

DEMOKRACIJA I ETIKA

Ante Pažanin

*profesor emeritus
Sveučilište u Zagrebu,
Fakultet političkih znanosti*

U zborniku *Demokracija i etika* sabrane su rasprave koje su autori izlagali na istoimenom međunarodnom simpoziju koji je održan u okviru 12. Dana Frane Petrića u Cresu od 22. do 24. rujna 2003. godine.¹ U tridesetak radova iz različitih su aspekata tematizirane demokracija i etika u kontekstu suvremenih globalizacijskih procesa, sa središnjim pitanjem je li moguće izgraditi demokraciju i pravedno društvo “bez ethosa”?

¹ Tekst “Demokracija i etika” predstavlja prošireni govor što ga je autor održao na predstavljanju zbornika *Demokracija i etika* 22. studenoga 2005. u Kulturno-informativnom centru u Zagrebu.

² Budući da se već iz sadržaja ovoga vrijednoga zbornika vidi sva raznolikost i aktualnost analizirane problematike, u ovoj bilješci navodim sve priloge jer se u svojem predstavljanju moram ograničiti na samo neke od njih: Henning Ottmann – “Plemenita laž” i demokratska politika, Tonči Matulić – Crkva spram demokracije, Sergio Cremaschi – O pravoj ideji Ljevice, Kiril Temkov – Dobri ljudi, dobri odnosi, za dobar život i dobro društvo, Ivan Cifrić – Globalizacija i svjetski etos, Karen Joisten – Čovjek u sjenu globalizacije, Josip Oslić – Politički um i

princip pravедnosti u kontekstu globalizacije, Mirko Wischke – Institucija slobode i govor politike, Lino Veljak – Etičke i političke antinomije demokracije, Nikola Skledar – Politika, demokracija i etika, Lev Kreft – Republika i sloboda, Marijan Krivak – “Etička demokracija” ili politika, Jasenka Kodrnja – Što za zlostavljaju ženu znači zavičaj?, Tomislav Žigmanov – Moralno-etički aspekti utemeljenja multikulturalizma kod Willa Kymlicke, Pavo Barišić – Demokracija bez ethosa?, Ivan Devčić – Berdjajevljeva kritika demokracije, Lenart Škof – Od samilosti do solidarnosti, Jesús Padilla-Gálvez – Međijska demokracija s etičkog stanovišta, Jin-Woo Lee – Može li demokratski univerzalizam doista u sebe uključiti i drugoga?, Maja Žitinski – Etički aspekti demokracije, Heda Festini – Dewey o društvu i akciji, Stipe Grgas – Demokracija i američki ekscjepcionalizam, Luka Tomašević – Demokracija i etički relativizam, Borislav Dadić – Odnos pojedinačnog i općeg dobra u perspektivi metafizike osobe, Ante Čović – Demokracija i partitokracija, Krunoslav Nikodem – “Unutrašnji totalitarizam” umjesto demokracije, Alpár Losoncz – Demokracija i etika u svjetlu kontingentnosti, Slobodan Sadžakov – Demokracija i de-etizacija politike, Milan Polić – Volja za vlast kao etika i demokracija, Alen Tafra – Kulturni pesimizam i demokracija, Igor Primorac – Patriotizam kao etičko stajalište.

Pavo Barišić, kao izdavač Zbornika, u Predgovoru ističe da se u pitanju o mogućnosti izgradnje demokracije i pravednog društva “zrcali klasična dilema o prvotnosti pravnih principa ili etičkoga dobra” u smislu dobrog života kod Aristotela. Povezanost *ethosa* i demokracije Barišić obrazlaže riječima: “Poimajući demokraciju u tradicionalnom značenju vladavine naroda, pitanje se odnosi na *ethos* subjekta zajednice, što se ustrojava kao vlast. U *ethosu* se nalazi supstancija koja kvalificira za samovladanje ili Kantovim riječima: ‘demokratska punoljetnost naroda’, to znači punoljetnost građana i njihov ‘odnos prema općem dobru.’” (8)³

Da bi razložio pravi smisao navedenih pojmova, Barišić u vlastitoj podužoj studiji (183-208) s retoričkim pitanjem u naslovu “Demokracija bez *ethosa*?” prikazuje povijest političkog mišljenja od Solona preko Polibija i novoga vijeka (posebno Montesquieua i Tocquevillea) do suvremenog liberalizma i komunitarizma. U tu svrhu on podsjeća da je rimski filozof Polibije “na tragu Platonove ideje o uzajamnoj ovisnosti pravednog državnog ustroja i pravednih duša” Rimu prenio grčko političko naslijeđe i sažeo “klasični politički nauk u obliku sljedećega toposa: *Državni ustroj temelj je ljudske sreće i nesreće. Temeljna su načela – običaj i zakon – od najvećeg značenja, kako za dobrobit čovjeka tako i za dobrobit neke države.*” (184) U tom određenju pojedinačne i državne pravednosti do izražaja dolazi povezanost individualne sreće kao pravednosti duše i opće dobrobiti kao političke pravednosti u državi –

moglo bi se reći da tu do izražaja dolazi jedinstvo etike i politike u smislu klasičnoga političkog nauka.

Barišić nadalje s razlogom upozorava da “u suvremenoj političkoj raspravi uvelike prevladava uvjerenje da pojedinac svoju egzistenciju može vrlo dobro urediti neovisno o onome što se općenito smatra dobrim” te zaključuje da “takve, etički neutralne teze do izražaja dolaze prije svega u nekim liberalnim argumentacijama”, kao na primjer kod “Poppera, Schumpetera, Hayeka, Berlina, Rawlsa, Dworkina, Nozicka ili Ackermanna”. S pravom ukazuje na to da on “tu protutezu antičkom shvaćanju politike” ne smatra “nekom posebnošću suvremenog filozofsko-političkog diskursa” jer je ona svoje utemeljenje stekla u novovjekovnoj poziciji kod Machiavellija i Hobbesa. (184) Time međutim nije iscrpljena cjelina novovjekovne političke misli, što Barišić pokazuje na primjeru dvaju značajnih novovjekovnih filozofa koji su pokušali dokazati zašto nije moguće izgraditi “demokraciju bez *ethosa*” i nastavlja: “Tako je Montesquieu upravo od demokracije zahtijevao najviši oblik ćudorednosti – *krepost*”, a Tocqueville je na njegovu tragu “na primjeru Amerike kao prve velike moderne republike tumačio da *ethos*, koji je on sažeo u pojam ćudoređa, predstavlja najvažniji element poretka u demokratskim institucijama”. (185) Odatle pitanje o načelnom odnosu demokracije i *ethosa* i za nas danas ima aktualno značenje i predstavlja središnje pitanje političke teorije i prakse.

Pojam *ethosa* Barišić shvaća “u širem aristotelovskom smislu kao ono što se općenito odnosi na običaje, *mores*” pa kaže: “S jedne strane *ethos* predstavlja zajedničko sjedište, mjesto stanova-

³ Broj u zagradi označava stranicu u Zborniku.

nja, navike, određeni kodeks ponašanja neke zajednice. S druge strane *ethos* kao ljudski karakter i izraz tvori ćudorednu osnovu radnji, moralni temeljni stav pojedinca” (185), njegov habitus. U skladu s time, “na temelju dvostruke jezične uporabe onog etičkog, a u nastavku na Hegelovo razlikovanje između moralnosti i ćudorednosti, u suvremenim se teorijama uvriježila načelna razlika između *ethosa* i morala. Moralom se koriste takozvani univerzalistički liberali. Za razliku od moralnoga univerzalizma i egalitarizma” liberala, “komunitaristima se pripisuje perspektiva *ethosa* u kojoj prevladava ono posebno i partikularno”. (186) To treba imati u vidu jer već Montesquieu i Tocqueville ono etičko “promatraju u mnogostrukom smislu obuhvatno, kako liberalno tako i komunitaristički”, pa se izraz *ethos* upotrebljava u objema perspektivama: u perspektivi moralnoga pitanja o tome što je dobro za sve i u perspektivi “pitanja o tome što je dobro za našu zajednicu”. (186) Suvišno je ukazivati na aktualnost tih misli za našu suvremenost, i u individualno-moralnom i u etičko-političkom smislu.

U tom kontekstu posebno je zanimljivo Barišićevo mišljenje da je među suvremenim političkim filozofima upravo liberalnom komunitaristu Charlesu Tayloru “u najvećoj mjeri pošlo za rukom da se približi Tocquevilleovoj zasadi ćudorednog utemeljenja demokracije”, i to demokracije kao polja “lokalne politike” i “*pučke škole slobode*”. Ta sloboda, kao i “suverenost naroda”, već kod Tocquevillea ne ostaje “puka apstraktna ideja, nego se ozbiljava” naročito “u živoj građanskoj aktivnosti u općinama, udrugama i savezima”. (194-195) Kao što je prije njega Hegel isticao značenje uvjerenja za

državni ustroj, tako je i Tocqueville potvrdio da sloboda tek putem običaja i načina življenja građana može zadobiti svoju političku realnost. (195) Stoga Barišić s pravom zaključuje da ćudorednost u hegelovskom smislu za Tocquevillea “predstavlja supstancijalan i neposredno življen *ethos*. Putem običaja objektivna se egzistencija slobode očituje u skladu s duhovnim svijetom individuuma i društva.” (196) Dakle uvođenje i održavanje “demokracije nije moguće bez posredovanja demokratskog *ethosa* kod svih građana. Za slobodu i neovisnost građani moraju biti pripremljeni jer će u protivnom kod njih ponovno prevladati čežnja za despocijom.” Barišić pritom točno primjećuje da se “u tom slučaju ponovno osjećamo suočeni s Platonovim prigovorima demokraciji” (206) koja kao anarhija izaziva prijelaz u tiraniju. Da se to ne bi dogodilo, “demokracija zahtijeva zrele državljane koji bi se trebali moći poslužiti svojim umom kako bi bili u stanju razlikovati ono pravedno i istinito od onog nepravednog i lažnog”. (208) Demokracija dakle zahtijeva razborite građane kao *polites* u Aristotelovu određenju punog državljanina koji stanovito vrijeme naizmjenice i uzastopce vlada na opće dobro i pokorava se kad nije u organima vlasti.

Time smo se tematski približili osnovnoj tezi Henninga Ottmanna o “plemenitoj laži i demokratskoj politici” jer su i “plemenite laži” odgovorne za razaranje demokratske javnosti i za iščezavanje političkoga povjerenja i političke kulture građana. Ottmann stoga poručuje da bi bilo bolje “kada političari ne bi podcjenjivali građanstvo, nego kada bi očekivali da će ono znati podnijeti i nemile istine”. Demokratska javnost na drugoj strani ne mora gubiti

“nadu u to da će se ipak pronaći putovi regrutacije” političkih djelatnika “koji neće voditi preko stranačkih mašinerija” jer će ipak, kako se s razlogom nada Ottmann, “svoj put u politiku ponovno pronaći i neovisne ličnosti”. U protivnom bi naime moglo doći “čak i do toga”, zaključuje Ottmann, da “otuzan ortakluk političara koji se boje istine i birača koji ne žele čuti ništa bolno uništi demokratsku javnost, a s njome i samu demokraciju” (16), i to demokraciju u njezinu izvornom političkom značenju, kao istinsku *politeiu* slobodnih i jednakih građana nasuprot “mašineriji” takozvanih političkih stranaka i njihovoj “partitokraciji”, kako je u svojemu prilogu naziva Ante Čović. (337-360)

Nažalost, mi ovdje ne možemo ulaziti u analizu zanimljive Čovićeve “rasprave o moralnim osnovama politike”, kako glasi podnaslov njegova rada o “Demokraciji i partitokraciji”. Stoga ćemo se zadovoljiti kratkom naznakom teme. Na Herodotovu, Platonovu i Aristotelovu primjeru Čović rekonstruirao, kako on kaže, “predpovijest pojma demokracije”, a pojam opće volje kod Rousseaua označava prekretnicom i kamenom temeljcem moderne demokracije. Nasuprot tome, partitokracija, pogotovo “sustavna partitokracija predstavlja devijantan, nedemokratski način vladanja” (355) koji se razvio “u razdoblju postkomunizma” i “tranzicije”, a vodi ka kaotičnosti odnosa u državi i društvu, odnosno “*partitokratskom podčinjavanju društva i netržišnom prisvajanju materijalnih dobara*”. (358) Autor na kraju ističe da je njegova “teorija postkomunističkoga kaosa u svojem obliku nastala uglavnom na podlozi hrvatskoga ‘tranzicijskog’ iskustva” (360), ali da ona u većoj ili manjoj

mjeri vrijedi za sve zemlje u tranziciji. Poput Čovićeva, kritički su usmjereni i ostali, moglo bi se reći gotovo svi prilozi ovoga Zbornika. Ja međutim nisam u stanju ovdje govoriti o svim priložima, nego ću se kratko osvrnuti na razmatranja globalizacije i demokracije.

Kao što sam u uvodu napomenuo, gotovo svi prilozi iz zbornika *Demokracija i etika* dotiču se problematike suvremenih globalizacijskih procesa. Zbog toga ovdje nije moguće referirati sve radove, pa ni one u kojima su iscrpno tematizirani problemi globalizacije, npr. radove Ivana Cifrića, Karen Joisten i Josipa Oslića. Umjesto analize tih radova zadovoljit ćemo se pokušajem naznake odgovora na pitanje: kakve su posljedice globalizacije na život ljudi i naroda?

Josip Oslić razlikuje “pozitivne” i “negativne” strane globalizacije. U pozitivnom smislu globalizacija “treba pokazati kako su različiti narodi na zemlji u stanju da ne žive izolirano, sami za sebe, nego da su upućeni i usmjereni jedni na druge. Takvo, pozitivno shvaćanje globalizacije očito ima za cilj izgradnju jednoga ‘*kooperacijskog društva*’ koje se odlikuje otvorenosti, dijalogom, tolerancijom, izmjenom misli i informacija.” (94) U negativnom smislu globalizacija predstavlja pokušaj izgradnje “nasilnog društva”, odnosno opasnost da nacionalne države u procesu globalizacije “izgube vlastiti nacionalni identitet” i državni suverenitet. (94) Na tragu Otfrieda Höffea Oslić traži odgovor na te izazove globalizacije pomoću “kvalificirane demokracije” i “političke pravednosti”, ali s pravom dodaje da pritom “u jednoj takvoj demokraciji do punoga izražaja trebaju doći ne samo principi pravednosti nego i princip solidarnosti i supsidijarnosti”. (95)

Oslićev rad zaslužuje detaljnu analizu i pažnju jer on obogaćuje Zbornik suvremenom problematikom ljudskih prava i Levinasovom fenomenologijom "lica" Drugoga kao "temeljnomo vrednotom čovjekova tubitka". (98) On pritom ukazuje na opasnosti hedonizma, eudaimonizma i utilitarizma u suvremenom znanstveno-tehničkom svijetu, a posebno "na prenaglašenu tjelesnost" koja "dovodi život u opasnost", te s pravom povlači "paralelu prema Aristotelu koji je u spisu *O duši* pretpostavio jedno unutarnje jedinstvo između tijela (tjelesnosti) i duše te se na taj način izravno suprotstavio jednostranom Platonovu dualizmu". U skladu s tim kod Aristotela pretpostavljenim "unutarnjim jedinstvom" duše i tijela Oslić zastupa suvremeno fenomenološko shvaćanje da "čovjekova djelovanja nisu 'refleksivna' i 'instinktivna', kao što je to u životinja, nego 'intencionalna', tj. imaju jedan odabrani smjer. Budući da čovjek ima mogućnost 'izbora', on u svako vrijeme može birati smjer svojega djelovanja. Upravo u iskustvu 'moći birati' čovjek se iskušava kao biće slobode." (99) Duša bi se "u tom globalizirajućem i gospodarsko-kritičkom smislu", primjećuje Oslić, "trebala shvatiti kao jedan umnomoralni korektiv koji samoj globalizaciji ukazuje na granice njezina 'tjelesnog' izrabljivanja svijeta". (99)

U smislu navedene "paralele prema Aristotelu" koji se "izravno suprotstavio jednostranom Platonovu dualizmu", postavlja se pitanje o mogućnosti da se i na primjeru Kantove praktične filozofije, od koje polaze i Höffe i Oslić, pokaže da je za nas danas, upravo u suprotstavljanju opasnostima globalizacijskih procesa i njihovu tjelesnom i duhovnom "izrabljivanju svijeta", važno je Kantovo shvaćanje "punoljetnoga"

čovjeka kao "građanina svijeta" nego njegova apriorna ontoteološka metafizika ideja čistog uma i "protopravednosti". U skladu s tom mogućnošću čitatelj zbornika *Demokracija i etika* bio bi svakako zahvalan kada bi i za Höffeovu tvrdnju o "principu protopravednosti" kao "zbiljski predodređenom principu pravednosti" našao uvjerljive razloge a za "konačne uvjete" mogućnosti etičko-političkog djelovanja u suvremenom svijetu dostatne dokaze. Dakako, "originarno samopotvrđivanje" čovjekove subjektivnosti u etičkom i pravnom području nije dostatno jer i Drugoga treba "priznati kao osobu i preuzeti za njega odgovornost", što prema etici odgovornosti za Drugoga činimo pomoću originarnog priznavanja "samoga sebe i sebi jednakih kao pravnih osoba" u smislu navedenoga "principa protopravednosti". (101-102) Naravno, čitatelj bi bio još zahvalniji kada bi dobio uvjerljive dokaze o tome da se "kod principa protopravednosti ne radi samo o teorijskoj metafizici koja propituje uvjete spoznaje, nego da se prije svega radi o praktičnoj metafizici koja propituje uvjete moralnoga djelovanja, odnosno uvjete pravnoga djelovanja". (102) Tu naime ostaje nejasno kako se i čime se princip protopravednosti u "teorijskoj metafizici" odnosi na uvjete spoznaje, a u "praktičnoj metafizici" na uvjete moralnoga i pravnoga djelovanja. Jer već se kod Aristotela principi ne pokazuju bez onoga zbog čega su to što jesu. To je ujedno razlog zašto je Aristotelova praktična filozofija kao *philosophia anthropina* različita i neovisna o bilo kakvoj *prote philosophia*, pa i o "protopravednosti" kao metafizici. To pitanje međutim prelazi okvire ove recenzije, čiji autor u skladu s naznačenim razlozima ne govori o "praktičnoj

metafizici”, nego o praktičnoj filozofiji koja obuhvaća ne samo moralno, pravno i političko djelovanje nego i povijesno mišljenje svih stvari na koje čovjek može utjecati svojim odgovornim djelovanjem.

Ivan Cifrić pak govori o “svjetskom etosu” koji “nastaje na predlošku koncepta povezivanja (ljudi, kultura, religija, društava itd.) zajedničkih vrijednosti i stvaranja svjetskog etičkoga poretka u procesu integracije čovječanstva”. Cifrić pritom razlikuje dvije mogućnosti pa zaključuje: “Ako je globalizacija uspostava nove svjetske hegemonije jednog modela društva i s različitim mehanizmima prisile, tada joj nije potreban svjetski etos jer se ionako zbiva. Svjetski etos u tom bi slučaju mogao korektivno djelovati na smanjivanje nasilja u procesu globalizacije. Ako se pak globalizacija shvati i kao lokalizacija, i tada joj je potreban svjetski etos jer se u tom procesu oblikuju raznoliki identiteti” koji, prema Cifriću, “znače opstojanje raznolikosti (društava, religije i kultura) s istodobnim nastankom globalnog društva” – tj. znače opstojanje “globalne društvenosti u kojoj je otvorena participacija svima”. (75)

Ipak, usprkos shvaćanju “globalizacije i kao lokalizacije”, odnosno usprkos “globalnoj društvenosti u kojoj je otvorena participacija svima”, već se na razini Europske unije uočava deficit participativne demokracije pa je opravdana Osličeva kritička misao da su “principi pravednosti i princip solidarnosti, zajedno s principom supsidijarnosti, upravo temelji i bitne pretpostavke na kojima se može graditi ‘kvalificirana’, odnosno odgovorna demokracija”. Jer “kvalificirana demokracija”, kako ističe Oslič, “nije samo jedan mogući odgovor na globalizacijske procese našega vreme-

na, nego je ona prije svega forma političkog života i mišljenja po kojoj svatko – i to je ono najvažnije – dolazi do svojega prava i po kojoj svoja prava može ozbiljiti”. (108)

Dakle pomoću odgovorne demokracije i participacije građana kao “forme političkog života i mišljenja” valja, primjereno bitku povijesnoga svijeta života, a ne prema pukom imperativu trebanja, u stvarnosti osigurati da svaki dođe do svojega prava i da “može svoja prava ozbiljiti”. U skladu s tim, a na tragu Ritterove teorije kompenzacije šteta, gubitaka i nesigurnosti što ih sa sobom nosi znanstveno-tehnička civilizacija i globalizacija, želim dodati da pomoću duhovnih znanosti i praktične filozofije te razvijanja političke kulture i razboritosti građana, kao iskustvom izoštrene reflektirajuće rasudne snage, valja ustrajati na ozbiljavanju ljudskih individualnih i narodnih prava na svim razinama političkog života građana i u svim oblicima predstavničke i direktne demokracije kao oblicima političkog odlučivanja od inicijativa građana do samoodređenja naroda jer se ni demokracija danas ne može reducirati na jednu vrstu i razinu odlučivanja, nego se kao raznoliko ozbiljavanje slobode i prava građana i naroda razvija u oba smjera povezivanja, od komune i regije do centra i obratno, od centra preko supsidijarnosti do regije i komune.

Zato se na kraju valja složiti s Hegelovim interpretom Mirkom Wischkeom (“O mogućim reaktualizacijskim potencijalima Hegelove filozofije prava”) kad kaže: “Građani u pogledu svoje volje, svojega htijenja i svojega činjenja moraju biti opremljeni ‘razboritošću’ za sadržaj koji ispunjava institucije, kao i ‘beskonačnim samoodređenjem’ svoje ‘slobodne subjektivnosti.’” (124) Time

se potvrđuje teza iz prvog dijela mojeg predstavljanja ovoga hvalevrijednog zbornika o demokraciji i etici da samo reaktualiziranjem demokracije i *ethosa* bogate europske političke povijesti te povezivanjem suvremenog liberalizma i komunitarizma politika danas može ozbiljiti svoju istinsku zadaću da bude demokratska zajednica i “slobod-

na subjektivnost”. Stoga zahvaljujem Hrvatskom filozofskom društvu kao izdavaču i svim suradnicima Zbornika, a političkoj i kulturnoj javnosti najtoplije preporučujem ovu aspektima i sadržajima bogatu knjigu o demokraciji i etici kao vrlo instruktivnu, temeljitu i aktualnu lektiru iz suvremene praktične filozofije.