

---

*Politička teorija*

---

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK: 1:32

321.01

Primljeno: 15. listopada 2001.

---

**Povijesno znanje i političko djelovanje\***

---

ANTE PAŽANIN\*\*

*Sažetak*

Autor polazi od načelnog stava suvremene fenomenologije da naše vlastite i općenito nove poretke i svjetove možemo razumjeti i primjereno vrednovati tek ako poznamo njihove prethodnike i tradiciju u njihovoj drugotnosti. Dakako, u ovom radu ta drugotnost nije ni nužni prirodni svijet ni njegova kozmološka uređenost kao svemira, nego povijesni i politički svijet te mogućnosti njegova mijenjanja i preoblikovanja. Unatoč mijenjanju tijekom povijesti, on zadržava kulturno-povijesni kontinuitet i "temeljne značajke" u obliku stanovitog, kako Husserl kaže, "kontingentnog aprioria", koji prethodi određenim kulturno-povijesnim iskustvima, ali ne "svemu iskustvu", kako precizira Waldenfels. Da bi se primjereno razumjela ta kompleksna problematika kulturnog i političkog svijeta, autor slijedi Aristotela, koji u drugoj knjizi svoje *Politike* u pitanju o najboljoj državnoj zajednici polazi od poznatih oblika države, kako bi pokazao "što je u njima ispravno i uporabivo", a što ne, te da je moguće postojeće oblike ne samo prevladati nego i nadovezati se na njih i tražiti "još nešto novo". Nasuprot novovjekovnom reduciranju pojma države na "organizaciju vlasti", već se kod Aristotela, a prema Demandtu općenito u klasičnim jezicima, država određuje trima pretpostavkama: zemljom, narodom i vlašću, i to "uvijek jednom od svoje tri komponente, dok su druge dvije na neki način uključene", pa su u različitim oblicima države uvijek sadržana sva tri momenta, zemlja u teritorijalnom smislu, narod kao identitet i suma državljana te suverena vlast kao državna vlast naroda. U razmatranju mogućnosti političkoga djelovanja u suvremenome globalnom svijetu autor se priklanja svojevrsnoj praktičnoj filozofiji koja, unatoč općenitoj krizi današnjeg društva, pokazuje da je praksa dobra života još moguća i da je nisu napustili svi ljudi, te da je utoliko moguće u promišljanju i ozbiljenju dobra života nadovezivati se na Aristotelovu praktičnu filozofiju. Uz fenomenološku i praktičnu filozofiju u završnom se dijelu razmatra politička filozofija američkih komunitarista i pokazuje, da se komunitarni univerzalizam i historicizam prema europskoj fenomenološko-hermeneutičkoj filozofiji odnose komplementarno i produktivno u razvijanju novog povijesnog mišljenja kao praktičnoga znanja koje je primjereno našoj suvremenosti i koje kao povijesno u raznovrsnim sferama i na različitim razinama omogućuje etičkopoličko djelovanje u suvremenom globalnom svijetu.

\* Ovaj je rad autor izložio kao predavanje na poslijediplomskom studiju "Kulturelle Voraussetzungen des europäischen Rechts und der europäischen Politik", koji je od 9. do 15. rujna 2001. održan na Interuniverzitet-skom centru u Dubrovniku.

\*\* *Ante Pažanin*, profesor emeritus Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu.

*Ključne riječi:* država, polis, civitas, državni oblici, politika, kultura, povijesna tradicija, političko djelovanje, fenomenologija, komunitarizam, sfere pravednosti

Budući da sadašnjost možemo razumjeti samo sagledavajući unatrag ono što je prošlo, a vlastiti položaj možemo ocijeniti samo u usporedbi s položajem drugih, povijesno se znanje time već pokazuje kao najznačajniji smjerokaz za razborito političko djelovanje. Štoviše, “samo vrednovanjem povijesnog iskustva bivamo razboritiji”, smatra Alexander Demandt, koji u svojoj knjizi *Antički oblici države* dalje kaže: “Ako iz povijesti ne možemo učiti, onda uopće ne možemo učiti” (Demandt, 1995.: 17).

Ako je tako, s punim pravom se pitamo o kulturnim i općenito povijesnim pretpostavkama političkog života i našeg državnog sustava u usporedbi sa sustavima i odnosima, koji su postojali između morala i politike, prava i društva, privrede i moći u drugim državama i povijesnim kulturama. To je ispitivanje čak nužno, osobito s obzirom na novi “kulturalistički obrat” i problem takozvanog “interkulturalizma”. No što je kultura? Ovdje se ne možemo baviti odnosom duhovnih i humanističkih znanosti, koje nazivamo i znanostima o kulturi, prema filozofiji kulture. O tome vrlo instruktivno piše Bernhard Waldenfels u svojoj novoj knjizi kad kaže: “Ako je raniji ‘kulturni obrat’ obilježila historizacija i socijalizacija duha, danas uz to dolazi globalizacija, koja usmjerava pogled na prostorno-geografsko mnoštvo kultura te na moguću svjetsku kulturu. Anglosaksonski je utjecaj pridonio tome da se pojam kulture, koji se u Njemačkoj često distancirao od pojma civilizacije, spustio na zemlju, od koje potječe. Kao što je poznato, pojam *cultura agri* bio je predložak za *cultura animi*. Prednosti te nove orijentacije lako su vidljive. Osim što se ‘kultura’ lakše nego ‘duh’ ili ‘um’ može staviti u plural, taj ključni pojam razvija veliku integracijsku moć. Pojmom kulture može se obuhvatiti sve ono što ljudi čine od sebe i od stvari i na što pritom nailaze; u to su uključeni kolektivni rituali, simbolička tumačenja, umjetnički stilovi ili socijalne ustanove, a i stalno rastući međusvijet tehnika i medija također tu ima svoje mjesto. Kultura je – poput duše kod Aristotela – ‘na stanoviti način sve’” (Waldenfels, 2001.: 97-98).

Kasnije ćemo vidjeti što znači to “sve” kod Aristotela i za nas u smislu najvišeg dobra kao ljudskog dobra. No iz navedenog teksta o pojmu kulture jasno proizlazi da nam kod usporedbi različitih kulturnih i političkih tradicija nije stalo do pukog povijesnog znanja, nego ponajprije do bolje spoznaje vlastite sadašnjosti i do njezina umnog oblikovanja u skladu s postojećim uvjetima i povijesnim mogućnostima. U tom smislu Demandt kaže da nam antika nudi objašnjenja i usporedbe te da bi okretanje unatrag u kritičkoj namjeri bilo smisljeno čak i “ako bi antika i država, štoviše ako bi povijest u sadašnjem smislu općenito pripadala prošlosti. Tada bi ono služilo spoznaji drukčijeg karaktera i specifičnosti novoga doba, čija bi novost bila spoznatljiva jedino spram pozadine povijesti. Moderna industrijska tehnika, univerzalna civilizacija i svjetsko tržište u mnogim aspektima pokazuju nove crte – ali njih možemo razumjeti i vrednovati”, s pravom naglašava Demandt, “samo ako znamo njihovo podrijetlo i njihove prethodnike” (Demandt, 1995.: 18). Nove i naše vlastite poretke i svjetove, naime, načelno možemo razumjeti i primjereno vrednovati doista tek ako poznamo njihove prethodnike i tradiciju u njihovoj drugotnosti. Štoviše, o odnosu vlastitosti i naslijeđenog poretka povijes-

nog svijeta kao tuđeg i kontingentnog, Waldenfels kaže da vlastitog nema bez tuđeg, te da bismo s odstranjenjem vlastitosti odstranili i tuđe. Kontingentnost stanovitog poretka otuda ne znači, kao što se obično misli, slučajnost i iracionalnost, jer se poredak i red mogu izroditi “ne samo u nered, nego mogu prijeći u drugi poredak”. U skladu s tim, Waldenfels nastavlja: “Novi poredak ne može biti sasvim drukčiji, jer svako odstupanje zadržava crte onoga od čega odstupa; ali može biti drukčiji nego što jest, i to zbog neminovne selektivnosti. Poredak koji se razvija ovdje i sada donosi sa sobom da se ono što ima da uređuje nikad ne podudara s onim faktički uređenim, *ordo ordinans* nikad se ne podudara s *ordo ordinatus*.”

Dakako, u ovom nas radu ne zanima nužni prirodni svijet ni njegova kozmološka uređenost kao svemira, nego povijesni i politički svijet te mogućnosti njegova mijenjanja i preoblikovanja, jer samo povijesni svijet može biti i drukčiji nego što je postojeći red i poredak. Štoviše, upravo stoga “novi poredak ne može biti sasvim drugačiji” od svijeta od kojeg se odvaja i udaljava, jer unatoč mijenjanju tijekom povijesti, on zadržava kulturno-povijesni kontinuitet i “temeljne značajke” u obliku stanovitog, kako Husserl kaže, “kontingentnog aprioria”, koji prethodi određenim kulturno-povijesnim iskustvima, a ne svemu iskustvu u smislu Kantova transcendentalnog, dakle općevaljanog i nužnog aprioria.

Ako je doista prošlo vrijeme metafizičkih “sveopćih poredaka, bilo da su kozmologijski, teologijski ili povijesnofilozofijski utemeljeni” (Waldenfels, 2001.: 36), onda nastaje problem novog poretka i pitanje, u čemu se on sastoji, tj. “koja se nova mjerila stvaraju, koja u pretpostavkama starog poretka ne nalaze dovoljne pretpostavke” (26). Riječ je, dakle, o “zasnivanju” novih poredaka i njihovoj konkretnoj realizaciji u povijesti. U takvim se poretcima “svaki put utjelovljuje određeni apriori, koji povjesno i kulturno varira” te u smislu Husserlova “kontingentnog aprioria” uvijek “prethodi određenim iskustvima, ali ne svakom iskustvu” (63). To znači, da “bi dani poredak i sam mogao biti drukčiji” (138). Štoviše: “Kao i svaki poredak, tako i politički poredak ima svoje povijesno podrijetlo i mjesto iz kojeg potječe” (132). U svezi s tim Waldenfels s pravom naglašava, da se politika kod Grka svakako može pripisati zasnivanju u Husserlovom smislu, jer “zasnivanje znači, da se otvara određeno polje iskustva i djelovanja, unutar kojeg se slijede određeni ciljevi, formuliraju pravila i dijele uloge. Otvorena pitanja ... vode tomu, da tijekom više stoljeća politički poredak uvijek iznova biva predmetom bavljenja, djelomice se poboljšava, djelomice modificira, a djelomice razvodnjava, iako se činilo da su utvrđene njegove osnovne crte” (133-134). Te osnovne crte političkog poretka u povijesti kreću se, prema Waldenfelsu, između normalizacije i revolucioniranja, tako da “potraga za ‘novom sredinom’ uvijek završava potvrdom normalnosti” (155-156).

Za ocjenu našega današnjeg povijesnog položaja i njegove “normalnosti” instruktivne su Demandtove riječi, kojima komparativno konstatira: “Već je svjetska država kasne antike doživjela fazu prividne bespovijesnosti. Bilo je to zatišje pred oluju seobe naroda. Prerano je još za oproštaj od povijesti” (Demandt, 1995.: 18). Unatoč različitim i uvijek novim pokušajima oproštaja od države, povijesti i tradicije europske politike, zagovaramo potragu za “novom sredinom” kao potvrdu tradicije europske praktične filozofije i suvremenog povijesnog mišljenja. S tim u svezi shvaćamo državu kao konkretnu povijesnu zajednicu dobrog života u suprotnosti s “liberalnim univerzalizmom” i

“svjetskom državom”, a u suglasju s komunitarističkim univerzalizmom i “historičizmom”, kao što ćemo još vidjeti. U kratko naznačenom smislu ovoga uvoda ja sam shvatio i temu ovogodišnjega dubrovačkog seminara “Kulturne pretpostavke europskog prava i europske politike”, budući da nam je također stalo do širenja “zapadne demokracije u ostale, kulturno i politički još istočnije smještene zemlje” nego što je Njemačka, a Njemačka je – kako smatra Walter Reese-Schäfer – “iz anglosaksonske perspektive istočna zemlja”, koja se “uspješno demokratizirala”, tako da bi “njemački primjer” kao “presedan” mogao dati uvid u “daljnje šanse za izvoz modela zapadnih demokracija” (Reese-Schäfer, 1995.: 177).

No najprije postavljamo pitanje: što su demokracija, politika i država? Kao što je poznato, Grci od Homera raspravljaju o politici i oblicima države, države se “osnivaju, reformiraju i uništavaju”. U tom je smislu, dakle, Homer – kako kaže Platon – učitelj svih Grka, a Grci su, dodajemo, ne samo u umjetnosti i u filozofiji, nego i u politici učitelji svih Europljana i čitavog čovječanstva. Unatoč svjetskopovijesnom značenju klasične europske politike “ni u grčkom ni u latinskom” nema po Demandtu “jednako vrijednog pojma” za njemačku riječ “Staat”, kao ni za hrvatsku riječ “država” u smislu političke, tj. autarkične i potpune zajednice dobrog života. Bilo bi “sasvim krivo misliti”, s pravom naglašava Demandt, “da nije mogao postojati pojam države zato što nedostaje termin ‘država’. U grčkome nema riječi za ‘kulturu’ ili ‘umjetnost’. Tko bi odatle zaključio da je Grcima nedostajala predodžba o tome, ili čak i sama stvar! Isto vrijedi i za državu” (Demandt, 1995.: 22). Stoga pitamo o povijesnim pretpostavkama koje pripadaju stvarima. Nasuprot novovjekovnom reduciranju pojma države na “organizaciju vlasti”, u klasičnim se jezicima on određuje trima pretpostavkama: zemljom, narodom i vlašću, i to “uvijek jednom od svoje tri komponente, dok su druge dvije na neki način prešutno uključene” (22). Demandt tvrdi da “termini koji su najbliži” njemačkom pojmu države “naglašavaju respektivno jedno od tri bitna obilježja našeg pojma države: zemlju, narod ili vlast” (21). Ovdje se ne možemo pobliže pozabaviti tumačenjem tih bitnih obilježja pojma države, ali u različitim oblicima države polisa i *res publicae* kao zajednice i stvari naroda uvijek su istodobno sadržana sva tri momenta, zemlja u teritorijalnom smislu, narod kao identitet i suma državljana i suverena vlast kao državna vlast naroda. “Narod, međutim, nije neki bilo kako sakupljeni ljudski čopor, nego skup jednog mnoštva koje je udruženo pravnim sporazumom i zajedničkom korišću”, kaže Ciceron. Demandt tome dodaje: “Na to Kant 1797. naslanja svoju definiciju države kad kaže: “Država (*civitas*) je udruženje mnoštva ljudi koje podliježe pravnim zakonima” (24). U svojem objašnjenju pojma države Demandt pokazuje, da u riječi *polis*, od koje potječe naš pojam politike, dominira teritorijalna komponenta, ali također i da se pojam *polis* već rano “pomaknuo od nastambe na stanovnike” te da u pravilu “narod (stoji) na mjestu države, tako što se jednostavno govori o *Lakedaimonioi* ili *Athenaioi*” (22). Kod odnosa *ethnosa* i *polisa*, prema Aristotelu, “nije odlučujući način naseljavanja: kao što je poznato, i Spartanci su živjeli u selima, pa ipak su tvorili *polis*, čak uzoran polis. Aristotel (u *Politici* 1261 a 30) upućuje na Arkadane i to objašnjava što misli: arkadska su sela, doduše, bila organizirana u savez (*ethnos, koinon*), ali su kompetencije saveznih organa toliko ograničene, da cjelina tvori samo simahiju”, a ne polis. U simahiji kao savezu “postoje slobodni i jednaki, ali nema vlasti”, dok polis kao država zahtijeva oboje, dakle, kako slobodne i jednake građane, tako i vlast. Na temelju toga Aristotel je “u svojoj zbirku 158 *politeiai* uvrstio demokratske, oligarhijske, aristokratske i tiranske

gradske ustave, ali ne i kraljevstva. *Basileiu* je zasebno obradio”, napominje Demandt, “jer ona za njega nije bila ništa drugo nego golemo privatno domaćinstvo i zato je zapravo pripadalo u nauku o kućnom gospodarstvu, u *oikonomia*” (23) te je tvorila kraljevstvo, a ne državu u pravom, političkom, smislu njezina pojma.

Svoj povijesni opis Demandt precizira rečenicom: “*Civitas* označava, kao i *politeia*, apstraktno pravo građana i konkretno građanstvo jednoga grada, bio on samostalan ili ne. Time se može označiti i grad kao mjesto ili utvrda. Riječ *civis* – građanin – izvorno znači ‘drug’, za razliku od ‘stranca’. *Civitates* se nazivaju gradski okruzi, u koje su bile podijeljene rimske provincije, ali i izvanrimske države bilo kakva ustava. ‘Državni oblik’ može se izraziti kao *forma civitatis*. Rimska pretenzija na svjetsku vladavinu omogućila je koncepciju pojma države koji bi se mogao iskazati u pluralu” (24). Posljednja je rečenica u ovom opisu za nas vrlo instruktivna, budući da i na temelju toga povijesnog iskustva moramo u našoj sadašnjosti spriječiti svaku novu pretenziju za svjetskom vladavinom te poticati pluralnost država u skladu s njihovim posebnim jezicima i običajima, povijesnim tradicijama, društvenim uvjetima i kulturnim institucijama, i to ne radi “državnih oblika”, nego radi slobodnog razvoja svih državljana i njihovih prava. Potonje možemo postići samo na temelju danih povijesnih, socijalnih i kulturnih pretpostavki u određenom vremenu. Te pretpostavke i institucije što počivaju na njima ne nastaju same od sebe, nego – a to naglašavamo nasuprot novovjekovnoj i suvremenoj atomističkoj doktrini od Hobbesa do Nozicka – te institucije povijesno pronalaze, stvaraju, održavaju, stabiliziraju i unapređuju ili odbacuju, kako je Ciceron rekao, “podruštvljeni” ljudi u konkretnim političkim zajednicama, građani.

Kako bismo primjereno razumjeli tu kompleksnu problematiku, najbolje je da slijedimo Aristotela, koji u 2. knjizi svoje *Politike* u pitanju o najboljoj državnoj zajednici polazi od poznatih oblika države, da bi pokazao “što je u njima ispravno i uporabivo”, a što ne. Kritičkom raščlambom postojećih oblika države biva moguće ne samo prevladati ih, nego i nadovezati se na njih i tražiti “još nešto novo”. Ono novo ne proizlazi, naime, samo iz namjere, nego se, naprotiv, pojavljuje tako, da “nas samo nedostatnost svih dosad danih ustava tjera na ta daljnja istraživanja” (*Politika* 1260 b 26-35).

Kao što je poznato, taj je početak 2. knjige Aristotelove *Politike* kratak uvod u prvu povijest političkog mišljenja, koju je Aristotel istražio i podvrgnuo kritici na primjeru poznatih oblika države, “kako onih koji su u uporabi u nekim državama što su na glasu kao dobri zakonski poretci, tako i onih koje su pojedinci predložili te su naišli na odobravanje”. Najpoznatija je, pritom, kritika Platonova shvaćanja države, koja nam do današnjih dana pokazuje načelno razlikovanje platonističke i aristotelijanske linije u povijesti političke filozofije (Ottmann, 2001.; Gutschker, 2000.).

Suvremena filozofija, koja se nadovezuje na Platona i Kanta i radikalizira njihove filozofije kao moderno razdvajanje bitka i trebanja, činjeničnog i umnog, zaboravlja, da je u onome što zbiljski postoji, u prirodnom i povijesnom svijetu, umnost već prisutna te da je sveopćem poretku svijeta imanentna umnost. “Ono što su Grci zvali kozmos, ne utjelovljuje”, kaže B. Waldenfels, “jedan od mnogih mogućih poredaka, nego poredak kao takav. Kao alternativa poretku preostaje samo neuređena raznolikost kaosa”. Pojedinačna bića u svojoj mnogolikosti izbjegavaju kaos zahvaljujući ontološkom afinitetu sjedinjenja s cjelinom kozmosa posredstvom “horizontalne isprepletenosti, koja sve i svašta (povezuje) sa svim drugim u sveopće srodstvo, (i) vertikalne hijerarhije, koja se

mjeri time koliko ono pojedinačno odražava umnu cjelinu”. Svoju interpretaciju grčkog razumijevanja kozmosa kao umne cjeline svemira Waldenfels zaključuje načelnom mišlju o mjestu pojedinačnih bića u hijerarhiji kozmičkog poretka, pa kaže: “Respektivni udio u umu, kojim se razotkriva zakon cjeline, odlučuje o mjestu u hijerarhiji pojedinačnih bića” (Waldenfels, 2001.: 19).

Prilagodavanjem čovjeka cjelini, kod Platona i “postajanjem sličnim bogu”, kaže Waldenfels, “stapaju se kognitivni, apetitivni i afektivni momenti u cjelinu, koja ne dopušta pojavljivanje jaza između teorije, prakse i *poiesisa*” (13). No Waldenfels pritom i sam zaboravlja, da Aristotel načelno i strogo razlikuje između teorije, prakse i *poiesisa* kao triju oblika ljudskog života i upravo je zato za nas značajniji od Platona. U određivanju najvišeg bitka Aristotel se, doduše, jedva razlikuje od Platona, ali u razlikovanju najvišeg dobra kao čovjekova dobra od najvišeg dobra kao božanskog dobra na djelu je ne samo razlika, nego bitna linija razdvajanja između Platonove i Aristotelove praktične filozofije. S Waldensom se općenito možemo složiti o grčkom shvaćanju najvišeg bitka kad kaže: “Najviši bitak je ujedno dobro, prema kojem sve na svoj način teži, a to dobro je ujedno ono vlastito”, kao što Platon objašnjava u *Gozbi* (205 e), jer Waldenfels s pravom primjećuje: “Dobro se ne otima egoističnim potrebama i nagonima, u dobru ja sam u punom smislu kod sebe – i kod drugih, kako Aristotel naglašava u svojem nauku o prijateljstvu. U zajedničkoj težnji za dobrim tijelo i duša pojedinca uklapaju se u cjelinu” (13). U tom smislu već Aristotel naglašava, da “um bez požude ništa ne pokreće” (*Nikomahova etika* 1139 a 35 i d.), dok to postaristotelovska, osobito novovjekovna filozofija razdvaja te krivo razumije kontingenciju kao iracionalnu slučajnost.

Na temelju općeg grčkog shvaćanja o umnosti onoga što empirijski, povijesno postoji Aristotel se uvijek iznova mogao nadovezivati na ono što je po prirodi ili na neki drugi način već dano u sveopćem poretku svijeta i u raznolikosti pojedinačnih bića te je tako na primjeren način mogao razumjeti kako učena mišljenja prijašnjih mislilaca, tako i vlastitu povijesnu zbiljnost i njezine običaje, institucije i ustave, što u uvjetima novovjekovnog razvoja i s ambicijama novovjekovnog uma i filozofije subjektivnosti uopće više nije moguće.

Waldenfels točno ocjenjuje ulogu i ambicije novovjekovnog subjekta kad kaže, da se moderni subjekt prikazuje kao subjekt “koji traži svoje mjesto i još ga nema, te više ne može nastupati kao namjesnik jednoga jedinog homogenog uma” (Waldenfels, 2001.: 19), nego mora minimalizirati svoje ambicije. “Ciljani oblik minimaliziranja zbiva se već kod Kanta. Odustajanje od sveobuhvatnog uma, koji se dovršava u iskustvu i povijesti, dovodi”, kaže Waldenfels, “do dvaju odlučnih posljedica: do *formalizacije* uma, koji se ograničava na nužne uvjete mogućnosti i legitimacijska pitanja, i do *diobe* uma, koja stvara jaz između bitka i trebanja” (25).

Formalizacijom uma staro se pitanje “Što trebam činiti?” reducira na pitanje “Što (ne) smijem činiti?” – dakle, na negativni oblik slobode”, koji stvara vakuum, “koji valja popuniti pozitivnim ciljevima, motivima i okolnostima” (33). Proces popunjavanja tog vakuuma Waldenfels opisuje kao “nezaustavljiv pobjednički pohod hermeneutike”, koji može imati različite razloge. Jedan je razlog, prema Waldensu, to što hermeneutika “pridonosi tome da se popuni vakuum koji nastaje istekom povijesno-filozofski usmjeravane dinamike. Projekt moderne kreće se prema kantovski prelomljenom hegelijanzmu, koji se ovdje (dakle u Njemačkoj, op. A. P.) zove hermeneutika. Tome u an-

glosaksonskom svijetu odgovara liberalistički prelomljeni komunitarizam. Um u tradiciji, tako bi se moglo varirati Hegelov slavni naslov”, napominje Waldenfels, koji sam kaže: “Otvara li se tu nekakav izlaz ili je riječ o dvojbenaom kompromisu?” (34).

Ne možemo se pobliže pozabaviti tim pitanjem, kao ni cjelokupnom problematikom suvremene filozofije. Jedan odgovor proizlazi iz onoga što je već rečeno, naime, da “normativno skraćeni um može dovesti u pitanje ovaj ili onaj aspekt tradicije, ali ne i nju samu. Ona figurira kao defanzivni um” (34). Svoju koncepciju Waldenfels sažima sljedećim riječima: “Ako se bezgranični univerzum jednoga sveopćeg poretka reducira na temeljni normativni poredak, tako reći na poredak iz nužde, koji samo pridodaje nužne uvjete i pomaže prevladavanju temeljnih sukoba, nastaje vakuum poretka. Naslijedene sveopće poretke – bili oni kozmološki, teološki ili povijesno-filozofski utemeljeni – obilježavala je sveopća dinamika, koja je bila zaposjednuta predodžbama o cilju poput najvišeg dobra, istine kao cjeline ili stvaranja carstva slobode. Gubitak takvih ‘velikih naracija’ rezultirao bi dvojbenaom surogatima te isključivo ‘reaktivnim mišljenjem’ ako bi nestanak univerzuma bio sve što bi nam preostalo” (36). Time se Waldenfels vraća Nietzscheovoj izreci: “Mora se razmrviti univerzum; zaboraviti poštovanje prema univerzumu”. Nasuprot Waldenfelsovoj ocjeni suvremenih predstavnika fenomenološko-hermeneutičke praktične filozofije i njezina zagovaranja europske kulturne tradicije, nadovezujem se na aristotelijansko-hegelijanski orijentiranu hermeneutičku filozofiju Joachima Rittera i njegovih učenika (ponajprije Marquarda, Biena i Lübbecka), koja polazi od postojeće običajnosti, pretpostavlja povijesnu kulturnu tradiciju, predmnijeva umnost postojećega i tako razvija praktičnu filozofiju primjerenu “umu u povijesti” (Pažanin, 1988.: 142-180). Što se pak tiče američkoga “liberalistički prelomljenog komunitarizma”, htio bih o njemu ukratko još referirati, budući da je i u njemu riječ o temeljnom pitanju političke filozofije, naime o pitanju: Je li čovjek individualističko biće bez tradicije, koje kreira sebe i svoj svijet *ex nihilo*, ili je društveno biće, koje sebe i svoj politički svijet i običajnosne norme oblikuje iz danog ethosa prema mjerilu dobrog života. Riječ je dakle o mogućnosti uspjeha u postizanju dobrog života u današnjem svijetu, unatoč općoj krizi suvremenog društva. Ako je, naime, još moguća praksa dobrog života i još je svi ljudi nisu napustili, onda se i nasljednici Aristotela mogu nadovezati na tu praksu, da bi razmislili o tome, kako danas valja ozbiljiti dobar život. A komunitaristi u anglosaksonskom svijetu (ponajprije Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum i Michael Walzer) nisu samo nasljednici Aristotela u Americi, nego i najznačajniji politički filozofi suvremenoga globalnog svijeta. “Komunitaristička kritika liberalizma nastala je, doduše, u SAD-u, ali je ipak ujedno i europski fenomen” (Reese-Schäfer, 1995.: 8).

Nasuprot atomiziranom individualizmu liberalizma Charles Taylor odbacuje novovjekovnu teoriju ugovora i razvija “socijalnu koncepciju čovjeka”, tako što pokazuje, da čovjek uopće ne može biti “moralni subjekt izvan jezične zajednice i zajedničke rasprave o dobru i zlu, pravednom i nepravednom” (Taylor, 1988.: 150; Reese-Schäfer, 1995.: 29). Atomistička teorija ugovora ugrožava i potkopava “svoje vlastite socijalne pretpostavke”, jer “bez socijalne zajednice pojedinac ne bi imao nikakvu mogućnost da samostalno djeluje i slijedi svoje ciljeve”, tj. i da ozbilji svoje jastvo. Reese-Schäfer komentira dalje “socijalnu tezu” u Taylorovu shvaćanju čovjeka i kaže: “Izvan društva i neovisno o njemu ne može postojati čak ni čovjekovo dostojanstvo, nego samo u veza-ma koje omogućuju uzajamno priznanje” (30). Zato su prema Taylorovu shvaćanju

“pravo na prava i obveza prema zajednici istog ranga. Identitet slobodnog i autonomnog individuuma može se dakle postići jedino u određenom tipu kulture, koji ima mnogo-brojne pretpostavke” (32). Taylor spominje “uvjete razvoja slobodnih i autonomnih individuuma” i uvjerljivo argumentira, da “slobodni individuum Zapada može biti to što jest samo na temelju cjelokupnog društva i civilizacije, koji su ga proizveli i koji ga održavaju. Taj se uvjet, međutim, ne smije misliti samo kao jednokratna pretpovijest i povijest nastanka tog individuuma, nego kao pretpostavka koju valja permanentno održavati” (33). U skladu s tim Taylor navodi četiri uvjeta koji danas omogućuju demokratsku zajednicu. To su: 1.) osjećaj solidarnosti prema zajednici, 2.) mogućnost sudjelovanja u odlučivanju, 3.) smisao za uzajamno poštovanje i 4.) funkcionirajući privredni poredak.

Više o demokratskoj, štoviše o socijaldemokratskoj zajednici saznajemo iz istraživanja Marthe Nussbaum, profesorice filozofije i klasične filologije, koja je od 1986. do 1993. istodobno bila savjetnica za istraživanja na UN-ovu institutu za razvojnu politiku u Helsinkiju te se vrlo intenzivno bavila problemima kvalitete života u zemljama Trećeg svijeta. Njezine studije o tome naslovljene su *Aristotelijanski socijaldemokratizam*, budući da je usporedila Aristotelova shvaćanja u *Politici* sa “skandinavskim socijaldemokracijama” te je, kako kaže, među njima otkrila i opisala “fascinirajuću konvergenciju” (Nussbaum, 1999.).<sup>1</sup>

Ona sebe opisuje kao aristotelijanku i “esencijalistkinju”, pri čemu pod esencijalizmom – za razliku od akademskog svijeta – razumije shvaćanje, da “ljudski život posjeduje određene središnje i univerzalne značajke koje ga karakteriziraju” (Reese-Schäfer, 1995.: 108). “Aristotelijanska neodređena koncepcija dobra” ne smije se, dakle, razumjeti u smislu metafizičke biti, budući da mora omogućiti regionalne i osobne specifičnosti. Ovdje se ne možemo baviti popisom ljudskih značajki i elementarnih funkcionalnih sposobnosti, iako sadržavaju koncept dobra kao ljudskog dobra u smislu aristotelijanskog praktičnog života i općenite *conditio humana* u modernom svijetu (Gutschker, 2000.: 384-438). Spomenutu “jaku neodređenu koncepciju dobra” kod Marthe Nussbaum naime tvore “konstitutivni uvjeti čovjeka” ili, kako dalje precizira: “temeljna struktura ljudskog oblika života” (Nussbaum, 1999.: 49), tj. dobrog života koji se ozbiljuje razboritošću i običajnosnim vrlinama prema pravilima u konkretnim zajednicama. Nasuprot danas još uvijek uobičajenom tumačenju Aristotela, Martha Nussbaum pokazuje izrazit aristotelijanski smisao za individualne mogućnosti izbora u različitim područjima ljudskog života, od odluka o međunarodnim i nacionalnim političkim plan-skim smjernicama, preko pravedne odluke u pojedinim sferama, sve do pluralnih i lokalnih specifičnosti i oblikovanja privatne sfere i ljudskih vrлина (232ff). U knjizi Michaela Walzera *Sfere pravednosti* nalazimo potpuno razvijenu koncepciju o pravednosti u različitim sferama ljudskog života (Walzer, 1992.). Walzer kao svoju temeljnu tezu razvija shvaćanje, da se pravednost ne može razviti i ozbiljiti prema jedinstvenoj

<sup>1</sup> O toj konvergenciji Martha Nussbaum kaže: “Jer strategije kojima su se fínska i švedska vlada pozabavile pitanjem dobrobiti građana pokazuju iznenađujuće paralele s aristotelijanskim pristupom, pa čak i s neodređenom aristotelijanskom koncepcijom. Skandinavski pristup mjeranju dobrobiti polazi od odlučne intuitivne spoznaje da je čovjek aktivno biće koje u nizu različitih područja hoće dobro živjeti i djelovati. Nijedna od tih komponenti ne može se reducirati na one druge: Zato svako dobro mjerilo ljudske dobrobiti mora biti pluralno mjerilo. Kvaliteta života se mjeri na temelju svih tih dimenzija” (Nussbaum, 1999.: 81).



shemi, nego na različite načine “primjereno dobru koje se raspodjeljuje” u svakoj od pojedinih sfera. U svrhu pravednog vrednovanja i raspodjele dobara Walzer najprije razlikuje *kompleksnu* od *jednostavne jednakosti*, budući da se “pozicija građanina u određenoj sferi ili s obzirom na određeno socijalno dobro ne može potkopati njegovim položajem u jednoj drugoj sferi ili s obzirom na neko drugo socijalno dobro” (Walzer, 1992.: 49; Reese-Schäfer, 1995.: 135). To je shvaćanje vrlo značajno, jer se država mora pobrinuti za to, da se, primjerice, “privredna veličina ne pretvori u političku vlast – kao i da ne prodre u privatno ili religiozno područje kao određujući čimbenik” (Reese-Schäfer, 1995.: 41), tj. da “moraju postojati određena područja stvari koje se ne mogu kupiti: birački glasovi, položaji ...” (134). Načelno to znači da se nijedna socijalna povlastica ne smije nekome dodijeliti jednostavno na temelju činjenice da posjeduje neku drugu povlasticu ili neko drugo dobro. “Uspješnom vojniku ne treba na temelju te činjenice pripasti i kompetencija političkog vodstva” (135-136).

U svojoj knjizi *Kritika i smisao zajedništva* Michael Walzer razlikuje tri vrste političke filozofije morala kao tri metode ili načina argumentacije: metodu otkrića, metodu izuma i metodu interpretacije (Walzer, 1990.: 11ff). Ovdje se opet ne možemo pozabaviti tom kompleksnom i značajnom problematikom, iako su prva metoda kao metoda otkrića u povijesti religije kao i metoda izuma kao filozofski postupak konstrukcije i danas zanimljivi za odgovor na pitanje o reguliranju moralnih normi. Walzerova metoda kao metoda hermeneutičke interpretacije polazi, međutim, od “utvrđivanja stanja” nekoga postojećeg morala. On se, doduše, ne odriče sasvim konstrukcije i izuma, ali on najprije u postojećoj zbilji istraživanjem i primjerenom kritikom društva traži “biti” i “načela” koji su već sadržani u postojećem. Temeljne moralne zabrane, kaže Walzer, “najbolje sebi možemo predočiti ne kao otkrivene ili izumljene, nego kao zabrane koje postupno izlaze na vidjelo, kao rezultat mnogih godina, pokušaja i pogreške, uvijek iznova neuspješnog, parcijalnog i nesigurnog razumijevanja” (Walzer, 1990.: 34; Reese-Schäfer, 1995.: 127). Na tome se zasniva komunitaristički historicizam i univerzalizam, koji smo spomenuli u uvodu i kojeg Reese-Schäfer naziva društveno-reformatorskim historicizmom.<sup>2</sup>

Moralno znanje kao pretpostavka moralne i političke kulture nastaje, dakle, povijesno i “tek kad rasprave zadobiju stanoviti kontinuitet, a uzajamno se razumijevanje postupno zgusne, dobivamo tako nešto poput moralne kulture” (Walzer, 1990.: 35). Jer “to što činimo kad moralno argumentiramo sastoji se”, po Walzeru, “u tome, da utvrdimo stanje već postojećeg morala. A taj nas moral obvezuje na temelju autoriteta svoje prisutnosti: tj. na temelju toga da kao moralna bića postojimo samo onakvi kakvi već jesmo” (31). U *Sferama pravednosti* Walzer stoga s punim pravom naglašava, da za razliku od filozofa koji napušta grad kako bi se “popeo na brdo i samome sebi oblikovao objektivno i univerzalno stajalište”, ima namjeru “ostati u pećini, u gradu, na tlu”.

<sup>2</sup> O tome Reese-Schäfer kaže: “On (Michael Walzer) ne prilazi postojećoj situaciji izvana s društvenom reformom kao u posljednjoj instanciji utemeljenim, istinskim zahtjevom, nego polazi od unutarnjih napetosti i problema same te situacije. Njegovi su prijedlozi promjena stoga uvijek praktično utemeljeni i usidreni. No njegovo mišljenje uvijek sadržava slab normativni i univerzalistički moment, koji on usmjerava protiv postojećih praktika. Riječ je, međutim, o normativizmu i univerzalizmu koji je bar djelomice već prisutan, koji se ne mora konstruirati, nego se iz naših uvjerenja razrađuje interpretacijom, dakle na refleksivan način” (Reese-Schäfer, 1995.: 145).

Walzerova aluzija na Platona i njegov vlastiti filozofski put, ovdje jasno dolaze do izražaja, osobito kad dalje kaže: “Jedan je drukčiji put filozofiranja da se svojim sugrađanima interpretira svijet značenja koja su nam zajednička. Pravednost i jednakost mogu se eventualno elaborirati kao filozofski umjetni proizvodi, ali se to ne može učiniti s pravednim i egalitarnim društvom (Walzer, 1992.: xiv; Reese-Schäfer, 1995.: 132).

Već iz ovdje kratko naznačenih misli najznačajnijih američkih komunitarista postalo je jasno da se komunitarni univerzalizam i historicizam prema europskoj fenomenološko-hermeneutičkoj praktičnoj filozofiji odnose komplementarno i produktivno u razvijanju novoga povijesnog mišljenja kao praktičnog znanja koje je primjereno našoj suvremenosti i koje kao takvo omogućuje etičkopoličko djelovanje u suvremenome globalnom svijetu. Pomoću fenomenološko-hermeneutičkog povijesnog mišljenja kao svojevrsnoga praktičnog znanja mi na taj način težimo za dohvaćanjem i ozbiljenjem “nove sredine” između “normaliziranja i revolucioniranja” političkog života, kako reče Waldenfels, kao trajnog “potvrđivanja normaliteta”, odnosno kao povijesno primjerenog promišljanja i ozbiljenja “nove sredine” u raznovrsnim područjima i na različitim razinama suvremenog svijeta, uključujući pritom kako pravedne odnose među ljudima u postojećim nacionalnim državama, tako i u kontinentalnim unijama i na razini globalnoga transnacionalnog svjetskog društva (Pažanin, 2001.: 219-300).

*S njemačkog preveo*

Nenad Zakošek

### *Literatura*

- Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1989.
- Demandt, A., 1995.: *Antike Staatsformen*, Berlin
- Gutschker, Th., 2000.: *Aristotelische Diskurse. Studien zur Rezeption und Transformation aristotelischer Denkfiguren in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, disertacija, Augsburg
- Nussbaum, M. C., 1999.: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main
- Ottmann, H., 2001.: *Geschichte des politischen Denkens*, Stuttgart/Weimar
- Pažanin, A., 1988.: *Metafizika i praktična filozofija*, Zagreb
- Pažanin, A., 2001.: *Etika i politika*, Zagreb
- Reese-Schäfer, W., 1995.: *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt am Main
- Taylor, Ch., 1988.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main
- Waldenfels, B., 2001: *Verfremdung der Moderne*, Göttingen
- Walzer, M., 1990.: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin
- Walzer, M., 1992.: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main

Ante Pažanin

*HISTORICAL KNOWLEDGE AND POLITICAL ACTIVITY*

*Summary*

The author's starting point is the principle of contemporary phenomenology: we are able to comprehend and adequately evaluate our own and new regimes in general, only if familiar with their predecessors and their traditions in their otherness. Naturally, in this paper the otherness is neither the essential natural world nor its cosmological structuredness as a universe, but a historical and political world as well as the possibilities of its alterations and transformations. Despite the changes it has gone through in the course of history, it has retained its cultural-historical continuity and its "fundamental features" in the form of a certain, in Husserl's words, "contingent apriori", that precedes certain cultural and historical experiences, but not "the entire experience", as Waldenfels points out. In order to adequately grasp these complex problems of cultural and political world, the author refers to Aristotle who, when asked in the second volume of his *Politics* about the best state, uses the then known forms of the state to show "what is right and useful in them" and what is not, and also that it is possible not only to transcend the existing forms but to elaborate them and search for "something new". Contrary to the modern reduction of the concept of the state to "the organization of government", Aristotle defines the state by means of three prerequisites: the land, the people and the government and "always by one of these three components, while the other two are somehow implied". Thus, in all its various forms, the state always includes all these three components: the land as territory, the people as identity and the sum of its citizens and sovereign government as state authority of the people. Regarding the opportunities for political activity in contemporary global world, the author opts for a certain practical philosophy that, despite the universal crisis of today's society shows that the practice of good life is still possible and that not everybody has given up on it. This also means that in reflecting upon and in accomplishing the good life it is possible to build upon Aristotle's practical philosophy. Besides the phenomenological and practical philosophy, the final part of the paper looks into the political philosophy of American communitarians and shows that communitarian universalism and historicism are complementary to the European phenomenological and hermeneutical philosophy and productively assist it in developing a new historical thinking as practical knowledge that is applicable to our contemporary situation and that, historically, and in a variety of spheres and at different levels enables us to act ethically/politically in today's global world.

*Key words:* state, polis, civitas, forms of the state, politics, culture, historical tradition, political activity, phenomenology, communitarianism, spheres of justice



*Mailing address:* Faculty of Political Science, Lepušićeva 6, HR 10000 Zagreb. E-mail: anapaza@yahoo.com