

---

## Suvremena globalizacija i vlastitost praktične filozofije

---

ANTE PAŽANIN\*

### *Sažetak*

Autor polazi od raznih određenja globalizacije u suvremenom svijetu, da bi ukazao na bitne promjene koje svakim danom ubrzavaju i intenziviraju komunikaciju ljudi, naroda i kultura širom svijeta. Paralelno s tim, međutim, rastu i problemi – od ekološke krize, preko problema ozbiljenja ljudskih prava, do anomalije življenja i djelovanja. Već to pokazuje da globalizacija nije samo ekonomsko i tehničko, nego u posljednjoj instanciji, i praktično, etičko-političko pitanje.

Na tragu Hegelove filozofije svjetske povijesti i Aristotelove praktične filozofije autor pokušava i suvremenu globalizaciju razumjeti kao razvoj svjetske civilizacije, a time i kao mogućnost ozbiljenja slobode i dobra života. Dakako, globalizacija ponajprije zastrašuje svojom nepredvidljivošću i kaotičnošću razvoja “svjetskog društva”, koje se, u znaku Beckova razlikovanja Prve i Druge moderne, danas javlja na jednoj strani kao društvo nacionalnih država, a na drugoj strani kao “svjetsko društvo transnacionalnih aktera”.

S obzirom na sve veće širenje globalizacije i na opasnost niveliranja svih bića na stvari, prema autoru, posebno je važno uvijek nanovo istaknuti da čovjek nije nikakva stvar među stvarima, te da razumijevanje i ozbiljenje njegova života zahtijeva njegovanje i razvijanje raznolikosti ljudskoga znanja primjereno različitim sferama povijesnog svijeta života. U skladu s tim, aktualnost i uloga praktične filozofije svakim danom dobivaju na značenju za povijesnom bitku primjereno razumijevanje i ozbiljenje čovjekovih mogućnosti u suvremenom svijetu.

Suvremenu globalizaciju svijeta neki poput Anthonya Giddensa vide kao “kozmopolitsku demokraciju”, drugi pak, poput Ulricha Becka, kao “drugu modernu” koja zahtijeva javnu raspravu “transnacionalnih pitanja”, a treći, poput Dariusza Aleksandrowicza, kao “intenzifikaciju međunarodne razmjene” uspostavom “nacionalnog zajedničkog tržišta” i širenjem “internacionalizirane kulture”<sup>1</sup>. U razlici prema prvom, drugom i trećem shvaćanju Franz Xaver Kaufmann u svom radu “Herausforderung des Sozialstaates” iz 1997. godine strogo razlikuje globalizaciju (Globalisierung) ne samo od pravne “transnacionalizacije” (Transnationalisierung) nego

\* *Ante Pažanin*, redoviti profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Filozofija povijesti.

<sup>1</sup> Za tezu Giddens, A. i Beck, U., vidi: *Bastard*, prosinac 1998., a za Aleksandrowicz, D., vidi: *Politička misao*, 1998., 4.

i od puke “internacionalizacije” (Internationalisierung). Dok se internacionalizacijom, na primjer u gospodarstvu, izjednačuje udio importa i eksporta, a u znanosti naglašava sve veća uloga inozemnih stručnjaka za domaću reputaciju znanstvenika, odnosno u kulturi za internacionalizaciju javnog mnijenja pomoću sve većih mogućnosti slušanja i gledanja inozemnih televizija i radiopostaja, te općenito širenjem “internacionalizirane kulture”, globalizaciji spram transnacionalizacije i internacionalizacije pripada posebno značenje zato što ona, prema Kaufmannu, znači “nastajanje komunikacije širom svijeta i intenziviranje odnosa razmjene koji nadilaze regionalnost svijeta. Zahvaljujući tehničkim napretcima, internacionalnim sporazumima i političkim liberaliziranjima, umreženost sredstava informiranja i saobraćanja širom svijeta vodi takvom sažimanju vremena posredovanja i gubljenju značenja prostornih distancija, da se sve više događaja širom svijeta može istodobno zamijetiti djelotvornima, i sa sve kraćim usporejima na različitim mjestima svijeta. Iz toga slijede konfliktna stanja širom svijeta, kao što su problemi okoliša, konflikti u vezi s ljudskim pravima, te konfrontacije bogatstva i siromaštva, za čiju razradu dalekosežno još nedostaju prikladni postupci”<sup>2</sup>. Već ovdje valja istaknuti da ekonomski i tehnički napredak u obliku internacionalizacije, transnacionalizacije i globalizacije svijeta sa sobom donosi i nove teškoće i zadatke – od ekološke krize, preko problema ozbiljenja ljudskih prava, do anomalije iskustva i etičko-političkog djelovanja, što sve zahtijeva nova pozitiviranja prava i nova institucionalna rješenja već u našoj sadašnjosti, a posebno se u budućnosti na njih neće moći odgovoriti niti samo oslanjanjem na kulturne tradicije i institucije prošlosti, niti samo tehničkim i ekonomskim napretkom, jer je riječ o “moralnom ustrojstvu moderne civilizacije”, kako reče Hermann Lübbe, pa otuda i pitanje “njene buduće sposobnosti u posljednjoj instancijski nije neko ekonomsko ni tehničko, nego upravo moralno pitanje”<sup>3</sup>. To što Lübbe ovdje označava “moralnim pitanjem” zapravo ima širi smisao vlastitosti praktične filozofije, o čemu će više riječi biti kasnije.

Navedeni Kaufmannov pojam globalizacije kao nastajanja svjetske komunikacije i intenziviranja svjetske razmjene možda bi se mogao pojasniti i na primjeru novovjekovne prosvjetiteljski orijentirane filozofije povijesti, pa i samog Hegelova pojma svjetske povijesti, te time pojam globalizacije učiniti problemom ne samo “druge” nego i prve moderne. Štoviše, svjetska povijest je prema poznatoj Hegelovoj izreci “napredak u svijesti slobode”, koja se od Orijenta, preko Grčke i Rima, do kršćanstva i modernog doba razvijala doista “zahvaljujući tehničkim napretcima, internacionalnim sporazumima i političkim liberaliziranjima”, Hegel bi rekao zahvaljujući svjetsko-povijesnim narodima i njihovim ozbiljenjima slobode kao ozbiljenjima uma u svijetu shvaćenom kao povezanost i cjelina raznolikih povijesnih svjetova i njihovih principa slobode<sup>4</sup>. Svjetska povijest u suvremenom smislu dakako počinje tek tada kad događaji, ma gdje god se oni u svijetu odvijali, utječu na sva ostala zbivanja u svijetu, zahvaljujući istovremenoj komunikaciji ili, kako Kaufmann kaže, zahvaljujući umreženosti sredstava informiranja i saobraćanja širom svijeta. Ako globalizacija, međutim, predstavlja nas-

<sup>2</sup> Citirano prema Jašić, Z.: *Kroatien im Spannungsfeld der Globalisierung*, Bonn, 1998., str. 54.

<sup>3</sup> Lübbe, H., “Gesellschaftlicher Wandel und moralische Verfasstheit”, *Politische Studien*, 1994./335, str.12.

<sup>4</sup> O tome vidi: Pažanin, A.: *Um i povijest*, Zagreb, 1992., str. 153-170.

tajanje komunikacije i intenziviranje suradnje među ljudima i narodima širom svijeta, postavlja se pitanje, što zapravo globalizacija znači u smislu ustrojstva moderne svjetske civilizacije i koje sfere našega individualnog i zajedničkog života ona danas obuhvaća, prožima i određuje, ili je njezina moć bez granica? Ovdje ćemo navedenim shvaćanjima globalizacije pokušati suprotstaviti razumijevanje praktične filozofije u njezinoj vlastitosti i značenju za ozbiljenje dobra života u suvremenom svijetu. Stoga najprije nešto o kratko naznačenim shvaćanjima.

Giddensovo shvaćanje globalizacije kao “kozmpolitske demokracije” zanimljivo je stoga što ono radikalnom revizijom socijaldemokracije postupno vodi prevladavanju političke ljevice i desnice u “inventivnijem” političkom centru, koji će primjereno riješiti novonastale probleme u suvremenom svijetu. Osnovu tome shvaćanju čini nova politička orijentacija, koja bi “državu blagostanja” promaknula u, kako Giddens kaže, “socijalnu investicijsku državu”<sup>5</sup>. Pri tom promicanju države blagostanja u investicijsku državu Giddens doduše zadržava socijalnu pravednost i “emancipatorsku politiku” ljevice, te u skladu s tim pod globalizacijom ne misli samo “ekonomsko tržište”, nego “promjenu globalnog svjetskog poretka te nestanak bipolarnog svijeta”<sup>6</sup>. Iako dinamična ekonomija zahtijeva rizik i globalna tržišta, novo globalno društvo će “više investirati u ljudski kapital”, da bi ljudi bili sposobni preuzeti na sebe “rizik” i da bi “opstali na svjetskom tržištu”, ali i “obrazovati ih, kako bi mogli nešto napraviti od svog života”. Štoviše, kako bi razvili “zadovoljan i sretan život”<sup>7</sup>. Kod Giddensa, međutim, ostaje otvoreno pitanje kako u suvremenom svijetu globalizacije postići takav “zadovoljan i sretan život” kao dobar život. Umjesto odgovora na to pitanje u svojoj složenosti i raznolikosti ljudskog života Giddens prihvaća globalizaciju kao “fenomen današnjice”, jer “ona je jednostavno ovdje i određuje način na koji živimo”, pa je “moramo pretvoriti u našu prednost” u smislu “nove ravnoteže rizika i sigurnosti”, kako Giddens precizira svojom misao i misao Ulricha Becka o novom “društvu rizika”<sup>8</sup>.

Novonastale probleme ćemo prema Giddensu to primjerenije i uspješnije riješiti, odnosno to više “pretvoriti u našu prednost” što ćemo se više oslobađati “klasne politike”, “fundamentalizma” i vjere u “linearni napredak”<sup>9</sup>. Promjene se tiču, kako znanstveno-tehničke proizvodnje i političkog djelovanja tako i emocionalnog života pojedinaca i strukture obitelji. U tom pogledu Giddens ističe da je “život danas izložen mnogim promjenama, ne samo što se tiče partnerstva i bračnog života. To više nije garancija za cijeli život”, jer je i tu “rizik postao važan sastavni dio”. Rizik je dakako ponajprije “uvjet za ekonomsku dinamiku”, ali on je postao značajnim za svaku sferu ljudske djelatnosti, te ga valja razumjeti kao nešto kompleksno, a ne samo kao opasnost, kao neku groznu stvar i katastrofu<sup>10</sup>. Kako smo već naznačili, pojam “rizika”

<sup>5</sup> Giddens, A., *Bastard*, prosinac 1998., str. 37.

<sup>6</sup> Ibidem, str. 36.

<sup>7</sup> Ibidem, str. 37.

<sup>8</sup> Ibidem, str. 37.

<sup>9</sup> Ibidem, str. 36.

<sup>10</sup> Ibidem, str. 37.

Giddens je preuzeo od Ulricha Becka koji je svojom knjigom *Risikogesellschaft* već 1986. godine inicirao pojam “društvo rizika” i samom pojmu rizika pridao “katastrofično” značenje. Sam Giddens ističe, da je Beck “uvijek na rizik gledao kao na nešto katastrofično”, dok Giddens nasuprot tome rizik shvaća kao “nešto kompleksno” i nastavlja: “Rizik također znači avanturu, a nitko ne bi želio živjeti bez avanture”<sup>11</sup>. Pa ipak, Anthony Giddens nije savjetnik “za avanture”, nego slovi kao “bliski programski savjetnik” Tonyja Blaira i njegove politike “radikalne sredine”, te britanske ideje “Europe bliske građanima”<sup>12</sup>. Može li se ta politika “radikalne sredine” dovesti u vezu s Aristotelovim pojmom sredine i srednosti kao principom etičko-političkih kreposti, te je li i kako je uopće moguća izgradnja Europe koja bi bila bliska svojim građanima kao što je grčki polis, kao vrhunska politička zajednica svoga doba, bio ne samo blizak nego identičan sa svojim građanima i njihovim zajedničkim dobrom kao pretpostavkom dobra i sretna života u državi, vidjet ćemo nakon što kratko naznačimo Beckovu koncepciju globalizacije kao “druge moderne”.

Već prva Beckova knjiga *Društvo rizika* nosi podnaslov “Na putu u drugu modernu”, a ta misao prožima njegove kasnije radove sve do intervjua što ga je Beck dao Klausu Taschweru, a koji je također objavljen u “Bastardu” skupa s intervjuom Anthonyja Giddensa. Zanimljivo je da Beck sada globalizaciju kao “druhu modernu” ne razlikuje samo od prve moderne, nego i od postmoderne. Svakako je nova i Beckova tvrdnja da u prvu modernu spadaju “na primjer prosvjetiteljstvo, humanizam, ali isto tako već i grčka filozofija”, te da su se ta “duhovno povijesna strujanja potom povezala u institucije koje su s početkom industrijskog društva poprimile sve izrazitiji društveni lik i koje su ... konačno tek poslije Drugog svjetskog rata stekle oblik u sustavu institucija”. Beck sam ističe da prva moderna za njega počinje “na posve različitim točkama vremena” i da se “sastoji od institucija koje nasuprot procesima individualizacije proizvode kolektivne identitete poput masovnih organizacija, stranaka, sindikata”. U tom smislu prva moderna “počiva na kapitalizmu” kao razvijenom industrijskom društvu koje se nakon Drugog svjetskog rata razvija u “sustav institucija” i biva ukrućeno “državom blagostanja”. Prva moderna “pretpostavlja socijalnu državu” u okvirima “teritorijalne, odnosno socijalne države” i “politike pune zaposlenosti”<sup>13</sup>.

Te Beckove teze o prvoj moderni slične su Giddensovoj misli o “linearnom napretku” i “državi blagostanja”, jer se i model prve moderne, ma koliko god on seže natrag u povijest čak do grčke filozofije, kao model zapadne moderne nametnuo tek u poslijeratnom razvoju, u kontekstu suprotnosti Istok – Zapad i hladnog rata<sup>14</sup>; dakle u isto vrijeme, u kojem je britanska ljevica, prema riječima Giddensa, bila primorana promijeniti svoju poziciju i promisliti o tome “kako reagirati na izazove suvremenosti”, konkretno na neoliberalizam Margareth Thatcher, i državu blagostanja razviti u “socijalnu investicijsku državu”. Beck je precizniji i konkretniji od Giddensa u opisu dinamike koja obilježava prvu modernu i koja vodi u drugu modernu. Dinamiku prve

<sup>11</sup> Ibidem

<sup>12</sup> Ibidem, str. 35.

<sup>13</sup> Beck, U., *Bastard*, prosinac 1998., str. 29.

<sup>14</sup> Ibidem

moderne već karakterizira “razvoj individualizacije, globalizacije, opadanja zaposlenosti i ekoloških kriza, a to je razvoj koji se može interpretirati kao imanentna dinamika u smislu radikalizacije procesa modernizacije i koji ujedno čini upitnim taj institucionalni sklop u samim njegovim temeljima”<sup>15</sup>. Beck pritom sam ističe da je on “upravo taj razvoj koji je posve otvoren i obilježen mnogim ambivalencijama” nazvao “drugom modernom” i suprotstavio je prvoj moderni, jer da model prve moderne “nije u stanju riješiti sve probleme koje sam postavlja”, pa stoga ne može polagati ni “pravo na vječnost”, kako misle njegovi zagovornici.

Beck, međutim, nije protivnik moderne, pa on ne nagoviješta ni oproštaj od moderne u smislu postmoderne, nego zagovara “radikalizaciju procesa modernizacije” i njezin imanentni razvoj, koji istodobno čini upitnim taj institucionalni sklop što se nametnuo zapadnom svijetu nakon Drugog svjetskog rata. Zanimljivo je da druga moderna stoji u opoziciji prema postmoderni, a istovremeno joj priznaje kao velike zasluge što je izvršila “značajnu kritiku velikih pripovijesti prve moderne – kao što je kritika univerzalizma, znanosti i tehnike, kritika vjere u napredak, a također i kritika velike pripovijesti marksizma”<sup>16</sup>. Začuđuje, da Beck pritom ne primjećuje da je “kritiku univerzalizma znanosti i tehnike” izvršio već Edmund Husserl tridesetih godina našega stoljeća u svom djelu *Kriza europskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, i to sa stajališta povijesnog svijeta života, koje je povijesno, a ipak znanstveno mišljenje, te koje otuda također ne zagovara oproštaj od moderne nego uz pomoć njene znanosti i tehnike traži da se razviju, kako duhovne i socijalne znanosti tako i transcendentna fenomenologija cjelokupnog povijesnog svijeta života. Kao što je poznato, taj zahtjev kasnoga Husserla za životnim svijetom kao poljem utemeljenja i obistinjanja svih vrsta znanja i oblika života vodio je nakon Drugog svjetskog rata rehabilitaciji praktične filozofije i naročito klasične filozofije politike. Mi ćemo se na vlastitost praktične filozofije i njezinu svojevrsnu ulogu u suvremenom svijetu globalizacije još vratiti, a ovdje je bilo potrebno ukazati na Beckov previd mislioca koji se i sam suprotstavljao svojevrsnoj postmoderni svoga doba i zagovarao novo a ipak pojmovno, te u tom smislu znanstveno mišljenje i u sferi humanističkih i socijalnih znanosti, a među njima i političkih znanosti. To je važno i zato što i Beck, nasuprot postmoderni, čiji mnogi predstavnici odbacuju “socijalno-analitički okvir” ili s “ciničnim uživanjem proglašavaju rastanak od politike”, s pravom zagovara da se “iznova utemelje socijalne znanosti za drugu modernu”, kako bi se u novom analitičkom okviru razmislilo i o tome, “koji se politički odgovori mogu iznaći na nove izazove”<sup>17</sup>. Globalizacija kao druga moderna obuhvaća dakle ne samo tehnološke i ekonomske nego i socijalne i “političke odgovore” na pitanja u suvremenom svijetu.

Ovdje dakako nije moguće ulaziti u analizu konkretnih izazova, bilo da je riječ o kolektivnom identitetu ili ekološkoj krizi, urušavanju socijalizma i općenito o godini 1989., o Europskoj uniji i nacionalnim državama, o transnacionalnim strankama, neprivređivačkom radu kao novom obliku “političkog djelovanja” i tako dalje, iako su

<sup>15</sup> Ibidem

<sup>16</sup> Ibidem

<sup>17</sup> Ibidem

sve to izazovi za “drugu modernu”, ali kao problemi neki se od njih mogu pratiti kroz cijelo dvadeseto stoljeće, a neki sežu i u devetnaesto stoljeće. Na drugoj strani, prema Becku, ne bi bilo primjereno ni reći da su “kolektivni identiteti 1989. doživjeli slom”, jer ni njih kao i sve ostalo “nije moguće svesti na 1989.; iako je '89. značajan datum utoliko što se naknadno pokazuje krivom predodžba da će posljedica sloma Istoka biti pobjeda Zapada po cijeloj liniji”<sup>18</sup>. Beck pritom upućuje na svoju knjigu *Die Erfindung des Politischen* iz godine 1993. i ponavlja svoju tezu o nastupanju “refleksivne modernizacije” i o upitnosti samih temelja Zapada. Teza o “pronalaženju političkoga” u grčkom polisu i njegova razvitka u suvremeni kozmo-polis zanimljiva je i za razumijevanje političkog života danas, jer ono po Becku već danas zahtijeva “transnacionalne stranke”, a po Giddensu “kozmpolitsku demokraciju”.

I Becku, kao i Giddensu, svakako je najviše stalo do stvaranja moderne Europe koja je bliska građanima. U tom smislu nije dostatno razvijati “privredivački rad kao monopol za materijalnu sigurnost i društveno osmišljavanje”, nego “pored najamnog rada” valja razviti, kaže Beck, “atraktivno središte aktivnosti” koju on naziva “građanskim radom” odnosno “političkim djelovanjem”. Ta djelatnost je bitno usmjerena na to da “omogućiti demokratske sredine onkraj sigurnosti koju nudi društvo rada”<sup>19</sup>. U tim zamršenim i kratko naznačenim Beckovim izrazima nije teško prepoznati sličnost s “radikalnim sredinama” i s materijalnom sigurnošću kod Giddensa, a riječ je zapravo o poznatom problemu slobodnog vremena u kojemu bi građani kao građani razvijali svoje građansko, što i etimološki znači političko djelovanje. Beckovo zagovaranje pojačane političke djelatnosti zanimljivo je i zato što se ono javlja u svijetu povećane nezaposlenosti. Dakako, tom se djelatnošću ne može ukloniti nezaposlenost, jer bi obratno trebalo stvoriti “središte aktivnosti upravo neovisno o najamnog radu, središte u kojemu bi trebali zajedno raditi ljudi svih političkih orijentacija i svih životnih položaja”<sup>20</sup>. U tu su svrhu, po Becku, “potrebne transnacionalne stranke koje, slično multinacionalnim koncernima, ne djeluju više samo u nacionalnim državama, već u nacionalnim državama uzburkavaju transnacionalna pitanja i čine ih predmetom rasprava”<sup>21</sup>.

Ovdje nas ne zanimaju konkretni Beckovi pothvati u Bavarskoj i najavljeni interes u drugim njemačkim pokrajinama, da se oponašaju britanski “poduzetnici za javno dobro”, iako je potrebno u čitavoj Europi obnoviti, a u svakom dijelu svijeta razvijati izvorni smisao političkoga upravo kao “javnog dobra”, koje se ne može svesti na tehničku i ekonomsku globalizaciju suvremenog svijeta, pa stoga ni na “transnacionalne stranke” koje bi djelovale “slično multinacionalnim koncernima”, ali ne ni na “inicijativu intelektualaca” i novih elita, jer ono kao zajedničko “javno dobro” mora postati stvar svih građana i njihovih neotuđivih prava u vlastitoj političkoj zajednici. U tom pogledu možemo se složiti s Ulrichom Beckom, da bi “identitet Europe morao biti identitet građanskih prava”, ali već njegova tvrdnja, da je Europa “višenacionalna

<sup>18</sup> Ibidem, str. 30.

<sup>19</sup> Ibidem, str. 31.

<sup>20</sup> Ibidem

<sup>21</sup> Ibidem, str. 32.

država” nije ni primjerena sadašnjem stanju niti jednoznačna, jer sve dotle dok su njezine članice i same nacionalne ili višenacionalne države, Europska unija ne može biti država u punom smislu te riječi, već može biti samo višenacionalna zajednica, a ne država. Sve dotle Europa, naime, može biti samo savez država koji s vremenom dakako može postati savezna država, pa i supranacionalna ili višenacionalna država, ali za takvu državu ona valja tek stvoriti ponajprije povijesno-političke i kulturne pretpostavke i institucije. O tome će još biti riječi.

Točna je inače Beckova misao, da se europski identitet ne mora “konstruirati po uzoru na nacionalni identitet u Europi”, nego da bi se “izrazitu europsku ljubav za mnogolikošću, koja i čini europski identitet, svakako moglo povezati s odlučnim zalaganjem za političku slobodu i temeljna prava u Europi”<sup>22</sup>. U kojemu smislu pak mnogoliko kulturno naslijeđe Europe može biti podlogom ne samo europskog identiteta, političkih sloboda i temeljnih prava u Europi, nego i principom suradnje s neeuropskim zemljama i kulturama u suvremenom multikulturalnom svijetu, tiče se ne samo europskog identiteta i odnosa Europe prema tim zemljama i kulturama nego i vlastitog naslijeđa samih tih kultura, država i naroda. Sve se to naravno ne može primjereno riješiti ni globalizacijom, niti “transnacionalnim strankama” i supranacionalnim državama nego primjereno povijesnim specifičnostima, različitostima i mnogolikostima kultura i naroda. To se može naznačiti i na primjeru odnosa suradnje među državama unutar same Europe, te odnosom Europske unije prema svojim potencijalnim članicama, posebno prema onima koje već stoljećima u raznim oblicima kulture na djelu potvrđuju spomenutu “izrazitu europsku ljubav za mnogolikošću”, kao na primjer Poljska i Hrvatska.

U vezi s našom temom ovdje ćemo samo naznačiti tezu Dariusza Aleksandrowicza o “internacionaliziranoj kulturi” u suvremenom svijetu globalizacije i europske integracije. U svom razmatranju te problematike on ističe da Europa u svojoj povijesti poznaje dva modela: prvi se provodio do kraja Drugog svjetskog rata, a temeljio se na “teritorijalnoj ekspanziji” u kojoj ekspanzionistička država podjarmljuje slabijeg susjeda i “uključuje ga u sferu vlastite dominacije”<sup>23</sup>. Drugi je model europske integracije, koji se razlikuje od prvog modela time što Europska unija kao “zajednica država”, kako precizira Aleksandrowicz, propisuje uvjete koje mora ispuniti svaka pojedinačna država koja se želi pridružiti Uniji. Svoju želju za članstvom pojedinačne države pak izražavaju molbom, a postaju članicom Europske unije kad zadovolje njezine propisane standarde. Pa ipak, uza sve razlike, prvi i drugi model imaju “neka zajednička obilježja. Bez obzira na odsutnost prisilnih metoda u procesu integracije, još se suočavamo s asimetričnim odnosom između središta i periferije koji se donekle može smatrati odnosom jačeg i slabijeg partnera. Zemlje ili države koje tvore ‘čvrstu jezgru’ Unije i koje ne samo što zadovoljavaju standarde članstva nego ih i određuju i ocjenjuju njihovu praktičnu provedbu, u povoljnijem su položaju od ‘perifernih’. ‘Periferija’ pritom ne znači zemljopisnu udaljenost, nego udaljenost između prilika u nekoj zemlji i traženog modela koji se temelji na standardima što ih predstavlja centar. Perifernost se stoga

<sup>22</sup> Ibidem

<sup>23</sup> Aleksandrowicz, D., “Integracija, nacionalizam i religija”, *Politička misao*, Zagreb, 1998./4, str. 90.

može izmjeriti prema gospodarstvu, kulturi, društvenom ustroju i institucijama”<sup>24</sup>. Upravo je načelno pitanje može li se perifernost doista “izmjeriti”, to znači operacionalizirati u smislu moderne tehnike i globalizacije u svim navedenim sferama – od gospodarstva, preko društvenog ustroja, do kulture i njezinih raznolikih institucija i oblika, ili ne. Odgovor na to pitanje proizaći će iz naših završnih razmatranja. Ovdje je važno uočiti da su položaj i značenje centra i periferije različiti te da se na današnjem stupnju europske integracije njihov odnos “donekle može smatrati odnosom jačeg i slabijeg partnera”. Koje posljedice iz toga odnosa proizlaze, to je drugo pitanje.

Svakako je zanimljiva Aleksandrowiczewa usporedba procesa suvremene europske integracije s “procesom širenja kršćanstva i nastankom europskog identiteta”<sup>25</sup>. Naime, kao što je pučanstvo nekoć u perifernim područjima davalo “trajan i snažan otpor korjenitim promjenama i izazovima” koji su dolazili iz središta samoga procesa širenja kršćanstva, tako se danas religija u Poljskoj, konstatira Aleksandrowicz, povezuje s “partikularizirajućim tendencijama u društvu”<sup>26</sup>. To pak začuđuje tim više, kad se zna, da je kršćanska religija prema samoj svojoj biti “prikladnija za legitimizaciju integracijskih, univerzalističkih tendencija nego što su to njezini konkurenti, koji niču iz ekskluzivnog konteksta kolektivnog života”<sup>27</sup>. Pitanje je, dakako, smije li se pritom odvajati univerzalne principe i tendencije od sadržaja i “konteksta kolektivnog života” koji se na njima temelji, odnosno u njima povijesno izražava. To posebno vrijedi za mnogolikost kulture, pa i tada, kad se ona u obliku tradicionalizma opire ne samo univerzalizmu globalizacije nego i “internacionalizirane kulture”.

Naime, na raznolikosti kulture utemeljeni identitet ne zatvara se ni u konfesiju ni u naciju, nego postaje otvoren i za druge kulture, narode i vjere, pa i za ateiste. To vrijedi načelno, dakle i za europski identitet, i to kako za onaj koji se razvio naslijedom u povijesnom kontinuitetu kroz sve promjene i diskontinuitete od stare Grčke i Rima, preko kršćanstva i novog vijeka, do suvremene Europe i svijeta, tako i za onaj što ga zagovara Anthony Giddens nasuprot “fundamentalizmu” svih vrsta, a za izgradnju i obranu “kozmpolitske demokracije”. Danas je doista važnije da Europska zajednica dade “kozmpolitski odgovor” na globalne izazove ekologije, siromaštva, hendikepiranih i drugih nevolja suvremenog svijeta, nego da se zatvori u sebe, upravo zato što u suvremeni europski identitet, kako reče Beck, spadaju i odnosi Europe prema neeuropskim narodima i kulturama. Pritom je od životnog značenja za europsko i svjetsko središte i za njihove “periferije”, da se njihovi odnosi ne svedu na tradicionalni model “ekspanzionizma”, pa ni na jednostranu tehničko-znanstvenu civilizaciju i ekonomsku globalizaciju, nego da se u svačijoj kulturi razvije onoliko sadržajne raznolikosti koliko je dotična kultura u svojim raznovrsnim kontekstima može primiti i pružiti. U tom pogledu nemoguće je ne složiti se s Beckovom poznatom “tezom o individualiziranju”, jer ona pokazuje da “pravocrtne biografije prošlosti sve više postaju selektivnim ili ama-

<sup>24</sup> Ibidem, str. 91.

<sup>25</sup> Ibidem, str. 92.

<sup>26</sup> Ibidem, str. 95.

<sup>27</sup> Ibidem, str. 92.

terskim biografijama i da pojedincu nameću više sloboda, ali i više odgovornosti”<sup>28</sup>. To što vrijedi za pojedinca, na svoj povijesni način vrijedi i za narode i kulture, pa je zbog toga i toliko značajno kakvu će državu narodi imati i razvijati je, te za koje svrhe će njezini građani, u slobodi i odgovornosti, koristiti svoje snage i vrijeme, ponajprije takozvano “slobodno vrijeme” i razvijati političko djelovanje. Ali ne samo to, jer riječ je o svim onim vrijednostima duha i različitostima kulture koje ne mogu naći svoje mjesto i značenje u “pravocrtnim biografijama prošlosti” i “linearnom napretku”, te njihovim strukturama, institucijama i dominacijama.

Na ta i slična pitanja “individualiziranja” slobode i političke raznolikosti u različitim dijelovima Europe i svijeta pokušali su na svoj način odgovoriti razni duhovni pravci 20. stoljeća, a posebno poststrukturalizam i postmoderna. Oni također ističu “smanjivanje identifikacije s masovnim partijama ljevice i desnice, što odgovara slabljenju tradicionalnih klasnih podjela”, te u skladu s tim naglasak se sve više s ekonomskog podčinjavanja i tradicionalnih radničkih pitanja “redistribucije” stavlja na pitanja kulturnog podčinjavanja i “kulturnu politiku socijalne sigurnosti”<sup>29</sup>. U tom procesu sudjeluju razni pokreti, od ekološkog do feminističkog, koji s pravom osporavaju “dominantna znanja, procedure i praksu socijalnih institucija” dosadašnje jedinstvene povijesti, koja kao jedinstvena i globalna povijest *eo ipso* “zaboravlja” postojanje “različitih povijesti – crnaca, žena, homoseksualaca, hendikepiranih itd.”, ali ni jedan od tih pokreta ne pokazuje primjereni izlaz iz te i takve povijesti koja preferira samo jednu vrstu znanja, znanja kao moći, kako bi rekao Bacon, a zapostavlja ostale oblike i vrste znanja, posebno pak zapostavlja ono znanje koje omogućuje etičko-političko djelovanje, bilo da se ono tiče “socijalnih i kulturnih odnosa seksualnosti, spola, rase, etniciteta i dobi”, bilo “organiziranja i funkcioniranja institucija”<sup>30</sup>. A riječ je zapravo o složenoj cjelini političkih odnosa koji i čine čovjekov povijesni svijet te se ne mogu reducirati ni na “pravocrtnu biografiju” nekog mikrosubjekta, ni na jedinstvenu povijest nekog makrosubjekta i “linearnog napretka”, iako svaki od ranije navedenih odnosa u različitim povijesnim prilikama može dobiti, štoviše ima, “jednak prioritet u politici kao i ekonomski klasni odnosi”<sup>31</sup>. U skladu s tim je i moguće da “postmaterijalističke vrijednosti” sve više zauzimaju mjesto koje su tradicionalno zauzimali ekonomski odnosi. Problem se time, međutim, ne rješava, nego čak zaoštava, jer postoji opasnost da suprotstavljanjem jednom obliku ugnjetavanja stvorimo uvjete koji će omogućiti druge oblike podčinjavanja. Pritom se često ne zna što je gore, jer je loša svaka vrsta tlake, jednostranosti i jednostranačnosti.

Stoga je naročito važno u kulturi i politici njegovati mnogovrsnost znanja, dakle razvijati raznoliku kulturu i povijesno primjerenu politiku, koja će, bilo pojedincu ili skupini pojedinaca, od spola do etniciteta i ljudskog roda, omogućiti da ozbilji prava koja mu kao pojedincu, skupini, narodu ili rodu pripadaju, a da pritom ne povrijedi

<sup>28</sup> Beck, U., *Bastard*, prosinac 1998., str. 30.

<sup>29</sup> O tome vidi, Penna, Sue i O’Brien, Martin, “Postmodernizam i socijalna politika: malen korak naprijed?”, u: *Globalizacija i socijalna država*, Zagreb, 1998., str. 151-152.

<sup>30</sup> Ibidem

<sup>31</sup> Ibidem

prava i posebnosti drugih, bilo pojedinaca, skupina, naroda ili drugih vrsta živih bića. Na ovo posljednje ukazao je posebno pokret zelenih i suvremena ekologija<sup>32</sup>, ali time nije rečeno da su ostali spomenuti problemi manje zanimljivi i manje značajni. Upravo s obzirom na širenje globalizacije širom svijeta i na njezino opasno niveliranje svih bića na stvari danas je naročito važno istaknuti da čovjek nije nikakva stvar među stvarima, te da se upravo stoga ni njegova povijest ne može reducirati na “pravocrtne biografije”, jer se svagda mora uzeti čovjeka u raznolikosti njegovih odnosa u povijesnom opstanku i životnom svijetu. To isto vrijedi i za narod, jer i on ima pravo održavati svoje etničke posebnosti, ali da time ne šteti drugim narodima i skupinama, te da ne produbljuje nejednakosti, jer to bi vodilo nepravdi i neprijateljstvu, a ne miru i tolerantnom suživotu raznih naroda s njihovim kulturnim specifičnostima i osebnostima u Europi i na ostalim kontinentima našeg globusa.

Odgovor na većinu navedenih pitanja dat će provedena globalizacija, pa je otuda odlučno načelno pitanje o tome, kojim će smjerom krenuti i kako će se razvijati sama globalna komunikacija, te hoće li globalno “intenziviranje odnosa razmjene” voditi ne samo prevladavanju konfliktnih stanja širom svijeta od problema okoliša do ljudskih prava, nego i razvijanju novih oblika života u samim političkim zajednicama. Drugim riječima, hoće li uznapredovala tehnologija globalizacije dopustiti da se već danas, a još više u budućnosti, njeguju i razvijaju ne samo tehnološki oblici znanja nego i svi raznoliki oblici umnosti, dakle i svojevrsni oblici etičko-političkoga znanja, koje izrasta iz iskustva i razvija se zajedno sa samim iskustvom u smislu izvornog pojma razboritosti. Bez razvijanja te vrste znanja živog uma nije naime moguća ni čovjeku primjerena sloboda ni etičko-politička praksa kao “uspjevajuća praksa” dobrog života, koja se otud načelno razlikuje od globalne, instrumentalno uspješne znanstvene “prakse” koju provodi globalizacija, kao nešto što je omogućeno apriornom teorijom i znanstvenim hipotezama, te njihovom naknadnom primjenom u bilo kojem dijelu svijeta. Stoga je od odlučnog značenja kako će se razvijati suvremene političke zajednice kao vrhunske zajednice: u smislu bitnih svrha grčkog polisa, novovjekovne nacionalne ili suvremene kontinentalne države, ili pak kao jedinstvenog kozmopolisa. Istovjetno s tim je pitanje, koji će se oblici života njegovati i razvijati u konkretnim političkim zajednicama, tj. hoće li se u svim sferama svijeta i života razvijati oblici umnosti po uzoru na modernu tehniku i njezinu globalizaciju ili će se njegovati primjerena raznolikost znanja, raznolikost iskustva, raznolikost umnosti nasuprot jednostranosti jedinstvenog, nužnog, globalnog, tehničkog uma, koji sve druge oblike iskustva i umnosti proglašava slučajnim, neumnim, iracionalnim. Za oživljavanje raznolikih oblika umnosti, kao što ćemo vidjeti, odlučna uloga pripada upravo svojevrsnom praktičnom znanju i pomoću njega prakticiranom etičko-političkom djelovanju građana u suvremenim državama.

U uvodu svojoj knjizi *Pronalaženje političkog (Die Erfindung des Politischen)* Ulrich Beck s pravom ističe kako “politika, političke institucije nisu nikada nigdje bile odčitane, oponašane, izvedene iz nepromjenjivih zakona prirode, nego uvijek pronađe-

<sup>32</sup> O tome vidi: Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, 1979.; Pažanin, A., “Jonasov ‘princip odgovornosti’ kao problem a ne kao rješenje suvremene etike”, *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1998./4; *Bio-etika. Etička iskušnja znanosti i društva*, priredio: I. Cifrić, Zagreb, 1998.

ne”<sup>33</sup>. Tu bi se misao moglo dovesti u vezu s Aristotelovim načelnim razumijevanjem fizike kao uzorne teoretske znanosti koja se razlikuje od umijeća i razboritosti, odnosno od *technē* kao tvorbenog znanja i *phronesis* kao činidbenog znanja, baš time što se ona bavi bićem u čijem bitku se po prirodi nalazi uzrok kretanja, a ne ni u proizvođaču, kao kod tvorbe ili materijalne proizvodnje, ni u djelatniku ili činitelju, kao kod činidbe ili etičko-političkog djelovanja. Zahvaljujući tome, fizika i druge teoretske znanosti raspolazu općevaljanim i nužnim znanjem o onome na bićima što se tako ponaša kako se ponaša i ne može se drukčije ponašati nego što se ponaša, dok se poietična i praktična znanost bave onim što se može i drukčije ponašati nego što se ponaša, te pružaju znanje o mogućnostima bića, koje se ozbiljuju u tvorbi, odnosno u činidbi, a ne može se “izvesti iz nepromjenjivih zakona prirode”, kako s pravom ističe Beck. Iz te upućenosti tvorbe i činidbe na mogućnosti pogrešno se, međutim, identificiraju umijeće i razboritost. To identificiranje svakako vrijedi za filozofiju Thomasa Hobbesa i njezine suvremene nastavljače, ali ne i za klasičnu praktičnu filozofiju Aristotelovu, niti za filozofiju povijesti Giambattiste Vica i Hegela, a ni za suvremeno povijesno mišljenje. Ovdje je dostatno ukazati na načelno razlikovanje umijeća i razboritosti u VI. knjizi Aristotelove *Nikomahove etike*, kao prve europske etike, i njezino značenje za razumijevanje vlastitosti praktične filozofije.

Nakon što je pokazao da je znanost “dokazna moć” općevaljanog i nužnog znanja, Aristotel ističe da je od onoga što može biti i drukčije jedno tvorba, a drugo činidba, i da jedno ne sadržava drugo: niti je činidba tvorba, niti je tvorba činidba<sup>34</sup>. Umijeće je, prema Aristotelu, “isto što i tvorbeno sposobnost”, a bavi se “nastankom, naime: iznalaženjem i razmišljanjem kako da postane što god od onih stvari koje mogu i biti i ne biti, i kojima je počelo u tvorcu, a ne u tvorevini. Jer umijeće se ne bavi onim stvarima koje jesu ili nastaju po nužnosti, niti pak onima što su takve po naravi; tima je počelo u njima samima”<sup>35</sup>. Razboritost Aristotel opisuje kao sposobnost čovjeka koji uzmaže “lijepo promišljati o stvarima koje su mu dobre i probitačne, i to ne dijelom, kao što je korisno radi zdravlja ili pak radi snage, nego koje stvari pridonose dobru životu u cijelosti”<sup>36</sup>. Važno je pri tom razumjeti da “razboritost nije ni znanost ni umijeće: ne znanost, jer ono što se čini može biti drukčije, i ne umijeće, jer je jednog roda činidba, a drugog tvorba. Preostaje da je ona istinski činidbena sposobnost prema razumu, a što se tiče stvari koje su čovjeku dobre ili loše. Jer tvorba ima svrhu različitu od sebe same, dok je činidba nema; naime: dobra činidba je sama sebi svrhom”<sup>37</sup>.

Kao što je poznato, Aristotel određuje svrhu kao dobro zbog kojeg nešto postoji i radi kojeg ljudi čine sve što čine, a samosvrhu određuje kao najviše dobro, odnosno kao *eudaimoniu*. Već prema tome odnosi li se *eudaimonia* na najviše dobro kao ljudsko dobro ili na najviše dobro kao božansko dobro, prevodimo je sa sreća ili blaženstvo. Naj-

<sup>33</sup> Beck, U., *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993., str. 18.

<sup>34</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, VI 4, 1140 a 1-5.

<sup>35</sup> Ibidem, 11-15.

<sup>36</sup> Ibidem, 26-28.

<sup>37</sup> Ibidem, 1140 b 3-8.

više dobro ili samosvrha postiže se samo u praktičnom životu kao djelovanje radi djelovanja i u teoretskom životu kao znanje radi znanja. U poetičkom životu se ne može dospjeti do najvišeg dobra kao samosvrhe zato što i najviše bogatstvo nema svrhu u sebi, nego tek u upotrebi, te tako ono kao i svaka tvorba “ima svrhu različitu od sebe same” i može biti samo sredstvo za postizanje drugih svrha a nikada samosvrha. U praktičnom životu “dobra činidba je sama sebi svrhom”, a time se bavi etika, politika i ekonomija. Iz toga proizlazi da su etika, politika i gospodarstvo kod Aristotela bitni dijelovi jedinstvene praktične filozofije koja se bitno razlikuje, kako od dokazne nužne znanosti i božanske mudrosti tako od umijeća i svake tehnike.

Miješanje politike, umijeća i tehnike čini se da je na djelu ne samo u prvoj moderni, posebno od Hobbesa do Webera, nego i u drugoj moderni Ulricha Becka, kad u nastavku ranije citiranog teksta kaže: “Politika i umijeće, ali i tehnika, nose taj pečat samostvaranja”, tj. moraju se pronaći i izumiti, jer njihovi predmeti prije toga ne postoje u zbiljnosti. Pa ipak, valja i danas lučiti političku razboritost od tehničkog umijeća, iako je i jedno i drugo znanje, kao što smo na primjeru Aristotelova teksta vidjeli, znanje o mogućem koje pomaže da bića nastanu, tj. da mogućnost postane zbiljnost, jer riječ je o načelno različitim mogućnostima znanja i vrstama zbiljnosti, tako da ni pod snagom globalizacije i tehničkih izuma te razlike ne smiju iščeznuti. Zbog toga sam i kod prevođenja naslova Beckova djela *Die Erfindung des Politischen* izabrao *Pronalaženje političkoga*, a ne *Izum političkoga*. Izumiti u smislu izmisliti može se svašta, bilo čistim mišljenjem bilo pomoću mašte, a u politici smo upućeni na promišljanje zbiljnosti, i to na promišljanje konkretne povijesne situacije kao mogućnosti našega individualnog djelovanja. Na osnovi umnog uvida u prostor, vrijeme, svrhu, razlog i način našeg djelovanja odlučujemo se za izbor najbolje od postojećih mogućnosti i za najprijeđenija sredstva njezina ozbiljenja, jer promašaja ima mnogo, a tek srednjost, kao strijelcu pogodak u metu, omogućuje praktično etičko-političko življenje i djelovanje. Aristotel o tome kaže: “Stoga svaki znalac izbjegava i suvišak i manjak, a traži i bira sredinu, ali ne sredinu same stvari, nego onu u odnosu prema nama”, te otuda nastavlja “onda je i svojstvo kreposti težiti sredini. Podrazumijevam čudorednu krepost. Ta se, naime, bavi čuvstvima i djelatnostima, u kojima je i suvišak i manjak i sredina. Jer i bojati se, i biti hrabar, i žudjeti, i srditi se, i smilovati se, i uopće čutjeti užitak i bol, može se i previše i premalo, a ni jedno nije dobro; dočim čutjeti to onda kad treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba – i sredina je i ono najbolje, kao što i pripada kreposti”<sup>38</sup>.

Na to svojevršno značenje razboritosti kao praktičnoga znanja živoga rasudbenog uma i na njegovo iščezavanje u povijesti europske metafizike nakon Aristotela potrebno je ukazati da bi se razumjela “povijest političkoga”, te njegovo ozbiljenje danas i “pronalaženje” u budućnosti. Beck o tome kaže: “U tom smislu povijest političkoga je povijest pronalaženja političkoga – od grčke demokracije i državnog umijeća, preko Machiavellijeva nauka o moći, državnih teorija jednoga Hobbesa i Maxa Webera, do provokacije ženskog pokreta ‘privatno je političko’, te političke prazne formule i obrasca za učenje o ‘ekološkoj pregradnji industrijskog društva’”<sup>39</sup>. Iako Beck odmah

<sup>38</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, II 6, 1106 b 6-23.

<sup>39</sup> Beck, U., *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, 1993., str.18-19.

dodaje da su se “principi demokracije, koji se danas proglašavaju kao Deset zapovijedi, morali pronaći nasuprot nadmoći – i empiriji!”, on ne precizira niti te principe niti razlike, na primjer, između antičke i novovjekovne demokracije, niti značenje tih obaju bitnih oblika političkoga u dosadašnjoj povijesti i njihovo značenje za našu suvremenost i budućnost, nego svu nadu polaže u “drugu modernu”. Doduše, Beck primjećuje da prethodnici moderne nisu mogli ni slutiti “brzinu promjena i globalitet sveza i ugroženosti koje će se razmahati s pobjedonosnim hodom demokratskog industrijskog društva”. Samu povijest i ulogu demokracije kao bitnog oblika političkog života Beck u nastavku sažima u sljedećim riječima: “Kao što su u grčkoj antici pronađeni oblici lokalne demokracije, a u 18. i 19. stoljeću oblici nacionalne demokracije, tako se danas kao novi moraju pronaći oblici globalne demokracije. Tu zadaću dakako ne može sebi postaviti nikakva knjiga ni autor, već prije da tu zadaću slobodno argumentira i dovede u opću svijest, dakle da otkrije pojam političkoga za izazove globalne industrijske civilizacije na prijelazu u 21. stoljeće. To bi – možda – bio odgovor na izazov od 1989. godine”<sup>40</sup>. Beck dodaje: “godine” koja kao “i (Und)” povezuje dvije epohe moderne: “jednostavne, industrijske i *refleksivne* moderne”<sup>41</sup>.

U daljnje izlaganje svakako vrlo zanimljivog Beckovog povezivanja tih dviju epoha moderne, kao pozivu za pronalaženje novog oblika političkoga i demokracije, ovdje ne možemo ulaziti, ali već iz navedenoga proizlazi za našu temu niz odlučnih pitanja. Ponajprije tu se postavlja pitanje o samim novim oblicima globalne demokracije, o njihovom smislu, sadržaju i značenju. Nisu li to ipak samo raznoliko miješani oblici demokracije koji povezuju neposrednu demokraciju takozvanih malih prostora i predstavničku demokraciju koja je bila uvjetovana državama “velikih prostora”, a danas, čini se, sve više postaje svjetskim društvom koje nadilazi ne samo svaku vezanost za mjesta i prostore, gradove i regije, nego i nacije i kontinente, te u stanovitom smislu predstavlja kozmopolitizam suvremenog svijeta. Dakako, pritom se kao daljnje postavlja pitanje: Što globalna demokracija u svojem ozbiljenju preuzima od prvih demokracija svjetske povijesti kao država slobodnih i jednakih građana, a što od predstavničke demokracije modernih nacionalnih država, njihovih suverenih i proklamiranih ljudskih prava?

Naravno, neupitna je činjenica našeg vremena da suvremeni svijet sa znanstvenotehničkim razvitkom u svim svojim dijelovima postaje jedinstven i sve više ovisan o svakom svojem dijelu ne samo u tehničkom i ekonomskom nego i u kulturnom i političkom pogledu. Globalizacijom u tom smislu sve više raste udio životnih pretpostavaka koje su zajedničke svim stanovnicima nastanjenog globusa. Pa ipak, “globalna demokracija”, koja bi odgovarala takvom jedinstvenom načinu života – od zabave i mode do medijskih informacija i načina prehrane u globalnom “svjetskom društvu” kao velikom selu, nije u stanju objasniti, a još manje njegovati i razvijati svojevrsnost raznih kultura, te naš osobni i narodni kulturni i politički život i njegov povijesni identitet. Usprkos globalnoj eri, svjedoci smo pojačanog interesa za potvrđivanje vlastitog identiteta ne samo u novim nacionalnim državama, koje su nastale raspadom Sovjetskog Saveza, Jugoslavije i Čehoslovačke, nego i u razvijenim nacionalnim državama u Europi i svijetu. Vjerojatno razlozi leže u tome, što sama tehnička i

<sup>40</sup> Ibidem, str.19.

<sup>41</sup> Ibidem, str.12.

ekonomska globalizacija više ne može zadovoljiti suvremene ljude svojim odgovorima na temeljna životna pitanja koja izviru, kako iz njihove povijesti i kulture tako i iz najnovije zbiljnosti.

U svojoj novoj knjizi *Was ist Globalisierung?* Ulrich Beck analizira suvremeno “svjetsko društvo” kao eru globaliteta “koji se ne može revidirati” i koji čini “temelj političkog mišljenja i djelovanja”. Pod svjetskim društvom Beck dakako ne podrazumijeva neko “svjetsko – državno društvo ili neko svjetsko – gospodarsko društvo, nego ne-državno društvo” koje on određuje kao “agregatno stanje društva za koje svoju obaveznost gube” kako “teritorijalno-državne garancije reda” tako i “pravila javno legitimirane politike”<sup>42</sup>. Svjetsko društvo stoga nije svjetska država, nego je ono štoviše bez države. U skladu sa svojim razlikovanjem Druge moderne od Prve moderne Beck razlikuje svjetsko društvo od nacionalnog svjetskog društva, jer u Drugoj moderni pored “svjetskog društva nacionalnih država nastaje moćno ne-državno svjetsko društvo koje se razlikuje od do sada važećih oblika političke legitimacije, a sačinjavaju ga sasvim različiti transnacionalni akteri”<sup>43</sup>.

Budući da u globalnoj eri, kako naglašava sam Beck, “nacionalne države nisu egzistentne bez svjetskih društava, a svjetska društva nisu egzistentna bez nacionalnih država i nacionalnih društava”, među njima nastaju blokade, lomovi i otvorena pitanja, posebno između mnogolikosti svjetskog društva bez jedinstva i jedinstvenog nacionalnog društva s “ograničenom mnogolikošću”<sup>44</sup>. O tim dvama pojmovima svjetskog društva kao ukupnosti nacionalnih država, na jednoj strani, i kao transnacionalnih aktera, na drugoj strani, ovisi kada se područja života od politike, prava, kulture do obitelji i civilnog društva dadu funkcionalno diferencirati prema jedinstvenom društvu i prema svojim specifičnim logikama pojedinih područja životnog svijeta, a kada pak to nije moguće. U svjetskom društvu transnacionalnih aktera navedene se sfere ne mogu funkcionalno diferencirati zbog nepostojanja jedinstva njegovih mnogolikosti, pa se stoga samo “svjetsko društvo” prema Becku mora teoretski i empirijski otkriti i istražiti kao “horizont u kojemu se kapital, kultura, tehnologija, politika naganjaju i miješaju s onu stranu nacionalnodržavne moći reda”<sup>45</sup>.

U Prvoj moderni se polazilo od pretpostavke jedinstva države, društva i pojedinca, dok u Drugoj nema takvog jedinstva. Globaliziranje svijeta otuda nameće pitanje o novom razumijevanju i organiziranju svjetskog društva. Da bi se izašlo iz “krize” koja izrasta iz “nove nepoznatosti i kaotičnosti svjetskog društva”, Beck preuzima Albrowu tezu o identitetu i formuliše je kao ključna pitanja Druge moderne ovima riječima: “Tko sam? Gdje sam? Kamo, kome pripadam?”<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Beck, U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt, 1998., str.174.

<sup>43</sup> Ibidem, str.175.

<sup>44</sup> Ibidem, str.177.

<sup>45</sup> Ibidem, str.182.

<sup>46</sup> Ibidem

Iako potječu iz kaotičnog stanja suvremenog “svjetskog društva”, ta pitanja nas vraćaju ne samo Prvoj moderni nego samom njezinom početku. U njima naime odzvanjaju poznata pitanja iz Aristotelove *Nikomahove etike*, koja smo ranije analizirali kao odlučna pitanja praktične filozofije o tome kada, gdje i kako se stječe životno iskustvo i razvija političko djelovanje u konkretnoj situaciji našeg življenja, neovisno o metafizičkoj teoriji<sup>47</sup>.

Ranije naznačeno “svjetsko društvo” upućuje, kaže Beck, na “neku vrstu *Novoga svijeta*” kao “neistraženog kontinenta koji se pojavljuje u transnacionalnoj ničijoj zemlji” i zahtijeva da se promisle postojeće mogućnosti političkog djelovanja. Kao posljedica “novoga svijeta” otvara se “*diferencija moći između nacionalne politike i svjetsko-društvenih mogućnosti djelovanja*”. Riječ je o diferenciji moći ne samo u odnosu nacionalnih država prema multinacionalnim koncernima nego i o mogućnostima transnacionalne kulturne politike i šansama transnacionalnih socijalnih pokreta za njihovo djelovanje.

Dakako, s tim i drugim mogućnostima djelovanja u svjetskom društvu mijenja se smisao politike i način samoga političkog djelovanja. Umjesto politike Prve moderne kao “politike vođene pravilima”, u Beckovoj Drugoj moderni razvija se “politika *koja mijenja pravila*” i koja stječe “iskustvo da se živi i djeluje *iznad granica*”<sup>48</sup>. Štoviše, uvjerava nas Beck da u Drugoj moderni nastaju “transnacionalni” životni svjetovi tako da “transnacionalni zajednički život znači socijalnu blizinu *usprkos* geografskoj distanci. Ili: Socijalnu distancu *usprkos* geografskoj blizini”. Beck sve to pojašnjava “tajanstvenošću elektronskih medija”, jer da elektronska komunikacija omogućuje ono što je do sada bilo isključeno: “aktivno, istodobno i obostrano prihvaćanje kontakta između pojedinačnih aktera iznad svih granica zemalja, religija i kontinenata”<sup>49</sup>.

I kad se čovjek ponadao da će Druga moderna razviti “iskustvo” živog uma za globalnu eru, te na taj način razboritosti vratiti njezino izvorno značenje za povijesno primjereno mišljenje, življenje i djelovanje, doznajemo da je kod Druge moderne riječ tek o digitalnom iskustvu i elektronskoj komunikaciji, dakle o posljednjem umijeću i spretnosti instrumentalnog uma, a ne o životnoj razboritosti i svojevrsnom praktičnom umu. Iskustvo “iznad svih granica zemalja, religija i kontinenata” posljednji je izraz moderne znanstveno-teoretske koncepcije iskustva kao naknadno potvrđivanje apriorne teorije u zrakopraznom prostoru. U razlici prema teritorijalnoj nacionalnoj državi “svjetsko društvo” nije prostorno fiksirano nego, kao što smo vidjeli, predstavlja “mnogolikost bez jedinstva”, bez reda, bez institucija, itd. Teško se oteti dojmu, da nas takva globalizacija sve više udaljava od povijesnom svijetu primjerenog mišljenja i djelovanja, ali jednako tako je točno da se proces globalizacije mora politički oblikovati i regulirati u smislu traženja odgovora na izazove pred kojima stoji suvremeno svjetsko

<sup>47</sup> Posebna je tema, je li i danas i kako je uopće moguća nemetafizička etika i praktična filozofija u suvremenom svijetu. O tome vidi, Pažanin, A., *Metafizika i praktična filozofija*, Zagreb, 1988. i *Um i povijest*, Zagreb, 1992.

<sup>48</sup> O tome vidi, Beck, U., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt, 1998., str.117 i str.174.

<sup>49</sup> Ibidem, str.178.

društvo u oba svoja ranije naznačena pojma – kao društvo nacionalnih država i transnacionalno svjetsko društvo.

Time dakako ne mislimo reći kako su nacionalne države najbolji oblici političkog zajedništva, kao što uopće ne mislimo da bi u modernom svijetu bilo moguće oživljavanje antičkog polisa. Primjerenim razumijevanjem vlastitosti praktične filozofije kao filozofije o ljudskim stvarima i najvišem dobru kao ljudskom dobru, možda ipak uspijemo pomoću Aristotelovskog povezivanja etičko-političkog iskustva i razboritosti<sup>50</sup> spriječiti, kako jednostranost utemeljenja dobra i sretna života u nekoj transcendentnoj ideji dobra tako i drugu krajnost, da dobar i pravedan život prepustimo pragmatizmu, tehnicizmu i globalizmu modernog doba, te na taj način očuvati smisao za ljudski dobar i pravedan život kao život građana u političkoj zajednici. Dobra i pravedna praksa etičko-političkog života kao čovjeku i njegovom povijesnom bitku primjerenog života razvija se, naime, u povijesnom svijetu koji se razlikuje, kako od svijeta božje savršenosti, vječnosti i nužnosti, tako i od “svijeta” kaosa i pukih slučajnosti, jer u ovima posljednjim nikakva praksa nije ni moguća. Utoliko aktualnost i značenje praktične filozofije za primjereni razumijevanje i ozbiljenje čovjekovih mogućnosti u suvremenom svijetu postaju sve značajniji, ukoliko je riječ o svijetu koji izbjegava, kako nužnost tako i kaotičnost svojih događaja i procesa.

<sup>50</sup> O tome vidi, Elm, R., *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn, 1996.

Ante Pažanin

**CONTEMPORARY GLOBALIZATION AND SINGULARITY OF  
PRACTICAL PHILOSOPHY**

*Summary*

The author first defines the various facets of globalization in today's world and emphasizes the key changes that are stepping up and intensifying communication among peoples, nations, and cultures all over the world. However, parallel to this there are other pressing problems: from the ecological crisis, to the realization of human rights, to the anomie of life and work. All this proves that globalization is not only an economic and technical but, ultimately, practically an ethic/political issue.

Along the lines of Hegel's philosophy of world history and Aristotle's practical philosophy, the author has come to view the contemporary globalization as a step forward of world civilization, i.e. as a possibility of the realization of freedom and good life. Globalization, of course, scares people with its unpredictability and the erratic development of "global society" which (in line with Beck's distinction between the First and the Second Modernism) today is represented as a society of nation-states on the one hand, and as a "global society of transnational actors" on the other.

Due to the increasing globalization and the danger of reducing all beings to things, it is central to point out again and again that a human being is not a thing among other things, and that the appreciation and realization of their life requires nurturing and cultivating the variety of human knowledge pertinent to different spheres of the historical world of life. Thus, the relevance and the role of practical philosophy is gaining significance regarding the – to the historical Being – proper understanding and fulfillment of human potentials in today's world.