

Prijevod

UDK 177.63

172.12

Primljeno: 15. studenoga 2010.

Prijateljstvo građana

HENNING OTTMANN*

Sažetak

Autor zagovara modernizaciju antičkog nauka o prijateljstvu. Prijateljstvo shvaćeno u političkome smislu jest prijateljstvo građana kao regulacijska ideja idealnoga političkog zajedništva. Takvo je prijateljstvo iznad pravednosti, ono podrazumijeva trajnu i stabilnu međusobnu dobrohotnost, zajedničko življenje, slogu, uzajamnost i jednakost, sudioništvo i suosjećanje, međusobno otvoreno ophođenje i govorenje, kulturu dragovoljne suradnje i duh samosvjesne i samoodgovorne građanskosti. Danas, u globalnome selu medija veliko je pitanje: bi li prijateljstvo svjetskih građana danas trebalo imati prednost pred prijateljstvom građana? Nedvojbeno je poraslo značenje univerzalizma u modernome svijetu. Pravo kao čovjekovo pravo postalo je univerzalno, moralnost je refleksivna i univerzalna. Ipak, ostaju razlike između bliskih i dalekih obveza. Orijentaciji pojedinca u moderni nužne su dvije perspektive: moralna i čudoredna. Konkretno se čudoredne i univerzalne moralne obveze moraju rangirati. To se može dogoditi jedino tako da se ispune obveze bliskosti i čudorednosti te da se vodi računa o univerzalnome zahtjevu. Autor zaključuje kako se prijateljstvo svjetskih građana u modernom društvu može izraziti u modelu stupnjevane obveze. U slobodnoj zajednici stranost i prijateljstvo odgovaraju jedno drugome. Stranost nije sudbina. Vlastito i strano ne čine protuslovnju opreku. Dug put od stranosti do prijateljstva građana zamisliv je samo na temelju logike slobode, koja slobodu drugoga ne shvaća kao ograničavanje i granicu vlastite slobode, nego kao njezin uvjet.

Cljučne riječi: prijateljstvo građana, prijateljstvo svjetskih građana, politika, čudorednost, moral, Aristotel, Ciceron, Kant

I.

Godine 1963, povodom obilježavanja 100. godišnjice SPD-a, održao je Dolf Sternberger svečani govor. Dao mu je naslov *Prijateljstvo s državom* (v. Sternberger, 1980: 209-246).

* *Henning Ottmann*, redoviti profesor političke znanosti na Institutu Geschwister Scholl Sveučilišta u Münchenu.

Taj pojam potječe od Friedricha Schillera.¹ Sternberger je u njemu vidio suvremeni oblik u kojemu se dao obnoviti aristotelski nauk o prijateljstvu. Međutim, ne može se nauk o prijateljstvu obnoviti pojmom “prijateljstvo s državom”. Koliko god da smo prijazni prema državi, ona je apstrakcija. Prijateljstvo je, međutim, nešto između osoba. Zato bih umjesto Schillerova i Sternbergerova “prijateljstva s državom” stavio drugi pojam: pojam “prijateljstvo građana”.

Pokušaj da se pojam prijateljstva obnovi u *političkome* smislu nailazi na poteškoću zato što je pojam “prijateljstva” već odavno privatiziran. On se danas rabi još samo za odnos među privatnim osobama. Još uvijek nije točno istraženo kako se to dogodilo. Proces privatizacije prijateljstva počinje već u kasnoj antici. Tako epikurejci Grad više nisu smatrali zajednicom prijatelja, nego kao ugovorom nastalo uzajamno osiguranje obrane od štete. Od Grada im je bio važniji njihov krug privatnih prijatelja. Stoici i cinici smatrali su se svjetskim građanima, koje više nije zanimao konkretni Grad u kojemu su živjeli. Kršćanstvo je umjesto prijateljstva donijelo ljubav prema bližnjemu i prema Bogu. Kršćanin treba biti “prijatelj Boga”.² Augustin piše: “Blažen je tko Tebe (Boga – H. O.) ljubi, u Tebi svoga prijatelja a, Tebi za volju, i neprijatelja” (“*beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te*”, *De civ. Dei*, IV, 10, 14). Kršćaninu se politička zajednica relativizira u svagda samo privremeni i predzadnji cilj tubitka. *Civitas divina* postaje mu važnija nego što bi to ikada mogla biti *civitas terrena*. U novovjekovlju depersonalizacija države i životnih poredaka tjera prijateljstvo u privatnost. Što su bezličniji moderni životni poreci, to je privatni prostor više suprotan pol postvarenome svijetu. Prijateljstvo postaje pitanje srca i intimnosti, daleko od svake politike i javnosti.

U novovjekovlju pojam prijateljstva zamjenjuju drugi pojmovi, primjerice pojam *solidarnosti* ili pojam *bratstva*. Oba se preklapaju s pojmom prijateljstva. Ali naspram njega imaju stanovite nedostatke. Pojam *bratstva* ima taj što – doslovno uzevši – znači rodbinski odnos. Tako shvaćen, on bi odgovarao jedino etnosu, ali ne demosu, narodu u političko-pravnome smislu. Derrida je s pravom ukazao na to da se danas pojam mora denaturalizirati (Derrida, 2000). A gdje su sestre u *fraternité*? Kao što je Olympe de Gouges objasnio za vrijeme Francuske revolucije, na njih se uopće nije mislilo. *Solidarnost* pak – natuknica koja je krenula u svoj pobjednički pohod nakon “bratstva” – ima prizvuk kriznoga stanja, potrebe za pomoći, osiguranja, socijalne države. Pojam potječe iz rimskoga jamstvenog prava, iz *obligatio*

¹ Sternberger ne navodi gdje se u Schillera pojam može naći. Neki upućuju na *Demetrius-Fragment*, ali tu ga nema.

² Thomas, *S. theol. I/II, qu. 26, a 4; qu. 65, a 5; II/II, qu. 23, a 1*. U *Gebet und Freundschaft* Paula Gerhardta stoji: “Gospode, dopusti pak, / da mi ostaneš prijatelj do groba; / ostani moj prijatelj i među svima / moj najvjerniji, najjači oslonac. / Ako se povežeš sa mnom, / već će se naći srce, / koje će, dirnuto tvojim duhom, / meni pokloniti nešto dobro.”

in solidum.³ Još ga odgovarajući članak Diderotove i D'Alambertove *Enciklopedije* poznaje *jedino* u tome značenju. U 19. stoljeću pojam se afirmira u radničkome pokretu i u katoličkome socijalnom nauku.⁴

Nedavno ga je filozof Rorty htio proglasiti posljednjom izvjesnošću u relativizmu postmoderne (Rorty, 1989). Ipak je solidarnost pojam koji se ne može odnositi na političku cjelinu. On gravitira prema socijalnome. On obuhvaća samo dio međusobnoga političkog odnosa građana.

Prijateljstvo građana u tome je smislu regulacijska ideja idealnoga političkog zajedništva, nešto iznad pravednosti.

II.

Pojam "prijateljstvo" moćniji je od pojmova "solidarnost" i "bratstvo". On može obuhvatiti i rodbinske odnose i dragovoljno dogovorene oblike zajednice. On se može odnositi i na interesne i na vrijednosne zajednice. Zagonetno mi je što ga nisu prihvatili ni komunitaristi ni neoklasici (kao Arendt, Voegelin, Strauss) ni Ritterova škola. Je li prijateljstvo građana smatrano nečim antičkim? Ili nečim što je nepovratno izgubljeno? Ali koliko se puta upravo u tim školama pokušavala oživiti antička praktična filozofija? Smatram da ništa ne protuslovi pokušaju modernizacije aristotelskoga i ciceronskoga nauka o prijateljstvu. Pojam "prijateljstva", prijateljstvo shvaćeno i u političkome smislu, ima više prednosti. Navest ću neke od njih.

Prednost br. 1: Kao svako prijateljstvo tako i prijateljstvo građana *nadilazi pravednost*. Pravednost je ono što svakome dugujemo. "Tamo gdje su prijatelji", kaže Aristotel, "tu ne treba pravednost, ali pravednici trebaju još k tome prijateljstvo (*Nikomahova etika*, VIII, 1, 1155a 26-28)." Otputujete li nekamo sa svojim prijateljem i on počne svaku večer izračunavati što je tko toga dana potrošio, onda biste se trebali jednom upitati je li on doista vaš prijatelj. Prijatelji ne računaju. Oni daju više nego što bi morali. Prijateljstvo građana u tome je smislu regulacijska ideja idealnoga političkog zajedništva, nešto iznad pravednosti.

Prednost br. 2: Prijateljstvo počinje *dobrohotnošću (eunoia, benevolentia)*. Mora se naglasiti da ono time *počinje*. Dobrohotnost pokazujemo i prema neznancima, npr. sportašima za koje navijamo (*Nikomahova etika*, IX, 5, 1166b 35-1166b 35-1167a 2). Za puni oblik prijateljstva dobrohotnosti je nužno *potvrđivanje*. Prijateljstvo se iskazuje u trajnosti dobrohotnosti, kao što se govori o doživotnim prijateljstvu

³ O podrijetlu solidarnosti iz rimskog prava vidi Pfyffer von Wyher (1887).

⁴ O povijesti i aktualnosti pojma: Schmelter (1991), Bayertz (1998), Isensee (1998); Baumgartner (2004: 283-296), Dallinger (2009).

* Usp.: "Kad su ljudi prijatelji ne treba im pravednosti; dočim kad su pravedni, treba im prijateljstva" (Aristotel, 1982: 166) – op. prev.

teljima. I u političkome smislu vrijedi: građani moraju biti međusobno dobrohotni, oni moraju svoju dobrohotnost potvrđivati. Prijateljstvo nije kratkoročan nalet osjećaja. Ono je nešto stabilno i nešto opteretivo.⁵ Stabilnost i opteretivost visoke su vrednote politike. Divimo se zajednicama koje se stoljećima mogu održati s istim ustavom, bilo antičkoj Sparti bilo Sjedinjenim Državama u moderni.

U Aristotela je glavni kriterij prijateljstva *suživot, sužen* (*Nikomahova etika*, VIII, 5, 1157b 19).^{*} To je obilježje političkoga i privatnoga prijateljstva na isti način. Privatni se prijatelji žele katkad vidjeti i nešto zajednički poduzeti. Također rado zajednički slave. Prijateljstvo građana također znači da se s drugima želi nešto poduzeti i s njima zajednički živjeti na jednom mjestu, u jednoj zemlji. I tu se ponekad slavi, a politička je svečanost kao izraz prijateljstva građana mjerilo kakvo je stanje u nekoj zajednici. Aristotel kaže da je “sloga” (*homonoia, concordia*) plod prijateljstva (*Nikomahova etika*, IX, 6).^{**} Ona dopušta da sve raste, pa i ono malo, dok u mržnji i neslozi sve propada, pa i ono veliko, “concordia parvae res crescunt, discordia maxime dilabuntur” (Bell. lug. X, 6). Ako više ne možemo zajednički živjeti, moramo se razići. To je tako, bilo u braku bilo u državi.

Prednost br. 3: U svakome prijateljstvu postoji *uzajamnost*. U njemu je svagda jednakost. Prijateljstvo je vrlina *uzajamne* dobrohotnosti, “virtus reciprocae benevolentiae” (Goclenius, *Lex phil.* [1613], 91 sl.). Ta se jednakost daje precizno diferencirati u raznim ustavnim oblicima. U lošim ustavima malo je jednakosti i malo prijateljstva, uopće nikakvih u tiraniji, samo po slojevima specifičnih u vladavini bogataša ili siromaha. Dobar ustav može, naprotiv, biti jedino onaj u kojemu prijateljstvo građana prelazi granice slojeva i klasa. Građansko je društvo društvo jednakih, a samo među jednakima može biti pravoga prijateljstva.

Prednost br. 4: Prijateljstvo je, po Kantu, “ideal sudioništva i suosjećanja za dobrobit svakoga od pojedinaca sjedinjenih moralnom dobrom voljom” (*Metafizika čudoređa*, dio drugi, *Metafizička počela nauka o kreposti*, § 46).^{***} To *sudioništvo* i *suosjećanje* znači, prema Kantu, “da prijatelj može svoga prijatelja upozoriti na njegove pogreške” (*ibidem*). To će se u privatnome prijateljstvu otvorenije dogoditi nego u prijateljstvu građana. Čovjekove antagonističke potrebe da se, s jedne strane, otvara, a, s druge strane, zatvara, ulaze privatno i politički u različite pomiješane

⁵ To na svoj ironičan način izražava Oscar Wilde u svojoj dosjetki: “Prijateljstvo je puno tragičnije od ljubavi, ono traje dulje”.

^{*} Usp.: “Jer ništa tako ne pristaje prijateljima kao zajedničko življenje” (Aristotel, 1982: 172) – op. prev.

^{**} Usp.: “I složnost se čini kao prijateljska naklonost.” (Aristotel, 1982: 200) – op. prev.

^{***} Usp.: “... ideal učešća i podjeljivanja dobra svakoga od njih sjedinjenih moralno dobrom voljom...” (Kant, 1967: 277); “... ideal suosjećanja i sudjelovanja dobiti među ljudima sjedinjenima moralno dobrom voljom...” (Kant, 1999: 253) – op. prev.

odnose. Međutim, već primjer privatnoga prijateljstva pokazuje da prijateljstvo ne znači nekritičku suglasnost niti prešućivanje i zataškavanje. Štoviše, dobrohotnost koja obilježava prijateljstvo pruža pravi temelj na kojemu se kritika može privatno ili politički očitovati. Prijateljstvo je ideal međusobnoga *otvorenog* ophođenja i govorenja. Politički je suprotstavljeno strateškome djelovanju i taktičkoj tajnovitosti.

Prednost br. 5: Prijateljstvo ima i tu prednost što može obuhvatiti *raznolikost relacijskih oblika*. Već je Aristotelov pojam prijateljstva bio tako širok da je uključivao mnoge oblike zajednice: putnu zajednicu, drugarstvo, rodbinu, gostoprimstvo, prijateljstvo iz užitka i koristi te prijateljstvo u zajedničkome dobru. *Pretpolitički* oblici prijateljstva imaju pritom neizravni politički interes. Tako u Švicarskoj dio prijateljstva građana nastaje iz drugarstva vojnika. U Sjedinjenim Državama susjedstvo je svakodnevni medij prijateljstva. U 19. stoljeću građani su u društvima stjecali međusobno povjerenje i susretali se dobrohotno i prijateljski. Danas možemo udruge samopomoći, umreženja, milijune počasnih službi, civilnopravna ujedinjenja smatrati oblicima građanske kulture prijateljstva. Kultura dragovoljne suradnje danas više nije obilježena podaništvom, nego duhom samosvjesne i samoodgovorne građanskosti. U tim nedužničkim kooperacijskim oblicima pokazuje se što može učiniti smisao za zajedništvo. Koliko su takva ujedinjenja značajna za slobodarsku politiku, jasno je i s aspekta suprotnosti. U tiraniji su takva ujedinjenja u pravilu zabranjena. Ili su prefunkcionirana u prisilna.

Prednost br. 6: Prijateljstvo građana može, prema Aristotelu, imati dva glavna oblika: *prijateljstvo iz koristi* i *prijateljstvo u zajedničkome dobru*. Učenjaci se spore o tome je li Aristotelov polis prijateljstvo iz koristi ili je on, povrh toga, prijateljstvo u zajedničkome dobru.⁶ Smatram da Aristotelov polis ne može biti puko prijateljstvo iz koristi. Doduše, i polis je bio, kao svaka politička zajednica, ujedinjenje iz interesa. Ali u Aristotela Grad nije ugovor na uzajamnu korist. On je zajednica dobroga života. Kad bi se temeljio samo na prijateljstvu iz koristi, bio bi nestabilan kao i ono. Takvo se prijateljstvo raspada čim više ne postoji dobit. Prijateljstvo iz koristi njeuguju i loši ljudi. Riječ “stranački prijatelj” ili “poslovni prijatelj” može pritom dobiti neobičan zvuk. U takvome prijateljstvu drugome se ne želi dobro zbog njega.

On se, štoviše, u tome obliku prijateljstva upreže u vlastite svrhe. Prijateljstvo građana mora, drukčije nego prijateljstvo iz koristi, vrijediti i u lošim vremenima. Građani se moraju upravo i tada potpomagati. To točno izražava stara poslovice: “Amicus certus in re incerta cernitur”, “Pravi se prijatelj u nevolji poznaje” (Laelius XVII, 64).

Prednost br. 7: Prijateljstvo građana može se ujediniti s *prijateljstvom svjetskih građana*. Pritom je, dakako, važno kako se to ujedinjavanje shvaća. Filantropija,

⁶ Za prijateljstvo iz koristi zalažu se Cooper (1990: 220-241) i Annas (1990: 242-248).

prijateljstvo s čovjekom ili s čovječanstvom, imala je u antici nešto podcjenjivačko.⁷ Bogovi ili junaci bili su oni koji su se udostojavali imati dobre nakane s običnim ljudima. I *humanitas*, rimski ekvivalent za *philanthropia*, stvar je otmjenoga obrazovanja.⁸ I ona živi od elitnoga razgraničavanja, razgraničavanja obrazovanih od neobrazovanih. Prijateljstvo s ljudima nailazi, k tome, na problem da je prijateljstvo to razvodnjenije što je veći krug prijatelja. S kim smo sprijateljeni ako smo svakome prijatelj?

Bilo je antičko temeljno uvjerenje da smo obvezniji prema bližnjima (rođacima, prijateljima, sugrađanima) nego prema tuđincima. Aristotel kaže "... da je teže prevariti druga za novac nego sugrađanina, teže je ne pomoći bratu nego tuđincu" (*Nikomahova etika*, VIII, 11, 1160a 3-7).^{*} U tome smislu Ciceron kaže: "nama su građani važniji od tuđinaca, rođaci od nepripadajućih" (*Laelius* V, 19). Zanimljivo bi bilo upitati se koliko to još danas vrijedi.

Danas nam je, čini se, apstraktum "čovjek" bliži nego antičkim ljudima. U globalnome selu medija upoznajemo se iz dana u dan sa sudbinom nama, zapravo, potpuno stranih ljudi. Nastaje sugestija univerzalnoga susjedstva.

Čini se da i pravo i ekonomija i komunikacija dospijevaju pod pritisak globalizacije. Veliko je pitanje što će iz toga nastati. Bi li prijateljstvo svjetskih građana danas trebalo imati prednost pred prijateljstvom građana? Hoće li građanina zamijeniti prijatelj ljudi?

Da bismo odgovorili na to pitanje, treba povući stanovite razlike. Nedvojbeno je poraslo značenje univerzalizma u modernome svijetu. Pravo kao čovjekovo pravo postalo je univerzalno, moralnost je reflektivna i univerzalna. Ipak, ostaju razlike između bliskih i dalekih obveza. Orijentaciji pojedinca u moderni nužne su dvije perspektive: moralna i ćudoredna. Razlika među njima ne može se razriješiti.⁹ Ona se u moderni može zaoštriti čak i do sukoba. Ne može se od roditelja zahtijevati da vole svu djecu na ovoj Zemlji isto onako kao svoju djecu. Od prijatelja se ne može zahtijevati da su sa svim ljudima sprijateljeni na isti način kao što su sa svojim privatnim prijateljima ili svojim sugrađanima. To vrijedi unatoč zahtjevu koji nastaje iz nevolje i potrebe za pomoći mnogih nama stranih ljudi. Prijateljstvo nije *caritas*. Ono nije ništa paternalističko, nego nešto među jednakima. Prijateljstvo, kao uosta-

⁷ Filantropija je isprva stvar bogova, heroja, kraljeva. Još i Platon pridaje pojam bogovima (*Symp. 189 d 1; Nomoi IV, 713 d 5-6*). Ksenofon ga pripisuje kraljevima Agesilaju (*I, 22*) i Kiru (*Kyrupädie I, 2,1*). U helenizmu filantropsko može spasti na dar i "napojnicu", de Ruiters, S. T., *De vocis quae est philanthropia significatione atque usu*, u: *Mnemosyne* 59 (1931), 293.

⁸ Usp. Gellius, *Noctes Atticae* XIII, 17.

^{*} Usp.: "... kao što je strašnije ugrabiti novac sudrugu negoli sugrađaninu, te ne pomoći bratu negoli tuđincu..." (Aristotel, 1982: 178).

⁹ O tome opširnije u: Ottmann (2009: 239-248).

lom i solidarnost, ne mogu se proizvoljno širiti. Oni postaju utoliko slabiji ukoliko je veći krug onih na koje se odnose.

U moderni se konkretne ćudoredne i univerzalne moralne obveze moraju rangirati. To se može dogoditi jedino tako da se, prvo, ispune obveze bliskosti i ćudorednosti te da se, drugo, vodi računa o univerzalnome zahtjevu. Antićka je filozofija i za to imala pojam: *oikeiosis*. Valja početi kod kuće, u obitelji i među rodbinom, onda se obratiti prijateljima i sugrađanima te, na koncu, svijetu i ćovjeku. Prijateljstvo pretpostavlja poznanstvo i prisnost. Nedvojbeno je da danas poznajemo sve više ljudi, a ako gledamo televiziju, gotovo pola svijeta. Također valja visoko cijeliti postupno nastajuću svjetsku javnost kao medij kritike nepravednosti. Ali zar ona ne vodi prije u univerzalno pravo nego u prijateljstvo? "Prijateljstvo među narodima" sumnjiv je pojam, koji miriše na imperijalizam, usporediv sa "slogom" koju je Aleksandar Veliki propagirao kao krilaticu za svoje svjetsko carstvo.

III.

Prijateljstvo građana – prijateljstvo svjetskih građana – možda se mogu ujediniti u modelu stupnjevine obveze. Time, dakako, još nije dodirnut najveći prigovor koji se može uputiti aktualizaciji prijateljstva građana. On bi se dao ovako formulirati: ne može se oživiti prijateljstvo građana jer se moderna društva više ne mogu ujediniti nećim intenzivnim kao što je prijateljstvo. Ona su za to prevelika, prerasnolika, suviše heterogena. Moderna društva moraju se, ćini se, zadovoljiti vezom prava. Prenapregnula bi ih zajednićka ideja dobroga života. Ćini se da umjesto života među prijateljima moramo očekivati život s neznancima.

Podijeljena su pak mišljenja o tome moramo li tako ocijeniti stanje. Tome mišljenju skloni su liberali, komunitaristi će se nadati da se naš poredak i danas temelji na nećem višem nego što je pravo. *Quid leges sine moribus?* Ne prethodi li pravu navlastita građa zajednićkosti? Ne živi li politićki poredak od ćudorednih pretpostavki koje on sam uopće nije sposoban stvoriti? Stranost i prijateljstvo ne odgovaraju, ćini se na prvi pogled, jedno drugome. Prijateljstvo pretpostavlja prisnost, a takva ne postoji među neznancima. Ali ono ćega nema može postati. Stranost nije sudbina. Ono što je nekome strano, može mu postati prisno. Vlastito i strano ne ćine protuslovnu opreku. Kao što kaže Georg Simmel u svome eseju o strancu, nisu nam strani stanovnici Sirijusa (Simmel, 1987: 63). Oni to nisu jer nemaju nikakvoga odnosa s nama. Ali već oduvijek imamo odnos prema stranome ili strancu. Taj odnos pripada našem samorazumijevanju. O njemu se može razmišljati i iz toga se dade nešto učiniti. U slobodnoj zajednici građani bi se trebali susretati s, recimo to tako, *pretpostavkom prijateljstva*. Ne susrećemo se unaprijed s nepovjerenjem. Štoviše, polazi se od pretpostavke da bismo mogli postati prijatelji premda to još nismo. Ponuda je tu. Tko je odbije, mora se zapitati zašto želi živjeti u odrećenoj zajednici.

Derrida je pokušao tu vrstu prijateljstva građana shvatiti kao *gostoprimstvo* (Derrida, 2001; 2001a: 273-277). Nesretan pojam. Gost ostaje nekoliko dana, u svakome slučaju ograničeno vrijeme. Tako se to prije zamislilo sa stranim radnicima [*Gastarbeiter*]. Ali tko ostaje zauvijek, nije gost. Pojam uopće ne odgovara Derridaovoj mesijanskoj ideji “*démocratie à venir*”. To je demokracija u dolasku i od nje ovaj filozof očekuje da će jednom ostaviti za sobom sve granice nacija i država. Ideja je neobuzdana. Ona uopće ne odgovara na pitanje kako moderna društva mogu ujediniti konkretnu ćudorednost i univerzalni moral. Odnos prema drugome Derrida misli kao *dar*, kao davanje sebe, kao iscrpljivanje sebe. Time se treba dekonstruirati razlikovanje vlastitoga i tuđega. Međutim, pojam “*dara*” pretpostavlja razlikovanje vlastitoga i tuđega. Dati se može samo ono što sami posjedujemo. Pozvati možemo nekoga samo ako imamo svoj dom. Vlastito i tuđe, dar i uzdarje čine nerazrješiv odnos uzajamnosti. Ostavimo to tako...

Vlastito i tuđe ne moraju se posve međusobno ujednačiti. Preporučuje se razlikovati kulturnu i političku asimilaciju. Ne valja od tuđinaca zahtijevati totalnu *kulturnu* asimilaciju. Ono što se pak može zahtijevati jest *politička* integracija – i to bez zadržke. Ona predstavlja ulazni dug onoga tko želi postati građaninom. On se mora staviti na tlo ustava, poistovjetiti se s političkim poretkom, on mora nastupiti s voljom da postane dobar građanin. Na taj način mogu nastati identiteti sa spojnicom, kao što u Sjedinjenim Državama postoje Italo-Amerikanci i drugi kulturno-politički miješani identiteti. U SAD-u se stanovnici ne daju u svome domoljublju ni od koga nadmašiti. U Saveznoj Republici Njemačkoj to nije ni blizu tako. Razlog tome nije samo mnogo raspravljani postotak protivnika integracije. Razlog je i to što na strani onih koji su već građani nije dovoljno razvijena svijest o izvrsnosti vlastitoga poretka. Zašto bi tuđinci cijenili ono što mnogi od nas ne vole? Zašto bi cijenili prednosti našega poretka ako su mnogi od nas prema njemu ravnodušni?

Od stranosti do prijateljstva građana – to može biti dug put. Prijateljstvo građana može, u svakome slučaju, uključiti one vrline koje su na tome putu korisne: svakodnevna prijaznost ophođenja koja je mala sestra prijateljstva; tolerancija, koja podnosi ono što se, zapravo, ne bi odobravalo; konačno, priznanje, koje svjedoči respekt i poštovanje. Dok tolerancija, kao nekoć u apsolutizmu, još i danas može imati nešto podcjenjivačko u sebi (trpi se nešto što se, zapravo, ne bi smjelo trpjeti), prijateljstvo građana bliže je respektu, bliže poštovanju, bliže priznanju. Goethe kaže “da bi tolerancija trebala biti prolazno uvjerenje: ona mora voditi u priznanje. Trpjeti znači vrijeđati”.¹⁰ U priznanju je izbrisan svaki trag podcjenjivanja. Tu vlada opet za prijateljstvo karakteristična jednakost i uzajamnost. U priznanju čovjek dolazi do onoga što želi biti. On želi da ga drugi priznaju kao slobodno i jednako biće. U tome je njegov zahtjev kao čovjeka. Logično ustrojstvo priznanja isto je kao ono

¹⁰ *Maximen und Reflexionen*, 507.

prijateljstva. Oboje veže a da ne zavezuje. Oboje pokazuje paradoks koji je Hegel nazvao “slobodni bitak kod sebe samoga u drugome”.

Kako se može biti slobodan a ipak se odnositi, ujedno, na drugoga, biti upućen na njega? Više od 2000 godina prevladavajuća supstancijska metafizika nije bila sposobna za adekvatno poimanje toga paradoksalnog jedinstva slobode i vezanosti, odnošenja na samoga sebe i na drugoga. Supstancijalno-metafizička sloboda drugoga postaje akcidenzijom moje slobode. U duhu tradicijske logike slobodan sam time što se odnosim na samoga sebe, a odnos prema drugome odbacujem kao nevažan za svoju slobodu. Ako drugo sebe samo shvaća isto tako, nastaje uzajamno isključivanje drugoga. Svatko pokušava ovladati svojim samoodnosom i odnosom prema drugome, unatoč svoj upućenosti na drugoga. Nastaje zrcaljenje, refleksivnost, koja se ipak niječe. Rezultat je uzajamno presezanje vlastitoga u drugo. Iz toga ulančenja izlazi je jedino logika slobode, koja slobodu drugoga ne shvaća kao ograničavanje i granicu vlastite slobode, nego kao njezin uvjet. Modernim odnosima priznanja udovoljava samo još logika slobode.

Priznanje je oblik poštovanja, a prijateljstvo može integrirati taj element priznanja. Tako poštovanje može, to nadilazeći, povezivati s osjećajem dobrohotnosti. Kant definira prijateljstvo kao poštovanjem povezanu ljubav (*Metafizika čudoređa*, § 52).^{*} Prijateljstvo ima ono što priznanje zahtijeva, a to je uzajamnost i poštovanje. Ono ima još nešto više: nagnuće, osjećaj. Kant nije raspoložen prema toj osjećajnoj strani prijateljstva, a mnogi i pri prijateljstvu građana osjećaju pomalo nelagodu. U Kantovim je očima prijateljstvo obveza svih dobronamjernih, a ono što je obveza ne smije se, prema njemu, pomiješati s nagnućem. To distanciranje Gracija od obveze inspiriralo je Schillera i Goethea za poznatu rugalicu: “Rado služim prijateljima, no to, nažalost, činim s nagnućem / pa me tako često muči da nisam krepostan” (*Xenien*, 388 sl.). Ti stihovi pjesnika navode na drugačiji zaključak. Nagnuće i obveza ne moraju protusloviti jedno drugom; svakako je bolje rado nego nerado činiti čudoredno. K tome, osjećajna strana prijateljstva pokazuje da je ono nešto što se ne može propisati. Prijateljstvo građana nije ništa što bi se moglo dekretirati. Kao svako nagnuće ono mora samo rasti, a to može biti njegova Ahilova peta.

Bez prijatelja ne bismo željeli živjeti, kaže Aristotel. Prijatelji su dio sretnoga života. To vrijedi i privatno i politički. Politici je potreban pojam javne sreće, *public happiness*. To u modernim društvima znači, ponajprije, da mi nitko ne može propisati što razumijevam pod srećom. Međutim, ako to razumijevanje sreće ne treba voditi u društvo autista, onda su nam za sreću potrebni i istomišljenici, tada nam trebaju prijatelji koji s nama dijele zajedničku ideju dobrog života. Završavam riječima iz Ciceronova dijaloga o prijateljstvu *Laelius*. On je nastao u proljeće ili ujesen one godine kada je ubijen Cezar.

^{*} V. Kant, 1967: 295; 1999: 271 – op. prev.

Ciceron se tada još jednom uvjeravao u prijateljstvo republikanaca za koje u Rimu uskoro više neće biti mjesta: "Tko naime svoj pogled usmjeri na pravoga prijatelja, gleda, takoreći, na uzor samoga sebe. Tako se događa da su odsutni prisutni, siromašni bogati, slabi jaki i, što se jedva može riječima reći, mrtvi živi: u toj mjeri prati ih čast, uspomena i čežnja prijatelja..., ako se, pak, dokine veza koja izrasta iz naklonosti, tada više ne može postojati nikakva kućna zajednica, nikakav Grad, a čak se ne može nastaviti ni obrada polja" (VII, 23).

S njemačkoga preveo
Tomislav Martinović

LITERATURA

- Annas, J., 1990: *Comments on Cooper*, u: Patzig, G. (ur.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen, str. 242-248.
- Aristotel, 1982: *Nikomahova etika*, Fakultet političkih nauka/Liber, Zagreb, bibl. "Politička misao" (preveo: Tomislav Ladan).
- Bayertz, K. (ur.), 1998: *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M.
- Baumgartner, A., 2004: Solidarität, u: Heimbach-Steins, M. (ur.), *Christliche Sozial-ethik, Bd. 1: Grundlagen*, Regensburg, str. 283-296.
- Cooper, J. M., 1990: Political Animals and Civic Friendship, u: Patzig, G. (ur.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen, str. 220-241.
- Dallinger, U., 2009: *Die Solidarität der modernen Gesellschaft*, Wiesbaden.
- Derrida, Jacques, 2000: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.
- Derrida, J., 2001: *Von der Gastfreundschaft. Mit einer "Einladung" von Anne Dufourmantelle*, Beč.
- Derrida, Jacques, 2001a: Le principe d'hospitalité, u: Derrida, Jacques: *Papier Machine*, Pariz, str. 273-277.
- Isensee, J. (ur.), 1998: *Solidarität in Knappheit. Zum Problem der Priorität*, Berlin.
- Kant, Emanuel, 1967: *Metafizika ćudoređa*, "Veselin Masleša", Sarajevo, bibl. "Logos" (preveo: Viktor D. Sonnenfeld).
- Kant, Immanuel, 1999: *Metafizika ćudoređa*, Matica Hrvatska, Zagreb (preveo: Dražen Karaman).
- Ottmann, Henning, 2009: Moralität und Sittlichkeit – ein neuzeitlicher Konflikt?, u: Düssing, E.-K. / Klein, H.-D. (ur.), *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*, Würzburg, str. 239-248.
- Pfyffer von Wyher, Paul, 1887: *Wesen und Unterschied von Korrealität und Solidarität nach Römischem Recht*, Kästner, Göttingen.

- Rorty, R., 1989: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.
- Schmelter, J., 1991: *Solidarität. Die Entwicklung eines sozialethischen Schlüsselbegriffs*, München.
- Simmel, G., 1987: Der Fremde, u: Landmann, M. (ur.), *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt/M., str. 63-71 (prvi put objavljeno 1908).
- Sternberger, D., 1980: Staatsfreundschaft. Rede zur Hundertfeier der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Mit drei Glossen, u: *Staatsfreundschaft. Schriften IV*, Frankfurt/M., str. 209-246.

Henning Ottmann

FRIENDSHIP OF CITIZENS

Summary

The author advocates a modernization of the antique doctrine of friendship. Friendship understood in the political sense is the friendship of citizens, as a regulative idea of ideal political community. Such friendship is above justice, it implies a permanent and stable mutual benevolence, living together, harmony, mutuality and equality, involvement and compassion, mutual openness in words and deeds, a culture of voluntary cooperation and a spirit of self-aware and self-responsible citizenship. Nowadays, in the global village of the media, we face a major question: should the friendship of world-citizens take precedence over the friendship of citizens? The importance of universalism in the modern world has undoubtedly increased. The right of man has become universal, morality is reflexive and also universal. Still, differences remain between close and remote obligations. Two perspectives are necessary to the individual's orientation in modernity: the moral perspective and the ethical perspective. The actual ethical and universal moral obligations must be divided into ranks. This can be done only by fulfilling the obligations of closeness and ethics and taking into account the universal requirement. The author concludes that the friendship of world-citizens in modern society can be expressed in a model of graded obligation. In a free community, foreignness and friendship correspond to one another. Foreignness is not destiny. The own and the foreign do not constitute a contradictory opposition. The long stretch between foreignness and friendship of citizens is conceivable only on the basis of the logic of freedom, which does not perceive the freedom of the other as a limitation of and boundary to its own freedom, but as a prerequisite of it.

Keywords: friendship of citizens, friendship of world-citizens, politics, ethics, morality, Aristotle, Cicero, Kant

Kontakt: **Henning Ottmann**, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, Oettinger Str. 67, D 80538 München. E-mail: Henning.Ottmann@gsi.uni-muenchen.de