja bi se nalazila izvan mišljenja samoga. Wittgenstein prigovara Augustinovu shvaćanju jezika to što »Augustin opisuje učenje ljudskog jezika tako kao da neko dijete dođe u stranu zemlju i ne razumije jezik te zemlje; to znači: kao da već ima neki jezik, samo ne ovaj. Ili pak: kao da dijete već može misliti, samo ne još i govoriti. A 'misliti' bi ovdje značilo nešto kao: samom sebi govoriti.«⁶² Ne postoji mišljenje odvojeno od jezika niti postoji privatni jezik. Samo je unutar cjelokupnosti životne forme, navika, institucija moguće razumje-

⁵⁹ Može se čak reći kako je kasniji Wittgenstein svoje glavne snage trošio u borbu sa svojim ranijim stavovima tako da ga se razumije tek kada vodimo računa o njegovoj potrebi da izađe na kraj sa samim sobom i svojim stavovima.

⁶⁰ Vittorio HÖSLE, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, str. 25.

⁶¹ Ludwig WITTEGENSTEIN, *FI*, 43.

⁶² ISTI, *FI*, 32.

ti određenu rečenicu. Jezik sada slovi kao cjelina i time je Wittgenstein iza sebe ostavio logički atomizam. Scijentistički redukcionizam sada doživljava kritiku od nekoga tko ga poznaje iznutra.

Wittgensteinova promjena nije utjecala samo na odmak od pozitivizma, nego je on novim naglascima u shvaćanju jezika, kontekstualnosti značenja, životnih formi i slike svijeta uvelike utjecao i na raspravu unutar okvira političke filozofije.

Liberalno-komunitaristički spor je rezultat dugih povijesnih procesa i nije samo tek suvremeni prijemor oko temeljnih postavki unutar političke filozofije. Ta dva stava govore različitim jezicima. Jezik liberalizma se oslanja na ključne pojmove individuuma, interesa, ugovora, procesa, autonomije, prava. Jezik komunitarizma se oslanja na identitet, karakter, zajednicu, pripadnost, kreposti, odgoj. Najjednostavniji način da se razumije prijemor je da podsjetimo na njegov nastanak.

John Rawls je 1979. objavio *Teoriju pravednosti*. Vrlo brzo to je djelo širom svijeta priznato kao temeljno djelo političke filozofije prošloga stoljeća. Rawls je u raspravu unio središnju Kantovu misao po kojoj politička etika ne može za svoj princip uzeti nikakav određeni pojam sreće niti određenu predodžbu dobrog života, jer takvi pojmovi nastaju slučajno, uvijek se međusobno razlikuju i nije ih moguće intersubjektivno utemeljiti. Čak i kada bi svi ljudi težili za srećom, njihove bi predodžbe o sreći bile različite. Stoga je najvažnije omogućiti svakome da slijedi svoju vlastitu predodžbu sve dok se to može uskladiti sa slobodom drugih. Kant kaže:

»Nitko me ne može prisiliti da budem sretan na njegov način (onako kako on zamišlja sreću drugih ljudi), nego svatko smije tražiti svoje blaženstvo na putu koji se njemu čini dobrim, samo ako on ne sprječava slobodu drugih da teže za sličnim ciljem, a koja prema mogućem općem zakonu može supostojati sa svačijom slobodom.«⁶³

Predodžba vlastite sreće ne može se uređivati izvana, heteronomno. Može se uređivati na pravedan način koordinacija različitih životnih predodžbi. To je razlog zašto Rawls pravednosti daje prednost pred dobrom. Osobna se prava ne smiju žrtvovati zajedničkom dobru. Za razliku od utilitarističke maksime najveće moguće sreće za najviši mogući broj ljudi, Rawls zastupa tezu da je »pravednost prva vrlina društvenih institucija, onako kako je to istina u sustavima mišljenja«⁶⁴. Nepravedno bi bilo ono društvo koje bi dobru većine žrtvovalo sreću nekih. Pravednost nije jedan od ciljeva uz druge. Pravednost je okvir unutar kojega se odigrava igra konkurentnih vrednota i ciljeva.

⁶³ Immanuel KANT, »Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, u: Wilhelm WEISCHEDL (ur.), *Werke in zwölf Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977., sv. 11, str. 144–145.

⁶⁴ John RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993., str. 19.

Rawls na početku zamišlja jedno izvorno stanje (*original position*). Ono nam najlakše može pokazati u čemu je prijepor s komunitarizmom. U tom su pristanju svi ljudi jednaki. Donose ključne odluke koje će utjecati na njihov kasniji život i odnose. No odluke donose iza, kako ga Rawls naziva, vela neznanja. Nitko ne poznaje ni svoje ni tuđe posebnosti iz kojih bi mogle izići pojedinačne prednosti ili nedostaci. Ne postoje ograničenja u općem znanju, zakonitostima i teorijama. No, nitko ne zna u koju će grupu, nakon donesenih odluka, spadati. U bogate ili siromašne, da li će biti muško ili žensko, da li će biti privilegiran ili zakinut. Nitko ne poznaje svoju posebnu situaciju niti pripadnost nekoj grupi. Stoga pri donošenju odluka ne može poznavati ni osobne ni grupne interese. Kako ne zna u koju će grupu sam spadati, ne može na prikriven način zastupati neke posebne interese. Ono što bismo u jednoj takvoj situaciji dogovorili bilo bi u biti princip pravednosti, misli Rawls.

Na ovoj zamisli početnoga stanja ljudi i njihovih odnosa počinje i kritika komunitarista. Michael Sandel kaže kako, doduše, nema pretpostavke koja bismo konkretna osoba mi bili, ali se pretpostavlja »određena slika osobe, način kakvi bismo mi trebali biti kada bi za nas pravednost bila prva vrlina. To je slika nevezanoga jastva, nekoga tko je nadasve neovisan o ciljevima i namjerama.«⁶⁵ Nevezan, lebdeći pojedinac glavna je meta kritike. Postavi li se kao vodeća slika društvu slika pojedinca koji je neovisan i nevezan, to ima izravne posljedice na društvo u kakvom želimo živjeti. Mi bismo bili u stanju pristupati samo slobodno izabranim društvima, ali ne bismo bili u stanju razviti nikakve odnose sa zajednicama unutar kojih smo rođeni ili kojima pripadamo po jeziku, kulturi, povijesti. Naravno, neovisni pojedinac je najprije pojedinac oslobođen od diktata naravi i prisila društvenih uloga. Moguće mu je vlastitim odlukama osloboditi se od veza s obitelji, domovinom, zemljom. Tako pojedinac postaje suveren. U tom leži snažna privlačnost autonomije. U svjetlu autonomije svaka jaka veza čini se pred-prosvjetiteljskom, konzervativnom. Komunitaristi takvu predodžbu čovjeka smatraju filozofski neistinitom i politički opasnom. Razlog je u nepoznavanju i nepriznavanju svojih vlastitih temelja.

Prema Rawlsu u ovom bi se pristanju slobodni, jednaki i racionalni pojedinci s moralnim osjećajem za pravednost složili oko dva pravedna principa kojim bi uredili svoje temeljne socijalne institucije. Ti principi leže u podnožju svih ostalih. Prvi traži ista temeljna prava za sve. Drugi dopušta socijalne i ekonomske razlike samo ako one idu u prilog najmanje povlaštenim članovima društva. Rawls to formulira na sljedeći način:

»1. Svatko treba imati isto pravo na najširi sustav temeljnih sloboda koji je podnošljiv s istim sustavom za sve ostale.

⁶⁵ Michael SANDEL, *Liberalism and its Critics*, Oxford, 1984. Navod u: Walter REESE-SCHÄFER, *Komunitarismus*, Campus, Frankfurt am M., 2001., str. 18.

2. Društvene i gospodarstvene nejednakosti treba tako oblikovati da se (a) razumski može očekivati da služe svačijoj prednosti i (b) da su povezane s položajima i službama koje su otvorene svakome.«⁶⁶

Prvi princip definira temeljne slobode. One se odnose na slobodu savjesti, mišljenja, ista politička prava, slobodu udruživanja, slobodu sačuvati slobodu i integritet osobe, slobodu vlasništva kao i slobodu zajamčenu pravom. Ove su slobode temeljne i imaju prednost pred onima koje proizlaze iz principa razlika. One pripadaju svakome podjednako i ne smiju se povrijediti čak ni onda kada bi nejednakost povećala mogućnosti i stanje onih najugroženijih.

Drugi princip polazi od principijelne jednakosti svijui, ali dopušta razlike. Na taj se način spašava konkurencija koja gospodarstvo treba držati dinamičnim i istodobno pomaže onima koji su na dnu društvenih odnosa.

No, pitanje koje komunitaristi postavljaju tiče se upravo principa raspodjele. Zašto bi netko nevezan i slobodan imao ikakvih obveza prema nekome drugome? Zašto bi netko tko je sam nevezan s nekim drugim koji je nevezan trebao dijeliti svoje prednosti? Da bi se uopće moglo misliti o mogućnosti da netko dijeli ono što pripada samo njemu, potrebno je da prije toga postoji neka zajednica s kojom je pojedinac vezan i unutar koje se može dijeliti.

U podnožju postoji suglasje oko principa prema kojem valja dijeliti. Nesuglasje se pokazuje oko shvaćanja pojedinca, oko shvaćanja čovjeka. Čovjek ne ulazi samo u odnose slobodno po vlastitom izboru. Veze postoje prije toga i one tvore osobu, identitet i njegov karakter. »Predočiti osobu koja je nesposobna za konstitutivne veze ne znači misliti nekoga tko djeluje idealno, slobodno i racionalno, nego znači predočiti osobu bez ikakva karaktera, bez moralne dubine. Jer imati karakter znači znati da upadam u povijest koja ne stoji na raspolaganju mojoj vlasti niti kojom mogu ovladati, ali koja svejedno ima posljedice za moje mogućnosti izbora i moje ponašanje.«⁶⁷

Kritika liberalnoga shvaćanja osobe Michaela Sandela odnosi se na pojedinca shvaćenoga izvan povijesti, odnosa i refleksije vlastite pripadnosti. Tako shvaćena osoba odnosi se parazitarno prema pojmu zajednice kojim se služi. Ovdje dodirujemo živac komunitarističke kritike. Pitanje je politički temeljno. Prema kojoj se zajednici odnose osjećaji zajedništva i obveza?

U podnožju različitoga shvaćanja pravednosti leže razlike shvaćanja čovjeka i društva. »U tom je jezgra prijevora ...«⁶⁸ Taylor ima jedan općeniti prigovor

⁶⁶ John RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, str. 81.

⁶⁷ Michael SANDEL, *Liberalism and its Critics*. Navod u Walter REESE-SCHÄFER, *Komunitarismus*, str. 21–22.

⁶⁸ Charles TAYLOR, »Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit«, u: *Negative Freiheit? Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, stw, Frankfurt am Main, ³1999., str. 148.

velikom dijelu anglosaksonske filozofije. Ona zazire od istraživanja ljudskoga subjekta. Drugi prigovor je specifičniji. Riječ je o neosjetljivosti za društvenu narav čovjeka. Taylor predlaže da se principi pravednosti povežu »s pojmom dobra koje je u dotičnom društvu priznato, ostvareno i za kojim se teži.«⁶⁹ Taylor naziva atomističkim dobrom ono ljudsko dobro koje pojedinac može postići sam bez pomoći društva ili samo s minimalnom pomoći koja sa samim dobrom ne mora uopće biti ni u kakvom odnosu. Za razliku od takvoga shvaćanja, društvena koncepcija čovjeka misli da je težnja za ljudskim dobrom neodvojivo vezana uz društveni način ljudske egzistencije. »Kada stoga tvrdim da čovjek izvan jedne jezične zajednice i zajedničkoga sučeljavanja oko dobra i zla, pravednoga i nepravednoga ne može biti čak niti moralni subjekt i time kandidat za ostvarenje ljudskog dobra, onda time odbacujem svako atomističko shvaćanje; jer ono što čovjek dobiva iz društva nije pomoć pri ostvarenju nekog njegova dobra, nego uopće mogućnost da može biti onaj koji teži za tim dobrom.«⁷⁰ S jedne strane stoji, dakle, shvaćanje čovjeka i njegova dostojanstva kao bitno vezanoga uz društvo jer izvan društva ne bi uopće postojala nikakva mogućnost ostvarenja toga dostojanstva. S druge, pak, strane stoji shvaćanje čovjeka i njegova dostojanstva posve neovisno o društvu pa im ni ne predstavlja nikakav problem pojedincu u naravnom stanju pripisivati prava.

Prigovor atomizma upućen je kontraktualizmu, teorijama koje počivaju na ugovoru (Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls, Nozick). On će se pojaviti u podnožju nelagode koju Taylor opaža u modernoj.⁷¹ Nelagoda ima tri razloga. Prvi je u individualizmu koji, unatoč tome što predstavlja vrhunac uspjeha suvremene civilizacije, ima svoju tamnu stranu u gubitku pogleda na cjelinu zbog prenaplašene usmjerenosti pojedinca na samoga sebe. Sabranost na samoga sebe, narcizam, nosi sa sobom površnost i suženje pogleda na svijet i život. Drugi razlog nelagode je u prednosti koju je zadobio instrumentalni um a koja se najočitiije vidi u sve većoj prisutnosti tehnike. Treći razlog je u zebnji za mogući gubitak slobode i društvenoga zalaganja u društvima u kojima su uglavnom svi zatvoreni u osamljenost vlastitoga srca. »Oni će radije ostati kod kuće i uživati blagodati privatnoga života sve dok dotična vlada za takve blagodati proizvodi potrebna sredstva.«⁷²

Prijepor liberalne i komunitarističke političke misli mogao bi se definirati kao pitanje: »Sastoji li se projekt političke teorije u tome da pruži neke univerzalne vrijednosti kao temelj za praktičko rasuđivanje u politici ili u tome da potpunije osvijesti vrijednosti koje su implicitno sadržane u zajednicama kojih smo dio?«⁷³

⁶⁹ Isto, str. 149.

⁷⁰ Isto, str. 150.

⁷¹ Charles TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne*, stw, Frankfurt am Main, ³1997.

⁷² Isto, str. 16.

⁷³ Raymond PLANT, *nav. dj.*, str. 410.

Univerzalnost ili partikularnost, utemeljenje ili interpretiranje? Možda su te suprotnosti odveć nategnute. U smislu da se svaka partikularnost može razumjeti samo iz odnosa prema univerzalnosti, i obratno, kao i smislu da utemeljiti znači ujedno i moći interpretirati, obrazložiti, a pri čemu interpretirati nije moguće bez uvida u temelj.

Prijepor liberalizma i komunitarizma događa se oko temelja, oko pitanja na što osloniti naše odluke u onom što se tiče svih nas. Čemu dati prednost? Pravednosti ili konkretnom dobru zajednice? Univerzalnosti ili partikularnosti? U podnožju je pitanje kako shvaćamo sami sebe. Tko smo mi?

Galimberti i zapadanje politike

Umberto Galimberti u svom djelu o tehnici *Psiche e techne*⁷⁴ zastupa tezu o zapadanju politike u vremenu kojim ovladava tehnika. Obilježja politike u suvremenome zapadnome svijetu koja pokazuju zapadanje politike dolaze istina iz povijesti zapadnoga razvoja političke misli i razvoja tehnike, ali se pokazuju tek sada kada je tehnika uznapredovala. Politika se od traženja zajedničkoga dobra ograničila na jednostavno ograničavanje zla. Hobbes je, želeći politiku osloniti na znanost i odvojiti je od životnih odnosa, od politike učinio umjetni sustav u kojem više nije glavni cilj tražiti zajedničko dobro, nego sačuvati pojedince od najvećega zla. Ljudi od tada mogu tražiti svoje osobno, privatno dobro, a država se ograničava na zaštitu od zla koje dolazi iz prirodne ratobornosti njezinih građana. Politika se ograničava na uređenje odnosa, a ne zanima se više za dobro pojedinaca te tako postaje sve više administracijska i traži sve više tehničke i znanstvene kompetencije. Tako se politika okrenula prema tehnici i, premda to još nije sasvim činjenično stanje, njezino je usmjerenje u tom pravcu vrlo vidljivo. Sve se više uočava realna mogućnost da se ovisnost tehnike o politici preokrene i pretvori u ovisnost politike o tehnici.

Nadalje, obilježje današnje politike je sve češća i sve snažnija ovisnost o tehnolojskim kompetencijama pri čemu politici ostaje samo orijentacija prema vrednotama. No, vrednote se sve više oslanjaju na ideologije i interese te se lako može dogoditi da trenutačni interesi i nove tehnike same postave vrednote. Tako se vrednote stavljaju pred ispit pragmatičnih interesa gdje tehnika vjerodostojnost daje samo onima koji se mogu prevesti u proizvode.

Blijedi politika koja traži tehniku da joj pomogne pri ostvarenju svojih odluka, a sve se više nameće skup dostupnih tehnika koje usmjeruju političke odluke. Vrlo je vjerojatno da već i uvjetuju političke odluke sve do toga da politici odu-

⁷⁴ Umberto GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

zmu kontrolu. To je vidljivo po tome što se tehnički stroj sve manje razvija prema određenim političkim planovima, a sve jasnije prema logici vlastita razvoja.

Sredstva određuju ciljeve. Razlog nije toliko u tome što se politički ciljevi ne bi mogli ostvariti bez tehničkih sredstava koliko u naravi tehnike koja zahtijeva realizaciju svojih sve novijih mogućnosti. Tako iz same tehnike dolaze ciljevi koji se nameću politici i od nje traže da ih realizira. Politika više ne određuje ritam, nego je prisiljena prilagoditi se procesu koji diktira tehnika.

Tehnika se nameće kao mjesto donošenja odluka, štoviše tehnika odlučuje o odlukama. Hijerarhijska preokrenutost odnosa između politike i tehnike stavlja politiku u položaj služenja tehnici pri čemu se političke odluke donose uvjetno, u odnosu na tehniku i njezine mogućnosti.

Svođenje politike na tehnokratsku administraciju oslabljuje demokraciju. Tamo gdje je politika podložna tehničkoj racionalnosti i gdje su političke odluke ovisne o tehnici, demokratski se izbori sve više sabiru oko pitanja tko će zauzeti određeni položaj a da se pritom nema nikakva utjecaja na kriterije kojima se ravna politička moć. Tako se oblikovanje demokratske volje pretvara u izbor elita koje se izmjenjuju na vlasti. Izbori legitimiraju grupu ljudi koja će donositi odluke, ali odluke su sve više izvan javnih rasprava. Tako se na mjesto demokracije sve više nameće tehnika.

Javno je mnijenje u svijetu kojim ovladava tehnika sve manje kompetentno te samim time nije u stanju prosuditi političke odluke. Već i unutar tehničkih kompetencija postoje velike poteškoće prevođenja informacija iz jednoga područja u drugo. Još veće poteškoće postoje u odnosu tehničkih kompetencija i širokih masa.

Demokracija koja se temeljila na sudjelovanju sada je izložena porastu složenosti. Odnosi demokracije i moći se mijenjaju. Moć smo na Zapadu mislili na humanistički način, kao moć unutar koje pojedinac, grupa ili klasa ima vlast i pravo zapovijedati, a drugi obavezu slušati. U složenim društvima moć uzima oblik refleksivnih odnosa. Riječ je o množenju centara moći koji se međusobno uvjetuju i koji se, ovisno o odnosima i perspektivi, izmjenjuju u ulogama nadređenog i podređenog.

Množenje centara moći dokida apsolutnu moć kao takvu, ali može dovesti i do neefikasnosti moći ili moći koja blokira druga središta moći. Bez moći da nešto promovira ili preuzme odgovornost takva moć može spriječiti i zaustaviti mnogo. Moć neodlučivanja. Moć unutar složenih društava ne može više preuzeti oblik dominacije i preuzima oblik izbora između alternativa koje nudi tehnika.

Politika se mijenja iz vladavine osoba u vladavinu uloga i funkcija. Politika sama ne vlada više ljudima, nego aktivnostima, strukturama, funkcijama, kompetencijama. Takva politika ne može više uzimati u obzir pojedinca u njegovu cjelokupnome životu, nego samo kao funkciju. Pojedinac sa svojim životom tako više ne pripada društvu. Pripada mu samo svojom ulogom. Podjela na javni i

privatni život čini da se javni život više ne odigrava između osoba nego između funkcija. Na taj način društvo pozitivno vrednuje sposobnost depersonaliziranja i preuzimanja uloge.

Arhaična su društva odnose gradila osobno, prema kategorijama prijatelj – neprijatelj, a suvremena društva odnose grade prema ulogama. To je razlog zašto su odnosi funkcija i uloga izvan morala dok je prijašnja politika osoba bila snažno pod utjecajem morala. Macchiavelli koji u *Vladaru* daje savjete kako biti izvan morala najsnažnije pokazuje koliko je zapravo moral određivao odnose u politici.

Tehnika traži od politike da se odvoji od etičkih principa djelovanja i da se smjesti na razinu analitičke apstrakcije i neutralne objektivnosti. Tehnika sve više dematerijalizira društvena iskustva te od politike traži da se prilagodi tehničkim odnosima i da se snalazi unutar uloga, funkcija, struja, očekivanja, sustava unutar kojih pojedinci ulaze i izlaze kao potpuno zamjenjivi.

Ovdje se događa i zaborav povijesnosti i povezanosti s prošlošću. Povezanost s vlastitom tradicijom često postaje više smetnja nego pomoć.

Politika se odvojila od atenskog trga, od povijesnih određenosti i udaljila se od svijeta života. Politika je na putu da se preobrazi u funkcionalnu tehniku.

Galimbertova vizija zapadanja politike u eri tehnike počiva na prethodnoj tezi po kojoj je tehnika ljudski proizvod, ali se iz sredstva pretvorila u dominantu silu koja čovjeka prisiljava da obitava prostor za koji nije opremljen niti svojim povijesnim razvojem niti psihičkim predispozicijama. Svrha je cijele studije u tom da se analiziraju promjene ključnih zapadnih pojmova u eri kojom ovladava tehnika. Za razliku od humanističkoga projekta svijeta i čovjeka tehnika »ne teži nekom cilju, ne promovira neki smisao, ne otvara scenarije spasenja, ne otkupljuje, ne otkriva istinu: tehnika funkcionira, a kako njezino funkcioniranje postaje planetarno, ova knjiga namjerava razgledati pojmove individua, identiteta, slobode, spasenja, istine, smisla, cilja, ali i one prirode, etike, politike, religije, povijesti kojima se hranila u predtehnološko vrijeme, a koje sada, u vrijeme tehnike, treba ponovno promisliti, premjestiti i utemeljiti od samih korijena.«⁷⁵

Pluralizacija suvremene političke teorije

»Suvremena je politička teorija nepregledna.«⁷⁶ Ta jednostavna tvrdnja baca jasno svjetlo na mnoštvo suvremenih pristupa političkome kao i na temeljnu

⁷⁵ *Isto*, str. 33.

⁷⁶ André BRODOČZ – Gary S. SCHAAL, »Einleitung«, u: André BRODOČZ – Gary S. SCHAAL (ur.) *Politische Theorien der Gegenwart I – II*, Verlag Barbara Budrich, UTB, Opladen & Farmington Hills, 2006., str. 11 (I) i 13 (II).

poteškoću pitanja što je uopće zajedničko svim različitim postavkama koje se nazivaju političkim teorijama budući da im nedostaje kako zajednički objekt tako i zajednički metodološki pristup. Profesionalizacija političke znanosti koja je započela polovinom prošloga stoljeća sa sobom je donijela pojačanu pluralizaciju pristupa i istodobno snažnije oslanjanje na pozitivistički shvaćeno oblikovanje teorije sa svim elementima teorije prirodnih znanosti. Ipak, usprkos mnoštvu teorijskih pristupa, moguće ih je svrstati u dvije velike grupe: normativne i empirijsko-analitičke teorije.

Normativne se teorije bave pitanjima kakva bi zbilja trebala biti. One utvrđuju vrijednosna mjerila i sudove i daju upute za djelovanje. Neka normativna teorija polazi od ideje kako bi društvo trebalo izgledati pri čemu ideja služi kao mjerilo oblikovanja utemeljene kritike postojeće zbilje i istodobno kao podloga emancipacijskih i utopijskih nada.⁷⁷ U njima se nastavlja refleksija o čovjeku, rođena unutar političke filozofije, pri čemu se na razumijevanju naravnoga ljudskoga stanja nadograđuje refleksija o ispravnom političkom uređenju međuljudskih odnosa. Normativne su teorije bile izložene oštroj kritici po kojoj se normativni izričaji ne bi mogli spojiti sa zahtjevima znanstvenosti kojima neka teorija mora odgovoriti. No, normativne teorije spadaju u razumijevajuće humanističke znanosti koje se razlikuju od pojašnjavajućih prirodnih znanosti. Budući da se normativne teorije bave oblikovanjem vrijednosnih mjerila, u njima valja vidjeti dobru prigodu mogućega kritičkoga odmaka prema postojećoj zbilji. To se čini sve važnijim u vrijeme pojačanoga individualnoga traženja smisla.

Empirijsko-analitičke teorije nadahnjuju se na prirodnoznanstvenom shvaćanju znanosti. One ne opisuju kakva bi zbilja trebala biti. One je pojašnjavaju i opisuju kakva ona jest. Ovakve teorije pomažu društvenim znanostima u njihovoj emancipaciji od duhovnih znanosti. Njihov je cilj da dosegnu intersubjektivnu vrijednost i priznanje. Bave se dokazima, a ne prijedlozima kako bi trebalo biti.

Međutim, pojačana izloženost svih životnih područja ekonomizaciji i racionalizaciji rezultira i sve većom društvenom potražnjom za normativnom orijentacijom. Tu pitanje o političkoj filozofiji, o filozofskom utemeljenju politike upućuje na veliku potrebu za mjestom u kojem će društvo moći raspravljati o svojim temeljima. U pitanju o utemeljenju politike, pak, odzvanjaju pitanja o čovjeku i njegovu odnosu s drugima, o demokraciji i nacionalnoj državi, o pravednosti i priznanju, o identitetu, kako pojedinačnom tako i kolektivom, o pamćenju i zaboravu, o odnosu države i religije i naravno o suvremenim globalnim izazovima.

⁷⁷ Gary S. SCHAAL – Felix HEIDENREICH, *Einführung in die Politischen Theorien der Moderne*, Verlag Barbara Budrich, UTB, Opladen & Farmington Hills, 2006., str. 26.

Umjesto zaključka

Ovaj panoramski pregled razvoja zapadne političke misli, zapravo samo pojedinih istaknutijih čvorišta na kojima su se događale važne promjene u shvaćanju čovjeka, zajedničkoga života i slobode, pokazuje kako je razvoj političke misli neodvojiv od shvaćanja čovjeka. Čovjek se pokazuje kao biće koje shvaća samoga sebe i koje se samoshvaćanjem mijenja. Njegovo samoshvaćanje uvelike ovisi o odnosima u kojima vidi samoga sebe. Konkretno uređenje međuljudskih odnosa u zajednici, politika, ovisi, međutim, i određuje se vrednotama, poviješću, zajedničkim pamćenjem, pripadnostima i, naravno, uvijek promjenjivim interpretiranjima vlastite zajednice. Tehnika, a sve više i globalizacijski procesi, nadasve oni gospodarski, mijenjaju i shvaćanje pojedinca i međuljudskih odnosa kao i odnose država. U podnožju cjelokupnoga procesa ipak stoji ideja koja bitno određuje i čovjeka i društvene odnose i njihov razvoj. Ideja slobode. Sloboda je najpotrebnija hrana ljudske duše i jedino ozračje u kojem ljudi mogu zajedno stvarati, misliti, ljubiti i živjeti.

Promatrajući razvoj zapadne političke misli čini se važnim uočiti da različiti sustavi mišljenja ne smjenjuju jednostavno jedan drugoga. Isprepleću se. Supostoje. Moguće je pratiti razvoj u kojem uz veći prostor slobode rastu i veće opasnosti upravo za slobodu samu.

Onomu tko iz perspektive kršćanske vjere promatra ovaj razvoj nije nevažno opaziti koliko je samom kršćanstvu važna i dragocjena ideja slobode. Trud oko utemeljenja politike, čak i onda kada se ona sama shvaća posve odvojenom od pitanja vjere, vjerniku nije odvojen od vjere. Za njega vrijedi, s jedne strane, poziv na sudjelovanje u politici i, s druge, trud da se čovjeka ne odvoji od Boga niti politika od morala.⁷⁸

⁷⁸ Usp. KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Doktiralna nota o nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu*, lka, Zagreb, 2003., str. 7–8.

*Summary**»HOMO POLITICUS«
PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF POLITICS*

The article starts with trying to understand the various meanings of foundations. To found can mean to establish, to lean on sound foundations or to explain something. These varied definitions unite in freedom. The idea of freedom lies in the foundations of politics. The article presents an overview of the most significant junctions in Western thought about the political order of mutual human relations. It reflects on the emergence of questions about politics in general in ancient times with the birth of Greek thought, of Plato's parallelism of the soul and polis in which the soul is a mirror in the order of the polis; then of Aristotle's understanding of man as a social being where life in the polis is understood as the result of human social nature; then of the Hellenic cosmopolitanism, early Christianity and Medieval political philosophy where the need to order relations between the Church and State are put in the fore. At the start of the new era the comprehension of politics is placed in between the names Machiavelli and Hobbes and politics is taken to mean protection against evil. With John Locke, whose thought is based on the idea of freedom, a key role within political philosophy is dedicated to its understanding of instinct for self sustenance which at the same time leads to a pre-political situation in the political order of human relations and protects against tyranny which is alluded to with Hobbes. The article reflects on the discovery of collective will in Rousseau, to Hegel's notion of the State as a feature of freedom and then on to positivism and the crisis of political philosophy experienced in the last century and contemporary liberal-communitarianistic debates to Galimberti and Western politics in the era of technology and finally to the pluralism of political theories differentiating normative and empirical-analytical approaches. This panoramic approach is offered because of the original purpose of the article. Namely, in order to seriously approach thought about a theological-pastoral approach to politics or debate about Christian identity in contemporary society it is necessary to disclose what in fact guides contemporary development of political thought. The article intends to facilitate pastoral activists in their understanding of relations between politics and pastoral work from an historical panoramic perspective of the development of Western political philosophy.

Key words: man, society, political philosophy, foundation, technology.