

Sloboda i politički poredak

Zvonko Posavec

Zagreb

Primljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 123.1:32

Veza između slobode kao načina opstanka čovjeka i političkog poretka kao određenog načina zajedničkog života ljudi nije ni posve jednostavna a ni neproblematična. Odmah nam se nameće sumnja nije li politički poredak deficijentan oblik zajedničkog života ljudi? Da li je uopće moguće dovesti u vezu slobodni ljudski opstanak i politički poredak? Ne predstavlja li politički poredak negaciju slobodnog opstanka? Političko zajedništvo je relativno kasno u svjetskoj povijesti postalo odlučujuće područje veze među ljudima. Poznato je da je tek u Grčkoj politički život građana kao građana postao centar njihovog života. Uspostavljanjem ove veze nastao je prostor koji je premjestio ljudsko događanje iz područja »samokretanja« (autómaton) u središte odnosa građana. Samo na takvom tlu mogle su nastati prve demokracije koje cjelinu poretka nisu prepuštale samotoku iz-vanljudskih sila, nego se među građanima slobodno odlučuje o cjelini ovog poretka. Time je nastalo nešto posve novo u svjetskoj povijesti što prijašnji narodi uopće nisu poznavali. Političko postaje — po mišljenju Ch. Meiera — »iglene uši kroz koje mora proći *svjetska povijest*, ako želi dospjeti do moderne Evrope« (*Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, str. 13). Ta nova veza, kvalitativno drukčija od svih prijašnjih, proizvela je nečuvene promjene u cjelokupnom životu. Ch. Meier na slijedeći način opisuje posljedice uspostavljanja političke zajednice: »Time se pojavilo jedno posebno mjesto u svijetu, svjetsko-povijesna nova vrsta moći građana u njihovim odnosima; posebno oblikovan društveni identitet, specifično doživljavanje vremena, poseban odnos stalnog i promjenljivog. Isto tako posebni oblici iskustva, opažanja i poimanja ljudskih moći, događaja, društva i promjene. Posebni oblici izlaganja, pjesništva, pitanja u teologiji, filozofiji i drugim znanostima i beskrajno mnogo drugoga, o čemu mi znamo ili (čak) ne znamo da stoji s tim u vezi. Čak u kiparstvu i arhitekturi zadobila je grčka kultura od politike barem odlučne poticaje« (ibid., str. 13).

S procesom politizacije ljudskog života zbiva se i prijelaz »teorije u svijet praktičnog i tvorbenog života« (J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, str. 24.). Samo na temelju racionalizacije praktičnog i tvorbenog života bila je moguća teoretska znanost, mudrost, a prema tome i slobodan ljudski opstanak. Narodi koji nisu u svojem opstanku prošli i doživjeli racionalizaciju praktične i poetične djelatnosti nisu se dovinuli ne samo do teoretskih znanosti nego nisu dospjeli nikada ni do slobodnoga ljudskog opstanaka.

Nije, prema tome, nimalo slučajno da problem odnosa slobode i političkog poretka može izrasti samo na već izgrađenom političkom životu i na razvijenom stupnju racionalizacije prakse i tvorbe. Pojava i dominacija političkoga u životu Grka imala je odlučne reperkusije na shvaćanje i formiranje slobode. Određenja slobode koja su tamo zadobivena ostala su važiti kao temeljna određenja slobode uopće.

Sva određenja slobode — kako slobode djelovanja tako i slobode izbora — počivaju na izvornom određenju slobode kao samobitka, kao autarkije, doslovno, kao samodovoljnost. Određenjem slobode kao autarkije pokriveno je ne samo etičko-individualno određenje slobode nego isto tako i teološko-metafizičko. H. Krämer na slijedeći način određuje autarkiju: »U pojmu autarkije sadržan je ponajprije momenat samoodržanja i samopotvrđivanja, moć da se iz samoga sebe održimo u bitku; drugo, momenat neovisnosti, samostojnosti i slobode s tendencijom apsolutnosti i potpunosti. Treće značenje autarkije je: ispunjenost, sigurnost, zadovoljstvo, eudaimonia« (*Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike*, u: J. Simon (Hrsg.), *Freiheit*, Freiburg München 1977., str. 249).

Ovaj pojam slobode kao autarkije počiva na ontološkim kategorijama jedinstva i identiteta, a isto tako potječe iz diferencijacije tipova djelovanja u kojoj jedan određeni tip djelovanja ima prednost pred drugim.

Prema tradiciji, idealni model pune autarkije može se naći samo u božanskom bitku; to vrijedi podjednako za Platona i Aristotela kao i za stoičare i Epikura. Punu izradu pojma slobode u teološko-metafizičkom smislu nalazimo npr. u neoplatonizmu. Tako Plotin govori o pratemelju kao iskonskoj prisutnosti, kao nekoj vrsti samoopažanja, samoljubavi i samoodržanja. On kaže: »Jedno je upravljeno na samo sebe, gleda samo sebe, ljubi samo sebe, sviđa se samom sebi, hoće i bira samo sebe, održava samo sebe i proizvodi samo sebe. Ne održava se samo u bitku, nego podaruje samo sebi bitak. Ono je potpuno pri sebi, iz sebe, kroz samo sebe i stoga u punoj slobodi, autarkiji, potpuna moć i raspoloživost.« Plotin zaključuje *Traktat* riječima: »Time je Jedno kao samo u istini slobodno, jer ono... samo je sebi samo i istinsko samo, dok svaka druga stvar je kao ona sama tako i nešto drugo« (*Enneade*, VI, 9, 21, 31—33, usp. 3, 20 i dalje).

Za razliku od Plotina, koji slobodu u etičko-individualnom izvodu iz teološko-metafizičkog određenja, Aristotel smatra, premda je u shvaćanju slobode orijentiran na teološko-metafizičko područje, da bez etičko-političke usmjerenosti ne bi sloboda mogla biti spo-

znata u božanskom bitku. Stoga orijentacija u slobodi božanskog bitka zahtijeva odlučno etičko-političko područje koje jedino može osigurati primjereni put u slobodi čovjeka. Nije zato nimalo slučajno da su — ne samo Aristotel nego i Platon — razvili velike političke sisteme i da njihov smisao leži u postizanju i održanju jednoga određenog načina biti čovjeka, leži, dakle, u očuvanju najboljega mogućeg života, i da bez tih političkih poredaka niti bi bilo spoznaje slobode, niti njezinog bitka.

To nas upućuje na smisao da ono biti slobode ima određene pretpostavke koje zahtijeva sama sloboda da bi ona doista bila. Sloboda pripada određenom načinu života. Nacrt takvog načina života dao je Aristotel u prikazu političke zajednice — polis. »Država je zajednica rodova i sela koja im omogućuje potpun i ekonomski nezavisan život, a to je, kao što smo rekli, sretan i lijep život« (*Politika*, 1280 b 40). Građani se udružuju u polis da bi sloboda i jednakost mogle biti. Istina je da subjekt polis nije svaki građanin, nego samo slobodan. Ona je »zajednica slobodnih« (usp. *Politika* III, 6, 1279 a 21; I, 7, 1255 b 20; IV, t, 1292 b 38/41) kao što je »država zajednica jednakih ljudi i njezin cilj je najbolji mogući život« (*Politika* VII, 1328 a 35—37). (Opširno o tome usporedi: M. Riedel, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975. str. 29—171.)

Slobodna zajednica ne opstoji radi nečega drugog, nego samo radi same sebe. Ona je zajednica koja je sama sebi dovoljna. »Potpuna zajednica od više sela koja je, da tako kažemo, postigla najveći stupanj samodovoljnosti jest država« (I, 2, 1252 b 27/3). Samo u takvoj zajednici može pojedinac ispuniti svoj smisao. U polisu se ostvaruju uvjeti za mogućnost dobrog i sretnog života, jer slobodna djelatnost nije moguća u osami nego samo u političkoj zajednici. Sloboda pojedinca ne može se tražiti u prirodnom opstanku, nego je prostor slobode pojedinca sloboda drugoga čovjeka. Sloboda ima političko porijeklo, u njoj se stvara mogućnost i za slobodno teoretsko djelovanje. Bez dokolice, čije uvjete čuva i jamči polis, nema teoretskog života. Stoga jedino u području polis teoretski život može transcendirati političku egzistenciju. Prema Aristotelu izvorno slobodan ne može biti pojedinac nego samo zajednica slobodnih (usp. O. Höffe, *Politische Philosophie, Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg 1971, str. 48—55).

Vodeći cilj političke zajednice mora biti upravljen prema ostvarenju uvjeta sretnog i slobodnog života ljudi. Ideal sretnog i slobodnog života, kao što smo vidjeli, leži u određenoj autarkičnosti. Ona se, međutim, ne može ostvariti ako se ne izgradi arhitektonika političkog života, odnosno arhitektonika vlasti kao najvažnije kategorije politike. Politički život kao autohtono tijelo može se ostvariti ako politička zajednica opstoji prema svojim vlastitim zakonima, tj. onima koje je sama sebi dala. Sloboda tada znači, a napose to važi za demokraciju, samovladanje građana. Stoga možemo reći da nema slobode tamo gdje nije izgrađen politički poredak.

Poznato je da su Platon i Aristotel tražili pravi ustav političke zajednice koji bi mogao osigurati slobodu građana. Oni su smatra-

li da se sloboda može najviše sačuvati u nekoj mješavini demokratskih i aristokratskih elemenata koji čuvaju politički život od ekstremnih tendencija bilo anarhije bilo despotije. Ova ravnoteža čuva se na podjeli vlasti na različite instance i tijela koji se mogu uzajamno kontrolirati i ograničavati. Aristotel je prvi formulirao trodijelnu podjelu vlasti na *zakonodavnu*, *izvršnu* i *sudsku* (usp. *Politika* IV), kao što je preuzeo i Platonovu misao iz *Zakona o miješanom ustavu* kao najboljem političkom poretku (usp. *Zakoni* III, 691—702; IV, 712—715; VI, 756—757).

Dakle, vidimo da postoji određena veza između određenja slobode i političkog poretka. Slobodan je onaj koji je u najvišoj mjeri autarkičan, potpuna zajednica je ona koja je u najvišoj mjeri samodovoljna. Na početku smo formulirali tezu da shvaćanje slobode i političke zajednice ovisi o određenom samoizlaganju i samorazumijevanju čovjeka. Stoga se pitamo na čemu se orijentira Aristotelovo shvaćanje čovjeka? Aristotel se orijentira u izlaganju biti čovjeka na širok krug djelovanja u koja spada čovjek, jer on jedino u djelovanju pokazuje tko je on zapravo. Prema Aristotelu djelovanja mogu biti: teoretska, etičko-politička i tehničko-poietička. Osnovna podjela djelovanja sastoji se u tome da jedna imaju cilj u samoj djelatnosti, a druga imaju cilj u djelu, pa su djela bolja od djelatnosti. Po njegovu mišljenju čovjek može postići autarkičnost, tj. slobodu, samo u teoretskoj i etičko-političkoj djelatnosti, ali ne i u poietičko-tehničkoj djelatnosti. Upravo zato ova djelatnost je isključena iz procesa oblikovanja građana, a svi oni koji se njome bave nisu u njoj na djelu kao ljudi, zato oni i nisu slobodni, a ako nisu slobodni, tada ne mogu ni prisustvovati u odlučivanju o zajedničkim uvjetima života, zato nisu politička bića. Čovjekov život ne iskazuje se kao neki rezultat proizvodnje vrijednosti koja proizlazi u nekom ostvarenom djelu, nego je on prisutnost određene djelatnosti u kojoj je on kao čovjek na djelu. Samo tamo gdje je on već u djelatnosti kao čovjek na djelu, tamo je ostvarena politička zajednica, a i on sam kao čovjek, a to za Aristotela znači u prvom redu u etičko-političkoj djelatnosti. Čitava stara politička filozofija počiva na rangiranju djelatnosti u kojoj je djelovanje (praxis) pretpostavljeno tvorbi (poiesis).

Sloboda u tradicionalnoj političkoj filozofiji — kako sloboda djelovanja tako i sloboda izbora — počiva na slobodi shvaćenoj kao samodovoljnost, kao mogućnost samobitka koji se ostvaruje s onu stranu tehničko-poietičke djelatnosti. Tako određena sloboda čuva se u arhitektonici političke vlasti i bez nje ne bi mogla uopće biti.

Na tlu novovjekovne političke filozofije Hegel je u punom smislu mislio odnos slobode i političkog poretka, i to kako u konfrontaciji s Aristotelom tako i u prihvaćanju njegovih osnovnih motiva.

Tri motiva odlučno su djelovala na Hegelovu koncepciju političkog poretka i mjesta slobode u njemu. *Prvo*, to je Kantova misao o autonomiji volje, *drugo* je uvlačenje nacionalne ekonomije u političku teoriju, *treće* je izlaganje praktičnih pojmova u dimenziju povijesti. U okviru problematike slobode i političkog poretka želimo

istaći Hegelovo spekulativno razrješenje odnosa proizvodnje (poiesis) i djelovanja (praxis) na kojem počiva cjelokupna klasična politička teorija.

Kod Hegela rad postaje konstitutivni momenat svijesti. Zato rezultat rada — djelo — nije odvojiv od procesa obrazovanja svijesti, nego u djelu leži ona sredina kojom se kreće stvarni povijesni razvitak. Postoji povratno djelovanje između radnika i djela, između subjekta i objekta, a to povratno djelovanje nije postojalo u tradiciji i ona ga je isključivala iz procesa oblikovanja političko-etičke svijesti.

Ove prividno apstraktne promjene imale su dalekosežne posljedice na odnos slobode i političkog sistema. Iz ovog aspekta nametnuo se odmah zadatak da se u politički sistem mora ugraditi cjelokupno područje poietičko-tehničkog djelovanja i sve one strukture koje njemu pripadaju, ali u isto vrijeme — barem to vrijedi za Hegela — nije se smjelo izgubiti iz vida veliki ideal antičke političke zajednice — da je politička zajednica potpuni i najviši lik slobodnog i ravnopravnog opstojanja.

Sloboda se sada mora iskazati u radu — kako Hegel kratko obilježava političko-tehničku djelatnost. On rad definira kao proces kojim »svijet sebe čini stvarju« (*Jenenser Realphilosophie II*, Hrsg. von J. Hoffmeister WWL XX PhB 67, str. 217. i dalje; 243. i dalje). Ovim procesom svijest gubi svoju subjektivnu formu da bi je na višem stupnju, tj. u objektiviranju djela, ponovno zadobila. Ovim procesom iz temelja je promijenjen odnos teorije i prakse. Teorija je oblik samoznanja, samoizvjesnosti svijesti. Međutim, da bi svijest sama sebe znala kao bitak, ona mora postati djelo, ona mora postati praktička. Ali važi i obrnuto, kao djelo svijest gubi znanje o sebi, pa se ona mora vratiti natrag, u sebe. (Usp. M. Riedel, *Theorie und Praxis*, Kohlhammer, Stuttgart 1965.)

Rad kao »negativna sredina« (negative Mitte) ili kao »formirajuće djelovanje« (formierendes Tun) posreduje između žudnje i predmeta, između subjekta i objekta, između teorije i prakse. Na rezultate rada ne gleda se kao u klasičnom modelu iz aspekta prioriteta upotreba (hresis), njega se ne izlaže iz kraja, nego je on od početka »sredina na čijoj liniji se odvija cjelokupno svjetsko-povijesno kretanje.« Rad se ne završava u obrađenom predmetu, nego je permanentno kretanje između žudnje i predmeta, te je on kao negativna sredina, kao »formirajuća djelatnost« isto tako imanentan radniku kao što je u klasičnom modelu djelovanje imanentno onome koji djeluje. Proces rada se ne završava u nekom produktu i nije produkt bolji od njega kao »formirajućeg djelovanja«.

Hegel piše: »Ta negativna sredina ili formirajuće djelovanje je istovremeno pojedinačnost (Einzelheit) ili čisti zasebitak svijesti, koja samo u radu stupa izvan sebe u element trajnosti; radeća svijest dolazi dakle time do zrenja samostalnog bitka kao samoga sebe (*Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, PhB 114, str. 149, usp. *Fenomenologija duha* u prijevodu V. Sonnenfelda, Zagreb 1952, str. 111). Ili malo dalje: »Forma time što postavlja van, ne postaje za nju (svijest) nešto drugo nego ona sama, jer upravo ona je njezin čisti zasebi-

tak koja u toj formi postaje za nju istinom. Ona ponovnim nalaženjem sebe postaje *vlastitim smislom*, upravo u radu, u kojem se činilo da je tuđi smisao« (ibid, 149, prijevod str. 111).

Hegel je na taj način izvršio spekulativno razrješenje praktičke i poetičke djelatnosti i to je imalo velike reperkusije na odnos između slobode i političkog poretka. Sloboda se mora ugraditi u čitavu arhitektoniku političkog poretka, a ne može ostati više samo svojstvo određenog područja. Sloboda se sve više premješta u volju, jer se djelatnost i volja sve više prožimaju, tako da cjelina zajednice predstavlja zbir volja koje međusobno djeluju. Ovo htijenje volje razvija cijelo Hegelovo područje objektivnog duha i u njemu se razvija ideja slobode. Njezin razvitak sadrži u sebi tri momenta: 1. »element čiste *neodređenosti* ili čiste refleksije 'ja' u kojoj je razjašnjeno svako razgraničenje« ... »bezgranična beskonačnost apsolutne *apstrakcije* ili *općenitosti*, čisto *mišljenje* sebe same«, 2. postavljanje »samoga sebe kao *određenoga* stupa 'ja' u *opstanak* uopće; — apsolutni momenat *konačnosti* ili *osposobljavanja* 'ja'; 3. »Volja je jedinstvo tih obaju momenata; — u sebe reflektirana i time *općenitosti* vraćena *posebnost* — *pojedinacnost*; *samoodređenje* 'ja' da u Jednome postavi sebe kao ono negativno samoga sebe, naime kao *određenoga*, *ograničenog*, i da ostane kod sebe, tj. u svom *identitetu sa sobom* i općenitosti i da se u određenju spoji sa samim sobom« (usp. *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, § 5, § 6, § 7).

Ideja slobode sadrži u sebi sve ove momente jer samo u toj razgraničenosti ona proizvodi samu sebe kao zbiljsku slobodu. Sloboda sačinjava supstanciju duha, »njegovu težinu, kao što težina sačinjava supstanciju tijela« (§ 7). Sloboda kao objektivna jest samo u arhitektonici političkog poretka. Bez političkog poretka sloboda bi bila apstraktna, ona bi bila furija razaranja ili, negativno rečeno, bez razgrađenoga političkog poretka nemamo ideje slobode, nego samo neku predodžbu slobode.

Sloboda se u arhitektonici političkog sistema pojavljuje *najprije* kao pravo osobe da bude nosilac prava, kao što ona ima zadaću da prima druge ljude kao nosioce prava. Nosilac prava i dužnosti je osoba. Pravna zapovijed glasi: »*Budi osoba (Person) i poštuju druge kao osobe*« (§ 36). Hegel je odlomkom apstraktno pravo ugradio u svoj politički sistem novovjekovno prirodno pravo koje u svojoj pravnoj normi zahtijeva apstrakciju od svih uvjeta života. Gotovo sva novovjekovna politička teorija polazi od metodičke fikcije prirodnog stanja kako bi se mogao raspraviti politički poredak u njegovu važenju neovisno o postojećoj državnoj sili. Od prirodnog prava, koje ovdje dolazi do izražaja, ostalo je samo ime, a zapravo je riječ o umnom pravu (usp. Hrsg. M. Riedel, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie* II, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1975., str. 52—81). Krivo bi bilo misliti, kao što čini Macpherson, da ovo novovjekovno umno pravo ne predstavlja ništa drugo nego ideologiju posjedničke klase (*Die politischen Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M 1967). Preuzimanje prirodnog prava u politički sistem — pod nazivom apstraktno pravo — opravdava Hegel potrebom ozbiljenja slobode. Ipak, ovo pravo je ograničeno, jer je

to u osnovi pravo autonomnih osoba neovisno o bilo kakvim zbiljskim vezama, stoga se to pravo podvrgava višoj sferi prava, zajednici, državi. Po Hegelu — država nije ugovor autonomnih osoba; kad bi država bila ugovor autonomnih osoba ona bi bila uvijek nešto »izvanjsko, formalno, opće«. Zato Hegel o konkretnim oblicima sveza pojedinaca (o obitelji, o građanskom društvu i državi) ne raspravlja u okviru apstraktnog prava.

Drugi momenat arhitektonike slobode predstavlja moralitet. On sadrži tipično novovjekovni princip prava subjekta da u volji i djelovanju ima samoga sebe za predmet. Volja nije više ničim izvanjskim određena, nego sama sobom, pa kao subjektivna volja izražava volju subjekta. Osoba je na taj način postala subjekt. Radi se, dakle, o pravu subjektivne volje da ne prizna ništa što ne bi bilo njezino, u čemu se ona zna i hoće. Hegel smatra da je sloboda zbiljska u državi ako »osobna pojedinačnost i njezini posebni interesi nalaze svoj pravi razvoj i priznanje« (§ 260). Time je priznata vrijednost samobitka osobe i taj princip subjektiviteta — u modernoj državi — ispunio se do samostalnog ekstrema osobne posebnosti« (§ 260).

Točnije, tu se sloboda sastoji u tome da čovjek u svojoj unutrašnjosti, naumu, namjeri i savjesti može htjeti »da on sam bude ono što čini« (§ 107). »Čovjek nalazi nešto čvrsto u sebi, tako da ga ništa ne obavezuje što ne bi poštivalo njegovu slobodu«. To znači da nikakav objektivitet nije primjeren slobodi ako ne sadrži u sebi subjektivitet. Subjektivitet ima pravo da se razvije u svim likovima ljubavi, duhovnosti individuuma, moralitetu, savjesti, to je sada postao »opći zbiljski princip jednoga novog oblika svijeta«. Subjektivnost postaje tek sada bitni momenat političkog ustava. (Usp. J. Ritter, *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974.).

Dok prva dva dijela Hegelove *Filozofije prava* pripadaju tipično novovjekovnoj političkoj teoriji, *treći dio*, koji se odnosi na porodicu, građansko društvo i državu, slijedi osnovnu liniju političke teorije Platona i Aristotela. Kao što su oni tražili razne oblike udruživanja, da bi pokazali političku zajednicu kao najviši oblik slobode i jednakosti, isto tako i Hegel polazi od porodice i ukazuje kako preko građanskog društva razvoj nužno vodi do države. *Porodica* je »neposredni supstancijalitet«, koji sebe drži u jedinstvu putem osjećaja i ljubavi. Samosvijest o svojem individualitetu čovjek dobiva sudjelovanjem u »tom jedinstvu kao bitnosti koja po sebi i za sebe bitkuje« (§ 158). Pojedinaac nije ovdje osoba ili moralni subjekt koji bitkuje za sebe, nego je on član porodice. Porodica i država su po Hegelu paradigma emfatičke prakse koje opstoje zajedno s djelatnošću koja se vrši u građanskom društvu. Hegel je bio prvi koji je jasno razlikovao građansko društvo i državu kao dva različita područja javnog života. Područje rada koje u punom opsegu vlada građanskim društvom nije neka djelatnost koja u upotrebi praktičke djelatnosti dobiva svoj smisao, nego je ono formirajuća sredina oko koje se okreće izgradnja svih ostalih područja. Upravo zbog toga cjelokupno područje rada mora biti ugrađeno u političku teoriju. Građansko društvo je sistem kojemu je princip »konkretna osoba koja je sebi svrha kao posebna« (§ 182)

povezana jednim oblikom *općenitosti* s drugom takvom posebnom osobom. Ovaj »sistem svestrane ovisnosti« naziva Hegel »državom iz nužde« i razumskom državom i ugrađuje ga u arhitektoniku *Filozofije prava*. Hegel brani emancipativnu ulogu građanskog društva nasuprot romantici i restauraciji, ali ujedno vidi granice emancipativne uloge građanskoga društva nasuprot Haymu i novohegelijanizmu. Joachim Ritter je pokazao kako *razdvajanje* građanskog društva i države predstavlja oblik modernog svijeta i njegove svijesti u kojoj se čuva sloboda modernog čovjeka (*Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, str. 183—234). *Građansko društvo* predstavlja središnji dio *Filozofije prava*. Ono se kao industrijsko klasno društvo svojom vlastitom logikom širi i postavlja kao svjetsko društvo. U građanskom društvu leži potencijalna univerzalnost svijeta, ono omogućuje da se sloboda proširi na cijelo čovječanstvo i to ima tada odlučujući utjecaj na nastupajuće političke revolucije. Takvo radno društvo dospjelo je u središte političke teorije. Sadržaj građanskog društva je prirodno htijenje čovjeka koje on može zadovoljiti samo radom. U tome leži upravo pozitivan povijesni smisao tzv. apstraktne slobode, koja u svojoj apstrakciji omogućuje emancipaciju od svih dosadašnjih oblika sloboda. Da bi sloboda uopće bila, potrebno je u njezinu teoriju ugraditi i apstraktnu slobodu tzv. konkretnog čovjeka koji slijedi svoje »prirodne« interese i koji nastoji zadovoljiti svoje posebne interese. Upravo ova nepovijesna priroda konkretnog čovjeka kao univerzalnog bića potreba, a time i nepovijesna priroda građanskog društva, rezultat je povijesnog kretanja slobode.

Država, u razlici prema građanskom društvu, ima kao svoj sadržaj ne čovjeka kao biće potrebe, nego čovjeka u njegovu odnosu prema povijesnom porijeklu i kontekstu toga porijekla. Država ima svoj temelj »u samosvijesti pojedinca, u njegovu znanju i djelatnosti«. Ona je proizvod i svrha čovjekove djelatnosti i utoliko ona sadrži bit njegove slobode, on jedino u njoj može imati svoju »supstancijalnu slobodu« (§ 257). Hegel govori o državi kao zbiljnosti supstancijalne volje, a to znači ne jedne reducirane volje koja bi bila aficirana samo potrebom neke fizičke prirode, nego volje koja jest sloboda. Tako J. Ritter piše »Teorija države *Filozofije prava* ima zadaću da izvrši neophodnu korekturu prirodne teorije društva. Ova ne može da se sama uzdigne iznad sistema potreba i njime postavljenog društva i mora ostati pri onome što Hegel naziva apstraktnom 'državom nužde i razuma' (§ 183). Hegelovo učenje o državi kao 'zbiljnosti običajnosne ideje' ima metodičku zadaću da pribavi važenje povijesnoj supstanciji modernoga društva i preuzima ova određenja u njihovom pojmu koja se ne bi mogla zadobiti iz njezinog apstraktnog principa emancipacije i iz njezinog prirodnog principa i bez povezanosti s povijesnom supstancijom« (ibid., str. 231; prijevod: A. Habazin, *Hegel i francuska revolucija*, Sarajevo 1967, str. 42). Bez države, dakle, postoji opasnost da »društvo može stići dotle da svoj klasni sistem učini jedinim određenjem čovjeka« (ibid., str. 231; prijevod, str. 42).

Prema tome, ne samo na tlu antičke političke teorije nego još više na tlu moderne političke teorije utemeljenje slobode traži široku izgradnju arhitektonike političkog sistema. Bez bogatstva od-

ređenja i razgrađenosti političkog poretka svako određenje slobode ostaje čista apstrakcija. Hegelu je uspjelo da u otklonu aristotelovske prednosti djelovanja (praxis) nad tvorbom (poiesis) stvori grandiozni politički sistem, koji uistinu uključuje radno društvo i na njemu počiva, ali čija svrha leži u povijesno prihvaćenoj supstanciji slobode novovjekovnog čovjeka.

Odnos slobode i političkog poretka razrješava se u Marxovom djelu na prilično neodređen način, iz kojega su moguća različita usmjerenja i različiti pravci razvoja kao i različiti načini legitimacije socijalističkih sistema. Ponajprije, Marx prihvaća Hegelovo spekulativno razrješenje i ujedinjenje tvorbe (poiesis) i djelovanja (praxis), te pod pojmom rada misli jedinstvenu bit ovih dviju kod Aristotela odvojenih djelatnosti. Svjetsko-povijesno kretanje zbiva se po liniji rada koji je permanentno kretanje između žudnje i predmeta. Rad je imanentan radniku i njegovu postojanju. Rezultat rada nije neki gotov produkt o čijoj svrsi bi odlučivalo neko drugo znanje. Radom se u skladu s reflektivnom strukturom novovjekovnog mišljenja — kao negativnom sredinom postavlja kako predmet tako i svijest o predmetu, samosvijest. Svako predmetno određenje radom ujedno je određenje onoga tko vrši predmetnu djelatnost. To je jedinstveni proces koji je Marx preuzeo iz novovjekovne filozofije, a koji nije moguće zamisliti u Aristotelovoj strukturi i razdvojenosti prakse i dobara koja ona ostvaruje. Međutim, kod Marxa se medij stjecanja iskustva svijesti i predmeta ne odlažu u duhu, nego pripada u povijest nastanka čovjeka i čovječanstva uopće, koje je vezano uz razvoj proizvodnih snaga. (Usp. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968., str. 36—88.) Postavljanje i posredovanje subjekta i objekta putem rada zbiva se uvijek u kontekstu socijaliteta. Naime, čovjekovoj konstituciji kao predmetnog bića pripada unaprijed odnos prema drugom čovjeku. Stoga se i proces rada, kao noseće određenje — kako predmeta čovjekove djelatnosti tako i njegove svijesti — uvijek odvija u nekom socijalnom okviru koji onda predstavlja i načelo podjele svjetske povijesti. O radu nezavisno o bilo kojem određenom društvenom okviru, odnosno o općem pojmu rada kao »procesu tvarne izmjene između čovjeka i prirode« kao »vječnom prirodnom uvjetu ljudskog života i stoga nezavisnom o bilo kojem obliku toga života... jednako zajednički svim njegovim društvenim oblicima«, govori Marx samo u metodičkom smislu, kako bi cio proces rada mogao uopće analizirati. Mislim da opći rad — kako neki nazivaju jednostavna određenja rada — nije transcendentarna formalna struktura koja konstituira svaki povijesni oblik rada, nego je »transcendentarna struktura određenog oblika socijaliteta u kojem se rad kao svrshodna ljudska djelatnost uvijek odvija. (Usp. E. Frantzki, *Der missverstendene Marx*, Neske, Pfullingen 1978, str. 127—164). Samo se znanstveno-metodski može odvojiti jedno od drugoga, socijalitet od rada, a u stvari rad stupa uvijek kao neka djelatnost u dispoziciji određenog načina socijaliteta. Marx analizira radni proces da bi pokazao kako se prisvajanje ljudskog života u uvjetima najamnog rada vrši kao iskorištavanje jedne klase od druge. Stoga se i analiza toga procesa vrši

sa zahtjevom promjene odnosa uvjeta rada, a ne sa zahtjevom oslobođenja rada.

Porijeklo čovjekove slobode i njegove povijesnosti proizlazi iz njegove mogućnosti da svoj vlastiti rod, kao i rod svih drugih bića, učini predmetom svojega znanja i djelovanja. Čovjek je kao biće roda unaprijed pripadnik jedne općenitosti koju dijeli s drugim pojedincima. Kao biće roda jedino se on odnosi prema drugome sebi sličnome biću i utoliko socijalitet pripada u njegovo bitno određenje. Stoga se i njegova predmetna djelatnost beskrajno razlikuje od djelatnosti drugih bića, jer je on u svojoj djelatnosti određen prezencijom samoga sebe kao biće roda.

Marxova teza glasi da se čovjekov povijesni razvoj kao i njegov socijalitet, zbivao i odvijao u iskrivljenim oblicima. Iskrivljenost ovih oblika pokazuje se u odnosu prema mogućnostima drugih socijalnih sveza koje ne bi bile iskrivljene kao ni oblici međusobnih ljudskih odnosa. Jedna od najvažnijih oblika krivih socijalnih sveza predstavlja politika u cjelini, a otuda i razni oblici političkih sistema. Marx je, prema tome, u suprotnosti prema tradiciji suspektan prema području politike kao području slobode. To je najočitiije u njegovom razmatranju države koja kod njega nikada ne nastupa kao samosvrha nego uvijek bilo kao *ideologija općenitosti*, bilo kao *aparatus prinude*, bilo kao *funkcionalna veza u procesu podruštvljenja kapitalističkog načina proizvodnje*. (Usp. W. Röhrich: *Marx und materialistische Staatstheorie*, Darmstadt 1980.)

Kako se mogla dogoditi ova redukcija ili čak likvidacija politike i kakve to posljedice ima za ljudsku slobodu?

Ona se zbilja iz kretanja imanentnog metafizičari u kojem se svi načini prakse sabiru u pojmu rada. Već smo ukazali na Hegelovo razrješenje odnosa proizvodnje i prakse, koje Marx preuzima tako da praksu definitivno reducira na rad.

Rad čovjeku podaruje izvjesnost zbiljnosti njegovog mišljenja koje sa svoje strane stoji u službi rada. Samo u radu može čovjek ozbiljiti svoj ljudski bitak i zadobiti svijest o svojoj izvjesnosti. Naravno da se rad ne može razmatrati više prema strukturi Aristotelove prakse, jer on nije ni tvorenje (*poiein*) a ni činjenje (*prattein*). Istina je da se radom proizvode proizvodi, i utoliko je on tvorba (*poiesis*). Međutim, ovi proizvodi namijenjeni su potrošnji koja podaruje snagu proizvodnji. To znači da je sama potrošnja proizvodna, tj. ona je proizvodna potrošnja.

Dakle, rad ostaje u svojim proizvodima djelatna i utoliko je on djelovanje (*prattein*). U stvari, rad je indiferentan u odnosu prema oba tradicionalna načina prakse. U potrošnji proizvoda proizvodnja proizvodi rad kao upotrebu radne snage kojom se potrošnja neprestano potencira i širi.

Ako je rad, kako kaže Marx, jedina supstancija (usp. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* — Rohentwurf, Dietz Verlag, Berlin 1974, str. 506), tada se izmjena stvari između čovjeka i prirode zbiva kao njihova asimilacija u radu, tako da u toj izmjeni rad

sam sebe sve više ozbiljuje, a materija — ovdje to znači čovjek i priroda — sve više ulaze u raspoloživa stanja primjerenoga radnog djelovanja. Smatram da je velika greška ako se socijalitet (ovdje namjerno upotrebljavam tako neodređen izraz, a njime želim označiti određeni poredak društvenih odnosa) uzima kao neki odraz radnog procesa, kao neka ornamentika, jer bez određene raspoloživosti socijaliteta i njegove unutarnje primjerenosti radnom djelovanju radni bi proces bio bitno ometan ili potpuno zakočen. Sam socijalitet iz svoje vlastite strukture je najmoćniji pogon radnog procesa. Ili drukčije rečeno, bez dispozicije društva u kojoj se učinak preuzima i prisvaja kao jedino mjerilo čovjeka, nema nikakve mogućnosti da se u punom opsegu razvije supstancijalni radni proces.

U ovom kontekstu od tradicionalne politike kao djelovanja prema ozbiljenju dobroga života i od države kao »samosvrhe« nije ostalo ništa. Politika jest danas neko djelovanje koje ostaje u dispoziciji kretanja koje se mijenja u ovisnosti o perspektivama. Sva energija političkog mišljenja i djelovanja okrenuta je transformaciji postojećih odnosa u efikasne radne dispozicije. Političko djelovanje samo sebe danas shvaća kao tehničko interveniranje u moguće disfunkcionalne proizvodne procese: (Usp. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp. Frankfurt/M. 1968.) U tome leži razlog zamjenjivanja političkih sloboda sa socijalnim pravima, odatle proizlazi i neprekidna insuficijencija političkog sistema i, napokon, tu leži velika opasnost ugroženosti slobode modernog čovjeka.

Slobodu i politički poredak tradicija je, kao što smo vidjeli, međusobno čvrsto vezala. Razvoj znanstveno-tehničkog svijeta opasno je ugrozio ovu vezu, ali ne znači da ju je potpuno ukinuo. Postavlja se pitanje: kakvim se političkim poretkom može efikasno odgovoriti modernom načinu proizvodnje života? Ne mislim da je moguće naprosto preuzeti tradicionalne političke sisteme i njihova iskustva presaditi na promijenjeno tlo, ali bez njih teško je moguće zamisliti bilo kakvo rješenje. Smatram da je u tradiciji marksizma suviše jednostavno i jednostrano reduciranje politike na proizvodne procese imalo fatalnih posljedica na mišljenje politike i njene vrijednosti za čovjekovu slobodu. Tu vidimo ujedno i prvorazredni zadatak marksizma da na novim principima proizvodnje života misli politički poredak primjeren slobodi čovjeka.

Sažetak*Zvonko Posavec / Sloboda i politički poredak*

Autor smatra da formiranje političke zajednice, a to znači zajednice držane u vrijednosti pravde i slobode, omogućuje ne samo racionalno ovladavanje procesima prirode nego i najviše oblikovanje u području teorije i umjetnosti. Stoga se i prvo formiranje slobodnoga političkog poretka odrazilo na teoretsko određenje slobode. Premda je samoizlaganje čovjeka i tumačenje zajedništva u povijesnom toku podvrgnuto preobrazbi, ipak, kako na tlu antičke političke teorije, tako i na tlu moderne političke teorije, utemeljenje slobode traži široku izgradnju arhitektonike političkog sistema. Autor demonstrira svoju tezu posebno u izlaganju Aristotelovog, Hegelovog i Marxovog mišljenja. Zaključak ovih razmišljanja glasi da je prvorazredni zadatak političkog mišljenja i posebno marksizma da na novim principima proizvodnje života misli politički poredak primjeren slobodi čovjeka.

Zusammenfassung*Zvonko Posavec / Die Freiheit und die politische Ordnung*

Der Autor behauptet, daß das Bilden einer politischen Gemeinschaft, und d. h. einer Gemeinschaft, die auf den Werten von Gerechtigkeit und Freiheit gegründet ist, nicht nur ein rationales Beherrschen der Naturprozesse ermöglicht, sondern die höchsten Ausbildungen im Bereich der Theorie und der Künste. Deshalb spiegelte sich die erste Formierung von freier politischer Ordnung in der theoretischen Bestimmung von Freiheit wider. Obwohl die Selbstauslegung des Menschen und die Interpretation der Gemeinschaft im geschichtlichen Lauf, Umbildungen unterlegen ist, sowohl auf dem Boden der antiken politischen Theorie als auch auf dem Boden der modernen politischen Theorie, verlangt die Begründung der Freiheit eine breite Ausbildung der Architektur des politischen Systems. Der Autor weist seine These, insbesondere in der Auslegung von Aristoteles's, Hegels und Marx's Denken nach. Die Schlussfolgerung dieser Überlegungen lautet: Es ist die erst-rangige Aufgabe des politischen Denkens und insbesondere des Marxismus, welcher auf neuen Prinzipien der Produktion des Lebens beruht, daß eine politische Ordnung gedacht wird, die der menschlichen Freiheit angemessen ist.