

KULTURA I POLITIKA KAO DOBITNICI SUVREMENOG MODERNIZIRANJA

Ante Pažanin

*Sveučilište u Zagrebu,
Fakultet političkih znanosti*

Pregledni rad

Sažetak

Autor u članku elaborira normativno određenje "svijeta kulture" kao "druge prirode", ističući kulturu kao najvišu svrhu čovjeka kao umnog bića i ljudskog roda uopće. Posebnu pozornost unutar tog određenja autor posvećuje razlikovanju kulture i civilizacije u klasičnoj i suvremenoj filozofskoj misli. Na osnovi tako određenog pojma kulture autor razmatra temeljne značajke kulturnog i povijesnog identiteta Europe, usmjeravajući svoju pozornost na problem kulturnog zajedništva Europe. U članku se opsežno prikazuju stajališta jednog od najznačajnijih europskih teoretičara o tom pitanju, Jacquesa le Goffa. U Zadnjem dijelu članka razmatra se doprinos njemačkog filozofa politike Hermanna Lübea razmatranju filozofskih aspekata političkog ujedinjenja Europe.

1. POJMOVNO ODREĐENJE KULTURE

O različitim aspektima kulture riječ je u mnogim kolegijima našeg poslijediplomskog studija¹, pa u njihovu izvođenju nije moguće izbjeći stanovita ponavljanja. Tako ćemo i mi u uvodno-

me dijelu poći od konstatacije da sama riječ kultura potječe od lat. colere, što znači obrađivati, njegovati, u izvornom smislu cultura agri – dakle u smislu agrikulture kao poljoprivrednog kultiviranja, obrađivanja i njegovanja polja. Ipak već Ciceron govori o kulturi duha (cultura animi), što je posebno obnov-

¹ Ovaj rad predstavlja predavanje što ga je autor održao 22. travnja 2004. na poslijediplomskom studiju "Kultura i društvo" na Sveučilištu u Zadru, a u proširenom obliku ponovio na poslijediplomskom studiju

"Hrvatska i Europa" 18. studenog 2004. na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Broj u zagradi u ovom radu nakon završenog citata označava stranicu djela koje je posljednje navedeno u bilješki.

ljeno u renesansi, tako da se riječ kultura već dugo upotrebljava u doslovnom i u prenesenom smislu čuvanja i njegovanja prirode, ali i samog čovjeka i njegova povijesnog svijeta. Tako je već Seneka govorio: "Kao što zemlja, koliko god plodna, ne može biti rodna ako je ne kultiviramo, tako ni um bez kulture ne može proizvesti dobar plod". Umjesto da ulazimo u sve mogućnosti određenja kulture od agrikulture do kultiviranja duha, u ovom uvodnom dijelu naznačit ćemo tri pojma kulture, i to antropološki, normativni i morfološki pojam kulture.

Općenito shvaćanje kulture kao kultiviranja divljine pomoću duha dolazi do izražaja posebno u takozvanom antropološkom pojmu kulture i u određenju čovjeka kao stvaraoca i proizvođača kulture kao otvorenog horizonta stvaranja ponajprije umjetnosti, znanosti, prava, morala, politike, religije i filozofije, tj. svih onih djelatnosti pomoću kojih čovjek postaje životom u državi i povijesti zbiljskim čovjekom. U tom smislu čovjek nije samo stvaralac, nego, kako reče Michael Landmann, i "stvor kulture", jer kultura čini čovjeka onim što on zbiljski jest. Tu istu misao o određenju čovjeka i kulture, odnosno čovjeka i povijesti izražava i Wilhelm Dilthey kad kaže: "Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte"².

Čovjek je dakle povijesno biće, koje je za razliku od životinja otvoreno za svijet. Max Scheler u *Položaju čovjeka u kozmosu* govori o "Weltoffenheit" čovjeka kao otvorenosti za svijet kojom čovjek "u slobodnom opredmećivanju svijeta" prevladava svaku životinjsku

skvu "zatvorenost okolinom". Za Arnolda Gehlena "otvorenost svijeta" je pak opterećenje koje čovjek kao biće nedostataka, tj. kao manjkavo biće rastećeću svojim djelovanjem i kulturom. Tu se "Kultur" pokazuje kao "die zweite Natur", a to Gehlen precizira rečenicom: "Točno na mjestu gdje kod životinje stoji 'okolina', kod čovjeka ondje stoji svijet kulture"³. Gehlen je, naime, postao poznat po svojem određenju čovjeka kao stvaraoca "svijeta kulture" i kao "manjkava bića", jer čovjeku manjka organsko uklapanje u "okolinu", za što su međutim sposobne životinje, zahvaljujući visokoj "specijalizaciji" životinjskih organa i "instinktima". Čovjeku pak nedostaje pouzdano upravljanje života pomoću instinkata, pa je temeljno pitanje Gehlenove antropologije i filozofije kulture kako se čovjek, kao od prirode "manjkavo biće", uopće može održati na životu. Kratak odgovor glasi da on to može kulturom kao prirodnom koja se preobražava u službu životu rasterećenjem. To znači da čovjek rasterećenjem od poplave "nadražaja" i ugrožavajuće okoline uspijeva ne samo preživjeti i opstati nego i ozbiljiti bitne svrhe i zadaće života pomoću raznolikih umijeća, vlastita rada i stvaranja kulture. Na izazove vanjske okoline čovjek odgovara sve većim unutarnjim postignućima, od zamjećivanja preko govora i obrazovanja do izgradnje vlastitoga duha i "svijeta kulture" kao "druge prirode", koja se već kod Aristotela nalazi suprotstavljena izvornoj prirodi.

Suprotstavljanje kulture prirodi dolazi posebno do izražaja u tzv. normativnom pojmu kulture kao putu, kako

² Wilhelm Dilthey, GS, 20 Bde, Band VIII, Stuttgart/Göttingen, 1957., str. 226.

³ Arnold Gehlen, *Der Mensch...*, Wiesbaden, 1978., str. 38.

reče Kant, “iz skrbništva prirode u stanje slobode”, odnosno kao poznatom prijelazu iz carstva prirode u carstvo slobode. Zapravo, već u europskom prosvjetiteljstvu 18. stoljeća kultura se shvaćala kao kultiviranje prirodnog stanja čovjeka i njegove sirovosti tako da kultura postaje “najvišom svrhom” čovjeka kao umnog bića i ljudskog roda uopće. Kultiviranje osjetilnosti i samoodređenje čovjeka pritom predstavljaju najvišu svrhu i normu kulture kao kultiviranja ne samo čovjekove individualne, osjetilne i duhovne prirode nego svih uvjeta čovjekova opstanka i stvari okolnog svijeta općenito. Taj normativni pojam kulture u smislu njemačke klasike zagovara, naime, idealno stanje individuum, ali i naroda. Kultura tu označava normu usklađivanja čovjeka sa sobom i s uvjetima društvenog života u državi i u povijesti. To shvaćanje kulture međutim ne dovodi, kako je mislilo prosvjetiteljstvo, do neprestanog jednolinijskog razvitka i napretka kao svijetu života primjerenog kultiviranja svega živoga, jer nakon procvata kultura tijekom povijesti dolazi do njihova propadanja i odumiranja, odnosno dolazi do cikličkog starenja i pomlađivanja. Za historijsko razumijevanje kulture posebno su instruktivni Vico i Hegel⁴.

Umjesto da ulazimo u analizu te problematike, ovdje ćemo u okviru normativnog pojma kulture još naznačiti razliku između kulture i civilizacije, koje se u posljednje vrijeme uopće ne razlikuju ili se pak ta razlika sve više

zanemaruje, iako je tu riječ o dvije različite stvari, koje upravo u okviru normativnog pojma kulture valja razlikovati kao dva pojma, odnosno kao dvije različite sfere i koncepcije čovjekova razumijevanja i življenja svijeta. U njemačkom govornom području riječ “kultura” najuže je povezana s ranije kratko naznačenim shvaćanjem i idealom obrazovanja čovjeka i ljudskog roda, što najbolje dolazi do izražaja u njemačkoj klasici, dok je riječ “civilizacija” u Europu dospjela najprije u Francusku kod Turgota, Mirabeua itd. Što se tiče značenja i razumijevanja tih dvaju pojmova – pojma kulture kao norme i pojma civilizacije kao tehničke, materijalne proizvodnje – valja se složiti s onim interpretima koji misle da su “obje koncepcije u velikoj mjeri shvaćene eurocentristički”, ali: dok “pojam civilizacije izražava zahtjev moći i misije civilizirane Europe”, dotle se “normativni zahtjev pojma kulture odnosi na postulat europskog humaniteta” te je povezan “s idealom obrazovanja i slobode”⁵ kao norme povijesnog ozbiljenja smisla čovjekova života.

Do potpunog razgraničenja pojma kulture i civilizacije u smislu antiteze došlo je ipak tek krajem 19. stoljeća, iako je, kao što smo ranije vidjeli, već Kant razlikovao “puko” civiliziranje kao “vanjsku pristojnost” od “unutarnjeg obrazovanja načina mišljenja” kao pretpostavke svojevrsnog moraliziranja koje treba voditi još dalje iznad samog kultiviranja i civiliziranja. Kao što znamo, moral se prema Kantu razlikuje od etike običajnosti i stoji ne samo iznad

⁴ O Vicovu i Hegelovu razumijevanju svjetske povijesti vidi: A. Pažanin, (1992), *Um i povijest*, Filozofska istraživanja, Zagreb, str. 117-170.

⁵ Frithjof Rodi, Kultur-Philosophisch u: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XX, Berlin-New York, 1990., str. 180.

kulture i civilizacije nego i iznad prava i politike te predstavlja vrhunsko ozbiljenje slobode duha. U njemačkoj filozofiji kulture inače se do danas održalo uobičajeno suprotstavljanje duhovne kulture i tehničko-materijalne civilizacije.

Ni u tu problematiku ovdje ne možemo pobliže ulaziti, nego ćemo se zadovoljiti naznakom Hegelova određenja objektivnog i apsolutnog duha i Diltheyevim pokušajem sistematizacije kulture. Pri tom je važno napomenuti da se kultura kao druga priroda čovjeka pojavljuje kao uvjet ne samo mogućnosti ljudskog bitka uopće nego i kao raznolikost povijesno konkretnih pojedinačnih kultura, koje kao "historijski postali okolni svjetovi predstavlja ju svagda različite načine ljudske životne zbiljnosti" (184). Dilthey je "ljudsku životnu zbiljnost" nazvao "objektivnim duhom" u koji kao tipični medij zajedništava ubraja sve oblike duha, od svakidašnjeg stila života preko oblika saobraćanja ljudi do povijesnog sklopa svrha što ga je "društvo sebi izgradilo u običajnost, pravo, državu, religiju, umjetnost, znanost i filozofiju"⁶. Time što umjetnost, religiju i znanost skupa s filozofijom ubraja u svijet objektivnog duha Dilthey se razlikuje od Hegela, koji umjetnost, religiju i filozofiju kao tri najviša oblika znanja bitka naziva apsolutnim duhom, dok objektivni duh reducira na pravo, moral i običajnost, a ovu dalje dijeli na obitelj, građansko društvo i državu, koja se dijeli na unutarnju i vanjsku politiku i svjetsku povijest.

Svojim proširenjem pojma objektivnog duha Dilthey je u osnovi povezao normativni i morfološki pojam kultu-

re time što ozbiljenje slobode kao norme povezuje s oblicima kulture. Štoviše, uvrštavanjem umjetnosti, religije, znanosti i filozofije u područje objektivnog duha kao nadindividualnog duha dana je ne samo mogućnost da se kultura izdvoji kao djelomičan sustav društva i da se "viša" duhovna sfera suprotstavi ostalim djelomičnim sustavima društva kao što su jezik, pravo, gospodarstvo itd. nego je time udovoljeno i Diltheyevu nastojanju da pokaže kako se različiti oblici i sustavi kulture pojavljuju "jedan pored drugoga tako da oni sa svoje strane uvijek nanovo stupaju u odnos vanjske organizacije društva", ali bez dogmatiziranja, globaliziranja i hijerarhije bilo kakve "izvanjske organizacije" i njezine moći. Takvi sustavi kulture, od običajnosti, jezika, religije, prava i gospodarstva do umjetnosti i znanosti, predstavljaju "nadindividualne i nadvremenske svrhovite sklopove", tj. povezanosti koje su "centrirane u realizaciji neke tekovine, koja ozbiljuje zajedničku vrijednost za sve one koji su usmjereni na tu tekovinu" (168) u stanovitom zajedništvu.

Ovdje se međutim problematika komplicira, jer se za teoriju objektivnog duha kod Diltheya postavlja pitanje ne samo o sklopu kao povezanosti nekog djelomičnog sustava kulture nego o jedinstvu neke ukupne kulture kao zajedništvu koje je povijesno utemeljeno u svjetonazornom držanju prema "prafenomenima života" i obrazovano u raznolikim oblicima svijeta života u kontinuitetu od rođenja do smrti. Ako je, naime, kako s pravom ističe Rodi, "u teoriji objektivnog duha riječ o cjelokupnoj strukturi svih nadindividualnih tvorba do najelementarnijih životnosvjetovnih oblika, onda analiza tih svrhovitih sustava pokazuje izdiferen-

⁶ Dilthey, GS, VII, str. 208.

ciranost kulture, koja se izdiferenciranost kao takva, dakako, ne tematizira”⁷. Izdiferenciranost kulture u djelomične sustave slično današnjem govoru o situiranosti uma u razne kontekste ostaje netematizirana te kao središnji filozofski pojam povijesnog mišljenja svijeta života kod kasnoga Husserla predstavlja najteži problem suvremene filozofije o mogućnosti jedinstva svijeta kulture i bitka u postmetafizičkom povijesnom mišljenju. O tome će biti kasnije govora, a za razumijevanje pojma kulture sada je važno uočiti da koegzistencija pojedinačnih sustava kulture koju je Dilthey pokazao kao uzajamno djelovanje jednog sustava na druge “ne dopušta da se spozna ikakav hijerarhijski poredak, ikakav centar i ikakve dominacije” jednog djelomičnog sustava nad drugim. Dakle, nema ni obezvređivanja duhovne sfere i “kulture nadgradnje” kao pukog epifenomena ekonomske “baze”, a ni kulture kao gubitnika moderniziranja znanstveno-tehničke civilizacije.

O ovom posljednjem shvaćanju bit će opširno riječi kasnije, kad ćemo nasuprot teoretičarima kulture, po kojima moderniziranje vodi propasti kulture i pobjedi znanstveno-tehničke civilizacije, pokušati pokazati da su zbiljski dobitnici moderniziranja upravo ona područja kulture koja su kao moral, religija, povijesni smisao i demokracija, još u 20. stoljeću izgledala gubitnicima uznapredovala moderniziranja i tehniciranja svijeta. Ta su područja zapravo svakim danom to važnija za društveno-politički život te postaju sve više dobit-

nicima koji štoviše nadoknađuju gubitke i štete što ih sa sobom donosi moderno tehniciranje. Načelno možemo reći: što se tehnika i znanstveno-tehnička civilizacija budu više razvijale, to će se više i brže razvijati i duhovne znanosti, kao bitne sastavnice i rezultati europskog kulturnog i povijesnog naslijeđa. Međutim, ponajprije ćemo pokušati odgovoriti na pitanje: Što znači europski kulturni i povijesni identitet?

2. ŠTO ZNAČI EUROPSKI KULTURNI I POVIJESNI IDENTITET?

Prema shvaćanju Heinricha Augusta Winklera europski identitet “postoji objektivno tek onda kada su Europljani njega i subjektivno svjesni”, tj. tek kada su sposobni proizvesti “ein Wir-Gefühl” kao “osjećaj zajedničke pripadnosti i solidarnosti”⁸.

Europski identitet ima, dakle, objektivnu i subjektivnu stranu svoga postojanja, a pokazuje se kao kulturno zajedništvo Europe ne samo u velikim razdobljima umjetnosti i tehnike, u arhitekturi, slikarstvu i glazbi, nego i u zajedničkim tradicijama literarne, pravne, socijalne, političke, znanstvene i filozofske povijesti. U europsko zajedništvo nadalje spada i “integrirajuća snaga prevladanih konflikata, čiji su najekstremniji oblik pojavljivanja bila oba svjetska rata 20. stoljeća”. Ta supripadnost europskom zajedništvu u dobru i u zlu, u objektivnom i subjektivnom smislu promišljanja povije-

⁷ Frithjof Rodi, Kultur-Philosophisch u: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XX, Berlin-New York, 1990., str. 185.

⁸ Heinrich August Winkler, (2004), “Was heißt europäische Identität?”, u: *Kultur-Journal des Goethe-Instituts*, Bonn, 1/4, str. 19.

sne zbilje vrlo je važna za kritičko razumijevanje samog europskog identiteta, jer nam pomaže da dospijemo do zbiljskih temelja europske kulture. Naš osjećaj o pripadnosti Europi naime "počiva na obojemu: na svijesti onoga što Europu povezuje... i na sjećanju na ono što je stoljećima Europljane razdvajalo" (19).

Svakako je zanimljiva Winklerova misao da "i razdvajanja mogu povezivati". Tako srednjovjekovno razdvajanje duhovne i svjetovne vlasti kao "praforma svih dioba vlasti" predstavlja bitnu "značajku historijskog Okcidenta", koji je do reformacije svoje središte imao u Rimu. "Granica između Rima i Bizanta, gdje to razdvajanje nije uspjelo, djeluje do danas". O granicama Europe bit će još riječi, a ovdje je važno razdvajanje na Zapad i Istok jer "nije čitava Europa pripadala Zapadu". U skladu s tim Winkler naglašava da "pluralizam, pravna država i demokracija nisu slučajno nastali na Zapadu, nego na temelju posebnih historijskih uvjeta – demokracija ponajprije samo na jednom dijelu Zapada", pa je u vezi s tim i "europski identitet u srži oblikovan zapadno" (19).

Međutim, na drugoj strani "Zapad je od razdoblja otkrića i kolonijalnih osvajanja sezao daleko izvan Europe". Otuda je zapadni identitet "širi pojam od europskog identiteta", jer kako bi se inače dala "pisati politička povijest ideja Europe bez uračunavanja velikog utjecaja SAD-a" i obrnuto: "Kako bi se mogla razumjeti američka demokracija bez poznavanja njezinih europskih korijena?" (19), s pravom pita Winkler. Da bi se, naime, razumjela američka demokracija valja poznavati ne samo ono što su useljenici iz Europe donijeli sa sobom u Ameriku u običajnom i općeni-

tom kulturnom smislu nego tomu valja pridodati i tradiciju europske političke teorije i posebno izvorni smisao atenske demokracije 5. st. pr. Kr. kao izvornog smisla politike. Ona je dakako osobito važna za suvremenu izgradnju Europe u "političku uniju", koja se nipošto ne bi mogla temeljiti samo na predstavničkoj demokraciji novoga vijeka, jer u smislu svoje europske tradicije mora preuzeti i dalje razvijati reprezentativnu, ali i participativnu demokraciju kao neposredno sudjelovanje građana u upravljanju javnim životom kroz raznolike udruge civilnoga društva.

Što se pak tiče europskog kulturnog i povijesnog identiteta te pitanja o Europi kao jednoj naciji po uzoru na Ameriku kao jednu naciju useljenika, Winkler dobro razabire da se Europa sastoji iz "starih nacija" i da "neka nacija Europa" neće postojati, jer bi "jedan takav umjetni projekt sasvim i gotovo bio ne-europska vizija" (19). Doduše, "Europa Europske unije jednako je tako kao i Amerika dio Zapada", ali ona je ipak svojevrsan dio "s vlastitim tradicijama i interesima koji se svagda i svugdje ne podudaraju s onima Sjedinjenih Država. Ako postoji jedan 'duh Zapada', onda je to duh pluralizma" (20). Zajednički duh američkog i europskog Zapada jest, dakle, 'duh pluralizma', kultura, jezika, naroda, vjera i općenito pluralizam vrijednosti. Otuda Winkler s razlogom nastavlja: "S duhom pluralizma je nespojivo da jedna moć, pa bila to i najjača moć svijeta, za sebe preuzme pravo monopola, da govori u ime Zapada i da nanovo uređuje svijet prema uzoru vlastitog 'way of life'". Naime, svaki politički monopol i fundamentalizam proturječe pluralizmu kao bitnoj značajki Zapada, pa je stoga i za Europsku uniju "najveći politički iza-

zov spajanje zapadne i istočne Europe. To spajanje nije usmjereno ni protiv koga, a pogotovo ne protiv SAD-a”, s pravom naglašava Winkler, opravdavajući europsku vlastitost i samobitnost kad kaže: “Ako želi biti politički činilac koji prema inozemstvu može čvrsto nastupati, Europa ipak potrebuje stanovitu ideju o sebi samoj. Ta ideja je kvintesencija projekta Europe. Taj će projekt uspjeti samo ako tome pridone ne samo one nacije koje su nedavno nazvane ‘starom Europom’. Na projektu Europe moraju jače nego do sada sudjelovati i države koje u 2004. mogu postati članicama Europske unije” (20). Riječ je, dakle, o novim članicama iz istočne Europe koje će jednako kao i države “stare Europe” i dalje, u skladu sa svojom tradicijom, biti upućene na “svijest vlastita identiteta”, ali istodobno i na svijest o “zajedničkim iskustvima i smjernicama” Europske unije te o “njezinim zajedničkim izazovima i njezinoj zajedničkoj odgovornosti” (20). Tako shvaćeni odnosi između EU-a i njezinih starih i novih članica kao ni novo proširenje i produbljenje europskog ujedinjenja nisu nikakvi nespojivi ciljevi, ali EU i prema Winkleru nije “nikakvo carstvo niti ona to želi postati” (20). Zanimljiva je ta misao da EU nije, a niti želi postati neko novo carstvo, jer se ona kao suvremena politička zajednica razlikuje ne samo od grčkog polisa i novovjekovne nacionalne države nego i od tradicionalnog i svakog novog carstva, i to ne samo zbog ograničenog prostora za proširenje nego ponajprije zbog samog “europskog identiteta” EU-a, koji – kako s pravom zaključuje Winkler – “završava ondje gdje ne postoje pretpostavke za europski ‘Wir-Gefühl’”. Budući da su “granice, koje su stavljene proširenju EU-a”, važne i za određene

europskog identiteta, to spomenuta maksima da Europa završava ondje gdje ne postoje pretpostavke za zajednički europski osjećaj pruža “siguran kompas” Europskoj uniji u stvarima njezina proširenja i djelovanja.

Svojim djelovanjem primjereno uvjetima i životnim problemima Europe, ali i suvremenog svijeta EU će pokazati kulturnu raznolikost i povijesnu zrelost za multikulturalnost i miroljubivu suradnju. Europa je i u svojoj 2.500 godina dugoj kulturnoj i znanstvenoj tradiciji vodila ne samo znanstvenotehničkom napretku nego i raznolikom kulturnom razvitku sebe i svijeta. Otuda je i za razumijevanje kulturnog i povijesnog identiteta Europe vrlo važno da se istraži i održi živom njezina povijesna tradicija, njezine zasluge i prednosti, ali i da se kompenziraju i njezine štete i nedostaci, jer samo pomoću uvida u tekovine i rezultate dosadašnje povijesti možemo primjereno i odgovorno djelovati te na taj način ne samo potvrditi svoj kulturni i povijesni identitet u zbiljnosti nego i načelno odgovoriti na pitanje o tome “može li stara Europa odgovoriti na izazove modernog svijeta”, kako reče suvremeni francuski povjesničar Jacques le Goff⁹.

U odgovoru na to pitanje Le Goff polazi od činjenice da je grčka kultura, odnosno, kako on kaže, grčka civilizacija “označila bitne vrijednosti koje su i danas intelektualni i etički instrumenti za Europljane: ideju prirode, ideju razuma, ideju znanosti, ideju slobode i možda nadasve pojam sumnje i njegovu primjenu”. Le Goff zatim pita: “Nije li kritički duh bio jednim od bit-

⁹ Jacques le Goff, *Stara i naša Europa*, Matica hrvatska, Zagreb, 2004., str. 5.

nih oruđa misli i djelovanja Europljana i ne ostaje li on i danas jednim od njihovih velikih aduta u odnosu prema ritualizmu i fundamentalizmu drugih misli, koje nisu znale prihvatiti metodičnu sumnju?” (7). Tu su navedene samo najvažnije tekovine europske kulture i njezine “metodične sumnje” kao “kritičkog duha” europske znanstvenosti, kojoj zahvaljujemo sva velika djela i čuda znanstveno-tehničke civilizacije. Ali ne samo to. Svijet Grčkoj uz metodičnost i znanstvenost duguje i svjetsko povijesni smisao politike kao demokracije u izvornom smislu te riječi.

Usprkos navedenim vrijednostima i zaslugama, Europa je u zemljopisnom pogledu “tek vršak golemog azijskog kontinenta”, koji prema Le Goffu treba “nazivati euroazijskim” kontinentom, i to stoga što zemljopis nije u dovoljnoj mjeri mogao “individualizirati kontinent Europu” kao što npr. “obris obale identificira Afriku ili obje Amerike” (5). Zbog toga “Grci ne daju odgovora na pitanje koje će postati i ostati najvažnije: gdje su granice Europe na Istoku?” (5-6). Već smo vidjeli, granice Europe načelno su ondje gdje ne postoje pretpostavke za zajednički europski osjećaj nas kao slobodnih ljudi. Već za stare Grke kao i za nas danas važniji od geografskih bili su duhovni i politički izvori po kojima se Europa razlikuje od Azije. Štoviše, po njima su već stari Grci bili “potpuno svjesni suprotnosti tih dvaju kontinenata i njihovih stanovnika”. U skladu s tim Le Goff ističe da “Europljani drže do slobode” te da je “politički poredak za kojim oni teže demokracija”. Moderni će svijet, nastavlja Le Goff, “iznova pronaći tu ideju /demokracije/ izoštrenu i zamršenu poviješću: današnje demokratske nacije drugih su dimenzija nego antič-

ka Atena, no nisu li Platon i Aristotel još uvijek izvori europskog razmišljanja o demokraciji?” (6-7). Uza svu kritiku demokracije svoga doba Platon i osobito Aristotel doista su bitni izvori suvremenog promišljanja politike i europske demokracije koja je “izoštrena i zamršena poviješću” Europe od Grčke do danas.

Na temeljima Grčke političke filozofije i politike kao demokracije, zatim rimskog prava, kršćanske savjesti te moderne svijesti slobode i prava individuumu danas se razvija liberalna demokracija ne samo u Europi nego i diljem svijeta, i to ne kao tzv. imperijalizam Europe, nego kao vlastito prihvaćanje slobode i demokracije. Kao što smo već vidjeli, umjesto grčkih polisa i modernih nacionalnih država i tradicionalnih carstava danas se razvijaju transnacionalni savezi i unije država obogaćene udrugama civilnoga društva i raznovrsnim oblicima neposredne i predstavničke demokracije. Kako će se politički oblikovati zemljopisne danosti u suvremenom svijetu, još uvijek je otvoreno pitanje, ali da će grčki, rimski, kršćanski i novovjekovni temelji europske kulture oblikovati život EU-a, više je nego jasno već iz naznačene europske tradicije koja je uvijek bila otvorena prema novome. Tu otvorenost europske kulture i politike za novo Le Goff ilustrira na primjeru kršćanstva kad kaže: “Od 4. stoljeća velika vjerska i ideološka novost zapadne Europe jest kršćanstvo. Ono se ubrzo rascjepljuje na latinsko kršćanstvo Zapada i grčko Istoka, a to produbljuje suprotnost između latinskog i grčkog dijela rimskoga carstva. Ta dva kršćanstva sve se više udaljuju jedno od drugoga i stvaraju granicu kulturâ dugoga trajanja, koja će biti učvršćena političkim grani-

cama, od Skandinavije do Hrvatske na jednoj strani, obuhvaćajući Balte, Poljake, Čeha, Slovače, Mađare, te od Rusije do Grčke na drugoj strani. Jedan vid te granice pruža danas vrlo dojmljivu sliku: procjep prolazi između rimokatoličke Hrvatske na Zapadu”, ističe Le Goff, i onoga što je “pravoslavna Srbija na Istoku. Tu je granicu ozakonila istočna shizma 1054. godine. Ona definitivno oduzima grčku crkvu rimskoj papinskoj vlasti i odjeljuje zapadno kršćanstvo od Bizanta i slavenskoga pravoslavnog svijeta” (9-10). Od tada preko Jurja Križanića do pape Ivana Pavla II. i Nikole Eterovića Hrvatska se pokazuje graditeljicom mostova između kršćanskog Zapada i kršćanskog Istoka, štoviše zagovornicom ekumenskog suživota današnjeg svijeta, usprkos svim diobama i granicama.

U navedenoj granici između latinskog i grčkog dijela Rimskog Carstva povjesničar Le Goff vidi “prvu skicu Europe na dvostrukim temeljima: zajednička sastavnica kršćanstva, modelirana vjerom i kulturom, i mnogovrsna sastavnica različitih kraljevstava utemeljenih na uvezenim ili starim višekulturnim tradicijama” naroda koji su se uselili u Rimsko Carstvo i stvorili države s “narodima što su ondje živjeli” (10). Štoviše, “to je prefiguracija Europe nacijâ”, zaključuje Le Goff, “jer od samih početaka Europa pokazuje da jedinstvo može biti stvoreno od različitosti nacija: nacije i europsko jedinstvo međusobno su povezani” (11). O toj međusobnoj povezanosti “višekulturnih tradicija” i “različitih kraljevstava” kao “europskom jedinstvu” država članica u sasvim novim prilikama, kao što ćemo još vidjeti, govori i *Vertrag über eine Verfassung für Europa* iz listopada 2004. godine.

Europsko jedinstvo, naime, od samih početaka počiva na raznolikosti kultura naroda Europe i “može biti stvoreno od različitih nacija”. Time se Le Goff kao jedan od velikih suvremenih francuskih povjesničara pokazuje aktualnim zagovornikom europskog jedinstva međusobno povezanih različitih nacija i njihovih kultura. On međutim zna da to jedinstvo europskih naroda ne ovisi samo o vlastitom kulturnom naslijeđu pa ni samo o europskim nacionalnim državama i o vlastitom unutarnjem razvoju same Europe nego i o kulturnim inovacijama, ali i o vanjskim “protivnicima i takmacima” s kojima je valjalo, a i danas valja znati surađivati u miroljubivom obliku” na obostranu korist. Primjer takve i danas instruktivne suradnje Le Goff ilustrira činjenicom da su “putem Španjolske i Sicilije u Srednjem vijeku doprle u Europu tehnike, znanosti, filozofija što su ih Arapi naslijedili od Grka, Indijaca, Iranaca, Egipćana, Židova. Ti su doprinosi omogućili zapadnoj Europi, koja ih je znala prihvatiti, prilagoditi, preraditi i sama iz njih izvući druge mogućnosti, ostvarenje izvanrednog srednjovjekovnog zamaha”. Le Goff to pokazuje i ističe stoga što se pričom o mračnom Srednjem vijeku zamagljuje činjenica da je Europa međunarodnom suradnjom u Srednjem vijeku “nadmašila u moći i izjednačila se u civilizaciji s velikim političkokulturnim područjima kao što su kinesko, indijsko, muslimansko, bizantsko” (15-16). Kao što ćemo vidjeti, danas je uz to važno i japansko i američko područje. Bez razumijevanja tradicije navedene međunarodne suradnje i njezinih unutarnjih i vanjskih uvjetovanosti nije ni danas moguće razumjeti i unapređivati međunarodnu suradnju i nje-

zinu političkokulturnu strukturiranost u suvremenom svijetu bilo da se ona promatra zemljopisno po kontinentima bilo regionalno, kulturno, vjerski ili povijesnopolitički.

Što se tiče povijesnog kontinuiteta i kulturnog identiteta različitih naroda suvremenog svijeta, zanimljiva je Le Goffova misao o razlici u "kulturi i mentalitetima" npr. Kineza i Europljana kad kaže: "Na početku 16. stoljeća Europa raspolaže tehničkim sredstvima za otkrivanje i osvajanje svijeta. I Kina ih je posjedovala, ali ih nije upotrijebila. Nema dvojbe da razloge te razlike u ponašanju treba tražiti u kulturi i mentalitetima, u manjoj obrednoj vezanosti Europljana s tradicijom i većoj društvenoj pokretljivosti. Zaista je važno", zaključuje Le Goff, "što su se tehnološke novosti u jednakoj mjeri odnosile na vjerske i svjetovne zajednice, gospodare i seljake, seoske ili gradske zajednice i pojedince" (17), dakle, na sve slojeve i oblike srednjovjekovnog društva.

Ovdje nije moguće ulaziti u historijsku analizu tehnoloških novosti u Srednjem vijeku, jer nas zanima današnja Europa i suvremeni svijet te njegove bitne prethodnice kao sastavnice suvremene znanstveno-tehničke civilizacije. Valja međutim istaknuti da "Srednji vijek nije samo tehnički opremio Europu, on je bio i vrijeme njezina intelektualnog i umjetničkog razvoja" (22). Tako npr. bez srednjovjekovnih vjerskih škola i sveučilišta ne bi se mogao ni zamisliti znanstveni razvitak novoga vijeka, njegova metodičnost te uloga u duhovnom i društvenom životu. U tom smislu Le Goff navodi poznata sveučilišta Bologne, Pariza i Oxforda kao "nova središta znanja, koja su ujedno i središta društvene promocije utemelje-

ne na uspjehu i ispitima, a ne na rođenju". Ta se nova središta znanja "od 13. do kraja 15. stoljeća" šire cijelom Europom, stvarajući "europsku mrežu" u kojoj, "unatoč napretku stanovitog nacionalnog osjećaja, vlada internacionalna pokretljivost" (23). Internacionalna usmjerenost i društvena pokretljivost općenito čine bitnu značajku tadašnjeg europskog duha i razvitka, unatoč vezanosti za vlastitu kulturnu tradiciju i povijest. Le Goff ističe da je i on u svojem radu inzistirao na "drevnim vremenima Europe, posebno srednjovjekovne Europe", jer vjeruje da "tako postaju jasnije danosti dugoga trajanja koje u dobru i zlu" pritišću današnju Europu, njezinu modernost, ali i postmodernost. Le Goffovo ispitivanje daleke prošlosti Europe doista "omogućuje i da se bolje odredi što treba smatrati modernim vremenima i modernošću" (29). U tom pogledu možemo načelno reći da se i mi obraćamo prošlim vremenima ne da bismo živjeli u njima poput romantičara, nego u uvjerenju da bez primjerenog razumijevanja prošlosti nema ni sadašnjosti ni budućnosti, koje kao nove i moderne ne smiju oblikovati svijet i život u njemu ispod razina prošlosti.

I u suvremenim raspravama o modernim i postmodernim često se ne razumije značenje "modernih vremena i modernosti", pa je posebno u kontekstu povijesnog jedinstva Europe vrlo zanimljivo i instruktivno Le Goffovo razlaganje pojma modernosti kao "novog razdoblja povijesti Europe" što ga označavaju velika otkrića. Ta "otkrića bitno mijenjaju mjesto Europe u svijetu" (30). I svojim određenjem modernosti Le Goff unosi više svjetla u razumijevanje odnosa modernosti i njezinih "prethodnica".

Prije vlastitog određenja modernosti on navodi definiciju modernosti 16. stoljeća koju je 1930. dao francuski povjesničar Henri Hauser pomoću pet određenja “revolucije”, kao intelektualne, vjerske i moralne revolucije te “nove” politike i “nove” ekonomije. Intelektualna revolucija mijenja smisao znanosti koja prestaje označivati tradiciju i “označuje spoznaju onoga što jest, spoznaju koja se stječe promatranjem stvari” i što donosi “koristi” i učinkovitost novih tehnika (32-33). Na vjerskom području “to je protest protiv asketizma, apoteoza zemaljskog života koji zavređuje da se živi poradi njege samoga s bolima i radostima” (33). Na moralnom planu “potpuno novima” Hauser smatra “jedinstvo ljudske vrste” i ideju napretka, dok “novu” politiku karakterizira stvaranje modernih država i pojava ideje nacionalnosti te razradba “demokratske ideje”. Novu ekonomiju pak obilježavaju “nagle krize”. Svim tim novostima modernosti 16. stoljeća Le Goff navodi njihove prethodnice – i to je novo – od 12. i 13. do 16. stoljeća, da bi pokazao “kako je krhka upotreba termina ‘moderan’” i stoga “potaknuo na oprez u njegovoj promjeni”, jer se sama riječ “moderan” rađa već u 5. stoljeću i vezana je “za opreku antičko-moderno”, a tijekom Srednjeg vijeka imat će općenito smisao nedavnog i sadašnjeg. Ipak, ona često, posebno na intelektualnom području, skriva i vrijednosni smisao”, koji Le Goff potkrepljuje primjerom da intelektualci 13. i 14. stoljeća redom tvrde za sebe da su “moderni u odnosu na prethodnike koji se brzo pretvaraju u stare” (36). Pa ipak, zaključuje Le Goff, “suprotstavljajanje starih i modernih uistinu se ukorjenjuje tek potkraj 18. i početkom 19. stoljeća, u Francuskoj s raspravom Starih i

Modernih, koja se prije svega odnosi na pisce, a tek zatim na filozofe” (37). Otuda se i on slaže s autorima koji smatraju da je “europska modernost spori proces”, koji se afirmirao već od 12. do 13. stoljeća, a svoj puni smisao dobio u 19. stoljeću” (37-38).

Ako je modernost spor proces, u kojemu se uza svu kulturnu raznolikost održava i razvija jedinstvo Europe, onda je razumljivo zašto je u tom procesu bilo potrebno dugotrajno navikavanje Europljana na povijesnu “igru znakova, običaja i kultura”, u procesu koji traje do naših dana i omogućuje moderni svijet kao “svijet današnjice i sutrašnjice. S njim treba suočiti europske strukture, tradicije i civilizacije stare barem 25 stoljeća” (42). To “dugo trajanje Europe” predstavlja i prema Le Goffu “dijalektiku između napora za jedinstvom i održavanjem razlika” (45). Na tu dijalektiku napora “za jedinstvom i održavanjem razlika” nastavlja se i dijalektika federalizma i država članica, kako je ona izražena u Ustavu Europske unije. U skladu s tim Le Goff dobro vidi da Europa danas više od drugih kontinenata “doživljava buđenje memorije” i da “pamćenje mora suzbijati zaborav pogrešaka i zločina prošlosti”, a da se “oni ne bi ponovili, mora se prepustiti znanstvenoj i objektivnoj historiografiji da na poštivanju svačije memorije izgradi zajedničku memoriju Europe” (45). Štoviše, “ta potreba za europskim jedinstvom slaže se s disanjem povijesti, koja je čas bila sklona komadanju cjelina na nacionalne jedinice, a čas je smjerala uspostavljanju velikih cjelina zvanih carstvima”. Da bi se to izbjeglo, “Europa danas mora pronaći drugu formu jedinstva, a ne carstvo” (45). Za razliku od Europe Srednjega vijeka, koja se morala odmje-

ravati prema bizantskom svijetu i turskom carstvu, danas je riječ o “mirnijoj konfrontaciji”, ali postojanje “divovskih povijesnih činilaca” kao što su “rasprostiranje ili ekonomska snaga” nalaže Europi da “dosegne rast usporediv s njihovim rastom želi li postojati, razvijati se i čuvati svoj identitet. Naprema Americi, Japanu, a sutra i Kini, Europa mora posjedovati ekonomsku, demografsku i političku masu sposobnu da joj osigura nezavisnost” (46), s pravom zaključuje Le Goff. Iz ekonomskih, demografskih, sigurnosnih i političkih razloga, dakle, “Europa nacija danas ne izgleda najprikladnijom za potrebe europskog jedinstva” (45), koje ona međutim može održavati “snagom svoje civilizacije i zajedničkim naslijeđem” (46). Što to znači i o kakvom jedinstvu tu može biti riječi, vidjet ćemo kasnije.

Kao što se iz dosadašnjeg izlaganja Le Goffovih istraživanja problematike europskog jedinstva te njegova povijesnog održavanja i suvremenog razvijanja može zaključiti, riječ je o vrlo složenom i dugotrajnom procesu, za čije ozbiljenje i dovršavanje nema gotovih formula, nego ga valja osvijestiti i promisliti u skladu sa suvremenim unutarnjim potrebama i “disanjem povijesti”. U tom “smislu ni Europa nacija” više nije “najprikladnija za potrebe europskog jedinstva”, pa se valja složiti s Le Goffom kad kaže da ako se Europa “bude znala dovoljno ujediniti, bit će velika; ako bude znala zadržati nacionalne i regionalne razlike, pogodovat će joj i vrline ‘malenosti’ koje su prepoznate u najnovije vrijeme. A iznad svega ona je bogata raznolikim mjerilima koja iz nje stvaraju svijet mnoštvenih i usklađenih jedinica” (46). Na tome stvaranju svijeta “mnoštvenih i uskla-

đenih” članica Europe valja raditi i nadati se najboljemu.

Međutim, uskladiti raznolika pravila i interese država članica radi zajedničkog dobra i ozbiljenja pravednosti svakako je najteža zadaća, ali i bitna pretpostavka i najviša praktična svrha europskog jedinstva – o praktičnim svrhama i politici bit će govora u trećem poglavlju ovoga rada. Za postizanje te najviše svrhe države i europskog zajedništva Le Goff s pravom ističe važnost odgoja i ulogu znanstvenog istraživanja za sve oblike moći i rasta, ali s razlogom zagovornicima moderne znanstveno-tehničke civilizacije kao vladavine nad prirodom suprotstavlja etiku i načelo odgovornosti ne samo za svoju generaciju nego i za buduće generacije te otuda traži “podvrgavanje ekonomije i tehnologije politici u okviru zajedničkog dobra” (47) te primjerenom raznolikosti svijeta života ozbiljiti njegove mogućnosti. U tome joj mogu pomoći raznoliki načini umnoga života iz bogate europske tradicije od antičke Grčke i Rima preko srednjovjekovne racionalnosti do razvitka prirodnih i duhovnih znanosti u 19. i 20. stoljeću bez mita i metafizike.

Iz svega što smo već rekli dade se zaključiti da se “odluke o Europi” ne donosi između tradicije i modernosti, u smislu ili-ili, nego: kako... tako i..., jer modernost treba razumjeti u smislu njezinih naznačenih prethodnica, a tradiciju “u dobrom korištenju tradicija, u obraćanju naslijeđu kao izvoru nadahnuća, kao osloncu održavanja i obnavljanja još jedne europske tradicije, tradicije kreativnosti” (48-49). U skladu s tim inovativnim duhom Europe i Le Goffov odgovor na postavljeno pitanje može li stara Europa odgovoriti na izazove modernog svijeta glasi:

“Europa nije stara, ona je drevna. Svijet nije moderan, on je sadašnji. Dobro korištena drevnost jest prednost – prednost dobro korištene tradicije”. Povjesničar Le Goff zatim kaže: “Povijest je sila prema naprijed i, nadajmo se ... ako ne prema napretku, barem prema napredcima” (50-51). Time se izbjegava jednostranost jednoga napretka, a zagovara pluralizam napredaka primjereno raznolikosti čovjekova svijeta. Dakako, “stara je Europa drevna, ali može i mora odgovoriti na današnje i sutrašnje izazove” (51) pomoću drevnosti vlastite duge povijesti bez koje ne bi bilo ni sadašnjosti ni budućnosti. U tom smislu “tradicija kreativnosti” i inovativnosti europskog duha predstavlja prednost dobro shvaćene i tako “korištene drevnosti” i njezina osuvremenjenja pomoću poznatoga i priznatoga europskog preoblikujućeg stvaralačkog duha u raznolikim područjima suvremenog svijeta i njegovu kretanju “prema napredcima” u civilizacijskom, ali i u kulturnom značenju.

Na osnovi toga s pravom govorimo ne samo o kontinuitetu nego i o napredcima u kulturnoj povijesti pa i o kulturnom i povijesnom identitetu Europe, ali upitan je politički identitet u Europi, koja još i danas pokušava svojim nacionalnim državama osigurati samostalnost i neovisnost u smislu tradicionalnih klasičnih političkih pojmova državnog suvereniteta, teritorijalnog integriteta i nacionalnog identiteta. Dakako tu stvari i odnosi postaju složeniji, jer spori, a ipak uznapredovani proces europeiziranja već danas nadilazi teritorijalne i sektoralne granice te omogućuje suvremenu transnacionalnu komunikaciju, tržišnu i kulturnu suradnju od komune preko regija do nacionalnih i transnacionalnih saveza, internacio-

nalnih i globalnih odnosa i problema u vrlo složenom svijetu sadašnjosti. Da bi primjereno odgovorio tim i brojnim drugim izazovima, savez europskih država, ma kako se on zvao i sustavno organizirao, treba uz ravnopravnost svojih članica i njihovih državljana te solidarnost i tolerantnost zajedničkih građana temeljito promisliti novonastalu situaciju i probleme te razvijati nove institucije i nove oblike reprezentativnog i izravnog političkog odlučivanja i djelovanja, koji će na primjeren način povezivati periferne predjele i središta Europe u smislu suvremene komunikacije i kooperacije, slobode i pravednosti tako da se kroz njih postigne i izrazi novo jedinstvo i nov povijesni i politički identitet Europe. Taj se identitet, dakle, nastavlja na povijesno jedinstvo Europe koje se i samo neprestano obogaćuje novim oblicima na planu kulture i znanosti, ali i na planu prava i politike te umjetnosti, religije i filozofije. Dakako, konkretna rješenja za razna područja svijeta i života dat će odgovarajući stručnjaci, ali ne samo oni nego i institucije i građani Europske unije i njezinih članica u obliku ranije razloženog objektivnog i subjektivnog postojanja europskog identiteta – još jasnije: u smislu povezivanja eksperata i demokracije, a protiv vladavine elita. Sada je, nadam se, nešto jasnijim, postalo Le Goffovo isticanje da “ni formula Europe nacija danas ne izgleda najprikladnijom za potrebe europskog jedinstva” (45), a to će postati još jasnije u sljedećem poglavlju. Nove potrebe europskog ljudstva i suvremenog svijeta uopće više ne mogu zadovoljiti i podmiriti nacionalne države i predstavnička demokracija, nego pored njih valja inicirati, njegovati i razvijati sudjelovanje građana u upravljanju društvenim

i političkim životom u smislu participativne demokracije. Time se uzava sav diskontinuitet na najbolji mogući način pokazuje povijesni kontinuitet europskog identiteta političkog mišljenja i življenja, od antičkog grčkog polisa i njegove neposredne demokracije preko novovjekovne nacionalne države i njezine predstavničke demokracije do suvremene višenacionalne, kontinentalne, transnacionalne zajednice kao "države", koja bi, da ne bude ispod razine prethodnih država, trebala u sebe preuzeti bitne oblike suvremenom svijetu primjerenog načina života, ali i slobodnog odlučivanja i djelovanja njezinih građana na raznim razinama upravljanja političkim životom, od komunne i regije do centra.

3. FILOZOFSKI ASPEKTI POLITIČKOG UJEDINJENJA EUROPE

Nakon razmatranja kulturnog i povijesnog identiteta Europe pokušat ćemo razmotriti filozofske aspekte jedinstva Europe i naznačiti mogućnost njezina političkog ujedinjenja.

Među filozofskim aspektima Europe poznati njemački filozof politike Hermann Lübbe na prvome mjestu navodi "kulturno jedinstvo podrijetla Europe" kao "manifestnu realnost" koja je prisutna već "u višem i općem obrazovanju" Europljana. Dovoljno je pri tom podsjetiti na europsku i svjetsku literaturu od Homera i Vergilija, preko grčke tragedije do Biblije i brojnih klasičnih djela umjetnosti, znanosti i filozofije, pa da se vidi kako kulturno jedinstvo podrijetla Europe čini sastavni dio našeg općeg obrazovanja. U vezi s tim podsjećamo na poznatu Platonovu misao da

je Homer učitelj svih Grka, kojoj misli možemo dodati da su Platon i Aristotel učitelji svih Europljana. Dakako, time nisu umanjene niti vrijednosti ostalih velikana Europe, niti poznate činjenice koje samorazumljivo pripadaju općem kulturnom životu u Europi. Štoviše, Lübbe smatra da je kulturno jedinstvo podrijetla Europe prethodilo mnoštvu europskih nacija i njihovih država te da "ono kao pretpostavka ulazi u aktualni proces političkog ujedinjenja Europe", ali da "kulturno jedinstvo podrijetla Europe naprotiv nije temeljni motiv za uspostavljanje Europske unije". Lübbe zatim razlaže zašto kulturno jedinstvo podrijetla Europe ne može biti temeljni razlog uspostavljanja EU-a kao vrhunske političke zajednice i nastavlja da ono "ne može to biti već stoga što ona kultura koja je doista europski ukorijenjena po valjanosti i djelotvornosti seže daleko preko granica djelomičnog kontinenta, iz kojeg sada treba nastati Europska unija"¹⁰.

Već smo vidjeli da europska kultura u neograničenom smislu pripada i Amerikancima, a Lübbe dodaje da je "Europa odavno postala ovisna o američkim proizvodima njezinih vlastitih izvora" (84).

Što to znači, vidjet ćemo u daljnjem izlaganju, a s Lübbeom se ponajprije valja složiti kad kaže da se "političko ujedinjenje Europe ne daje učiniti plauzibilnim kao dospelost iz kulturnog jedinstva podrijetla toga kontinenta" (84). Naime, "upravo zbog svoga obilja u sadržajima,

¹⁰ H. Lübbe, "Europa. Philosophische Aspekte seiner Union", u: R. Biskup /Hrsg./, *Dimensionen Europas*, Bern, Stuttgart, Wien, str. 84.

čija valjanost seže daleko izvan našeg kontinenta ... kulturno jedinstvo podrijetla Europe, koje je na djelu neporecivo prepoznatljivo, nije podobno da postane specifičnim temeljem političkog ujedinjenja i time izgradnjom granice spram transatlantskih i ostalih regija svijeta koje također žive iz tradiranog kulturnog jedinstva Europe ili pak koriste ono što je izvorno nastalo na europskome tlu, ali se davno, kao osobito znanost i tehnika, pokazalo odvojivim od svojih podrijetlovnih korijena i točno u tom smislu kao ono što se može univerzalizirati” (85). To je Lübbeov argument o načelnoj razlici između političkog i kulturnog identiteta Europe. U međuvremenu to što se može univerzalizirati “čak djeluje globalizirajućim” i apsolutnim pravom jačega, koje se pak kao znanstveno-tehničko i ekonomsko proizvođenje može još manje od kulturnog podrijetla ili nekog metafizičkog utemeljenja pomoću općevaljanosti i nužnosti učiniti temeljem političkog ujedinjenja Europe i specifičnim motivom toga političkog utemeljenja. Kao što ćemo još vidjeti, filozofija sama kao metafizika i njezino naknadno refleksivno posuvremenjenje “kulturnog jedinstva podrijetla Europe” nikada nije bila dostatna da nastanu politika i politički život, nego su na njihovu početku sudjelovali raznoliki oblici društvenog života i njegove pravne i običajne institucije u smislu triju tradicionalnih momenata države kao vrhunske političke zajednice, teritorija, naroda i suverene vlasti. Toliko o prvom filozofskom aspektu političkog ujedinjenja Europe, a opširnije o svojevrsnosti europske političke filozofije kao navlastite političke filozofije i njezinoj neovisnosti o ontologiji kao metafizici vidi moje

radove: *Metafizika i praktična filozofija, te Etika i politika*.

Da bi se razumio drugi Lübbeov filozofski aspekt Europe, koji predstavlja “europsko ujedinjenje”, kako kaže sam Lübbe, “usprkos državnom pluraliziranju i kulturnom diferenciranju”, valja bar naznačiti povijesno stanje i ideju europskog ujedinjenja. Do samog državnog pluraliziranja i kulturnog diferenciranja dolazi, naime, ne samo zbog raspada “realnog socijalizma” nego do toga dolazi već zbog raspada otomanskog carstva i austro-ugarske dvojne monarhije, dakle, već nakon Prvog svjetskog rata, zatim zbog “zakašnjelog njemačkog pokušaja imperijalnog prostiranja” tijekom Drugog svjetskog rata, i nakon njega zbog kraja velikih kolonijalnih imperija Francuske i Velike Britanije. Lübbe navodi primjere i razloge mišljenju da taj proces državnog pluraliziranja ni “danas još nije završen” i s pravom se suprotstavlja shvaćanju prema kojemu bi europsko političko ujedinjenje valjalo interpretirati kao protupokret toj navedenoj “moćnoj tendenciji državnog pluraliziranja” (86), i to stoga što bi takav “protupokret” bio usmjeren protiv prava naroda na samoodređenje. Iako pravo samoodređenja naroda spada u mlada prava, ono se danas, s pravom ističe Lübbe, “treba pozitivirati pomoću narodno-pravno priznatih procedura u kojima se provodi samokonstitucija nekog naroda kao državnog naroda” (88). Pravo naroda na vlastitu državu svakako je važan filozofski aspekt i predstavlja uvjet političkog ujedinjenja i pristupanja pojedinačnih država Europskoj uniji. Dakle, da bi se “europsko ujedinjenje” nacionalnih država moglo ostvariti i dalje razvijati, ponajprije valja svim europskim narodima priznati pravo na sa-

moodređenje i omogućiti njegovo pozitiviranje “pomoću narodno-pravno priznatih procedura”. Načelno možemo reći: složene višenacionalne države su se raspale i pluralizirale da bi se kao državni narodi mogle ujediniti u Europsku uniju na suvremenoj civilizacijskoj razini.

U pogledu organizacijsko-tehničke problematike moderne države u visoko razvijenim društvima Lübbe općenito zagovara važnu misao političke filozofije da s “kompleksnošću i velikom prostornošću modernih civilizacijskih životnih odnosa istodobno raste potreba za sektoralnom, ali upravo i regionalnom i lokalnom samoorganizacijom raznih komuniteta, uključujući komunitete područnih tijela”. Dakle, raste potreba ne samo za centralističkom organizacijom i globalizacijom nego i za regionalnom i lokalnom samoorganizacijom, što se pretvara “u zahtjeve samoodređenja i samoupravljanja” u naznačenom smislu. Stoga Lübbe nastavlja: “Utoliko impulsi kojima su zahvalni ti zahtjevi nisu impulsi bijega modernosti u pseudoidilu malih prostora. Štoviše, riječ je o impulsima iz iskustva organizacijsko-tehničkih nužnosti, tj. iz iskustva da se vlastite prilike centralistički dadu upravljati samo u malom broju područja, dakako u vrlo važnim područjima, a u ostalom i daleko većem dijelu žele biti samoodređeno izvršene” (92), tj. samoodređenjem i samoupravljanjem građana i njihovih udruga civilnoga društva. U tom smislu direktna se demokracija ne reducira na jednu razinu političkog samoupravljanja, nego se razvija u oba smjera od komune i regije, do centra i obratno, te na taj način povezuje oba smjera u obliku liberalne demokracije i predstavlja ozbiljenje slobode i prava građana

Unije i državljana nacionalnih članica te njihovih “pragmatičnih svrha”.

U skladu s tim, a nasuprot zagovaranju kulturnog jedinstva podrijetla Europe kao motiva njezina političkog ujedinjenja Lübbe zagovara pragmatične svrhe, koje opravdavaju ujedinjenje i izgradnju Europske unije kao političke zajednice, pa kaže: “Jedino pragmatične svrhe objašnjavaju i opravdavaju pokušaj da se u Europi uspostavi neka supranacionalna ustanova, a uspjeh toga pokušaja pretpostavlja da europske nacije u izgradnji Unije spoznaju svoj interes. Bez pragmatične evidencije odgovora na pitanje zašto je uspostavljanje Europskih zajednica i njihovo uzdizanje do političke Europske unije uopće dobro te s time povezana parcijalna odricanja od suvereniteta i brzo nagomilani troškovi, imali bi zahtjevni karakter” (93). Stoga treći, filozofski aspekt utemeljenja i izgradnje Europske unije, čine upravo pragmatične svrhe, dakaako ne u smislu pukog pragmatizma kao ekonomizma, tehnicizma i funkcionalizma moderne, nego pragmatične svrhe kao najviše ljudske svrhe što ih spoznajemo kao interese europskih naroda na kojima treba počivati i politika europskog ujedinjenja. U tom smislu EU predstavlja samo ono što države-članice na nju prenesu kao svoje spoznajne interese u zajedničkom ozbiljenju mira, pravednosti, demokracije i slobode. O tome rječito govori i preambula ugovora o Ustavu EU-a.

Iz mnoštva svrha, koje politici europskog ujedinjenja daju potvrdu, a time i snagu, kao najvažnije već 1998. godine Lübbe navodi četiri svrhe, od kojih na prvo mjesto dolazi “uspostava europskog mirovnog poretka”. Tu prvu pragmatičnu svrhu političkog ujedinjenja on obrazlaže kao “mir koji

je u europskim zajednicama našao stanoviti poredak”, pa taj mirovni poredak “sada treba u Europskoj uniji dalje voditi i učvrstiti”. Među ciljevima Unije članak I – 3 Ustava na prvo mjesto također stavlja unapređenje mira, sigurnosti i održiva razvitka. Lübbe s druge strane primjećuje da je sam taj mirovni poredak “manje rezultat nego pretpostavka pozajedničenja europske politike” (93). Mir je, naime, svrha čitave moderne demokracije, koja nastoji izbjeći ratno “prirodno” stanje i ozbiljiti politički poredak slobode i sigurnosti. Otuda je mir pretpostavka napretka i razvitka civilizacije i kulture uopće.

U drugu grupu pragmatičnih svrha spadaju “nacionalni interesi koji parcijalno konvergiraju s interesima Zajednice te upravo time interes Zajednice dobiva snagu koja oblikuje budućnost” (96). U članku I – 5 Ustava čitamo da “Unija poštuje jednakost država članica pred Ustavom i nacionalni identitet država-članica koji dolazi do izraza u njihovoj temeljnoj političkoj i ustavno-pravnoj strukturi, uključujući regionalno i komunalno samoupravljanje. Ona poštuje temeljne funkcije države, poglavito očuvanje teritorijalne nepovredivosti, održavanje javnog reda i zaštitu nacionalne sigurnosti”. Članak I – 6 međutim govori o “primatu” prava Unije pred pravom država-članica, a članak I – 11 dodaje da je Unija “djelatna unutar granica nadležnosti koje su države-članice na nju prenijele u Ustavu za ozbiljenje u tome sadržanih ciljeva”. I dalje: “prema načelu supsidijarnosti Unija biva djelatna u područjima koja ne spadaju u njezinu isključivu nadležnost samo utoliko ukoliko se ciljevi stanovitih mjera država-članica ne mogu dovoljno ozbiljiti ni na centralnoj ni na regionalnoj ili lokalnoj razini,

nego ih štoviše zbog njihova opsega ili njihovih utjecaja valja bolje ozbiljiti na razini Unije”.

Treću grupu pragmatičnih svrha pak čine vanjska i sigurnosna politika Europske unije kao europeiziranje obrambene politike. O zajedničkoj vanjskoj i sigurnosnoj politici Europske unije u članku I – 16 čitamo da se nadležnost Unije u zajedništvu vanjske i sigurnosne politike proteže na sva područja vanjske politike i na ukupna pitanja u vezi sa sigurnošću Unije, uključujući postupno utvrđivanje zajedničke obrambene politike, koja može voditi zajedničkoj obrani. U duhu lojalnosti i solidarnosti države-članice bez ograničenja potpomažu zajedničku vanjsku i sigurnosnu politiku Unije i suzdržavaju se svakog djelovanja koje je suprotno interesima Unije i koje bi moglo štetiti njihovoj djelotvornosti.

Četvrtu grupu čini činjenica da se Europska zajednica etablirala kao “tržište kontinentalnog prostranstva”. Ona je otuda primjetljiva za svakoga tko na tom tržištu sudjeluje “prema njegovim pravilima u kojima je ona zbiljna koja je postala političko jedinstvo Europe” (97-98). To dakako ne znači da se političko jedinstvo Europe treba reducirati na pravila tržišta, pa ni na “unutarnje tržište”, koje prema članku I – 14 spada u “područja podijeljene nadležnosti” između Unije i država-članica.

Svoje nabranje i razlaganje pragmatičnih svrha, koje danas određuju politiku europskog ujedinjenja, Lübbe zaključuje s napomenom da bi se ona mogla dugo nastaviti – od jamstva unutarnje sigurnosti preko rješavanja migracijskih problema do ophođenja s ekološkim krizama, koje ne respektiraju nacionalne granice. Ovdje je suviše

o tome raspravljati. No, zaključno naglašava Lübbe, “još jednom valja potkrijepiti da se europski politički identitet izgrađuje jedino pomoću politike koja je uspješna u orijentiranju na navedene pragmatične svrhe” (98), a ne ni na socijalnu utopiju ni na metafizičku refleksiju o kulturnom podrijetlu kao temelju političkog ujedinjenja ni na “ekspertokraciju”. Svoje razumijevanje pragmatičnih svrha i izgradnju političkog identiteta utemeljenjem institucija ujedinjenja Lübbe opetovano suprotstavlja transcendentalno orijentiranim “romantičarima konsenzusa” i njihovom “refleksivnom posuvremenjenju zajedničkoga podrijetla” kao specifičnog motiva političkog identiteta kad kaže: “Za političke romantičare to je neobična predodžba da bi se politički identitet, umjesto ovisno o podrijetlu, mogao graditi na uspješnim uvjetima” (98) i političkim institucijama u konkretnim povijesnim prilikama. Svoje shvaćanje “uspješnih uvjeta” političkog identiteta Lübbe ilustrira konkretnim historijskim primjerima novopruske pokrajine Vestfalije, koja je pomoću institucija ujedinjenja izgradila “svijest identiteta” svoje regije, a “slične povijesti dale bi se ispričati i za ostale regije Njemačke i Europe” (99). U skladu s time on zaključuje da “postoje historijske pouke, i to u velikom broju, koje nam pokazuju da se izgradnja zajednice koja je ispunjena ustanovama ujedinjenja”, kako to pokazuju i navedeni primjeri o regijama, doista postiže pomoću “iskustava s uspjesima političkih utemeljenja umjesto preko kulturnih procesa refleksivnog posuvremenjenja zajedničkoga podrijetla” (98).

“Refleksivno posuvremenjenje” bez konkretnih institucija ostaje, naime, pukom refleksijom refleksije. Nasup-

rot tome navedena historijska iskustva institucionalnog utemeljenja političkog identiteta prodiru do samog povijesnog svijeta života i kao takva idu u prilog uspjehu i europskog ujedinjenja pomoću ozbiljenja pragmatičnih svrha, jer govore o tome da je u okviru modernog upravljanja regijama moguće napredovati ne samo u gospodarstvu nego i u socijalnom i kulturnom životu, ako se pragmatične svrhe učine evidentnima i time spoznaju kao interesi država-članica i zajednice. U tom smislu historijska iskustva idu u prilog “uspjehu europskog ujedinjenja” samo ako korist toga ujedinjenja postane evidentnom pragmatičnom svrhom, a ako korist toga ujedinjenja ne dobije svoju evidenciju, zaključuje Lübbe, “ništa neće koristiti” ni sva “nastojanja posuvremenjenja jedinstva podrijetla Europe” (100).

Lübbe tu ne bez razloga polemizira sa zagovornicima refleksivnog posuvremenjenja zajedničkoga podrijetla Europe kao političkog temelja Europske unije i njima nasuprot ističe političke institucije i pragmatične svrhe kao političke motive europskog ujedinjenja. Taj se svojevrсни Lübbeov pragmatizam dakako, kao što smo već naznačili, razlikuje od golog pragmatizma te kao opće načelo njegove političke filozofije potpuno dolazi do izražaja u njegovoj najnovijoj knjizi *Modernisierungsgewinner*.¹¹

Nasuprot kritičarima kulture, po kojima moderniziranje vodi propasti religije i morala te gubljenju smisla za prošlost i ugrožavanju demokratskog samoodređenja, Lübbe u toj svojoj knji-

¹¹ Hermann Lübbe, *Modernisierungsgewinner*, München, 2004.

zi analizira posljedice moderniziranja i pokazuje da su upravo navedena područja kulture zbiljski “dobitnici moderniziranja” suvremenog svijeta, jer svakim danom postaju sve važniji za politički život. Tako *religija* kao “civilna religija” građana civilnoga društva, a ne kao sekularizacija tradicionalnih vjera, ponovno postaje važnim političkim čimbenikom, moral doživljava javnu valjanost i postaje etikom običajnosti, interes za *povijesni smisao* već činjenicom da se prošlost tim više održava, što nas dinamika moderne znanstvenotehničke civilizacije više udaljava od naših prošlosti, a *direktna demokracija* građana postaje to urgentnija što “ekspertokracija” kao isključiva vladavina eksperata i u političkom upravljanju postaje to dominantnija.

Na tragu Ritterove rehabilitacije praktične filozofije te razvijanja posebne zadaće duhovnih znanosti i na njima utemeljene teorije kompenzacije gubitaka¹² što ih sa sobom donose procesi moderniziranja, Lübbe pokazuje da su “dobitnici” moderniziranja zapravo oni oblici čovjekova života koji su kao religija, moral, povijesni smisao i direktna demokracija izgledali glavnim gubitnicima modernog doba. Što se pak tiče povezanosti društvenog života i pragmatičnih svrha etičko-političkog djelovanja individuuma u suvremenoj globalizirajućoj civilizaciji, posebno je zanimljiva i važna Lübbeova misao da suvremenom “političkom revitaliziranju komunitarnog iskustva o zajedničkoj pripadnosti građana u

malim jedinicama odgovara činjenica da točno komplementarno i prema civilizacijskom moderniziranju” rastu ne samo globalni zahtjevi nego i “individualni zahtjevi samoodređenja i suodređenja”.¹³ Lübbe pritom s pravom naglašava da ti “individualni zahtjevi samoodređenja i suodređenja” ne predstavljaju nikakvu “političku romantiku autarkije”, nego naznačuju određenje i onog drugog kao sociousa liberalno-demokratskog društva u kompleksnim odnosima suvremenog globalnog svijeta. Štoviše, oni predstavljaju “racionalnu reakciju na iskustva povećane kompleksnosti modernih životnih odnosa, s kojom se kompleksnošću smanjuju šanse njihove centralne upravljivosti” tako da politička participacija građana “postaje neodoljivom”. Upravo time “ustavno-pravno-politička ekspanzija oblika direktne demokracije ne reprezentira romantiku demokracije”, jer ona je štoviše “organizacijsko-tehnički svrhovito racionalna” reakcija (11). Ekspanzija oblika direktne demokracije pokazuje se, dakle, kao “racionalan” odgovor na iskustva kompleksnosti modernih životnih odnosa, a ne kao romantika i kaos.

Ovdje nije moguće ulaziti ni u “ustavno-pravno-političku ekspanziju oblika” ni u “organizacijsko-tehnički” svrhovitu racionalnost direktne demokracije kao političke participacije građana u raznim sferama civilnoga društva od “civilne religije” i morala do političkog djelovanja i smisla povijesti. Zadovoljit ćemo se kratkom analizom završnog poglavlja *Dobitnici moderniziranja*, u kojem je riječ o “moralizira-

¹² O praktičnoj filozofiji i duhovnim znanostima u djelu Joachima Rittera vidi A. Pažanin, *Metafizika i praktična filozofija*, Zagreb, 1988.

¹³ Hermann Lübbe, *Modernisierungsgewinner*, München, 2004., str.10.

nju znanja” (über die Moralisierung des Wissens) kao načinu davanja primjere-na odgovora na pitanja koja su uvjetovana civilizacijskim moderniziranjem povijesnog svijeta života te je za njihovo rješenje potrebno svojevrсно praktično znanje koje je povezano sa svakidašnjim javnim mnijenjem *sensus communis* (common sense). O praktičnom znanju kao povijesnom mišljenju i djelovanju bit će govora kasnije, a sada ćemo se kratko zadržati na Lübbeovoj rehabilitaciji primarnog iskustva i javnog mnijenja kao procesa moraliziranja znanja.

Zanimljiva je, naime, već činjenica da Lübbe svoja razmatranja o moraliziranju znanja počinje konstatacijom da “u znanstveno-tehničkoj civilizaciji raste količina praktično relevantnog znanja koje je lišeno našeg primarnog iskustva i da slabi relativan doseg mjerodavnosti *common sensea* kao zajedničkog osjetila javnosti. To pak stvara nesigurnosti, “koje se moralizirajući kompenziraju pomoću dobrog osvještjenja”. Tu se već vidi da se Lübbeovo moraliziranje znanja, jačanje primarnog iskustva i mjerodavnosti javnoga mnijenja nastavlja na Ritterovu teoriju kompenzacije pomoću duhovnih znanosti, koje nastaju i razvijaju se sa svrhom da nadoknade štete i “nesigurnosti” što ih stvara znanstveno-tehnička civilizacija. U skladu s tim samo se moraliziranje pokazuje kao “pojava potencijalno dalekosežnih kulturnih i političkih posljedica” te predstavlja “moraliziranje elemenata znanja javnoga mnijenja pomoću kojih se mi kolektivno odnosimo na naše moderne civilizacijske pretpostavke života” (184). Na nizu primjera Lübbe pokazuje da sa stupnjem kompleksnosti naših civilizatorskih pretpostavki života raste “com-

mon-senseov transcendentni udio kognitivnih uvjeta ispunjivosti naših moralnih i zakonskih dužnosti”, pa ih otuda valja primjereno osvješćivati i jačati pomoću primarnog iskustva povijesnog svijeta života. Time se praktično znanje povezuje s mogućnostima našega djelovanja u konkretnim povijesnim uvjetima “provođenja života”. Sama se istina ipak pokazuje kao ono što je “nediskutabilno” i što “raste” primjereno stupnju kompleksnosti društva.

Tu se međutim javlja pitanje: zašto i kako to da naša spremnost u moralno indiferentnom priznavanju fakata slabi ovisno o modernosti, dok istodobno ipak raste naša praktična upućenost na poznavanje tih fakata? Da bi odgovorio na to pitanje, Lübbe opetovano ističe da se s “poznanstvljenjem (*Verwissenschaftlichung*) naše civilizacije ... ponajprije povećava *common-sense-transcendencija* naših kognitivnih pretpostavaka života” i da se smanjuje relativan doseg našeg primarnog iskustva te da se “komplementarno tome povećava mjera od nas traženog povjerenja u solidnost kompetencije eksperata”. Na osnovi toga Lübbe izvodi dalekosežnu uspješnost i opravdanost direktne demokracije naspram vladavine eksperata pa nastavlja: “Vrijednost povjerenja mjeri se prema pouzdanosti njihovih postignuća. S poznanstvljenjem naše civilizacije istodobno raste udio životnih rizika”, a budući da smo ovisni o povjerenju ekspertima, “izvrgnuti smo razočaranju” (192) u njihovo zakazivanje i u solidnost njihove kompetencije. Ti uvidi vode zapravo institucionalnom moraliziranju znanja pomoću javnosti ponajprije u političkoj sferi time što tendencije moraliziranja “pospješuju institucionalno-politički ustanove direktne demokracije” (194).

Pri tom se Lübbe ponajprije pita: "A kako bi se trebalo drugačije odgovoriti na izazove znanstveno-tehničke civilizacije nego stručnim i organizatorskim kompetencijama moderne uprave pod okvirnim uvjetima ... parlamenta koji je bogato opremljen osobnom stručnom kompetencijom". Jer, sa stalnim povećanjem udjela stručnih zahtjeva, na koje se ne daje racionalno odgovoriti odlukama većine predstavničke demokracije, preostaje da se na njih odgovori "jedino sa stručnošću u sustavu stručno specificiranih nadležnosti". Međutim, umjesto toga rasta tehnokratske tradicije stručnosti primjećuju se, naglašava Lübbe, "tendencije obogaćivanja demokratskih sustavnih poredaka narodnim pravima" koja pospješuju oblike participativne demokracije. Da bi to pojasnio, Lübbe navodi "narodna prava iz starijih tradicija" Bavarske, Kalifornije i Švicarske i nasuprot prigovorima da su to relikti iz predmodernog doba konstatira da kod plebiscitarnih gibanja ne može biti riječ o "demokratsko-romantičkim reliktima predmodernosti" nego da je riječ o tome što "radost u zahtjevu za narodna prava raste komplementarno modernom stupnju civilizatorskih pretpostavaka života" (194). Drugim riječima, što se više razvijaju civilizatorske pretpostavke života to više rastu i zahtjevi duhovnih znanosti za narodna prava u odlučivanju.

Svoje razumijevanje narodnih prava u kompleksnim sustavima Lübbe razlaže činjenicom da s nesigurnošću u bilanci za i protiv neke odluke "rastu legitimni zahtjevi na odlučivanje" te da je "glasovanje naroda klasičan institut dobivanja legitimnosti posljednje instancije". Tu se jasno vidi da demokracija funkcionira na raznim razinama, jer "i neizbježna regionalna i socijalna

... podjela u kompleksnim sustavima pospješuje oblike direktne demokracije, ona već unaprijed evocira inicijative građana i dopušta sumnju u racionalnost odluka centralnih instancija" (194). Nasuprot onima koji narodna prava i direktnu demokraciju nazivaju "Betroffenheitsdemokratie" i reliktima predmodernosti, Lübbe u pravima naroda vidi i inicijativu i legitimatorsko sudjelovanje građana u rješavanju lokalnih regionalnih, ali i centralnih problema moraliziranjem znanja pomoću javnoga mnijenja i konačno "glasovanja naroda". Lübbe s pravom primjećuje da je netočno tradicionalno bogato "podmetanje da su prakticirana narodna prava medij emocionaliziranja i time iracionaliziranja politike" (195), jer ona na raznim razinama u visoko razvijenim društvima pospješuju oblike direktne demokracije.

Već iz ovih kratkih razlaganja vidi se da politika u narodno-pravnim sustavima ne negira stručnost i racionalnost, nego da u smislu političkog samoupravljanja traži viši stupanj informiranosti građana koji omogućuje njihovo "sudjelovanje u procesima odlučivanja". Lübbe u tom smislu nastavlja: "Primjereno tome razina informiranosti političkih javnosti u narodno-pravnim sistemima leži više nego u sustavima čiste demokratske reprezentacije". To je odgovor onima koji vlast danas svode na reprezentaciju i elitu. Sažeto rečeno, Lübbeova koncepcija glasi: "Bez narodnih prava demokratske javnosti u visoko razvijenim društvima nisu u stanju obrazovati staleže informiranosti i razine racionalnosti na koje su upućena visoko razvijena društva pri svojem političkom samoupravljanju" (195). Demokracija raznih razina odlučivanja i raznolikih oblika racionalnosti predstavlja

otuda primjeren način političkog upravljanja liberalne demokracije u visoko razvijenim društvima.

Ovdje nije moguće ulaziti u analizu kako funkcionira političko samoupravljanje u modernim visoko razvijenim društvima, ali je za razumijevanje zbiljskih mogućnosti i potreba direktne demokracije u globalnom svijetu odlučan Lübbeov uvid da bez narodnih prava ni u visoko razvijenim društvima nije moguće razviti staleže informiranosti demokratske javnosti ni oblike racionalnosti kao praktične umnosti građana i njihova etičko-političkog djelovanja. U tom smislu direktna demokracija nije "romantika demokracije" niti "emocionaliziranje" i "iracionaliziranje politike", nego racionalna i odgovorna participacija građana kao primjeren odgovor na povećane izazove kompleksnih pretpostavaka suvremenog života pomoću pravne organiza-

cijsko-tehnički svrhovite racionalnosti, ali i pomoću moraliziranja znanja, civilne religije, osvješćivanja povijesti i političkog samoupravljanja. Svi ti oblici suvremenoga povijesnog svijeta života pokazuju se kao dobitnici, a ne kao gubitnici moderniziranja. S razvitkom znanstveno-tehničke civilizacije navedeni oblici kulture i praktičnog života građana ne iščezavaju iz povijesnog života nego prate civilizacijski razvitak i razvijaju nove aspekte te na taj način kompenziraju štete, nesigurnosti i gubitke što ih sa sobom donosi moderna znanstveno-tehnička civilizacija i današnja globalizacija. Tako se ni liberalna demokracija danas ne svodi na reprezentativnu demokraciju, nego tek s raznovrsnim oblicima direktne demokracije i civilnoga društva omogućuje ozbiljenje narodnih prava i političkog samoupravljanja građana u razvijenim društvima suvremenog svijeta.

LITERATURA

- Dilthey, Wilhelm (1957). *Gesammelte Schriften*, Band VIII. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner
- Gehlen, Arnold (1978). *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden
- Le Goff, Jacques (2004). *Stara i naša Europa*. Zagreb: Matica hrvatska
- Lübbe, Hermann (2001). Europa. Philosophische Aspekte seiner Union, u: R. Biskup, Hrsg., *Dimensionen Europas*, Bern, Stuttgart, Wien
- Lübbe, Hermann (2004). *Modernisierungsgewinner*, München
- Pažanin, Ante (1988). *Metafizika i praktična filozofija*. Zagreb: Školska knjiga
- Pažanin, Ante (1992). *Um i povijest*. Zagreb: Filozofska istraživanja
- Rodi, Fritjof (1990). Kultur-Philosophisch, u: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XX, Berlin-New York
- Winkler, Heinrich A. (2004). Was heisst europäische Identität?, u: *Kultur-Journal des Goethe-Instituts*, Bonn, 1/4