

PRETPOSTAVKE LIBERALNOG RAZUMIJEVANJA ČOVJEKA

0. UVOD

Svrha je našeg rada da u okvirima predmodernih slika svijeta propita metodičke i sadržajne pretpostavke liberalnog shvaćanje čovjeka. Liberalni svjetonazor proističe iz mnoštva filozofskih, moralnih, religijskih, političkih, pravnih, povijesnih, socijalnih i ekonomijskih novina i kontingencija. Razumljivo je stoga da i različite znanosti pokušavaju rekonstruirati nastanak liberalizma iz različitih perspektiva. Naš rad je perspektivom ograničen na etičko i filozofsko-političko motrište, dok je predmetom ograničen na jedan segment koji dovodi do liberalne paradigme, a riječ je o pretpostavkama za novo samorazumijevanje čovjeka.

Modernu zapadnu političku kulturu presudno su oblikovala dva činitelja: liberalni svjetonazor pružio je načela političke moralnosti, dok je demokracija, kao teorija institucija, iznjedrila principe pučke suverenosti i formalno jednako pravo svakog državljanina da sudjeluje u konstituciji vlasti. Liberalni svjetonazor je u polju filozofije politike i etike javnog djelovanja, najutjecajniji iskaz o modernom samorazumijevanju čovjeka¹ i konstituciji njegova identiteta². Liberalna paradigma počiva na četiri stožerna etička uporišta. To su: moralni individualizam; individualna sloboda, moralna jednakost osoba; i racionalno opravdanje društvenih i političkih ustrojstava u svijetu suprotstavljenih, razboritih koncepcija dobra života. Zadaća je našeg rada da rekonstruira nastanak, razvoj i prihvaćanje pretpostavki za takva uporišta. U njima se reflektira i konstituira etičko i filozofsko-političko samorazumijevanje Zapadnoga čovjeka kao moralnog subjekta, građanina i državljanina.

Antička i srednjovjekovna slika svijeta ne poznaju pojam individue. Čovjek je bio svjestan sebe samo kao član određenih

skupina: obitelji, roda, plemena, naroda, crkve, ceha, statusnih i korporativnih zajednica. Uspón individualizma u Zapadnoj civilizaciji proističe iz mnogostrukih izvora: od ponovnog otkrića Aristotelova naturalizma u 13. stoljeću, obnove rimske pravne tradicije, Ockhamova nominalizma, renesansnog humanizma, pa do utjecaja prirodno-znanstvenih revolucija i robno-novčane ekonomije. Tek u protoliberalnoj teoriji pojedinac zadobiva značenje moralnog subjekta. Moralni individualizam, u liberalnim teorijama, znači da se pojedinci smatraju jedinim primarnim moralnim subjektima. Pojedinčevo moralno jastvo etički prethodi njegovim socijalnim i političkim vezama. Nadindividualni entiteti, kao što su udruge, vjerske zajednice, države ili kulture, smatraju se etički sekundarnima. Oni su to zato što su metodički izvedivi iz volje pojedinca. Samo pojedinčeva volja, oličena u individualnoj slobodi i odgovornosti, ima prirodni i načelni status prvotne, samoevidentne i opravdanja oslobođene moralne činjenice.

Drugo uporište liberalizma, moderni pojam individualne slobode, bitno se razlikuje, kako je to prvi istaknuo Benjamin Constant, od tradicionalnog poimanja slobode³. Antičko poimanje slobode nerazdruživo je povezano s idejom samoodređenja u dobrom životu, koje je moguće postići samo kroz etičko-političko djelovanje u ćudorednom životu polisa. U razdoblju patristike i skolastike pak, poimanje slobode vezano je uz odgovorno prihvaćanje i slijeđenje Božjih zapovijedi. Moderno razumijevanje slobode, doćim, u prvi plan ističe njezin metodički negativni aspekt, tj. vezano je uz institucionalna jamstva slobode od uplitanja političkog autoriteta i drugih ljudi u pojedinčevo djelovanje, koje se tiče njega samoga. Antičko razumijevanje slobode kao političkog samoodređenja u zajednici, zamijenilo je moderno razumijevanje slobode kao političke intaktnosti sfere individualnog samopotvrđivanja. Promijenjeno značenje slobode promijenilo je i odnos pojedinca i zajednice. U tradicionalnim koncepcijama zajednica je prirodna tvorevina i prethodi pojedincu, štoviše pojedinac je tek u njoj i po njoj moguć, dok u modernim liberalnim

konceptijama etičko prvenstvo pripada pojedincu. Shodno tome, politička zajednica je umjetna tvorevina, kojoj je potrebna moralna legitimacija u racionalnoj argumentaciji. U tradicionalnim konceptijama politički autoritet je supstancijalni i prijeko potrebni uvjet ozbiljenja dobrog života, dok je u modernim konceptijama politički autoritet instrumentalan i izvanjski pojedincu, pa je stoga i odnos prema njemu određen u pojmu racionalne političke obveze.

Moderna vrednota osobne slobode, sadržana u liberalnim teorijama, podrazumijeva da su pojedinci vrijedni, sposobni i odgovorni raspolagati vlastitim životom, tako što stvaraju, odabiru i slijede vlastite životne ideale i projekte. Konceptije dobra u liberalnoj perspektivi prestaju biti metafizički utemeljene i filozofsko-politički zadane u kozmičkom poretku stvari, Božjoj volji, tradiciji ili interesima kolektiviteta. Nadindividualne konceptije dobra prestaju biti izvorištem supstancijalnih dužnosti. Nasuprot tome, one postaju stvar slobodnoga moralnog samoodređenja u kojem se pojedinci potvrđuju kao osobe. Shodno tome, teleološka i perfekcionista shvaćanja osobne slobode uzmiču pred racionalnom deontologijom. Ona putem konceptije univerzalnih ljudskih prava moralno zaštićuje polje osobne slobode. Liberalna presumpcija individualne slobode podrazumijeva tri stvari:

- a) odsutnost prepreka i ograničenja u pojedinčevu djelovanju koje se tiče njega samog;
- b) prihvatljiv broj vrijednih opcija djelovanja;
- c) potrebu da se racionalno opravda svako uplitanje u individualnu slobodu pojedinca, dok pojedinac nije dužan opravdati vlastita shvaćanja slobodnog djelovanja, pod uvjetom da ne povrijedi jednaku takvu slobodu drugih pojedinaca, oličenu u njihovim pravima.

Iz prethodna dva uporišta liberalne političke filozofije: moralnog individualizma i individualne slobode, slijedi i treće uporište - moralna jednakost osoba. Ona podrazumijeva pravo svakog umnog bića na jednako javno poštovanje njegove razborite konceptije dobra.⁴ To znači da politički autoritet ne smije

promicati svjetonazorske i moralne koncepcije dobra, nego treba pokazati jednaku brigu prema interesima pojedinaca sa različitim i suprotstavljenim vrednotama i životnim koncepcijama. Liberalni svjetonazor pobija tradicionalni stav o prirodnoj hijerarhiji političke zajednice i nasuprot običajne normativnosti statusa brani pravo svakog čovjeka na jednako korištenje osobne slobode. Politička vrednota osobne slobode na dvostruki način postaje dijelom liberalnog svjetonazora. S jedne strane riječ je o koncepcijama koje polaze od naturalističke pretpostavke o približnoj fizičkoj jednakosti ljudi. Budući da je i najslabiji čovjek dovoljno jak da ubije drugog čovjeka, racionalno je uvažavati sve ljude, odnosno u svačijem je dugoročnom interesu da prihvati moralne i političke dužnosti, koje ishode iz priznanja jednakosti ljudi. Takve koncepcije vode metodički negativnom utemeljenju liberalizma ili tzv. «liberalizmu straha».⁵ S druge strane su koncepcije koje polaze od pretpostavke o moralnoj jednakosti ljudi. Svako racionalno biće nositelj je samostvorenih valjanih zahtjeva i jednako je obvezatno spram zakona uma. Zbog toga je legitimno samo ono političko ustrojstvo koje nepristrano promiče interes sviju, odnosno omogućuje jednaku slobodu svake osobe sukladnu sa slobodom svih drugih ljudi. Takve koncepcije vode metodički pozitivnom utemeljenju liberalizma u moralnoj vrednoti osobne autonomije. Prve koncepcije ishode iz Hobbesove filozofije, a druge iz Kantove. Lockeova filozofija politike pak, sadrži i pragmatičko i moralno utemeljenje liberalne jednakosti. U osloncu na prirodno-pravna učenja, Locke formalno izvodi političku jednakost ljudi iz njihove jednake potčinjenosti Bogu.⁶

Jednako političko poštovanje prema različitim razboritim koncepcijama dobra nije nužno i nepristranost političkog autoriteta prema svim koncepcijama dobra. Razdjelnica, koja odvaja prvo od drugog, je pojam razboritosti. Razboritost u okviru liberalne političke etike, sazdane na razdvojenosti privatnog i javnog, ne znači svjetonazorsku racionalnost ovog ili onog oblika dobrog života, nego znači spremnost bilo kojeg shvaćanja dobrog života, da

u javnom djelovanju odgovorno prihvati načela pravične suradnje, utemeljene na moralnoj jednakosti i slobodi svake osobe.⁷ Suvremena liberalna politička etika zato nije svjetonazorska etika uvjerenja, nego je proceduralna etika odgovornosti.⁸ Tu opet nije riječ o pukom modus vivendi ili kriptopolitičkoj etici, koja počiva na dugoročnom interesu prosvijećenih egoista, nego je riječ o političkoj etici, koja počiva na minimalnim moralnim koncepcijama u vidu političke pravednosti i političkih vrlina. Moralna procedura liberalne političke etike, u kojoj se očituju politička pravednost i političke vrline, je u tome što zahtijeva od svake koncepcije dobrog života, koja želi biti javno priznata, da ispuni dva temeljna zahtjeva: a) da poštuje opće uvjete političke slobode odnosno pristane uz «preklapajući konsenzus»⁹ o slobodi i jednakosti moralnih osoba i pravičnoj suradnji utemeljenoj na recipročnosti; b) da javno uvažava različite, pa i suprotstavljene, ali razborite koncepcije dobrog života. Riječju, liberalna politička moralnost počiva na prioritetu ispravnog pred dobrim, razboritog nad racionalnim, pravednosti nad svjetonazorskim uvjerenjima o vrijednim oblicima dobra života. Opće dobro u liberalnoj koncepciji zato nije supstancijalno ili svjetonazorski shvaćeno dobro, nego je političko dobro. Ono predstavlja preduvjet individualnih i skupnih shvaćanja dobra života, a očituje se u jednakome poštovanju političkog autoriteta prema različitim razboritim koncepcijama dobra života i javnoj uporabi uma ili razboritom dijalogu, koji počiva na univerzalistički valjanim razlozima.¹⁰

Naposljetku, četvrto uporište liberalizma - zahtjev za racionalnim opravdanjem svih socijalnih i političkih veza - ishodi iz prosvjetiteljske nakane da se ljudski svijet učini prozirnim i prihvatljivim individualnim sudištima uma.¹¹ Ideja je to o čovjeku koji preuzima nadzor nad svojim individualnim i zajedničkim životom. Racionalni pojedinac odbacuje zato svako utemeljenje socijalnog i političkog poretka u religijskim dogmama, umno neobvezujućoj tradiciji, ili ritualima kolektivističke

solidarnosti. Individualna je sloboda, međutim, ipak spojiva s društvenom suradnjom. Etički prioritet individualne slobode čini da se politička zajednica smatra umjetnom tvorevinom, koja počiva na volji i pristanku pojedinca. Legitimnost političkog autoriteta i političke obveze, najčešće se metodički obrazlaže putem hipotetičke konstrukcije političkog ugovora. U njoj je, dragovoljni i uvjetni, individualni pristanak na ograničenje dijela individualne slobode, zalog za zastupničku i instrumentalnu moć političkog autoriteta, koja treba jamčiti život, slobodu i vlasništvo. Kontraktualistička konstrukcija obrazlaže zahtjev za moralnom kontrolom pojedinca nad izvorima, dosezima i svrhama političkog autoriteta. Liberalne teorije u svim svojim inačicama zastupaju minimalističko shvaćanje politike. Politički autoritet ne treba popravljati ili voditi čovjeka k nekom supstancijalnom cilju, nego treba, u regulativnoj ili sudačkoj ulozi, zajamčiti sigurnost od nasilja i prijevara u autolegitimacijskom privatno-ugovornom saobraćanju građanskog društva.

Na temeljima četiriju navedenih uporišta liberalne paradigme dosljedno se grade ili pretpostavljaju sljedeće postavke liberalnih teorija: racionalni vrijednosni pluralizam, tolerancija, vladavina prava i konstitucionalizam, ravnoteža i nadzor podijeljenih grana vlasti.

Liberalna paradigma reflektira povijesna iskustva fragmentirane slike svijeta i sukobljenih racionalnih koncepcija dobra, i istodobno konstituira etičke kategorije za moderno samorazumijevanje čovjeka. Ona ne nastaje ex nihilo. Oslanja se na duboke i često tek retrospektivno shvatljive promjene i izborenja unutar predmodernih paradigmi. Povijesni karakter ljudskog samorazumijevanja, u kojem um ne isključuje povijest i obrnuto, zahtijeva od nas da u promišljanju liberalne paradigme započnemo s rekonstrukcijom njezinih pretpostavki i načina njezina oblikovanja.

Nastanak modernog doba često se interpretira kao nagli i veliki prijelom, u kojemu svjetlo pobjeđuje tamu, a um trijumfira

nad praznovjerjem i dogmom. Novovjekovno i prosvjetiteljsko samorazumijevanje sa svoje su strane pridonijeli takvoj slici, jer sebe predočavaju kao čistu dedukciju uma. Francis Bacon tako hoće svoju, nikada dovršenu, "Veliku obnovu" utemeljiti na odbacivanju idola ili predrasuda i krivih pojmova, a Rene Descartes, putem metodičke sumnje i pravila racionalnog spoznavanja, razoriti sve dvojbeno i nepouzđano.¹²

Nasuprot takvoj slici moderniteta, kao apsolutno nove i samoutemeljujuće cjeline smisla, postoje i, jednako tako jednostrane teze, primjerice Karla Löwitha, prema kojima je moderna, u svojim najvažnijim aspektima, samo sekularizacija kršćanskih ideala.¹³

Moderno je doba, nedvojbeno, radikalna novina. Ona se očituje u samopostavljanju i samopotvrđivanju čovjeka u umu i volji, ali pretpostavke takvog poimanja svijeta i čovjeka, sežu duboko u srednji i rani novi vijek. Moderno doba ne nastaje u zrakopraznom prostoru, nego predstavlja specifičan niz odgovora na pitanja koja su prouzročila krizu srednjeg vijeka. U antičkom dobu, smisao i svrha ljudskog života svagda je shvaćena kao dio kozmičkog poretka. U srednjem vijeku kršćanski pojam stvaranja, također predodređuje ljudske koncepcije dobrog života. Moderno doba, pak, reflektira činjeničnu realnost i konstruira normativnu realnost vrijednosnog pluralizma i razboritih neslaganja oko koncepcija dobra života. Etička i filozofsko-politička samosvijest moderne očituje se u prioritetu moralnih prava pred koncepcijama dobra. Time se afirmira načelo individualne subjektnosti i autonomije. Ono podrazumijeva jednaku slobodu svake razborite osobe, zaštićenu njezinim ljudskim pravima.

Metodičke poteškoće s kojima se susrećemo u našem radu su dvojake. S jedne strane potrebno je izbjeći teleologijsku interpretaciju povijesti, prema kojoj bi ono prije postojalo samo zbog onog kasnije - ili izbjeći pogrešku prior ergo propter. S druge strane, pogrešno bi bilo prepustiti se historizmu, u izvornom, nepoperovskom značenju te riječi, i smatrati da bi se sve

simboličke tvorbe bezostatno i neprispodobivo morale svesti na svoje specifično povijesno vrijeme¹⁴. Potrebno je, dakle, izbjeći dvije vrste finaliteta - povijesni i epohalni. Povijesni finalitet najčešće se iskazuje u različitim oblicima filozofije povijesti, pri čemu posjednici ili tumači «znanja povijesti» polažu pravo na privilegirano političko djelovanje¹⁵. Epohalni finalitet pak, najčešće se strukturalistički legitimira. Izvorni strukturalizam, naime, odbacuje interpretaciju u korist analize, ne bi li tako došao do pravih značenja, jer polazi od dvojbene pretpostavke o jednako strukturiranim svjetovima svih govornih subjekata u jednom povijesnom trenutku¹⁶.

Važno je ustanoviti posredničko stajalište, koje će biti otvoreno za nova pitanja i specifične probleme moderniteta, ali će istodobno reflektirati i transepohalne kategorije u kojima se ogleda kontinuitet etičkog i filozofsko-političkog promišljanja o čovjeku i zajednici. Takve transepohalne kategorije su forme autointerpretacije i tvorbe identiteta, koje ovise o koncepcijama umnosti, slobode i dobra, odnosno o načinima povezanosti među ljudima ili koncepcijama zajedništva. Posredničko stajalište treba uzeti u obzir i sljedeće: Prvo, praktičko djelovanje nikada nije moguće pojmiti po modelu teorijskog djelovanja, odnosno povijest nije moguće proizvoditi.¹⁷ Zamisli i nakane, nikada se, zbog samog načina ljudskog djelovanja, a ne osobnih slabosti, ne mogu bezostatno prenijeti u socijalni i politički svijet. Između nakana, značenja i posljedica stoji snažan interaktivni socijalni svijet drugih značenja, predrasuda, intencija i interpretacija, kao i povijesnih kontingencija. U tom je kontekstu dovoljno spomenuti da su vjerski pluralizam i crkveni raskoli omogućili vjersku slobodu¹⁸, kao što je i proces europske sekularizacije tekao kroz pokušaje obnove i reinterpretacije kršćanstva. Drugo, ideja o čovjeku kao isključivo razumnom biću pokazala se racionalističkom i prosvjetiteljskom iluzijom, utoliko što, posebice u ideologijskim i političkim stvarima, na razumijevanje i djelovanje, djeluju i predrasude, pristranosti, strasti i subjektivni ukloni i

interpretacije. Treće, u povijesnom svijetu života istodobno postoje dimenzije prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, i to ne samo među različitim diskursima jednog povijesnog vremena, nego i unutar određenih misaonih sustava. Tako je, primjerice, Lockeova protoliberalna argumentacija dobrim dijelom izvedena na temelju teoloških premisa, koje se, međutim, u interpretativnom razumijevanju njegova djela gube, a dovezne točke protoliberalizma isključivo se vezuju uz njegovu racionalno etičku legitimaciju¹⁹.

Navedenim zahtjevima posredničke pozicije ponajbolje može udovoljiti hermeneutička refleksija. Njezina je zadaća da u rekonstrukciji smisla, koji je, kao razumijevanje, svagda i interpretacija, promisli razliku i istovrsnost, odnosno izvidi mogućnost «stapanja horizonata»²⁰.

Naš je spis sadržajno obrubljen tezom da je filozofija politike Johna Lockeja prvo protoliberalno stajalište. To znači, da po naravi zadane teme, Lockeova filozofija politike ne ulazi u djelokrug naših razmatranja, nego predstavlja doveznu točku u kojoj se sabiru pretpostavke takvog etičkog i filozofsko-političkog samorazumijevanja čovjeka. Iz istog razloga ne razmatramo moderni razvoj liberalne paradigme koji uključuje: Kantovo izvođenje liberalne političke teorije iz etičkog ideala osobne autonomije²¹; Millovo utemeljenje liberalizma u etičkom individualizmu ili zahtjevu da se pojedinac potvrdi kao osoba u individualnom izboru, kao i približavanje liberalizma ideji demokracije kao teoriji institucija²²; Tocquevilleovu obranu liberalne vrednote političke slobode pred blagošću "novog despotizma", koji se ogleda u jednakim uvjetima života u demokraciji.²³ Također ostavljamo po strani suvremeni razvoj liberalne paradigme koji se očituje u podjeli na tri temeljne grane: libertarijanski liberalizam Roberta Nozicka²⁴; politički i socijalni liberalizam Johna Rawlsa²⁵; te perfekcionistački liberalizam Josepha Raza.²⁶

Eksplicitno metodičko samorazumijevanje Lockeove protoliberalne pozicije pokazuje dvije razine. S jedne strane, Lockeova pozicija, kao politička teorija prosvjetiteljstva,

razumije sebe kao čistu dedukciju uma, očitu svim razumnim bićima. S druge strane, Locke nastoji svoje radikalne novine omotati u tradicionalni teološko-politički kontekst. Reinterpretacijom tradicionalnih uporišta i stvaranjem prividnog kontinuiteta, Locke oblikuje moderno filozofsko-političko i etičko razumijevanje čovjeka. Nastojali smo, da u rekonstrukciji putova koji vode Lockeovoj poziciji, ne zanemarimo nijednu od tih eksplicitnih razina.

Potrebno je, međutim, pored eksplicitne, rekonstruirati i implicitnu razinu njegova metodičkog samorazumijevanja. Riječ je o povijesno-filozofskim pretpostavkama, koje ukazuju na krizu i raspad tradicionalne, skolastičke filozofije politike i etike. Takva je razina od odlučujuće važnosti za Lockeova izborenja, i on je dijelom pretpostavlja kao samorazumljivu, a dijelom pragmatički prešućuje, ali ozbiljno uzima u obzir, kao što je to najizravnije slučaj s Hobbesovom političkom filozofijom.

Naš je spis sadržajno podijeljen na četiri dijela. U prvom dijelu riječ je o antičkim shvaćanjima čovjeka i ljudskog zajedništva. Predfilozofska i prva, relevantna filozofska razumijevanja čovjeka i zajednice, potrebni su nam zbog dva razloga: a) rekonstruirati povijesnost ljudskog samorazumijevanja znači započeti, kako nas uostalom i Aristotel poučava²⁷, od nastanka ljudske samosvijesti; b) antička razumijevanja čovjeka i zajednice su referencijalne točke, prema i naspram kojih se oblikuje povijesna bit ljudskog svijeta.

U drugom dijelu razmatramo patrističke i skolastičke pretpostavke za liberalno razumijevanje čovjeka. Dominantni svjetonazor srednjeg vijeka nastaje povezivanjem antičke filozofije i kršćanskog učenja. Temelji te povezanosti sežu sve do nastanka kršćanstva unutar helenističkog svijeta, a nakon što kršćanstvo postaje službena religija Rimskog carstva, utjecaj antike postaje još prisutnijim i očitijim. Sinteza između uma i vjere, oličena u koncepciji filozofske teologije, stvara unutar sebe snažnu napetost, koja će obilježiti duhovnu povijest srednjeg vijeka.

Riječ je o napetosti između suparničkih spoznajnih autoriteta: objave, koja ističe božansku svemoć i inkarnaciju; i racionalnog filozofskog promišljanja, koje ističe ideju umno uređenog kozmosa. U prvom su planu naše analize četiri filozofsko-teološka učenja: Aurelija Augustina, Tome Akvinskog, Ivana Dunska Škota i Vilima Ockhama.

Na razmeđu starog i srednjeg vijeka, Augustinova je filozofija, pod utjecajima neoplatonizma, helenističkog skepticizma i stoicizma, posredovanih Ciceronovim interpretacijama, utvrdila paradigmu ranog srednjovjekovnog mišljenja, i ujedno, dalekosežno navijestila elemente modernog samorazumijevanja čovjeka. Njegova teologija posrnula čovjeka donosi dvije skupine povezanih novina. U okviru ranokršćanske ideje o pasivnom antropocentrizmu Augustin razvija teze o:

- a) samoizvjesnosti svijesti ili protocogito argument;
- b) individualnoj volji i odgovornosti ili moralnoj subjektivnosti pojedinca;
- c) ideju o filozofiji povijesti kao eshatologiji i pedagogiji spasa.

Druga skupina novina omogućena je Augustinovim metodičkim premještanjem antičkog perfekcionizma u transcendenciju. Time je otvoren prostor za pesimistički politički realizam. On uključuje Augustinove ideje koje će se pokazati uporištima za modernu filozofiju politike. Riječ je o:

- a) negativnoj filozofskoj antropologiji;
- b) interesnom subjektiviranju pojedinca u negativnoj zajednici moći;
- c) instrumentalnoj koncepciji političkog autoriteta.

U drugom poglavlju razmatramo filozofsku teologiju Tome Akvinskog, koja kršćanski reinterpreтира Aristotela. To dovodi do teološke afirmacije uma i racionalne afirmacije kršćanskog učenja. Savršenijem "svjetlu objave Božje" ili teologiji objave prethodi "prirodno svjetlo uma" ili prirodna teologija. Ona je za Tomu dio filozofije. Prirodna teologija omogućuje čovjeku da uvidom u

racionalno ustrojstvo svijeta ili prirodni zakon, zaključi da Bog jest, i da na temelju toga, racionalno spozna ljudske moralne i političke dužnosti u ovozemaljskom životu.

U trećem poglavlju razmatramo doprinose Ivana Dunska Škota u rastvaranju skolastike i otvaranju perspektive za moderno samorazumijevanje čovjeka. Teološka postavka o Božjoj svemoći predstavlja uporište za Škovu metafizičku tezu prema kojoj "prirodnim svjetlom razuma" možemo spoznati jedino beskonačnost, neobuhvatljivost i nepojmljivost Božje egzistencije. Konzekvencija toga je kontingentnost u svijetu, jer konačna bića mogu: ili ne biti, ili biti na drukčiji način.

Na temelju razmatranja tvornog uzroka prvog principa ili Boga, Škot analizira pojam djelovanja i uvodi bitnu distinkciju između djelovanja po izvanjskom, prirodnom cilju u kojemu vlada nužnost, i djelovanja po "cilju koji djelovatelj ljubi", dakle, unutarnjem i samopostavljenom cilju, čiji je princip sloboda.

Drugi uzrokujući princip ili čovjek djeluje kontingentno na temelju slobode volje, jer je pojam volje nespojiv s nužnošću. U našem radu nastojimo pokazati da Škov pojam volje uobličuje tri bitne protokantovske pretpostavke:

- a) volja je kontingentni i slobodni uzrok koji zadržava moć da čini drukčije od onoga što čini;
- b) volja je umna moć koja nije određena svojim djelovanjem;
- c) volja je htijenje s nagnućem, pri čemu nagnuće prema pravednosti (*affectio iustitiae*) ima prednost pred nagnućem prema koristi (*affectio comodi*), jer je prvo sklonost prema dobrom i ispravnom kao takvom, dok je drugo sklonost prema dobru djelatnika.

Iz toga, nastojimo pokazati, slijede dva važna protokantovska izborenja:

- a) prioritet uma nad razumom, ili primat praktičnog uma, jer je pojmovni niz: volja - sloboda - um; nadređen pojmovnom nizu: priroda - nužnost - razum; budući da razum, suočen s istinitim premisama, ne može zaključiti na neistinu, dakle, nije slobodan i savršen, nego je umu podređen;

b) prioritet ispravnog nad dobrim, jer je ispravan razlog za djelovanjem moralna dužnost koja prethodi subjektivnom dobru perfekcije ili užitka.

U četvrtom poglavlju razmatramo višestruki značaj Vilima Ockhama za razbijanje skolastičkog aristotelizma i uobličenje pretpostavki za modernu sliku svijeta. Ockham filozofski osporava skolastiku putem epistemološkog empirizma, metafizičkog individualizma, i, shodno tome, nominalizma u ontološko - logičkoj analizi semantičke strukture jezika. Ockhamova teološka kritika skolastike počiva na pojmu Božje svemoći. Bog je potentia absoluta i zato Deus absconditus. Svako uvjetovanje Božje volje putem prirodnog poretka, umnog prirodnog zakona i teleologije, značilo bi blasfemično ograničenje njegove moći. Ockhamova filozofska i teološka kritika skolastike susreću se u njegovu poricanju ideje nužnosti u svijetu, i zagovaranju metafizičke kontingentnosti u svijetu konačnih bića. To je metafizička pretpostavka Ockhamove praktične filozofije. Njegova etika, na tragu Škotovih izborenja, oblikuje protokantovske pretpostavke: samo je slobodna volja temelj moralnog djelovanja, a ispravan razlog je dužnost koja nas moralno obvezuje.

Ockhamova filozofija politike posredno razmatra problem legitimnosti političkog autoriteta i političke obveze u normativnom okviru umnog i univerzalnog prirodnog prava. Individualna prirodna prava čine subjektnost osobe, te imaju protektivni značaj u odnosu na nelegitimne, apsolutističke i svojevoljne zahtjeve nositelja političke moći. Pobijanje papinskog zahtjeva za potpunom vlašću je problemska, strukturalna i argumentacijska prethodnica Lockeova protoliberalnog delegitimiranja apsolutne i samovoljne političke vlasti.

Treći dio našeg rada nastoji rekonstruirati filozofske odgovore koji oblikuju samosvijest novovjekovlja i predstavljaju pretpostavke i polazišta za liberalnu političku filozofiju. Ti novi, mnogobrojni i različiti odgovori, nastaju zbog pitanja koja su postavljena raspadom skolastike. U prvom su planu pitanja

proizišla iz voluntarističkog i nominalističkog izazova. Pojam svemoguća i ničim ograničene Božanske volje, kojim je razrušena izvjesnost teleologijskoga prirodnog poretka i zakona, zahtijevao je da se iznova promisli svijet i mjesto čovjeka u njemu.

Temeljne konstituirajuće elemente novovjekovlja ne razmatramo kronološkim redom, nego ih nastojimo problemski strukturirati. Razlikujemo tako četiri cjeline.

Prvu čine prirodno-znanstvene revolucije 17. stoljeća. Njihov nastanak uvjetuju dva temeljna izvora:

a) nominalistički pojam Boga stvorio je beskonačnu razliku između Stvoritelja i stvorenja, što je značilo da Bog ne može biti u stvarima kao njihova bit, quidditas, jer bi time onda bio ograničen, nego se Bog kao čista volja i moć očituje u stvaranju i pokretanju bića. Otkriti zakone koji vladaju kretanjem svih bića znači spoznati, u dijelu u kojem je to moguće, Božjom voljom stvoreni svijet. Teologija i prirodna znanost, ponovno su, ali na drukčiji način, jedno te isto. Skolastička teleologija, kao izraz Božjeg nauma, zamjenjena je pokretačkom ili mehaničkom kauzalnošću kao izrazom Božje volje.

b) obnova Demokritove ideje atomizma, značila je svođenje svih kvaliteta na matematički izražene kvantitete, što će dovesti do mehaničke slike svijeta u kojoj postoji samo materija u kretanju.

Prirodno-znanstvene revolucije, posebice galilejevska mehanika, važna su metodička uporišta za novovjekovnu filozofiju politike, u kojoj sila odnosno moć, zauzima metodičko mjesto uma.

Drugo poglavlje razmatra afirmaciju načela subjektivnosti čovjeka i pojedinca. Negativna pretpostavka za to jest, u prvom dijelu razmotrena, ispražnjenost svijeta od teleološke predeterminacije. Afirmaciju načela subjektivnosti čovjeka, razmatramo na tri povezane razine općosti:

a) ontološko - gnoseološku razinu reprezentira Descartesovo samopostavljanje čovjeka na sebe samoga. Čovjek se poima kao voljno biće, mišljeno po modelu nominalističkoga Deus absconditus. To je negativni uvjet za neizrečeni, ali implicirani, pojam ljudske

svemoći. Sukladno tome, Descartes, posredstvom rezolutivno - kompozitivne metode padovanske škole, stvara i novi, konstruktivistički model spoznaje. Riječ je o tome, da spoznavajući subjekt radikalnoga antropocentrizma ne razotkriva, nego konstruira poredak bića.

b) filozofsko-antropološku razinu reprezentira renesansni humanizam Giovannija Pica della Mirandole. Renesansni humanizam ishodi iz krize skolastičke teologije i izgrađuje sebe u osloncu na dva izvora. S jedne strane, to je reafirmacija antičke filozofije, zamišljena kao put obnove postskolastičke teologije. Ponovno se veličaju ideali ljubavi prema časti i ljepoti, ali je razumijevanje čovjeka, za razliku od antičkog doba, izrazito individualističko. S druge strane, to je odgovor na zastrašujući voluntaristički i nominalistički pojam Božje svemoći. Renesansni humanizam odgovara tako što smanjuje ontološku razliku između Boga i čovjeka. Čovjek se uzdiže do koncepcije "boga na ljudski način". On nema zgotovljenu prirodu, niti prirodne svrhe, nego je slobodno i samostvaralačko biće.

c) filozofsko-političku i etičku razinu afirmacije načela subjektivnosti čovjeka, reprezentira novovjekovno prirodno pravo Marsilija Padovanskog i Huga Grotiusa. Marsilije Padovanski, premda formalno izvan diskursa prirodnog prava, prvi je zagovornik načela moderne sekularne države, kao autonomne, savršene i jedine za jurisdikciju sposobne zajednice državljana (*universitas civum*), nadređene zajednici vjernika (*universitas fidelium*). Da bi politička zajednica mogla ostvariti svoju svrhu - očuvanje političkog mira - ona treba počivati na tri povezane postavke: ljudskom zakonodavcu (*legislator humanus*), demokratskoj teoriji prava, i narodnoj suverenosti.

Etički pandan Marsilijevu filozofsko-političkom utemeljenu političkog autoriteta u volji građana, jest Grotiusovo utemeljenje pojedinca u koncepciji univerzalnih prirodnih prava. Opću potrebu za samoodržanjem, Grotius je prvi učinio temeljnom moralnom činjenicom. Iz nje je izveo koncepciju individualnih prirodnih

prava kao moralnih moći osobe, na kojima se kontraktualistički može graditi sekularna politička moralnost. U trećem poglavlju razmatramo dvije razine značaja reformacijskog pokreta za oblikovanje novovjeke etičke i filozofsko-političke samosvijesti. Prva je razina izvanjska. Tiče se vjerskog raskola koji je razbio dotada, u većem dijelu Europe, jedinstvenu sliku svijeta, te doveo do religijskog pluralizma i sukoba razboritih koncepcija dobra. Nestalo je jedinstveno doživljavanje i shvaćanje summum bonuma, čime se gubi medij i jamac poopćivosti. Tragična iskustva vjerskih ratova pokazala su, međutim, da je poopćivost moguća u summum malum – univerzalnom strahu od nasilne smrti. Takva će iskustva filozofsko-politički osvijestiti Hobbes i učiniti ih temeljem svoje sustavne teorije. Neposredno pak, izgledni strah od nasilne smrti, postupno dovodi do prakse tolerancije ili tolerantne prakse. To nije etička vrlina, nego racionalno samoograničavanje prosvijećenog pojedinca ili zajednice, nastalo uslijed ravnoteže straha. Riječju, reformacijski pokret je izvanjski i neizravno doveo do onog što se, interpretacijski naziva, liberalizmom straha.²⁸

Druga je razina unutarnja i tiče se reformacijske preobrazbe tomističkog prirodnog zakona, sa sveobuhvatnim katalogom dužnosti, u pozitivno formalno pravo. Time se oslobađa prostor individualne slobode i odgovornosti oličene u osobnoj savjesti. Lutter je, naime, baš kao i Ockham, pod Augustinovim utjecajem, te polazi od moralnog pesimizma ili teze o sveopćoj pokvarenosti svijeta i čovjeka. Prirodni zakon biva time izlišnim. Na nominalistički izazov svemogućе Božje volje, Lutter odgovara suprotno renesansnim humanistima. Pico della Mirandola je od Boga pošao prema čovjeku, dok Lutter polazi od čovjeka natrag k Bogu. Veza Boga i čovjeka ne ostvaruje se na racionalnoj, nego na doživljajnoj razini. Ispravno doživljena riječ Gospodnja, vodi i ograničava ljudsku volju, bez posrednika i izvanjskih putokaza. Čovjek je zato prepušten svojoj savjesti da sam osluškuje glas Božji i pronade ispravnu volju, koja je zapravo Božja volja, te koja mu jedino može donijeti oprost grijeha, i pravu vjeru, koja mu

jedino pruža spasenje. Lutter je teološki opravdao moralno načelo primata individualne savjesti.

U četvrtom poglavlju razmatramo afirmaciju svakodnevnog života i filozofsko-politički zaokret k primatu fakticiteta. Prvo je sadržajna, a drugo metodička pretpostavka modernog svijeta.

Afirmacija svakodnevnog života ishodi iz mnoštva različitih procesa. Najvažniji su sljedeći: građanski ideali sigurnosti i ugone, potiskuju aristokratske ideale časti i slave; protestantska etika poziva pridaje duhovno značenje svjetovnom životu - Boga treba slaviti u radu i obitelji; razvoj trgovine i tržišta dovodi do trijumfa motivacijskog i normativnog sklopa interesa nad strastima; instrumentalna racionalnost prekriva tradicionalna područja praktične i teorijske racionalnosti. Sve to dovodi do uspona nove sfere života - građanskog ili civilnog društva - koje postaje odlikovano polje ljudske slobode i moralnog samopotvrđivanja.

Filozofsko-politički i etički zaokret k primatu fakticiteta i priznanju života kao najviše vrednote, značio je odustajanje od transcendentnih uporišta smisla, i od filozofsko-političkog i etičkog perfekcionizma. Ovozemaljski život postaje samolegitimirajuća vrednota. Etički i filozofsko-politički konstruktivizam i proizvodnja zbilje, trebaju služiti održavanju, regulaciji i koristima života. Najznačajniji mislitelji takovoga novovjekog filozofskog zaokreta, koje razmatramo u posebnim potpoglavljima, su: Niccolo Machiavelli, Thomas More i Francis Bacon.

Metodička revolucija Niccola Machiavellija je u tome što je na sistemsko mjesto uma u klasičnoj filozofiji politike, postavio kategoriju moći. Moć više nema potrebu za legitimacijom, nego je samolegitimirajuća zbiljnost, i štoviše, quasi-normativni izvor za legitimaciju svakog drugog djelovanja. Aristotel je volju, posredstvom uma, utemeljio u svrhama, a Machiavelli čini obrnuto - svrhe utemeljuje u volji. Dramatičnost i dubinu Machiavellijevih novina pokazujemo u rekonstrukciji njegova nepriznata i

sarkastičnog dijaloga s Ciceronom i humanističkom tradicijom. Novi pojam vrline, namijenjen vladaru, jest virtú - ili sposobnost stvaranja i nadziranja pretpostavki za proizvodnju moći, koja se očituje u pobjeđivanju neprijatelja, uspostavljanju i održavanju, ponajprije republikanske političke zajednice i ideala slobode, te dosezanju slave. Novovjekovni, od svega oslobođeni, aktivizam i konstruktivizam slobodne volje vladara, Machiavelli izriče i u slici o "sudbini koja svoju moć pokazuje gdje nema priprave muževnosti da joj se odupre, i tamo nasrće gdje zna da nema nasipa i brane da je suzdrži".²⁹

Moreova je filozofija po svemu različita od Machiavellijeve, osim po dvije bitne stvari: nosivoj pretpostavci o zadaći filozofije - ona treba služiti održavanju života; i po doveznoj točki - novovjekom konstruktivizmu, koji treba svjesno reproducirati život. To njihova glavna djela, objavljena u razmaku od samo tri godine ("Vladar" 1513., "Utopija" 1516.) čini komplementarnim analogonima. Raspadnute elemente tomističke "socijalne filozofije" obojica razmatraju razdvojeno. Machiavelli istražuje "dominium" i prijetnju održavanju života vidi u neprijateljima; More istražuje "societas" i prijetnju održavanju života vidi u gladi. Machiavellijeva je metoda empirijska - poziva se na duga povijesna iskustva; Moreova je metoda racionalistička utopijska konstrukcija, kojom metodički stvara unutarsvjetsku transcedenciju ili točku s koje je kritika moguća. Machiavelli raskida s tradicijom; a More, s utopijskom konstrukcijom plovi u prostoru, i odmiče od tradicije.

Njihove se pozicije susreću u novovjekovnoj ideji samoproizvođenja i autoperpetuiranja u moralno nultoj situaciji ili ispražnjenosti od tradicionalnih normativnih zahtjeva. Subjekt Machiavellijeva političke filozofije je vladar oslonjen na moć, dok je subjekt Moreove socijalne filozofije zajednica oslonjena na um. Odlikovano područje zajedničkog života, međutim, koje zahtijeva umnu regulaciju, za Morea više nije politički život, nego područje društvenog rada. Moreov značaj u stvaranju pretpostavki za

liberalnu političku filozofiju je u tome što je supstancijalizirao područje društvenog rada ili, kasnijim terminima, područje građanskog ili civilnog društva, i učinio ga poljem moralnog potvrđivanja čovjeka. Cijena s kojom je to izveo - ukidanje političke sfere i sfere privacije - pruža pretpostavke za druge, neliberalne, točnije totalitarne političke filozofije.

Nakon Machiavellijeve potrage za "učinkovitom istinom" u stvarima politike, Moreove potrage za ispravnom organizacijom radnog društva, slijedi Baconova potraga za "sigurnim znanjem" o prirodi, a posljedom toga, i svim drugim područjima ljudskog života.

Descartesove implikacije o "praktikabilnosti" moderne znanosti dobile su svoj zgotovljeni iskaz u Baconovu zahtjevu da spoznaja služi koristima života. Njegova krilatica "znanje je moć", pokazuje da je dominacija nad prirodom, nakon dominacije nad drugim čovjekom, te dominacije nad vlastitom ljudskom prirodom, dovršetak samokonstituiranja modernog pojedinca. Moć znanja, tvrdi Bacon, "daje pravo" na raspolaganje prirodom. Između znati, kontrolirati i posjedovati nestaju razlike, a posesivnost postaje središnja značajka motivacijskog i moralnog sklopa modernog čovjeka.

U četvrtom dijelu razmatramo filozofiju politike Thomasa Hobbesa, koja pojmovno predstavlja posljednju, važnu, pretprotoliberalnu filozofiju politike novoga vijeka. Riječ je o prvoj sustavnoj novovjekovj filozofiji politike koja u sebi sabire i pretpostavlja nekoliko dalekosežnih intelektualnih struja: Grotiusovu prirodnopravnu tradiciju; metodičku oslonjenost na Galilejevu mehaniku; augustinovsku i reformacijsku negativnu filozofsku antropologiju; Machiavellijev pojam moći kao središnje kategorije politike; Moreov pojam vrijednosti života i povjerenja u institucije; Marsilijev pojam političkog mira i sigurnosti, kao najvišeg političkog ideala i svrhe političkog autoriteta; Descartesov konstruktivizam.

Hobbesova apsolutistička politička teorija na

protuslovan način sadrži filozofsko-političke premise protoliberalizma. Riječ je o sljedećim postavkama:

- a) apsolutnom individualizmu, koji sve socijalne i političke odnose smatra stvorenim voljom pojedinaca;
- b) primatu prirodnog prava nad prirodnim dužnostima, iz čega slijedi načelo jednake negativne slobode;
- c) poopćivosti iz samoodržanja, što znači da se načela zajedničkog života ne temelje na rastvorenom pojmu summum bonum, nego na summum malum ili univerzalnom strahu od nasilne smrti;
- d) metodičkoj konstrukciji samozadane političke obveze u, doduše, protuslovnom tipu pristanka i političkog ugovora, koji je za Hobbesa istodobno i društveni ugovor;
- e) ishodišnoj instrumentalizaciji političke vlasti, koje se, međutim, u kontraktualističkoj izvedbi, protuslovno gubi u apsolutnoj moći suverena.

U zaključku podastiremo dvije stvari. Prva je sažetak filozofsko-političkog osvještenja - refleksije i konstrukcije - golemih promjena u samorazumijevanju čovjeka, na kojemu se grade načela liberalne filozofije politike. U drugoj stvari, naznačujemo deset ključnih točaka, u kojima Locke implicitno kritizira i preokreće Hobbesovu poziciju, te utemeljuje stajalište koje se interpretativno naziva protoliberalizmom.

1. ANTIČKA RAZUMIJEVANJA ČOVJEKA I LJUDSKOG DJELOVANJA

1. 1. PREDOKRATOVSKA RAZUMIJEVANJA ČOVJEKA

Izvorna moralnost antičkog svijeta proizlazi iz običajne normativnosti polisa. Običajnu normativnost polisa ili etos zajednice iskazuju i potvrđuju ratničko junački ideali iskazani u Homerovim epovima,³⁰ i tradicijska uređenost, shodno prirodnom poretku stvari, svakidašnjih radnih uloga, iskazanih u Hesiodovim spjevovi.³¹ Oba izraza nalaze svoje opravdanje u «Zeusovoj volji» ili impersonalnoj nužnosti, koja sudbinski određuje, znade, a povremeno i pretkazuje sva zbivanja. Zbog tog razloga ljudsko je djelovanje rezultat dvostruke uzrokovanosti i odgovornosti. S jedne strane, na djelu je volja bogova ili čak njihovo osobno uplitanje u ljudski svijet, a što čovjek pripisuje sudbini; s druge strane, je ljudski izbor i posljedična odgovornost čovjeka, jer premda su bogovi tako htjeli, čovjek je tako učinio.

Predfilozofske prosudbe o dobrom djelovanju počivaju zato na uspješnom obnašanju odgovarajućih očekivanja, koje pred odličnike postavlja etos zajednice. Riječ «agatos» iz koje se razvija filozofski pojam dobra, Homer tako pridjeva hrabrim, lukavim, vještim i uspješnim odličnicima. Homerova uporaba riječi «agatos» izvodi svoju prosudbenu snagu iz činjeničnih zbivanja jer ne poznaje etičku dimenziju trebanja. Djelovati u skladu s ulogom, koju shodno položaju u zajednici, pripisuje etos zajednice, znači posjedovati «arete» ili vrlinu. Vrlina je, tako primjerice, kralja da uspješno vlada, ratnika da bude hrabar, a žene da bude vjerna. Božanska pravednost što sudbinski progovara u ljudskom svijetu, naizgled otvara problem pomirenja osobne životne sreće ili nesreće s osobnim zaslugama. Arhaiski svjetonazor i Homerovi spjevovi,

međutim, to, s jedne strane, ne smatraju osobitim problemom jer je u biti sudbine da djeluje ponad nas i na nama nerazumljiv način; a s druge strane, sreća i zasluga djelomice se generacijski poravnavaju u proširenoj obitelji.

Hesiod u spjevu «Poslovi i dani» veliča božansku pravednost i suprotstavlja je nepravdi ljudskog svijeta, očekujući Zeusovu intervenciju.

Prijelaz od razmjerno jednoznačnog arhajskog etosa zajednice k filozofskom propitivanju ljudskog djelovanja očituje se na barem tri razine:

a) U spjevovima Teognisa Megaranina iz 6. st. pr. n. e. Riječi «agatos» i «arete» tu više nisu izvedenice iz socijalnih uloga, određenih tradicionalnim etosom zajednice, budući da se rastače unificirani i hijerarhijski poredak polisa. Moralni poredak gubi svoju izvorište u običajima i postavlja općenitije pitanje: koje odlike čovjek treba njegovati?³²

b) Istaknuti dramatičari Eshil, Sofoklo i Euripid, umjetnički predstavljaju tragični heroizam ljudskog postojanja, koji proizlazi iz dvostruke uvjetovanosti i stalne napetosti između antropolozskog i kozmičkog, političkog i metafizičkog, volje i usuda, nomosa i fysisa, pozitivnog prava i prirodnog prava, ljudske pravednosti i božanske pravednosti. Eshilove su tragedije najbliže Homerovim epovima. On pokazuje neizbježnost Zeusove volje, koja nad svime vlada u vidu neumoljivih moralnih zakona. Sofoklove tragedije, posebice Edip i Antigona, upućuju na to da je smisao ljudskog života pronaći pravo mjesto u sveopćoj povezanosti i prirodnom poretku stvari. Tragedije iskazuju bolna iskustva sudaranja između ograničenosti ljudskih svjetonazora i dubokog prirodnog moralnog smisla, iskazanog u volji bogova, koji omeđuje i vrednuje svaki ljudski napor. Bit je tragičnog u dramatizaciji moralne sljepoće, koja dovodi do razaranja jer povrijeđuje prirodni moralni poredak, i istodobno pokazuje grozničavu ljudsku potragu za samorazumijevanjem i samopotvrđivanjem svoga mjesta u svijetu. Tragična zbivanja nisu slučajno ili kauzalno uvjetovane nesreće.

Ona su nužna, a njihovi su razlozi u samoj prirodi stvari, koja nije uvijek i u potpunosti dostupna ljudskom samorazumijevanju. Stoga se i patnja u ljudskom svijetu ne može uvijek objasniti u terminima ljudske pravednosti.

Euripidove junakinje – Medeja, Fedra, Hekuba – ne samo što ne vladaju vlastitom sudbinom, nego je njihova propast prije rezultat, za čovjeka, besmislene nužnosti, negoli shvatljiva moralnog poretka.³³ Štoviše, Euripid u kasnijim djelima, pod očitim utjecajem sofista, ne dvoji samo nad moćima ljudskog uma da shvati vlastiti život, nego i nad racionalnom uređenosti svijeta.

Najdalekosežniji filozofski značaj grčkih dramatičara ipak pripada Sofoklu. On zahtjevu i osvetoljubivu božansku pravednost suprotstavlja ograničenim ljudskim sposobnostima za razumijevanjem i osjećanjem, ne zato da bi u prvi plan istaknuo nadmoć božanske vizure, nego zato da bi istrajavao na pitanju «što znači biti čovjek i smrtnik u međusobno povezanom svijetu bogova, grada i prirode».³⁴

c) Predsokratovski filozofi vjeruju u racionalno jedinstvo univerzuma iskazano u ideji kozmosa. Grčka riječ «kosmos» označava uređenu cjelinu, ali i primjerenost i ljepotu, te zato nosi u sebi značenje normativnog poretka. Racionalna uređenost kozmosa povezuje i obvezuje sva bića: prirodu, ljude i bogove. Metafizičke zakonitosti, po kojima je ustrojen nenastao i vječni svijet, ujedno su i fizikalne i moralne zakonitosti. Zbog toga predsokratovski filozofi rabe etičku terminologiju u eksplikaciji metafizičkih teza. Tako Anaksimandar tvrdi da ono iz čega stvari postaju, u tome po nužnosti biva i njihova propast, jer one jedna od druge trpe kaznu i osvetu zbog svoje nepravednosti, po redu vremena.³⁵

Heraklit također poseže za pojmom pravednosti, da bi objasnio racionalno i nužno ustrojstvo svega što jest, uključujući i pravilnost sunčeve putanje. «Valja znati» piše Heraklit «da je rat općenita pojava, da je pravda borba i da sve nastaje borbom i po nuždi» odnosno «Sunce ne može preko svoje mjere; inače će ga pronaći Erinije namjesnice Pravde».³⁶

I Parmenid poriče slučajnost u svijetu, a nužnost

postojanja objašnjava metafizičkom pravednošću. «Pravda ni postojanje ni propadanje nije pustila iz okova niti ih oslobodila, nego ih čvrsto drži...».³⁷ Sveopći tijek zbivanja je, u punini vremena, pravedan i dobar. Ljudsko djelovanje nije u tome izuzetak jer, kako to tvrdi Demokrit «Čovjek je mali uređeni svijet».³⁸ Ono što jest posjeduje normativnu snagu, tj. ujedno je i ono što bi trebalo biti.

1. 2. SOKRATOV IZUM ETIKE – OBVEZUJUĆA SNAGA RAZLOGA

Odlučujući korak za razvoj zapadne moralne filozofije pripada, dakako, Sokratu. On nastoji izboriti posredničku poziciju između filozofa kozmološkog razdoblja i sofista. Nasuprot filozofima kozmološkog razdoblja, Sokrat odriješuje moralne norme od njihove vezanosti za nužne fizikalne i kozmološke zakonitosti, te prihvaća Protagorinu tezu – moralne zahtjeve svjesno su stvorili ljudi. Nasuprot, međutim, gnoseološkom i etičkom relativizmu sofista, koji je, prema njima, nužan posljedak ljudskog podrijetla moralnih normi, Sokrat nastoji zadržati objektivni i obvezujući status moralnih normi. Novi medij koji može pomiriti ljudsko izvorište morala i objektivnu valjanost moralnih zahtjeva je ljudski um. Na vrhuncu napetosti između *fysisa* ili onog što je po prirodi zadano, i *nomosa* ili obvezujućih volji vladara, Sokrat ističe bezrezervno povjerenju u um, kao pravi izvor normativne snage.

S idejom da ljudski um treba usmjeravati, a po potrebi i preusmjeravati ljudski život, Sokrat doslovce izumljuje i utemeljuje etiku. Njegovo pitanje «Kako treba živjeti?» filozofska je refleksija o moralu, zbog toga što je riječ o: 1) općem pitanju o tome što treba činiti, a ne pitanju o tome što trebam činiti da bih postignuo neku posebnu svrhu;

2) pitanju koje se tiče cjeline života, a ne ovog ili onog trenutka;

3) pitanju koje nije upućeno nekom posebnom čovjeku, nego svojom bezličnom formom smjera univerzalnom i pita čovjeka kao čovjeka.³⁹

Sokrat ne želi nabrajati primjere dobrog djelovanja, nego istražiti što jest pojam dobrog djelovanja. Njega više ne zanima pridjevska i priloška uporaba riječi dobro, nego imenica, s kojom i po kojoj djelovanje je dobro. Sokrat vjeruje u moć uma i u snagu filozofske refleksije, koja u formi znanja treba stvoriti racionalni plan života, te tako reducirati ulogu okolnosti, slučajnosti, sreće i sudbine. Sokratovi impresivni majeutički izvodi dalekosežno određuju racionalističku praktičku filozofiju. Njegov izum etike nije, dakako, bez teškoća.

Poteškoće Sokratove etičke pozicije, s kojima će se morati suočiti njegovi nasljednici, jesu sljedeće:

- 1.) Sokrat restriktivno interpretira ljudsku dobrobit kao dobro stanje duše. Takva restrikcija počiva na dvostrukoј redukciji: čovjeka na dušu, a duše na um. Vrline i poroci pripadaju duši, a sve je drugo nevažno. Zato se pravednom čovjeku, tvrdi Sokrat, i ne može naškoditi. Ma što mu činili, dobro je stanje njegove duše nepovredivo. Sa Sokratom započinje spiritualizacija moralnog života, koja će u zapadnoj tradiciji biti itekako utjecajna.
- 2.) Shodno prethodnoj tvrdnji, Sokrat je vrlinu sveo na znanje i tako uklonio iracionalni dio duše, a s njime emocije i moralni karakter. Vrlina je mišljena po modelu teorijskog znanja ili znanosti. Općost takvog znanja – jednog sveopćeg znanja o tome što je za čovjeka dobro – omogućuje jedinstvo vrlina ili takvo stanje duha po kojemu smo istodobno pravedni, umjereni i hrabri. Spoznati što je vrlina, vrhovni je cilj ljudskog života. Konzekvencije Sokratova etičkog intelektualizma nalazimo u kasnostoičkom idealu apatičnog mudraca, potpuno oslobođenog žudnje i strasti. Stoici su, uostalom, Sokrata smatrali jedinim ikad živućim mudracem.
- 3.) Sokratov etički intelektualizam neuvjerljivo izlazi na kraj s fenomenom «akrasie» ili onim što nazivamo slabost volje. Njegov

pokušaj da u terminima «znanje - neznanje» objasni nedostatak samokontrole ili dispozicije da moralni subjekt čini ono što znade da je za njega najbolje, protuslovi iskustvu i potcjenjuje problem moralne motivacije.⁴⁰

Riječju, poteškoće Sokratova modela etike proizlaze iz redukcionističkog poimanja ljudskog djelovanja i pokušaja da se intencionalne forme djelovanja bezostatno razumiju u sustavu općih pravila.

1. 3. PLATONOV TRANSCEDENTNI IZVOR KREPOSTI

Platon ishodišno prihvaća Sokratovu poziciju - obvezujuća snaga razloga istinski je orijentir u ljudskome životu. Zbog toga Platon nastoji stvoriti model mišljenja u kojem će argument, a ne slikovnost mita, pružiti odgovor na pitanje kako treba živjeti. Zagonetnost i otvorenost Sokratova stajališta, prema kojemu se vrlina može naučiti, unatoč tomu što nema i ne može biti pravih učitelja, Platon razrješava tako što pitanja praktičke filozofije podupire izričitim metafizičkim i gnoseološkim uporištima. Riječ je o:

- 1.) autolegitimirajućoj ideji dobra, koja ima metafizički status bitka i biti svega što jest;
- 2.) koncepciji besmrtno duše, koja nakon što je boravila u pravom svijetu ideja, biva prolazno zarobljena u tijelo i prisjeća se prave zbiljnosti ideja;
- 3.) koncepciji prave spoznaje i/ili obvezujućeg znanja, koje se sastoji od uvida u svijet ideja ili kozmički poredak stvari;

Na takvim pretpostavkama izgrađeni pojam umnosti metafizički je jamac praktičkoj filozofiji. Ona treba, da bi dosegla svoje svrhe, politički i etički predstaviti autoritet uma. Političko predstavljanje umnosti očituje se u ustroju dobro uređene političke zajednice. Ona je pak, pretpostavka i model, etičkom

predstavljanju umnosti u okviru dobro uređene ljudske duše. Koncentrični krugovi: kozmički red, politički red, duševni red, demonstriraju prijelaz od metafizičke ideje dobra k političkom i etičkom idealu dobra. Krepostan je život moguć samo u dobro uređenoj zajednici i dobro uređenoj ljudskoj duši, koje reflektiraju kozmički poredak. Poveznica između dobrog ustroja političke zajednice i dobrog ustroja ljudske duše je odgoj (paideia) građana, koji im, shodno sposobnostima, pruža filozofsko razumijevanje dobra. Politički i etički predstavljena umnost očituje se u vladavini pravednosti. Politička je pravednost zajamčena vladavinom filozofa nad vojnicima i proizvođačima, budući da jedino filozofi imaju uvid u kozmički poredak ili hijerarhiju ideja. Shodno tome, etička je vladavina zajamčena vladavinom uma nad neumnim, voljnim i požudnim dijelom duše.

Platonova strategija opravdanja pravednosti, kao najviše vrijednosti i vrline praktičkog života, smjera k tome da pokaže kako jedino pravednost može stvoriti pravilan i prirodan poredak duše, što je uvjet njezina «zdravlja, ljepote i dobra stanja».⁴¹ Na tom argumentacijskom polju Platon se sukobljava s osporavanjima izvana i iznutra. Izvanjski pravednost osporava Kalikle. Kaliklova argumentacija je relativno jednostavna: moć određuje što je pravedno, a jači je svagda i bolji.⁴² Kalikle zato tvrdi da najviše dobro u životu nije pravednost, nego moć zadovoljavanja vlastitih želja. Platonova protuargumentacija počiva na dva razloga: a) želje su po naravi stvari neograničene, i zato ih nije moguće u cijelosti zadovoljiti; b) pojmovni par «dobro i loše» ne može biti isto što i «ugoda i bol» jer prvo je opozicija, a drugo to ne mora nužno biti, te prvo služi za vrednovanje drugog.⁴³

Unutarnja osporavanja pravednosti nastoje uvjeriti da pravednost nije intrinzično, nego tek ekstrinzično vrijedna. Trazimah tako tvrdi da «pravedno nije drugo nego korist jačeg»⁴⁴, dok Glaukon i Adimant tvrde da je pravednost zbog koristi slabijeg, odnosno opće slabosti ljudi i mogućnosti da jedni druge ugroze. Trazimah implicitno slijedi Kaliklovo određenje ljudske

prirode: uroda i moć izvorno motiviraju čovjeka, a pravednost je samo konvencija s kojom su jaki opravdali i ozakonili svoju prevlast nad slabijima. Platon, zajedno s Glaukonom, izvorno pobija Trazimahovo određenje pravednosti, tako što analogijskim zaključcima, nastoji pokazati da svrha svakog umijeća, pa tako i vladalačkog, nije na korist onoga koji vlada, nego na korist onih kojima se vlada. Ispada da pravednost nije korist jačeg, nego korist slabijih. Glaukon i Adimant se zadovoljavaju takvom tvrdnjom. Glaukon, štoviše, iz nje izvodi rudimentarnu teoriju o prosvijećenim egoistima koji, zbog vlastitih dugoročnih probitaka i uzajamnih prednosti, pristaju ograničiti vlastite prohtjeve i ustanoviti instituciju javne moralnosti, oličene u vrednoti pravednosti.⁴⁵ «Kažu» - tvrdi Glaukon - «da je od prirode dobro činiti nepravdu a zlo trpjeti nepravdu, ali da je veće zlo, kad se nepravda trpi, nego dobro, kad se nepravda čini. Zato kad ljudi kušaju oboje, onda se onima koji ne mogu nepravdu od sebe odbijati, a drugima ju činiti, čini korisnije međusobno se nagoditi, da ne će nepravdu ni činiti ni trpjeti. Zbog toga su, kažu upravo i počeli postavljati sebi zakone i nagodbe, i što je tako naloženo, to su nazvali zakonom i pravom. To je dakle postanje i bitnost pravednosti; ona je u sredini između najvećeg dobra, ako tko nepravdu čini i ne biva kažnjen, i najvećeg zla, ako tko trpi nepravdu, a ne može se osvetiti; pravednost, kao sredinu obojega, vole ne kao dobro nego kao stvar vrijednu onda, kad nije moguće nepravdu činiti. Jer onaj, koji to može činiti i koji je pravo muževan, nikada se ni s kim ne bi nagodio, da nepravdu ne će činiti ni trpjeti; ta bio bi lud.»⁴⁶

Glaukonovo instrumentalno shvaćanje pravednosti, koje drži da je pravednost tek drugo najbolje rješenje proizišlo iz ljudske slabosti, mnogo je ozbiljniji izazov Platonovu stajalištu od Trazimahova prigovora. Platona nuka i Adimant da obrazloži svoje tvrdnje prema kojima «pravednost ide među najveća dobra, koja je vrijedno imati ne samo radi posljedica, već mnogo više same po sebi»⁴⁷, odnosno da je pravednost ono «što treba da voli i samo po

sebi i radi posljedica onaj, koji hoće sretan biti».⁴⁸ Platon brani intrinzičnu vrijednost pravednosti i etičkog života uopće, tako što zahtijeva radikalno preispitivanje slike o sebi.⁴⁹ Novo i ispravno samorazumijevanje života treba pokazati da je pravednost samosvrha, koju je razborito slijediti jer se u njoj očituje dobar i sretan ljudski život. Argumentacijski put za oblikovanje novog samorazumijevanja čovjeka slijedi tri postavke:

- a) Platon rabi argumentaciju koju je upotrijebio i protiv Trazimahove tvrdnje - u nepravednome čovjeku vladaju prohtjevi koji se, po naravi stvari, ne u mogu u cijelosti zadovoljiti, pa će takav čovjek stalno biti nezadovoljan;
- b) filozofski uvid daje mogućnost da se, nasuprot bezgraničnim i nezadovoljivim žudnjama, spozna vrijednost intelektualnih zadovoljstava;
- c) intelektualna su zadovoljstva, naspram osjetilnih zadovoljstava koja predstavljaju tek prestanak boli ili nelagode, pravi i istinski način uređenosti osobnog i zajedničkog života, shodno metafizičkom svijetu ideja.

Platon je, baš kao i Sokrat, vjerovao u iscjeliteljsku moć filozofije. Filozofski uvidi redefiniraju naše temeljne potrebe i čine da slijedimo pravednost i budemo pravedni, što dovodi do dobrog stanja duše ili ljudske dobrobiti. Platon je slijedio Sokrata i u tome što je ljudsku dobrobit odredio u terminima spoznaje ili moći diskurzivnog razuma.⁵⁰ Platonova je etička novina pak, u tome što je pružio metafizička jamstva istinske spoznaje ljudskih temeljnih potreba i time oblikovao konkretan filozofski sustav. Cijena toga je, međutim, drastični i nesavladivi dualizam duše i tijela,⁵¹ koji će ništa manje negoli je to slučaj kod Sokrata, voditi dalekosežnoj spiritualizaciji moralnog života. Metafizička uporišta, naime, nisu samo poduprla etički život, nego je snažna transcedencija i umanjila vrijednost moralnog života, za onoliko, koliko je prava i vječna zbilja, nesavladivo udaljena od sjenovitog, prolaznog i prividnog ovozemaljskog života.⁵²

1. 4. ARISTOTELOVO UTEMELJENJE ETIKE – PRIRODNO JE I RAZBORITO TEŽITI DOBROBITI

Aristotelova praktička filozofija počiva na kritici Platonova radikalnog dualizma svjetova. Neovisno o stanovitim razlikama, pa i nekonzistentnostima u Aristotelovu djelu, koja otvaraju prostor različitim tumačenjima njegova shvaćanja supstancije,⁵³ izvjesno je da Aristotelova praktička filozofija dosljedno uvažava stav prema kojemu «je bjelodano kako ni jedna od općenitosti nije prisutna izdvojeno mimo svojih pojedinačnosti».⁵⁴ Shodno tome, Aristotelova praktička filozofija ne počiva na metafizičkoj ideji dobra, nego se, doduše posredstvom teleološke filozofije prirode, dobro svagda shvaća kao «ljudsko dobro i blaženstvo (kao -op. R. R.) ljudsko blaženstvo»⁵⁵, koje se djelovanjem nastoji ostvariti. Aristotel tvrdi da je «čovjekova zadaća djelatnost duše prema razumu...»⁵⁶, a ljudsko dobro cirkularno određuje kao «djelatnost duše prema kreposti».⁵⁷ «Nikomahova etika» tako započinje riječima «Svako umijeće i svako istraživanje, te slično djelovanje i pothvat, teže, čini se, nekom dobru»⁵⁸, odnosno «Politika» započinje riječima «Budući vidimo kako je svaki grad neko zajedništvo i da je svako zajedništvo poradi nekog dobra (jer radi onoga što im se čini dobro svi čine sve) bjelodano je da sva (zajedništva) teže nekom dobru».⁵⁹

Dobro je, za Aristotela, svrha ljudske razborite želje, naspram zadovoljstva, koje je svrha žudnje. Ljudske razborite želje razlikuju se od žudnje zbog toga što su vođene promišljanjem. Promišljanje i razborita želja počivaju pak, na tome što «je, nasuprot ostalim životinjama, ljudima svojstveno, da jedino oni imaju sjetilnu zamjedbnu dobra i zla, pravednog i nepravednog i slično».⁶⁰ Ljudi promišljaju zato što su umni djelovatelji svjesni sebe u prošlosti i budućnosti. Zbog toga se i mogu oduprijeti trenutnim nagnućima i promišljanjem doći do razboritog izbora ili

odluke. Djelovanje na temelju razboritog izbora je dragovoljno zbog toga što je vođeno unutarnjim načelom. To je i razlog zbog čega je podložno pohvali ili pokudi.

Ljudsko djelovanje ne možemo istraživati na isti način na koji istražujemo predmete izvanjske prirode. Primjerenost načina spoznavanja ovisi o predmetu koji se istražuje i o svrsi istraživanja. Tako području vječnih i nepromjenjivih biti odgovaraju načela teorijske spoznaje, dok svijetu ljudskih stvari, koji pokazuje «mnogo različitosti i nestalnosti»⁶¹ odgovaraju načela praktičke spoznaje. Svrha teorijske spoznaje je znanstveni uvid ili znanje, dok je svrha praktičke spoznaje obuhvatnija «jer ne proučavamo kako bismo znali što je krepost, nego da postanemo dobri, inače nam ona ne bi ništa koristila».⁶² Način teorijskog spoznavanja je logika, dok je način praktičkog spoznavanja razboritost. Razboritost podrazumijeva ne samo spoznavanje načela, nego i njihovu primjenu u konkretnim ljudskim situacijama, što zahtijeva i posredujući sud, kao i snagu volje da se tako djeluje jer «neuzdržanima»⁶³ ili onima čija je volja slaba praktičko znanje nije ni od kakve koristi.⁶⁴

Na temelju teleološke strukture ljudskog djelovanja i pojma razboritog odlučivanja u slijedenju dobra, Aristotel razlikuje instrumentalna i intrinzična dobra. Kada bismo, naime, sve činili zbog nečeg drugog, a bez pojma intrinzičnog dobra, ljudsko bi htijenje bilo isprazno i zaludno, te vodilo u lošu beskonačnost. Zbog toga, zaključuje Aristotel, mora postojati intrinzično, samosvrhovito dobro, koje je najviše od svih činidbenih dobara. Ono se tiče cjeline ljudskog života i daje mu smisao. Samosvrhovito i najviše činidbeno dobro Aristotel naziva «eudaimonia». Pojam «eudaimonia» najčešće se prevodi kao «zadovoljstvo»⁶⁵, »sreća»⁶⁶, »blaženstvo»⁶⁷ ili «uspjeh»⁶⁸. Čine se, međutim, da je najbolji ili barem najmanje loš prijevod za pojam «eudaimonia» riječ «dobrobit».⁶⁹ Riječi «zadovoljstvo» i «sreća» odveć su subjektivni iskazi za trenutačna stanja, riječ «blaženstvo» je značenjski vezana za teološku problematiku, dok je

riječ «uspjeh», barem u modernom razumijevanju, odveć tehnički neutralna, pa prikriva moralnu zaslugu.

Aristotel određuje eudaimoniu kao «djelatnost duše prema savršenoj kreposti»⁷⁰. Eudaimonia nije stanje, nego je djelovanje, koje objedinjuje dva momenta: «dobro živjeti» i «dobro djelovati»⁷¹. Eudaimonia je središnji pojam Aristotelove etike, koji treba odgovoriti na pitanje koji je život vrijedan življenja? Ljudi različito shvaćaju dobrobit i «u tome se svjetina ne slaže s mudracima»⁷², a opet, s druge strane, Aristotelova hijerarhija dobara pojmovno inzistira na jednoznačnosti, jer «ako postoji samo jedna krajnja svrha, to će biti ono što tražimo; a ako ih ima više, bit će to ona najkrajnija (najsavršenija) od njih».⁷³ Nesuglasje između jednoznačnosti pojmovnog određenja i različitih ljudskih razumijevanja dobrobiti, vodi Aristotela k istraživanju triju načina života: života užitaka, državničkog ili političkog života, te misaonog ili teorijskog života. Većini odgovara život užitaka jer poistovjećuju dobro s nasladom. To je loš izbor jer «mnoštvo je većinom, čini se, posve ropsko izabравši život stoke...».⁷⁴ Ipak, Aristotelova etika nije asketska i rigoristička, kako bi to navedene riječi mogle sugerirati, jer, nadomeće Aristotel, mnoštvo «čini se poistovjećuje - i to ne bez razloga - dobro i blaženstvo s nasladom»⁷⁵. Povezanost, ali ne i istovjetnost, dobra i zadovoljstva, očituje se i u određenju eudaimonie: dobro biti, ali i dobro činiti⁷⁶.

Drugi način života, koji će se pokazati najpotpunijim i najprimjerenijim za čovjeka, jest politički život. Njemu teže «obrazovanici i djelatnici», koji «poistovjećuju dobro i čast» jer to gotovo da i jest svrha državnog života»⁷⁷. To je, međutim, izvanjska i «odveć površna»⁷⁸ svrha političkog života. Prava svrha političkog života je vrlina. Samo politički život omogućuje njegovanje i iskazivanje kreposnog karaktera, čime se doseže svrha ljudskog postojanja. Čovjek je «po naravi političan»⁷⁹, odnosno «čovjek je po naravi politička životinja»⁸⁰, i «jedino čovjek ima govor i um među svim životinjama»⁸¹. Zbog toga čovjek ozbiljuje

vlastitu prirodu govorenjem i djelovanjem u zajedničkoj konstituciji polisa kao čudoredne zajednice života. Političko nastojanje oko zajedničkog života univerzum je slobode i potvrđivanja ljudske prirode.

Treći oblik života je misaono promatranje, koje čini savršenu dobrobit. To je, dakako, najviši oblik života budući da je riječ o djelatnostima uma, a um je «ono najviše u nama, a takve su i spoznatnine kojima se um bavi»⁸². Misaono promatranje je nadmoćno drugim djelatnostima jer se, obrazlaže Aristotel, više od svega ostalog odlikuje samodostatnošću, dokolicom i neumornošću ili neprekinutošću u djelovanju, užitkom, te upućenosti na ono što je po sebi najviše. Zbog toga je misaono promatranje najviša ili krajnja dobrobit.

Najviši oblik života - misaono promatranje - prividno protuslovi prethodnim tvrdnjama prema kojima je politički život najprimjereniji ljudskoj prirodi. Znači li to da je za većinu ljudi najviši politički život njegovanja vrlina, dok je za manjinu ljudi najviši oblik života misaono promatranje i njegovanje mudrosti?⁸³ Takav sud nije u protuslovlju s Aristotelovim stavom, ali prekriva izvod koji smjera refleksiji ljudskog položaja u poretku bića. Samorazumijevanje ljudskog, naime, zbiva se u napetosti između, nedvojbeno, najvišeg oblika života - misaonog promatranja ili savršene dobrobiti primjerene bogovima i najvišeg djelovanja - ili života u skladu s umom, koje je, kao najviše ljudsko dobro, dostižno čovjeku. Život misaonog promatranja je «izvrsniji od same čovjekove naravi; jer on neće tako živjeti ukoliko je čovjek, nego ukoliko je u njemu prisutno štogod božansko».⁸⁴ Ali, nadomeće Aristotel reflektirajući ljudskost u dimenzijama životinjskog i božanskog, «ne treba se povoditi za onima koji nagovaraju da kao ljudi moramo misliti o ljudskim stvarima i kao smrtnici o smrtnima, nego - koliko god je to moguće - moramo se obesmrtniti i sve učiniti kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvrsnije u nama».⁸⁵ Riječ je, dakako, o «životu u skladu s umom, jer um je najviše sam čovjek».⁸⁶ Čovjek ne može živjeti kao bogovi, ali može i treba,

slijedeći naputke uma, božanski djelovati. Takav je ljudski život «bozima najmiliji»⁸⁷, «najsrodniji»⁸⁸ i ujedno za čovjeka najbolji. Naša narav, međutim, «nije samodostatna za misaono promatranje», nego «budući da je svaki od nas i čovjek, trebat će mu i izvanjske sretnosti... potrebno je i da nam je tijelo zdravo, te da ima hrane i ostale podvorbe».⁸⁹

Aristotel je u etici promislio ljudsku prirodu i svrhe za kojima valja težiti, dok u političkom dijelu praktičke filozofije istražuje kako se svrhovitost ljudske prirode, a riječ je o postignuću dobrobiti, može i treba ostvariti u zajednici. Svoju nakanu Aristotel razvija na dvije razine. Na prvoj razini Aristotel ukazuje na konstitutivnost i filozofsko-antropološku posebnost političke zajednice za ljudsko samorazumijevanje, čime se ona razdvaja od svih drugih oblika zajedništva. Na drugoj razini Aristotel razdvaja analitičko-preskriptivnu ravan najboljeg oblika političkog zajedništva, od deskriptivno-klasifikacijske ravni dopustivih oblika političkih zajednica.

Politička zajednica je konstitutivna za čovjeka jer jedino sudjelovanjem u njezinu ćudorednom poretку čovjek ozbiljuje svoju ljudsku prirodu. Biti čovjekom znači politički živjeti ili, Aristotelovim riječima, »čovjek je po naravi politička životinja»⁹⁰. Živjeti u osami «zbog naravi; a ne zbog slučaja»⁹¹ je ispodljudski tj. životinjski ili iznadljudski tj. božanski. I jedno i drugo oblici su samodostatnog postojanja, koji čovjeku nisu dostupni. Život izvan zajednice za čovjeka «je nalik nevezanu potezu u igri kockom».⁹²

Svako zajedništvo je «složeno poradi nekog dobra... a najviše i... najpoglavitiije od svih... je ono nazvano država i državno zajedništvo»⁹³. Savršenstvo političke zajednice Aristotel obrazlaže primatom metafizičke teleologije nad socijalno povijesnom genezom. Polis, naime, doista nastaje poradi pukog življenja, ali postoji poradi dobra življenja. Svako biće u svojoj svrsi otkriva i razvija svoju prirodu. Svrha bića i ono poradi čega je biće uređuje njegov metafizički status. Politička zajednica je samodostatna jer ne

postoji zbog nečeg izvan nje same, nego je njezina svrha dobar život državljana. To je čini prirodno savršenim oblikom zajedništva. Polis je najviši oblik i svrha svih drugih oblika zajedništva jer se jedino u čudorednoj općosti polisa iskazuje sloboda i jednakost državljana.⁹⁴ Zajedništvo državljana ili članova polisa u slobodi znači da oni «opstoje poradi sebe, a ne radi koga drugoga»⁹⁵ i u političkom životu ozbiljuju svoju teleološki određenu umnu prirodu. Oni time dopijevaju do političke biti i svrhe svoga ljudskog bića, a iz nje slijede njihova etička i antropološka određenja⁹⁶. Riječju, političko ili javno djelovanje čini bit čovjeka i tek ono pedagoški, u izvornm smislu riječi⁹⁷, omogućuje njegovu filozofsko-antropološku ljudskost i etiku teleološke razboritosti.

Nadmoć političkog zajedništva nad drugim oblicima zajedništva, Aristotel, dosljedno prethodnoj argumentaciji o samodostatnosti, izvodi i iz metafizičkog prvenstva cjeline nad dijelovima; polisa nad domom i pojedincem. Metafizički prioritet cjeline Aristotel naziva prirodnim prioritetom. Tome, pridodaje i govor jer «ništa uzalud... narav ne čini»⁹⁸, a govor «priopćuje korisno i štetno, pa tako i pravedno i nepravedno»⁹⁹. Ljudska umna priroda može ozbiljiti svoju svrhu, a ta je krepostan život u dobrobiti, samo govorenjem i djelovanjem u političkoj zajednici. Kada je savršen, čovjek je najbolja od životinja, ali «odvojen od zakona i pravde – najgori od svih».¹⁰⁰ Pravednost je pak, ostvariva samo u političkoj zajednici «jer pravda je poredak državnog zajedništva, a pravednost je prosudba pravednoga».¹⁰¹ Zbog toga je politička zajednica uvjet i medij ljudskosti u kojoj se izgrađuje i otkriva ljudska bit.

Presudni značaj političkog djelovanja za filozofsko-antropološko samorazumijevanje čovjeka, Aristotel ističe i time što supstancijalno razdvaja političku zajednicu od drugih oblika zajedništva. Prvi korak u njegovu izvodu je kritika Platonove filozofije politike, koja postupa «kao da se ništa ne razlikuju velika kuća i malen grad»¹⁰². Štoviše, tvrdi Aristotel, Sokrat

odnosno Platon, polazi od pogrešne pretpostavke prema kojoj je «najbolje da je grad što više jedno... iako je bjelodano kako država, ako što više postaje jedno, više neće ni biti država. Jer naravljju država je neko mnoštvo, a bivajući što više jedna, postaje od države obitelj, i od obitelji - čovjek... I dalje, ne sastoji se država samo od mnogih ljudi nego i od onih koji se vrstom razlikuju. Jer država ne nastaje od sličnika»¹⁰³. Aristotel nadalje u promišljanju biti političke zajednice ustvrđuje «kako odviše težiti da se država ujedini, nije dobro... (jer je - op. R. R.) ... bjelodano da po naravi država nije jedno onako kako neki govore, te ono što je nazvano kao najveće dobro u državama zapravo ukida države, dočim ono što jest dobro to nju spašava».¹⁰⁴

Drugim riječima, politička zajednica nije organsko jedinstvo u kojem bi «tkogod od suglasja načinio jednoglasje ili sveo razmjere na jednu mjeru...»¹⁰⁵, nego je po prirodi mnoštvo koje treba «odgojem činiti zajedničkom i jednom»¹⁰⁶. Pri tome, nadomeće Aristotel, i dalje aludirajući na Platonovu filozofiju, «neumjereno je da netko tko hoće odgoj uvesti te smatra kako će time država postati valjana, misli je ispravljati takvim (sredstvima), a ne običajima, ljubavlju prema mudrosti i zakonima...».¹⁰⁷ Riječju «nekako moraju biti jedno i dom i država, ali ne posve».¹⁰⁸

Što to razlikuje polis od oikosa, političke odnose od kućanskih odnosa, koje Aristotel naziva i gospodarskim? Politički odnosi ponajprije su odnosi među slobodnim i jednakim, dok gospodarski odnosi to nisu. U gospodarske odnose Aristotel ubraja robovlasničke odnose, bračne odnose i roditeljske odnose, a uzgred tome pribraja i «umijeće zaradbe»¹⁰⁹. Odnos gospodara prema robu nije odnos ni prema slobodnom, ni prema jednakom, dok odnos prema ženama i djeci, doduše jest odnos prema slobodnima, ali ne i jednakima. Svrha političke zajednice je zajedničko dobro, dok je svrha gospodarskih zajednica posebno dobro. Politička je zajednica samodostatna, dok su gospodarske zajednice ovisne. U polisu se vladajući i vladani izmjenjuju, dok u gospodarskim zajednicama vlada samo jedan ili «ono (biće) koje je uzmožno umom predviđati,

po naravi je vladajuće i po naravi je gospodareće»¹¹⁰. Način odnošenja u polis u je dijalog, a u gospodarstvu i kućanstvu je sila. Politička zajednica je univerzum slobodnog potvrđivanja ljudske prirode, dok su gospodarstvo i kućanstvo polja nužnosti u kojima se samo robovska priroda može potvrđivati u ovladavanju životnim potrebama. Oikos postoji zbog života, a polis postoji zbog dobra života¹¹¹ ili političkog, etičkog i filozofsko-antropološkog perfekcionizma, što ga državljani, kao slobodni i jednaki, postižu sudioništvom u vlasti.¹¹²

Na drugoj razini promišljanja, Aristotel progovara o ustrojstvu političke zajednice. On razlikuje analitičko - preskriptivni oblik najboljeg ustrojstva zajednice, a riječ je o vladavini najboljih; od deskriptivno - klasifikacijskih oblika dopustivih i ispravnih ustrojstava zajednice, a riječ je o kraljevini, vladavini najboljih i ustavnoj vladavini većine. Analitičko - preskriptivni pristup je utemeljen u teleološkoj metafizici i izravno izveden iz Aristotelova određenje svrhe političke zajednice. Ako je svrha političke zajednice dobar, samodostatan i savršen život, onda je ona najbolje uređena ako njome vladaju najbolji po vrlini.¹¹³

Aristotel, međutim, ne zastaje na takvom pristupu, nego produbljuje analizu dalekosežnim pitanjem: «treba li krepost dobra čovjeka i valjana građanina postaviti kao istu ili pak ne».¹¹⁴ Aristotel argumentirano i decidirano odgovara: «Kako pak ima više oblika državnog poretka, bjelodano je da krepost valjana građanina ne može biti jedna, ona savršena. A dobar čovjek, kažemo, biva prema jednoj kreposti, onoj savršenoj. Bjelodano je dakle kako građanin može biti valjan, a da i nije stekao krepost valjana čovjeka»¹¹⁵. Drugim riječima, nasuprot Platonu koji je smatrao da je dobra država samo država dobrih ljudi, Aristotel na toj razini odškrinjuje vrata za ono, što se u modernoj filozofiji politike i etici, naziva razlikom između privatnih i javnih ili političkih vrlina.¹¹⁶

Razlika između vrlina dobrog čovjeka i vrlina dobrog

državljanina odnosno člana političke zajednice, posredna je distinkcija na temelju koje Aristotel deskriptivno - klasifikacijski pristupa političkim zajednicama i uvodi novi kriterij njihove razdiobe. Novi je kriterij razlika između političkih zajednica upućenih na «zajednički probitak» i političkih zajednica upućenih na «zasebničku korist». Prve su, dakako, ispravni, a druge izopačeni oblici političkog zajedništva. Štoviše, prema prvom, analitičko - preskriptivnom pristupu, neispravni oblici političkog zajedništva, ne bi se ni smjeli nazivati političkom zajednicom.

U drugom, deskriptivno - klasifikacijskom pristupu, Aristotel iskustveno i zdravorazumski ili na temelju zajedničkih razumijevanja, razmatra političke zajednice, te razlučuje, prema broju onih koji vladaju na zajednički probitak, tri ispravna oblika političke zajednice: kraljevinu, vladavinu najboljih i ustavnu vladavinu većine. Izopačenja tih triju oblika političke zajednice, u kojima se vlada na posebničku korist, su: tiranija, vladavina malobrojnih po bogatstvu ili oligarhija, te vladavina puka.

Aristotelovo shvaćanje čovjeka u bitnome slijedi Platonovu metafizičku teleologiju, na temelju koje se iz kozmičkog poretka stvari, izravno izvode gnoseološka i etička učenja. I za Platona i za Aristotela ideja pravednosti prije svega znači da neko biće, uključujući dakako i čovjeka, zauzme svoje mjesto u harmoničnom i organskom jedinstvu kozmosa. Aristotel, međutim, posredstvom svojih iskustvenih i hermeneutičkih metoda, uzima u obzir i uobičajena mišljenja, te otvara prostor i za konvencionalna razumijevanja čovjeka.

Napetost između normativnog poretka prirode i praktičkog potvrđivanja čovjeka u odlučivanju i djelovanju, Aristotel pokušava razriješiti dvostrukom distinkcijom: a) etičkom razlikom između umnih i čudorednih vrlina; b) metafizičkom razlikom između aktualnog i potencijalnog bitka bića. U «Nikomahovoj etici» Aristotel tako ustvrđuje: «Umna krepost ima uglavnom i začetak i porast po pouci, pa joj stoga treba iskustva i vremena; dočim

ćudoredna krepost nastaje po navičaju... ... Prema tome je bjelodano kako ni jedna od ćudorednih kreposti ne nastaje u nama po naravi, jer se ni jedna od stvari koje su po naravi ne može preinačiti navadom»¹¹⁷. Što se druge distinkcije tiče, Aristotel tvrdi: «Dakle kreposti ne nastaju u nama ni po naravi ni protiv naravi, nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom».¹¹⁸

Zapadna je tradicija, nakon Aristotela, očuvala samorazumijevanje čovjeka u napetosti između prirodne normativnosti i samopostavljanja čovjeka, pri čemu novovjekovlje i modernitet postupno nastoje potisnuti izvanjsku određenost praktičkog djelovanja i potvrditi načelo ljudske subjektivnosti. Također se mijenja, barem u značajnom dijelu zapadne intelektualne tradicije koja vodi do liberalnog samorazumijevanja čovjeka, polje ljudskog samopotvrđivanja. To više nije političko ili javno djelovanje u polisu kao ćudorednoj općosti zajedništva, nego je riječ o srednjovjekovnom prihvaćanju božje milosti ili vjeri, odnosno o novovjekovnom potvrđivanju u vlasništvu. Filozofski međukoraci na tom putu, predmet su naših daljnjih poglavlja. Prvi od njih je stoička etika bijega iz javnog života u smiraj nepomućene duše.

1. 5. STOICIZAM: INDIVIDUALNI DUŠEVNI MIR I UNIVERZALNO ZAJEDNIŠTVO U UMU

Filozofija stoicizma je poveznica između grčke filozofije i ranoga kršćanskoga filozofskog učenja. Helenističko doba obilježeno je propadanjem polisa kao odlikovana načina ćudorednog života i okretanjem k individualnim idealima dobra života. Čovjek prestaje biti «zoon politikon», koji govorenjem i djelovanjem u polisu izgrađuje svoju ljudsku bit, i postaje «zoon koinonikon» ili društveno biće, koje se u potrazi za individualnom dobrobiti

ravnodušno uključuje u nestalne i promjenjive oblike političkih zajednica.

Etički ideal helenizma postaje duševni mir ili ataraxia. Tri filozofske škole, skeptička, epikurejska i stoička, svaka na svoj način, pokušavaju ukazati na putove postignuća duševnog mira. Stoička škola, posebice mlađa rimska stoa, polučila je onodobno, a i po kasnijem utjecaju, najveći značaj.

Stoici postupno napuštaju Aristotelove teze i eklektički se okreću pitanjima praktičnog života. Svoje postavke nastoje sustavno utemeljiti u panteističkom međuodnosu fizike, logike i etike¹¹⁹. Iz antičke tradicije preuzimaju heraklitovski pojam logosa ili svjetskog zakona, koji poistovjećuju s mnoštvom naslijeđenih pojmova: vatrom, dušom, umom, bogom, prirodom. Središnja stoička metafizička teza je da svjetski zakon, kao vječan, prirodan i istinski uman, neumitno vlada svim božanskim i ljudskim stvarima. Iz njega zrače kliconoše (logoi spermatikoi) koja se u životinja očituju kao nagoni, a u čovjeka kao um.¹²⁰ Ljudski je um izveden iz svjetskog uma i njegov je dio, što za posljedicu ima tri važne stvari:

- a) Zajedništvo ljudskog roda u umu. Nasuprot Platonovu elitizmu, Aristotelovu panhelenizmu i opravdanju ropstva, stoici prvi poriču prirodno opravdanje ropstva i zagovaraju umno zajedništvo svih ljudi. Hrizip tako tvrdi da nijedan čovjek nije po prirodi rob¹²¹, a Lucij Anej Seneka opominje «Ne ćeš li razmisliti o tome, da je onaj, kojega nazivaš svojim robom, potekao iz istog sjemena, da živi pod istim nebom, da jednako kao ti diše, jednako živi i jednako umire? Isto tako možeš ti vidjeti njega kao slobodna, kao što on tebe kao roba».¹²² Stoici time, in nuce, zastupaju ideje iz kojih će se razviti prirodno-pravna argumentacija o prirodnoj jednakosti ljudi, što je, uz vrijednost individualne slobode, nosivi moralni postulat zapadne političke kulture.
- b) Ljudski um svakog čovjeka otkriva normativnu snagu prirodnog zakona što dovodi do «zajedničke misli» i «općeg slaganja». Takvom konstrukcijom stoici postižu dostupnost, objektivnost i obvezatnost

univerzalističkih etičkih zahtjeva. Vječni prirodni zakon postaje mjerilom moralne valjanosti svih postojećih zakona, što dovodi do ideje o svijetu kao «zajednici bogova i ljudi» ili kozmopolisu. c) Preskriptivni sadržaj moralnog zakona može i treba spoznati svaki čovjek. Stoici, naime, prekreću perspektivu: umjesto uobičajenog, «ljudskog» viđenja zbiljnosti u kojem naši sudovi ovise o socijalnim konvencijama i našim strastima, uvode «prirodno» ili fizikalno» viđenje zbiljnosti u kojem se svaka stvar prosuđuje sa stajališta prirode i univerzalnog uma¹²³. To vodi, posebice u Senekinu djelu, k oblikovanju ideje moralne odgovornosti, savjesti i dužnosti.¹²⁴

1. 6. CICERON I RIMSKO PRAVO: LEGITIMACIJSKA SNAGA PRIRODNOG ZAKONA

Stoičke ideje o prirodnom zakonu Marko Tuliје Ciceron rječito oblikuje u zasebno filozofsko učenje. Ciceron je posrednik i prevoditelj grčke helenističke filozofije na latinski jezik. Njegovi prijevodi, međutim, često ne uzimaju u obzir kontekst u kojem pojmovi nose svoja značenja. Tako pojam prirodni zakon Ciceron, doduše, shvaća panteistički i često ga naziva vječnim zakonom (*lex aeterna*), ali ga ipak odriješuje od jasnih metafizičkih i gnoseoloških značenja, kakva izvorno nosi u antičkoj tradiciji, i izravno ga postavlja u praktički diskurs.¹²⁵ Tome pogoduje i Ciceronov probabilizam – budući da istinu nije moguće spoznati, barem je moguće dosegnuti ono što je vjerojatno. Na razini moralnog djelovanja, to znači, da je pojedincu prepuštena sloboda izbora, da u okvirima prirodnog zakona, u svakoj konkretnoj situaciji prosudi što je, obzirom na okolnosti, najbolje učiniti.

Takvim pragmatičkim promišljanjem Ciceron iskazuje sumnju prema unaprijed zadanim općim principima, koji bi svagda i za sve situacije određivali što nam je činiti. Utoliko je i veza između prirodnog zakona i ljudskog uma više retoričke, negoli metafizičke prirode. Prirodni zakon, ipak, posjeduje obilježja zakonskog koda tj. sustava dosljednih pravila na temelju kojih je moguće etički vrednovati postojeće socijalne i političke institucije. Štoviše, nepromjenjivi prirodni zakon je temelj legitimnosti države. «Država je» - piše Ciceron - «dakle ... stvar naroda, a narod nije svaka i bilo kako sastavljena skupina ljudi, nego skupina mnoštva udružena prihvaćanjem prava i zajedničkom korišću».¹²⁶ Pravo izvire iz pravednosti,¹²⁷ a pravednost je znatno više od legalnosti. «Osnovu prava», piše Ciceron, «treba izvoditi iz zakona (prirodnog -op. R. R.), on je sila prirode, on je duh i razum mudroga, on je pravilo koje određuje što je pravo, a što nepravda».¹²⁸ Pri tome, «Svaki narod, koji je takva zajednica mnoštva kakvu sam prikazao, svaki grad, koji je uređenje naroda, svaka država, koja je, kako sam rekao, stvar naroda, trebaju imati neko donošenje odluka da ih vode, ako hoće trajno opstati. A to odlučivanje uvijek treba povezati s uzrokom, koji je stvorio grad. Nadalje, treba ga povjeriti ili jednomu, ili nekolicini odabranih, ili je treba dobiti mnoštvo i svi».¹²⁹ Ciceron osobito hvali staro ustrojstvo Rima, koje počiva na miješanom ustavu, i čini da res publica, doista bude res populi, budući da su razmjerno zastupljeni interesi svih dijelova društva.¹³⁰ Potestas pripada magistratima, auctoritas Senatu, a libertas puku. Ravnoteža moći u društvu treba biti politički predstavljena jer se samo tako osigurava stabilnost i trajnost političke zajednice. Država je, shodno tome, pravna zajednica interesa utemeljena na građanskom zakonu. Time politička zajednica prestaje biti načinom dobra života i postaje sredstvom za dobar život pojedinca.

Nakon Cicerona, pojam prirodnog zakona i iz njega izvedeni pojam prirodnog prava, stoljećima će se koristiti kao etička i/ili metafizička legitimacija političkih i socijalnih zahtjeva. Ciceron

izravno utječe na dvije struje zapadnog mišljenja: rimsko pravo i ranu kršćansku filozofiju.

O ranoj kršćanskoj filozofiji, koja iznova pokušava metafizički utemeljiti pojam prirodnog zakona, pri čemu kršćanska teologija zamjenjuje antičku kozmologiju, bit će riječi u sljedećem poglavlju.

Rimsku pravnu znanost pak, koja je i temelj europske jurisprudencije, razvila je posebna skupina pravnika – jurista. Juristi, za razliku od pretora, sudaca, odvjetnika, ne sudjeluju izravno u zakonskom postupku, nego savjetuju zainteresirane strane u pravnim pitanjima. Značaj je jurista u tome što su, posredstvom stoičke filozofije, usvojili i na zakonska pitanja primijenili, dvije bitne Aristotelove distinkcije. Prva je distinkcija između apodiktčkog promišljanja, koje polazi od nužnih premisa, i dijalektčkog promišljanja, koje polazi od opće prihvaćenih premisa ili premisa koje zagovaraju najmudriji, pa su zato zaključni sudovi samo vjerojatni i podložni raspravi, obrazloženju i uvjeravanju. Apodiktčko promišljanje primjereno je pitanjima teorijskog razuma, dok je dijalektčko mišljenje primjereno praktičkim, što znači i zakonskim pitanjima. Stari Grci nisu ni pokušavali primjeniti dijalektčku metodu na zakonska pitanja i time doprinjeti racionalizaciji zakonskog odlučivanja. Grčko dijalektčko mišljenje, kao umijeće filozofskog otkrivanja, Rimljani su preobrazili u umijeće zakonskog prosuđivanja.¹³¹

Druga usvojena Aristotelova distinkcija, koja je postala središnji dio stoičke filozofije, jest razlika između pravednosti koje su svima zajedničke, i zato prirodne, i ljudskim dogovorom stvorene pravednosti, koje su različite.¹³²

Juristi odlučujuće pridonose napuštanju običajne i konkretne zakonske prakse i razvoju apstraktnog i umno legitimiranog sustava zakonskih definicija i regula, koje su, dakako, izvedene iz prakse, ali koje se mogu razmatrati i neovisno o zakonskoj praksi.¹³³ Dijalektčko promišljanje zakona, među prvima, sustavno provodi Mucius Scaevola u drugoj polovici prvog

stoljeća pr. n. e., i postavlja temelje rimskoj i europskoj jurisprudenciji.¹³⁴ Juristi razvijaju pravnu znanost kroz teorijska razmatranja u vidu pitanja i odgovora na probleme i interpretaciju pravne prakse, ali i na probleme koje sami postavljaju. U prvom stoljeću n. e. razvile su se dvije škole jurista: Prokulijanci i Sabinjani. Prokulijanska škola inzistira na striktnoj interpretaciji zakonskog teksta, bilo da je riječ o statutu, ugovoru ili oporuci, te zakon ponajprije vidi kao dosljedan sustav logički povezanih pravila. Sabinjani, pak, ponajprije ističu pravednost u konkretnim, pojedinačnim slučajevima i više se uzdaju u praksu i autoritet, nego u logiku.¹³⁵

U trećem stoljeću, tri velika jurista: Papinije, pretorski prefekt, tj. nositelj najviše carske službe, i njegovi pomoćnici Pavao i Ulpijan, sabiru i razvijaju učenja prethodnika, te u duhu Sabinjanske škole, pišu komentare uz pretorske edikte i građanski zakon. Ostavština rimskih jurista sačuvana je u dva temeljna dokumenta. Riječ je o tzv. Barbarskim zakonima i Justinijanovu «Corpus iuris civilis». Tzv. Barbarske zakonike stvorili su gotski i burgundijski kraljevi u 6. stoljeću na temelju dostupnih i sakupljenih elemenata rimskog prava, a zbog njihove primjene na rimske podložnike. Najpoznatiji od njih je Lex Romana Visigothorum iz 506. godine, zakonik vizigotskog kralja Alarika u Španjolskoj i jugozapadnoj Galiji. S druge, i poznatije strane, rimski car Justinijan prikupio je i 530. godine ozakonio «Corpus iuris civilis», što će i biti temeljni izvor obnove rimskog prava u 11. i 12. stoljeću.¹³⁶

Teorijski najznačajniji dio Justinijanovih zakonodavnih spisa su Digeste (nazvane i Pandekte) – zbirka izvadaka iz radova 39. klasičnih jurista.¹³⁷ Pri tome, trećina svih zapisa pripada Ulpijanu, a šestina Pavlu. Ulpijan je jurisprudenciju definirao kao «poznavanje božjih i ljudskih stvari, znanost o onome što je pravedno i nepravedno», a juriste kao čuvare pravde i poznavatelje dobra.¹³⁸ Jurist Hermogenianije, u uvodnom dijelu Digesta, a pod naslovom De statu hominum, ustvrđuje «budući da je sav zakon

načinjen zbog ljudi, mi najprije moramo razmotriti status takvih osoba, prije negoli išta drugo razmotrimo».¹³⁹ U duhu Sabinjanske škole, Ulpijan nastoji, putem prirodno pravnog učenja, na dva načina povezati pravnu znanost i filozofiju. Isprva pokušava etimologijski povezati riječi pravo (*ius*) i pravednost (*iustitia*), premda je pojam prava u rimskoj tradiciji ponajprije pozitivno utemeljen. Ulpijan, nadalje, shodno Sabinjanskoj školi, ističe moralnu dimenziju zakona, i jurisprudenciju definira kao «znanost o dobrom i pravičnom».¹⁴⁰ Na drugi način, Ulpijan dijeli zakon na tri vrste: *ius naturale*, *ius gentium* i *ius civile*. *Ius naturale* ili prirodni zakon ne odnosi se samo na ljude, nego i na životinje. *Ius gentium* ili zakon naroda, svjetski zakon, potječe iz potrebe pravne regulacije, najčešće trgovačke razmjene, rimskih državljana sa strancima. *Ius gentium* je ograničeno na ljude i po samorazumijevanju shvatljivo svakom racionalnom čovjeku. *Ius civile* ili građanski zakon odnosi se isključivo na rimske građane. Razliku među vrstama zakona Ulpijan obrazlaže na primjeru ropstva. On tako tvrdi da je «po prirodnom zakonu svatko rođen slobodan»¹⁴¹, ali da je ropstvo opravdano postoji po *ius gentium*. Tripartitna podjela zakona prihvaćena je u rimskom pravu. Ipak, u pravničkoj praksi pojam *ius naturale* nije bio od veće koristi, nego se ideja univerzalnog zakona, a time i prava, dostupnog svakom umnom biću, vezivala uz pojam *ius gentium* i time ga, u značenju, približavala *ius naturale*, a naspram *ius civile*. Drugim riječima, u pravničkim raspravama pojam *ius gentium* korišten je kao etički standard.¹⁴²

2. PATRISTIKA I SKOLASTIKA: METAFIZIKA PASIVNOG ANTROPOCENTRIZMA I

UNIVERZALISTIČKA RELIGIJA SPASA

Dijalozi, sukobi i međusobna prožimanja grčke filozofije i kršćanskog nauka, duboko će oblikovati europski identitet, posebice kasne antike i srednjeg vijeka. Kršćansko učenje nastaje iz religijskog života kasnog judaizma. Otkrića tzv. svitaka sa Mrtvog mora, odnosno kumranskih spisa, pokazuju da su počeci kršćanstva povezani s izdvajanjem zajednice Esena iz judaizma, i njihovim njegovanjem strogog reda moralnog usavršavanja u življenju prema Božjoj volji.¹⁴³ Kršćanski religijski nauk o univerzalnom spasenju brzo se širi preko granica Judeje i to ponajprije u grčkim provincijama rimskog imperija¹⁴⁴.

Postklasični razvoj grčke kulture pogodio je razvoju kršćanstva. Procesi, međutim, nisu jednosmjerni. Kršćanstvo je u dodirima i dijalogu nastojalo kristijanizirati kasnoantičku helenističku filozofiju, ali je i filozofija sa svoje strane helenizirala kršćanstvo¹⁴⁵. Svojevršno posredništvo u dodirima dviju intelektualnih tradicija bila je aleksandrijsko-židovska, posebice Filonova filozofija¹⁴⁶.

Prvim apostolima i njihovim neposrednim sljedbenicima filozofija nije bila potrebna jer su po samorazumijevanju samo i jedino pronositelji Kristove riječi i svjedoci vjere. Filozofi i prvi apostoli prvotno imaju i drukčije ciljeve. Jedno su filozofska nastojanja da se ljudskim umom pronikne u bit kozmosa i vlastitim mentalnim sposobnostima otkrije mjesto i smisao čovjeka u svijetu, a drugo su religijska nastojanja da se zavrijedi božja milost, i u Objavi razotkrije dio božjeg nauma koji se tiče ljudi. Prvotna različitost pristupa i ciljeva dovodi i do teze prema kojoj pravom vjerniku filozofija nije potrebna. Crkveni otac Tertulijan tako suprotstavlja vjeru i um. Iz njegova radikalnog polariteta vjere i uma izvodi se teza «Credo quia absurdum est», čime se ističe nadmoć vjere, jer baš zbog toga što se religijske istine ne mogu razjasniti umom, treba ih prihvatiti vjerom. Atena, tvrdi

Tertulijan, nema ništa zajedničkog s Jeruzalemom. Istodobno, međutim, Tertulijan prešutno prihvaća ideje izvedene iz stoicizma.

Kršćanstvu, kao novom religijskom nauku, sadržanom u spisima Novog zavjeta¹⁴⁷, potrebna je i argumentacijska obrana pred filozofskim i drugim, po samorazumijevanju, krivovjernim učenjima. Potrebno je, kako će to kasnije jasno izreći Augustin, i nevjernicima na njihovu polju razuma, pokazati nadmoć religijskih istina. U tu svrhu razvijaju se dvije metode: apologetska metoda, kojom se obraća onima koji sumnjaju i ne vjeruju; i dogmatska metoda, kojom se obraća onima koji, s unutarnjim uvjerenjem, prihvaćaju kršćansku istinu. U razvoju kršćanske filozofije razlikujemo razdoblje patristike, u kojoj se pretežito apologetskom metodom, od 2. stoljeća razvijaju filozofije crkvenih otaca; i razdoblje skolastike, u kojem se od 11. stoljeća, pretežito dogmatskom metodom, razvijaju filozofije crkvenih učitelja.

Prve pokušaje filozofske obrane kršćanstva u 2. i 3. stoljeću, nastoje pružiti tzv. gnostici i apologeti. Gnostici smatraju da je od pukog vjerovanja (pistis) potrebno doći do prave spoznaje (gnosis). To je moguće tako da filozofija, ponajviše platonovske i neoplatonovske provenijencije, osvještava tajne židovske i kršćanske religije¹⁴⁸.

Apologeti pak nastoje, ponajprije pred carevima, opravdati mudrost i prihvatljivost kršćanskog nauka. Prvi takav spis je «Apologija» Marcinija Aristida iz 140. godine, upućen caru Antoninu Piu¹⁴⁹. Najpoznatiji apologet je Justin, kojeg Tertulijan naziva prvim mučenikom. Justin smatra da je kršćanstvo istinska filozofija, jer dok su antički filozofi samo djelomično spoznali logos, cijeli se logos pojavljuje u Kristu¹⁵⁰. Rudimentarne oblike filozofske argumentacije u apologetskim spisima nalazimo u Teofila iz Antiohe, koji u spisu «Ad Autolycum» iz 180. godine tvrdi da, kao što dušu spoznajemo kroz pokrete tijela, tako i Boga i njegove attribute možemo spoznati kroz stvorenja¹⁵¹.

Filozofski domašaji gnostika i apologeta su skromni,

ponajprije zato što izvanjski i bez prave filozofske argumentacije žele pokazati nadmoć kršćanskog nauka. Počeci razvoja kršćanske filozofije vezuju se uz drukčiji pristup. Riječ je o nastojanju da se iznutra, putem apsorpcije pojmova antičke filozofije, obrane kršćanske istine. Antička filozofija je kršćanstvu potrebna zbog dva razloga: a) univerzalistička religija spasa treba i univerzalističku argumentaciju u mediju uma; b) filozofski pojam logosa, posebice kasnog stoicizma, mnogo je bliži kršćanskom nauku, negoli tradicionalni politeizam Olimpa i panteona.

Kršćanskom nauku su od antičke filozofije najprihvatljivije kasnostoičke ideje boga i platonovski metafizički dualizam. Pri tome, dakako, antički pojmovi dobivaju u novom kontekstu i nova značenja. U panteizmu je pojam boga panteistički poistovjećen s vječnom i nenastalom prirodom, dio koje je i čovjek, dok je u kršćanstvu Bog vječno, onipotentno, sveznajuće i najviše dobro, koje iz svoje milosti stvara svijet i čovjeka. Ljudsko posrnuće unižava čovjeka u tjelesnost i prirodu, iz koje se bez Božje milosti ne može spasiti. Riječju, nasuprot stoičkom jedinstvu prirode i boga, kršćanstvo postavlja radikalni metafizički dualizam. Taj platonovski moment, kršćanstvo također prilagođava svojim potrebama i to u dva krucijalna aspekta: a) ljudski je um, tumači se, prirodno svjetlo čovjeka, pa se zato mora pokoriti metafizički višem obliku postojanja - duhu. Izraz duha je vjera, kojom se u Objavi otkrivaju temeljne istine postojanja; b) metafizička suprotnost Boga i svijeta, duha i tijela, u kršćanstvu je ograničena središnjom dogmom iz Ivanova evanđelja o parusiji ili inkarnaciji logosa, odnosno pojavi Isusa Krista kao bogočovjeka.

Prvi kršćanski filozofi, koji na takvim pretpostavkama grade opravdanja kršćanskih istina su: Klement Aleksandrijski, Origen i Gregor iz Nysse. Klement Aleksandrijski nastavlja na Justinovo učenje i tvrdi da antička filozofija nije suprotna kršćanstvu, nego da predstavlja pripremu za otkrivanje konačnih tj. kršćanskih istina. Strah vjernika od antičke filozofije nalik je dječjem strahu pred sjenama i utvarama, jer filozofija može

dohvatiti samo djelomične istine, a kršćanstvo potpune. Grčka filozofija obraća se Helenima, a kršćansko učenje «cijeloj naseljenoj Zemlji (oikoumeni)». Svoju zadaću Klement vidi u tome da uvjeri sebe, sugovornike i helenska obrazovana čitatelja da je prvi i najstariji filozof bio Mojsije, jer je on i najstariji teolog. Antički filozofi, posebice Platon, samo su na svoj ograničeni način, uvjerava Klement, slijedili riječi Starog zavjeta¹⁵².

Origen u svojem djelu «O prvim principima» u četiri knjige obrazlaže, ne prve principe zbiljnosti, kako bi se to iz naslova moglo zaključiti, nego prve razloge za vjerovanje u kršćanske istine, čime stvara najsistematičniju kršćansku teologiju grčke patristike¹⁵³. Religijske istine Origen brani elementima neoplatoničke i stoičke filozofije, što će naposljetku dovesti do crkvene osude njegova učenja¹⁵⁴. Zbilja je, tvrdi Origen, proizišla i vraća se Bogu, pojmljenom kao jedan, a što se poistovjećuje s ocem. Bog se otkriva pomoću logosa ili sina, kojeg Origen naziva drugim Bogom¹⁵⁵. Ljudi su posrnuli duhovi, koji su kažnjeni tako da su zaogrnuti osjetilnošću. Njihovim iskupljenjem i vraćanjem k dobru, priroda će izgubiti smisao jer osjetilni svijet je i stvoren samo zbog ljudskog posrnuća¹⁵⁶.

Gregor iz Nysse, također, vidi svrhu stvaranja u tome da čovjek uvidi put povratka k prvobitnoj duhovnosti.

Uspon kršćanske slike svijeta potisnuo je antičku normativnost prirode i zamijenio je eshatološkim vjerovanjem u savršenu Božju providnost. Ukazi dijelova Božje providnosti čovjeku su izravno i doktrinarno dostupni u milosti Objave, a neizravno u odlukama crkvenih koncila. To dovodi do golemih metafizičkih, filozofsko-političkih i etičkih promjena u ljudskome samorazumijevanju.

Na metafizičkoj razini, koja će se razviti do filozofije povijesti, kršćanstvo afirmira ideju pasivnog antropocentrizma. Smisao, naime, svekolikog zbivanja, što je posve nepojmljivo za antički svijet, postaje iskupljenje čovjeka i njegovo ponovno sjedinjenje s Bogom.

Na filozofsko-političkoj i etičkoj razini eshatološki univerzalizam Božjeg kraljevstva otvara dva značajna problema:

a) odnos kršćanstva kao univerzalističke religije spasa prema drugim neuniverzalističkim religijama, što teorijski i praktički potencira problem netolerancije; b) sakramentalno jedinstvo vjernika u crkvi ima dvostruko značenje: jedno je transcendentna pripadnost Božjem kraljevstvu na nebesima, a drugo je institucionalna pripadnost crkvi kao ovozemaljskom hodočasniku, misionaru i tumaču Božjeg nauma. Pripadnost crkvi u posljednjem značenju otvara dva problema: b.1.) odnos crkvenog autoriteta prema političkom autoritetu, tj. odnos sacerdotiuma i regnuma, sakralne i svjetovne vlasti, kanonskog i pozitivnog prava; b.2.) povezano s prethodnim je i pitanje prvenstva religijske ili političke obveze; kome i zašto dati prednost kada obveze međusobno protuslove?

U odgovorima na takva pitanja ponajprije se oblikuje srednjovjekovno kršćansko shvaćanje čovjeka, ali se i stvara fundus kritičkog naboja, koji će na napuklinama starih ideja i pojmova, graditi nova značenja i izvode. U tom je kontekstu dovoljno spomenuti golemi povijesni luk, koji seže čak do Lockeovih protoliberalnih izvoda. Locke, naime, kako u aspektu izvoda jednake prirodne slobode ljudi (svi smo mi jednako slabi pred Bogom, da bi prirodna nejednakost ljudi bila opravdana), tako i u aspektu vlasničkog subjektiviranja ili posjedničkog individualizma (Bog je svijet ostavio «radišnima i sposobnima») umnogome rabi teološke pojmove i argumetacijske nizove u svojoj legitimaciji protoliberalnog stajališta.

U našoj analizi patristike i skolastike razmatramo četiri nosive filozofske pozicije kršćanskog srednjovjekovlja: Augustinovu, Tominu, Škotovu i Ockhamovu.

Namjera nam je naznačiti i izdvojiti one elemente na kojima se razvijaju pretpostavke za novovjekovno i moderno protoliberalno samorazumijevanje čovjeka.

**2. 1. AURELIJE AUGUSTIN: SLOBODA I
ODGOVORNOST INDIVIDUALNE VOLJE U
RASCIJEPLJENOM PORETKU GREŠNOG STANJA**

U razdoblju prijelaza iz klasične grčko-rimske civilizacije u kršćansku civilizaciju Zapadne Europe, teocentrički univerzalizam Aurelija Augustina dalekosežno je odredio pretpostavke za novovjekovno i moderno samorazumijevanje čovjeka. Augustinova teologija posrnula čovjeka metodički stvara ekstramundano stajalište, na temelju kojeg se oblikuju dvije razine novog razumijevanja čovjeka. Prva razina tiče se smisla povijesnog zbivanja, a druga razina osobne, socijalne i političke biti čovjeka u ovozemaljskom životu.

Ljudski život na ovome svijetu, omeđen Božjim stvaranjem i strašnim posljednjim sudom, jest kazna za istočni grijeh, ali istodobno i drama spasenja zbog nezaslužene Božje milosti. Dogma istočnoga grijeha, doduše, osuđuje antropocentrizam, jer ga razumije kao izopačenu želju čovjeka da u svojoj oholosti oponaša Boga, ali Augustinova filozofija povijesti, kao eshatologija i pedagogija spasa, afirmira ideju pasivnoga antropocentrizma. To znači da ljudska događanja više nisu samo dio svjetskog zbivanja, nego posredno postaju njegov smisao.

U okvirima prve razine Augustinove teologije posrnula čovjeka, sadržano obrubljene tezom pasivnoga antropocentrizma, moguće je razlučiti tri Augustinove novine:

- A) Ideju samoizvjesnosti svijesti ili proto cogito argument,
- B) Ideju individualne volje i odgovornosti koja ocrtava pojedinačnu moralnu subjektnost čovjeka,
- C) Reinterpretaciju moralnog i političkog djelovanja u terminima filozofije povijesti.

A) U nakani da opovrgne akademski skepticizam

sljedbenika Arkesilaja iz Pitane, koji se pak oslanjao na skepsu Pirona iz Elide, Augustin, pod utjecajem Plotina i Gregora iz Nysse, izravno zagovara očitost triju najpouzdanijih istina "da jesam, da to znam i da volim". U obrazloženju takve teze Augustin izravno zagovara načelo samoizvjesnosti svijesti. On obrazlaže: "Kad su posrijedi te istine, ne bojim se nikakvih dokaza akademika: 'Što ako se varaš?' Ako se varam, onda jesam. Jer, onaj tko nije, taj se ne može ni prevariti; pa prema tome, ja jesam, ako se varam. Dakle, jer jesam, ako se varam, kako se varam, da jesam, kad je sigurno da jesam, ako se varam? Stoga jer moram biti, da bih se varao, čak i kad se varam, onda se bez dvojbe ne varam u tome što znam da jesam. Iz toga slijedi, da se ne varam ni u tome što znam da znam. Jer, upravo kao što znam da jesam, isto tako znam da znam. A kad to dvoje ljubim, onda tu istu ljubav (kao nešto treće i ne manje vrijednosti) dodajem tima stvarima koje znam. Isto tako, ja se ne varam da ljubim, jer se ne varam u onim stvarima koje ljubim; pa čak kada bi one i bile lažne, ipak bi bilo istina, da ljubim te lažnoće".¹⁵⁷ Bit te novine, čije će konzekvencije izvesti Descartes, je radikalna refleksija koja spoznaju okreće od svijeta bića k unutarnjem iskustvu samog procesa spoznavanja. Do uzvišenosti Boga ne dolazimo iz svijeta kao Božjeg djela, nego iz samosvijesti ili svijesti o našem unutarnjem iskustvu. Augustin to izriče riječima "noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas" (Ne ide van, vrati se u sebe samog; u unutrašnjosti čovjeka prebiva istina).¹⁵⁸ Augustinova radikalna refleksija preinačit će i antičko shvaćanje slobode, i biti važno ishodište za oblikovanje modernog pojma slobode.

U teološkim okvirima Augustinove filozofije, moguće je razlikovati tri pojma slobode, na temelju razlika među pojedinim epohama ljudske povijesti. Prvi pojam slobode vrijedi u kratkom razdoblju između stvaranja čovjeka i njegova posrnuća. Riječ je o slobodi izbora između dobrog i lošeg djelovanja, činjenja grijeha ili ne činjenja. Čovjek, međutim, posrće i odabire zlo i grijeh. Time nastaje drugo razdoblje njegove povijesti, omeđeno posrnućem i

strašnim posljednjim sudom. U tom razdoblju vrijedi samo okljaštrena sloboda volje, koja se sastoji u tome da čovjek slobodno odlučuje hoće li počiniti ovaj ili onaj grijeh. Dobro djelovanje u ovome svijetu nije čin njegove volje, nego milosti Božje. Konačno, posljednja sloboda volje, nastupa nakon otkupljenja, uskrsnuća i sjedinjenja s Bogom. Ta je sloboda Božji dar koji se očituje u nemogućnosti da se čini zlo.

Za etiku i filozofiju politike najinteresantniji je drugi pojam slobode. Ta je ovozemaljska sloboda volje, koja je s jedne strane, ograničena teretom istočnoga grijeha, a s druge strane, predstavlja temelj ljudske individualne odgovornosti, jer čovjeka nitko, izvan njega samog, ne prisiljava da čini zlo. Pod utjecajem rimskog stoika roba Epikteta i apostola Pavla, Augustin slobodu poima kao unutarnju dispoziciju ljudske duše. Nasuprot antičkoj slobodi kao načinu ljudskog postojanja u svijetu polisa, za Augustina je sloboda bitno nepolitički pojam, koji se oblikuje u unutrašnjosti čovjeka kao stvar mišljenja i značajka volje.¹⁵⁹ Augustin prihvaća Epiktetov i Tertulijanov pojam duhovne slobode koja odustaje ne samo od javnih, nego i od zemaljskih stvari, a istodobno pristaje i uz ranokršćansku ideju o ljudima kao djeci Božjoj, iz koje, uz stoičko nasljeđe, slijedi načelna jednakost ljudi pred Bogom. Dobro je djelovanje u svijetu rezultat isključivo Božje milosti, i samo onaj tko prihvaća i ustraje u takvoj spoznaji, može biti oslobođen grijeha oholosti i samozadovoljstva. Slobodna je volja u ovome svijetu samo ona koja nije "rob poroka i grijeha"¹⁶⁰, nego je, posredstvom Božje milosti, "sluga ispravnosti"¹⁶¹ i put k vječnom spasenju.

B) Druga Augustinova novina, proturječno ugrađena u neoplatonovski kontekst, je isticanje individualne slobode i odgovornosti volje mišljene kao sposobnost pristanka ili uskrate. Individualna volja ima bitnu ulogu u vjeri kao predočivanju s pristajanjem, a bez poimanja, ali i u zemaljskim stvarima kao što su čudoredna uvjerenja. Čovjek ima slobodnu volju "da pita, traži i da se zalaže".¹⁶² On teži trima vrstama dobara. To su najmanja,

srednja i velika dobra. "Kreposti dakle po kojima se pošteno živi velika su dobra, a svakovrsne tjelesne ljepote, bez kojih se može pošteno živjeti, najmanja su dobra".¹⁶³ U srednja dobra kao moći duha spadaju razum, pamćenje i volja. Volja je slobodna jer odlučuje o tome hoće li pristati uz velika i nepromjenjiva dobra ili uz najmanja i promjenjiva dobra. Volja u slobodi odlučuje i izabire između kreposti koje vode blaženom životu i tjelesnih i ovozemaljskih dobara koja vode nemiru i nesreći. "Krepostima se nitko ne služi na zlo; drugim pak dobrima, to jest srednjim i najmanjim, svatko se može služiti ne samo na dobro nego i na zlo".¹⁶⁴ Volja tako "postiže prva i velika čovjekova dobra prijanjajući uza zajedničko i nepromjenljivo dobro, iako je ona srednje dobro. A volja pak griješi ako se odvratila od nepromjenljivog i zajedničkog dobra i okrenula prema vlastitom ili izvanjskom ili nižem dobru. Ona se okreće prema vlastitom dobru kad hoće biti sama svoj gospodar, k izvanjskom kad nastoji saznati što je vlastito drugima i sve što se nje ne tiče, a k nižem kada uvelike cijeni tjelesnu nasladu".¹⁶⁵ Augustin i u "Ispovijestima", pod utjecajem milanskog biskupa Ambrozija, prihvaća učenje "da je slobodna odluka volje uzrok da zlo činimo...".¹⁶⁶ Volja vodi ljude k tome da "u oholosti koja znade samo sebe uzljube nešto što je tek jedan varavi dio" i da se "raskidavši okvire ljudskog društva, u svojoj smionosti vesele privatnim urotama ili razdorima, prema tome što koga veseli ili vrijeđa".¹⁶⁷ Zbog toga je ljudska zajednica ili kako je Augustin naziva "zemaljska država", "većinom podijeljena protiv sebe same, prepirkama, ratovima, borbama, u težnji za pobjedama što su smrtonosne, a svakako smrtne. Jer koji god se dio toga grada (prevoditelj T. Ladan pojam "civitas terrena" prevodi riječima zemaljski grad, a ne uobičajenijim zemaljska država - op. R. R.) uzdigne ratom iznad drugog, traži biti pobjednikom nad pucima, budući da je sam sužanj pod porocima; a pobijedi li toliko se uzoholi, te je sama pobjeda smrtonosna. Ako pak razmišljajući o ljudskom stanju i mijenama koje su ljudima zajedničke više se muči nevoljama koje se mogu dogoditi nego se nadima zbog postignuta

uspjeha, onda je ta pobjeda tek smrtna. Jer neće uvijek moći vladati trajno nad onima koje je jednom uzmogao pobjednički podjarmiti. ... Tako - radi najnižih stvari - žudi za nekakvim zemaljskim mirom; ali želi ga postići ratovanjem, jer, ako pobijedi i ne bude više nikoga tko se opire, bit će mir, što ga nisu imali dijelovi međusobno zavađeni, koji se u svojoj nesretnoj oskudici borahu za one stvari koje nisu mogli zajedno uživati. To je mir koji traže mučni ratovi, mir koji potiču takozvanom slavnom pobjedom".¹⁶⁸

Takva Augustinova stajališta dalekosežno navješćuju tri bitne stvari za novovjeku i modernu političku filozofiju. Riječ je prije svega o koncepciji čovjeka kao moralnog subjekta. Augustinova je nakana da u okviru teodiceje pobije manihejska shvaćanja o supstancijalnosti zla.¹⁶⁹ On zato drži da zlo u svijetu proizlazi iz moralnog posrnuća i neodgovornosti ljudske volje koja u svojoj slobodi ne odabire velika dobra za koja je stvorena, nego se zadovoljava sobom ili nižim dobrima. Sloboda volje i moralna (ne)odgovornost egzistencijalni je uvjet kako kreposnog tako i grešnog života. "Kad bi čovjeku nedostajala slobodna odluka volje, kako bi onda postojalo ono dobro kojim se odlikuje sama pravednost kad osuđuje grijehe i nagrađuje dobra djela? Jer ono što se ne bi događalo po volji, ne bi bilo ni grijeh ni dobro djelo. A da čovjek nema slobodne volje, bila bi po tome nepravedna i kazna i nagrada."¹⁷⁰

Iz slobodne ljudske volje i shvaćanja čovjeka kao subjekta moralnog djelovanja slijedi i, bitno novovjeka i moderna, individualna moralna odgovornost čovjeka. "Svaki koji je zao začetnik je svojega zlog djela".¹⁷¹ Augustin je u okviru kršćanske teodiceje moralni individualist. On tako piše "Blaženstvom pak jednog čovjeka drugi ne biva blažen, ... Isto tako nitko ne biva razboritim po tuđoj razboritosti, niti itko biva jakim, umjerenim ili pravednim po jakosti, umjerenosti ili pravednosti nekog drugog čovjeka, nego prilagođavajući duh onim nepromjenljivim pravilima i svjetlima kreposti koje nepokvarljivo žive u samoj zajedničkoj

istini i mudrosti kojima se prilagodio i u njima učvrstio duh onaj koji je opskrbljen tim krepostima i koji si je stavio za cilj da ih oponaša".¹⁷²

Slobodno voljno djelovanje i individualna moralna odgovornost ishode i podupiru Augustinov uvid prema kojemu svijet ljudskih stvari nije organsko jedinstvo i harmonija prirodnih svrha, nego da je u sebi rascijepljen zbog različitih i sukobljenih žudnji, koje se u "nesretnoj oskudici borahu za one stvari koje nisu mogli zajedno uživati".¹⁷³ Augustinova mladenačka vjera u neoplatoničku ideju sveobuhvatnog poretka i harmonije, dio koje je i društvo, uzmiče pred uvidom o snazi grijeha nad ljudskim životom. Nakon Adamova posrnuća nepovratno je izgubljena osobna i društvena harmonija, koju je ponovno moguće samo eshatologijski zadobiti.

C) Treća Augustinova novina za novovjeku i modernu političku filozofiju je ta, što značaj moralnog i političkog djelovanja reinterpreтира u terminima filozofije povijesti, kao povijesti i pedagogije spasa. Nasuprot antičkom izjednačavanju politike s, modernim rječnikom rečeno, filozofskom antropologijom, Augustin, u kontekstu kršćanskog shvaćanja vremenskog tijeka, ističe linearnost povijesti kao povijesti spasa i uvodi metaforu o usporednom postojanju dviju država. Augustinovo učenje o dvjema državama proizlazi iz njegova promišljanja uloge rimskog imperija u Božjoj providnosti. Augustin isprva prihvaća raširenu tezu među kršćanima 4. stoljeća prema kojoj je rimsko carstvo sredstvo božjeg nauma za uspostavu kršćanstva u svijetu. Ustanci i provale barbara u prvim desetljećima 5. stoljeća, međutim, odagnali su vjeru u istovjetnost Rima i kršćanstva, i rastočili optimizam Teodozijeve doba. Augustin je prvi, suprotno Ambrozijevim i Gelasijusovim tvrdnjama, porekao izravan religijski značaj Rimskog imperija. On se divi rimskoj vrlini i slavi, ali i snažno suprotstavlja rimsku i kršćansku perspektivu. Rimsko carstvo, kao i svako ljudsko djelo, nije po sebi ni sveto, ni đavolsko, nego njegova konačna vrijednost ovisi o krajnjim privrženostima njihovih tvoraca - njihovoj pobožnosti ili bezbožnosti.

Apriornu neodredivost ljudskog društva Augustin obrazlaže kroz tezu o supostojanju dvaju država: države Božje (Civitas Dei) i zemaljske države (civitas terrena). Apstraktne pojmove dvaju država Augustin nastoji odrediti manihejskim distinkcijama: zajednica svetih naspram griješnika¹⁷⁴, poniznih naspram oholih¹⁷⁵, pobožnih naspram bezbožnih¹⁷⁶, izabраниh naspram osuđenih, spašenih naspram prokletih¹⁷⁷. Božanska i zemaljska država ishode iz dviju vrsta ljubavi. "I tako dvije su ljubavi stvorile dvije države: zemaljsku državu ljubav prema sebi sve do prezira Boga, i nebesku državu ljubav prema Bogu sve do prezira sebe."¹⁷⁸ Ljubav razlikuje i dvije vrste dobara u svijetu: ona u kojima se uživa (frui) i ona koja se upotrebljavaju ili kojima se služimo (uti). "Uživati znači: držati se u ljubavi neke stvari radi nje same. Upotrebljavati pak znači: stvari koje su nužne za život dovoditi u odnos s postizanjem onog što se voli, ukoliko ono uopće zaslužuje ljubav".¹⁷⁹ Pri tome "dobri se služe svijetom kako bi uživali u Bogu, dočim zli - kako bi uživali u svijetu - žele iskoristiti Boga".¹⁸⁰

Božja ili nebeska država (civitas Dei ili civitas coelestis) označava zajednicu ljudi koja živi po Bogu ili zajednicu istinskih vjernika. Pojam civitas Dei potječe iz kršćanske egzegeze Starog zavjeta i metaforički, a za Augustina i uvjetno, predočava novozavjetnu crkvenu zajednicu.¹⁸¹ Zemaljska ili vražja država (civitas terrena ili civitas Diaboli) prisposobljuje, pak zajednicu ljudi koji žive po sebi, odnosno ovozemaljske stvari predmet su njihovih krajnjih ljubavi. Metaforu o dvjema državama Augustin rabi na dvije razine: eshatologijskoj i socijalno-političkoj. Na eshatologijskoj razini dvije države postoje kao zasebni, suprotstavljeni i uzajamno isključivi entiteti. Svaka osoba pripada ili jednoj ili drugoj zajednici i tek će Sudnji dan razdvojiti žito od kukolja. Nijedno ljudsko djelo ili udruga ne može unaprijed tvrditi da pripada božanskoj zajednici, budući da se obje države u ovozemaljskom životu preklapaju i miješaju. Njihove su granice nevidljive. Božanska država je u svom hodočašću na zemlji stopljena s zajednicom ljudi koji najviše ljube svoje zemaljske stvari. U

biti je grijeha da se prema svrhama odnosi kao prema sredstvima, a prema sredstvima kao prema svrhama. Borba između bogoljublja i sebeljublja, prisutna i u samoj ljudskoj volji, postaje ključ za tumačenje društva i povijesne egzistencije čovjeka.

Na eshatologijskoj razini Augustin, pod utjecajem Ticoniusa¹⁸², odriče mogućnost da se ma koja društvena skupina, uključivši i vidljivu crkvu, poistovjeti s božanskom zajednicom, dok međutim, na socijalo-političkoj razini dopušta uvjetno prepoznavanje socijalnih korespondenata eshatologijskih pojmova. Crkva je tako, promotrena s eshatologijske ravni, miješana zajednica pravednika i griješnika, dok je, promotrena sa socijalno-političke ravni, sakramentalno jedinstvo pravednika s eshatologijskom zajednicom spašenih. Drugim riječima, «premda mnogi od onih koji su danas s nama, to više neće biti», crkva je ipak uvjetni i približni predstavnik Božanske države, dok je politička zajednica približni predstavnik zemaljske države.

Metafizički dualizam dviju "država" razriješuje se u eshatologiji spasa i onostranom trijumfu Božanske države, kao duhovne zajednice istinskih kršćanskih vjernika, u kojoj nestaje svakog protuslovlja, napetosti i borbe, te vlada vječni i istinski mir i pravednost.

Druga, uvodno naznačena, razina Augustinove teologije posrnula čovjeka, premješta etički i filozofsko-politički perfekcionizam u transcendenciju, i time metodički otvara prostor za realistički pristup ljudskoj psihi, moralu i politici. Osobna, socijalna i politička egzistencija čovjeka više nisu koncentrična refleksija racionalnog kozmičkog poretka, nego su ljudsko posrnuće i snaga grijeha izobličili sve tri dimenzije ljudskog postojanja i stvorili trajne i nerješive napetosti i sukobe u ovome svijetu. Dovezne točke takvog pristupa oblikuju pretpostavke za novovjeko i moderno razumijevanje čovjeka. Riječ je o:

- A) negativnoj filozofskoj antropologiji;
- B) interesnom subjektiviranju pojedinca u negativnoj zajednici moći;
- C) instrumentalnoj koncepciji političkog autoriteta i zakona,

koji ne postoje zbog ljudske dobrote i usavršavanja, nego zbog zauzdavanja zloće i destruktivnih ljudskih strasti.

A) Augustinova negativna filozofska antropologija

Augustinova filozofska antropologija i moralna psihologija omeđene su neoplatonovskim i kršćanskim naukom o tijelu kao okovu duše.¹⁸³ Duša daje život tijelu, kao što Bog daje život duši. Prirodno je da duša teži prema ljubavi Božjoj, ali ljudsko posrnuće čini da se tijelo otima duši¹⁸⁴. Načelo djelovanja duše, Augustin ponovno slijedi Platona, jest ljubav (caritas), dok je načelo djelovanja tijela požuda (libido). Posrnuće daje prednost tijelu i narušava posebnost ljudske egzistencije u svijetu. "Ljudski je život na pola puta između anđela i životinje. Ako čovjek živi po tijelu, on je na razini životinje; dok ako živi po duhu on se pridružuje drušbi anđela".¹⁸⁵ Ljudsko priklanjanje i odabir najmanjih, prolaznih i ovozemaljskih dobara izvor je zla u svijetu. Augustin se time suprotstavlja Origenu. Svijet nije stvoren da obuzda i kazni zlo, nego zlo ishodi iz izopačene ljudske volje, koja više voli prolazno i zemaljsko dobro, negoli vječno i nebesko dobro.

Požuda ili pristajanje uz zemaljska dobra ima tri osnovna oblika. Prvi je znak posrnula čovjeka požuda u vidu pohlepe za novcem i posjedom (cupiditas). To je izraz nezajajljiva i nezadovoljiva egoizma i oholosti. Drugi oblik požude je žudnja za moći ili libido dominandi. Bog je ljude prvotno stvorio prirodno jednakima. Dao im je moć nad svim drugim zemaljskim stvorenjima, ali nikome nije dano pravo da dominira nad drugim čovjekom. Posrnula duša čovječja, međutim, čini da se on ogriješuje o svoje istinske granice; stvoren da bude viši od životinja, dopušta požudi da ga zavede, da bi mogao biti viši od drugog čovjeka. I to je oholost".¹⁸⁶ Iz oholosti posrnula čovjeka izvire žudnja za moći kojom se hoće oponašati Boga, a zapravo se oponaša đavao. Libido dominandi najčešće se javlja u obliku častohleplja i arogancije. Treći oblik požude je pohota ili žudnja za tijelom drugog čovjeka.

To je najjadniji oblik ljudskog posrnuća jer su zadovoljstva kratka i naprasita, a frustracije i patnje duge i neizbježive. Prije posrnuća spolne su aktivnosti bile pod nadzorom volje, ali ih posrnuće predaje u ruke pohoti.¹⁸⁷

B) Interesno subjektiviranje pojedinaca u negativnoj zajednici moći

Augustinova, teološki motivirana, negativna antropologija i moralna psihologija dovode do realističkog viđenja ljudske zajednice kao negativne zajednice sukobljenih moći. Pojedinačna je volja određena požudom, a u naravi je požude, da je nezadovoljiva i beskonačna. To nužno dovodi do sudara egoističnih volja.¹⁸⁸ "Svaka skupina slijedi vlastite probitke i žudnje; a pri tome ono čemu se žudi ne zadovoljava svakoga (ili možda nikoga), jer svi ne teže istomu, pa je tako ljudsko društvo većinom podijeljeno protiv sebe sama, te jedan dio koji je snažniji tlači drugi".¹⁸⁹ Augustin zato uspoređuje zemaljsku zajednicu s olujnim morem "u kojem ljudi izopačenih i pokvarenih žudnji postaju kao ribe koje proždiru jedna drugu".¹⁹⁰

Svatko je spreman da zbog zadovoljenja vlastitih prohtjeva povrijedi svakog drugog i nanese mu zlo. Rezultat je bezobzirna i stalna borba samoljubivih individualnih volja. "Promotri to zlo more, gorko more, s divljim valovima, promotri s kojom je vrstom ljudi ispunjeno. Kako da priželjkuju nasljedstvo, ako ne putem smrti drugog? ... Koliko mnogo ljudi hoće da bude uzdignuto s padom drugih? Koliki od njih, da bi mogli kupovati, žele drugima da prodaju svoja dobra?".¹⁹¹ Uspjeh u sukobu samoljubivih volja i prisvajanje dobara donosi samo privremeni predah. Neovisno o tome jesu li prisvojena dobra priskrbljena pravičnim putom ili prevarom, ona ne mogu stalno zadovoljavati nezajažljivu prirodu požude, niti pak pojedinac može biti siguran da mu ta dobra neće biti, na isti ili još gori način, oduzeta. "Bogataša muči tjeskoba, izjeda ga žalost, on izgara od pohlepe, nije nikad siguran, uvijek je nespokojan, zadihan od neprestanih sukoba s protivnicima; on, istina, tima jadima uvećava svoj imetak

i preko svake mjere, ali kako su oni veći, sve su veće i njegove gorke brige".¹⁹² Riječju, ovozemaljski život "ako ga treba nazvati životom, ispunjen takvim i tolikim zlima, svjedoči kako je od samoga svojega početka prokleta sve potomstvo smrtnika".¹⁹³

Društveni život čovjeka je prirodan, ali ljudsko posrnuće dovodi do toga da je svaka ljudska udruga, od obitelji do države, prožeta razdorom, sumnjom, svađama i sukobima. Ovozemaljski život je bijedan, nesiguran i tjeskoban. To što naši prvi trenuci nisu obilježeni "sa smijehom, nego s plačem, nekako je nesvjesno proroštvo o stazi zla na koju se stupilo".¹⁹⁴ Posredstvom teologije posrnula čovjeka, Augustin je prvi razorio harmonijsku sliku zajedničkog života. Time se i subjektnost čovjeka premješta k posrnutim individualnim voljama, koje se interesno subjektiviraju u neizbježivim sukobima. Prvotna harmonijska prirodnost zajedničkog života izopačila se do negativne zajednice suprotstavljenih moći. Priroda više nije racionalni poredak svrha dostupan ljudskom umu, nego je mistični poredak providnosti i skrivenih svrha. Negativna teleologija u ovozemaljskom životu, koja treba pokazati smislenost zla u svijetu, omogućuje Augustinu, da oblikuje stajalište pesimističkog realizma.

Paralela s Hobbesovom metodičkom konstrukcijom prirodnog stanja¹⁹⁵ posve je očita. Postoje, međutim, i značajne razlike. Hobbesova negativna antropologija ishodi iz antropomehaničkog pristupa i figurira kao prirodna određenost čovjeka, dok je Augustinova negativna antropologija rezultat moralnog pada čovjeka. Nadalje, Hobbesova sistematična filozofije politike pridaje nagonu samoodržanja fundamentalno mjesto, dok Augustinovi vehementni retorički izričaji dopuštaju podjednaku snagu cupiditasa i libida dominandi. Štoviše, najstrašnji dokaz zala u ljudskom životu, tvrdi Augustin, jest činjenica da mnogi ljudi, "unatoč prvom i najjačem zahtjevu prirode" - samoočuvanju i izbjegavanju smrti ipak čine samoubojstvo. Naposljetku, jedini izlaz iz sukoba i autodestruktivnosti prirodnog stanja, u Hobbesovoj je konstrukciji politička zajednica, dok je kod Augustina, politička zajednica samo

polovično i izvanjsko zauzdavanje otvorenog zla i sukoba u ovozemaljskom životu. Ona je samo blijeda, nesavršena i prolazna sjena nebeske zajednice ili države Božje. Smisao je povijesnog hoda, ne samo da privremeno zauzda sukobe, nego da istinski riješi sva protuslovlja, i postigne vječni mir u državi Božjoj.

C) Instrumentalna koncepcija političkog autoriteta i zakona

Egoizam i oholost griješnoga čovjeka razorili su prirodnu jednakost, slogu i bratstvo ljudi. Društvenost čovjeka prije njegova posrnuća, Augustin tu slijedi tezu sv. Pavla i drugih crkvenih otaca, počivala je na urođenom prirodnom zakonu ili zakonu savjesti. Takav prirodni zakon, koji treba lučiti od prirodnih zahtjeva ili nagona samoodržanja¹⁹⁶ prvotno uređuje međuljudske odnose. Augustin određuje prirodni zakon u negativnoj formulaciji zlatnoga pravila - ne čini drugome ono, što ne želiš da tebi bude učinjeno.¹⁹⁷ Moralno je posrnuće čovjeka, međutim, dovelo do toga da se ljudi oglašuju o glas savjesti ili prirodni zakon. Izopačena samoljubivost ljudi stvara zlo u svijetu, koje se očituje u razdorima, sukobima i uništenjima. U takvom je griješnom stanju potrebno na novi način utemeljiti zajednicu.

Potkopana vjera u racionalni kozmički poredak, u kojemu su prirodni i božanski poredak refleksija božanskog, stvorila je potrebu za novim promišljanjem putova Božje providnosti. Krajem 390. Augustin napušta jedinstveno viđenje zakonitosti u svijetu i u djelu «Contra Faustum» izlaže novo i složenije motrište: «vječni zakon je božanski um, ili božja volja, koja zapovijeda (iubet) očuvanje prirodnog poretka i zabranjuje njegovo kršenje».¹⁹⁸ Prirodni zakon više nije samo niža stuba božanskog zakona, nego božanski zakon zapovijeda red u prirodi. Božja providnost djeluje na dva različita načina: kroz stvorenu prirodu i kroz čine volje i slijed zbivanja koji oni uzrokuju. Ljudska socijalna i politička egzistencija stvara vlastite zakone koji više nisu dio prirodnog, a time i kozmičkog poretka, nego su na drukčiji način podvrgnuti Božjoj providnosti. Ljudski je zakon, naime, kao i svaki ljudski

čin, razapet između dviju silnica: prožet je grijehom, ali je kao dio Božje providnosti namjeravan i stvoren, da se sučeli s posljedicama grijeha, i bude lijek za sukobe i nered u posrnutom stanju. Tako Božja milost i providnost omogućuju ljudima stvaranje institucija koje trebaju zauzdati samoljubivu požudu individualnih volja i spriječiti kaos samouništenja. Gospodarske, socijalne i političke institucije - privatno vlasništvo, ropstvo i država - nisu prirodne tvorevine, nego su stvorene zbog grijeha, kazna su za grijeh, i ujedno lijek protiv grijeha.

Institucije nisu supstantivna, nego instrumentalna dobra. One služe kao sredstvo za zauzdavanje najnižih požuda koje vode destruktiji. Vrijednost je institucija u tome, što predstavljaju oblike dominiuma - autoritet vlasnika nad vlasništvom, autoritet gospodara nad robom, i autoritet vladara nad podanicima. Svaki dominium je forma poretka (ordo) i utoliko je dobar, ili barem ima prednost pred samorazaralačkom anarhijom. Dobro institucija je svagda samo relativno dobro, budući da je ograničeno griješnim stanjem. Tako najviše do čega može doći politički poredak ili ovozemaljska država, jest oponašanje ispravnosti i vrline. Vrlina je pak "savršena ljubav prema Bogu", a njezina četiri dijela, čine četiri oblika ljubavi - umjerenost, hrabrost, pravednost i razboritost.¹⁹⁹ Kreposno djelovanje počiva na ljubavi i spontanosti, dok se institucionalni zahtjevi oslanjaju na niže motive straha od kazne i želje za priznanjem i nagradom.

Politički autoritet uspostavlja red u neredu griješnog stanja, ali je to svagda samo nesavršeni, prolazni, prisilni, izvanjski i zemaljski red. Augustin ne prihvaća Scipionovo i Ciceronovo određenje naroda i države, prema kojemu "puk nije bilo koji dio mnoštva, nego ga određuje kao skup odružen zajedničkim osjećajem prava i zajedničke koristi... a država stvar puka, koja opstoji ako njome dobro i pravedno upravlja, bilo jedan kralj, bilo nekoliko plemenitaša, bilo cjelokupni puk".²⁰⁰ Augustinu je sporno Scipionovo i Ciceronovo određenje o zajedničkom shvaćanju i dogovoru o pravu i pravednosti (consensus iuris) kao bitnom

elementu postojanja naroda i države. "Ako je ta odredba istinita" - izvodi Augustin - "onda nije nikada bilo rimske države, jer nikad ne bješe stvar naroda (res populi), po odredbi koju Scipion nevede o državi (res publica). Što pak misli pod zajedničkim osjećajem prava objašnjava raspravljajući naširoko kako se državom ne može upravljati bez pravednosti; dakle gdje nema istinske pravednosti nema ni prava. Naime, ono što biva po pravu zaista je pravedno; ono pak što je nepravedno ne može biti po pravu. Jer ne treba reći ni misliti, kako su pravedne nepravične ljudske ustanove... Zbog toga gdje nema istinske pravde, ne može biti skupa ljudi udruženih zajedničkim osjećajem prava, te ni naroda prema onoj Scipionovoj ili Ciceronovoj odredbi; a ako nema naroda, onda nema ni stvari naroda, nego bilo koje svjetine, što nije dostojna imena narod. Prema tome, ako je država stvar naroda (a naroda nema ako nije udružen zajedničkim osjećajem prava) i ako nema prava ondje gdje nema nikakve pravde, nedvojbeno proizlazi da ondje gdje nema pravde, nema ni države".²⁰¹

Scipionovo i Ciceronovo određenje države je prezahtjevno jer istinska pravednost, tvrdi Augustin, na zemlji nije moguća. Augustin zato predlaže vjerojatniju (probabiliores) definiciju države kao zajedništva u nekoj ljubavi, prema kojoj je onda moguće utvrditi postojanje i naroda i država. Prethodno poseže za distinkcijom između istinske pravednosti (vera iustitia), koja je moguća jedino u poretku ljubavi države Božje ili "državi kojoj je utemeljitelj i vladar Krist"²⁰² i zemaljske, relativne, vremenite ili političke pravednosti, koja prisilnim sredstvima zauzdava izvanjske manifestacije zla. Istinska pravednost je ozbiljena u zajednici ljudi koji služe i ljube Boga, ili državi Božjoj koja nije od ovoga svijeta i nije istovjetna s kršćanskom državom. Tek u takvoj istinskoj zajednici nestaje svake opreke. Ali «ondje gdje čovjek ne služi Boga, koliko pravde treba misliti kako je u njemu, kad ne služeći Bogu njegova pravedna duša ne može nikako zapovijedati tijelu, niti njegov ljudski razum porocima? Iako u takvom čovjeku nema nikakve pravde, bez ikakve dvojbe ne može je

biti ni u skupu koji se sastoji od takvih ljudi. Onda tu dakle nema onog zajedničkog osjećaja prava koji od mnoštva ljudi tvori narod, kojeg se stvar naziva državom".²⁰³

Augustinov metodički individualizam deducira zajednicu iz pojedinaca jer "pojedinačni su ljudi...tako reći elementi i sjemenje država".²⁰⁴ Izopačene individualne volje ne mogu tvoriti istinski pravednu zajednicu. Najviše do čega mogu doći tako posrnuli ljudi u grijешnom stanju jest relativna ili zemaljska pravednost. Ako država ne uspije ostvariti ni ono malo do čega može doći, a to je ograničena, zemaljska pravednost, onda ona i nije drugo doli "velika razbojnička banda".²⁰⁵ Zemaljsku pravednost Augustin metafizički utemeljuje u neoplatonističkoj teoriji prisjećanja duše na istinsku pravednost Božje ljubavi. Zemaljska pravednost, kao blijeda kopija istinske pravednosti, sastoji se samo u tome da politička zajednica bude "dobro uređena" (*bene ordinatae*).²⁰⁶ To znači da osigurava određeni poredak, izvanjski sklad individualnih volja i zemaljski mir koji "puk naziva srećom", a koji se sastoji u odsustvu otvorenih sukoba i nasilja. Istinska pravednost Božje države dovodi do vječnog, nebeskog i pravog mira, u kojemu nestaju sve opreke, sva protuslovlja i sukobi, te nastupa blaženo sjedinjenje s Bogom. Zemaljska ili politička pravednost dovodi pak, do nesavršenog, prolaznog mira, "mira Babilona", ili metodički negativnoga političkog mira, u kojem se državnom prisilom osigurava sustezanje od privatnog nasilja.

Distinkcija između istinske pravednosti i zemaljske pravednosti kao dobro uređene zajednice, omogućuje Augustinu da odredi pojmove narod i država bez striktno etičkih uporišta. Narod je tako za Augustina "skup razumnog mnoštva udružen zajedništvom u stvarima koje ljubi, onda zaista, kako bi se vidjelo kakav je narod, treba razvidjeti one stvari koje ljubi". Pri tome, nastavlja Augustin, narod će biti "to bolji što se u boljim stvarima slaže, i to gori koliko se slaže u gorima".²⁰⁷ Shodno tome i država "nije ništa drugo nego mnoštvo ljudi združeno nekakvom vezom zajedništva"²⁰⁸ odnosno "za sreću države ne postoji drugi izvor

negoli je to sreća čovjeka, budući da država nije ništa više nego ujedinjena skupina ljudi".²⁰⁹ Svrha je države da uspostavi zemaljsku pravednost i izvanjski mir "i u njemu ograničava složnost građana u zapovijedanju i slušanju, kako bi se o stvarima koje pripadaju smrtnom životu postigao nekakav sklad volja".²¹⁰

Sredstva kojima država ostvaruje svoje svrhe su zakoni. Augustin zastupa negativnu koncepciju zakona, i time se ponovno suprotstavlja Ciceronu²¹¹, jer oni načelno²¹² ne postoje zato da bi ljude natjerali k dobru, nego zato da bi ih spriječili da čine zlo. Zakoni zemaljske države ne utvrđuju maksimalne etičke dosege zajedničkog života, nego prijeko potrebne minimalne uvjete ovozemaljskog zajedništva, u kojemu je manjina dobrih ljudi ili "hodočasnika na Zemlji" pomiješana s većinom pokvarenih. "Sve dok se boje, pokvareni se obuzdavaju i dobri žive mnogo mirnije među njima. Dakako, ljude ne nazivamo dobrima zbog toga što se zbog straha uzdržavaju od činjenja zla - nitko nije dobar zbog bojazni od kazne, nego zbog ljubavi prema ispravnosti - unatoč tome, korisno je da se ljudska bezobzirnost ograniči strahom od zakona, tako da bi nevini mogli biti sigurni među zločincima, a sami zločinci mogli biti izlječeni s obraćenjem Bogu kada je njihova sloboda djelovanja zauzdana strahom od kazne".²¹³

Augustinova koncepcija političkog autoriteta, baš kao i Hobbesova, počiva na strahu. Paradoksalnost je posrnule ljudske egzistencije u tome, što pristaje na politički mir samo zbog toga što se boji da će biti kažnjena - oduzimanjem zemaljskih dobara, posjeda, slobode i života, - ako ostvari ono za čime žudi, i posegne u tuđi posjed, slobodu i život. Strah od državne represije obuzdaje požudu pojedinaca, i time uspostavlja barem izvanjski red među neredom, koji su stvorili posrnuli prekršitelji prirodnog zakona.

Nastojali smo pokazati, da je u Augustinovoj, teološki motiviranoj, filozofiji politike, moguće pronaći sljedeća uporišta za kasniji razvoj protoliberalnog mišljenja:

1.) ideju individualne moralne subjektivnosti pojedinca određenu

njegovom voljom i odgovornošću

2.) negativnu filozofsku antropologiju

3.) interesno subjektiviranje pojedinaca u negativnoj zajednici moći

4.) "neprirodnost" političkog autoriteta i racionalno obrazloženje njegova nastanka

5.) instrumentalna koncepcija države koja treba osigurati izvanjski poredak i mir, i time uvjete društvenog života

6.) nepovjerenje prema nositeljima političke vlasti, kao prijeko potrebnog, ali i najnižeg oblika poretka, jer naposljetku

"prvi utemeljitelj zemaljske države bijaše bratomorac; zavišću je pobijeđen ubio vlastitoga brata, građanina vječne države, hodočasnika na ovom svijetu."²¹⁴ Bio je to uzor, smatra Augustin, za druge konstitucije zemaljskoga političkog autoriteta.

7.) načelno odustajanje od etičkog utemeljenja političkog autoriteta jer država i zakon "ne kažnjava pogrešku kad se vole ta dobra (zemaljska dobra - op. R. R.), nego kad se ona oduzimaju drugima zbog nepoštenja".²¹⁵

8.) Augustinova teološki utemeljena distinkcija između zemaljske i nebeske države, samoljublja i bogoljublja, demoni i anđela, političke zajednice i crkvene zajednice, grijeha i iskupljenja, sukoba i pomirenja, rata i mira, posebnosti i općosti, naznačit će, mutatis mutandis, put kasnijoj sekulariziranoj distinkciji između društva i države, koja će obilježiti novovjekovno liberalno mišljenje.

Razumljivo je da smo u Augustinovo filozofiji tražili samo one elemente koji ga čine iznimnom prekretnicom i prvim tradicijskim uporištem za moderno protoliberalno mišljenje. Dakako da su u njegovoj filozofiji eksplicitno prisutne i teze koje će protoliberalizam izravno pobijati i nasuprot njih se razvijati. Riječ je prije svega o sljedećem:

1.) Božanskom podrijetlu političkog autoriteta - Augustin prihvaća stav sv. Pavla o vladarima kao Božjim namjesnicima na zemlji.

2.) Paternalističkoj koncepciji političkog autoriteta - vladar je

otac svog naroda koji za njegovo dobro odlučuje što treba činiti, jer njegovo je da razmatra "ne toliko želje, koliko dobrobit svoga naroda"²¹⁶

3.) Vladar posjeduje suverenitet (imperium), koji Augustin određuje kao "najvišu točku njegove (ljudske -op. R. R.) želje"²¹⁷ Otuda slijedi pravo vladara da potpuno slobodno provodi zakone, za koje drži da su prijeko potrebni, zbog očuvanja mira i poretka.

4.) Vladaru pripada isključivo pravo i dužnost da prosudi da li će, i kada krenuti u pravedni rat.²¹⁸ Čak i kada vladar poduzima nepravedni rat, vojnici ga trebaju slijediti, jer njegova pozicija nemeće moralne i zakonske dužnosti. U protivnom će nastupiti anarhija, koju Augustin, kao i kasnije Hobbes, smatra mnogo gorim zlom od apsolutizma.

5.) Svaki aktivni otpor vladaru je neopravdan. Neopravdani su i svi oblici pasivnog otpora vladaru, izuzev onda kada su se vladareve zapovijedi sukobile s Božjim zapovijedima. Tada se kršćani trebaju pasivno suprotstaviti vladaru i izabrati put mučenika, a vladar ih može potpuno opravdano kazniti. Obveze poslušnosti trebaju se graditi prema uzlaznoj hijerarhiji autoriteta: roditelj, vladar, Bog. Augustin je time navijestio Gelasijusovo učenje o "dva mača", od kojih je, dakako, oštrica božjeg mača, britkija.

6.) Privatno vlasništvo je posljedica posrnuća, i zato nije dio Božanskog, nego ljudskog zakona. Pravo privatnog vlasništva je izvedeno iz vladareve volje, pa zato vladar može legitimno lišiti imovine svakog podanika koji je takva prava proigrao. Locke će zadržati istu argumentaciju o proigranim pravima, ali s obrnutim ulogama: puk sankcionira proigrana prava političkog autoriteta.

7.) Augustinov politički realizam i borba protiv donatista dovode ga u protuslovlje s njegovom općom teorijom države, budući da postupno postaje zagovaratelj vjerske netolerancije i progona. Nasuprot ranokršćanskom pacifizmu Augustin ističe dužnost kažnjavanja onih koji čine zlo, zbog zaštite dobrih, ali i zbog ljubavi prema onima koji čine zlo. Ključni argument za progone jest briga i ljubav prema bližnjima koji čine zlo. Ispravno ih je

opominjati, kažnjavati, pa i lišavati života, tvrdi Augustin, a istodobno zadržati dobrohotnost i ljubav prema njima u našim srcima. Pogrešno bi bilo, nastavlja Augustin, odustati od kažnjavanja koja trebaju ispraviti i disciplinirati zlo, a istodobno gajiti prema njima ljutnju i mržnju u našim srcima.²¹⁹ Upravo posljednja stvar, koju Augustin smatra pogrešnom, čini bit etičke vrline tolerancije.

8.) Nakon prvotnog odbijanja i dvojbi, Augustin ipak prihvaća ideju korištenja političke moći za vjerska proganjanja, odnosno tezu o državi kao "sekularnoj ruci" crkvene zajednice i, shodno tome, nadmoći sacerdotiuma nad regnumom, čime utire put teokratskim teorijama.²²⁰

2. 2. TOMA AKVINSKI: TEOLOŠKA AFIRMACIJA LJUDSKOG UMA

U skolastičkom razdoblju srednjevjekovne filozofije Toma Akvinski kršćanski reinterpreтира Aristotela. Znakoviti su njegovi

prijevodima Aristotelovih ključnih određenja čovjeka. Oni pokazuju da semantički pomaci koji se u prijevodu zbivaju uvažavaju i osmišljavaju nepovratnu propast antičkog svijeta i nastanak novog samorazumijevanja čovjeka. Tako Toma Akvinski Aristotelov pojam "zoon politikon" koji znači da je političko djelovanje bit čovjeka prevodi, posredstvom Seneke i Cicerona, kao "animal socialis" navješćujući time nastanak novog polja potvrđivanja čovjeka. Također se i drugo Aristotelovo određenje biti čovjeka "zoon logon ekhon" - biće obdareno govorom i umom što znači biće koje u dijalogu polisa nalazi svoje ozbiljenje prevodi s "animal rationale".²²¹ To implicira i djelimice drukčiji pojam umnosti. Stajalište Tome Akvinskog sadrži kako elemente klasičnog antičkog shvaćanja umnosti kao uvida u kozmički red odnosno unutar njegova filozofskog sustava uvida u prirodni zakon kao udioništvo u vječnom zakonu, tako i elemente novovjekovog instrumentalnog poimanja uma. Što se ovog posljednjeg tiče Toma Akvinski piše: "Razum kao što smo prije kazali (p. 17., čl. 1.) prima od volje sposobnost gibanja. Naime kad netko teži prema nekoj svrsi, razum raspoređuje sva sredstva koja pomažu ostvarenju svrhe".²²²

U razumijevanju političke zajednice Toma Akvinski polazi od univerzalnoga hijerarhijskog i harmonijskog poretka svrha kao djela Božjeg i a posteriornog dokaza njegove egzistencije. Bog je svemu previdio njegovo mjesto, pa tako i politička zajednica nije posljedica grijeha kao kod Augustina, nego je čovjek zbog jezika, potrebe za pomoći i društvenog nagona po prirodi određen da živi u političkoj zajednici.²²³ Tu čovjek razvija građanske vrline. Potpunu svrhu svoje prirode - spas duše - čovjek, međutim, može ispuniti samo u crkvenoj zajednici koju nam podaruje Božja milost. Politička je zajednica zajedno s vladavinom pater familiasa ili dominuma, a u bitnoj razlici spram antičkog svijeta, pojmljena kao sredstvo ili priprava za višu, božansku zajednicu. Aristotelov pojam eudaimonia koji označava najviše dobro ili djelatnost duše u skladu s krepošću zbog nje same i koji prevodimo kao dobrobit ili kao blaženstvo u značenju sreće, postaje kod Tome Akvinskog blaženstvo u smislu

posvećenosti - beatitudo - koja se sastoji u vječnom sjedinjenju s Bogom.

Najznačajnija novina Tomina filozofskog sustava, na koju će se nadovezati moderna prirodnopravna tradicija, je njegovo tumačenje pojma prirodnog zakona. Augustin je, naime, smatrao da postoji nesavladiv rascjep između kršćanski protumačenog Cicerova pojma vječni zakon (lex aeterna), koji poima kao izraz Božjeg nauma i, s druge strane, prirodnog zakona (lex naturalis), nakon posrnuća, kao izraza ljudske griješne prirode. Toma Akvinski povezuje antičku teleologiju prirode i, u patristici razvijenu, teleologiju povijesti u pojam svijeta kao dijela dobro uređenog Božjeg nauma. Toma također polazi od pojma vječnog zakona, ali ga ne suprotstavlja pojmu prirodnog zakona. Vječni zakon iskazuje Božji plan u svim svrhovito uređenim bićima, pa tako i u ljudskoj, također finalno određenoj prirodi.²²⁴ Vječni zakon je uredio prirodu svakog stvorenja shodno njegovom uzroku i svrsi, a to je najviše dobro (summum bonum) koje je ujedno i opće dobro ili dobro svih bića u cjelini (bonum commune) što ontološki odgovara pojmu Boga. Prirodni zakon je udioništvo racionalnih stvorenja u vječnom zakonu.²²⁵ Prirodni zakon je prirodni jer je u skladu s ljudskom razumnom prirodom a zakon je zbog toga što je to oblik umnog naloga za opće dobro.²²⁶ On uređuje prirodni racionalni poredak društva. "Prirodni zakon sudjeluje na vječnom zakonu prema omjeru sposobnosti ljudske naravi".²²⁷ "Čovjek je razumno biće"²²⁸ i kao takav na dvostruki način sudjeluje u vječnom zakonu. Čovjek ima prirodnu sklonost, kao i druga živa bića, za ono što se slaže s vječnim zakonom, a s druge strane čovjek svojim umom spoznaje vječni zakon kao od Boga željen i zapovijeden, te postaje svjestan da ga za razliku od drugih bića, treba provoditi u svojoj slobodi i odgovornosti.²²⁹ "Savršeniji" i "uzvišeniji" način na koji se vječni zakon priopćava je "pozitivni Božji zakon (lex divinitus data)".²³⁰

Toma Akvinski uvodi i treću vrstu zakona. To je pozitivni ljudski zakon. On ima narav zakona samo ako je pravedan.

Pravedno je u ljudskim stvarima ono čime upravlja pravilo razuma. Prvo pravilo razuma je prirodni zakon. Nužno slijedi da "jedan ljudski pozitivni zakon ima narav zakona samo ako proizlazi iz prirodnog zakona. Ako je u nekoj stvari u raskoraku s prirodnim zakonom, tada više nije zakon, nego izopačenost zakona".²³¹ Tomina je nakana pokazati nužnu harmoniju triju razina zakona: vječnog, prirodnog i ljudskog. Poseban mu je problem harmonizirati nepromjenjivi vječni zakon i očito promjenjivi pozitivni ljudski zakon. Rješenje nalazi u podjeli prirodnog zakona na prva opća počela koja su nepromjenjiva i na drugotna promjenjiva načela ili praktična pravila budući da "praktični se razum bavi nenužnim stvarima kao što su ljudski čini, pa premda u općim počelima postoji neka nužnost, ipak što se više silazi prema pojedinačnim zaključcima, više se nailazi na nedostatke".²³²

Spoznavni raskorak između vječnog zakona i pozitivnog ljudskog zakona, uz posredništvo prirodnog zakona metodički uglavljuje polje ljudske racionalnosti, slobode i odgovornosti u Tominu filozofskom sustavu. Ljudski um nije samo pasivni receptor Božjih zapovijedi, nego se njegova subjektivnost iskazuje u naporu razumijevanja vječnog zakona. Metodički negativni razlozi tome su ti što "ljudski zakon nije kadar slijediti vječni zakon"²³³ odnosno preciznije "Ljudski razum nije u punini kadar sudjelovati u nalogu Božje promisli, već samo na svoj način i nesavršeno"²³⁴ i nadalje ljudsko djelovanje je nenužno, mnogovrsno i vezano za ono pojedinačno, pa se opća načela prirodnog zakona ne mogu na isti način primijeniti na sve ljude. Metodički pozitivno to znači da se ljudski um potvrđuje u razumijevanju prirodnog zakona i shodno tome u izvođenju pozitivnoga ljudskog zakona na temelju: zaključivanja (conclusio), određivanja (determinatio), te dodavanja (additio) i oduzimanja (deductio). Zaključiti znači izvesti propise iz prvih općih počela prirodnog zakona. Premda su ta opća počela prirodnog zakona jednaka za sve ljude, njihove "praktične primjene, koje su kao neki zaključci izvedeni iz općih počela"²³⁵ mogu se u pojedinim slučajevima suočiti s iznimkama i to kako "obzirom na pravednost

zbog nekih pojedinačnih zapreka" tako i "obzirom na mogućnost spoznaje, i to zbog toga što neki ljudi imaju izopačen razum pomućen strastima, lošim običajima i navikama ili lošim prirodnim raspoloženjima."²³⁶ Drugi način potvrđivanja ljudskog uma je određivanje. To znači da ljudski um konkretnu ljudsku situaciju mora normativno odrediti shodno općim načelima prirodnog odnosno vječnog zakona. "Na praktičnom je području čovjek po prirodi sudionik na vječnom zakonu po nekim općim počelima, ali ne i prema pojedinim smjernicama pojedinih čina, koje su sadržane u vječnom zakonu. Stoga je neophodno da ljudski razum nadalje utvrđuje neke posebne zakonske odredbe".²³⁷ Primjerice "Prirodni zakon određuje da onaj koji griješi bude kažnjen. No odrediti kojom će kaznom biti kažnjen zadaća je pozitivnog zakona".²³⁸ Konačno treći način ljudskog umnog sudjelovanja u prirodnom zakonu je "kad mu netko nešto dodaje" ili "kad netko od prirodnog zakona oduzima neki sastavni dio, pa nešto što je prije bilo sastavni dio prirodnog zakona sada to više nije".²³⁹ Prirodni se zakon time mijenja, ali kako je već istaknuto samo u svojim drugotnim zapovijedima koje se tiču "pojedinačnih i izuzetnih slučajeva."²⁴⁰

Tomin metodički preokret u skolastičkom mišljenju

- započeti s umnim metodama spoznaju prirodnog svijeta kao Božjeg djela jer "mi nismo kadri spoznati Božje stvari kakve su one u sebi. Ipak nam se one otkrivaju u svojim učincima."²⁴¹ - dovodi do ponovne afirmacije ljudskog uma što će navijestiti modernu prirodnopravnu tradiciju. Zbog toga Toma i može zapisati "svatko je zakon samome sebi" dometnuvši, doduše, smjesta i teološko utemeljenje takve misli "ukoliko je dionik usmjeravanja što ga je dao zakonodavac (regulans)".²⁴² Toma uvodi i pojam prirodno pravo u značenju pravednosti u određenoj jednokratnoj situaciji koja počiva na prirodnom zakonu. Nešto pripada prirodnom pravu na dva načina. "Prvo, u smislu što narav teži prema tom pravilu. Takvo je, primjerice, načelo da nitko ne smije drugome nanositi nepravdu. Drugo, u smislu što nije priroda bila ona koja je uvela protivno... I u tom je smislu također prirodno pravo 'zajedničko posjedovanje

i neokrnjena sloboda' budući da priroda nije uvela podjelu dobara i podređenost, nego je to učinio ljudski razum, budući da su te stvari korisne za ljudski život. Stoga se prirodni zakon ovdje mijenja samo dodavanjem".²⁴³ Sukladno tome Toma izvodi i pozitivno pravo. "Zajedničkim sporazumom ljudska volja može odrediti što je pravedno u stvarima koje u sebi nisu u suprotnosti s prirodnim pravednošću".²⁴⁴ To se zbiva na dva načina "privatnim sporazumom" i "javnim ugovorom".²⁴⁵

Filozofska teologija Tome Akvinskog teološki afirmira razum i racionalno afirmira kršćanstvo. Njegov diskurs usporedno rabi i pokušava objediniti, s jedne strane, metode "prirodne teologije", koja je za Tomu dio filozofije, i uključuje analizu, zaključivanje i argumentaciju o prirodnom svijetu; i, s druge strane, metode teologije i objave ili nadrazumske, ali ne i protivrazumske spoznaje koje čovjek prihvaća vjerom.²⁴⁶ Ljudsko djelovanje je određeno unutarnjim i vanjskim počelima. Unutarnja počela čine etičke i teološke kreposti, a izvanjska počela čine zakoni. Zakon kao "pravilo i mjera djelovanja koja potiče čovjeka na djelovanje ili ga od njega odvraća"²⁴⁷ ne počiva na volji, nego počiva na razumu. Takvi razasuti elementi Tomine filozofije politike nisu samo slučajno i zbog političkog konformizma ishodište Lockeova stajališta. Ono će u konačnici, uz brojne druge utjecaje i samorazvojne stupnjeve, te potiskivanje teološkog konteksta i isticanje prvenstva individualne slobode, dovesti do oblikovanja protoliberalnih pozicija.²⁴⁸

2. 3. IVAN DUNS ŠKOT: METAFIZIKA KONTINGENCIJE

I TRANSCEDENTALNI UVJETI MORALNE SUBJEKTNOSTI ČOVJEKA

Ivan Duns Škot i Vilim Ockham originalno obnavljaju Augustinovo učenje, suprotstavljaju se Tominoj filozofskoj teologiji i najviše pridonose raspadu skolastičkog aristotelizma ili pokušaja da se pomire razum i vjera. U temelju njihovih različitih učenja jest teza o Božjoj svemoći, poduprta vjerskom dogmom o stvaranju iz ničega. Teza o Božjoj svemoći u negativnoj formulaciji znači neuvjetovanost volje Božje ničime. Bog je potentia absoluta i može činiti sve što je logički moguće, pa zato svako tumačenje volje Božje u kategorijama razuma, prirode ili bilo čega drugog određujućeg, znači blasfemično ograničavanje njegove moći.²⁴⁹ Konzekvencija je takve teze, poricanje moći ljudskog uma da na temelju svijeta kao Božjeg djela, spozna Božju volju. Najviše do čega može doći metafizika u nakani da "prirodnim svjetlom razuma" spozna Boga jest beskonačnost, neobuhvatljivost i nepojmljivost njegova bića.

S našeg aspekta iznalaženja pretpostavki za moderno samorazumijevanje čovjeka ključni doprinosi Ivana Duns Škota su u koncepciji teološkog voluntarizma, koji posljedično i protuslovno dovodi do afirmacije načela samozakonnosti volje i moralne subjektivnosti čovjeka.

Središnja ideja Božje svemoći, metodički negativno, vodi pobijanju nužnosti i obvezujućeg poretka koji bi, bilo kao pretpostavka, bilo kao posljedica, ograničavao Božju svemoć. Time se Škotova teologija distancira od Averoine reinterpretacije Aristotela, koja upravo nužnost vidi znamenjem Božje mudrosti i Tomine reinterpretacije Aristotela, koja počiva na pojmovima vječnog i prirodnog zakona. U srednjovjekovnoj napetosti između filozofije i religije, kozmosa i kaosa, razuma i volje, klatno se

ponovno pomiče prema religiji, kaosu i volji, ali multiplicirani konteksti i nove argumentacije, podložne reinterpetacijama, iznjedrit će, i bez htijenja njezinih autora, elemente nmodernog samorazumijevanja čovjeka.

Metodički pozitivna konzekvencija teze o Božjoj svemoći jest priznanje kontingentnosti u svijetu. Da su stvari kontingentne znači da je njihovo postojanje slučajno, odnosno da mogu ili ne biti, ili biti na drukčiji način. Sve tri mogućnosti, međutim, moraju biti uvjetovane. Škotova nastojanja da svjetlom prirodnog uma (ratio naturalis) spozna razloge kontingencije i razumije ono u što vjeruje, oblikuju njegovu metafiziku. U djelu "Rasprava o prvom principu" (Tractatus de primo principio)²⁵⁰ Škot filozofski promišlja Boga. Novina njegova metafizičkog pristupa je da, posredstvom Avicenina aristotelizma, polazi od bića kao bića, a ne od najvišeg bića. To znači da Škot polazi od razmatranja transcendentálnih odredaba bića koje su jednoznačno zajedničke Bogu i stvorenjima, supstanciji i akcidenciji. Time raskida s dotadašnjim skolastičkim metafizičkim pristupom, koji je status bića izvodio iz analogije prema Bogu.

Škotov metafizički pristup biću kao biću dovodi ga, u trećem poglavlju "Rasprave o prvom principu", do teze o trostrukoj prvosti u prvom principu. Riječ je o prvom tvornom uzroku jer "Jedna je narav među bićima koja je sposobna tvoriti"²⁵¹; o krajnjem finalnom uzroku jer "Postoji među bićima jedna narav koja kao cilj može određivati"²⁵²; i o prvom po savršenstvu biću jer "Neka narav koja nadmašuje (koja je odlična, izvrsna) je jednostavno prva po savršenstvu".²⁵³ U posljednjem, četvrtom poglavlju rasprave Škotov razumski pristup Bogu dovodi ga do spoznaje o jednostavnosti i beskonačnosti prvog bića: "Prva narav je u sebi jednostavna"²⁵⁴ i "Ti si beskonačan i nepojmljiv (nedohvatljiv) od konačnog".²⁵⁵ Naposljetku, Škotovo metafizičko promišljanje Boga, u zadnjem, jedanaestom zaključku, četvrtog dijela, ukazuje na dosege i granice razuma. "Da si ti zaista jedan Bog, izvan kojeg nema drugog, kako si rekao po proroku, ne smatram da je um nedostatan da to pokaže.

Za ovaj zaključak izlažem pet sudova, od kojih svaki, ako je dokazan, zaključuje na glavni sud.

Prvi je: samo jedini po broju je beskonačni razum

Drugi: samo je jedna po broju beskonačna volja.

Treći: samo je jedna po broju beskonačna moć

Četvrti: samo je jedan po broju nužni bitak

Peti: jedina samo je beskonačna dobrota"²⁵⁶

Za našu je analizu, pa i za Škotov doprinos zapadnoj filozofiji, odlučujuća njegova analiza tvornog uzroka prvog principa. "Prvo koje tvori je razumno i voljno"²⁵⁷ Djelovanje može biti, uvodi Škot ključnu distinkciju, po naravnom ili prirodnom cilju; i po cilju koji djelovatelj ljubi. "Prvo tvorno (koje tvori) upravlja svoj učinak prema cilju, dakle, ili naravno ili tako što ga ljubi. Ne na prvi način, jer ono koje ne spozna ne upravlja ništa (nikako) osim snagom onog koji spozna".²⁵⁸ To će reći da je naravni djelovatelj ili djelovatelj iz naravi, bio vezan za nužnost - "...svaki naravni djelovatelj, posve promotren, djelovao bi iz nužde i jednakomjerno, ako ne bi djelovao radi nijednog cilja..."²⁵⁹ Ako međutim, "Prvo djeluje radi cilja, tada onaj cilj pokreće prvog tvornog ili kao ljubljene činom volje".²⁶⁰ Metafizički uvidi o prvom principu potkrijepljuju ovo posljednje. Škot to dokazuje na sljedeći način: "Nešto se prouzročuje kontingentno, dakle, prvi uzrok prouzročuje kontingentno, prema tome on prouzročuje htijući (voljno). Dokaz prvog izvoda (posljedice): koji mu drago drugotni uzrok prouzročuje ukoliko ga prvi (uzrok) pokreće, dakle, ako prvi pokreće nužno, tada se bilo koji mu drago pokreće nužno i bilo koji mu drago se prouzročuje nužno. Dokaz drugog izvoda: ne postoji nijedan princip kontingentnog djelovanja osim volje ili onoga što prati volju, jer bilo koji drugi djeluje iz nužnosti naravi, i tako ne kontingentno".²⁶¹

Dvije su stvari u Škotovu izvodu bitne. Prva, iz kontingentnog djelovanja drugotnog uzroka, tj. čovjeka, Škot logički zaključuje na kontingentnost prvog principa, koji to drugotno uvjetuje. Druga, princip kontingentnog djelovanja, što

znači nenužnog ili slobodnog, počiva na volji. Ontološke pretpostavke za afirmaciju modernog pojma - slobode mišljene kao sloboda volje - Škot stvar tako što raskida sa, sve do skolastike utjecajnom, Aristotelovom koncepcijom, koja je kontingentnost objašnjavala ontološki drugorazrednom koncepcijom modaliteta. "Filozof je dopustio prednji sud" kritizira Škot Aristotela, nastavljajući svoj izvod koji smo zadnji naveli, a "zaniijekao ono što iz toga slijedi, ukoliko se to treba razumjeti o Božjem htijenju, tako što kontingenciju stavlja u niža područja (koja potječu) iz kretanja, koje se prouzročuje nužno ukoliko je jednooblično (jedne forme), a raznoobličnost (difformitas) slijedi iz njegovih dijelova, i tako kontingencija"²⁶² Protiv Aristotelove argumetacije Škot ističe: "neka pokrenuta (bića) mogu biti spriječena i tako se suprotnost može dogoditi kontingentno".²⁶³

Aristotel, dakle, kontingentnost objašnjava u okvirima kretanja i vremena, što će reći da je nešto kontingentno, ako se njegova suprotnost zbiljski može pojaviti u neko drugo vrijeme, dakle, tijekom vremena. Suprotno tome, za Škota je nešto kontingentno, ako upravo u trenutku kada se ono zbiva, postoji realna mogućnost da bude suprotno.

Pojam kontingencije objašnjava stvaranje kada je riječ o prvom uzrokujućem principu, odnosno djelovanje ili tvorenje kada je riječ o drugom uzrokujućem principu ili čovjeku. Ne smijemo zaboraviti da to nisu analogije, nego, zbog metafizičkog pristupa biću kao biću, riječ je o istoznačnicama. U djelovanju prvog uzrokujućeg ili Boga, i djelovanju drugog uzrokujućeg ili čovjeka, riječ je o samopostavljanju ili djelovanju koje svoj cilj, nema u prirodi ili naravi, jer bi to onda bilo nužno, nego cilj djelovanja ima u vlastitom htijenju ili volji. "Prvi uzrokujući, što god prouzročuje, prouzročuje kontingentno".²⁶⁴ Škotova je argumentacija sljedeća: "kontingentno ne prethodi po svojoj naravi nužnom niti nužno ovisi o kontingentnom. Dalje, iz htijenja cilja: samo je ono nužno htjednuto, bez kojeg ne stoji ono što je htjednuto s obzirom na cilj. Bog ljubi sebe kao cilj. I što god s obzirom na sebe ljubi

kao cilj, može stajati (se održati), iako ništa drugo neće nego sebe samoga jer ono koje je nužno iz sebe ne ovisi ni o jednom, dakle, iz htijenja nužno se neće ništa drugo, dakle on ne prouzročuje nužno".²⁶⁵ Kontingentnost Božjeg djelovanja, koja počiva na samoinducirajućoj volji, prenosi se na djelovanje kao takvo. "Svako tvorenje bit će kontingentno, jer ovisi o tvornosti prvog koja je kontingentna".²⁶⁶

U temelju kontingentnosti djelovanja je Škotov radikalni pojam volje. On ima tri bitne značajke koje ga čine pretečom modernog samorazumijevanja čovjeka. Prvo, volja je shvaćena kao moć da se čine suprotnosti. To znači da volja nije vezana za nužnost, nego je slobodna jer sama sebe određuje. Škot pobija Aristotela polazeći upravo od njegova određenja prisilnog čina. "Koje, dakle, čine treba nazvati prisilnim?" - retorički pita Aristotel i odgovara - "Uopće rečeno, onda kada je uzrok u izvanjskim okolnostima, i kada počinitelj tomu ništa ne pridonosi".²⁶⁷ Ako je tomu tako onda, izvodi Škot, po logičkom zakonu kontrarnosti, slijedi da slobodno djelovanje mora imati svoje određenje u počinitelju koji voljno postavlja svrhe. Škotov pojam samoodređenja volje, međutim, ne znači slobodu u tradicionalnom smislu perfekcije, nego označava slobodu u modernom smislu opcionalnosti samozakonite volje. Takva je volja slobodna u dvostrukom smislu: slobodna je da u sukcesivnom smislu djeluje različito, suprotno ili uopće ne djeluje. U drugom je smislu slobodna tako da, u samom trenutku djelovanja, zadržava zbiljsku mogućnost da djeluje na suprotan način. Drugim riječima, volja je slobodna onda kada se kontingentno odnosi prema svom činu htijenja, što znači, da istodobno kad nešto čini, može činiti i suprotno. Takvim shvaćanjima Škot se suprotstavlja tradicionalnoj srednjovjekovnoj koncepciji slobodnog izbora. U svojim prvim radovima iz Oxfordskog razdoblja, posvećenim komentarima Lombardova djela "Sentences", Škot pobija negovu općeprihvaćenu tezu prema kojoj se sloboda izbora odnosi samo na budućnost, a ne na prošlost i sadašnjost, jer su one, tvrdi Petar Lombard, determinirane.²⁶⁸ Ako bi tomu bilo

tako, tvrdi Škot, tada bi to značilo smatrati da je volja nužni uzrok, a ne, kako jest u njezinoj biti, kontingentni i slobodni uzrok, koji zadržava moć da čini drukčije od onoga što čini.

Druga značajka Škotova pojma volje, povezana s prvom, jest da je volja umna moć. Škot je sve aktivne moći podijelio na prirodne i voljne. Prirodna se moć nužno pojavljuje u determiniranom činu, i to u svojem najvećem opsegu, ako nije u tome izvanjski spriječena. Suprotno tome, voljna ili slobodna moć, kako je to pokazano u prvoj značajci volje, nije određena svojim djelovanjem, nego može djelovati suprotno ili uopće ne djelovati. To nije njezina nesavršenost, nego njezino savršenstvo stvaralaštva, jer ona ne ovisi o drugome, nego je postavljena po sebi samoj. Kategorijalne parove prirodno - nužno - izvanjski određeno; i s druge strane, voljno - slobodno - samoodređeno; Škot koristi da bi izveo savršenstvo, nadmoć i kreativnost samoodređenja, koje je zato umno, pred određenjem prema nečemu drugom i izvanjskom. Shodno tome i moralno dobro nadilazi prirodno dobro. "Baš kao što ljepota tijela je skladana mješavina svega onoga što čini tijelo: veličine, boje puti, lika i svega onoga što se toga tiče; tako je dobro moralnog čina sklad svega onoga što do njega dovodi, a prema ispravnom razlogu".²⁶⁹ Na takvim pretpostavkama Škot pristupa analizi razuma, mišljenog u aristotelovskoj tradiciji kao teorijskog razuma ili sposobnosti promatranja i zaključivanja o stvarima oko nas. Razum nije moć sposobna za samoodređenje. Razlog tome je taj što razum suočen s istinitim premisama, ne može zaključiti na neistinu, a da ne prestane biti razumom. U njegovoj moći nije da djeluje i drukčije, nego se mora povinovati izvanjskoj nužnosti. Iz toga slijedi konkluzija da razum nije savršen i uman, nego je umu podređen. Time je naglavačke postavljen skolastički aristotelizam i Tomin intelektualizam, jer pojmovni niz: volja - sloboda - um; nadređen je pojmovnom nizu: priroda - nužnost - razum. Toma, naime, na pretpostavci metafizičkog izjednačavanja bitka i dobra, smatra da čovjek nužno, mada ne uvijek i svjesno, teži onom što dovodi do

njegova konačnog cilja, sreće ili blaženstva. Zbog toga volja svagda teži dobru koje joj otkriva razum. "Čovjek, naprotiv (u odnosu prema bićima koja nisu obdarena razumom - op. R. R.) djeluje na osnovi prave prosudbe, budući da posredstvom spoznajne moći prosuđuje da li neku stvar valja izbjegavati ili mu je valja slijediti".²⁷⁰ Nadalje "Neophodno je, stoga, da čovjek ima slobodnu volju upravo zbog toga što je razumno biće"²⁷¹ odnosno "Moći težnje slijede moći razuma"²⁷² Suprotno Tomi, Škotova filozofija polazi od primata uma nad razumom ili primata praktičnog uma.

Treća je značajka volje, također na tragu novovjekovnoga samopostavljanja čovjeka i kidanja njegove sraštenosti s prirodom. Riječ je o određenju volje kao htijenja s nagnućima. Škot prihvaća distinkciju Anselma Canterburyjskog između nagnuća prema koristi (*affectio comodi*) i nagnuća prema pravednosti (*affectio iustitiae*).²⁷³ Prva vrsta nagnuća pruža volji "razumsku sklonost" za sreću, ugodu i ostvarenje djelatnika ili njegova roda. To je prirodna želja za ugađanjem i usavršavanjem. Druga vrsta nagnuća - *affectio iustitiae*, nije sklonost prema dobru djelatnika, nego prema dobru kao takvom. Škot tvrdi da volja ima urođenu sklonost za pravednost, što joj omogućuje neovisnost o izvanjskom, prirodnom i temelj je njezine slobode.

Dakako da u okviru Škotova teološkog konteksta obje sklonosti volje - sklonost da se djeluje prema zahtjevima prirode; i sklonost da se prirodni zahtjevi transcendiraju - mogu biti nadmašene s teološkim nagnućima. Tako sklonost prema pravednosti može biti nadmašena milosrđem, koje nas upućuje k tome da ljubimo Boga najviše od svega i zbog njega samog; a sklonost prema korisnom može biti nadmašena u kreposti nade, koja nas upućuje k tome da ljubimo Boga kao izvor našeg konačnog dobra i budućeg blaženstva.

Škov osobiti značaj za moderno samorazumijevanje čovjeka jest u tome što je u okvirima teološkog voluntarizma, in nuce, izveo transcendentale uvjete moderne moralne subjektivnosti čovjeka.²⁷⁴ Njegova je praktična filozofija, bez obzira na vremensku i kontekstualnu udaljenost, te hermeneutičke rizike interpretacije

koji otuda proizlaze, protokantovska.

Sukladnost Škotove i Kantove analize, u grubim crtama, počiva na sljedećem. Škot polazi od analize kontingentnog djelovanja, Kant od analize akta spontaniteta.²⁷⁵ Škot dolazi do teze da "ne postoji nijedan princip kontingentnog djelovanja osim volje ili onoga što prati volju, jer bilo koji drugi djeluje iz naravi, i tako ne kontingentno"²⁷⁶, odnosno da volja nije determinirana nikakvim drugim zakonom, nego sama sobom (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*).²⁷⁷ Kant istovjetno zaključuje: "Volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvoga postavljenog cilja, nego samo po htijenju, tj. po sebi, a promotrena sama za sebe, valja je neusporedivo više cijeniti nego sve, što bi se njome moglo stvoriti u korist kakvog nagnuća, štoviše, ako se hoće, sume svih nagnuća".²⁷⁸ Iz navedenog slijedi pojam slobode koji je za Škota vezan uz slobodu izbora, a za Kanta uz autonomiju. Zajedničko im je da se pojam slobode objašnjava "kao moć da se neki događaj započne sam od sebe".²⁷⁹

Škotovoj distinkciji *affectio comodi* i *affectio iustitiae*, sustavno odgovara Kantova distinkcija prirodnog kauzaliteta i kauzaliteta iz slobode; heteronomije i autonomije. Obojica izvode primat praktičnog uma. Škot tako piše "Slijedi da je razlog sebe-razumijevanja istovjetan sa samim sobom, jer je nužni bitak iz sebe i razumijeva se kao da prethodi svakom razumijevanju".²⁸⁰ Kant pak piše "u povezanosti čistoga spekulativnog sa čistim praktičnim umom u jednu spoznaju ima ovaj potonji primat, pretpostavivši naime da ta povezanost nije tek slučajna i proizvoljna, nego a priori utemeljena na samom umu, dakle nužna".²⁸¹ Naposljetku, iz Škotove filozofije implicitno, a iz Kantove eksplicitno, slijedi moderni prioritet ispravnog pred dobrim koji će obilježiti modernu samosvijest i etičku refleksiju modernog doba.²⁸² Dakako da pored takvih usporednica, postoje i goleme razlike. Ključna je, dakako, u tome što je u Škotovoj metafizici teološkog voluntarizma, Bog supstancijalni ili prvi

princip, dok je za Kanta ideja Boga regulativna ideja. Otuda slijedi da se Škovov napor premještanja izvora moralnog djelovanja iz prirodnih nagnuća k samoizabranim ciljevima, može interpretirati i kao napor kojim se potvrđuje autoritet Božje zapovijedi.²⁸³

2. 4. VILIM OCKHAM: ONTOLOŠKI INDIVIDUALIZAM I PRIRODNOPRAVNA DELEGITIMACIJA PAPINSKOG APSOLUTIZMA

Duns Škot je uobličio filozofske pretpostavke za modernu moralnu subjektnost čovjeka, a Vilim Ockham je radikalnim epistemološkim, metafizičkim, teološkim, logičkim, etičkim i filozofsko-političkim prevrednovanjima otvorio put novovjekoj i modernoj slici svijeta. Njegova filozofija, iz prve polovice 14. stoljeća, označava definitivni raspad skolastičkog aristotelizma. Tomina sinteza teologije i filozofije, kršćanske vjere i Aristotelova racionalizma, ne može više izdržati, nego puca pod kritičkim i reinterpetacijskim udarima, kako filozofije, tako i teologije.

Stožerna uporišta za Ockhamovu filozofsku kritiku skolastike su: radikalni empirizam u epistemologiji, i shodno tome, nominalističko stajalište u ontološko-logičkoj analizi semantičke strukture jezika. Teološka uporišta za reinterpetaciju skolastike su: pojam Božje svemoći i apsolutne slobode, ili ideja Deus absconditus. Takva su teološka uporišta istodobno i pretpostavka i posljedica, filozofske reinterpetacije. Riječ je o povezanim pravcima kritike, jer promjene u jednom području ljudske spoznaje i iskustva, izazivaju i promjene u drugim područjima. Druga je, i tome neprotuslovna stvar, što međusobni utjecaji počivaju na pretpostavci razdvojenosti filozofskog sustava i teološkog sustava, uma i vjere.²⁸⁴

Poveznica između filozofske kritike i teološke kritike, je metafizičko, teološko i logičko pobijanje ideje nužnosti. U doveznim točkama to znači afirmaciju načela kontingencije i slobode što predstavlja okosnicu moderne slike svijeta.

Predmet Ockhamove filozofske i teološke kritike je skolastičko učenje o metafizičkom i epistemološkom realizmu. Riječ

je o stajalištu prema kojemu bit pojedinačnih predmeta, što ih doživljavamo u iskustvu, je u pojmovnom poretku apstraktnih i općih entiteta, te nužnih odnosa, koji ontološki prethode pojedinačnim stvarima i slučajnim zbivanjima. Ljudski razum može spoznati takav opći i nužni poredak biti, te na temelju njega, pokazati istinu o prvom uzroku i Božjim entitetima.

Ockham filozofijski pobija skolastički realizam jer tvrdi da jedini pouzdani temelj svake racionalne spoznaje je izravno iskustvo o neposrednim pojedinačnim predmetima. U obrazloženju takve epistemološke teze radikalnog empirizma, on poseže za ontološko - logičkom koncepcijom nominalizma, prema kojoj jedine stvari koje ontološki postoje kao realne, neovisno o našem iskustvu, su individualne supstancije, s jednako tako individualnim kvalitetama.

U okviru empirističke epistemologije Ockham razlikuje dvije vrste spoznaja: intuitivnu spoznaju i apstraktnu spoznaju. Intuitivna spoznaja je izravna svijest razuma o postojanju ili ne postojanju predmeta koji se spoznaje. Zbog toga intuitivna spoznaja pruža očit sud o predmetu spoznaje, bilo da je riječ o osjetilnim predmetima, ili o neosjetilnim sadržajima svijesti kao što su mišljenja, htijenja, emocije. Apstraktna spoznaja je negativno određena. To je također razumska spoznaja, ali se razlikuje od intuitivne po tome što predmet spoznavanja nije neposredno pristutan, i shodno tome, sud koji donosi nije očit.²⁸⁵ Iz toga proizlazi i prioritet intuitivne razumske spoznaje, jer apstraktna spoznaja nije moguća, ako nije izvedena iz intuitivne. Ockham, također, empirijski objašnjava spoznaju uzročne povezanosti. Time, u okvirima epistemologije, pobija ideju teleološki ustrojene prirode.

Logičku pretpostavku radikalnog empirizma - nominalizam, Ockham obrazlaže tako što pobija "najveću pogrešku u filozofiji"²⁸⁶ - skolastički realizam. Filozofijski problem odnosa općeg i pojedinačnog, koji posebno može zbunjivati zbog općosti mišljenja i konkretne pojedinačnosti iskustva, Ockham elegantno rješava tako

što općost pojmova objašnjava prijelazom s intuitivne na apstraktnu spoznaju. Ne postoji ontološki problem univerzalija, nego su univerzalije epistemološko - logički problem. Razlog tome je taj što ljudski razum neposredno, u intuitivnoj spoznaji stječe znanja o individualnim objektima i njihovim posebnim značajkama; a onda u logičkim operacijama, slobodno barata sa sadržajima intuitivne spoznaje, tvoreći pri tome pojmove. Sadržaj znanja ne čine predmeti, nego naši iskazi o predmetima, koji su, dakako, po logičkoj, a ne po ontološkoj strukturi, opći. Pojam je samo način razumijevanja pojedinačnih stvari.

Ockham pobija sve inačice skolastičkog realizma. Neoplatonističku tezu o odvojenosti opće prirode od pojedinačnog predmeta, Ockham drži protuslovnom i iracionalnom. Nije moguće da opća priroda bude odvojena od pojedinačnog predmeta, jer to onda nije priroda toga predmeta. Neoaristotelovsku i Tominu poziciju prema kojoj je predmet istodobno i pojedinačni i opći, ovisno o tome kako mu pristupamo, Ockham također odbacuje, jer što jest neki predmet po sebi, ne ovisi o tome što netko o njemu misli. "S istom bih lakoćom mogao reći" - ismijava Ockham Tomino stajalište ž "da čovjek razmotren na jedan način je magarac, na drugi način je vol, a razmotren na treći način je guska".²⁸⁷ Ockham, također, pobija Škovu tezu o zbiljskoj identičnosti, ali formalnoj različitosti opće prirode i individuirajućeg načela (haecceitas). Škova je teza bila pokušaj da se pronađe posredničko mjesto između identiteta i različitosti, općosti i pojedinačnosti. Ockham, međutim, ne dopušta tu distinkciju, jer tvrdi da ako je nešto zbiljski identično, onda ne može biti formalno različito, a ako je formalno različito, onda nije zbiljski identično.

Problem univerzalija Ockham je prisiljen riješiti na dvije razine. Na epistemološko - logičkoj razini, na kojoj, prema Ockhamu, problem jedino ima smisla, on je konceptualist. To znači da univerzalije figuriraju u apstraktnoj racionalnoj spoznaji, i to kao opći nazivi u tvrdnjama, koje se odnose na pojedinačne stvari, ispunjavajući pri tome ulogu kvantificirajućih prefiksa. Na

ontološkoj razini, Ockham je nominalist, jer opći pojmovi ne postoje kao realne stvari. Supstancijalnost Ockham priznaje samo individualnim ili nedjeljivim pojedinačnim bićima, pozivajući se pri tom i na Aristotelov pojam prve supstancije kao individualnog bića.

Druga poluga Ockhamova rušenja skolastičkog racionalizma je njegova teološka kritika. Teologija više ne može tražiti argumentacijsko uporište u teleologiji prirode, jer je Ockhamov radikalni empirizam i metafizički individualizam osporio prirodnu svrhovitost, ispraznio svijet od finalističkog determinizma, te obezvrijedio tradicionalne dokaze o egzistenciji Boga, svodeći ih samo na deskriptivne i negativne termine: beskonačan i neprouzročen.²⁸⁸ Teološke istine ne mogu biti nužne, i "u sebi evidentne", kako su to tvrdili skolastičari u 13. stoljeću, jer istine mogu biti - tvrdi Ockham - ili samoevidentne ili evidentne u intuitivnoj spoznaji. Time se dovršava razdvajanje teologije i filozofije, vjere i uma. Ockham je uvjeren da je obnova teologije moguća samo povratkom na pozitivnu teologiju Objave.

Središnji pojam Ockhamove pozitivne teologije jest Deus absconditus - ničime uvjetovani Bog, koji u dobroti svoje svemoći i slobode stvara svijet. Bog je potentia absoluta - apsolutna moć, koju treba razlikovati od potentia ordinata - pokazane moći u Božjoj zapovijedi stvaranja. To znači da je Bog mogao, samo da je htio, sve stvari načiniti drukčijima. Nije moralo poslati svoga sina u liku čovjeka, da spasi ljude, nego je mogao načiniti, tvrdi Ockham, da spasitelj bude magarac ili stijena.²⁸⁹ Bog nije niti vezan, niti obavezan prema poretku prirode koji je stvorio. Bog nema ni obveza prema čovjeku, kojemu daruje poredak milosti i put spasenja. Pomišljati zato Boga kao univerzaliju, značilo bi tvrditi da stvari moraju biti utemeljene po njoj, a to bi stvaranje iz ništa učinilo neodrživim.²⁹⁰ Jednako bi tako pomišljanje Boga kao finalnog uzroka značilo neopravdano ograničavanje njegove svemogućee volje.

Filozofijski pobijena ideja nužnosti u prirodi, dobila

je svoj pandan u teološki pobijenoj ideji nužnosti u svijetu ljudskih stvari. Ockhamov epistemološki empirizam i metafizički individualizam, poricao je ideju nužnosti u prirodi. Očitost empirijskih pretpostavki prirodnih znanosti svagda je zato samo uvjetna. Ona počiva na pretpostavci općeg tijeka prirode, a ta je pretpostavka uključena u induktivnom zaključivanju.²⁹¹ Svijet ljudskih stvari ili poredak milosti kao put mogućem spasenju također ne poznaje nužnosti, jer Bog nikada i ništa ne duguje čovjeku. Poricanje nužnosti u prirodi značilo je odbacivanje skolastičkog aristotelizma u prirodnoj filozofiji, a poricanje nužnosti spasenja u svijetu ljudskih stvari, značilo je djelomično odbacivanje pelagijanizma²⁹² u moralnoj teologiji.

Logička posljedica poricanja svake nužnosti jest radikalna kontingencija u svijetu konačnih bića. To je metafizička pretpostavka Ockhamova pojma slobodne volje. Ockham slobodu određuje kao "moć s kojom mogu ravnodušno i kontingentno činiti drukčije stvari, tako da mogu prouzročiti ili ne prouzročiti isti učinak, a kada su svi uvjeti, osim te moći isti".²⁹³ Razum ne može nikakvim razlogom dokazati slobodu volje "budući da bi svaki razlog, koji bi to pokušao, pretpostavljao nešto jednako tako nepoznato, ako ne i nepoznatije, u konkluziji".²⁹⁴ Ipak, svjesni smo slobode volje u intuitivnoj spoznaji, u kojoj razumijemo sebe kao voljna bića, slobodna da izabiru između suprotnih djelovanja. Štoviše, Ockham prihvaća Škotovu tezu, volja je nadređena razumu. Nadređenost volje Ockham jednostavno empirijski konstatira "čovjek je u iskustvu svjestan činjenice da makoliko njegov razum nalagao neko djelovanje, njegova volje može htjeti, ili ne htjeti taj čin".²⁹⁵

Protokantovske pretpostavke za razumijevanje moralne subjektivnosti modernog čovjeka nalazimao u dva elementa Ockhamove praktične filozofije. Prvo, samo je slobodna volja temelj moralnosti, a shodno tome i ljudskog dostojanstva i odgovornosti. To je zato "jer svaki čin koji nije čin volje, koji nije u moći volje, je jedino dobar na takva način, da bi mogao biti i loš čin,

jer bi mogao biti načinjen zbog loše svrhe ili zle nakane".²⁹⁶ Drugim riječima, svako djelovanje koje svoj razlog ima u prirodnom uzroku ili Božjoj volji, pa makoliko to djelovanje bilo dobro po svojim posljedicama, ne spada u moralno djelovanje, i nije po sebi ni dobro ni loše u etičkom smislu riječi.²⁹⁷ Time je naznačena autonomnost moralnog djelovanja i istaknuta distinkcija između moralnog djelovanja koje svoj razlog ima u samoj volji, i, iskazano Kantovim terminima, legalnog djelovanja, koje može dovesti do istih posljedica, ali zbog drugih motiva. Ockhamovu moralnu filozofiju karakterizira prioritet dužnosti i prava pred posljedicama. Dužnosti koje nas moralno obvezuju u djelovanju su postupanje prema "ispravnom razlogu", što predstavlja drugi protokantovski elemenat.

Ockham se u djelu "Opus nonaginata dierum" poziva na Augustinovu distinkciju između ius fori i ius poli. Ius fori je pravo prema javnom zakonu, dok je ius poli pravo prema nebeskom ili božanskom zakonu. Vrhovni autoritet koji odlučuje o povredama ius fori ili pozitivnog prava je državni autoritet, dok je ius poli prirodno pravo ili svijest o prirodnoj pravičnosti, koja je sukladna s ispravnim razlogom, i koja logički i moralno prethodi spoznaji ljudskog i božanskog pozitivnog zakona.²⁹⁸ Ispravan razlog može se konstruirati izravno iz temeljnih, nedvojbenih i nepromjenjivih, moralnih principa prirodnog uma, ili se može izvesti iz onoga što nužno slijedi iz takvih temeljnih moralnih principa, a što je u kršćanstvu objelodanjeno u Objavi. Ockham je uvjeren da svaki čovjek može, kroz iskustvo i zaključivanje, spoznati svoja prava, slobode i moći. U djelu "Dijalog" Ockhamovo učenje o ispravnom razlogu izvedeno je u kontekstu teološke rasprave o herezi. Ockhamov je središnji cilj pokazati papinu herezu, a argumentacija smjera k tome da u teološkim okvirima pokaže kako istina ne može biti pitanje papinske institucije, nego je istina spoznajni problem. Ockham navodi pet vrsta istina²⁹⁹ od kojih svaka ima teološko utemeljenje, ali i dodatak - i ono što nužno proizlazi i vrijedno je povjerenja. Pri tome ljudski um i iskustvo određuju što je to vrijedno povjerenja. Proizlazi da

moralno djelovanje ima dva uporišta: teološko i prirodnoumno. Prirodnoumno utemeljenje moralnosti u ispravnom razlogu u konačnici se obrazlaže teološki: Božji je to dar, s kojim se čovjek može suočiti s kontingentnošću svijeta. Ostavimo li, međutim, po strani ontološku razinu teističkog obrazloženja svega što jest, proizlazi da prirodno svjetlo ljudskog uma može, u vidu ispravnog razloga, pružiti spoznajnu sigurnost svakom pojedincu u njegovu djelovanju. Svaki je pojedinac, štoviše, moralno odgovoran spoznati istinu, a to onda znači i htjeti racionalno djelovati. Vrlina se postiže u djelovanju s ispravnim razlogom, a on se očituje u samoevidentnim principima, ili pak logičkim izvedenicama iz takvih samoevidentnih principa. Ockham dopušta i mogućnost da krepstan čovjek, koji djeluje s ispravnim razlogom, zavrijedi i spasenje, neovisno o sakramentima ili izvanjskim znacima Božje milosti. Sloboda je pojedinca u određivanju vlastite volje prema ispravnom razlogu.

Dalekosežno značajnu Ockhamovu filozofiju politike određuju dva izvanjska motiva. Prvi je teorijski. Metafizičke pretpostavke Ockhamove praktične filozofije su ontološki individualizam i teološki voluntarizam. One omogućuju da subjekt njegove praktične filozofije bude pojedinac, obdaren umnom voljom kao ključnom odrednicom svoga subjektiviteta, koji djeluje u svijetu oslobođenom od teleološkog determinizma i prirodnih autoriteta, izuzev riječi Božje. Drugi Ockhamov motiv je politički. Njegova izravna uključenost u teološke rasprave s praktičnim i pragmatičnim posljedicama, kao što je primjerice rasprava o siromaštvu crkvenih redova,³⁰⁰ dovode ga do ekskomunikacije i strastvenog uključenja u teorijske borbe između papinske i carske vlasti.³⁰¹

Oba motiva dovode do središnjeg pitanja Ockhamove filozofije politike - pitanja legitimiteta papinskog zahtjeva za apsolutnom vlasti. U opovrgavanju takvog papinskog zahtjeva Ockham koristi teološki impregniranu retoriku prirodnog prava.³⁰² Oba su mementa - teološki i prirodnopravni - u Ockhamovoj argumetaciji inherentno povezani, ali moguće ih je analitički razlučiti.³⁰³

Teološki moment, u delegitimiranju zahtjeva za apsolutnom vlasti, predstavlja izvorište i uporište za prirodni zakon i prirodno pravo. Ockham koristi, izvorno Augustinovu strategiju, koju će kasnije obilno koristiti Locke, a koja iz teološke argumentacije o slabosti čovjeka prema Božjoj svemoći, izvodi jakost pozicije čovjeka prema drugom čovjeku, odnosno podozrivost prema svim ljudskim autoritetima.

Inherentni prijelaz s teološke na prirodnopravnu argumentaciju Ockham izvodi tako da pojam "božanskog prava proširi na svo prirodno pravo".³⁰⁴ U kontekstu obrane prava starih Rimljana da izaberu vrhovnog pontifeksa, i dijaloškog opovrgavanja učenikova prigovora prema kojemu Rimljani to ne smiju činiti, ni po božanskom, ni po ljudskom pravu, Ockham uvodi treće, posredničko prirodno pravo. Takvo prirodno pravo Ockham izvodi na tri razine. Time nastoji osigurati valjanost prirodnog prava u različitim etapama teološki konstruirane filozofije povijesti.

Prva razina, ili kako Ockham piše, prvi od "tri načina izricanja prirodnog prava" jest taj da se "prirodnim pravom naziva ono što je sukladno prirodnom umu koji nikada ne može iznevjeriti, kao što je to u zapovijedima 'Ne poćini preljuba', 'Ne laži' i tome slično".³⁰⁵

Druga razina prirodnog prava odgovara prirodnoj pravičnosti metodički fingiranoga predinstitucionanog zajedničkog života, ili onoga što Ockham naziva "stanjem tek uspostavljene prirode", a kasniji kontraktualistički teoretičari, u svojim metodičkim fikcijama, nazivaju "prirodnim stanjem". "Prirodnim pravom" - piše tako Ockham ž "naziva se i ono što trebaju poštivati oni koji se koriste jedino prirodnom pravičnošću, bez ikakvih ljudskih običaja i ustanova, i ono se naziva prirodnim zato što je njegova suprotnost suprotna stanju tek uspostavljene prirode i što ga, kada bi svi ljudi živjeli u skladu s prirodnim umom ili božanskim zakonom, ne bi trebalo poštivati niti uspostavljati. Na taj su način, a ne na onaj pravi, po prirodnom pravu sve stvari zajedničke, budući da je u stanju tek uspostavljene prirode sve

bilo zajedničko te bi, da su nakon pada svi ljudi živjeli u skladu s umom, sve moralo biti zajedničko, a ništa vlastito; vlasništvo je, naime, uvedeno usljed grijeha".³⁰⁶ Ockham se poziva na Izidora iz Seville i Augustina, te tvrdi da je po prirodnom pravu "zajednički posjed svima i jedna sloboda svih".³⁰⁷ Unatoč prirodnoj jednakosti i slobodi "izvjesno je da su neki dopušteno učinjeni robovima po narodnom pravu".³⁰⁸ Ockham brani legitimnost ropstva na temelju posebnosti i promjenjivosti prirodnog prava u pojedinim etapama filozofsko-teološki konstruirane teorije povijesti. On tako tvrdi "da su po prirodnom pravu svi ljudi slobodni, a ipak su neki učinjeni robovima po općem pravu. Iz toga se zaključuje da prirodno pravo, ako se taj izraz shvati na određeni način, nije nepromjenjivo, dapače, dopušteno je dosuditi suprotno da bi ta suprotnost bila po pravu".³⁰⁹

Treća razina, vrsta ili način izričaja prirodnog prava, jest ono što se u suvremenoj terminologiji naziva posebnim pravima³¹⁰, koja su sukladna općim pravima, ili onom što Ockham naziva drugim načinom izricanja prirodnih prava. "Na treći se način prirodnim pravom naziva ono" piše Ockham "što se po očiglednoj osnovi izvodi iz općeg ili drugog prava ili pak iz nekog čina (božanskog ili ljudskog) ako se ne dosudi suprotno suglasnošću onih koji su u to uključeni. To se može nazvati prirodnim pravom "po pretpostavci", kao što je prema Izidoru, u navedenom djelu (Etymologiae 5. 4. - op. R. R.) prirodno pravo vraćanje povjerene imovine ili posuđenog novca, te suzbijanje nasilja silom. To, naime, nisu prirodna prava shvaćena na prvi način, a niti na drugi, jer niti su postojala u stanju tek uspostavljene prirode niti bi postojala među onima koji bi, živeći u skladu s umom, bili zadovoljni jedino prirodnom pravičnošću bez ikakvih ljudskih običaja ili ustanova, budući da među njima nikakva imovina ne bi bila povjerena, niti posuđena, niti bi itko na drugoga primjenjivao silu. Prema tome, to su prirodna prava po pretpostavci, budući da, ako pretpostavimo da su po općem ili nekom drugom ljudskom pravu prisvojeni imovina i novac, onda se po očiglednoj umnoj osnovi

izvodi da se povjerena imovina i posuđeni novac moraju vratiti, osim ako iz određenog razloga onaj (ili oni) koji su u to uključeni odrede drukčije. Slično tome, ako pretpostavimo da netko nad drugim de facto zločinački provodi nasilje, što nije po prirodnom pravu, već protiv njega, po očiglednoj se umnoj osnovi izvodi da je dopušteno silom suzbiti takvo nasilje".³¹¹

Ockhamova retorika prirodnih prava je bitno protoliberalna i moderna, po tome što prirodna prava nisu shvaćena kao metafizičko udioništvo na prirodnom poretku stvari ili prirodnom zakonu, nego su prirodna prava moralna i posljedično politička zaštita pred nelegitimnim posezanjima u područja potvrđivanja individualnog subjektiviteta. Pojedinci su nositelji prirodnih prava, koja predstavljaju normativnu protusilu, ili suvremenom Dworkinovom frazom rečeno, adute pojedinaca protiv tiranskih aspiracija vlasti.³¹² Povijesni kontekst i Ockhamov osobni angažman čine da pred sobom ima problem delegitimiranja apsolutističkih i monarhističkih pretenzija pape, dok Lockeova protoliberalna pozicija pred sobom ima problem delegitimiranja apsolutističkog i božanskog prava monarha.³¹³ Pored središnjeg problema legitimiranja vlasti, obojica razmatraju valjanost političke obveze u kontekstu engleskog problema dvostruke lojanosti klerika: prema kralju i prema papi.

Pitanje racionalnog legitimiranja političkih aspekata papinske vlasti Ockham postavlja s prirodNOPRAVNOM retorikom, jer "ne samo da je pravo učenih ljudi da diskretno i s dobrom namjerom istražuju kakvu papa ima vlast, već je također i korisno i nužno da prosuđuju o njegovim djelima ako ona nisu mogla nastati u dobroj namjeri, to jest, da zauzmu stav o tome kako su ona zla i prijekora vrijedna, kao i da u dogledno vrijeme i na doglednome mjestu ustvrde i o tome izvijesti druge, jer svakome je dopušteno suditi o očiglednim stvarima".³¹⁴ Ako, međutim, "papa zastrašuje one koji raspravljaju o njegovoj vlasti, zasluženno se izlaže sumnji da se ne namjerava zadovoljiti zakonitim granicama vlastite vlasti, već tiranski vladati svojim podanicima; jer onako kao što podanik koji

bježi od pravde izgleda kao da u nju nema povjerenja ... tako se i nadređeni koga vrijeđa ili uznemirava ako podanici raspravljajući, argumentirajući, zauzimajući različite stavove, odgovarajući na njih, proučavajući i na druge načine nastoje spoznati kakvu vlast spomenuta osoba nad njima ima, zaslužno dovodi u sumnju da se ne namjerava kretati unutar granica zakonite vlasti".³¹⁵ U "Kratkom spisu o tiranskoj vladavini", koji po strukturi i argumentaciji nalikuje Lockeovoj "First Treatise of Government", Ockham navješćuje da će "pokušati ukratko pokazati kako je papi samome, tako i drugima, važno, korisno i svrsishodno jasno, izričito i u pojedinostima zanti koju i kakvu vlast papa ima, te u kojim stvarima i po kojem pravu, naime po božanskome ili po ljudskome".³¹⁶ To je bitno zbog toga jer "papa mora znati kakvu vlast ima nad drugima da bi bio spreman svakome tko to zatraži izložiti osnovu svoje vlasti, kao i vjere; te da ne bi oštećivao prava drugih, već ih štitio..., da bi se zauzimao za druge u njihovim pravima i častima i protiv sebe samoga..., te da bi znao kao što je dužan, svakome dati njegovo pravo".³¹⁷

Ockhamova filozofija politike naznačuje i moderan elemanat apstraktnosti vlasti, jer nije dovoljno da, prije svega papa, a dosljedno tome i car, budu obazrivi prema pravima drugih kao vrsti njihovih povlastica, nego individualna prava predstavljaju nadređenu instancu i papi i kralju, pa je zato prijeko potrebno da "I papinski podanici trebaju znati kakvu i koliku vlast papa nad njima ima" jer oni "ne mogu izbjeći prekomjernu podložnost ako ne znaju kakvu i koliku vlast nad njima ima onaj tko presjeda".³¹⁸ Štoviše, izvodi Ockham, "porok je zanemarivati zajednička prava" pa stoga "Nužno je, dakle, da papinski podanici poznaju prava koja su zajednička svim podanicima".³¹⁹ Riječju, Ockham je racionalnu legitimaciju učinio uvjetom zakonite vlasti, a svijest o individualnim pravima uvjetom kreposnog života.

Nakon ekspozicije, koja je vlast odredila kao komplementarni odnos između prava nositelja vlasti i prava

podanika, Ockham metodički suprotstavlja papinu zahtjevu za apsolutnom vlašću "savršenu slobodu evangeličkog zakona".³²⁰ Ockham nastoji teološkim argumentima opovrgnuti papinska posezanja za potpunom vlasti "po božanskom pravu i neposredno po Kristovoj odredbi"³²¹, i istodobno racionalnim argumentima opovrgnuti apsolutističke nakane koje papa temelji na "drugoj pak vlasti (koju - op. R. R.) ima po ljudskom pravu i od ljudi"³²², a koja spada u nadležnost stručnjaka za civilno pravo".³²³ Prije svega, izvodi nadalje Ockham, "valja prihvatiti da Krist svetom Petru, postvljajući ga za glavara i prvaka svih vjernika, nije dao takvu potpunu vlast u svjetovnim i duhovnim stvarima da bi on po pravu i u pravilu mogao sve što se ne protivi ni božanskom ni prirodnom zakonu. Naprotiv, on je doznačio njegovoj vlasti određene granice koje ne bi smio prekoračiti. I autoritetom i argumentima se, naime, dokazuje da mu nije dao takvu potpuno vlast u svjetovnim stvarima... onako pak kao što Krist svetom Petru nije dao takvu potpunu vlast u svjetovnim stvarima, tako mu je nije dodijelio ni u duhovnim".³²⁴ Papinski zahtjevi za potpunom vlasti su potpuno nelegitimni jer avignonska crkva ne može imati više vlasti od one koje je Krist dodijelio Petru. Nadalje, uspoređivati Kristovu i papinsku vlast je pogrešno i neumjesno jer "zajednica vjernika bila bi izložena ogromnoj opasnosti kada bi papa, koji može biti glup, iskvaren strastima i prljavim žudnjama, zloćudan te u svakom pogledu odudarati od Kristova načina života i mudrosti, imao toliku vlast, te bi po vjernike bilo krajnje opasno i vrlo nepovoljno da papa ima takvu potpunu vlast, čak i ako je Krist kao čovjek, patnik i smrtnik, koji nije mogao ni zabludjeti ni iskvariti se, takvu vlast imao".³²⁵

Zahtjevi za apsolutnom vlasti vode tiraniji, a ona je suprotna Božjim zapovijedima i prirodnim pravima. U Prologu "Kratkog spisa o tiranskoj vladavini" Ockham vehementno osuđuje papinske apsolutističke zahtjeve i tiraniju kao takvu, te modernom retorikom prava, prosvjetiteljski brani područja slobode. "Boli me, naime, i plačem nad grijesima i nepravdama koje je svima vama, na

uštrb cijelog svijeta, na najzloćudniji način, nanio onaj koji se razmeće time što sjedi na Petrovoj stolici, kao i neki koji su mu prethodili u tiranskoj vladavini i zloći. Još me veća tjeskoba tišti zbog toga što ne marite za to da iz puke odgovornosti istražite kako je tiranska vladavina, suprotna Božjoj časti i opasna po katoličku vjeru, te protivna pravima i slobodama koje su vam dodijeljene od strane Boga i prirode, nad vama zloćom prigrabljena; i, da stvar bude gora, vi još i odbacujete, ometate i sudite one koji vas žele upoznati s istinom".³²⁶

Brana pred papinskim apsolutističkim zahtjevima i jamstvo individualne slobode jest prirodna pravičnost, koja svoj protektivni karakter pokazuje u prirodnim pravima. U "Kratkom spisu o tiranskoj vladavini" Ockham prirodnu pravičnost određuje na dva načina. "U jednom je značenju prirodna pravičnost ono što je u skladu sa zdravim razumom, i kao takva ne može biti pogrešna ili neispravna; i protiv takve prirodne pravičnosti papa ne može učiniti ništa, a i kad bi učinio nešto protivno takvoj prirodnoj pravičnosti, koja je prirodno pravo, njegova odluka po pravu ne bi obvezivala, već bi po tom istom pravu bila ništavna...

Na drugi se način prirodna pravičnost shvaća kao ono što u pravilu moraju poštivati svi oni koji se koriste umom, osim ako bi postojao poseban razlog zbog kojega ne bi mogli ili ne bi bili u mogućnosti poštivati; i tako spada u prirodnu pravičnost da se nitko ne služi nekom stvari koja pripada drugome protiv njegove volje, a ipak je u vrijeme krajnje nužde dopušteno da se njome posluže čak i protiv volje njezina vlasnika.

Protiv te prirodne pravičnosti može u određenom trenutku postupiti ne samo papa, već i car i bilo tko drugi...".³²⁷

U djelu "O carskoj i papinskoj vlasti" moguće je razlučiti tri osnovna oblika umnog, protektivnog prirodnog prava koje predstavlja manifestacije prirodne pravičnosti.

Prva vrsta prirodnih prava, u koje papinska i bilo koja druga vlast načelno ne smije zadirati, jesu "sva prava i slobode nevjernika koje su oni dopušteno i pravedno uživali prije i poslije

Kristova utjelovljenja. One se ne smiju oduzeti ni samim vjernicima protiv njihove volje, budući da vjernici ne bi smjeli niti su ikada smjeli biti u gorem položaju od nevjernika, bilo to prije ili poslije Kristova utjelovljenja, i to zbog toga što su oni podređeni zakonu savršene slobode, naime evangeličkome".³²⁸ Ockham se poziva na Aristotelovu "Politiku" i razliku između političke vladavine i despocije, te tvrdi da je Krist dao apostolima vlast nad slobodnim ljudima, a ne robovima. Krist je apostolima "zabranio vladavinu kojom bi gospodarili, koja se riječju preuzetom iz grčkog naziva despotskom, i kojom se, kao što se iznosi u "Politici", vlada nad robovima; takvu vladavinu Krist nije dao apostolima, već im je dao poslužničku vladavinu, kojom se vlada nad slobodnim ljudima i koja je mnogo plemenitija i veća po dostojanstvu nego što je gospodarska vladavina, iako nije tolika po opsegu vlasti, budući da onaj tko vlada podanicima na poslužnički način može narediti manje toga svojim podanicima, nego što to može onaj tko vlada na gospodarski način svojim robovima".³²⁹

Riječju, zaključuje Ockham, "da je papinska vladavina uspostavljena zbog dobrobiti i koristi podanika, a ne zbog časti, slave, dobrobiti ili pak općeg blagostanja vladajućeg, tako da se ta vladavina s pravom ne bi smjela nazivati gospodarskom (dominativnom), već poslužničkom (ministrativnom)".³³⁰

Druga vrsta prirodnih prava i sloboda pojedinaca u koje papinska vlast, također, ne smije zadirati, tiču se prava raspolaganja prolaznim, ovozemaljskim dobrima koja ne pripadaju papi. "Krist nije došao na svijet lišiti njegove (Herodove, ali kao simbol kraljevske i uopće ljudske - op. R. R.) imovine i prava; prema tome ni njegov namjesnik, koji je niži od njega i koji mu nikako nije jednak po vlasti, nema vlast da druge lišava njihove imovine i prava te se stoga papinska vladavina nikako ne proteže na imovinu, prava i slobodu drugih".³³¹ Riječju "vladavina koju je Krist uspostavio u pravilu se nikako ne proteže na ovozemaljske i svjetovne poslove".³³² Ockham navodi riječi koje je sv. Bernard uputio papi Eugenu pišući o papinskoj vlasti: "Vaša vlast postoji

zbog grijeha, a ne zbog vlasništva, zbog njih ste primili ključeve kraljevstva nebeskog,... zato da biste isključivali prijestupnike, a ne vlasnike".³³³

Treća vrsta individualnih prirodnih prava i sloboda ograničava papinsku vlast isključivo na sadržaje kršćanske obveze. To znači da se takvim prirodnim pravima i slobodama štiti polje individualnog duhovnog i intelektualnog potvrđivanja, u kojemu papa "ne može narediti, iako može preporučiti: te se zato papinska vlast uopće ne proteže na takve stvari".³³⁴ Domena papinske vlasti je striktno ograničena na ono što je nužno za upravljanje vjernicima u njihovu dragovoljnom izboru da slijede put spasenja. "Ali ono što nije nužno, i tako dugo dok nije nužno, on ne može zapovijediti čak ni ako se radi o duhovnim stvarima, iako neke od njih može preporučiti, da ne bi evangelički zakon pretvorio u zakon ropstva".³³⁵

Ockam je vlast predstavio kao konglomerat komplementarnih prava, ali jednako tako pretpostavlja i mogući sudar prava, ili barem dvojbe u primjeni individualnih prava. Zbog toga, prije nego potrebnu, nepristranu sudačku instancu, Ockham oformljuje tako što predlaže da sporne slučajeve "valja proslijediti najiskrenije, s krajnjom zrelošću i u skladu s razboritošću i pravednošću vijeća najmudrijih ljudi, pobožnih i sasvim nepristranih, ako bi se takvi mogli pronaći, pa bili oni siromasi ili bogataši, podanici ili prelati. Ako se pak nijedan takav ne može pronaći, valja prepriječiti da papa iz neznanja, kojim se de facto često odlikuje, pogibeljno prekorači drevne granice i donese presude koje su po samom božanskom pravu ništavne".³³⁶

Dio Ockhamovih filozofsko-političkih spisa kao što je primjerice, "Može li vladar u slučaju nužde, na primjer rata, prisvojiti crkvena dobra, pa bilo to i protiv papine volje"³³⁷ nastaju usljed pragmatične potrebe da se razdvoje područja jurisdikcije sacerdotiuma i regnuma. Ockham slojevito pobija Gelasianovo učenje o dva mača, od kojih je crkveni superiorniji,

kao i metaforu o dva "svjetlila", suncu i mjesecu, pri čemu nadmoćno sunce predstavlja crkveni sjaj. Ockham dosljedno brani autonomiju kraljevske vlasti i odriče pravo papi da zadire u politička pitanja. U slučaju konflikta lojalnosti kod engleskih klerika, Ockham zagovara prednost političke obveze prema kralju, pred vjerskom obvezom, s političkim implikacijama, prema papi.

Najdalekosežniji dosezi Ockhamove filozofije politike proizlaze iz konstrukcije odnosa vlasti u normativnom polju umnog prirodnog prava. Time, kao što smo nastojali pokazati, u prvi plan dospijevaju pitanja racionalne legitimacije političkog autoriteta i političke obveze. Ockhamov prvotni i središnji motiv - sukob carske i papinske vlasti - argumentacijski prerasta u raspravu o vlasti i retoriku univerzalnih prirodnih prava. Što se prvotnog motiva tiče, Ockhamov je zaključak da "posebna podređenost cara nije ni po božanskom pravu, kao što je jasno svima koji razumiju Sveto pismo, ni po ljudskom pravu, koje je prethodilo carskoj vlasti, a ni po civilnom pravu kao što je očito... niti je takvo podređivanje po običaju, jer običaj nema snagu zakona ako nije razuman".³³⁸ Što se argumentacijske razine općih i umnih prirodnih prava tiče, Ockham ustvrđuje "papa ne može nikoga lišiti njegovog prava, osobito budući da ga nitko nema od njega, već od Boga, prirode ili drugog čovjeka, a po istoj osnovi papa nikoga ne može lišiti ni njegovih sloboda, koje su mu dodijelili Bog i priroda".³³⁹

Interpretacija vlasti u terminima prirodnih prava omogućuje Ockhamu da u djelu "Kratak spis o tiranskoj vladavini" naznači elemente kontraktualističkog utemeljenja političkog autoriteta i političke obveze. Ockham razmatra pitanje "bi li se istinsko Rimsko carstvo, onako kao što je moglo biti uspostavljeno tek voljom i uz pristanak onih koji su se podredili, isto tako moglo ukinuti te preobraziti u nezakonito i tek dopušteno carstvo samom voljom i razdorom".³⁴⁰ Na takav prigovor da prirodNOPravno i kontraktualističko utemeljenje političkog autoriteta vodi anarhiji Ockham odgovara, baš kao i Locke u "Second Treatise of Government", sljedeće: "Nakon što su se neki svojevoljno podredili nečijoj

gospodarskoj vlasti" piše Ockham "ne mogu se povući iz nje protiv njegove volje, je gospodar bez vlastite krivice ne smije biti lišen svoga prava. To stoga, budući da je Rimsko carstvo bilo istinsko i zakonito carstvo, negovi podanici po pravu nisu mogli zaniijekati svoju dužnu podređenost, osim ako su Rimljani počinili takvu krivicu da su se drugi mogli s razlogom povući iz njihove vlasti, jer u određenom slučaju i gospodar gubi vlast nad vazalom".³⁴¹

Ockhamov odgovor nastoji zadovoljiti zahtjev za stabilnosti vlasti i istodobno zadržati pravo podređenih da, u slučajevima očitih zlorabâ nositelja vlasti, mogu aktivirati svoje prirodno pravo i legitimno se oduprijeti nezakonitom vladaru. U posljednjem, XXVI. poglavlju spisa "O carskoj i papinskoj vlasti" Ockham sažima svoje filozofsko-političke postavke: "papi po božanskom pravu nije dana nikakva druga vlast do te da može činiti ono što je nužno za dobrobit, vladavinu i upravljanje vjernicima, tako da poštuje imovinu, prava i slobode drugih, koje su im dane od boga i prirode i po razumnoj ljudskoj odredbi, izuzev toga što od onih među kojima sije duhovno sjeme može s pravom, no ipak umjereno, zahtijevati ono što je nužno za njegove potrebe; i tako je jasno da po božanskom pravu ne može zapovijedati ništa iznad kršćanskih obveza protiv nečije volje niti uznemiravati prava i slobode drugih. I stoga apostolska vladavina nije gospodarska, nego poslužnička... Svaku drugu vlast kojom raspolaže papa je primio po ljudskom pravu, i takvu bi moć papi, iako možda ne i papinskoj stolici, zbog nezahvalnosti i zloupotrebe valjalo pravedno oduzeti u opravdanim slučajevima".³⁴²

Ockhamovo suprotstavljanje papinskom zahtjevu za potpunom vlasti i posredno svakom apsolutizmu, strukturalni je i argumentacijski predložak za Lockeov protoliberalizam.

3. NOVI VIJEK

Novovjekovlje je kontekst nastanka liberalnog svjetonazora koji će postati središnja politička moralnost modernoga doba. Oblikovanje novovjeke slike svijeta rezultat je mnoštva povezanih povijesnih i duhovnih procesa od kojih su najznačajniji slijedeći: prirodnoznanstvene revolucije 17. stoljeća; filozofska afirmacija načela subjektivnosti čovjeka i pojedinca koja pokazuje disciplinarne razlike u okvirima ontološko - epistemološke perspektive, filozofsko-antropologijske, te etičke i filozofijsko-političke perspektive; reformacijski pokret s teološkom afirmacijom slobode individualne volje i stvorenim pluralizmom svjetonazora; afirmacija svakodnevice i vrijednosti ljudskog života; konstrukcija antropocentričke slike svijeta u kojoj se čovjek individualizirano samopostavlja u moći i instrumentalnom umu. Te će prekretnice temeljito preinačiti moralnu i političku filozofiju i stvoriti osnovu za novo samorazumijevanje čovjeka.³⁴³

3.1. PRIRODNOZNANSTVENE REVOLUCIJE

17. STOLJEĆA: TRIJUMF MEHANIKE NAD PRIRODNOM TELEOLOGIJOM

Prirodno-znanstvene revolucije 17. stoljeća proističu iz dva temeljna izvora. Prvi je izvor nominalističko poimanje Boga kao ničim uvjetovane ili svemogućće volje, koji je razorio skolastičko teleološko poimanje prirode. Ideja Božje svemoći potaknula je novo shvaćanje odnosa između Stvoritelja i stvorenih bića, kao i novo shvaćanje prirode. Silina Božje moći koja sve stvari u svakom trenutku može učiniti potpuno drukčijim negoli što jesu, ne dopušta više da se Božja prisutnost u svijetu očituje u samim stvarima kao njihova quidditas, esencija ili štostvo. To ne znači da je nominalistički pojmljeni svijet, radikalno individualiziranih oblika postojanja koji su oslobođeni od teleoloških predeterminacija i finaliteta, potpuno lišen smisla. Novi odnos Boga spram bića jest u tome, da on kao čista volja, čista aktivnost ili čista moć zadržava u odnosu prema prirodi samo stvaralačke ili pokretačke prerogative. On nije bit ili štostvo bića, nego je otkuda ili kako bića, tj. odgovor je na pitanje kako bića nastaju. Svijet se počinje poimati kao dinamička cjelina pojedinačnih bića u pokretu. Otkriti božanski poredak u svijetu znači spoznati zakonitosti nastajanja i kretanja svih bića.

Novovjekovni spoznajno-teorijski pravci: racionalizam i empirizam, unatoč razlikama, dijele zajedničko ishodište u nominalističkom shvaćanju odnosa između Creatora i creatura. osnovne su razlike između racionalizma i empirizma u tome što racionalizam kretanje pojedinačnih bića poima kao kretanje Boga, pa su zato prirodni zakoni oblici Božje volje, deduktivno izvedivi iz transcendentale slobode.³⁴⁴

Suprotno tome, empirističko poimanje prirode i njegovo shvaćanje odnosa Stvoritelja i stvorenog, vodi agnostičkim konzekvencijama, utoliko što je za interpretaciju prirode Božja

egzistencija irelevantna.³⁴⁵ Ako je, naime, kako to izravno ističe Nikola Kuzanski³⁴⁶, Božja volja u svemu, onda to znači da su sva bića čista proizvoljnost ili kretanje bez nužne svrhe i nužne pravilnosti. Spoznati zakonitosti njihova trenutačnog kretanja moguće je zato samo iskustvom.

Nominalistička perspektiva je putem i racionalizma i empirizma afirmirala promjenu kao izraz Božje volje. Time su stvoreni ontološki temelji za samorazumijevanje novovjekovlja i moderniteta.³⁴⁷ Dominantni antički i srednjovjekovni nazori poimaju bitak kao bezvremensku i nepromjenjivu prezentnost, kao ono stalno u promjenama.³⁴⁸ Unutar takvih tradicionalnih slika svijeta, promjena je pojmljena kao izraz nesavršenosti i izopačenja. Nasuprot tome, rudimentarni oblici novovjekovne i moderne samosvijesti ontološki opravdavaju promjene i stvaraju pretpostavke za ljudsku intervenciju u prirodni, socijalni i politički svijet. Prosvijećena ljudska volja postaje nositelj promjena, a samoproizvođenje i ideja napretka postaju nosive ideje moderniteta.

Drugi izvor prirodno-znanstvenih revolucija je obnovljena Demokritova i Epikurova ideje atomizma. Raznovrsnost u renesansi istaknutih materijalnih kvaliteta u 17. stoljeću se interpretacijski svodi na istovrsne, samo kvantitativno različite tvarne dijelove. Svođenje svih kvaliteta na kvantitet dovest će do matematički izražene mehaničke slike svijeta u kojoj postoji samo materija lišena svakog kvalitativnog određenja i kretanje pojmljeno kao posljedica vanjskog impetusa. Najznačajniji predstavnici nove znanstvene metode su: Johannes Kepler, Galileo Galilej, Evangelista Toricelli, Francesco Cavalieri, Nikola Kopernik, Rene Descartes, Piere de Fermat, Gilles Roberval, Blaise Pascal, Gerard Desargues, Simon Stevin, Christian Haygens, Thomas Hobbes i Isaac Newton. Znanstvene revolucije koje sebe i razumiju kao "eksperimentalne filozofije" (izraz je Newtonov) stvaraju univerzalnu metodu spoznavanja. Ona pretpostavlja: "a) uništenje kozmosa tj. zamjenjivanje ograničenog i hijerarhijski uređenog Aristotelovog i

srednjevjekovnog svijeta jednim bezgraničnim Svemirom, koji je povezan identičnošću svojih sastavnih elemenata i jednoobraznošću svojih zakona, b) geometrizaciju prostora tj. zamjenjivanje konkretnog Aristotelovog prostora (jednog skupa 'mjesti') apstraktnim prostorom euklidovske geometrije koji se od sada smatra realnim."³⁴⁹ Nastanak nove znanstvene paradigme u 17. stoljeću Alfred North Whitehead izražava distinkcijom između tradicionalne znanosti koja je upućena na klasifikacije objektivnih značajki i moderne znanosti koja je upućena na mjerenje kao subjektivni odnos prema kvantitetama.³⁵⁰ Astrofizikalnom perspektivom, koja se i materijalizira u Galilejevu izumu teleskopa, pronađena je arhimedovska točka za potpuno odvajanje čovjeka od njegova svijeta.³⁵¹ Matematičko mehanička znanstvena metoda 17. stoljeća dokinut će ideju teleološki ustrojena svijeta i izravno će utjecati na konstrukcije subjektivno centriranog uma moderne zapadne filozofije.³⁵² Prirodni hijerarhijski red zamjenjuje stajalište o sveopćoj usporedivosti svijeta svedena na kvantitativne elemente što na razini etike i filozofije politike stvara uporište za moderne ideje individualizma, jednakosti i slobode.

3. 2. FILOZOFSKA AFIRMACIJA PRINCIPA SUBJEKTNOSTI ČOVJEKA I POJEDINCA

Filozofsku afirmaciju principa subjektivnosti čovjeka i pojedinca na metafizičkoj razini provodi Descartes, tako što spoznajnoteorijski utemeljuje novovjekovni antropocentrizam, novi pojam racionalnosti i novo shvaćanje temelja moralnosti. Na razini filozofske antropologije, princip subjektivnosti i dostojanstva pojedinačne ljudske egzistencije očitovat će se u idejama renesansnog humanizma. Etička i filozofsko-politička očitovanja samopostavljenosti i vrijednosti individualnog ljudskog života razvijat će se u okviru novovjekovnog prirodnog prava.

3. 2. 1. RENE DESCARTES I SAMOIZVJESNOST OD SVEGA ODRJEŠENE SVIJESTI

Rene Descartes nastoji po uzoru na Galilejeva eksperimentalna istraživanja stvoriti univerzalnu racionalnu metodu spoznaje, temelj koje nalazi u matematici.³⁵³ Takva bi apodiktika metoda misaono reprezentirala svako kretanje i kao model čistog istraživanja predstavljala temelj svakoj znanosti. Izvjesnost matematičke spoznaje jest, međutim, u protuslovlju s nominalističkim pojmom istinski svemogućeg Boga. Descartes se zato okreće traženju novog temelja izvjesnosti. Metodičkim stavom de omnibus dubitandum hoće, na osnovu rezolutivne metode, doći do principa apsolutne izvjesnosti i nalazi ga u samoizvjesnosti svijesti. Tada kompozitivnom metodom, a na osnovu tog evidentnog principa cogito me cogitare, objašnjava svo iskustvo. Metodu rezolucije i kompozicije razvila je Padovanska škola, no

Descartesov je postupak u osnovi augustinovski. Bitna je razlika, međutim, u tome što Augustin u izvedbi radikalne refleksije³⁵⁴ kojom dolazi do unutrašnjosti čovjeka zadržava platonski pojam poretka stvari u kozmosu, dakako, teocentrički reinterpretiran. Bog je izvor sveg dobra i do njega ćemo doći kada izliječimo našu griješnu dušu. Nasuprot tome Descartes odriješuje ljudski razum od bilo kakve vezanosti za nešto izvanjsko i čini ga moralno autonomnim. Takav od svega odriješeni, u sebi, na svijest i samosvijest, podvojeni i sam na sebe postavljeni razum nužno objektivira čitav svijet uključujući i naša tijela i osjećaje. Znanstvena metoda do koje je Descartesu stalo u potpunosti slijedi Galilejev postupak. Nakon što je rezolutivnom metodom došao do samoizvjesnosti svijesti u načelu cogito, ergo sum slijedi kompozitivna metoda koja uključuje dvije stvari. Prva je reprezentacija ili predočavanje jer znati zbilju znači zadobiti u svijesti ispravnu predstavu ili sliku o vanjskom svijetu kao objektu. Druga stvar je konstrukcija poretka. To znači da se red reprezentacija mora složiti tako da zadovolji zahtjeve spoznavajućeg subjekta. Zahtjevi koje red predstava mora u konstrukciji zadovoljiti da bi postao znanje su ispravnost reprezentiranja vanjskog svijeta i evidentnost ili izvjesnost. U antičkoj i srednjevjekovnoj slici svijeta poredak bića otkriva se čovjeku, dok u Descartesovoj izvedbi aktivnog i radikalnog antropocentrizma spoznavajući subjekt konstruira poredak bića. Kozmos prestaje biti nositelj svrha i smisla, i postaje mehanizam uzročno funkcionalnih veza koje osvaja i nadzire subjektno centrirani um u liku instrumentalne racionalnosti.³⁵⁵ Um više nije supstantivan u smislu uvida u poredak bića, nego postaje proceduralno određeni razum koji konstruira poredak bića u skladu s vlastitim pravilima spoznavanja. Hegemonija razuma je novi izvor moralnosti. Unatoč prividnoj sličnosti s stoičkom etikom, Descartesove postavke znače instrumentalnu kontrolu i moć objektiviranja tijela, strasti i svijeta.³⁵⁶ Središnja Descartesova vrlina je, shodno tome, snaga volje koja se očituje u samoobuzdavanju. Time Descartes uspostavlja i dalekosežno

protuslovlje modernog čovjeka, budući da na temelju njegova supstancijalnog dualizma, beskonačna i ničim uvjetovana ljudska volja, svagda hoće ovladati i prekoračiti ono što ne može, a to je njezina tjelesnost.³⁵⁷

3. 2. 2. RENESANSNI HUMANIZAM: FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA BOGOLIKOG ČOVJEKA

Afirmacija principa subjektivnosti čovjeka u renesansnom humanizmu najizravnije se očituje u obratu k filozofskoj antropologiji. Renesansni humanizam proističe iz krize skolastičke teologije. Humanisti prihvaćaju nominalističku tezu prema kojoj je nemoguće filozofijski spoznati Božju volju³⁵⁸, ali ne prihvaćaju nominalistički put obnove kršćanskih ideala putem: via dolorosa i imitatio Christi. Njihov je projekt, po samorazumijevanju, također vođen idealom obnove kršćanstva, pri čemu uporišta traže u dva strategijska pravca.

Prvi je, reafirmacija helenističkog kršćanstva i poganske filozofije. Proučavanje Biblije na izvornom jeziku i u klasičnom kontekstu dovodi do reafirmacije ideala ljubavi prema časti i ljepoti, i novog shvaćanja kreposnog života. Obnovljeno divljenje spram veličine ljudskih djela, pokazuje, međutim, i značajnu razliku spram antičkih uzora. Riječ je o tome da je renesansni humanizam, posredstvom nominalističkih utjecaja, duboko prožet duhom individualizma. Naspram antičkog junaka koji je duboko srašten sa svojim polisom, renesansni velikan ističe svoju neovisnost i samostvorenost.

Drugo uporište renesansnog humanizma je specifičan je odgovor na zastrašujući nominalistički pojam nepojmljive Božje svemoći. Ockhamov golemi ontološki jaz između Boga i čovjeka, renesansni humanisti optimistički smanjuju tako što uzdižu čovjeka sve do bogolikog bića. Čovjek nema zadanu prirodu i prirodne svrhe, nego je određen jedino slobodnom voljom. Renesansni humanisti i tu prekoračuju nominalističke dosege. Ockhamov pojam slobodne ljudske volje znači da je čovjek oslobođen izvanjskih prirodnih stega i na temelju volje Božje opstoji po sebi. Njegova je slobodna volja

stvorena. Humanisti pak poimaju individualnog čovjeka, ne samo kao biće obdareno slobodnom voljom, nego i kao biće koje stvara sebe i svoju slobodnu volju. Samostvaranje ljudske biti najdalekosežnija je dovezna točka humanističke prispodobe čovjeka s nominalističkim pojmom Boga. Najznačajniji renesansni humanisti su Nikola Kuzanski, Marsilije Ficino i Giovanni Pico della Mirandola.

Nikola Kuzanski tako drži da je čovjek ne samo najuzvišenije Božje djelo nego štoviše "čovjek je Bog, ali ne u apsolutnom smislu, zato što je čovjek; stoga je on bog na ljudski način. Čovjek je i svijet, ali ne sve u njegovoj suženosti, jer je čovjek. Stoga je čovjek i svemir u malom ili neki ljudski svijet. Stoga, područje ljudskosti obuhvaća svojom ljudskom moći Boga i cijeli svijet. Čovjek stoga može biti ljudski bog i Bog na ljudski način;".³⁵⁹ Homocentrizam Nikole Kuzanskog prema kojem "svijet postoji na ljudski način"³⁶⁰ vodi k ograničenom obogotvorenju čovjeka. Čovjek je ne samo stvoren na sliku i priliku Božju, nego je on i "drugi Bog". Ljudsko djelovanje ne oponaša prirodu, nego svojim umijećem stvara i određuje svijet. "Čovjekov rad" piše Kuzanski "je opis svijeta".³⁶¹ Takva središnja pozicija čovjeka otvara put talijanskim renesansnim humanistima: Marsiliju Ficinu i Giovanniju Picu della Mirandoli.

Marsilije Ficino smatra da se u čovjeku sabiru svi stupnjevi bitka. Čovjek svojom božanskom biti sudjeluje u Božjoj sveuzročnosti i to je temelj njegove veličine i dostojanstva. U djelu "Platonička teologija" Marsilijo Ficino razdvaja prirodni i socijalni poredak i putem svog središnjeg pojma uznemirenosti duše odbacuje ideal mudraca kao samorazumljiv temelj za individualni moral. Počelo ljudskog djelovanja jest ljudski um. Pitanje smisla, nakon što je nestao srednjevjekovni svijet svrha, postaje prvorazredno pitanje. Ficinovi odgovori nisu na razini novina koje postavljaju njegova pitanja. On, naime, poseže za idejom harmonije i "sveopćeg reda stvari" koji se ostvaruje u pitagorejsko platonovskoj zamisli o seobi duša.³⁶²

Giovanni Pico della Mirandola također je renesansni

neoplatoničar koji u svojem glavnom djelu "O dostojanstvu čovjeka" najpregnantnije ističe renesansna načela subjektivizma, individualizma i slobode volje. On koristi motiv stvaranja da bi pokazao posebnost i veličinu čovjeka kao bića koje nema svoga predloška ili arhetipa. Bog je stvorio čovjeka "kao djelo nerazlučena lika i postavivši ga u središte svijeta, ovako je progovorio: Nisam ti, o Adame, dao sigurna mjesta, ni vlastita lika, niti ikakve osobite zadaće, da bi imao i posjedovao onakvo mjesto, lik i zadaću kakve budeš htio po vlastitoj želji i mišljenju. Svim drugima određena je narav unutar zakona koje sam propisao. Ti nisi stiješnjen nikakvim zaprekama, ti ćeš prema vlastitom sudu, u čije ruke te postavih, sam odrediti granicu. Postavih te u središte svijeta da se odatle što udobnije obazireš na sve što je u svijetu. Ne učinih te ni nebeskim niti zemaljskim, ni smrtnim niti besmrtnim, tako da uzmogneš biti kao svoj proizvoljni oblikovatelj i tvorac, te se učiniš u kakav god oblik budeš volio. Moći ćeš se odroditi u niže stvorove poput životinja, moći ćeš se opet po vlastitoj volji preporoditi u višnja božanska bića. O, prevelike li darežljivosti Boga Oca, prevelika li blaženstva čovjekova kojemu se valja diviti. On je onaj kojemu je dano da ima što želi, tj. da bude što hoće".³⁶³ Temelj ljudskog dostojanstva je u tome "da smo rođeni u takvom stanju da smo ono što hoćemo biti".³⁶⁴ Čovjek je "veliko čudo i životinja vrijedna divljenja"³⁶⁵ jer nasuprot drugim bićima koja su po svojoj prirodi zadana i zgotovljena, čovjek slobodno odabire odnosno voljno i odgovorno gradi vlastitu pojedinačnu egzistenciju. Svaki pojedinac odlučuje o svojoj moralnoj samorealizaciji koja ga ili uzdiže do punine njegove ljudske prirode ili sunovraćuje u niže oblike postojanja. "Ako naime ugledaš nekog čovjeka" piše Pico della Mirandola "da ugađa trbuhu i gmiže po zemlji, on je grm a ne čovjek, ako pak vidiš nekoga da hoda slijep u ispraznim opsjenama fantazije, kao zaslijepljen, predan u vlast osjetila i mamca požude, taj je životinja, a ne čovjek. Ako naiđeš na nekoga koji sve razabire zdravim razumom filozofa, njega časti, taj je nebeska,

a ne zemaljska životinja".³⁶⁶ Krajnja ljudska svrha je mir koju čovjek može postići jedino ozbiljenjem svoje umne prirode i spoznajom božanskih stvari.

Zajednički problem novih shvaćanja čovjeka je da u svijetu osporenog hijerarhijskog finaliteta i predeterminirane harmonije rekonstruiraju smisao za čovjeka iz onoga što je još jedino preostalo, a to je čovjek sam.³⁶⁷ Oslobođeni subjektivitet renesansnog humanizma svoj metodički pozitivni pojmovni iskaz zadobit će u novovjekim teorijama prirodnog prava navješćujući da je moralna samorealizacija ključ za moderno samorazumijevanje čovjeka.

3. 2. 3. NOVOVJEKOVNO PRIRODNO PRAVO: MARSILIJE PADOVANSKI I HUGO GROTIUS

Prirodno-pravna učenja novoga vijeka, također, vode samopostavljanju čovjeka i ljudskih stvari na um i volju kao privilegirane načine ljudskog potvrđivanja. Novovjekovni teorijski pomak od prirodnog zakona k prirodnom pravu izraz je dvojake potrebe. S jedne strane, Tomin pojam prirodnog zakona je harmonijski ugrađen u univerzalni, vječni ili božanski zakon finalno određene hijerarhijske svrha, dok se pojam prirodnog prava odnosi isključivo na zasebno polje jurisprudencije. Drugi i bitniji razlog je taj, što terminološka razlika zakona i prava upućuje na pomak od objektivnih zahtjeva u vidu dužnosti, k priznatim subjektivnim zahtjevima u vidu prava. Pri tome je moderni prirodni zakon osnova za izvedbu sekularne teorije ljudskih prava kao prirodnih prava. Prije naznaka o izvedbi individualnih prirodnih prava u djelu Huga Grotiusa, začetnika modernoga prirodnog zakona, važno je istaknuti i značaj Marsilija Padovanskog za potvrdu principa subjektivnosti čovjeka u konstituciji političkog autoriteta. Posebice je tu riječ o dalekosežnim Marsilijevim postavkama o ljudskom zakonodavcu (legislator humanus), demokratskoj teoriji prava i narodnoj suverenosti.

Središnji problem srednjovjekovne filozofije politike je odnos crkvene i političke zajednice, sacerdotiuma i regnuma; kao i problem podrijetla političkog autoriteta i zakona. Prevladava ranokršćanska teorija sv. Pavla i Aurelija Augustina o božanskom podrijetlu političke moći, što na razine interpretacije rimskog prava, znači da su zakoni utemeljeni u volji vladara, kao Božjeg namjesnika na Zemlji. Tome je suprotstavljeno potisnuto učenje o germanskom običajnom pravu, koje podrazumijeva dužnost vladara da vlada prema, prethodno postojećim, prirodnim ili običajnim standardima. U prvom se teokratskom učenju politički autoritet

spušta od Boga, u drugom se sekularnom učenju uzdiže iz običajne prirodnosti zajedničkog života.³⁶⁸

Marsilijeva promišljanja odnosa između političke zajednice i crkvene zajednice, svjetovne i duhovne vlasti, pod teorijskim su utjecajima tradicije tzv. komentatora³⁶⁹ ili tumača Justinijanova "Korpora građanskog prava", zatim etičkog voluntarizma Ivana Dunska Skota³⁷⁰; i Ockhamova osporavanje svjetovnog autoriteta crkve i pape.³⁷¹ Politički, pak, utjecaji očituju se u nakani Marsilija Padovanskog da pruži podršku kralju Ludwigu Bavarskom, a protiv papinskih pretenzija za svjetovnom vlasti.

U svom glavnom djelu "Defensor pacis" - Branitelj mira iz 1325. Marsilije Padovanski zagovara sekularnu političku zajednicu koja treba biti ustrojena i opravdana umnim uvidom i voljom građana, dok su pitanja moralnosti, duhovnosti i onostranosti načelno u nadležnosti kršćanske crkve.³⁷² Marsilijeva novina je u tome što protohobsovski preokreće tradicionalno Tomino učenje o crkvi kao savršenoj zajednici, naspram koje, u podređenosti, stoji politička zajednica, kao nesavršeni oblik zajedništva. Marsilije Padovanski eksplicitno podređuje crkveni autoritet političkom autoritetu. To je prijedok potrebno zbog toga što su upravo svjetovne i političke pretenzije crkvenog autoriteta glavna prepreka miru.

Nasuprot zajednice vjernika (universitas fidelium) koja okuplja svećenstvo i laike, te vlast prepušta božanski opunomoćenim osobama, Marsilije Padovanski zagovara sekularnu, političku zajednicu građana (universitas civium), suverenu u pitanjima ovozemaljskog života. Zajednica vjernika samo je supsumirani dio političke zajednice, i zato svjetovna pitanja crkvene zajednice spadaju u ingerenciju i jurisdikciju političke zajednice državljana. Samo politički autoritet ima pravo jurisdikcije ili postavljanja zahtjeva s zakonskom snagom. Crkvena hijerarhija može biti moralni autoritet za one koji prihvaćaju njezino učenje, ali Marsilije jasno daje prednost političkoj pred vjerskom obvezom, te

odriče pravo papi da prisilno vlada vjernicima. Razliku u djelovanju političkog i crkvenog autoriteta Marsilije pokazuje na primjeru hereze. Ako politički autoritet, izvodi Marsilije protohobsovsku tezu, smatra da je određena hereza opasna za politički mir, on ima zakonito pravo da je proglasi zločinom, i temeljem toga zakonski proganja; dok crkveni autoritet može herezu smatrati grijehom i moralno je koriti, ali nema pravo primjenjivati prisilu.³⁷³

Marsilije se ne suprotstavlja samo kršćanskom, nego i carskom univerzalizmu. Nasuprot imperiju kao političkom idealu, Marsilije zagovara mnoštvo posebnih političkih zajednica, jer su za "spokojan zajednički život ljudi dovoljne individualne jedinice (unitates numerales) vlada u pojedinačnim državama".³⁷⁴ Time je naznačeno načelo nacionalnih država koje će obilježiti europsku novovjeku povijest.

Zaokret prema načelu subjektivnosti i novovjekom shvaćanju političkog autoriteta očituje se i u svrsi političke zajednice. Marsilije Padovanski je jednoznačan - svrha je države da bude jamac i branitelj mira. Formalno, to ne znači iskorak u odnosu na Tomu Akvinskog koji također smatra da je mir primarna vrlina zajedničkog života. Mir, međutim, Toma Akvinski shvaća kao unutarnju dispoziciju ljudske duše, slogu ili spokoj osobne moralnosti koja se teleološki uklapa u hijerarhijski poredak građanskih i političkih svrha. Mir je za Tomu Akvinskog štoviše sveobuhvatni kozmički red zajamčen vrhovnim dobrom ili Božjom providnošću. Svoje mjesto u takvom poretку svrha ima i politička zajednica. Za Marsilija Padovanskog mir nije privatno-moralni ideal spokojne duše, a ni harmonija sveobuhvatnog poretka, nego je mir ponajprije politička vrednota. Mir je mir zajednice ili javno stanje u kome nema sukoba, pa je zato zajednici zajamčena postojanost. Glavni ugrožavatelji mira su zahtjevi papa za stvarima koje im ne pripadaju, a to su zahtjevi za političkom jurisdikcijom. "Oni (pape - op. R. R.) potajice zadiru u prava drugih, posebice u prava vlasti tijekom njezinih odstupanja, sve do toga da bi sada

zahtijevali jurisdikciju nad svim stvarima".³⁷⁵ Oslobođeni subjektivitet građana ograničen je samo metodički negativnim načelom - ne škoditi drugima. Vrednota mira je time iz striktno etičke prešla u političku kategoriju ili točnije iz privatno-moralnog statusa u status javne moralnosti. Taj je prijelaz očit i u tome što Toma Akvinski slijedi Aristotela i ponavlja njegovu tezu - čovjek je u zajednici "ne samo zato da živi, nego da dobro živi",³⁷⁶ dok Marsilije Padovanski piše "Život je ... svrha radi koje je stvorena država, a ujedno i nužna pretpostavka za sve što u državi postoji i stvara se kroz odnose među ljudima".³⁷⁷ Politička zajednica prestaje biti načinom moralnog usavršavanja ljudi i postaje instrumentom održavanja života.

Najznačajnija novina Marsilija Padovanskog u afirmaciji načela subjektivnosti je u tome što svo pravo i zakon u području političkog autoriteta izvodi iz ljudske volje. Zagovarati ideju o ljudskoj volji kao izvoru političkog autoriteta značilo je suprotstaviti se utjecajnoj Tominoj koncepciji prirodnog zakona, i teorijski manje utjecajnoj sekularnoj koncepciji srednjovjekovnog zakona kao običajnog prava. Marsilijeva ideja ljudskog zakonodavca zauzima posredničko mjesto: emancipira pozitivni zakon od teokratskog tutorstva prirodnog odnosno vječnog zakona³⁷⁸; i s druge strane, ne prihvaća sekularnu formu srednjovjekovnog običajnog zakona koji je pojmljen kao neka vrst usmenog ili pismenog spremnika postojećih navada i običaja, koji su dodijeljeni i koje zakonodavac jednostavno konstatira. Suprotno takvim stajalištima, Marsilije Padovanski pokazuje da se zakon stvara. Tvorac zakona je *humanus legislator* - ljudski zakonodavac na kojem počiva politički autoritet države. Ljudski zakonodavac je za Marsilija Padovanskog čitava politička zajednica. Utoliko je on prvi novovjekski zagovornik demokratske teorije prava i načela narodne suverenosti. Zakon nije prema tradicionalnoj Tominoj formulaciji "Božji dar" koji usavršava prirodno dobro zajedničkog života, nego je zakon, metaforički piše Marsilije, "oko mnoštva očiju" (*oculus ex multis oculis*), čime ističe demokratsko podrijetlo, instrumentalnu i regulativnu ulogu

zakona.³⁷⁹ Zakonodavstvo pripada narodu (populus), a pod time se misli ili ukupnost građana (civium universitatis) ili njegov kvantitativno, ali zbog toga što je politička zajednica za Marsilija Padovanskog staleški ustrojena, i kvalitativno većinski dio (pars valencior), koji onda predstavlja cjelinu političke zajednice.³⁸⁰ Posebno je značajno Marsilijevo bitno novovjeko obrazloženje demokratske teorije prava i načela narodne suverenosti koje polazi od implicitnog priznanja moralnog i političkog subjektiviteta građana. Ideja o zajednici građana (universitas civium) kao suverenom (superior) zakonodavcu, značila je da član političke zajednice prestaje biti podanikom i postaje državljaninom. Nadalje, Marsilijevo shvaćanje zakona kao legitimno stvorenog prisilnog naloga, omogućuje mu, da na moderan način razluči i razgraniči, sferu zakona u kojoj politički autoritet kažnjava prekršaje i zločine, od sfere morala u kojoj duhovni autoritet crkve opominje i zagovara, ali ne smije prisiljavati.

Svaki je član, doduše staleški ustrojene političke zajednice, najbolje sposoban prepoznati svoje vlastite interese. Razlog tome je taj što nitko ne želi štetiti samome sebi. Tim postulatom, u službi argumenta, Marsilije Padovanski dotiče ishodišni i dalekosežni stav liberalne tradicije koji će se u istovjetnoj formulaciji ponavljati od Lockeja do suvremenih liberala. Iz rečenoga postulata - nitko ne želi štetiti samome sebi, jer je načelno svatko sposoban prepoznati što je za njega najbolje - izravno slijedi pobijanje razlike između prividnih i pravih interesa građana na kojoj se pokušava legitimirati paternalistički politički autoritet. Posljedak toga je da pravo donošenja zakona pripada narodu, jer se od njega mogu očekivati najbolji zakoni. Ideju narodne suverenosti u formi društvenog ugovora, a posredstvom Bodinove apsolutističke teorije suverenosti, razvit će u prvim desetljećima 17. stoljeća Johannes Althusius.

Hugo Grotius je poricao teoriju narodnog suvereniteta, protivio se pravu na otpor političkom autoritetu i smatrao je da je sloboda dragovoljnim ugovorom otuđiva bilo na razini pojedinca

odnosno privatnog ropstva, bilo na razini naroda odnosno političkog ropstva. Sva će ta načela osporiti liberalna moralnost, a ako načelo narodnog suvereniteta uzmemo u strogom smislu riječi, moramo dodati i demokratska politička moralnost. Grotiusova veličina, međutim, leži u dvije stvari. Prvo u njegovu sekularizmu. Prirodno pravo, zajedno s građanskim i međunarodnim pravom, dio je ljudskog prava koje počiva na umu i nezavisno je od božanskog prava jer, ističe Grotius "prirodno pravne odredbe vrijedile bi i kada bi se pretpostavilo da nema Boga"³⁸¹ odnosno "Prirodno pravo je tako nepromjenjivo da ga ni Bog ne može promijeniti".³⁸² Drugo po čemu je Grotius značajan je to što je izravno oblikovao ideju prema kojoj se moralno polje konstituira kao korpus individualnih prirodnih prava izvedenih iz opće potrebe za samoodržanjem. U djelu "De jure belli ac pacis" (O ratnom i mirnodopskom pravu) iz 1625. piše da se zakon može razumjeti kao "korpus prava... koji se odnosi na osobu. U tom smislu pravo postaje moralno svojstvo osobe, omogućujući joj da nešto zakonski posjeduje ili čini".³⁸³ "Moralno svojstvo osobe" je razina prirodnopravnog individuiranja pojedinca ili, drukčije rečeno, pojedinac se potvrđuje kao neovisni moralni subjekt. Tradicionalni nazor o dominaciji cjeline nad dijelovima, društva nad pojedincem, time se obrće. Moralnost se s Grotiusom više ne shvaća kao skup dužnosti koji ishodi iz potreba zajedničkog života, nego kao rezultat dragovoljnih pogodbi između neovisnih individualnih subjekata kao nositelja moralnih moći odnosno prirodnih prava. Time su izborene pretpostavke na kojima će se graditi liberalne konstrukcije socijalnog i političkog života ne samo sedamnaestog stoljeća, nego i našeg doba.³⁸⁴ Poglavitito je tu riječ o: a) moralnom i logičkom primatu individualnog subjektiviranja u prirodnom pravu koje razine socijalnog i političkog konstruira u teorijama društvenog ugovora; b) moralnom značenju odvojenosti osoba koje načelno ne dopušta žrtvovanje dijela za dobrobit cjeline odnosno nadosobno trgovanje interesima; c) osnovi za modernu teoriju racionalnog izbora kao vrsti konsenzusne moralne teorije.

3. 3. REFORMACIJSKI POKRET: TEOLOŠKA AFIRMACIJA SLOBODNE VOLJE I ODGOVORNOSTI POJEDINCA

Reformacijski pokret donosi dvije velike novine. Prva je izvanjska i sadržana je u religijskom pluralizmu kao posljedici shizme zapadnog kršćanstva. Druga je unutarnja i očituje se u preinaci tradicionalnoga prirodnog zakona u pozitivno formalno pravo koje afirmira subjektivnu volju.

Raskol unutar Zapadne crkve i do tada religijski jedinstvenog srednjeg vijeka zapadne i srednje Europe, dovodi do sukoba različitih i razboritih koncepcija života koje se načelno ne mogu uskladiti kompromisom. Dalekosežnost raskola, za razliku od antičkog usporednog postojanja različitih religija, proizlazi otuda što je religija u srednjem vijeku središnja okosnica smisla svih razina života i što se kršćanstvo konstituiralo kao centralizirana, doktrinarna i šireća religija spasa. Raskol unutar kršćanstva najizravnije vodi k središnjem filozofsko političkom pitanju modernog doba: mogu li i kako ljudi različitih i razboritih shvaćanja dobra živjeti zajedno u stabilnoj i pravedno uređenoj zajednici? To je pitanje povijesno i logičko ishodište rasprava o toleranciji i liberalnoj konstituciji zajednice.³⁸⁵

Drugi značaj reformacije za moderno samorazumijevanje čovjeka i ishodište liberalnog učenja jest u tome što je teološki utemeljila moralni pesimizam i odbacila koncepciju prirodnog zakona. Luther i Calvin, obnavljaju i radikaliziraju Augustinovu tezu o pokvarenosti ljudske prirode. Nakon ljudskog posrnuća raspao se jedinstveni i harmonični poredak bitka. Luther radikalizira i Augustinovo učenje o dvjema državama i zagovara dva carstva: carstvo Božje ili carstvo milosti i carstvo svijeta. Dvama carstvima odgovara i učenje o dva regimenta: "Bog je odredio dva regimenta, duhovni, koji čine kršćani i pobožni ljudi kroz Sveti

Duh pod Kristom, i svjetovni, u kome nekršćani i zli ljudi moraju vanjskim sredstvima čuvati mir i šutjeti bez zahvalnosti".³⁸⁶ Regimenti su u odnosu egzistencijalne dijalektičke napetosti tj. suprotstavljaju se i nadopunjuju. "Ta se dva regimenta moraju marljivo odvajati i ostaviti svaki za sebe: jedan koji čini pobožnim, drugi koji izvana stvara mir i sprečava zla djela".³⁸⁷ Bog je stvorio institucije koje provode njegove naloge u oba regimenta. Luther ih naziva triplex ordo hierarchicus (trostruki hijerarhijski red) koji obuhvaća ecclesiae, oeconomiae i politiae (crkvu, gospodarstvo, državu). Smisao je države da zlo uguši njegovim vlastitim sredstvima odnosno da vlast savlada griješne nagone jer je nemoguće uskladiti pokvarene ljudske nagone i objektivni moral u državi. Ljudska priroda i svijet su zli i zato je prirodni zakon logički neodrživ. Zakon nije prirodan, nego je pozitivan. To ne znači svjetovan. I Luther i Calvin nastoje zakon utemeljiti na pozitivnoj Božjoj zapovijedi. Bitna razlika, međutim, između Tomine koncepcije prirodnog zakona i posebice Calvinove koncepcije pozitivnog prava je u tome što je prirodni zakon prožimao sve vidove života hoteći ostvariti harmoniju u hijerarhiji svrha, dok pozitivno pravo svojim formalnim pravilima također ograničava individualni egoizam, ali samo u onome što se izričito zabranjuje. Sve ostalo je dopušteno. To znači da koncepcija pozitivnog formalnog prava logički stvara životnu sferu koja nije normirana, nego je prepuštena individualnoj volji i savjesti da sama odgovorno prepozna svoje ciljeve. U Calvinovoj koncepciji pozitivnog prava legalitet je odvojen od moralnosti. Pojedincima je priznata sfera individualne volje koja nije prožeta katalogom dužnosti usmjerenih na ispunjenje imanentnih svrha, nego je samo izvanjski pravno regulirana sfera slobodnih sudara pojedinačnih egoističnih volja.³⁸⁸ Reformacijska teologija pod utjecajem je nominalizma, te podupire individualizam i svojim učenjem o "nevidljivoj" tj. u unutrašnjost čovjeka usađenoj Crkvi i jednakosti individualne savjesti. Svaki pojedinac stoji sam, bez posrednika, u odnosu prema Bogu. Ispravna volja postiže se tako da

se ljudska individualna volja u savjesti podvrgne Božjoj volji. Takva je ispravna volja izvor istinske slobode jer čovjeka oslobađa svake druge vezanosti. "Kršćanin je" tvrdi Luther "savršeno slobodan gospodar svega podvrgnut ničemu".³⁸⁹ Lutherova i Calvinova teologija na religijski su način priredile tezu o prirodno slobodnom i jednakom pojedincu. Na religijski način znači to da Luther i Calvin oslobađaju pojedinca od svake izvanjske vezanosti za drugog čovjeka, tako što ga u unutarnjem iskustvu čvršće vezuju uz Boga.³⁹⁰

3. 4. AFIRMACIJA SVAKODNEVNOG ŽIVOTA

Afirmacija svakodnevnog života preokrenut će tradicionalnu sliku svijeta i čovjeka. Pod svakodnevni životom mislim ponajprije na djelatnosti proizvodnje i reprodukcije života, dakle, na rad s jedne i na obiteljske odnose s druge strane, odnosno na sferu života koja se u moderni naziva civilnim društvom. U antici je rad bio polje nužnosti nedostojno slobodnog čovjeka, a područje kućanstva samo nužna pretpostavka za slobodno ljudsko potvrđivanje u političkom građenju polisa. U srednjem vijeku je sv. Augustin pokazao amor habendi tj. ljubav ili strast za stjecanjem i zgrtanjem materijalnih dobara kao jedan od triju glavnih grijeha, pored žudnje za vlašću i spolne požude. Libido dominandi ili žudnja za vlašću ipak ima i olakotne okolnosti jer, povezana s ljubavlju za hvalom i slavom, može voditi vrlini. Ideali dobrog života vezuju se uz ideju slave ili aristokratsku etiku koja spremnost riskiranja svakodnevnog života smatra središnjom odlikom časnog čovjeka. Stjecanje materijalnih dobara je nespojivo s višim oblicima života i prepušteno je niževrijednoj građanskoj etici.³⁹¹

Potvrđivanje svakodnevnog života svoje najdublje argumentacijsko uporište i opet pronalazi u židovsko kršćanskoj duhovnosti koja sve razine života smatra Božjim darom. Posebno će reformacija cijeliti svakodnevni život. Razlozi za to su teološke naravi. Protestanti odbijaju posredništvo Crkve i ne prihvaćaju posebni značaj svećeničkog poziva jer se time ništi Božja suverenost. Svaki čovjek je u svojoj niskosti sam pred Bogom i mora ga slaviti ondje gdje jest - u svijetu rada i obiteljskog života. Svjetovni život dobiva time duhovno značenje. Puritanska etika poziva³⁹² je najistaknutija i najpoznatija inačica protestantske etike. Poziv ima dvojako značenje. Prvo je opće i znači poziv za kršćanskim vjerovanjem u Božju svemoć, a drugo, uže značenje poziva, označava mjesto i ulogu koju nam je Bog dodijelio u svijetu

rada. Svi su pozivi, neovisno o socijalnoj hijerarhiji, jednako vrijedni u teološkom smislu jer pronose Božju slavu.³⁹³

Veliki preokret u vrednovanju svakodnevnog života i smisla njegovih socijalnih uloga zbiva se u 17. stoljeću. Preokret je jasno uočljiv na razini književnosti, načina privređivanja i materijalne reprodukcije društva,³⁹⁴ i, dakako, na razini filozofskih ideja. U književnosti je Corneille među posljednjima zastupao vrijednosno motivacijski sklop časti i slave koji se profanizira i štoviše, prokazuje kao prikriveni oblik svjetovnih i nerijetko niskih pobuda. "Sve herojske vrline... La Rochefoucauld (je prikazao - op. R.R.) kao ljubav prema sebi, Pascal kao taštinu i mahniti bijeg od stvarne samospoznaje, Racine je oslikao herojske strasti kao ponižavajuće, nakon što ih je Cervantes žigosao kao smiješne, ako ne i bezumne."³⁹⁵

Predodžbe o ljudskoj motivaciji mijenjaju se i s razvojem trgovine, odnosno robno - novčanog prometa i istodobne centralizacije i konstitucije države kao moderne poreske države.³⁹⁶ Etiku strasti kao hirovitu i nepouzdanu zamijenit će nova paradigma etike interesa. Interes se isprva javlja u obliku racionalne volje vladara, a nakon toga s razvojem trgovačkih veza i robnog prometa dobiva značenje ekonomskog probitka. Normativni okvir cehovske proizvodnje prožet moralnim regulama časne zarade nestaje pred novim tipom instrumentalne racionalnosti upućene jedino na maksimaliziranje dobiti. Vlastiti interes postaje, u takvoj racionalnosti, isključiva obračunska jedinica. Sfera proizvodnje, nekada ograničena na privaciju kućanstva, zatim prožeta i zauzdana religijskim moralnim kodeksom, postupno postaje nova, javna i osamostaljena sfera potvrđivanja čovjeka - društvo. Sfera robnog prometa i društvenog rada, posredovanih robno-novčanim prometom, postaje supstancijom ljudskog svijeta u kojoj se ozbiljuju prirodna prava čovjeka. Ta u kasnijim liberalnim konstrukcijama logički primarna i zato preddržavna sfera, pojmovno nazvana građanskim ili civilnim društvom,³⁹⁷ postaje autoreglativni medij ljudskosti i potvrđivanja čovjeka. Nekadašnja sfera nužnosti postaje sferom

slobode i ljudskog individualnog dokazivanja. Građanskom ili civilnom društvu je uz posredovanje građanske javnosti³⁹⁸ potrebna još samo zaštita od, s jedne strane, nerazumnih pojedinaca koji ne shvaćaju prirodnost i pravednost takvih tržišnih odnosa koji načelno sve odrasle pojedince podvrgavaju jednakim pravilima potvrđivanja, i, s druge strane, od tiranskih pretenzija nerazboritih vlastodržaca. U posljednjim desetljećima 17. stoljeća Lockeovo protoliberalno učenje filozofsko-politički će osmisliti i doktrinarno racionalno opravdati duh novoga vremena. Na tom putu samorazumijevanja modernog doba odlučujući je filozofsko-politički zaokret k primatu fakticiteta koji postupno, ali i definitivno raskida s tradicijom.

3. 4. 1. FILOZOFSKOPOLITIČKI ZAOKRET K PRIMATU FAKTICITETA I ŽIVOTU KAO NAJVIŠOJ VREDNOTI

Filozofski zaokret k propitivanju uvjeta svakodnevnog života, proširenog i na pitanje vlasti, predstavlja veliku metodičku novinu. Napušta se tradicionalna upućenost politike kao dijela praktične filozofije na normativno polje dobra i svrha. Umjesto toga, filozofski zaokret, koji je najočitiji kod Niccola Machiavellija, Thomasa Morea i Francisa Bacona, priznaje život kao najvišu vrednotu i polazi od primata fakticiteta. Održavanje i regulacija zajedničkog života, te poboljšanje inherentne logike njegova funkcioniranja postaje prvorazredni filozofski zadatak. Praktična filozofija prestaje biti putokaz životu koji otkriva svrhe zbog kojih život jest, i postaje servis životnih potreba koji konstruktivističkim zahvatima u političku zajednicu i civilno društvo proizvodi zbilju. Etička napetost moderne egzistencije čovjeka jest u tome što je novovjekski konstruktivizam kao trijumf samopostavljanja čovjeka i njegova svijeta, uvjetovan odustajanjem od izvanjskog vrednovanja života. Ovozemaljski život postaje najviša i autoreferentna vrednota, pa etički i filozofsko-politički konstruktivizam i proizvodnja zbilje služe održavanju i koristima života. Sustavno rastvaranje politike kao dijela praktične filozofije u socijalnu znanost ili tehniku održavanja zajedničkog života provest će Thomas Hobbes. O njemu kao izravnom metodičkom prethodniku liberalnog svjetonazora bit će riječi u trećem dijelu spisa.

3.4.1.1. NICCOLO MACHIAVELLI: METODIČKA REVOLUCIJA I REPUBLIKANSKA IDEJA POLITIČKE SLOBODE

Politička filozofija Niccola Machiavellija značajna je za moderno samorazumijevanje čovjeka zbog tri bitne stvari:

- 1.) Metodičke revolucije u razumijevanju političkog djelovanja, te uspostave i održavanja političkog autoriteta;
- 2.) Višeznačnoj uporabi pojma država, koja vodi k modernom, impersonalnom značenju toga pojma;
- 3.) Afirmaciji republikanske ideje slobode, za koju je politički autoritet države prijeko potreban uvjet.

Metodička revolucija Niccola Machiavellija je u tome što je izravno opovrgnuo i preokrenuo dvije tisuće godina uvažavana načela Aristotelove politike, prema kojima "svrha je dakle države dobro življenje"³⁹⁹ odnosno država nastaje "poradi pukog življenja a opstoji poradi dobra življenja".⁴⁰⁰ Nasuprot tome Machiavelli se poziva na "stečena duga iskustva u novim događajima"⁴⁰¹ i svjesno odabire suprotno realističko i naturalističko metodičko polazište. To znači da politika prestaje biti stvar moralne perfekcije. Iskustvo novih događaja uči da je zlo u svijetu oličeno u sili i njezinim posljedicama politički mnogo učinkovitije i uvjerljivije negoli dobro.⁴⁰² Politički život je za njega zatvoreni i autoreferencijalni totalitet moći koji ne podliježe nikakvim izvanjskim svrhama. Svjestan metodičke novine Machiavelli piše " u toj se stvari udaljujem od drugih. Ali namjera mi je da napišem nešto korisno po onoga koji će razumjeti, pa mi se činilo da je mnogo doličnije držati se zbiljske istine stvari negoli njezina privida. Mnogi su zamišljali republike i monarhije za koje se nije nikada ni vidjelo ni čulo da su odista postojale. Način na koji se živi toliko je dalek od načina na koji bi valjalo živjeti da onaj koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi,

prije da nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro. Stoga vladar koji želi da se održi mora naučiti da ne bude dobar, pa se toga držati ili od toga odstupiti, već prema potrebi".⁴⁰³ Dvije osnovne teme, oprimjerene povijesnim pokazateljima i autorovim osobnim iskustvima, dominiraju Machiavellijevim spisom "Vladar". Riječ je o ljudskoj prirodi i pobjeđivanju neprijatelja kao načinu osvajanja i održavanja vlasti. Što se ljudske prirode tiče negativna antropologija je neupitna "jer o ljudima se općenito može reći ovo: nezahvalni su, nepouzdana, prijetvorni i himbenici, klone se opasnosti i pohlepni su za dobitkom...".⁴⁰⁴ Ljudska priroda je zla ili točnije na sve spremna jer ljudska činidba dijelom ishodi iz ljudske slobodne volje. Machiavelli se i time što zagovara individualnu slobodu suprotstavlja tradiciji odnosno mišljenjima "kako sudbina i Bog na taj način upravljaju svijetom da ljudi svojom razboritošću ne mogu ništa promijeniti..." i domeće "moglo bi, držim, biti istina da sudbina upravlja polovicom naših djela, ali da onu drugu polovicu (ili otprilike toliko) prepušta nama".⁴⁰⁵

Druga velika tema malog spisa koji savjetuje vladara jesu odlike ili vrline koje vladar mora imati kani li osvojiti i održati vlast. I tu Machiavelli raskida s tradicijom i prokreće vrednote. Spis je polemika s Ciceronom i humanističkom tradicijom koja se na njega naslanja, premda se Cicerona nigdje izravno ne spominje. Machiavelli prihvaća Ciceronovu tvrdnju da je svrha vladara postići čast i slavu i da je način na koji se do tog cilja dolazi vrlina vladara. Ciceronov i Machiavellijev pojam vrline se, međutim, radikalno razlikuju i suprotstavljaju. Ciceron i humanistička tradicija ističu tri skupine vrline koje vladar mora imati.⁴⁰⁶ To su, prvo, u osnovi platonovske, kardinalne vrline mudrosti, pravednosti, hrabrosti i umjerenosti. Njima su pridodate i posebne vladarske vrline: čestitost, velikodušnost i darežljivost. Naposljetku, treći zahtjev koji se pred vladara postavlja je da uvijek postupa moralno budući da je to racionalno. "Pomisao" piše

Ciceron "da nešto može biti ispravno, a da ne bude korisno, ili korisno a da ne bude ispravno je najpogubnija pogreška koja bi se uopće mogla dogoditi u ljudskom životu".⁴⁰⁷ Machiavellijevo viđenje vrline u četiri se točke izravno sudara s Ciceronovim.

Prva je točka metodičke prirode i tiče se pristupa zbilji. Ciceron je uvjeren da "jedino onda kada su ljudi sposobni pokazati odvažnu ravnodušnost i nehaj spram izvanjskih okolnosti bilo da su one dobre ili loše - i kada su potpuno zaokupljeni i prožeti nekim plemenitim, časnim svrhama - tada mi ne možemo a da se ne divimo njihovim veličajnim i uzvišenim odlikama".⁴⁰⁸ Suprotno tome, Machiavelli piše da vladar "mora imati duh sposoban da se okrene već prema tome kako mu nalaže vjetar varljive sreće i neprestana promjenljivost okolnosti..."⁴⁰⁹ i domeće "mislim još da je sretan onaj koji postupa onako kako to ište duh vremena; i obratno, da je nesretan onaj koji postupa protivno duhu vremena".⁴¹⁰ Sve ostale točke razilaženja Cicerona i humanističke tradicije s jedne strane i Machiavellija s druge strane proizlaze iz te ishodišne razlike. Tako Ciceron u prvoj knjizi "O dužnostima" piše da čovjek može činiti zlo na dva načina: silom i prijevarom. Oba su načina "životinjska" i "posve nedostojna čovjeka" - jer sila "otkriva lava" a prijevara "čini se da pripada lukavoj lisici".⁴¹¹ Machiavelli, pod očitim utjecajem Ciceronovih spisa, odgovara u nepriznatom dijalogu - "Morate znati da postoje dva načina borbe: zakonima i silom. Prvi je način svojstven čovjeku, drugi životinjama; no kako prvi način često puta nije dovoljan, valja se utjecati i drugome. Stoga je nužno da se vladar zna dobro poslužiti i ljudskim i životinjskim svojstvima... Kad je već vladaru nužno da se služi životinjskim svojstvima mora između njih izabrati lisicu i lava, jer se lav ne može braniti od mreže, a lisica od vukova".⁴¹² Machiavelli je nadalje sarkastičan prema Ciceronovim tezama kada jednog od svojih uzoritih povijesnih vladara Septimija Severa karakterizira riječima "neobično okrutan lav i još lukavija lisica".⁴¹³

Treća točka kontrasta između Cicerona i Machiavellija tiče

se straha i ljubavi, kao načina na koji se ljudi podvrgavaju političkom autoritetu. Ciceron tvrdi "preplašiti ljude je način da se nečije pozicije izgube, a ne da se učvrste... Strah je slabi jamac da će vlast trajati. Jedini način da se ona zadrži je da se pobudi naklonost".⁴¹⁴ Machiavelli uzvraća "je li bolje da te ljudi ljube ili da te se boje? Odgovor je da bi najbolje bilo i jedno i drugo; no kako je to dvoje teško sastaviti, mnogo je sigurnije da te se ljudi boje negoli da te ljube, ako već oboje ne možeš postići... Budući da ljudi ljube po svojoj volji, a boje se po volji vladarevoj, razborit se vladar mora osloniti na ono što je njegovo, a ne na ono što je tuđe: mora se tek ozbiljno pobrinuti da izbjegne mržnji što je, uostalom, već rečeno".⁴¹⁵

Konačno, četvrta točka u kojoj Machiavelli preokreće Ciceronove stavove tiče se sredstava za postignuće ugleda i časti vladara. Ciceron piše: "Pretpostaviti da se pretvaranjem, ispraznim razmetanjem, himbenim govorom ili neiskrenim izrazom lica može postići trajna čast ozbiljna je zabluda".⁴¹⁶ Machiavelli pak, realistički analizira zbiljsko održavanje vlasti i savjetuje: "Svatko vidi ono što hiniš, rijetki znaju ocijeniti što jesi; a i ti malobrojni ne usuđuju se suprotstaviti mišljenju mnogih kad ih brani veličanstvo države; i napokon, u djelima svih ljudi, a navlastito vladara, kod kojih nema priziva i suda, gleda se na svrhu. Neka, dakle, vladar pazi na to da pobjeđuje i da održi državu; sredstva će se uvijek smatrati kao časna i svatko će ih hvaliti, jer svjetina se zanosi prividom i uspjehom same stvari; a na svijetu i nema doli svjetine; osim toga, oni malobrojni nemaju važnosti, ako se većina oslanja na vlast".⁴¹⁷ Ciceron nadalje tvrdi "postoje neka djela koja su tako odvratna ili tako pokvarena da ih mudar čovjek ne bi učinio čak i da time spasi svoju zemlju".⁴¹⁸ Machiavelli pak odvraća "kada je nesumnjivo u pitanju sigurnost zemlje, dužnost je svakog građanina priznati 'da ne smije biti nikakvih razmatranja o pravednom ili nepravednom, milosrdnom ili okrutnom, hvalevrijednom ili sramotnom'; umjesto toga, ostavivši po strani svaki obzir, mora se do kraja slijediti svaki plan koji će

spasiti njezin život i očuvati njezinu slobodu".⁴¹⁹ Machiavelli je time i prvi zagovornik onog što će njegov poznanik Francesco Guicciardini prvi nazvati "ragion di stato". Pojam državnog razloga od 1590. nadalje cirkulira Europom i u naslovima knjiga i pamfleta.⁴²⁰

Ciceronov pojam "virtus" koji označava tradicionalnu moralnu vrlinu Machiavelli obrće u pojam "virtù" koji formalno također označava vrlinu, ali ta je vrlina sposobnost da sudbinom ako ne ovladamo, a ono bar da joj se odupremo. Sudbina naime "svoju moć pokazuje gdje nema priprave muževnosti da joj se odupre, i tamo nasrće gdje zna da nema nasipa i brane da je suzdrži".⁴²¹ Machiavellijeva virtù vladara označava osvajanjem i održavanjem vlasti osvjedočenu državničku sposobnost koja donosi slavu, čast i sigurnost vlasti. Pojam virtù je na razini filozofije politike prvi osmišljeni izraz novovjekog čovjeka za njegovu ambiciju da sam stvara i nadzire pretpostavke svoga djelovanja ili drukčije rečeno da proizvodi povijest.

O Machiavellijevu metodičkom obratu u filozofiji politike zaključno valja istaći da je svojom metodom "učinkovite istine o stvarima"⁴²² (verita effettuale della cosa) potpuno odriješio vladarevo djelovanje od bilo kojega tradicionalnog normativnog zahtjeva. Jedina referencijalna točka njegove analize je trenutačni odnos moći u održavanju vlasti kao krajnjem cilju. Nestale svrhe vječnog ili prirodnog zakona i objektivnog dobra mišljenog u tradiciji praktičke filozofije zamjenjuju pojedinačna htijenja koja pronalaze osobne putove ili sredstva dolaženja do slave ili bogatstva. Za Aristotela je volja posredstvom uma utemeljena u svrhama, dok Machiavelli obrće stvari i svrhe utemeljuje u volji. U svakom gradu, drži Machiavelli, postoje dvije različite volje: jedna negativna "narod neće da njime vladaju velikaši i ugnjetavaju ga" i jedna pozitivna "dok velikaši hoće da vladaju narodom i ugnjetavaju".⁴²³ Stvar je "sretne lukavosti"⁴²⁴ da se podrškom jednih ili drugih netko uspne do vladarskog položaja i ostvari tzv. građansku vladavinu koja nije nastala nasiljem nego

naklonošću. Načela djelovanja prepuštena su pojedincima i legitimirana postignućem ciljeva. "Vidimo da ljudi" piše Machiavelli "u stvarima koje ih vode svima zajedničkoj svrsi, to jest slavi i bogatstvu, različito postupaju: jedni obzirno, drugi naprasito, jedni silom drugi milom, jedan strpljivo drugi posve suprotno: a svatko može tim posve oprečnim postupcima doći do cilja".⁴²⁵ Individualiziranim i od polja etike odvojenim načelima djelovanja koja nemaju obvezu ni prema čemu osim prema samozadanim svrhama odgovara i novi pojam racionalnosti. On označava učinkovitost sredstava u ostvarenju cilja. Tako primjerice: "Ne može se, dakle, i ne smije razborit gospodar držati zadane vjere, ako je to na njegovu štetu i ako je nestalo razloga koji su ga naveli da učini obećanje".⁴²⁶ Machiavellijeva metodička novina je nesustavno izvedena i utopljena u osobna iskustva i polemike. Njegov metodički realizam i naturalizam, međutim, jasno izriče iskustvo samolegitimirajuće moći. Politički život je arena u kojoj su izvjesne samo dvije stvari: uvjerljivost sile i nepopravljivost ljudske prirode. I dok Machiavellijev skriveni sugovornik Ciceron državu shvaća kao "zajednicu prava" ili kao "svjesnu suglasnost o pravu",⁴²⁷ Machiavelli državu shvaća kao zajednicu moći u kojoj vidi spas iz pogubnosti anarhije ili tuđinske vlasti. Kasniji razvoj političke filozofije, međutim, retrospektivno priznaje da je Machiavelli prijelomna točka u isključenju politike iz praktične filozofije odnosno u razdvajanju politike i etike.⁴²⁸

Drugi Machiavellijev doprinos modernom samorazumijevanju čovjeka jest u tome što istodobno rabi pojam države u tri temeljna značenja. U ishodišnom značenju, sukladnom renesansnoj tradiciji, pojam država⁴²⁹ (lo stato) označava politički položaj vladara i načine na koje on zadržava ili ustanovljuje vlast, nad bilo kojim teritorijem, koji je uspio naslijediti ili osvojiti. Takvo značenje pojma država prevladava u «Vladaru», kojemu se, uostalom, Machiavelli, u savjetničkoj maniri, osobno obraća. Pojam država u tradicionalnom značenju političkog položaja vladara, proširuje se i na značenje vrsta političkog poretka. Razlog je, naime, taj što

vladar treba znati osvojiti, zadržati i proširiti svoj položaj, na način koji je najprimjereniji povijesnim okolnostima, a to opet znači na različite načine ustrojiti vlast ili stvoriti različite vrste političkih poredaka.

U drugom, također tradicionalnom značenju, Machiavelli, pod pojmom država, podrazumijeva teritorije koje vladar politički nadzire. Naime, jedan od preduvjeta potvrđivanja dobrog stanja ili statusa vladara je učinkovito potvrđivanje političke moći nad područjima i stanovništvom. U tom smislu Machiavelli razmatra sredstva za kojima mora posegnuti mudri vladar, ako hoće zadržati «osvojenu državu»⁴³⁰, odnosno analizira zbog čega su osvojene ili uzurpirane države mnogih vladara⁴³¹.

U trećem značenju, koje predstavlja značajnu novinu što vodi modernom shvaćanju političkog autoriteta, Machiavelli rabi pojam države u značenju institucija vlasti. Naime, najvažniji uvjet održavanja, učvršćivanja i proširivanja statusa vladara jest učinkovita moć nad ustanovama vlasti i sredstvima prisile, kojima se ustrojava i održava poredak unutar političke zajednice. Shodno tome, Machiavelli razlikuje institucije države od osobe koja ih nadzire. Machiavelli se u «Vladaru», doduše, obraća osobi, ali njezina je zadaća da naročitim, ili od svega odriješanim metodama, ustanovi ili održi državu. Zbog toga je država, u takvom impersonalnom značenju, misija i svrha političkog djelovanja vladara. Država se ispostavlja kao subjekt, koji abolira vladara od moralne prosudbe njegova političkog djelovanja. Machiavelli, uostalom, pored osobne forme savjetodavca vladaru, što je i žanrovska figura kasnorenesansnih talijanskih pisaca o vlasti, ističe da je njegova nakana pisati o «cose di stato» - stvarima države⁴³².

Treći Machiavellijev doprinos modernom samorazumijevanju čovjeka, političkog djelovanja i političkog autoriteta je njegov izričit zagovor republikanske slobode, koja treba biti institucionalno ustanovljena i zajamčena. Politički autoritet, stvarajući i štiteći slobodu, počiva na trostrukom nepovjerenju:

nepovjerenju u ljudsku prirodu; nepovjerenju u nositelje političke moći; nepovjerneju prema drugim, nepolitičkim i nekontroliranim moćima u društvu, ponajprije crkvi.

Machiavelli usvaja republikanske ideje u okviru intelektualnog kruga Orti Oricellari, iz kojeg će poniknuti neuspješna urotnička skupina, koja je 1522. pokušala ubiti kardinala Giulia de Medicia i srušiti njegovu tiraniju⁴³³. Druženje s pristašama republikanizma potaknulo je Machiavellija da napiše svoje najvažnije djelo «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija». U onodobnom humanističkom žanru komentara uz antičke tekstove, Machiavelli gradi političku filozofiju, koja treba biti putokaz za republikansko političko djelovanje⁴³⁴. Prepreke republikanskom idealu slobode su talijanski imperijalni zahtjevi izvana, skupine lokalnih kondotijera ili privatnih milicija iznutra, te političke pretenzije crkve⁴³⁵.

U «Vladaru» Machiavelli je zaokupljen načelima s kojima vladar čini velika djela i postiže političku vrlinu i slavu, dok je u «Raspravama o prvoj dekadi Tita Livija» u središtu njegova interesa slava grada ili političke zajednice. Povijesno iskustvo Atene i Rima pokazuje da države napreduju u bogatstvu, moći i veličini, samo u uvjetima slobode. Slobodu Machiavelli republikanski poima kao pučku samoupravu u kojoj državljani vladaju prema vlastitim prosudbama i odlukama, tj. nisu podanici iznutra ili pod vlašću tiranina, niti su pak podanici izvana ili pod vlašću imperijalne moći.

Ako je sloboda prijeko potrebni uvjet slave, bogatstva i veličine grada, što je uvjet slobode, odnosno kako se postiže i čuva sloboda političke zajednice? Na to središnje pitanje Machiavelli odgovara na tri načina gradirajući značaj odgovora. Prvi način za postignuće slobode grada je povijesna sreća i sudbina. Gradovi ponikli u slobodi u početnoj su prednosti pred gradovima u sužanjstvu. Povijesna je sreća, međutim, nepouzdana i rijetko dolazi sama. Najčešće je izazvana djelima povijesnih ličnosti, koji svojom osobnom snagom uspostavljaju političku

slobodu. Taj drugi način ustanovljenja političke slobode, što je i prevladavajuća tema u «Vladaru», počiva na virtù vladara ili njegovoj sposobnosti i spremnosti da učini sve što je prijeko potrebno za postignuće slave i veličine političke zajednice, bez obzira na to jesu li djela za postignuće toga cilja intrinzično dobra, dvojbeni ili loša.

Machiavelli koristi svaku prigodu da se naruga političkoj neupotrebljivosti Ciceronova humanizma. I dok Ciceron osuđuje Romulov fratricid kao posve neprimjeren i nerazborit, Machiavelli ističe suprotno jer «tko je pametan nikad neće prekoriti onoga koji se služi neuobičajenim sredstvima da bi uspostavio poredak u kraljevstvu ili republici. Ako ga djelo optužuje, potrebno je da ga ishod opravdava»⁴³⁶. Djelovanje koje dovodi do dobra zajednice iznad je svih privatnih interesa i izvan dosega moralnog prosuđivanja. Državotvorni konzekvencionalizam ili formula državnog razloga nadilazi sva deontološka promišljanja o ispravnom, dopustivom ili nedopustim djelovanju. Štoviše, sposobnost i snaga pojedinca da uspostavi državnu vlast, a posebice republiku, bez obzira na sredstva i načine, čini njegovu virtù ili političku vrlinu. Karizmatični pojedinac je podobniji od mnoštva za ustanovljenje državne političke zajednice, jer mnoštvo, razjedinjeno različitim mišljenjima, prirodno ne posjeduje virtù ili sposobnost da opće dobro političke zajednice postavi iznad svih ostalih dobara i obzira. Virtù krizmatičnog pojedinca djeluje na dva načina: osobnim primjerima i sposobnošću da zastraši, ne samo protivnike, nego i podanike. Prednost karizmatičnog pojedinca u uspostavi političke zajednice postaje, međutim, njegov nedostatak u ustanovljenoj političkoj zajednici. Riječ je o tomu, da iako je pojedinac pogodniji za utemeljenje političke vlasti, «ono što je uspostavljeno neće dugo potrajati oстане li na leđima pojedinca, nego naprotiv, kad postane brigom mnogih i kad je mnogima stalo do toga da to održe. Kao što, naime, mnogi nisu sposobni uspostaviti poredak jer ne znaju u čemu je njegova prednost budući da su različitih mišljenja, kad je upoznaju neće ga napustiti»⁴³⁷. Ako

virtù političke zajednice počiva samo na virtù njezina vladara, tada s krajem njegova života propada i politička zajednica. Sposobnost političkog djelovanja za opće interese rijetko se prenosi naslijeđem⁴³⁸. Zbog toga Machiavelli dalekosežno zaključuje: «Ne ovisi, dakle, spas republike ili kraljevstva o tome da ima vladara koji mudro vlada dok živi, nego da ima vladara koji je tako uredi da se ona i nakon njegove smrti održi»⁴³⁹, odnosno da buduća povijesna sreća počiva na virtù mnoštva.

Virtù mnoštva ili republikanska politička vrlina državljana, treći je i najsigurniji način na koji se postiže i čuva sloboda, a time i stabilnost političke zajednice. Shodno tome, ako virtù državljana slabi otvaraju se vrata izopačenjima. Ona se očituju na dva načina: lijenošću i ravnodušnošću građana za politička pitanja; te, na još opasniji način, prvenstvom posebnih interesa pod krinkom općih. Tomo gdje, umjesto slobode, posebni interesi dobivaju prednost «brzo se rađa tiranija», odnosno zavlada li izopačenje političkim tijelom, sloboda nestaje. Središnje pitanje Machiavellijevih «Rasprava» postaje zato dvojba: kako mnoštvu usaditi virtù, koju prirodno ne posjeduje⁴⁴⁰? Machiavellijev je odgovor, shodno prethodnoj argumentaciji, dvojak. Vjerojatno je da izuzetni pojedinac snagom svojih političkih vrlina ustanovi političku zajednicu, te primjerom, autoritetom i zastrašivanjem, unese u nju dovoljno virtù da bi zaživjela, ali je malo izgledno da politička zajednica potraje, ako ljudi sami ne usvoje političke vrline i postanu republikanski kreposni državljani. To je moguće postići putem dobro uređene političke zajednice u kojoj su ustanove politički jamac slobode i vrline državljana. Dvije su takve institucije od posebne važnosti: crkva i zakoni. Institucija religije, odnosno crkva instrumentalno je važna za političke vrline državljana jer «tko dobro razmotri rimsku povijest opazit će koliko je religija poslužila u zapovijedanju vojskama, u pokoravanju puka, u održavanju dobrote ljudi, u sramoćenju opakih»⁴⁴¹. Machiavelli izuzetno cijeni Romulova nasljednika Numu Pompilija koji je «zatekavši neobično divlji narod, a htijući mirnim putem postići

građansku poslušnost, ... okrenuo se religiji kao nečemu što je prijeko potrebno želi li održati uljuđenost» jer su ljudi «više poštovali božju nego ljudsku moć»⁴⁴². I dok «Romulu nije bio potreban autoritet boga, ali je i te kako bio potreban Numi, koji je hinio kako je u odnosima s jednom nimfom, koja ga savjetuje u svemu što on treba da savjetuje narodu, a sve zato što je htio uspostaviti nov i u gradu neuobičajan poredak, pa se bojao da mu nije dovoljan vlastiti ugled»⁴⁴³. Religija posjeduje izuzetne političke kapacitete jer «tamo gdje je religija lako je uvesti oružje, a gdje je oružje, a nema religije, teško je religiju uvesti»⁴⁴⁴. Zbog toga mudar vladar treba religiju prihvatiti i politički instrumentalizirati, čak i ako smatra da je religija lažna. Štoviše, Machiavelli savjetuje i u koga se treba uzdati u nakani da se simbolička moć religije preobrazi u političku moć: «tko god bi u sadašnje doba htio uspostaviti republiku nesumljivo bi na veću lakoću naišao među brđanima, gdje nema nikakve uljuđenosti, nego među onima koji su navikli živjeti u gradu, gdje je uljuđenost isklesana; kipar će lijep kip lakše isklesati iz gruba mramora, nego iz onoga što je netko već slabo obrađivao»⁴⁴⁵

Drugi način na koji se u mnoštvu stvaraju i održavaju političke vrline, kao prijeko potreban uvjet javne slobode, jesu zakoni. Povjerenje u zakone i institucije proizlazi iz nepovjerenja u ljudsku prirodu. Ljudi su, naime, tvrdi Machiavelli, prirodno skloniji činiti zlo negoli dobro, a dobro čine jedino ako su na to prisiljeni.⁴⁴⁶ Postavke negativne antropologije Machiavelli opravdava svojom standardnom metodom povijesnih uvida. «Kao što pokazuju svi koji rasuđuju o političkom životu, i povijest je puna primjera, tko utemeljuje republiku i uspostavlja joj zakone treba da sve ljude smatra opakuma i da pretpostavlja kako će protiv njega svoju pakost okrenuti kad god im se za to ukaže povoljna prilika; a kad pakost neko vrijeme ostane prikrivena, tome je prikriven uzrok, koji je nepoznat jer se ničim nije odao, ali zatim ga otkrije vrijeme, o kojemu se zna da uvijek sve izbaci na vidjelo»⁴⁴⁷. Slijedi da «ljudi dobra djela čine jedino iz nužde, ali čim im se

pruži sloboda odlučivanja da se uzmognu raspojasati, odmah posvuda nastanu neredi i poremećaji. Stoga se kaže da od gladi i siromaštva ljudi postaju vrijedni, a zakoni ih čine dobrima⁴⁴⁸. Moralna i pedagoška uloga zakona je prisiliti ljude da opće dobro zajednice postave iznad svojih posebnih dobara. Zakoni moraju biti izraz ravnoteže socijalnih moći što je temeljni uvjet dobro uređene političke zajednice. Machiavelli, naime, nasuprot tradiciji talijanskog humanizma, prije svih Dantea i Guiccardinija koji veličaju slogu državljana i smatraju je uvjetom javne slobode, preokreće perspektivu i slavi rimsku neslogu. «Ni na koji se način također jedna republika ne smije smatrati nesređenom, kad ima toliko primjera vrline, jer dobri su primjeri posljedak dobra odgoja, dobar odgoj dobrih zakona, a dobri zakoni nereda koji mnogi nesmotreno osuđuju, jer tko dobro bude istraživao njihov cilj, uvidjet će da oni nisu uzrokovali nikakav progon ili nasilje nauštrb javnog dobra, nego zakone i uredbe za dobrobit javne slobode».⁴⁴⁹ «Neredi u Rimu» podrazumijevaju sukobe između pučana i velikaša, plebsa i senata, koji su blagotovorni za javnu slobodu jer omogućavaju da zakoni budu napeta ravnoteža između socijalnih grupacija, koja ne dopušta da se bilo koji posebni interes nametne kao opći⁴⁵⁰. Nesloga puka i rimskog Senata učinila je republiku moćnom.

Machiavellijevo nepovjerenje u ljudsku prirodu podrazumijeva i nepovjerenje spram nositelja političke moći. Rezultat toga je i uvjerenje da je jedina djelotvorna brana pred mogućom zloporabom moći, tome suprotstavljena i približno jednaka moć. Samo sustav dobro uređene ravnoteže moći, može onemogućiti da iskušenja posebnih interesa prigrabe više slobode, negoli što im pripada, odnosno da zakoni doista budu u korist javne slobode. Zbog toga Machiavelli hvali rimski miješani sustav državnog uređenja, koji u sebi sadrži elemente kraljevske, aristokratske i demokratske vladavine.

Na temelju rimskog iskustva Machiavelli ističe i dvije glavne opasnosti za gubitak političke vrline, odnosno pogodnosti za

širenje pokvarenosti u političkom tijelu: preduga i neograničena vlast vojnih vođa⁴⁵¹; te socijalna moć izuzetno bogatih. Izvanredne situacije u kojima je državna vlast izravno izvana ugrožena dopuštaju i potrebuju instituciju diktatorskog autoriteta vojnih vođa. Takav je autoritet po naravi apsolutan, ali nije svojevoljan, jer je ograničen s dvije stvari: a) vremenom trajanja opasnosti; b) svrhom zbog koje je uspostavljen.

Slično kao što apsolutna moć vojnih vođa donosi iskušenje da se državljani pretvore u pristaše i prijatelje, velika socijalna moć bogataša donosi iskušenje da se državljani, s posudbom novca i privatnim ucjenama, učine ovisnima i oduzme im se politička vrlina državljana. Država se zbog toga, tvrdi Machiavelli, mora urediti tako da sama bude bogata, a njezini građani umjereno siromašni.

Zbog obje opasnosti - opasnosti od ratnih vođa i bogataša - republike imaju prednost pred kraljevinom, jer se radi o političkom tijelu jednakih, koje može lakše uspostaviti sustav javne slobode.⁴⁵² Vrednota republikanske slobode je središnji Machiavellijev ideal na temelju kojeg zanosno osuđuje tiraniju: «Koliko su hvale vrijedni utemeljitelji republike ili kraljevstva, toliko su sramote dostojni utemeljitelji tiranije... .. Pa ipak, gotovo svi, zavedeni lažnim dobrom ili lažnom slavom, dragovoljno ili zbog neznanja, dopuštaju da ih privuku oni što zaslužuju više pokudu nego pohvalu. A kad na svoju trajnu diku mogu uspostaviti republiku ili kraljevinu, okreću se tiraniji, ne opažajući koliko ugleda, koliko slave, koliko časti, sigurnosti, mira i duševnog zadovoljstva propuštaju, a u koliko ljagu, sramotu, pokudu, opasnost i memir upadaju»⁴⁵³

3.4.1.2. THOMAS MORE: ISPRAVNA ORGANIZACIJA RADNOG DRUŠTVA

Moreov značaj za afirmaciju svakodnevnog života je u tome što je filozofiju politike, jednako kao i Machiavelli, odvojio od pitanja moralne perfekcije ali ju je, za razliku od Machiavellija, usmjerio k pitanju socijalne organizacije života. Naime, raspadnute elemente tomističke "socijalne filozofije" - "dominum" i "societas" - Machiavelli i More razmatraju razdvojeno i samostalno, u podjednakom odmaku od tradicionalne filozofije politike i s novim zajedničkim problemom - održavanjem zajedničkog života. Machiavelli je prijetnju održavanju života vidio u neprijateljima i zato je filozofiju politike sveo na ispravnu tehniku održavanja vlasti, a More je prijetnju održavanju života vidio u drugom, prirodnom zlu - neimaštini i bijedi kojoj je moguće doskočiti pravilnom organizacijom društvenog života ili svijeta rada.⁴⁵⁴

More je svojim djelom "O najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji" objavljenom 1516. uveo ne samo novu literarnu formu, nego i novi oblik filozofsko-političkog mišljenja.⁴⁵⁵ Filozofsko-politički zaokret k primatu fakticiteta More provodi tako što se racionalnom konstrukcijom prividno udaljava od zbiljskog svijeta i progovara o društvenom uređenju nepoznatog i prostorno udaljenog otoka.⁴⁵⁶ Metodička prednost takve utopijske konstrukcije koja dijalektički progovara o zbilji je dvojaka. Prvo, izborena je točka izvan zbiljskog poretka s koje je moguća radikalna kritika cjelokupnog poretka; i drugo, uređenje utopijskog svijeta je obvezujući zahtjev i opravdanje političkog djelovanja u zbiljskom svijetu. More je najprije napisao drugi dio svoga djela ili utopijski nacrt o najboljem državnom uređenju, a tek naknadno prvi dio ili žustru kritiku socijalnih i političkih prilika svoga doba ne bi li neupućenu čitatelju, i putem takve forme kontrasta, otklonio svaku sumnju u prave nakane svoga rada. Utopija tako zauzima metodičko mjesto "unutarsvjetske transcendencije".⁴⁵⁷

Moreova racionalna konstrukcija utopijskog svijeta iskazuje na razini filozofije politike isto metodičko samorazumijevanje ranog novog vijeka koje u spoznajno-teorijskog

formi izvodi Descartes na ontologijskoj razini. Riječ je o oslobađanju novovjeke subjektivnosti čovjeka od bilo kakve vezanosti za tradicionalne normativne sustave. Ljudsko je djelovanje bezuvjetno ili drugim riječima samopostavljeno na svoje umne moći. Takvu metodičku poziciju, Kantovom frazom rečeno, "kauzaliteta iz slobode" More iskazuje u utopijskom ustroju koji pretpostavlja samo jednu stvar - ljudsku umnu prirodu. Svi tradicionalni teleološki, teološki i etički normativni okviri i preduvjeti ljudskog djelovanja ostavljeni su po strani. Ljudsko djelovanje više nije uvjetovano nakanom prirode, Božjom providnošću i stvaranjem svijeta, ili pak ljudskim posrnućem i istočnim grijehom, nego je prepušteno i legitimirano njegovim umnim konstrukcijama. Arhimedovska točka rane novovjeke filozofije politike je moralno nulta situacija. To znači da ljudsko djelovanje obvezuju jedino zakoni uma. Iz takva stajališta More će izvesti društvenu zajednicu, a Lockeovo protoliberalno stajalište, koje također preuzima temeljni način novovjekog samorazumijevanja, izvest će pojedinca. Protoliberalna paradigma, naime, također delegitimira odnosno legitimira političko djelovanje na temelju racionalnih metodičkih konstrukcija novovjekog prirodnog prava i društvenog ili preciznije političkog ugovora.

Moreova izvedba načela djelovanja iz racionalnih konstrukcija pojavno je suprotna Machiavellijevu izvođenju načela djelovanja iz iskustva. Uz niz razlika oba se stajališta susreću u jednoj, ali presudno temeljnoj točki. Riječ je o tome da Machiavellijev pojam virtú vladara ili njegovu sposobnost samopostavljanja i autoperpetuiranja, More prenosi na čitavu zajednicu koja sada sebe samouspostavlja i uređuje prema vlastitim umnim načelima. Machiavelliju je za to bio potreban raskid s tradicijom, a More to čini utopijskim odmakom od tradicije i premještanjem u prostoru. Ako je svijest o samoproizvođenju u temelju ranoga novovjekog filozofsko-političkog mišljenja, onda More ne može poći od zadanosti ljudske prirode, nego od njezine promjenljivosti. Ljudsko djelovanje određuje ljudsku prirodu, a ne

obrnuto. Formalizirani oblici ljudskog djelovanja u društvu su institucije. Logički slijedi da institucije i društveni odnosi određuju čovjeka, odnosno da je filozofija politike ključ je za filozofsku antropologiju.⁴⁵⁸ Ako je tome tako, tada novovjeka subjektnost samostvaranja ili nakana svjesnog proizvođenja povijesti poseže za daljnjom, i Moreovom najdalekosežnijom, konkluzijom - promjenom institucija promijenit će se i ljudska priroda.⁴⁵⁹

Moreov humanizam problem zla u svijetu rješava umno legitimiranim, a time, pretpostavlja se, i eo ipso moralnim institucijama. Središnja institucija društvenog poretka - i po tome je More moderan - je njegov vlasnički sustav. Tu prestaju sličnosti, a počinju razlike između Moreova stajališta i protoliberalne pozicije. Institucije, naime, ne postoje zato da kao u liberalnom svjetonazoru budu protuteža mogućem ljudskom posrnuću, nego je njihova ambicija mnogo obuhvatnija. One trebaju proizvesti dobre ljude. More je uvjeren da privatnovlasnički sustav proizvodi sukobe, bijedu i zločestoću velikog broja ljudi, a zajedničko vlasništvo stvara suradnju, opće blagostanje i dobre ljude u egalitarno uređenoj zajednici. Egalitarizam je opravdan time što je svaki čovjek umom obdareno biće. Iz toga More izvodi jednakost prava, posjeda i mogućnosti. Zajedničko vlasništvo kao središnja institucija društva Utopljana nadopunjeno je drugim suradnički strukturiranim institucijama odgoja, kulture, religije. Nasuprot srednjovjekovnom svijetu hijerarhije relativno samostalnih podsustava, svijet Utopljana je funkcionalno strukturirano radno društvo, koje afirmira moderni princip univerzalne međuzavisnosti.⁴⁶⁰

More polemizira s kraljevim savjetnicima koji drže "da je za kralja sve bolje što njegovi podanici imaju sve manje, pošto njegova sigurnost baš u tome i leži ako mu narod ne pliva u bogatstvu i slobodi, jer kad ljudi uživaju bogatstvo i slobodu, oni nisu raspoloženi da podnose grubu i nepravednu vlast, dok, naprotiv, bijeda i siromaštvo omekšavaju karaktere ljudi, čine ih

pokornim i kod potlačenih ugušuju svaku želju za pobunom".⁴⁶¹ Suprotno tome, More smatra da kraljeva "kako čast tako i njegova sigurnost više leže u bogatstvu naroda no u njegovom vlastitom".⁴⁶² Ustrojstvo društva mišljenog po modelu zajednice je za Morea tehničko pragmatičko pitanje. Vlast je instrumentalizirana i svedena na upravljanje služi za održavanje sfere rada i njegovanje vrlina u društvenom životu. Dotadašnje države bile su instrument nepravde i iskorištavanja jer - piše More - "dok u mislima promatram i razmišljam o državama koje danas u svijetu postoje, svuda vidim, tako mi boga, samo neku zavjeru bogatih koji se, tobože za račun i u ime državnih interesa, bore jedino za svoje lične interese".⁴⁶³ Najbolje uređenje države koje More "više želi nego očekuje" također počiva na instrumentalizaciji političke vlasti svrha koje je, međutim, održavanje egalitarno uređene "zajednice života i dobara bez ikakve upotrebe novca".⁴⁶⁴

Sfera društvenog rada je temelj života i u njoj pojedinac ostvaruje vrline. Vrline su formalno interpretirane stoički, no supstancijalno su bliže hedonističkom utilitarizmu. Hedonističkom zato što su zadovoljstvo i bol obračunske jedinice u prosudbi svakog djelovanja. O začecima utilitarističke etike je riječ zato što je Moreova koncepcija vrst konzekvencionalizma u kome je zajednica, a ne pojedinac, moralni subjekt, pa je shodno tome djelovanje opravdano ako na razini čitavog društva proizvede stanje stvari u kome zadovoljstvo preteže nad boli. "Vrlinom oni smatraju" - piše More u svojoj utopijskoj konstrukciji - "živjeti prema prirodi ... A prema prirodi živi svaki onaj tko, u traženju ugodnog i izbjegavanju neugodnog, sluša razum," odnosno "sve naše radnje, pa među njima čak i naše vrline, u krajnjoj liniji teže zadovoljstvu i sreći kao svom posljednjem cilju. Zadovoljstvom oni nazivaju svaki pokret i stanje tijela ili duše u kojem se osjećamo ugodno pod vodstvom prirode".⁴⁶⁵ Moderno u Moreovoj socijalnoj kritici je to što sferu rada poima kao prostor subjektiviranja čovjeka u kome se ostvaruju vrline blagostanja, mira i ugone.

Problem Moreova stajališta, kao i kasnijih

socijalističkih, ali i fašističko-korporativnih projekata, je u tome što ne priznaju dva, za liberalni svjetonazor, bitna područja života čime se sustavno potkopava subjektivitet čovjeka kao pojedinca. Ta dva područja života su privatna sfera i politička sfera shvaćena kao razina općivosti. Privatna sfera utapa se u zajedničku organizaciju društvenog rada u kojoj pojedinac djeluje samo kao ud velikog organizma društva, a bez prava na subjektivnost. Politička sfera gubi se u vještini upravljanja ili "ispravne" organizacije društvenog rada koja utopijski nastoji pomiriti ili točnije ne priznati sukobe interesa u društvu. Time nestaje pojmovna razlika između društva i političke zajednice. Sukobljeni interesi u društvu gube medij posredovanja i općosti kakav predstavlja politička zajednica. Prije nego potrebnu razinu općosti što je čini politika tada zamjenjuju partikularne razine - kod Morea je to implicitno tehnokracija, a u socijalističkim i fašističko-korporativnim konstrukcijama je to partitokracija, što pojmovno otvara vrata u najboljem slučaju prosvijećenoj diktaturi, a u najgorem totalitarizmu.⁴⁶⁶

3. 4. 1. 3. FRANCIS BACON: SPOZNAJA SLUŽI KORISTIMA ŽIVOTA

Francis Bacon dovršava Descartesov projekt stvaranja univerzalne znanosti. Descartes je područje ljudskih stvari, koje tradicionalno istražuje praktična filozofija, svojim dijalektičko retoričkim postupcima što vode do vjerojatnih zaključaka, podveo pod model teorijske spoznaje što smjera apsolutnoj izvjesnosti. Bacon, pak, nadopunjuje Descartesov projekt s dvije stvari. Prvo, ističe važnost empirijske sustavne indukcije koja polazi od osjeta i pojedinačnih činjenica, i drugo; jasno izgovara u Descartesa impliciranu "praktikabilnost" moderne znanosti odnosno univerzalna moderna znanost po svojoj svrsi se nedvosmisleno smatra tehničkom.

Za pravim ciljevima znanosti "ne treba težiti zbog duha, ne poradi prepiske, ne poradi toga da se drugi preziru, ne poradi prednosti ili slave i moći ili sličnih niskih stvari, nego za službu i korist života".⁴⁶⁷ Usporedimo li Baconove teze s Aristotelovim izravno suprotnim tvrdnjama očita je dramatičnost promjena s kojima započinje rani novi vijek. Aristotel tako u prvoj knjizi Metafizike piše: "među znanostima ona koja se bira zbog sebe same i poradi znanja više je mudrost od one što je radi posljedaka" i "Ako su se dakle bavili mudročću kako bi izbjegli neznanje, jasno je da su išli za razumijećem poradi znanja, a ne radi kakve koristi".⁴⁶⁸ U novom vijeku, međutim, kontemplacija prestaje biti samosvrha spoznaje. Njezin pravi moralni cilj Bacon nalazi u učinkovitom služenju koristima života.

Nominalistički utjecaj na modernu znanost očit je Baconovu shvaćanju prirode. Ona nije statični sustav teleološke hijerarhije, nego je dinamička cjelina koja se sastoji od pojedinačnih tijela u kretanju.⁴⁶⁹ Ljudski razum oslonjen samo na svoju neposrednu snagu ne može spoznati prirodu, nego je samo doživjeti kao "zastrašujući labirint". Zato je potrebno pronaći

"istinske upute za razjašnjenje prirode" - kako glasi podnaslov "Novog organona" - koje uvećavaju moć ljudskog razuma, kao što alat, - Bacon je, čak i na razini prispodoba, dosljedan u svojem pothvatu tehnologizacije spoznaje, - uvećava moć ljudskih ruku. "Ni prosta ruka, ni razum, koji je prepušten samome sebi, mnogo ne vrijedi; oruđem i drugim pomagalicama usavršava se stvar, a razumu su isto tako potrebna kao i ruci. I kao što oruđa ruke ili pobuđuju ili upravljaju kretanjem, tako i oruđa duha ili podržavaju ili čuvaju razum".⁴⁷⁰

S novim pravilima spoznavanja, koja imaju svoju negativnu sekvencu - čišćenje duha od predrasuda, krivih pojmova ili idola; i pozitivnu sekvencu - ili pouzdanje u sustavnu i postupnu indukciju koja dovodi do tablica spoznaje⁴⁷¹, razum "posao obavlja kao s pomoću stroja".⁴⁷² Spoznati prirodu odnosno njezine forme znači poznavati uzroke. Bacon, međutim, ismijava Aristotelovo i skolastičko učenje o četiri uzroka. "Ispravno se postavlja: Istinski znati znači znati na osnovi uzroka. Također nije loše što se postavljaju četiri uzroka: materija, forma, ono djelatno i svrha. Između njih svršni uzrok ne samo što ne koristi znanostima, nego ih čak kvari, izuzevši ljudska djelovanja. Otkrivanje forme smatra se beznadnim. Ono djelatno i materija, kako se ispituju i prihvaćaju, bez obzira na skriveni prijelaz na formu, vanjske su i površne stvari, pa ništa ne pridonose istinskoj i djelatnoj spoznaji".⁴⁷³ Znanost treba istražiti samo uzroke koji podrazumijevaju ustrojstvo i kretanja pojedinačnih tijela, a Bacon ih naziva zakonom. Zakon i njegova određenja čine Baconov pojam forme, koji predstavlja cilj znanosti, barem u teorijskom dijelu.

Preduvjeti osvajanja pravog znanja jesu da čovjek shvati kako nije posebno biće u prirodi, nego je "sluga i tumač prirode" koji ne može drugo nego da "prirodna tjelesa zbližava ili ih udaljuje", ali koji s uputama pravilnog spoznavanja i eksperimentalnim nasiljem nad prirodom, iz njezina "predvorja, u koja je stupilo bezbroj njih, otvori pristup u unutrašnjost"⁴⁷⁴ i postane njezin gospodar. Prijelaz s teorijskog razuma na tehnički

um, za Bacona je samorazumljiv, jer su "putovi do moći i do znanja ljudskog najuže povezani i gotovo isti".⁴⁷⁵ Ako je znanje isto što i moć, onda moć, pokazali smo taj novovjeki quasimoralni aksiom u Machiavellijevoj filozofiji, ima legitimirajuću ulogu i daje čovjeku "pravo na prirodu"⁴⁷⁶ odnosno oslobađa njegovu posesivnost.

Baconova refleksija o vlastitom projektu otkriva njegovu osvještenost o utemeljenosti projekta u moći⁴⁷⁷, ali drži da konzekvencionalistički može sebi priskrbiti etičko opravdanje u općoj koristi, dok drugi oblici moći to ne mogu. "Neće biti daleko od stvari, da se razlikuju tri vrste ili tobože stupanja častoljublja kod ljudi. Kod prve vrste žele ljudi da povećaju svoju vlastitu moć u domovini; ta je vrsta obična i neplemenita. Druga su vrsta oni, koji se trude da moć i gospodstvo domovine prošire na ljudski rod. Ta vrsta ima veću vrijednost, ali i veće žudnje. Ali onaj tko hoće da moć i gospodstvo ljudsko obnovi i proširi čak na prirodu, onda je ta vrsta častoljublja (ako se tako može nazvati) bez sumnje zdravija i uzvišenija nego sve druge".⁴⁷⁸ Bacon osvještava da se subjektnost modernog čovjeka izgrađuje se i pokazuje u odnosu moći nad drugim čovjekom, nad drugim narodima, i nad prirodom, ali ne osvještava, i ne može osvijestiti, jer je to stvar kritičke autorefleksije modernog doba⁴⁷⁹, da je preduvjet i zajednički nazivnik svih oblika dominacije instrumentalni um, koji pretpostavlja i dominaciju nad vlastitom, unutarnjom prirodom, te koji ne donosi samo emancipacijske, nego i represivne tendencije.

4. TEORIJSKE PREMISE LIBERALIZMA U POLITIČKOJ FILOZOFIJI THOMASA HOBBSA

Thomas Hobbes je nedvojbeno, i po samorazumijevanju i po interpretacijama, prvi politički filozof novovjekovlja koji sustavno i programski utemeljuje novo shvaćanje pojedinca, društva i političke zajednice.⁴⁸⁰ Dvojbeno je, međutim, odvagnuti radi li se u Hobbesovoj filozofiji isključivo o učenju o suverenitetu kao apsolutnoj moći izvedenoj iz prirodne sukobljenosti pojedinaca kao što misli Franz Borkenau i Judith Shklar⁴⁸¹ ili se pak, u okviru takva Hobbesova učenja, može govoriti i o teorijskim premisama liberalnog učenja kao što misle Leo Strauss, Franz Neumann i Jürgen Habermas?⁴⁸²

Hobbesova politička filozofija zasigurno nije liberalna. Njezina središnja teza o apsolutnoj političkoj vlasti suverena koji kao "javni mač" ili "smrtni Bog"⁴⁸³ osigurava mir bjelodano proturječi nosivoj liberalnoj postavci - ograničenoj političkoj vlasti i autonomiji pojedinca. U "Osvrtu i zaključku" svoga "Leviathana" Hobbes opetovano ističe da je jedan od uzroka raspada država "odsutnost apsolutne i samovoljne zakonodavne vlasti. Zbog toga što nema takvu vlast državni suveren je prisiljen da mačem pravednosti rukuje nepouzdanom, i kao da je za njega odveć vruć da bi ga mogao držati". Štoviše samo nekoliko redaka dalje Hobbes, dosljedno svojem stajalištu, pokazuje da ne može načiniti pojmovnu razliku između svoga shvaćanja suverenosti i tiranije, odnosno da je različitost pojmova tek stvar emocionalnog kuta s kojeg se vlast motri. Tako ističe Hobbes "I budući da naziv tiranija ne označava ništa više, niti manje nego naziv za suverenost, bilo da je ona u jednom ili mnogim ljudima, osim što treba razumjeti da oni koji

rabe prvu riječ gnjevni su na one koje nazivaju tiranima; mislim da tolerancija javno iskazane mržnje prema tiraniji, je tolerancija mržnje prema državi uopće, i da je to još jedno zlo sjeme koje se ne razlikuje mnogo od prethodnog".⁴⁸⁴ Hobbesova filozofska sinteza dovodi , dakle, do opravdanja neograničene vlasti i bezuvjetne političke poslušnosti s izuzetkom izravnog i nedvojbenog ugrožavanja života podanika. Unatoč tome, Hobbesova politička filozofija sadrži i ugrađene važne teorijske premise na kojima će se, u reinterpreteriranom kontekstu, mutatis mutandis, graditi protoliberalna politička filozofija. Riječ je o sljedećim teorijskim premisama:

- 1.) apsolutnom individualizmu koji sve socijalne i političke odnose smatra umjetnih ili stvorenim voljom pojedinaca;
- 2.) novovjekom prirodno-pravnom uporištu na temelju kojeg se izvodi primat prirodnih prava nad prirodnim dužnostima i načelo jednakosti i negativne slobode, odnosno poopćivost se izvodi iz samoodržanja;
- 3.) metodička konstrukcija samozadane političke obveze u, doduše, naročitom i proturječnom tipu pristanka i društvenog ugovora.
- 4.) ishodišna instrumentalizacija političke vlasti koja se, i ponovno doduše, izvedbeno gubi u apsolutnoj moći suverena.

Hobbesov apsolutni ili radikalno atomistički individualizam najizravnije proizlazi iz njegova prihvaćanja galilejevske mehaničko materijalističke kozmologije s jedne strane, i voluntarističkog nominalizma s druge strane. Hobbesovom individualizmu pridonijet će i, također galilejevska, rezolutivno kompozitivna metoda, zatim prirodnopravno učenje Huga Grotiusa i kalvinistički obiteljski odgoj.

Intelektualni razvoj Thomasa Hobbesa, jednako kao i kasnije Johna Lockeja, pokazuje suptilne paralele između političkog i teorijskog diskursa. Rani interes za novu znanost koja treba pobiti tada utjecajni Montaigneov kasnorenesansni skepticizam, osobito će se pojačati kada Hobbes, u siječnju 1634. upoznaje Galilejevo djelo "Rasprava o dva glavna sustava svijeta", a 1636. i

osobno upoznaje Galileja, što je bio jedan od prijelomnih trenutaka njegova života.⁴⁸⁵ U burne političke razmirice nazvane Rasprava o novcu za brodovlje tijekom 1637. do 1640. Hobbes se teorijski neizravno, ali prepoznatljivo uključuje svojim djelom "Elements of Law, Natural and Politic" napisanim 1640. On zagovara isključivo kraljeve prerogative da mobilizira vojsku zbog obrane zemlje, što je uostalom priznavala i oporba, ali i kraljev prerogativ da isključivo samostalno procijenjuje prijeti li zemlji opasnost ili ne, čemu se oporba žestoko opirala. Vojni poraz Engleske u sukobu s Škotima oslabio je pozicije kralja Charlesa I, a na zasjedanju tzv. Dugog parlamenta 3. studenog 1640. optužen je Prvi ministar Earl Strafordski kojemu su upravo Hobbesovi "Elements of Law, Natural and Politic" bili teorijsko uporište u obrani. Razvoj događaja i probuđeni strah za vlastitu sudbinu nagnao je Hobbesa da iznenada u studenom 1640. otputuje u Francusku, gdje će i ostati sve vrijeme najžešćih sukoba engleskoga građanskog rata, odnosno sve do zime 1651. na 52. U Parizu se pridružuje intelektualnome krugu matematičara i filozofa patera Marina Mersennea, Pierra Gassendia i Rene Descartesa, kojeg isprva kritizira, ali kasnije prihvaća i štoviše gorljivo brani u svojim polemikama protiv protudekartovskih radova engleskog emigranta Thomasa Whitea.

Ključni problem vremena je nadmašiti, u intelektualnim krugovima prevladavajući, kasnorenesansni skepticizam Michela de Montaignea, a da se pri tom izbjegne ponovno vraćanje aristotelovskoj argumentaciji. Pokušat će to Marin Mersenne u djelu "Znanstvena istina: protiv skeptika ili pironovaca" iz 1625., ali njegovu nezadovoljavajuću argumentaciju nadopunit će Pierre Gassendi i Rene Descartes, oslanjajući se na Galileja. Hobbes je uporno tvrdio da je neovisno o obojci, oko 1630. imao sličnu ideju i da je on zapravo tvorac mehanističke teorije spoznaje. Hobbesov filozofski program istovjetan je Descartesovu. Unatoč ambiciji da univerzalnom metodom stvori univerzalnu znanost Descartes nikada nije pisao o politici. Hobbes, pak, oduševljen galilejevsko

dekartovskim nakanama stvaranja univerzalne znanosti zacrtava i stvara sustavnu filozofiju ili znanost. Nakanio ju je izvesti u spisu "Elementi filozofije" koji bi se sastojao od tri dijela. U prvom dijelu "De Corpore" (O tijelu) Hobbes razmatra prirodna tijela i proučava prve principe kretanja; u drugom dijelu "De homine" (O čovjeku) proučava čovjeka kao vrstu tijela u gibanju i objašnjava da su ljudski osjećaji, želje i ponašanja posljedica unutarnjih pokreta i učinaka koje vanjska gibanja vrše na njih; u trećem dijelu "De cive" (O građaninu) proučava državnu moć i građansku obvezu odnosno pokazuje kamo gibanja nužno smjeraju i kako ih racionalno ustrojiti. Logički redoslijed Hobbesova kompozitivnog izlaganja nije i kronološki zadovoljen. Naime, najprije je objavljen, zbog Hobbesove potrebe da teorijski odgovori na onodobne izazove vremena, njegov spis "De cive" u travnju 1642., pod naslovom "Treći dio Elemenata filozofije: O građaninu". Engleski prijevod toga djela pojavio se 1651. pod naslovom "Filozofske skice o vlasti i društvu". Prvi dio trilogije "O tijelu" objavljen je 1655., a 1658. drugi dio "O čovjeku". Hobbesovo najutjecajnije djelo "Levijatan ili materija, oblik i vlast crkvene i državne zajednice" objavljeno je 1651. godine kao engleska, proširena inačica djela "De Cive".

Tvrdnje o ograničenosti spoznaje u kasnorenesansnom skepticizam, Hobbes, jednako kao i Descartes, nastoji pobiti ukazivanjem na razliku između svijeta kako ga mi doživljavamo i svijeta kakav on doista jest. Bitna razlika između njih dvojce je u tome što Hobbes, bez posezanja za teološkom argumentacijom, drži da izvan naše svijesti jest materijalni svijet. Njegova je metafizika mehanički materijalizam koja u polju ljudskih stvari dovodi do antropomehaničkog stajališta. Ono je upotpunjeno, također galilejevskom, tezom o prirodnosti kretanja i striktnim nominalizmom. Rezultat toga je da se svijet poima kao nakupina pojedinačnih fizičkih tijela u besciljnom kretanju. Kada Hobbes u Leviathanu progovara o ljudskim stvarima, tada započinje s rezultatima rezolutivnog dijela svoje metode, odnosno slijedi svoj

metodički naputak izrečen u predgovoru "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society" prema kojemu "kao što se kod sata ili neke tome slične naprave materija, oblik i kretanje kotačića ne mogu dobro spoznati ako ih ne rastavimo i razmotrimo u komadićima; tako je i za pozornije istraživanje o pravima država i dužnostima podanika, prijeko potrebno da ih razmotrimo (ja ne kažem da ih rastavimo, ali ipak) da ih razmotrimo kao da su rastavljeni".⁴⁸⁶ Zajednica je rastavljena na njezine dijelove u kretanju, a to su pojedinci kao prirodna tijela. Rastavljanje tu ne prestaje, nego Hobbes nastoji kretanja pojedinaca odnosno njihove fiziološke i psihičko duhovne procese objasniti posljedicom kretanja unutar čovjeka. Naime, osjetni organi primaju izvanjske podražaje zbog kretanja vanjskih tijela i mehanički prenose podražaj tako što stvaraju unutarnja kretanja koja se očituju u emocijama, strastima, razmišljanjima i pokretima. Hobbesov "Leviathan" podastire čitateljima prikaz kompozitivnog dijela njegove metode. Od najjednostavnijih kretanja postupnim se sintezama konstruira umjetno ili političko tijelo.

4. 1. HOBBOV APSOLUTNI INDIVIDUALIZAM

Hobbesov apsolutni individualizam značajan je za liberalnu političku filozofiju zbog toga što pojedinca smatra jedinim moralnim, socijalnim i inicijalno političkim subjektom. Ne postoji, eksplicitno tvrdi Hobbes, tako nešto "finis ultimus (krajnja svrha) ili summum bonum (najviše dobro) o kojima se govorilo u knjigama starih filozofa morala".⁴⁸⁷ Razlog tome je taj što "se riječi dobro, zlo, prezrivo uvijek rabe u odnosu prema osobi koja ih koristi: Ne postoji ništa i apsolutno tako; niti se bilo koje pravilo dobra i zla može izvesti iz prirode samih objekata; nego iz osobe čovjeka (tamo gdje nema države) ili (u

državi) iz osobe koja ga predstavlja; ili iz posrednika ili suca koga ljudi koji se ne slažu pristankom uspostavljaju, i zato njegovu presudu čine propisom".⁴⁸⁸ Riječju u "stanju puke prirode (koje je stanje rata svakog čovjeka protiv svakog čovjeka)"⁴⁸⁹ odnosno u Hobbesovoj konstrukciji "prirodnog stanja"⁴⁹⁰ kao metodičke ideje uma svrha koje je da pruži pretpostavku za opravdanje socijalnog i političkog ustroja, pojedinci su upućeni jedino na zadovoljavanje vlastitih prohtjeva određenih žudnjom ili zaziranjem. Normativni okvir pojedinčeva djelovanja je isključivo autoreferentan i Hobbes ga metodički predočuje idejom prirodnog stanja. Pojedinac je psihološki egoist čije djelovanje ovisi jedino o subjektivnim procjenama situacije. Ispravni proračun koji vodi postignuću žudnje, a izbjegavanju onog od čega se zazire, naziva se racionalnošću i vodi k sreći. "Sreća ovog života" - tvrdi Hobbes nasuprot tradicionalnim moralistima - "ne sastoji se u mirovanju zadovoljnog duha ... Sreća je stalno napredovanje želje od jednog predmeta k drugom; postignuće prvog samo je put k drugom. Uzrok tome je taj što predmet ljudske želje nije da se u njemu uživa samo jednom i za neko vrijeme, nego da zauvijek osigura put svojoj budućoj želji. I zato voljna djelovanja i sklonosti svih ljudi smjeraju ne samo k tome da priskrbe, nego također da osiguraju zadovoljni život; a razlikuju se samo u načinu: do toga dolazi dijelom zbog različitosti strasti različitih ljudi a dijelom zbog razlika u znanju ili mišljenju koje čovjek ima o uzrocima koji izazivaju željene posljedice".⁴⁹¹

Pojedinčev prohtjev nastao na temelju proračunavanja žudnje i zaziranja izražen je u volji kao "posljednjoj žudnji ili zaziranju koje izravno pripada djelovanju ili njegovu propuštanju".⁴⁹² Individualni prohtjev može se ostvariti jedino ukoliko je posredovan dovoljnom moći. Pojam moći na početku X. poglavlja "Leviathana" određen je tehnički neutralno: "Moć čovjeka, uopće uzevši, čine njegova sadašnja sredstva za postignuće nekog budućeg očitog dobra".⁴⁹³ No već u slijedećem, XI. poglavlju pojmu moći pridato je središnje metodičko mjesto u Hobbesovoj filozofskoj

konstrukciji koja fingira evidentnost fizioloških procesa. Moć je, naime, jedini intersubjektivni pojam koji negativno povezuje izolirane pojedince. U obzoru apstraktnih pojedinaca postoje samo subjektivna značenja pa je tako čak i jezik u prirodnom stanju načelno nemoguć, premda ga Hobbes kriomice tu uvodi. Jedino što preostaje jesu točke sudara izoliranih pojedinaca i njihovih prohtjeva koje se mogu izraziti u pojmu moći. Zbog toga Hobbes govori o "općoj sklonosti svih ljudi ... za moći nakon moći, koja prestaje jedino smrću. A uzrok tome nije taj što se čovjek nada jačem zadovoljstvu od onog što ga je već postigao; ili taj da se on ne može zadovoljiti umjerenom moći; nego je taj što on ne može osigurati moć i sredstva za dobar život što ih u ovom trenutku ima, ako ih ne stekne još i više".⁴⁹⁴

Moć je intersubjektivnost u Hobbesovoj negativnoj zajednici ili zajednici rata. Njezina je bit da zbog svoje intersubjektivno ekspandirajuće i dinamične prirode nužno vodi vlastitoj maksimalizaciji kao uvjetu održanja pojedinaca. Samo ekspandirajuća moć koja potire suparničku moć jamči ovladavanje ne tek budućnosti, nego i sadašnjosti. Strategija preventivnih napada jedini je način preživljavanja. U "Elementima zakona, prirodnog i političkog" Hobbes je još određeniji: "I budući da se moć jednog čovjeka opire i sprečava učinke moći drugog: moć jednostavno nije ništa više nego presezanje moći jednog čovjeka nad moći drugog . Jer suprotstavljene se jednake moći uzajamno uništavaju, a takva se njihova opreka zove borba".⁴⁹⁵ "U prirodi čovjeka" izvodi nadalje Hobbes u Leviathanu "nalazimo tri načelna uzroka sukoba: prvi je suparništvo, drugi nepovjerenje, treći častohleplje. Prvi čini da čovjek napada zbog dobrobiti, drugi zbog sigurnosti, a treći zbog ugleda. Prvi koristi nasilje da bi postao gospodarom nad osobama drugih ljudi, njihovih žena, djece i stoke; drugi da bi ih obranio; treći zbog zadirkivanja kao što su riječ, osmijeh, različito mišljenje i bilo koji drugi znak potcijenjivanja, bilo izravno njihovih osoba ili neizravno njihova rada, prijatelja, nacije, zanimanja ili imena".⁴⁹⁶

U prirodno stanje Hobbes uvodi još samo postulat o jednakosti ljudi. On nije uveden kao moralni postulat, nego kao fiziološko psihološka činjenica, na kojoj će se tek kasnije graditi pojam moralne jednakosti, o čemu će i kasnije biti riječi. Jednakost ljudi u prirodnom stanju počiva na "prirodnoj jednakosti ljudi u tjelesnim i duhovnim sposobnostima" jer unatoč neznatnim razlikama "najslabiji ima dovoljno snage da ubije najjačega".⁴⁹⁷ Iz toga slijedi i "jednakost u nadi za postignućem ciljeva".⁴⁹⁸ Slika prirodnog stanja time je dovršena jer je potpuno izvjesno da "ako bilo koja dva čovjeka žele istu stvar, koju niukoliko ne mogu obojica uživati, oni postaju neprijatelji; i na putu k njihovom cilju (koji je uglavnom vlastito samoočuvanje a ponekad i samo zadovoljstvo) nastoje da jedan drugog unište ili podčine".⁴⁹⁹ Prirodno stanje je metodička fikcija neodržive pat-pozicije određene općom i jednakom moći egoističnih pojedinaca da u borbi za preživljavanje drugome nanesu najveće zlo - smrt. Jednakost moći egoističnih pojedinaca dovodi do jednakosti u strahu i nesigurnosti. U takvim uvjetima "rata svakog čovjeka, protiv svakog čovjeka"⁵⁰⁰ Hobbes pokazuje da se "priroda rata ne sastoji samo u zbiljskoj borbi, nego u spoznatoj spremnosti za tako nešto; za sve vrijeme dok nema izvjesnosti za suprotno. Sve drugo vrijeme je mir".⁵⁰¹ U prirodnom stanju koje je nužno ratno stanje i gdje je jedino strah od nasilne smrti poopćiv "nema mjesta radišnosti, jer su njezini plodovi nesigurni; nema poljodjelstva, nema pomorstva, nema koristi od roba koje bi se mogle uvesti morem;... nema računanja vremena, nema umjetnosti, nema knjževnosti, nema društva, i što je najgore od svega, postoji stalni strah i opasnost od nasilne smrti. Život čovjeka je samotnjački, jadan, odvratan, surov i kratak".⁵⁰²

Prirodno stanje je dosjetka uma ili umjetno konstruirana situacija koja treba polučiti racionalnu argumentaciju za opravdanje javnog ili političkog autoriteta. S druge strane, međutim, konstrukcija prirodnog čovjeka i prirodnog stanja koju Hobbes izvodi iz fiziologije strasti svagda je socijalno

posredovana priroda čovjeka. Macphersonove analize⁵⁰³ pokazuju da je prirodnost čovjeka zapravo prirodnost "građanskog čovjeka" odnosno da tržišnu strukturu moći i posjednički individualizam Hobbes prikazuje pod plaštem fiziološke neutralnosti i samoevidentnosti. Mnogo plauzibilnije socijalno uporište i referencija za Hobbesovu metodičku konstrukciju prirodnog stanja je iskustvo engleskog građanskog rata.

Protoliberalne teorijske premise u dosadašnjem Hobbesovu izvodu, na koje je naša analiza upućena, jesu apstraktni individualizam koji ne priznaje nikakvu pripadnost pojedinaca prirodnim moralnim zajednicama odnosno ne priznaje nikakve socijalne i političke veze, doli one na koje će pojedinci sami pristati, a na temelju proračuna korisnosti njihova instrumentalnog uma. Hobbesov je individualizam, štoviše, radikalniji od Lockeovog. On polazi od agregata atomiziranih egoističnih pojedinaca obdarenih jednakom moći i pred sobom ima dvostruki zadatak: stvoriti društvo i istodobno kao uvjet ovog prvog političku zajednicu ili državu.⁵⁰⁴ Takva samozadana i vrlo restriktivna metodička pozicija bit će izvor Hobbesovih proturječja u legitimaciji političkog autoriteta i političke obveze. Hobbesov apstraktni pojedinac određen je s samo dva ključna pojma koja će i u tradiciji klasičnog liberalizma biti ključne odrednice individualiteta. To su prvo: racionalnost kao instrumentalna konzistentnost psihološkog egoiste koji je upućen jedino na zadovoljavanje vlastitih i samopostavljenih ciljeva. Drugo, to je: pojam moći. U Hobbesovoj konstrukciji pojam moći je intersubjektivna manifestacija ključnog metafizičkog pojma kretanja. Machiavellijev model vladarske vrline sažet u pojmu virtú - instrumentalna racionalnost u širenju i održavanje moći - Hobbes univerzalizira i proglašava antropološkom datošću. Teorije klasičnog liberalizma preuzimaju u osnovi koncept moći kao središnje socijalne veze. Moć je, jedino posredovana prirodom i običajnosti, te preobražena u pojam vlasništva.

4. 2. PRIMAT PRIRODNIH PRAVA I JEDNAKE NEGATIVNE SLOBODE

Drugi skup teorijskih premisa liberalizma u Hobbesovoj političkoj filozofiji čini daljnje promicanje novovjeke prirodno-pravne tradicije. Hobbes je eksplicitno odbacio koncepciju najvećeg dobra i krajnje svrhe kao objektivne moralne činjenice na kojoj se moralnost, u vidu dužnosti, može graditi i do koje racionalni ljudi prije ili kasnije moraju doći. Hobbes okreće perspektivu - priznaje moralni skepticizam samo utoliko što nema nadindividualno određenog dobra nego je ono subjektivizirano i relativizirano, i polazi od najvećeg zla - nasilne smrti s kojom prestaje sva moć. U intelektualnom ozračju kasnorenesansnog Montaigneova skepticizma prvi korak k takvoj perspektivi učinio je Hugo Grotius. On je nagon samoodržanja, do tada izvan područja moralnosti, proglasio prvim moralnim načelom i to u formi osnovnog prirodnog prava. Hobbes prihvaća takvu argumentaciju i čitav sustav njegove moralne i političke filozofije deduciran je iz pojedinčeva prirodnog prava na samoodržanje kao fundamentalne moralne činjenice. Utemeljenje moralne teorije na općem ljudskom nagonu samoodržanja efektno rješava problem moralne motivacije kao jedan od ključnih problema etičkih teorija.

Logika Hobbesova izvoda vodi koncepciji prirodnih prava, a ne prirodnih dužnosti ili svrha. Razlog tome je taj što je Hobbes intersubjektivnost apstraktnih pojedinaca reducirao na ravnotežu suprotstavljenih individualnih moći, a normativno polje njihova djelovanja sveo na isključivo vlastiti interes pojedinca koji je poopćiv samo u jednom vidu "strahu od smrti"⁵⁰⁵ najgoreg od svih zala. Takvo polazište ne dopušta koncepciju moralnih dužnosti koja postavlja zahtjeve neovisno o volji pojedinaca. Unutar takva polazišta moguće je poći samo od individualnog nagona samoodržanja kao moralnog kapaciteta pojedinca izraženog u prirodnom pravu. Hobbesova koncepcija prirodnog prava izraz je razumski priznate

moći pojedinca da potpuno slobodno raspolaže sobom u teleologiji samoodržanja. Tradicionalni tomistički prirodni zakon otkrivao je čovjeku hijerarhiju svrha spram kojih on ima dužnosti, dok Hobbesovo prirodno pravo moralno verificira činjenicu da je pojedinac apsolutno slobodan, što znači da ničim nije ograničen u obrani svoga samoodržanja. U 14. poglavlju Leviathana Hobbes definira ključne pojmove svoje političke filozofije. "Prirodno pravo" piše Hobbes "koje pisci obično nazivaju jus naturale je sloboda koju svaki čovjek ima da rabi svoje vlastite moći kako god želi za očuvanje svoje prirode, što će reći vlastitog života; i shodno tome da čini sve što po svojoj vlastitoj prosudbi i razumu smatra da je najprimjerenije sredstvo za to. Pod slobodom se razumije, prema pravom značenju te riječi, odsustvo vanjskih prepreka; te prepreke mogu često oduzeti dio moći čovjeka da čini što bi htio; ali ga ne mogu spriječiti da preostalu moć upotrijebi prema vlastitoj prosudbi i nalogu uma".⁵⁰⁶ Hobbesova koncepcija prirodnog prava pojedinaca izvedena je iz samoodržanja, svedena na njihovu moć i izjednačena s odsustvom bilo kakvih dužnosti.

Točke Hobbesova izvoda prirodnog prava pojedinca na koje se liberalna politička filozofija može osloniti jesu moralni subjektivizam koji vodi moralnom pluralizmu, te jednakost i sloboda pojedinca. Moralni pluralizam prirodnog stanja znači da je svatko najbolji prosuditelj vlastitog dobra koje je izjednačeno s individualnim zadovoljstvom kao svrhom žudnje. Jednakost pojedinaca Hobbes izvodi iz fizioloških i psiholoških postavki, da bi u koncepciji prirodnih prava i kasnije u izvedbi prirodnih zakona jednakost postala moralni postulat. "Priroda je" piše Hobbes "stvorila ljude tako jednakim u sposobnostima tijela i duha; da iako ponekad nailazimo na nekog čovjeka koji je očigledno tjelesno snažniji ili življeg duha od drugog, ipak, kad sve zajedno promotrima, razlika između čovjeka i čovjeka nije tako značajna, da bi jedan čovjek mogao za sebe zahtijevati bilo koju korist, na koju drugi ne bi mogao jednako tako pretendirati. Jer što se tjelesne snage tiče, i najslabiji ima dovoljno snage da ubije najjačeg, bilo

pomoću tajnih smicalica, bilo pomoću udruživanja s drugima koji su u istoj opasnosti kao i on... ... Što se duhovnih sposobnosti tiče... ... nalazim još i veću jednakost među ljudima, negoli je ona u snazi... Iz jednakosti u sposobnostima, proizlazi jednakost u nadi za postignuće naših ciljeva".⁵⁰⁷ Jednakost postaje moralni postulat u koncepciji prirodnih prava jer njih ima "svaki čovjek".⁵⁰⁸ Moralni postulat jednakosti Hobbes još eksplicitnije zagovara u koncepciji prirodnih zakona, izvod kojih će kasnije biti naznačen. Hobbesov deveti prirodni zakon napisan je u liberalnom duhu. "U pukom prirodnom stanju" piše Hobbes "nema mjesta pitanju o tome tko je bolji čovjek, jer su u tim uvjetima (kao što je prethodno pokazano) svi ljudi jednaki. Nejednakost koja sada postoji uvedena je građanskim zakonima. Znam da je Aristotel u prvoj knjizi svoje 'Politike', a zbog utemeljenja svoga učenja, tvrdio da su neki ljudi po prirodi vredniji da zapovijedaju, misleći pri tom na one mudrije (kakvim je i sebe smatrao zbog svoje filozofije), a drugi da služe (misleći na ljude snažnijeg tijela, ali koji nisu filozofi kao on); kao da gospodar i sluga nisu nastali pristankom ljudi, nego zbog razlike u pameti što je suprotno ne samo razumu, nego je suprotno i iskustvu. Jer rijetki su oni toliko glupi da ne bi radije vladali sobom, nego da drugi njima vladaju. A oni koji sebe smatraju mudrima kada se silom bore s onima koji se ne pouzdaju u vlastitu mudrost, ne odnose pobjedu uvijek, ili često, ili gotovo nikad. Ako je, dakle, priroda načinila ljude jednakim, ta se jednakost mora priznati".⁵⁰⁹ Interesantan je i nastavak devetog prirodnog zakona. Hobbes otkriva da moralni postulat jednakosti pojedinca ne mora nužno biti utemeljen u činjenicama. Hobbes to, doduše, izvodi kao dodatni razlog svojoj osnovnoj argumentaciji i gotovo, mutatis mutandis, kantovski domeće: "Ili ako je priroda načinila ljude nejednakima; ipak, zbog toga što oni sami sebe smatraju jednakim i ne žele ući u stanje mira, osim pod jednakim uvjetima, takva jednakost mora se priznati. I zato za deveti prirodni zakon postavljam sljedeće: Svaki čovjek priznaje drugog kao sebi jednakog po prirodi. Kršenje

tog naputka je oholost".⁵¹⁰ Iz devetog slijedi i deseti prirodni zakon ili naputak razuma nazvan protiv bahatosti. On glasi: "S ulaskom u mirno stanje, niti jedan čovjek ne može zahtijevati za sebe neko pravo, za koje nije voljan da ga i svi drugi sačuvaju".⁵¹¹

Pored moralnog postulata jednakosti Hobbes na temelju galilejevske fizike izvodi i shvaćanje slobode kao "odsustva izvanjskih prepreka".⁵¹² Takav pojam slobode interpretativno se naziva negativna sloboda ili sloboda od vanjske stege. Hobbesov pojam slobode izravno i konzekventno slijedi iz njegove mehaničko materijalističke metafizike. On je prvi sustavno raskinuo s antičkim poimanjem slobode čovjeka kao sudjelovanja u političkom oblikovanju ćudorednosti zajedničkog života kojim se ozbiljuje ljudska priroda. Sloboda čovjeka je za Hobbesa samo antropomehaničko kretanje ili izvedenica općefizikalnog kretanja koja ne nailazi na protusilu. "Sloboda ili neovisnost označava (zapravo)" piše Hobbes "odsustvo otpora; (pod otporom mislim na izvanjske prepreke kretanju) i može se jednako primijeniti na iracionalna i neživa bića, kao i na racionalna".⁵¹³ Iz takovg općeg određenja slobode izvodi se poseban pojam slobode čovjeka. "U skladu s tim pravim i općeprihvaćenim značenjem riječi, slobodan čovjek je onaj koji, u stvarima koje svojom snagom i pameću može učiniti, nije spriječen da učini ono što želi učiniti".⁵¹⁴ Takve Hobbesove postavke povijesni su i teorijski izvor klasičnog liberalnog shvaćanja slobode. Ono je u reinterpretriranom kontekstu sazdan na temelju negativne koncepcije slobode i određeno je pojmovima neuskraćivanja opcija u pojedinčevu djelovanju, neuplitanja i antipaternalizma.⁵¹⁵ Hobbesov fizikalni pojam slobode kao nesmetana pokreta preuzet će u najizvornijem obliku Jeremy Bentham. Drugi predstavnici klasičnog liberalizma, primjerice John Locke, a kasnije osobito John Stuart Mill, naslanjaju se na Hobbesovo poimanje slobode, ali ga iz fizikalnog uvode u moralni kontekst i povezuju s drukčijim shvaćanjem ljudske prirode. Naša analiza nije upućena na razlike, nego sličnosti Hobbesove i liberalne pozicije. Ipak, važno je naznačiti da će, uz radikalno

apstraktni individualizam, upravo Hobbesovo poimanje slobode, i unatoč ishodišnoj bliskosti s liberalnim, biti ona teorijska premisa koja će Hobbesa odvesti u neliberalne političke zaključke. Radi se o tome da Hobbes ne može razlikovati ponašanje i djelovanje čovjeka, hirovitost i promišljeno djelovanje odnosno da je njegov pojam slobode fizikalan i deskriptivan.⁵¹⁶ Kao takav on nema metodički status neotuđivog moralnog postulata, kakav primjerice ima samoodržanje odnosno sigurnost. Sloboda je za Hobbesa otuđiva i s njom se može trgovati, odnosno mijenjati je za sigurnost. Tu se Hobbes razilazi s liberalnim postulatima prioriteta slobode, i priklanja Grotiusovu ugovornom opravdanju ropstva i despotizma.

4. 3. SAMOZADANA POLITIČKA OBVEZA U PROTURJEČNOJ IZVEDBI PRISTANKA I DRUŠTVENOG UGOVORA

Treći skup teorijskih premisa koje Hobbes dijeli s liberalizmom je koncepcija samozadane političke obveze u proturječnoj izvedbi pristanka i društvenog ugovora koji kod Hobbesa omogućuje prijelaz iz rata u mir, iz tiranije apsolutne slobode pojedinaca u sigurnost suverenova apsolutizma. Hobbesova konstrukcija polazi od proturječja prirodnog stanja. Atomizirani i posesivni pojedinci podjednake moći obdareni su prirodnim pravom da učine sve što vodi njihovom samoodržanju. Svatko, međutim, sam prosuđuje koje strategije vode njegovu samoodržanju, uključujući i učinkovitu strategiju preventivnih napada. Prirodno pravo samoodržanja iskazuje se u neograničenoj slobodi pojedinca što nužno vodi ratnom stanju i općem strahu od nasilne smrti. U takvom stanju "pojmovima ispravnog i pogrešnog, pravednog i nepravednog nema mjesta...Sila i prijevara dvije su glavne vrline u ratu... Također slijedi da u takvom stanju nema vlasništva , ni vlasti, nema razlika između moga i tvoga, nego svakom čovjeku jedino

pripada onoliko koliko se može domoći, i tako dugo koliko to može zadržati".⁵¹⁷ Pojedincima je zajednički jedino opći i podjednaki rizik smrti jer u prirodnom stanju vlada prirodno pravo koje ishodi iz samoodržanja i znači "pravo svakog čovjeka na svaku stvar, čak i na tijelo drugog"⁵¹⁸ što je Hobbesov eufemizam za pravo na preventivno ubojstvo. Takva Hobbesova metodička konstrukcija u kojoj arhimedovsku točku čini logika individualnog samoodržanja nužno zahtijeva "put izlaska iz takvog stanja koji se djelomično sastoji u strastima, a djelomično u njegovu (pojedinčevu - op. R.R.) umu. Strasti koje ljude navode miru su strah od smrti; želja za stvarima koje su potrebne za ugodan život, i nada da ih marljivošću mogu priskrbiti. Um napućuje na prikladne odredbe za mir koje ljude mogu dovesti do dogovora (agreement)".⁵¹⁹ Te naputke uma Hobbes naziva prirodnim zakonom. Hobbesov prirodni zakon nije tradicionalni tomistički prirodni zakon objektivnih svrha, nego ga Hobbes izvodi iz prosvijećenih egoističnih strategija samoodržanja koje uključuju i taktička samoograničenja. Prirodni zakon nije suprotan prirodnom pravu kako se to naizgled čini. Hobbes ga određuje riječima "Zakon prirode (lex naturalis) je uputa, ili opće pravilo, kojeg otkriva razum, a po kojemu je čovjeku zabranjeno da čini ono što razara njegov život ili oduzima sredstva za očuvanje života; i propušta ono, čime bi, po njegovu mišljenju život mogao najbolje da se sačuva... Zakon i pravo razlikuju se kao obveza i sloboda".⁵²⁰ Hobbes izvodi devetnaest prirodnih zakona, a njihov "jednostavni sažetak, shvatljiv i onima s najmanjim sposobnostima, je: ne čini drugome, što ne želiš da tebi bude učinjeno".⁵²¹ Riječ je, dakle, o etici reciprociteta legitimiranoj uzajamnom koristi.

Smisao je prirodnih zakona u tome da se prirodno pravo kao moralnu činjenicu nadopuni, iz prirodnog prava izvedenim, moralnim dužnostima samoograničenja kao putokazima prijelazu iz prirodnog u građansko stanje. Pri tome i sloboda koja ishodi iz prirodnog prava i dužnosti koje ishode iz prirodnih zakona proizlaze iz i funkcija su bezuvjetnog moralnog prioriteta - pojedinačnog samoodržanja. "Učenje o prirodnim zakonima " piše

Hobbes "je istinska moralna filozofija".⁵²² Hobbes nastoji prirodne zakone odnosno svoje moralno učenje utemeljiti na uzajamnoj prednosti egoističnih pojedinaca. Ako je naime jedini cilj atomiziranih pojedinaca maksimaliziranje vlastite koristi tada se moralno samoograničenje kao nužan uvjet društvene suradnje metodički može izvesti samo kao racionalni izbor koji teret samoograničenja nadoknađuje dugoročnom uvećanom koristi.⁵²³ Racionalni izbor pojedinaca obzirom na njihovo samoočuvanje Hobbes izvodi u obliku pristanka kao voljnog samoodređenja koje stvara normativno polje budućeg djelovanja. Drugim riječima pristanak stvara samozadanu obvezu. Proturječja prirodnog stanja ne rješavaju se tradicionalnom konstitucijom autoriteta koji se opravdava pozivom na božanska prava kraljeva ili na paternalističko običajnu argumentaciju. Hobbes koristi liberalni pojamovni instrumentarij pristanka, samozadane obveze, ugovora i sporazuma kao načine istodobne konstitucije i legitimacije građanskog društva i političke zajednice. "Nema obveze za bilo kojeg čovjeka" piše Hobbes navješćujući liberalni credo "koja ne proizlazi iz nekog njegovog čina jer svi su ljudi jednako po prirodi slobodni".⁵²⁴ Politička obveza, međutim, ipak nije samozadana u striktnom smislu riječi. Njezin sadržaj nije proizvoljan ili podložan raspravi, nego je obveza samozadana u širem smislu riječi to jest u smislu pristanka kao voljnog prenošenja prava.⁵²⁵ Štoviše, Hobbes proturječno smatra da je i prisilni pristanak valjan jer i on ostavlja prostor odlučivanja ma koliko on sužen bio. Tako, slikovito obrazlaže Hobbes, kada brod počinje tonuti čovjek svojom voljom odlučuje hoće li teret baciti u more i time uvećati izgleda samoodržanja. Jednako tako, dokazuje nadalje Hobbes sukladnost straha i slobode, "čovjek ponekad plaća svoj dug jedino zbog straha od uhićenja, no budući da ga nitko nije spriječio da plaćanje ne izvrši, to je djelo slobodna čovjeka. I uopće sva djela koja čovjek čini u državi zbog straha od zakona jesu čini koje je djelatnik imao slobodu ne učiniti".⁵²⁶ Drugim riječima pristanak iz nužde samoodržanja smatra se moralno valjanim. Izraz pristanka je ugovor

(contract) "kao uzajamno prenošenje prava".⁵²⁷ Jedino neotuđivo i neprenosivo pravo je pravo samoodržanja. Posebna vrsta ugovora kod kojeg se prava ne razmjenjuju odmah nego se jednoj strani vjeruje da će naknadno ispuniti ugovorne obveze je sporazum (pact or covenant). Izvršiti sporazuma naziva se održati obećanje, a ne izvršiti ga, naziva se iznevjeriti obećanje.

Problem ugovora i sporazuma koji trebaju afirmirati socijalnu praksu prirodnih zakona kao naputaka razuma je u tome što su oni nastali isključivo iz potrebe maksimiranja koristi prosvijećenog egoiste. Teškoća nastaje u tome što neprosvijećeni egoist shodno svojoj isključivoj logici maksimiranja vlastite koristi može proračunati da mu nepoštivanje sporazuma, onda kada je zadobiveno povjerenje druge, naivnije strane, može donijeti više koristi. Nastalo je proturječje rezultat toga što je Hobbesovo metodičko polazište - atomizirani egoistični pojedinci - izuzetno reducirano odnosno ono ne pretpostavlja nikakvu praksu zajedničkog života. U uvjetima čistog ili pukog, prirodnog stanja sporazumi bi postali trikovi kojima se proširuje moć i izgledi samoodržanja drskijeg i lukavijeg pojedinca. Razlog tome je taj što su "obveze riječima odveć slabe da zauzdađu ambiciju, pohlepu, gnjev i druge strasti bez straha od neke moći koja može prisiliti i koju nije moguće ni zamisliti u pukom, prirodnom stanju, gdje su svi ljudi jednaki, i sami prosuđuju opravdanost svojih strahova... Ali u građanskom stanju, gdje je ustanovljena vlast koja će prisiljavati one koji bi inače pogazili svoje zadano obećanje"⁵²⁸ strah od nepridržavanja sporazuma je neopravdan. Hobbes konzekventno obrazlaže racionalnu nužnost konstitucije zajedničke moći odnosno političkog autoriteta ili države zbog potreba samoodržanja odnosno sigurnosti egoističnih pojedinca. Sukobi prirodnog stanja koji ishode iz moralnog relativizma izoliranih pojedinaca reguliraju se političkom arbitražom kao izrazom zajedničke volje. Arbitražu u sporu nalaže i šesnaesti prirodni zakon. Taj je model u osnovi također liberalan. Ključna točka Hobbesove konstrukcije građanskog stanja je osigurati jamca u provođenju samozadanih ugovora

privatnog saobraćanja odnosno zajedničku moć, politički autoritet ili državu. Način stvaranja političkog autoriteta je društveni i politički ugovor koji stvara pretpostavke za sve druge ugovore. Hobbes je zbog vlastitog metodičkog polazišta - izoliranih i egoističnih pojedinaca - prisiljen da istodobno stvori građansko društvo i političku zajednicu.

Hobbesov striktni nominalizam i individualizam zahtijeva da se prije stvaranja zajedničke političke moći i građanskog društva stvore metodičke pretpostavke za zajedničko djelovanje. Tu Hobbes poseže za koncepcijom umjetne osobe i pojmom predstavljanja kojim rješava problem zajedničkog djelovanja kao osobite vrste tzv. sekundarnog djelovanja.⁵²⁹ Umjetna osoba, za razliku od prirodne, predstavlja riječ ili djela drugih osoba. Mnoštvo atomiziranih pojedinaca može postati jedinstvo jedino ako je predstavljeno u jednoj osobi. Bit Hobbesova društvenog ugovora koji pojedinci ugovaraju jedni s drugima je opunomoćenje umjetne osobe ili države nositelj koje je suveren.⁵³⁰ Opunomoćenje Hobbes razumije kao prijenos prava na predstavnika pri čemu je "jedini način da se uspostavi zajednička moć koja može biti sposobna da ih (ljude - op. R.R.) obrani od najeзде stranaca i od međusobnih povreda, i time da ih osigura na takav način, da oni svojom vlastitom radinošću i zemaljskim plodovima mogu prehraniti sebe i živjeti zadovoljno, je da prenesu svu svoju moć i snagu na jednog čovjeka, ili na skupinu ljudi, koji će moći da putem većine glasova svede sve njihove volje na jednu volju. To će reći odrediti jednog čovjeka, ili skupinu ljudi da budu nositelji njihovih osoba. Svatko dopušta i priznaje da je on tvorac svega onoga što će nositelj njihovih osoba činiti ili naložiti da se čini u stvarima koje se tiču zajedničkog mira i sigurnosti; i da u tome svatko podređuje svoju volju njegovoj volji, svoja prosuđivanja njegovoj prosudbi. To je više nego pristanak ili sloga. To je zbiljsko jedinstvo svih pojedinaca u jednoj i istoj osobi, stvoreno sporazumom svakog čovjeka s svakim čovjekom, na takav način kao da bi svaki čovjek rekao svakom drugom čovjeku; ja opunomoćujem ovog čovjeka ili ovu skupinu ljudi i

predajem mu moje pravo da vladam sobom, pod uvjetom da i ti svoje pravo njemu predaš i na isti način odobriš sva njegova djela. Učinivši tako, mnoštvo ujedinjeno u jednoj osobi, naziva se država, na latinskom Civitas. Tako nastaje onaj veliki Levijatan, ili radije, iskazano s više poštovanja onaj smrtni Bog kome dugujemo, pod besmrtnim Bogom, naš mir i našu obranu. To zato jer zbog opunomoćenja koje svaki pojedini čovjek u državi njemu daje on raspolaže s toliko moći i snage koja je na njega prenesena da zbog straha od te moći i snage, on može usmjeriti volje svih njih k miru u kući i uzajamnoj pomoći protiv njihovih vanjskih neprijatelja. U njemu se sastoji bit države; koja (da je odredimo) je jedna osoba čija djela veliko mnoštvo, na osnovu uzajamnog sporazuma jednog čovjeka s drugim, prihvaća kao djela svakog od njih, a sa svrhom da on može rabiti snagu i sredstva svih njih, kako god smatra primjerenim za njihov mir i zajedničku obranu. Nositelj te osobe naziva se suveren, i kaže se da ima suverenu vlast, a svi ostali su njegovi podanici".⁵³¹ Hobbesova konstrukcija društvenog ugovora je proturječna jer nosi u sebi liberalne premise i neliberalne, štoviše, antiliberalne konkluzije. To je razlog da ga jedni, primjerice, Murray Forsyth smatraju "prvim velikim teoretičarem društvenog ugovora"⁵³² dok ga drugi, primjerice, Jean Hampton ne smatraju autentičnim kontraktualistom budući da njegova izvedba društvenog ugovora počiva na otuđenju individualnih prava što u konačnici dovodi do obnavljanja političkih uloga gospodara i sluge.⁵³³ Liberalni elementi u Hobbesovoj političkoj filozofiji jesu uporaba kontraktualističke forme kojom se prikazuju ideje individualizma i jednakosti i slobode pojedinca. Konstitucija i legitimacija političkog autoriteta kao i političke obveze ishodi jedino iz pristanka pojedinaca u političkoj zajednici. Negativna formulacija toga istog znači da Hobbes odbacuje teorije božanskog prava monarha, patrijarhalno - običajne argumente i argumente prirodnosti političke zajednice u legitimaciji političkog autoriteta i političke obveze. Država nastaje društvenim ugovorom ili točnije sporazumom svakog sa svakim o odustajanju od prirodnog

prava na sve (jūs in omnia) i prenošenju moći ili opunomoćenju zajedničkog predstavnika koji postaje suveren jer jedini, sporazumom svih, zadržava prirodno pravo na sve osnaženo prenesenom ili povjerenom moći svih drugih pojedinaca i time što nastupa u ime svih. Posebnost društvenog ugovora, za razliku od drugih ugovora privatno pravnog prometa, je u tome što on mijenja osobnost ugovarača i pretvara se u politički ugovor. Mnoštvo, naime, postaje jedinstvo jedino ako je predstavljeno u umjetnoj osobi tj. državi nositelj koje je suveren. U djelima "De cive" i "Elements of Law, Natural and Politic" Hobbes drži da mnoštvo koje se podvrgava suverenu postaje jedna osoba tako dugo dok ima suverena.⁵³⁴ To je, međutim, bilo opasno stajalište jer mnoštvo može moć upotrijebiti protiv suverena. U "Leviathanu" se pozicija mijenja i samo je suveren nositelj jedinstva, jer jedinstvo ima onaj koji predstavlja, a ne oni koji su predstavljeni. Mnoštvo je, dakle, pojedinačno predstavljeno u suverenu.

Društveni i politički ugovor dvojako je strukturiran. On je najprije sazdan po razmjenskom modelu u kojem pojedinci po načelu reciprociteta ograničavaju svoja djelovanja očekujući dugoročnu prednost sigurnosti koja ishodi iz suradnje. Do tuda je argumentacija u osnovi liberalna ili kronološki ispravnije Lockeov klasični liberalizam preuzet će Hobbesovo shvaćanje moralne motivacije. Riječ je o filozofsko-antropološkoj pretpostavci prema kojoj je čovjek psihički egoist⁵³⁵ koji putem instrumentalno kalkulirajućeg razuma teži maksimaliziranju vlastitog interesa ili, drugim riječima racionalni izbor pojedinca kreira moralni i politički svijet.⁵³⁶ U drugom koraku, a riječ je o analitičkom koraku jer se u Hobbesovoj konstrukciji društvenog i političkog ugovora stvari zbivaju istodobno, slijedi antiliberalni zaokret. Društveni ugovor svakog pojedinca sa svakim pojedincem posljedično i faktički za pojedince znači darovni i jednostrani politički ugovor. Darovni je to ugovor zato što se pojedinci odriču prirodnog prava na sve, samoograničavaju svoje djelovanje i nepovratno prenose ili daruju svoju slobodu i moć "umjetnoj osobi" ili od njih

stvorenom reprezentantu i suverenu u kome su predstavljeni kao jedinstvo. Oni to čine u slobodnom i racionalnom izboru jer takvim odricanjem od slobode i moći da samostalno provode prirodno pravo uvećavaju izgleda za vlastitu sigurnost u odnosu na anarhiju prirodnog stanja. Politički je ugovor jednostran i utoliko i nije ugovor jer pojedinci dobivaju, ili kako bi Hobbes rekao sami su stvorili političku obvezu podvrgavanja - jer volja suverena njihova je volja, a s druge strane suveren nema obveza prema njima jer i nije sklopio ugovor ni s jednim od pojedinaca. "Budući da je pravo predstavljanja svih osoba" piše Hobbes "dano onom koga su oni (ljudi - op. R. R.) učinili suverenom jedino putem sporazuma jednog s drugim, a ne njega s bilo kim od njih, to nije moguće da suveren prekrši sporazum i dosljedno tome nitko od njegovih podanika, pod bilo kakvom izlikom izgubljenih prava, ne može biti oslobođen od podvrgavanja njemu".⁵³⁷ Suveren kao predstavnik jedinstva svih pojedinaca dobiva društvenim i političkim ugovorom odnosno pristankom svih pojedinaca moć i snagu, ali ne i obveze. Hobbesova je konstrukcija proturječna jer je pojedince zaštitila od samovoljne uporabe moći jednih protiv drugih, ali ih nije zaštitila od samovolje suverene vlasti. Svaki pojedinac je, naime, tvorac svakog čina suverena i zato suveren ima apsolutno pravo na sve što procjenjuje da vodi održanju mira. Svaka pobuna protiv suverena, izuzev kada je izravno i nedvosmisleno ugrožen život pojedinca, je nelegitimna jer razara socijalni život i sve pojedince vraća u prirodno stanje.

Razmirice prirodnog stanja koje počivaju na moralnom relativizmu i sukobima atomiziranih pojedinaca riješene su jamstvom političke regulacije koja prisiljava na ispunjenje dogovorenih sporazuma, ali jamac jamca tj. jamac da će nositelj suverene vlasti djelovati u korist mira, sigurnosti i blagostanja je samo moralna obveza i to ne prema podanicima, nego prema Bogu. Suveren, naime, kao reprezentant i sluga Božji vrijeđa Boga ako ne poštuje prirodne zakone. Put od nepouzdatih moralnih dužnosti pojedinca u prirodnom stanju, koje tek u društvenom i političkom stanju dobivaju snagu,

izvjesnost i obvezatnost na temelju političkog autoriteta i arbitraže, ponovno vodi u nepouzdanu moralnu obvezu suverena. Hobbesovo spiralno premještanje problema na višu razinu vidljivo je i u tome što je međusobni strah pojedinaca zamijenjen strahom od suverene vlasti. Simetrija moći atomiziranih pojedinaca u prirodnom stanju iz koje ishodi paralizirajući rat svih protiv svih zamijenjena je institucionaliziranom i maksimalnom asimetrijom moći koja, drži Hobbes, uočavajući problem i odgovarajući kritičarima, barem smanjuje, ako već ne i otklanja rizike jer "od suverene je vlasti manje boli, nego od njezina odsustva". Kritičari ne uviđaju, nastavlja dalje Hobbes, "da ljudsko stanje ne može nikada biti bez ove ili one nezgode, i da je i najveća od njih, koja se uopće može dogoditi ljudima u bilo kojem obliku vladavine, jedva osjetna u odnosu prema nevoljama i užasnim nesrećama koje prate građanski rat; ili ono razjedinjeno stanje bez gospodara, bez podvrgavanja zakonima, i bez prinude vlasti koja ih obuzdava od grabeža i osvete".⁵³⁸

4. 4. ISHODIŠNA INSTRUMENTALIZACIJA POLITIČKOG AUTORITETA KOJA SE IZVEDBENO GUBI U APSOLUTNOJ MOĆI SUVERENA

Četvrti splet Hobbesovih liberalnih premisa i neliberalnih političkih konkluzija nalazimo u samoj naravi i ulozi političke vlasti odnosno suverena. Politička vlast je ishodišno instrumentalno postavljena što odgovara liberalnom viđenju zajedničkoga života. Politička vlast je dvostruko i to konstitutivno i teleološki instrumentalizirana. Konstitutivno je

instrumentalizirana zato što nositelj političke vlasti nastaje sporazumnim usaglašavanjem svih ili barem većine pojedinaca i to tako da se preobrazbom osobnosti ugovornih strana izdiže u umjetnu osobu koja je nositelj zajedničke volje.⁵³⁹ Pristanak pojedinaca koji oživljava umjetnu suverenovu osobu i njezinu levijatansku ulogu rezultat je njihova racionalnog izbora kojim traže načina da ostvare svoj prioritetni cilj - jamstvo sigurnosti i mira, ili barem stanje uvećanih izgleda da do toga dođu. Teleološka instrumentalizacija političke vlasti je u tome što je državi, za razliku od primjerice Machiavellija rješenja, namijenjena uloga sredstva koje treba jamčiti održavanje društva i njegovih vrijednosti sigurnog i udobnog života. Antiliberalna konkluzija, međutim, slijedi odmah nakon liberalne ekspozicije jer suveren kao nositelj zajedničke volje ili predstavnik jedinstva pojedinaca nije politički ograničen u vlastitom prosuđivanju i djelovanju koje treba voditi miru i sigurnosti društvenog života.

Suverenova neograničena politička moć koja tako bjelodano proturječi liberalnim političkim tezama nosi u sebi još jednu važnu liberalnu teorijsku premisu. Politički autoritet ne promiče ni jednu posebnu koncepciju dobra. On je nepristran obzirom na poželjne oblike života što je posljedak Hobbesova odbijanja da moralno vrednuje individualne životne koncepcije. Zadaća je političkog autoriteta da osigura političke uvjete mira koji neće izdizati niti jednu individualnu koncepciju života. Tako primjerice pravo suverena da arbitrira u raspravama, učenjima i knjigama metodički je negativno postavljeno što znači da suveren prosuđuje o tome "koja su mišljenja i učenja štetna, a koja korisna za mir, i posljedom toga, u kojim prigodama, do kuda i kojim ljudima treba povjeriti da govore pred mnoštvom ljudi, i tko će istražiti učenja svih knjiga prije njihova objavljivanja".⁵⁴⁰ Politički autoritet je po kvantiteti neograničen, ali je po kvaliteti ipak sudbene naravi. To znači da osigurava političke uvjete mira i i ne zadire u različite individualne koncepcije života ako one nisu prijetnja

miru i sigurnosti. Time su priznata načela moralnog pluralizma i načelo neutralnosti ili nepristranosti političkog autoriteta što su temeljne odrednice liberalne političke moralnosti. Politički autoritet ne povlašćuje i ne obezvrijeđuje ni jednu od racionalnih individualnih moralnih koncepcija života. Da su individualna shvaćanja dobra racionalna, ma koliko međusobno različita i suprotstavljena bila, za Hobbesa znači da po suverenovoj ocjeni nisu prijetnja miru i sigurnosti. Moralni pluralizam i sukobi interesa pojedinaca koji slijede vlastita shvaćanja dobra preživljavaju u Hobbesovu apsolutizmu. Samoljubivi psihički egoisti i dalje su vođeni načelom maksimaliziranja vlastite koristi što u uvjetima oskudice nužno vodi sukobima. Sukobi su, međutim, pripitomljeni ili civilizirani zbog toga što su svedeni na razinu civilnog društva i posredovani političkim autoritetom koji zakonima osigurava izvanjska pravila suodnošenje ili drukčije rečeno, pridržava ring. Time moralni pluralizam i sukobi interesa pojedinaca načelno (ako, doduše, suveren ne ocijeni drukčije) prestaju biti opasnost za mir i sigurnost koji su svagda shvaćeni kao politički mir i sigurnost. Oličenje suverenove volje su zakoni. Hobbesovo shvaćanje zakona je također u jednom bitnom vidu liberalno. Zakoni su naime izvanjske prepreke pojedinčevu djelovanju. Zakoni ne postoje zato da čovjeka promijene ili poprave, nego samo zato da ga spriječe da drugome nanese štetu koja bi mogla ugroziti politički mir. Zakoni su metodički negativni regulativni principi koji ostavljaju slobodu pojedincu u svemu onome što njima nije obuhvaćeno. "Najveća sloboda podanika" ističe Hobbes kasniju poštapalicu liberalnih kultura "zavisi od šutnje zakona."⁵⁴¹

Hobbesu je stalo do toga da osigura prevlast države nad crkvama. To nije stvar njegova ateizma, nego sistemska potreba njegove filozofije politike. Nositelj političke vlasti ili suveren može ispuniti svoj funkcionalni smisao očuvanja mira, samo ako je njegova vlast nedjeljiva i apsolutna. Zbog toga Hobbes osporava politički autoritet Crkve i svjetovne pretenzije rimskoga Pape.

Argumentacija je dvojaka. U 42. poglavlju naslovljenom "O crkvenoj vlasti" Hobbes tvrdi da su razmatranja kardinala Bellarmina o tome treba li crkvena vlast Pape biti monarhijska, aristokratska ili demokratska bespredmetna jer "naš Spasitelj nije njima (apostolima i njihovim nasljednicima - op. R. R.) ostavio nikakvu prinudnu vlast, nego jedino vlast da navješćuju Kristovo kraljevstvo, i da uvjeravaju ljude da mu se pokore; i da napucima i dobrim savjetima poučavaju one koji su se pokorili, što da čine da bi bili primljeni u Božje kraljevstvo kada ono nastupi; i da su apostoli i druge evanđeoske služe naši učitelji, a ne naši zapovjednici, i da su njihove riječi napuci, a ne zakoni".⁵⁴² Hobbesu je stalo do toga da crkvenu vlast učini ne samo nekonkurentnom u odnosu prema političkoj vlasti, nego da je i potčini nositelju suverene vlasti. U obrazloženju takve teze, Hobbes poseže za drugom vrstom argumentacije, koja ne proizlazi iz njegova filozofskog sustava. To je jedno od rijetkih mjesta na kome se Hobbes utiče tradiciji i poziva na božansko pravo suverena. "Kralj i svaki drugi suveren vrši svoju službu vrhovnog pastira po izravnom autoritetu Božjem, to jest po Božjem pravu ili Jure Divino" a "svi pastiri, izuzev vrhovnog, vrše svoju zadaću po pravu, to jest po autoritetu državnog suverena, to jest Jure Civili".⁵⁴³

Hobbesova filozofija politike najdublje je promislila kulturnu i političku preobrazbu s kojom započinje europski rani novi vijek. Nova iskustva religijskog pluralizma, sekularizacije, afirmacije svakodnevnog života, te nevjerice spram tradicionalnih filozofsko-političkih i etičkih učenja uz istodobno potvrđivanje subjektiviteta čovjeka i pojedinca, o čemu je u prethodnom odlomku bilo riječi, Hobbes sustavno i programski povezuje i stvara novo samorazumijevanje ljudske moralnosti, političkog autoriteta i političke obveze. Njegovo je učenje najradikalnije raskinulo s tradicijom⁵⁴⁴ i postavilo novu paradigmu filozofsko-političkog mišljenja, koja će uz Lockeov presudni saltomortale, o čemu će biti riječi u sljedećem poglavlju, sezati do naših dana. Iskustvo engleskog građanskog rata pokazalo je da se ljudi ne mogu ujediniti

u političko tijelo, ni po "nakanama prirode", ni po "Božjoj milosti", nego da politička zajednica mora biti utemeljena na njima samima, da mora biti od njih stvorena zbog njihovih slabosti, i utoliko je ona umjetna, a suveren "umjetna osoba".⁵⁴⁵ Hobbesovo je polazište antropomehanički individualizam, a dosljedno tome, dovezna je točka politički apsolutizam. U taj su okvir proturječno ugrađene protoliberalne teorijske premise: moralni individualizam i pluralizam, instrumentalna i kalkulirajuća racionalnost psihičkih egoista kao izvor moralne i političke motivacije, izvođenje moralnih i političkih dužnosti iz prirodnog prava pojedinaca na samoodržanje (prioritet prava), metodička fikcija društvenog ugovora prema kojoj je jedino individualni pristanak legitiman način stvaranja političkog autoriteta i političke obveze (politička zajednica je umjetna tvorevina, a politička obveza samozadana) što sadrži i demokratski moment izveden iz jednakog straha sviju pred nasilnom smrću, politički autoritet je načelno nepristran prema različitim individualnim shvaćanjima dobra i koncepcijama života, a zakoni su metodički negativni i regulativni, a ne supstancijalni principi zajedničkog života. Ta će Hobbesova načela u drukčijem postavu biti sastavni dio liberalne političke moralnosti. Poseban utjecaj Hobbes će imati na one teoretičare koji liberalizam shvaćaju kao politički liberalizam i učenje o "modus vivendi".

5. ZAKLJUČAK

Prednosti, posebnosti i poteškoće, u suvremenosti dominantne, liberalne, filozofsko-političke paradigme nije moguće u potpunosti sagledati bez razumijevanja njezinih pretpostavki, koje nastaju u filozofskom osvještavanju golemih kulturnih promjena. Filozofsko osvještavanje moderniteta istodobno uključuje dva momenta: refleksiju o dubokim promjenama u načinu života; i konstrukciju novih normativnih načela i okvira za uobličenje i razumijevanje takvih promjena, od kojih središnji dio pripada novom samorazumijevanju čovjeka.

Temeljno načelo moderniteta je afirmacija subjektnosti čovjeka. Na razini filozofije politike, ono se očituje u liberalnom priznanju slobode i jednakosti moralne osobnosti svakog pojedinca. Svaki je pojedinac nositelj prava, koja predstavljaju uporišta njegove subjektnosti. Liberalizam razumijeva čovjeka kao individualnog, moralnog, društvenog i političkog subjekta, oslobođenog prirodnih, božanskih i društvenih predeterminacija, te sposobnog da samostalno stvara, izabire i slijedi životne projekte i bude za njih odgovoran. Takvo shvaćanje pretpostavlja samosvijest o modernitetu. Ono ishodi iz, kako smo nastojali pokazati, metafizičkih, etičkih i filozofsko-političkih obrata.

Sukus metafizičkih obrata s kojima započinje novi vijek je, u grubim crtama, sljedeći:

- a) pojam kozmosa kao ograničenog i hijerarhijski uređenog svijeta Aristotelove i Tomine filozofije, zamjenjuje pojam bezgraničnog svemira, čije jedinstvo čini identičnost sastavnih dijelova i jednoobraznost zakona koji vrijede u njemu;
- b) Aristotelovo shvaćanje prostora kao konkretnog skupa mjesta, zamijenjeno je s koncepcijom apstraktnog prostora euklidovske geometrije;
- c) zatvorenost teleologijski uređenog svijeta zamijenjena je s

- otvorenošću mehaničkog kauzaliteta;
- d) metafizička ideja nužnosti u svijetu povlači se pred novom idejom kontingentnosti u svijetu;
 - e) statičnu sliku svijeta u kojoj je mirovanje prirodno, a kretanje uzrokovano, zamjenjuje dinamička slika svijeta u kojoj je kretanje prirodno, a mirovanje je izazvano stanje;
 - f) metafizički status promjene, stubokom se mijenja: od starovjekovnih i srednjovjekovnih poimanja promjene kao degeneracije, ili pak drugorazrednog modusa postojanja; do novovjekovnog poimanja vremenitosti postojanja.

Takve duboke metafizičke promjene pretpostavljaju i uzrokuju, i goleme etičke i filozofsko-političke promjene, koje se ogledaju u sljedećem:

- a) od uvjerenja da čovjek svojim razumom može razotkriti racionalno i teleološko ustrojstvo svijeta, te spoznati svoje mjesto u njemu; do uvjerenja da čovjek svojim umom treba konstruirati i umno legitimirati svoj ljudski svijet;
- b) od prirodnog i samorazumljivog prioriteta zajednice, do moralnog prioriteta pojedinca, koji racionalno opravdava stvorene društvene i političke veze;
- c) od traženja izvora normativnosti u prošlosti, do refleksivno stvorene normativnosti;
- d) od običajne prirodnosti hijerarhijski ustrojenog zajedničkog života do moralne jednakosti osoba;
- e) od jedinstvene koncepcije dobra, koja sve druge koncepcije života smatra inferiornima, neracionalnima ili izopačenima, do priznanja pluraliteta racionalnih koncepcija dobra;
- f) od paternalističke brige političkog i društvenog autoriteta za dobrobit pojedinca, do koncepcije individualne slobode i odgovornosti;
- g) od statusnog određenja osobe u prirodnom poretku zajedničkog života, do slobodnoga, ugovornog samoodređenja osobe u voluntaristički zasnovanim društvenim i političkim

vezama;

- h) od poopćivosti u vrlini, koja počiva na koncepciji summum bonum, do poopćivosti u pravima, koja počiva na koncepciji summum malum – približno jednakom strahu od nasilne smrti ili potrebi za samoodržanjem;
- i) od prioriteta dobra do prioriteta prava u etičkim koncepcijama javne moralnosti;
- j) od perfekcionistački privlačne koncepcije moralnosti, do imperativno obvezujuće koncepcije moralnosti, u kojoj na sistemsko mjesto stida dolazi krivnja;
- k) od idealizirane i prekomjerno pozitivne filozofske antropologije, do realističke i umjereno negativne filozofske antropologije;
- l) od metafizičkih jamstava uređenosti i zajedničkog života u vidu racionalnog kozmosa ili božje dobrohotnosti, do racionalnoga moralnog opravdanja sustava nadzora i ravnoteže moći, koji uračunava ljudske slabosti i kušnje u raspolaganju neograničenom moći.

Odlučujući izvod kojim se iz srednjovjekovnih i novovjekovnih pretpostavki subjektivnosti čovjeka, radikalno i dosljedno, konstruira subjektivnost pojedinca, pripada protoliberalnoj političkog filozofiji Johna Lockeja. Presudna je Lockeova implicitna, ali zato ne manje radikalna, kritika filozofije politike Thomasa Hobbesa. Hobbesov je značaj u tome što je pojedincu priznao moralnu i društvenu subjektivnost, dok se inicijalna politička subjektivnost pojedinca, putem osobite kontraktualističke konstrukcije, izvedbeno apsorbira u apsolutnoj moći suverena. Hobbes je horizontalni strah ili potencijalno ugrožavanje slobode i života pojedinca jednih od drugih, zamijenio vertikalnim strahom ili potencijalnim ugrožavanjem slobode i života pojedinca od strane apsolutne moći političkog autoriteta. Rizike apsolutizma, Hobbes je smatrao manjim od rizika anarhije, i zato svoju kontraktualističku konstrukciju legitimira argumentom racionalnog izbora.

Lockeova čuvena metaforička aluzija o Hobbesovoj političkoj filozofiji - «To bi bilo misliti da su ljudi toliko budalasti da brinu o tome kako izbjeći povrede koje im mogu nanijeti tvorovi ili lisice, ali su zadovoljni, štoviše, smatraju to sigurnošću, ako ih progutaju lavovi»⁵⁴⁶ - delegitimira racionalnost takvog izbora. Izgledi za obranu slobode, života i vlasništva pojedinca veći su u sudarima s podjednakom moći drugih pojedinaca, tvrdi Locke, nego u sudaru s neprirodno multipliciranom moći političkog autoriteta. Zbog toga je tiranija opasniji ugrožavatelj slobode pojedinca od anarhije. Dakako, da i anarhija, metodički fiksirana u kontraktualističkoj fikciji prirodnog stanja, potencijalno, ali ne i nužno, kako to tvrdi Hobbes, nosi rizike, ugrožavanja individualnih prava na život, slobodu i vlasništvo. Locke zato kontraktualistički konstruira posrednički model ograničene političke vladavine. Lockeov izvod ugovorne konstitucije političkog autoriteta razlikuje se od Hobbesova izvoda u deset bitnih točaka:

Prvo, Hobbes polazi od antropomehaničkog i atomističkog shvaćanja prirodnog stanja, koje je onda nužno ratno stanje ili negativna zajednica rata, dok Locke polazi od prirodne moralne zajednice ili zajednice kršćanskih vjernika, moralno kodirane dužnostima prirodnog zakona.

Drugo, Hobbesov pojam pristanka na političku zajednicu je prisilni, jer ništa ne može biti gore, ili sve je bolje od užasa prirodnog stanja anarhije, dok je Lockeov pojam individualnog pristanka rezultat dragovoljne i opsijske kalkulacije.

Treće, Hobbesovi pojedinci međusobno odustaju od prirodne slobode kao prava na sve i predaju je suverenu kao umjetnoj, i zbog toga omnipotentnoj osobi (izuzetak je individualno pravo na otpor očitaj i neposrednoj prijetnji samoodržanju). Lockovi pojedinci ne mogu ugovorno otuđiti slobodu, koja je brana samoodržanju, jer nisu vlasnici, nego uživatelji prava koja se tiču samoodržanja, a koja na temelju

stvaranja pripadaju Bogu.

Četvrto, Hobbesove radikalno atomističke pretpostavke čine da je jedino strah od nasilne smrti medij poopćenja, i shodno tome, politička zajednica može učinkovito opstati jedino na prezentnoj sili ili prijetnji silom, koju razumiju nositelji svih različitih individualnih koncepcija dobra. Svrha je političkog autoriteta očuvanje mira kao općeg dobra. Locke je, pak uvjeren da je vlasništvo medij poopćenja. Svakom je, naime, racionalnom pojedincu stalo do života, slobode i vlasništva nad vanjskim dobrima. Takva temeljna dobra Locke mjestimice naziva zbirnim nazivom, vlasništvo, a što se interpretativno naziva, vlasništvom u širem smislu riječi. Svrha je političkog autoriteta očuvanje takvog vlasništva kao općeg dobra.

Peto, pojedinci ujedinjeni u političko tijelo, u Hobbesovoj su koncepciji predstavljeni u i po suverenu, dok su u Lockeovoj koncepciji pojedinci predstavljeni u i po većinskom pristanku. Drugim riječima, većinski pristanak, u Lockeovoj koncepciji, ima poziciju suverena.

Šesto, u Hobbesovoj koncepciji, ugovornim se pristankom pojedinaca istodobno stvara politička zajednica i vlast, koji su objedinjeni u liku suverena, i, s druge strane, društvo, s institucijom vlasništva. To znači da se tek tada prevladava negativna zajednica rata. U Lockeovoj koncepciji, pak, društvo prirodno i logički prethodi političkoj zajednici, baš kao što je i središnja društvena ustanova – vlasništvo, pretpolitička kategorija u kojoj se pojedinci moralno i društveno samopotvrđuju. U konstituciji političkog autoriteta i političke obveze, Locke, i opet za razliku od Hobbesa, razlikuje dva logički odvojena stupnja: ugovor o političkom udruživanju, kojim nastaje politička zajednica: i povjerenje većine članova političke zajednice, kojim se politička moć povjerava obnašateljima vlasti.

Sedmo, priroda društvenog i političkog autoriteta u Hobbesovoj je koncepciji takva da pojedinci nepovratno prenose

svoje moći na suverena. To faktički znači jednosmjerni darovni ugovor, kojim se pojedinci odriču svojih prirodnih prava i prestaju biti politički subjekti. Priroda Lockeova političkog autoriteta je pak, zastupnička, budući da pojedinci, udruženi u političku zajednicu, uvjetno povjeravaju političku moć obnašateljima vlasti.

Osmo, Hobbesov politički autoritet je neograničen i svojevoljan, budući da je jedino moralno obvezatan prema Bogu. Taj retorički argument, u Hobbesovoj materijalističko-mehaničkoj kozmologiji, doslovce i metaforički, nema težine. Suprotno tome, Lockeov politički autoritet je ograničen s: a) pravima koja su mu pojedinci, a u okviru prirodnog zakona, prenijeli; b) zakonskom formom provođenja prirodnog zakona; c) svrhom političkog autoriteta, a riječ je o očuvanju vlasništva.

Deveto, Hobbesovi pojmovi prirodnog i ratnog stanja su zamjenični, a pojmovi prirodnog i političkog stanja su isključujući. U Lockeovoj koncepciji pojmovi prirodnog i ratnog stanja nisu izjednačeni, nego su interferirajući, što znači da neka prirodna stanja jesu ratna stanja, i da neka ratna stanja su prirodna stanja. Pojmovi ratnog stanja i političkog stanja, u Lockeovoj su konstrukciji, također interferirajući, što znači da se ratno stanje, obzirom na svoju relacijsku prirodu, može pojaviti i u političkom stanju.

Deseto, u Hobbesovoj je koncepciji moguć puni krug ili povratak na početnu točku. Otpor suverenu, koji prelazi granice individualnog otpora pred izravnom i očevidnom smrtnom opasnosti, vraća sve pojedince u prirodno stanje koje je po definiciji ratno stanje. U Lockeovoj koncepciji načelno nije moguć povratak pojedinaca u prirodno stanje, izuzev slučajeva stranog osvajanja i fizičkog uništenja političke zajednice. Moguće je da vladar prekrši povjerenje političke zajednice i postane pobunjenik, čime uzrokuje raspad vlasti i samog sebe postavlja u prirodno stanje, ali ne naspram pojedinaca kao individualnih subjekata, nego naspram pojedinaca ujedinjenih u političku zajednicu. Pojedinci

udruženi u političko tijelo zadržavaju pravo otpora protiv vladara, koji ne vlada po zakonu i proigrava dobiveno povjerenje, te sam sebe postavlja u prirodno stanje, što znači da moralno opunomoćuje druge – udružene u političku zajednicu – da nad njim, kao privatnom osobom, provedu prirodni zakon.

Riječju, Lockeova su postignuća u tome što je, za razliku od Hobbesove jednokratne i isključivo konstrukcijske političke subjektivnosti pojedinaca u stvaranju političke zajednice, uspio osigurati kontinuiranu, i to konstrukcijsku i dekonstrukcijsku, političku subjektivnost pojedinaca. Razlog tome je taj što su pojedinci utemeljeni u pretpolitičkoj, moralnoj i društvenoj, kategoriji vlasništva. Udruženi u političku zajednicu, pojedinci zadržavaju pravo legitimnog otpora neograničenoj i svojevnoj vlasti vladara. Ukoliko vladar proigra moralno obvezujuće povjerenje političke zajednice i zakonitost političkog autoriteta, dakle prekrši politički ugovor, on sebe postavlja u prirodno stanje naspram političke zajednice, koja onda zadržava pravo provođenja prirodnog zakona. To znači da politička zajednica ima moralno pravo da obrani sebe, tako što će svrgnuti vladara, ukoliko se on ne pridržava političkog ugovora. Nasuprot Hobbesovoj ishodišnoj instrumentalizaciji političkog autoriteta, koja se izvedbeno, na protuslovan način, pretvara u supstancijalizaciju političke moći, Locke dosljedno drži da je politički autoritet sredstvo za očuvanje individualnih prava na život, slobodu i vlasništvo. Lockeova protoliberalna filozofija politike podrazumijeva, dakle, pravo na obranu individualnih sloboda od nelegitimnih posezanja čuvara slobode. Locke je time prvi, s kontraktualističkom filozofsko-političkom i etičkom argumentacijom, moralno opravdao pravo na revoluciju protiv pobunjenog vladara, koji je izigrao političko povjerenje političke zajednice.

Dovezna točka Lockeova protoliberalizma utemeljila je individualnu subjektivnost u sve tri sfere modernog života:
a) u privatnoj sferi, pojedinac je moralni subjekt koji se

potvrđuje u vlasništvu;

b) u društvenoj sferi, pojedinac je ugovorni nositelj robnog prometa;

c) u političkoj sferi, pojedinac je tvorac samozadane političke obveze i ograničenog političkog autoriteta.

Zapadnu političku kulturu, koja sebe doživljava i legitimira idejom liberalne demokracije, nije moguće razumjeti, braniti, kritizirati i unapređivati, bez poznavanja njezina razvoja. Liberalna paradigma, kao filozofsko-politička i etička teorija ograničene vlasti, pruža minimalno svjetonazorsko utemeljenje Zapadnoj kulturi, dok, tome sukladna, ideja demokracije pruža institucionalno utemeljenje.

Razumijevanje povijesnosti nastanka liberalnog shvaćanja pojedinca važno je zbog, barem, pet razloga:

Prvo, liberalna paradigma pokazuje pomak od cjelovitog svjetonazora, kakvog nalazimo u protoliberalizmu Johna Lockea i klasičnom liberalizmu Johna Stuarta Milla, k suvremenim liberalnim teorijama, primjerice, Johna Rawlsa⁵⁴⁷ i Charlesa Larmorea,⁵⁴⁸ koje se, po samorazumijevanju, ograničavaju na načela političkog djelovanja ili političku etiku.

Drugo, poznavanje pretpostavki i razvoja liberalnog razumijevanja čovjeka, omogućuje shvaćanje pomaka u legitimaciji liberalnih načela – od posesivnog individualizma legitimiranog prirodnim pravima⁵⁴⁹, do otvaranja prema ideji demokracije⁵⁵⁰, i legitimacije putem refleksivnog ekvilibrija i pragmatizma.⁵⁵¹

Treće, ono omogućuje kritičku distancu prema stajalištima, koja smatraju da je liberalizam povijesno bitno prošla politička teorija prosvjetiteljstva⁵⁵², ili pak, prema stajalištima, koja idu u drugu krajnost i tvrde da liberalizam osvještava kraj povijesti i dovršenje čovjeka.⁵⁵³

Četvrto, ono omogućuje da se shvate nove prijetnje i izazovi individualnoj slobodi, kao što su: neograničena ekonomska moć, i s druge strane, siromaštvo i neprosvjećenost; šireća i teško nadzirljiva moć masovnih medija, koja pokazuje strukturalne

promjene liberalne javnosti - od nekadašnje kritičke publike privatnih vlasnika, do masovnih potrošača ideološki proizvedenih stavova⁵⁵⁴; zatim spolne, etničke, rasne i kulturne isključivosti; netransparentnost državne moći i znanstveno-tehničkih ustrojstava; problemi međunarodne pravednosti u raskoraku između svjetskog trgovačkog društva i nedostajuće svjetske zajednice, kratkoročno i bezobzirno nametanje posebnih interesa u iskorištavanju prirodnih resursa.

Peto, geneza modernog subjekta u etičkom i filozofsko-političkom samorazumijevanju, omogućuje uvid u suvremenu krizu instrumentalne racionalnosti i subjektno centriranog, objektivirajućeg uma, ali i ukazuje na univerzalističke i emancipirajuće dosege, koje postmoderno mišljenje nastoji odveć olako odbaciti.⁵⁵⁵

NAPOMENE UZ UVODNO POGLAVLJE:

1. Na središnje značenje samointerpretacije u duhovnim i povijesnim znanostima ili znanostima o čovjeku ukazala su klasična djela hermeneutičke tradicije kao što su radovi Wilhelma Diltheya "Uvod u duhovne znanosti", "Nastanak hermeneutike" i "Izgradnja povijesnog svijeta u duhovnim znanostima" - vidi izbor iz Diltheyevih radova objavljen pod naslovom "Zasnivanje duhovnih nauka", Prosveta, Beograd, 1980. Tu je zatim utjecajno djelo Hansa Georga Gadamera "Istina i metoda: Osnovi filozofske hermeneutike", V. Masleša, Sarajevo 1978. (djelo za koje i sam autor ističe da je nastalo pod utjecajem Heideggerove hermeneutike "tubitka") i knjiga Jürgena Habermasa "Saznanje i interes", Nolit, Beograd, 1975. Od razmjerno novijih radova ističem spis Charlesa Taylora "Interpretation and the sciences of man" u njegovoj knjizi "Philosophy and Human sciences: Philosophical Papers 2.", Cambridge University Press, Cambridge 1993. p. 15-57. i interpretativni prikaz Erwina Hufnagela "Uvod u hermeneutiku", Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993.

2. Identitet je prostorno vremenski kontinuitet koga čini dosljednost bitnih značajki u jedinici vremena (kvalitativni identitet) i fizičkoj granici koja pokazuje da je riječ o jednom entitetu unatoč mogućim promjenama (numerički identitet). Shodno tome osobni identitet je kompetencija tijelom omeđenog subjekta da orijentacijom u spoznajnom i moralnom prostoru stječe konzistentnost u govoru i djelovanju čime ozbiljuje simboličko jedinstvo osobe. Identitet uključuje svijest o tom jedinstvu vlastite osobe ili samosvijest, te uvažavanje ili priznanje drugih. U povijesti zapadnoga mišljenja razlikujemo tri epohalna načina samorazumijevanja odnosno tvorbe identiteta: 1. antičku rekonstrukciju identiteta putem umnih uvida u kozmički poredak stvari; 2. augustinovsko - dekartovsku radikalnu samorefleksiju kojom "zbijsko ja" postaje od svega razriješena moć subjektive samosvijesti da objektivira, nadzire i konstruira poredak stvari. Unutar takve koncepcije John Locke drži da je osobni identitet kontinuum svijesti koji se očituje u iskustvu sjećanja tijekom vremena; 3. suvremene pokušaje K - O. Apela i J. Habermasa, podložne ozbiljnim kritikama zbog toga što praktičnu ljudsku djelatnost misle po modelu teorijske djelatnosti, da rekonstrukcijom i nadilaženjem subjektu centriranog uma postave novu paradigmu komunikacijske tvorbe identiteta u

idealnoj jezičnoj situaciji. Usp. J. Locke, "An Essay Concerning Human Understanding», (ed. J. Yolton), J. M. Dent, London, 1961., Two volumes. Zatim, J. Habermas "Razvitak morala i identitet jastva" i "Mogu li kompleksna društva izgraditi umni identitet?" u : " Prilog rekonstrukciji istorijskog materijalizma", V. Masleša, Sarajevo 1985. str. 53.-82. i 83.-113.; D. Parfit, "Personal Identity" u: "Reasons and Persons", Oxford University Press, Oxford 1987. p. 197.-347.; B. Williams, "Person Identity and Individuation" i "Bodily Continuity and Personal Identity" u: "Problems of the Self", Cambridge University Press, Cambridge 1995. p. 1.-18. i 19.-25.; Ch. Taylor "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity", Cambridge University Press, Cambridge 1992., osobito prvi dio "Identity and the Good", p. 3.-107.

³. Usp. Benjamin Constant, «O slobodi u antičko i moderno doba», u: Constant, «Načela politike i drugi spisi», Politička kultura, Zagreb 1993., str. 161 - 182.

4. Usp. Ronald Dworkin, "Liberalizam", u: "Dometi", Izdavački centar Rijeka, br. 11., 1988., Rijeka, str. 669-685. Na Dworkinovu tragu Will Kymlicka, također, smatra da tradicionalno pitanje - treba li jednakost kao vrednotu uključiti u političku teoriju, prestaje biti pitanjem, i ustupa mjesto drukčijem pitanju - kako jednakost najbolje interpretirati? U tom smislu Kymlicka zagovara ideju "egalitarnog platoa" koja može "potencijalno bolje poslužiti pomirenju različitosti i jedinstva suvremene političke filozofije", (p. 5.) odnosno biti medijem za usporedbu različitih i suprotstavljenih filozofsko-političkih koncepcija. Usp. Will Kymlicka, "Contemporary Political Philosophy", Clarendon Press, Oxford, 1990.

⁵. Pojam «liberalizam straha» uvodi Judith Shklar analizirajući ponajprije Montaignove i Montesquieuove misli. Usp. J. Shklar, «The Liberalism of Fear», u: N. Rosenblum, «Liberalism and The Moral Life», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989., p.21.-38. Usp. također i zbornik posvećen J. Shklar «Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and The Political Vision of Judith N. Shklar», (ed. B. Yack), The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

⁶. Jeremy Waldron, «God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought», Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁷. Suvremene liberalne teorije, kakva je primjerice Rawlsova, u drugoj fazi njegova stvaranja, odustaju od moralnog i svjetonazorskog utemeljenja političke filozofije, te polaze od konstruktivističke političke koncepcije osobe, koja podrazumijeva slobodne i jednake ugovorne strane, obdarene dvjema značajkama

moralne osobnosti: sposobnošću za pravednost i za vlastitu koncepciju dobra. Usp. John Rawls, «Political Liberalism», Columbia University Press, New York, 1993.

⁸. Distinkciju između etike uvjerenja i etike odgovornosti uvodi Max Weber. Usp. M. Weber, «Politika kao poziv», Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.

⁹. Usp. John Rawls, «Political Liberalism», ibid.

¹⁰. Ideju «javne uporabe uma» prvi iznosi Kant, a Rawls je koristi za utemeljenje sustavne liberalne političke moralnosti. Usp. I. Kant, «Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?», u: Kant, «Pravno – politički spisi», Politička kultura, Zagreb, 2000., str. 33.-41., odnosno J. Rawls, «Political Liberalism», ibid., p. 212.-254.

11. Usp. Jeremy Waldron, "Liberal Rights", Cambridge University Press, Cambridge, 1993., posebice drugo poglavlje "Theoretical Foundations of liberalism", p. 35-62.

¹². Usp. Francis Bacon, «Novi organon», Naprijed, Zagreb, 1986., i Rene Descartes, «Rasprava o metodi», Matica hrvatska, Zagreb, 1951.

13. Usp. Karl Löwith, "Svjetska povijest i događanje spasa", August Cesarec, Zagreb i Svjetlost, Sarajevo, 1990.

¹⁴. Historistička škola nastala je iz njemačke povijesne znanosti u drugoj polovici 19. stoljeća. Škola se suprotstavlja klasičnom njemačkom idealizmu i smatra da povijesne činjenice «valja pustiti da same govore» a odbaciti vlastita predmijenja i predrasude.

¹⁵. Ishodišno ograničenje hegelovski utemeljenih političkih teorija, a tu pripadaju i Marxove političke zamisli, je upravo u pokušaju da se filozofija politike izravno izvede iz filozofije povijesti.

¹⁶. Usp. Ferdinand de Saussure, «Opšta lingvистika», Nolit, Beograd 1977.

¹⁷. Usp. Hannah Arendt, «Vita activa», A. Cesarec, Zagreb 1991.

¹⁸. Usp. G. W. F. Hegel, «Osnovne crte filozofije prava», V. Masleša, Sarajevo 1964., § 270., str 226., odnosno interpretativno J. Rawls, «Political Liberalism, ibid., p. xiv. Rawls ističe da objektivni povijesni ishod Luterova i Calvinova djelovanja – pravo vjerske slobode, niukoliko nije bio i dio

njihovih nakana. Raskorak između subjektivnih namjera i objektivnih povijesnih značenja Kant i Hegel tumače metafizičkim konstrukcijama «nakane prirode», «skrivenog plana prirode» (Vidi: I. Kant, «Pravno – politički spisi», Politička kultura, Zagreb 2000., odnosno «lukavstvom prirode» (Vidi: G. W. F. Hegel, «Filozofija povijesti», Matica hrvatska, Zagreb 1957.

¹⁹. Usp. John Locke, «Two Treatises of Government», Cambridge University Press, Cambridge 1963. Jeremy Waldron u djelu «God, Locke and Equality», Cambridge University Press, Cambridge, 2002. ističe kršćanske premise Lockeove političke filozofije.

²⁰. Vidi: Hans-Georg Gadamer, «Istina i metoda», V. Masleša, Sarajevo 1978; kao i Gadamerov spis «On the Possibility of a Philosophical Ethics» u njegovoj knjizi «Hermeneutics, Religion and Ethics», Yale University Press, New Haven / London, 1999; p.18-36.

21. O tome vidi Immanuel Kant, "Pravno-politički spisi", Politička kultura, Zagreb 2000., odnosno interpretacijski Charles Larmore, "The Morals of Modernity", Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

22. Usp. John Stuard Mill, "Izabrani politički spisi", prvi i drugi svezak, Informator i Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1988.; i interpretaciju Johna Graya, "Mill on Liberty: A Defence", Routledge, London 1996. (second edition).

23. Usp. Alexis de Tocqueville, "O demokraciji u Americi", Informator i Fakultet političkih znanosti, Zagreb 1995., odnosno interpretativno: Rade Kalanj, "Jednakost i sloboda u Tocquevilleovoj teoriji demokracije" – pogovor navedenoj knjizi, i Pierre Manent, "An Intellectual History of Liberalism", Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1995.

24. Usp. Robert Nozick, "Anarchy, State and Utopia", Basic Books, New York, 1974.

25. Usp. John Rawls, "A Theory of Justice", The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.; i "Political Liberalism", Columbia University Press, New York, 1993.

26. Usp. Joseph Raz, "The Morality of Freedom", Clarendon Press, Oxford, 1986.

²⁷. «Ako tako tkogod razmotri stvari kako se od samoga početka razvijaju, onako kao i u drugim slučajevima, i u ovima će (naravi političke zajednice – op. R. R.) najljepše tako znanstveno razvidjeti». Aristotel, «Nikomahova etika», Globus/SNL, Zagreb

1988., 1252 a 25.

28. Usp. Judith N. Shklar, "The Liberalism of Fear", in: "Liberalism and Moral Life", Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 21-38.

29. Niccolo Machiavelli, "Vladar", Fakultet političkih nauka i Informator, Zagreb 1975., poglavlje XXV., str. 108.

NAPOMENE UZ PRVI DIO: ANTIČKA RAZUMIJEVANJA ČOVJEKA I LJUDSKOG DJELOVANJA

³⁰ Vidi: Homer, «Ilijada» i «Odiseja», Matica hrvatska, Zagreb 1961.

³¹ Vidi: Hesiod, «Poslovi i dani», Matica hrvatska, Zagreb, 1970.

³² Teognis tako piše «mnogi niska roda su bogati i mnogi odličnici su siromašni, ali mi nećemo bogatstvo mijenjati za našu vrlinu, jer ona ostaje zauvijek s čovjekom, a posjed prelazi od jednog čovjeka drugome». Navedeno prema: MacIntyre, Alasdair., «A Short History of Ethics», Routledge, London 1967. p. 9.

³³ Euripidove tragedije pokazuju bespomoćnost čovjeka pred kozmičkim poretkom, pri čemu tragičnost ljudi proizlazi iz njihove izloženosti neshvatljivoj i nepredvidivoj nužnosti, koju Grci imenuju riječju «tyche». Usp. Lloyd Weinreb, «Natural Law and Justice», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.

³⁴ Vidi: Charles Segal, «Sophocles Tragic World: Divinity, Nature, Society», Harvard University Press, Cambridge, 1988., p. 15.

³⁵ Anaksimandrov fragment zabilježio je Teofrast u svom djelu Fysikon doxai, a otuda ga navodi i neoplatoničar Simplikije u svom komentaru Aristotelove Fizike. Vidi: Branko Bošnjak, «Povijest filozofije», Matica hrvatska, Zagreb 1993., kniga I., str. 95; odnosno H. Diels, «Predsokratovci» I. i II., Naprijed,

Zagreb, 1983.

³⁶ Heraklit, «Svjedočanstva i fragmenti», Matica hrvatska, Zagreb, 1951. fr.80.

³⁷ Parmenid, «O prirodi», fragment 8., navedeno prema Branko Bošnjak, «Grčka filozofija», Matica hrvatska, Zagreb 1978., str. 175.

³⁸ «Atomisti – Leukip i Demokrit», (ur. N. Majnarić), Matica hrvatska, Zagreb 1950., f. 34.

³⁹ Usp. Bernard Williams, «Ethics and the Limits of Philosophy», Fontana Press, London 1985.

⁴⁰ Primjerice, ja svršeno mogu znati, od ponedjeljka do petka, da je kockanje loša stvar. Kako li to tek dobro znadem u nedjelju! Ali u subotu, kada «prijatelji» zazovu, tada mogu svemu odoljeti osim, kako to kaže Oscar Wilde, iskušenjima.

⁴¹ Platon, «Država», Naklada Jurčić, Zagreb, 1997., knjiga IV., 444 e.

⁴² O refleksiji moći i pravednosti vidi u Tukididovim spisima. Interpretativno vidi u Volkman – Schluck, K. H., «Politička filozofija», Naprijed, Zagreb 1974.

⁴³ Usp. Alasdair MacIntyre, «A Short History of Ethics», Routledge, London 1967.

⁴⁴ Platon, «Država», ibid., 338 c

⁴⁵ Usp. naše poglavlje o Hobbesovoj moralnoj i političkoj teoriji. Hobbesove teze predstavljaju razvijeni i sustavni oblik teorije koja moralnost utemeljuje i izvodi iz uzajamne prednosti razboritih egoističnih pojedinaca.

⁴⁶ Platon, «Država», Naklada Jurčić, Zagreb 1997., 359 a.

⁴⁷ Platon, ibid., 367 d

⁴⁸ Platon, ibid., 358 a

⁴⁹ Usp. Bernard Williams, «Ethics and the Limits of Philosophy», Fontana Press, London 1985.

⁵⁰ U zapadnoj filozofskoj tradiciji postoje dva vrlo široka i različita pristupa fenomenu ljudske moralnosti. Svaki od pristupa duboko određuje i načine etičke refleksije morala. Prvi

pristup pretpostavlja strogu povezanost i metodologijsku hijerarhiju filozofijskih disciplina. Metafizika, epistemologija, teorija značenja, prethode i određuju moralnu teoriju. U okviru novovjeke filozofije, najizrazitiji primjer epistemološko - metafizičkog prvenstva predstavlja Descartesova filozofija.

Drugi pristup pretpostavlja relativnu neovisnost moralne teorije od drugih filozofijskih disciplina. U takvome pristupu, problematični pojam objektivne moralne istine nije polazište, nego rezultat promišljanja. Na tom tragu, Aristotel je zacijelo prvi ustvrdio: «Nemojmo previdjeti da se razlikuju dokazi koji polaze od načela i oni koji vodi do načela. I Platon je to s pravom postavljao i pitao treba li postupak biti od načela ili do načela, kao što se na trkalištu može trčati od sudaca do okretišta ili obratno. Treba počinjati od poznatih stvari, ali one su dvoznačne: jedno je ,poznato nama, a drugo ,spoznatljive po sebi,. Mi vjerojatno trebamo početi od onoga što je nama poznato». (Nikomahova etika, Globus/SNL, Zagreb 1988., 1095 a 30. Takav drugi pristup polazi od toga da ljudi u svom djelovanju uvažavaju različite moralne koncepcije, pri čemu, legitimacija moralnih principa ovisi o vrsti i opsegu dogovora, koji racionalne osobe mogu postići, primjerice u Rawlsovoj proceduri uskog i širokog refleksivnog ekvilibrija ili promišljene ravnoteže između moralnih intuicija i moralnih principa, odnosno moralnih intuicija i različitih moralnih teorija. (Vidi: Rawls, J., «A Theory of Justice», C.U.P., Cambridge/Massachusetts, 1971., p. 49-53.). Na taj se način preokreće tradicionalna hijerarhija - moralna teorija ne ovisi o moralnoj epistemologiji, nego obrnuto. (Vidi: Rawls: «The Independence of Moral Theory», u: «Collected Papers», Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1999., p. 286-302.

Prvi pristup smatra da se etička refleksija morala sastoji u pronalaženju skupa istinitih misli ili propozicija, koje se mogu jednoznačno i apstraktno formulirati.

Drugi pristup drži da etička refleksija treba uključiti i konkretnost moralnog života, što znači da pored principa, pretpostavlja i promišljanje moralnog prosuđivanja, moralnih osjećaja, moralnih navika i moralnog karaktera.

Prvi pristup gradi etičku refleksiju po modelu matematike. Drugi je pristup gradi po modelu umjetnosti. (Vidi: Wollheim, Richard., «The Thread of Life», Yale University Press, New Haven, 1984., p. 197-225.

Pretpostavke za prvi pristup najizravnije su prisutne kod Sokrata; (vidi: Rowe, Christopher., «Ethics in ancient Greece», u: «A Companion to Ethics», ed. P. Singer, Blackwell,

Oxford, 1991., p. 121-132.) dobrim dijelom kod Platona, (Platon u svojim zrelim radovima, za razliku od ranog dijaloga «Protagora», razlikuje umni, voljni i požudni dio duše, te štoviše, pored znanja, uvodi - u dijalogu «Menon» - i pojam prikladnog mišljenja, koji je također način da se čini dobro. Platonova je etika, međutim, poglavito ipak određena njegovom metafizičkom koncepcijom dobra i istine. To dovodi do toga da u IX. knjizi «Države» tvrdi da je «istinitost naslade» kralja «sedam stotina dvadeset devet puta ugodnija» od tiraninove. (587 e); te u drugom kontekstu, ali sa sličnim ambicijama izgradnje znanosti o praktičnom djelovanju kod Descartesa i Hobbesa (Hobbesova primjena galilejevske mehaničko - materijalističke kozmologije i nominalističkog voluntarizma na svijet ljudskih stvari rezultira novovjekovnim rastvaranjem praktičkog djelovanja u tehničko djelovanje. Vidi: Hobbes, Thomas., «Leviathan», Penguin, Harmondsworth, 1985.)

Pretpostavke za drugi pristup najizravnije su prisutne kod Aristotela,, zatim u hermeneutičkoj tradiciji, i to posebice kod Hansa -Georga Gadamera (Vidi: Gadamer, Hans - Georg., «Hermeneutics, Religion, and Ethics,, Yale University Press, New Haven, 1990.); te u suvremenim nastojanjima Johna Rawlsa (Vidi posebice: «Outline of a Decision Procedure for Ethics»; «Two Concepts of Rules»; i «The Independence of Moral Theory», u «Collected Papers», ibid.), Bernarda Williamsa (Vidi: «Morality: An Introduction to Ethics», C.U.P., Cambridge 1972., i «Ethics and the Limits of Philosophy», Fontana Press, Lndon, 1985.); i Samuela Schefflera (Vidi: «Human Morality», O. U. P., New York/Oxford, 1992.

Prvi pristup polazi od nerazlučenog pojma uma, odnosno ne priznaje distinkciju teorijskog i praktičnog uma. Drugi pristup drži da se svijet ljudskih stvari ne može filozofski promišljati na isti način kao prirodni svijet, nego da ga je moguće promisliti jedino po modelu praktičnog uma.

Za prvi je pristup u središtu etičke refleksije spoznaja; dok je za drugi pristup u središtu etičke refleksije djelovanje, koje je rezultat borbe umnog i neumnog dijela duše. Dobro se po prvom pristupu postiže uvidom u istinu, a po drugom pristupu ispravno i dobro djelovanje zahtijeva mnogo više: pored spoznaje moralnih principa, potrebno je dobro moralno prosuđivanje, kojim se opći principi primjenjuju na posebne situacije. Primjerice, svi mi znamo da ne smijemo omalovažavati druge ljude, ali, drugo je pitanje, kada naše riječi, djela ili geste omalovažavaju druge ljude. Nadalje, drugi pristup ističe značaj senzibilnosti za moralno relevantne značajke situacije u kojoj se netko našao, te važnost moralne snage karaktera.

Prvi je model nadosoban ili potpuno neovisan od perspektive djelatnika. Upravo se zato moralni život, u takvome

shvaćanju, svodi na svjesno pristajanje uz opće principe. Drugi model, pored općih principa, ističe i važnost posebnih etičkih sudova, i to zbog vezanosti za perspektivu djelatnika i konkretne situacije. Upravo zbog takvih konceptualnih razloga, drugi pristup ističe značaj primjera u moralnom poučavanju.

Prvi model, zlo u svijetu ili etički neprihvatljivo djelovanje tumači neznanjem. Drugi model, pored toga što priznaje neznanje, otvoreniji je ne samo za realističniju sliku ljudske motivacije, u kojoj važnu ulogu ima ljudska zločestoća, pakost, licemjerje ili očaj, nego drugi model podrazumijeva i važnost snage volje ili moralnog karaktera. Prvi model, fenomen akrasie ili nedostatka volje za ispravnim djelovanjem tumači nedostatnom spoznajom. Drugi model drži da unatoč spoznaji toga što mi je činiti, ili nije činiti, svagda mogu činiti drukčije od onoga, što spoznajem da je najbolje činiti.

Riječju, poteškoće prvog pristupa i modela etike koji se na njemu gradi proizlaze iz redukcionističkog poimanja ljudskog djelovanja. Intencionalne forme djelovanja, naime, ne možemo u cijelosti razumjeti u sustavu općih pravila.

Prednosti drugog pristupa, pak, proizlaze otuda, što razlikuje, čine to i Aristotel i Kant, teorijski razum od praktičnog uma. Teorijski razum je upućen na spoznaju danih objekata, dok praktički um razmatra činidbu objekata prema našoj koncepciji tih objekata. Drugim riječima, posebnost je praktičnog uma u tome što je subjekt tvorac njegova objekta. Teorijski razum ima autoritet nad spoznavanjem, a praktički um nad odlučivanjem i djelovanjem. Praktički um motivira, usmjerava, planira, vrednuje i predviđa djelovanja.

Praktičko znanje razlikuje se od teorijskog znanja po tome što je riječ o:

- 1.) normativnom znanju ili znanju razloga koji su stvarni, ali nisu prirodni, i obvezuju ili barem utječu na djelovanje;
- 2.) način dolaženja do praktičkog znanja je refleksija. Praktičko znanje treba pružiti opravdanje djelovanja, što znači, valjanim razlozima uvjeriti sebe i druge da je djelovanje ispravno.
- 3.) Praktičko znanje uključuje moralni sud koji nije samo mehanička primjena općih pravila na posebne situacije, nego znači i transcendiranje eksplicitnih i implicitnih pravila o kojima ovisi. Drugim riječima, radi se o kreativnom odgovoru na posebnost i neponovljivost životnih situacija.

⁵¹. Drastični dualizam između vječne duše i propadljivog tijela, Platon ublažava učenjem o tripartitnosti duše, pri čemu ostaje dvojbenim je li duša u cijelosti nepropadljiva ili samo u svojem umnom dijelu. Umni dio duše treba zauzdati neumni dio duše – volju

i požudu, pri čemu Platon otvara više mogućnosti: u «Fedru» je duša cjelovita i jednaka, dok u «Državi» svaki dio duše ima svoju vrlinu.

⁵². O Platonovu poricanju života vidi: Bernard Williams, «Plato: The Invention of Philosophy», Phoenix, London, 1998. p. 37.

⁵³. U «Kategorijama» Aristotel razlikuje supstanciju (ousia) od akcidenzijskih kategorija, po tome što svaka akcidenzija je prisutna u supstanciji i ne može postojati bez supstancije; te, nadalje, kategoriju supstancije dijeli na ono konkretno pojedinačno, koje naziva prvotnom supstancijom ili «ovim tu» bićem kao što je Sokrat; i na drugotnu supstanciju kao što je ljudski rod. Ontološki primat konkretno individualnog ili prve supstancije, Aristotel obrazlaže time što su sekundarne supstancije kazivanja o primarnim supstancijama i zato se njima pririču. U «Metafizici» Aristotel tvrdi da se o supstanciji govori «ako već ne višeznačno, ono barem na četiri načina, jer se čini kako je bivstvo svake pojedine stvari: i bit i sveopće i rod, te kao četvrto podmet». (Metafizika, Globus/SNL, Zagreb, 1988., VII., 1028. b 33) Aristotel ipak suzuje analizu i tvrdi «slijedi, dakle, da se na dva načina kaže bivstvo: posljednji podmet, koji se ne može priricati čemu drugom, i bilo koje određeno biće, koje je i odjeljivo, a takav je oblik i lik svake pojedinačnosti» (Metafizika, VII., 1017. b 23-25.) Supstancija, dakle, treba istodobno biti «ovo tu» pojedinačno i određeno biće; i bit toga bića, u smislu toga što to biće kao odjeljivo od drugih jest. Ta dva uvjeta odgovaraju razlici između primarne i sekundarne supstancije u «Kategorijama».

⁵⁴. Aristotel, «Metafizika», Globus/SNL, Zagreb 1988., VII., 1040 b 26-28.

⁵⁵. Aristotel, «Nikomahova etika», Globus/SNL, Zagreb, 1988., I., 1102 a 15.

⁵⁶. Nikomahova etika, I., 1098a 7.

⁵⁷. Nikomahova etika, I., 1098 a 16.

⁵⁸. Nikomahova etika, I., 1098 a 1-2.

⁵⁹. Aristotel, «Politika», Globus/SNL, Zagreb 1988., I., 1252 a 1-3.

⁶⁰. Politika, I., 1253 a 15-17.

⁶¹. Nikomahova etika, I., 1094 b.

⁶². Nikomahova etika, II., 1103 b 2.

⁶³. Nikomahova etika, I., 1095 a 7.

⁶⁴. Razumljivo je zato da se praktičko znanje razlikuje od teorijskog jer «Govoreći o takvim stvarima (pravednim, lijepim i dobrim – op. R.R.) i polazeći od njih valja se zadovoljiti da se istina označi nagruho i o ocrtu... jer svojstvo je obrazovana čojeka da u svakom rodu traži onoliko točnosti koliko dopušta narav dotične stvari; jednako je, naime, od matematika primati puke vjerojatnosti kao i od govornika zahtijevati stroge dokaze», Nikomahova etika, I., 1094 b 20-25.

⁶⁵. Vidi: Branko Bošnjak, «Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline», Matica hrvatska, Zagreb 1993., str. 228-285.

⁶⁶. Vidi: Joachim Ritter, «Metafizika i politika», Informator/FPN, Zagreb, 1987., posebice studija «Građanski život: O Aristotelovoj teoriji sreće», str. 80-117. Ritter upozorava na teškoće u prevođenju pojma «eudaimonia», no ipak se odlučuje za pojam sreća. Slično čini i Filip Grgić. Vidi: «Etika :priručnik jedne discipline», (ur. Čehok /Koprek), Školska knjiga, zagreb, 1996., poglavlje «Etička stajališta», str. 35-83.

⁶⁷. Vidi: Ladanov prijevod «Nikomahove etike», Globus/SNL, Zagreb, 1988. Vidi također i Ladanov «Grčko – latinski – hrvatski rječnik temeljnih pojmova ili nazivaka» u zaglavlju knjige, u kojemu se za grčku riječ «eudaimonia» navodi latinska riječ «beatitudo». O kritici takva prijevoda vidi: J. Ritter, «Metafizika i politika», ibid., str. 80., i F. Grgić, «Etika: priručnik jedne discipline», ibid., str. 42-43. Obojica ističu da je «blaženstvo», kojemu najviše odgovara grčka riječ «makairos», ponajprije stanje božanskog života i sudjelovanja u njemu.

⁶⁸. D. S. Hutcinson prevodi riječ «eudaimonia» s riječju «uspjeh» odnosno «uspješnost». Vidi: «The Cambridge Companion to Aristotle», (ed. Johnatan Barnes), Cambridge University Press, Cambridge, 1995., p. 195-232. Slično, mada opisno rješenje, prihvaća i Johnathan Barnes, kada tvrdi «Biti eudaimon znači doseći svoj vrhunac, uspjeti u životu». Vidi: J. Barnes, «Aristotel», Kružak, Zagreb.

⁶⁹. Pojam dobrobit (well-being) za pojam eudaimonia koristi i Bernard Williams, «Ehtics nad the Limits of Philosophy», Fontana press, London, 1985.

⁷⁰. Nikomahova etika, I., 1102 a 13.

⁷¹. Nikomahova etika, I., 1102 a

⁷². Nikomahova etika, 1095 a 18

⁷³. Nikomahova etika, 1097 a 28.

⁷⁴. Nikomahova etika, I., 1095 b 19

⁷⁵. Nikomahova etika, I., 1095 b 15

⁷⁶. Aristotelovo shvaćanje zadovoljstva ili užitka mnogo je složenije negoli Platonovo. Platon, naime, zadovoljstvo uglavnom misli po modelu tjelesnog zadovoljstva kojemu prethodi lišavanje, dok zadovoljstvo donosi ispunjenje. Aristotel upozorava da postoje užici, ponajprije intelektualni, kojima ne prethodi lišavanje, te pokazuje da ne postoje valjani argumenti koji bi pokazali da su užici loši po sebi (1152 b). Je li užitak dobar ili loš ovisi o djelatnosti iz koje proizlazi. Štoviše užitak (Aristotel pokušava razlikovati nužne užitke od suvišnih užitaka) sastavni je dio dobrobiti. U tom aspektu, a obzirom na problem moralne motivacije, Aristotelovo je stajalište, čini se, nadmoćno ne samo Sokratovom odnosno Platonovom stajalištu, nego i Kantovom. Riječ je o tome da Kantovu provaliju između prirodnog svijeta i svijeta slobode, užitka i moralne dužnosti, čini se, pogađa isti Aristotelov prigovor koji upućuje Sokratu odnosno Platonu: - «Stoga oni koji tvrde, kako je čovjek razapet na mučila ili onaj koji je dopao golemih nevolja, zapravo blažen, ako je dobar, hotimice ili nehotimice govore besmislice» (Nikomahova etika, 1153 b 20-23).

⁷⁷. Nikomahova etika, I., 1095 b 22. Aristotel nadalje izvodi: «Nu te se čini odveć površnim a da bi bilo ono što se traži, jer je više u onima koji časte negoli u čašćenomu, dok mi slutimo kako je dotično dobro nešto vlastito i što se teško oduzima. Uz to se čini da ljudi teže za čašću kako bi se uvjerali da su dobri; traže da ih časte oni koji su razboriti, i među kojima su poznati, a zbog kreposti. Očito je, dakle, kako je takvima krepost bolja. I možda je pretpostaviti da je prije ona negoli čast svrha građanskog života.» Ibid., 1095 b 22-30.

⁷⁸. Ibid., 1095 b 22.

⁷⁹. Nikomahova etika, I., 1097 b 13. Prevoditelj Tomislav Ladan rabi izraz «društvovan» odnosno «društven životinja» što ne pogađa bit stvari jer je to u stanovitom smislu anakronizam, budući da društvo kao posebna sfera egzistencije ne postoji u antici, nego se čovjek nasuprot sferi kućanstva ili oikosa, potvrđuje u ćudorednom zajedništvu ili političkoj egzistenciji polisa. Prevoditelj, istina, u napomeni dopušta i druge izraze, među kojima i onaj koji držimo da je primjereniji - «politička životinja».

⁸⁰. Aristotel, «Politika», Globus/SNL, 1988., I., 1253 a 3.

⁸¹. Ibid., I., 1253 a 9-10. Prevoditelj Tomislav Ladan riječ «logos» prevodi riječju «govor», no pisac uvodne studije uz prijevod Aristotelove «Nikomahove etike» Danilo Pejović, opravdano upozorava da je riječ «logos» u takvom kontekstu potrebno prevesti riječima «um i govor». Vidi uvodnu studiju Danila Pejovića «Aristotelova praktična filozofija i etika», koja je objavljena i u njegovoj knjizi «Hermeneutika, znanost i praktična filozofija», V. Masleša, Sarajevo, 1982., str. 185-219.

⁸². Aristotel, «Nikomahova etika», X., 1177 a 20.

⁸³. Upravo takvo tumačenje podastire Danilo Pejović u uvodnoj studiji «Aristotelova praktična filozofija i etika» uz Aristotelovu «Nikomahovu etiku»; str. V-XXXIX.

⁸⁴. Aristotel, «Nikomahova etika», ibid., X., 1177 b 27.

⁸⁵. Aristotel, «Nikomahova etika», X., 1178 a 1.

⁸⁶. Aristotel, «Nikomahova etika», X., 1178 a 7.

⁸⁷. Aristotel, «Nikomahova etika», X., 1179 a 23.

⁸⁸. Aristotel, «Nikomahova etika», X., 1179 a 25.

⁸⁹. Aristotel, «Nikomahova etika», X., 1178 b 35. Aristotel ističe da su «izvanjska sretnost» i «umjereni uvjeti», baš zato što smo nesavršeni ljudi, prijeko potrebni uvjeti dobra života. Bernard Williams na tom tragu, a propitujući granice Kantove etike, uvodi pojam «moralne sreće» koji pokriva izvanmoralne uvjete moralna života. Usp. B. Williams, «Moral Luck», Cambridge University Press, Cambridge 1991., posebice istoimenu studiju p. 20-39.

⁹⁰. Aristotel, «Politika», ibid., I., 1253 a 7.

⁹¹. Aristotel, «Politika», I., 1253 a 5.

⁹². Aristotel, «Politika», I., 1253 a 7. Naš prevoditelj Tomislav Ladan u napomeni piše: «Samo ovo mjesto nije posve jasno, pa je u latinskom prijevodu «kao usamljen orao na vrhuncima». Po našem sudu, Aristotelova se prispodoba temelji na tomu što potez u igri dobiva smisao tek po cjelini igre, odnosno po potezima koji mu prethode ili slijede. Nevezani potez je načelno besmislen jer, kako to u sličnoj prispodobi ističe Charles Taylor, bez momčadi nije moguće biti golman. Vidi: CH. Taylor, «Politics», u «The Cambridge Companion to Aristotle», ibid., p. 233-258.

⁹³. Aristotel, «Politika», I., 1252 a 2-5.

⁹⁴. Usp. neoaristotelovsku knjigu Hannah Arendt «Vita activa», August Cesarec, Zagreb, 1991., posebice drugo poglavlje «Javno i privatno područje». Vidi i pogovor Žarka Puhovskog «Politička antropologija Hannahe Arendt» koji iz njezina središnjeg metodičkog uporišta – konstitucije subjekta u djelovanju – izvodi dalekosežne konzekvencije za suvremenu filozofiju politike, a to su: neodrživost promišljanja praktičkog po modelu teorijskog; i shodno tome teškoće u poopćavanju najviših načela djelovanja. Usp. nadalje i knjigu Joachima Rittera «Metafizika i politika», Informator/FPN, Zagreb, 1987., osobito studije «Građanski život: O Aristotelovoj teoriji sreće» i «Politika i etika u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji», str. 80-117; i 118-138.

⁹⁵. Aristotel, «Metafizika», ibid., knjiga I., 982 b.

⁹⁶. Usp. Joachim Ritter, ibid., str. 80-176; i Karl-Heinz Volkmann-Schluck, «Politička filozofija», Naprijed, Zagreb, 1977., posebice prvo poglavlje «Moć i etos», str. 15-62. Volkmann-Schluck tako primjerice piše: «Nekoga tko nije sudjelovao u političkim zbivanjima, a Ateni nisu nazivali nepolitičkim, nego neupotrebljivim čovjekom, to jest čovjekom koji nije osposobljen za opstojanje jer ništa ne pridonosi zajednici, a tek ona jamči slobodan život koji uživa». Umberto Cerroni poigrava se grčkom riječju idiotēs pokazujući pri tom fundamentalnu razliku između antičke i moderne filozofije politike, budući da je za Aristotela idiotēs onaj tko ne sudjeluje u javnim stvarima, dok je za Lockeja idiot onaj tko se vlasnički ne potvrđuje u svojim privatnim poslovima. Usp. Umberto Cerroni, «Uvod u društvenu znanost», Školska knjiga, Zagreb, 1983., posebice studiju «Politička znanost i društvo», str. 131-184.

⁹⁷. Pod pojmom pedagoški mislim na izvorno grčko značenje pojma paideia, pri čemu je javno djelovanje prijeko potreban uvjet za postavljanje čovjeka na njemu pripadajuće mjesto.

⁹⁸. Aristotel, «Politika», I., 1253 a 10.

⁹⁹. Aristotel, «Politika», I., 1253 a 17.

¹⁰⁰. Aristotel, «Politika», I., 1253 a 33.

¹⁰¹. Aristotel, «Politika», I., 1253 a 35.

¹⁰². Aristotel, «Politika», I., 1252 a 13.

- ¹⁰³. Aristotel, «Politika», II., 1261 a 16-24.
- ¹⁰⁴. Aristotel, «Politika», II., 1261 b 7-10.
- ¹⁰⁵. Aristotel, «Politika», II., 1263 b 35.
- ¹⁰⁶. Aristotel, «Politika», II., 1263 b 38.
- ¹⁰⁷. Aristotel, «Politika», II., 1263 b 37.
- ¹⁰⁸. Aristotel, «Politika», II., 1263 b 31. U kontekstu Aristotelove kritike Platonove političke filozofije važno je istaknuti i metodički progovor «Nešto dakle izvrsno imaju svi Sokratovi razgovori i uglađeno i novatorsko i istraživački, ali jedva da je u njima sve ispravno... Smije se dakle pretpostavljati i po miloj volji, ali ne i ono što je nemoguće»(1265 a 16). Posljednja rečenica upozorava na potrebu unutarnje dosljednosti i osviještenosti empirijskog i zdravorazumskog uvjetovanja političkog konstruktivizma. Aristotel, naime, u Platonovoj koncepciji države otkriva čitav niz posljedičnih poteškoća, a poglavito onih koje se tiču zajedničke imovine i zajedničkog posjedovanja žena.
- ¹⁰⁹. Aristotel, «Politika», ibid., 1253 b 14.
- ¹¹⁰. Aristotel, «Politika», ibid., 1252 a 33.
- ¹¹¹. Usp. Aristotel, «Politika», ibid., 1280 a 33.
- ¹¹². Usp. Aristotel, «Politika», ibid., 1275 a 23.
- ¹¹³. Usp. Aristotel, «Politika», ibid., 1273 a 3.
- ¹¹⁴. Aristotel, «Politika», ibid., 1276 b 16.
- ¹¹⁵. Aristotel, «Politika», ibid., 1276 b 33-37.
- ¹¹⁶. Aristotel nadograđuje svoju tezu s još dva argumenta. Prvi je, doduše, nedosljedan s njegovom prethodnom argumentacijom o političkoj zajednici kao zajednici jednakih i glasi: «Budući da se država sastoji od različitosti, upravo kao živo biće od duše i tijela, a duša od razuma i žudnje, te obitelj od muža i žene, i posjed od gospodara i roba, na isti način i država složena je od svijui tih i iz to još drugih različitih vrsta, nužno nije jedna krepost svih građana» (Politika, 1277 a 10.). Drugi je argument: «... krepost valjana građanina u svima mora biti prisutna... dok je nemoguće da bude krepost dobra čovjeka, ukoliko ne bi morali biti dobri svi građani valjane države» (Politika, 1275 a 5).

¹¹⁷. Aristotel, «Nikomahova etika», 1103 a 17.

¹¹⁸. Aristotel, «Nikomahova etika», 1103 a 23. Ideja da čovjek jest i nije prirodno biće obilježiti će kasniji razvoj praktičke filozofije.

¹¹⁹. Stoici su često slikovito prikazivali kraljevski položaj etike u povezanosti među filozofijskim disciplinama. Posejdonije tako uspoređuje filozofiju s čovjekom: fizika je nalik na krv i meso, logika na kosti i tetive, a etika na dušu; odnosno u usporedbi s plodnom njivom: fizika je zemljište, logika je ograda oko imanja, a etika je plod. Vidi: Branko Bošnjak, «Povijest filozofije», Matica hrvatska, knjiga I., str. 291.

¹²⁰. Usp. Ljubomir Tadić, «Filozofija prava», Naprijed, Zagreb, 1983. Interesantno je da se, mutatis mutandis, metafora o umu kao «prirodnom svjetlu» kojim spoznajemo naloge prirodnog zakona održala preko Tome Akvinskog, sve do Johna Lockeja.

¹²¹. Navedeno prema B. Bošnjak, Matica hrvatska, knjiga I., str.299.

¹²². Lucij Anej Seneka, «Pisma Luciliju», 47. pismo, navedeno prema B. Bošnjak, Povijest filozofije, ibid., str 306.

¹²³. Vidi: Pierre Hadot, «What is Ancient Philosophy?», The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

¹²⁴. «Ako je časno što radiš, neka svi znaju, ako li je sramotno, što mami da nitko ne zna kada ti znaš?» Seneka, pismo 75. Navedeno prema B. Bošnjak, ibid., str. 305., odnosno «Nismo ni pod kojim kraljem:svatko pripada samom sebi», pismo 33., navedeno prema B. Bošnjak, «Od Aristotela do renesanse», Matica hrvatska, Zagreb 1978., str. 137.

¹²⁵. Usp. Lloyd L. Weinreb, «Natural Law nad Justice», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.

¹²⁶. Ciceron, «Libri politici», svezak prvi, «Država - De re Pvblica», Demetra, zagreb, 1995., XXV., 39., str. 48.

¹²⁷. Augustin polemizira s Ciceronovim razumijevanjem pravednosti zbog vlastite potrebe da zemaljsku pravednost suprotstavi istinskoj ili nebeskoj pravednosti. Usp. Naše poglavlje o Augustinu.

¹²⁸. Ciceron, «Libri politici» svezak drugi, «Zakoni», I., VII., 19.

¹²⁹. Ciceron, «Libri politici», svezak prvi, «Država - De Re publica, Demetra, Zagreb, 1995., I., XXV. 41., str. 52.

¹³⁰. Miješano ustrojstvo Rima također hvali Machiavelli i u ravnoteži snaga vidi izvor stabilnosti i dugovječnosti. Usp. Naše poglavlje o Machiavelliju.

¹³¹. Usp. Harold Berman, «Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1983.

¹³². Vidi: Aristotel, «Nikomahova etika», ibid., 1134. 20., «Od onoga što je građanski pravedno jedno je prirodno, drugo je zakonsko, prirodno je ono što svugdje ima istu moć, a ne da se nekomu čini ovako a drugome onako; zakonsko je ono pri kojem u početku nije bilo važno je li ovako ili onako, ali kad je jednom postavljeno, onada je važno;». Riječju, Aristotel razlikuje «ono što je po naravi nepromjenjivo i svugdje ima istu moć» od stvari «koje su pravedne prema dogovoru i prema koristi».

¹³³. Rimski juristi klasičnog i postklasičnog razdoblja tumače zakonske regule kao generalizacije zajedničkih elemenata u određenoj, ograničenoj klasi predmeta. Pri tome je neprimjereno regule razmatrati izvan konteksta jer, kako to Digestama upozorava Javolenije, - «Sve su odredbe u građanskom zakonu opasne, jer ih je gotovo uvijek moguće izobličiti». (Navedeno prema H. Berman, «Law and Revolution», ibid., p. 138.). S druge pak strane, odredbe prekoračuju slučajeve, jer je riječ o zakonskim maksimama ili neovisnim načelima s univerzalnom valjanošću.

¹³⁴. Scaevola dijeli građanski zakon na četiri dijela: zakon o nasljeđivanju; zakon o osobama, tj. osobnim odnosima; zakon o stvarima, zakon o obligacijama. Svaki razdiobeni dio, nadalje, dijeli na sljedeće podrazdiobe: zakon o nasljeđivanju na oporučno i izvan oporučno nasljeđivanje; zakon o osobnim odnosima na bračna, skrbnička, zaštitarska pitanja, slobodni status osobe, očinsku moć, i druge odnose; zakon o stvarima na vlasnička i nevlasnička pitanja; obligacije na ugovore i delikte. Svaka podrazdioba se nadalje dijeli na nove diobene cjeline. Vidi: H. Berman, «Law and Revolution: the Formation of the Western Legal Tradition», ibid. p. 136.

¹³⁵. Vidi: P. G. Stein, «Roman Law», u: «The Cambridge History of Medieval Political Thought», (ed. J. H. Burns), ibid., p. 37-47.

¹³⁶. Justinijan postaje carem 527. i zanosi se idejom obnove antičke slave Rimskog carstva, u sklopu čega poduzima vojne

pohode na Zapad, podržava religijsku ortodoksiju, i obnavlja rimsko pravo klasičnog razdoblja. Vidi: P. G. Stein, «Roman Law», *ibid.*

¹³⁷. U srednjem vijeku Digeste su, vjerojatno prema redosljedu otkrivanja, podijeljene na tri dijela: Digestum vetus, Infortiatum i Novum. Digest su popraćene i uvodnim tekstom, utemeljenom na Gajevom spisu «Institutes», koji u vidu priručnika pomaže razumijevanju Digesta. U tekstu se, nakon razmatranja o izvoru zakona, privatno pravo dijeli na pitanja osoba, stvari i djelovanja. Treći dio Justinijanove kompilacije, koja se od 16. stoljeća nadalje naziva Corpus iuris civilis, čini Codex tj. zakonik. Riječ je o zbirci carskih zakona utemeljenih na Teodozijeve zakoniku, post-teodozijeveskom zakonodavstvu i na Justinijanovim zakonima, koji reflektiraju pitanja postavljena u Digestama. Usp.: P. G. Stein, «Roman Law», *ibid.*

¹³⁸. Usp. «Iustniani Institutiones», Beograd, 1912. Navedeno prema: Ljubomir Tadić, «Filozofija prava», Naprijed, Zagreb, 1983.

¹³⁹. Navedeno prema: Quentin Skinner, «The State», u: «Contemporary Political Philosophy», (ed. R. Goodin and Ph. Pettit), Blackwell, Oxford, 1997.

¹⁴⁰. «Ars boni et aequi», Digeste, 1. 1. 1. Navedeno prema: P. G. Stein, «Roman Law», *ibid.*

¹⁴¹. Navedeno prema: Lloyd L. Weinreb, «Natural Law and Justice», *ibid.*, p. 45.

¹⁴². John Rawls revitalizira pojam ius gentium u svojoj posljednjoj knjizi «The Law of Peoples» budući da nastoji konstruirati političku koncepciju prava i pravednosti, koja se odnosila na načela i norme međunarodnog zakona. Rawls ipak ističe da se ius gentium odnosio na ono što je zajedničko svim narodima, dok Zakon naroda konstruira političke principe koji trebaju legitimirati realističku utopiju društva naroda.

¹⁴³. Usp. Werner Jaeger, «Early Christianity and Greek Paideia», The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts., 1961., odnosno Branko Bošnjak, «Povijest filozofije», *ibid.*

¹⁴⁴. W. Jaeger ističe dva razloga zbog kojih se kršćanstvo širi upravo u grčkom govornom području: 1.) kršćanstvo je židovski pokret, a od vremena apostola Pavla Židovi su helenizirani, i to ne samo u dijaspori, nego znatnim dijelom i u Palestine; 2) kršćanski misionari najprije s obraćaju heleniziranim Židovima

u Palestini. U «Djelima apostolskim» takva se zajednica apostola u Jeruzalemu naziva «helenima». Nakon mučeničkog stradalništva njihovog vođe Stjepana (Stephanos), raspršili su se diljem Palestine u misionarskim pohodima. «Ime nove sekte, «hristianoï» nastalo je u Antiohu, gdje su ti helenizirani Židovi osnovali prvo veliko polje djelatnosti za svoje kršćanske misije» W. Jaeger, «Early Christianity and Greek Paideia», *ibid.*, p. 6.

¹⁴⁵. Dodiri i dijalozi dviju intelektualnih tradicija očituju se u uporabi grčkog jezika, filozofijskih pojmova i načina argumentiranja. Obje strane u pravilu navode Stari zavjet ne prema hebrejskom izvorniku, nego prema njegovu grčkom prijevodu – Septuaginti. Apostol Pavle u svojim misionarskim pohodima raspravlja s Židovima na grčkom jeziku i slijedeći grčku logičku argumentaciju. (Vidi: W. Jaeger, *ibid.*, p. 7.). U «Djelima apostolskim» postoji zapis, koji većina povjesničara filozofije shvaća kao interpretacijsku fikciju, a ne povijesnu činjenicu, prema kojem apostol Pavle posjećuje Atenu i raspravlja sa stoičkim i epikurejskim filozofima. Vidi: W. Jaeger, *ibid.*, i F. C. Copleston, «A History of Medieval Philosophy», Methuen, London, 1972.

¹⁴⁶. Filon iz Aleksandrije eklektički je filozof na prijelazu iz stare u novu eru, koji nastoji objediniti helenstvo i židovstvo, Platona i Mojsija. Njegova je filozofija dualistička: bog je djelatni uzrok, a materija je pasivna tvar, kao što je i čovjek sačinjen od besmrtnog duha i propadljivog tijela. Božji odnos prema svijetu moguće je shvatiti samo preko posrednika – logosa. Filon zagovara tezu o «dvostrukom smislu teksta» Starog zavjeta i zalaže se za alegorijsko čitanje Biblije. Bog je prvi i jedini kralj kozmosa, jedno i jedinstveno biće. Vidi: B. Bošnjak, «Povijest filozofije», *ibid.*, knjiga I., str. 379–387.

¹⁴⁷. Spisi Novog zavjeta obuhvaćaju 27. kanonskih spisa, i to četiri evanđelja, Djela apostolska, dvadeset jednu poslanicu i Apokalipsu. Današnji oblik Novog zavjeta potječe od crkvenog oca Atanasija iz 367. godine. Nasuprot kanonskih ili pravovaljanih spisa, postoje i apokrifni spisi koji nisu prihvaćeni u javnoj božjoj službi.

¹⁴⁸. Gnostički sustavi zagovaraju radikalni dualizam: naspram boga ili najvišeg i bezimenog principa, koji se razlikuje od boga stvoritelja (demiourgos) i zakonodavca (židovski bog), postoji materijalni, ljudski svijet, koji je sjedište zla. Drama spasenja sastoji se u tome da najviši bog šalje eone ili vječne snage, koje se spajaju s čovjekom Isusom u prividno tijelo, otkrivajući ljudima da spasenje vodi kroz duhovni put povratka u božji svijet. Najpoznatiji gnostik iz 2. stoljeća je Valentinus. Vidi: B. Bošnjak, «Povijest filozofije», *ibid.*, knjiga I., 396–402.

¹⁴⁹. Također je poznat spis Atenagore iz Atene «Zagovor kršćana», koji je napisao 177. godine i uputio ga rimskim carevima Aureliju i Marku Aureliju Komodu. Običaj da se mislitelji i filozofi izravno obraćaju vladarima, datira iz Platonovih i Aristotelovih vremena, a zadržao se sve do renesanse. U helenističkom dobu Plutarh tako u tekstu «Filozof treba najvećma da raspravlja s vladarima», moralno obvezuje filozofe da utječu na vladare, jer vladar odlučuje o svemu, pa nije svejedno što će odlučiti. Filozofima zato nije mjesto u Korakovu hrid i Arteusin izvor - (mjesta na kojima, prema Homeru, pasu Oisejeve svinje).

¹⁵⁰. O Justinu mučeniku i njegovoj interpretaciji antičke filozofije iz vizure kršćanstva, vidi: B. Bošnjak, «Povijest filozofije», kniga I., ibid., str. 399-400.

¹⁵¹. Slično tvrdi i Minucius Felix, koji kazuje da kozmički poredak pokazuje božje jedinstvo. Vidi: F. C. Copleston, «A History of Medieval Philosophy», ibid., p. 17-18.

¹⁵². Unatoč snažnom misinarskom naboju Klementovih djela: «Opominjući govor Helenima», «Pedagog» i «Tepisi», važno je istaknuti da se antička filozofija ipak pripušta kršćanskom uhu. «Većina onih koji se nazivaju kršćani začepljuju uši pred glasom grčkog nauka, kao Odisejevi drugovi pred sirenama - uvjereni da više neće naći put svojoj kući ako im se jednom uši otvore». Navedeno iz «Stromateis» (Tepisi), VI. 89. 1., a prema B. Bošnjak, «Povijest filozofije», ibid. Str. 402-418.

¹⁵³. O Origenu iz Aleksandrije zvanom Adamanitos, što znači čovjek od željeza, i njegovu učenju, vidi: B. Bošnjak, «Grčka filozofska kritika Biblije», Naprijed, Zagreb, 1971. str. 87-228. Usp. također od istog autora «Povijest filozofije», ibid., str. 419-425; kao i: F. C. Copleston, «A History of Medieval Philosophy», ibid., p. 20-22.

¹⁵⁴. Car Justinijan optužio je Origena za heretičko učenje i optužnicu poslao papi Vigiliusu i patrijarhu Menasu. U središtu optužnice je Origenovo neoplatoničko učenje o preegzistenciji duša i hijerarhijsko tumačenje dogme o trojedinstvu božanske osobe. Optužnica je na Petom koncilu 553. godine jednoglasno prihvaćena. O tome vidi: B. Bošnjak, «Povijest filozofije», ibid., 418-437.

¹⁵⁵. Antički filozofi platoničari ne prihvaćaju kršćansku ideju o prisutnosti transcendentnog u svijetu odnosno apsolutnoj parusiji ili inkarnaciji. To dovodi do polemike platoničara Kelsosa i Origena, koji je protiv Kelsosa napisao osam knjiga. Vidi: B. Bošnjak, «Grčka filozofska kritika Biblije», ibid.

¹⁵⁶. Najpoznatija je Origenova misao o apocatastasis ili sveopćem spasenju, univerzalnoj obnovi svih Božjih stvorenja, u kojoj je zlo pobijeđeno, a đavao i njegova manjina pokajat će se za svoje grijehe. Pakao je tako privremeni purgatorij u kojem se nečiste duše pripremaju za uzlazak na nebo.

157. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., svezak drugi, knjiga XI., poglavlje 26., str. 61. Prema studiji Etiennea Gilsona "The Christian Philosophy of Saint Augustine", Gollancz, London, 1961., Augustin izvodi argument proto - cogito na šest mjesta. (Navedeno prema Ch. Taylor, ibid., p. 537.). Od nama dostupnih tekstova, pored navedenog, ističem "Razgovori s samim sobom", knjiga II. glava 1. i glava 2., u B. Bošnjak "Od Aristotela do renesanse", Filozofska hrestomatija 2, Matica hrvatska, Zagreb, 1978., str. 191. i 193. u kojima se mišljenje u prvom licu uzima za dokaz istinitosti postojanja i pokazuje da "Istina će dakle postojati, makar svijet propao"; i "O slobodnoj volji" u: Stjepan Kušar, "Srednjovjekovna filozofija", Hrestomatija filozofije, svezak 2., Školska knjiga, Zagreb, 1996. u kome Augustin eksplicitno tvrdi "Ili se možda bojiš da pri tom pitanju ne pogriješiš, budući da onda kada te ne bi bilo, ne bi mogao ne pogriješiti?" str. 135.

158. Aurelije Augustin "De vera religione" 39., 72. Navedeno prema W. Windelband, ibid., str. 323. napomena 4.

159. Usp. Hannah Arendt "Between Past and Future", Penguin Books, Harmondsworth, 1977., osobito studiju "What Is Freedom?" p. 143.-171.

160. Aurelije Augustin, "In Ioannis Evangelium Tractatus", XLI., 8. Navedeno prema Herbert Deane, "The Political and Social Ideas of St. Augustine", Columbia University Press, New York and London, 1963., p. 27. Usp. i autorovu napomenu br. 57., otisnutu na str. 257. u kojoj objašnjava prividno protuslovlje između Augustinove teze da na ovome svijetu čovjek i ne može drugo nego griješiti, i njegove teze da je sloboda volje u ovozemaljskom životu ipak moguća. Riječ je, dakako, o tome da je Bog taj, koji djeluje kod onih izabranih ljudi, da bi oni mogli imati ispravnu želju, slijediti njegove zapovijedi, i djelovati pravo.

161. Aurelije Augustin, "Enchiridion", IX., 30. Navedeno prema H. Deane, ibid., p. 27.

162. Aurelije Augustin, "De libero arbitrio" III. 20. 58. Navedeno prema uvodnoj studiji Stjepana Kušara "Aurelije Augustin" u "Srednjovjekovna filozofija", Hrestomatija

filozofije, svezak 2., Školska knjiga, Zagreb, 1996. str. 110.

163. Aurelije Augustin, "O slobodnoj volji", II. XIX. 50., u: Hrestomatija filozofije, svezak 2., (ur. S. Kušar), ibid., str. 173. i 174.

164. Ibid. str. 174.

165. Ibid., str. 175. I u nastavku Augustin ističe svoju središnju tezu - u telološki ustrojenom svijetu pojedinac svojevoljno odabire vlastitu subinu. On tako nadomeće "I postavši tako ohol, znatiželjan i razuzdan, čovjek biva zahvaćen jednim drugim životom koji je u usporedbi s višim životom zapravo smrt; a ipak taj drugi život upravljan je vlašću božanske providnosti koja svaku stvar stavlja na odgovarajuće mjesto te prema zaslugama svakome daje što ga ide. Tako biva da nikako nisu zla ona dobra za kojima hlepe grešnici niti je zla slobodna volja za koju pouzdano znamo da je valja ubrojiti među srednja dobra, ali zlo je njezino odvratanje od nepromjenljivog dobra i obraćanje k promjenljivim dobrima; a jer ovo odvratanje i obraćanje nije prisilno, nego je svojevoljno, slijedi mu dolična i pravedna kazna nesrećom."

166. Aurelije Augustin, "Ispovijesti", ibid., knjiga VII., glava 3., poglavlje 5., str. 134.

167. Ibid., knjiga III., glava 8., poglavlje 16., str. 56.

168. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", ibid, svezak drugi, knjiga XV., poglavlje 4. str. 319.

169. Augustinovo pobijanje supstancijalnosti zla jest prvi, negativni uvjet za metodički pozitivnu afirmaciju samozakonodavstva ljudske volje. U tom smislu, u našem radu rekonstruktivno naznačujemo niz od Augustina, preko Ivana Duns Škota i Vilima Ockhamskog, do Kanta. Što se Augustina tiče, karakteristično je njegovo isticanje samouzročnosti volje i subjektnosti čovjeka u zlu, dok je podzriv prema, i teološki posredovanoj, mogućnosti da i dobra volja bude neprouzročiva ničim izvanjskim. Augustin tako tvrdi: "Dakle, budući da ne postoji naravan ili - ako se može reći - bitan tvarni uzrok zle volje (jer od nje same počinje zlo promjenjivih duhova, kojim se smanjuje i oduzima dobro naravi, do takve volje ne dovodi nego odmetnuće, kojim se napušta Bog, odmetnuće kojem manjka sam uzrok) ako bismo rekli kako nikakva tvarnog uzroka nema ni dobra volja, treba se čuvati, da se ne povjeruje, kako dobra volja anđela nije stvorena, nego je suvječna s Bogom". "O državi Božjoj", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., svezak II., knjiga XII., poglavlje 9., 1. str. 107-109. Čitav Kantov posao u prvom i drugom poglavlju "Kritike praktičnog uma" je upravo i

samo to da dokaže kako - "nikakva tvarnog uzroka nema ni dobra volja". Usp. I. Kant, "Kritika praktičnog uma", Naprijed, Zagreb 1974.

170. Aurelije Augustin, "O slobodnoj volji", ibid., II., 3., str. 131.

171. Ibid., I., 1., 1., str. 123.

172. Ibid., II., XIX., 52., str. 175.

173. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", ibid., svezak drugi, knjiga XV. glava 4. str. 319.

¹⁷⁴. Aurelije Augustin, De cat. rud.19. 3.1

¹⁷⁵. Ibid.

¹⁷⁶. De vera religione 27. 50. Navedeno prema: R. A. Marcus «The Latin Fathers», u: «The Cambridge History of Medieval Political Thought», (ed. J. H. Burns), Cambridge University Press, Cambridge, 1988., p. 92-122.

¹⁷⁷. «O državi Božjoj», knjiga XV. 1. 1. Augustin nadomeće «...samog ljudskog roda koji podijelismo u dvije vrste: jednu onih što žive po čovjeku, a drugu onih što žive po Bogu; govoreći o otajstvu nazivamo ih dvama gradovima, naime dvama društvima ljudi, od kojih je jedno predodređeno vječno vladati s Bogom, a drugo trpjeti vječnu kaznu s đavolom.

178. Ibid., svezak 2., knjiga XIV., glava 28. str. 303. Već je napomenuto da prevoditelj T. Ladan riječ "civitatis" prevodi riječju "grad", dok smo se mi odlučili za uobičajeniji pojam "država".

179. Aurelije Augustin, "De doctrina christiana", I., 3., navedeno prema H. Maier, ibid., str. 94.

180. Ibid., svezak 2., knjiga XV., glava 7., poglavlje 1.

181. Usp. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", ibid., svezak drugi, knjiga XV., glava 1., poglavlje 1. str. 313. Usp. također studiju Hansa Maiera, "Augustin", u: "Klasici političkog mišljenja", (ur. H. Maier, H. Rausch, H. Denzer), Golden marketing, Zagreb 1998., str. 88-107. Valja, međutim, imati na umu da Augustin razlikuje Državu božju od kršćanske države, kao i to da ne dopušta poistovjećivanje Civitas dei s ecclesia militans.

¹⁸². Augustin prihvaća ekleziologiju donatista Ticoniusa, kojega se donatisti kasnije odriču, a prema kojoj je vidljiva crkva miješana zajednica svetih i pokvarenih. Ticoniusove teze, prema

kojima crkva nije elita izabраниh, isprva proganjana u stranome svijetu, a kasnije pozvana da vlada tim svijetom, omogućuju Augustinu da oblikuje svoje učenje o dvama državama. Usp. R. A. Marcus, «The Latin Fathers», ibid.

183. Ideju in nuce iznosi Platon, a nadograđuju je neoplatonisti, kao primjerice Origen, koji tvrdi da je duša porednik između tijela i duha, sposobna da se uzdigne i štoviše preobrazi u duh. Usp. Platon, "Fedon", Naklada Jurčić, Zagreb 1996., odnosno Henry Chadwick, «Philosophical Tradition and the Self», u: «Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World», (ed. G. W. Bowersock), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2001., p. 60-81.

¹⁸⁴. U Augustinovu intelektualnome razvoju moguće je razlikovati dva osnovna stajališta prema odnosu duše i tijela. Augustin isprva prihvaća tezu neoplatonista Porfirija, prema kojima viši život «zahtijeva da se pobjegne od tijela», dok kasnije pod utjecajem polemike s manihejcima, postojeći fizički život i tijelo smatra preprekama i slilnicama koje se manifestiraju kao iracionalne želje. Ljudski duševni život je tako «unutarnji rat» u kojemu viši motivi nastoje pobijediti niže, svrhe trebaju nadvladati sredstva. Ta je teza prisutna i u Platonovim «Zakonima», 626 d. Konstanta je Augustinova stajališta da «naša tijela nisu ono što mi jesmo» (Vera religione 89.) i da je tijelo sredstvo duše što onda znači da je duša odgovorna za nedjela i propuste tijela. O naravi veze između duše i tijela Augustin implicitno zauzima agnostički stav, svjestan poteškoća koje postojeća stajališta donose, osobito u odnosu prema problemu individualne moralne odgovornosti. Origen je tako zdušno zagovarao preegzistenciju duše, što implicira reinkarnaciju i fatalizam. Stajalište tzv. traducionizma, prema kojemu roditelji, sa sjemenjem i jajašcima, prenose dušu potomstvu, također je neprihvatljivo, jer implicira materijalističke kvalitete duše. Ni stajalište kreacionizma, prema kojemu svemogući Stvoritelj stvara dušu kada nastaje fizički embrio, nije bez teškoća, jer se onda doktrina istočnoga grijeha svodi na socijalnu narav čovjeka, budući da je duša budućeg djeteta nedvojbeno čista. Usp. Henry Chadwick «Philosophical Tradition and the Self», u: «Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical Word», The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2001., p. 60-81.

185. Aurelije Augustin, "In Ioannis Evangelium Tractatus XVIII, 7. Navedeno prema H. Deane, ibid., p. 42.

186. Aurelije Augustin, "In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus Decem, VIII., 8. Navedeno prema H. Deane, ibid., p. 267.

187. Augustinova osuda spolnih zadovoljstava nije izrečena rječnikom askete ili zavidnika, nego retorikom boli, koja svjedoči o proživljenim iskustvima silovitih seksualnih prohtjeva, ili dobu Augustinove mladosti, u kojoj je, po vlastitom priznanju u "Ispovijestima" živio kao bludnik i razvratnik. Vidi tako: "Raspaljivao sam se nekoć u mladosti da se nasitim pakla. Osmjelih se i podivljah u prevrtljivim i mračnim ljubavima;... A što me drugo veselilo doli da ljubim i da budem ljubljen? Ali nisam se držao mjere od srca k srca, dokle dopire svijetla staza prijateljstva. Iz blatne požude puti i vrtloga mladosti pušile su se magle zamagljujući i zamračujući srce moje, te se nije mogla razlikovati vedrina čiste ljubavi od magluštine niske pohote. Jedno i drugo buktalo je izmiješano vukući moju slabu mladost preko strmina strastvenih želja i utapajući je u vrtlogu opaćina". "Ispovijesti", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973., knjiga druga, glava druga, str. 31.

188. O Augustinovim nagovještajima pojma interesa kao ključnoga analitičkog pojma novovjeka i moderne filozofije politike, vidi: Žarko Puhovski, "Interes i zajednica", Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1975., osobito str. 111. i dalje.

189. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., svezak drugi, knjiga XVIII., poglavlje 2., str. 585-587.

190. Aurelije Augustin, "Enarrationes in Psalmos", LXIV., 9. Navedeno prema H.Deane, *ibid.*, p. 46.

191. Aurelije Augustin, *ibid.*

192. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., svezak I., knjiga IV., pog. 3., str. 253-255.

193. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., svezak III., knjiga XXII., pog. 22., 1., str. 379. Augustin zatim retorički vehementno nabraja sve vrste zločina, opaćina i niskosti ljudske.

194. Aurelije Augustin, *ibid.*, svezak III., knjiga XXI., pog. 14., str. 253.

195. Usp. naše poglavlje o političkoj filozofiji Thomasa Hobbesa.

196. Prirodni zakon ili zakon savjesti je moralno načelo, Božjom milošću i stvaranjem, usađeno u ljudska srca, i kao takvo bjelodano svakom racionalnom biću. Zato ga treba razlikovati od instinktivnoga prirodnog zakona samoodržanja koji dijelimo zajedno s životinjama. Taj posljednji "prirodni zakon" samoočuvanja, nikada nije prekršen, i treba ga, pak, s druge

strane razlikovati od samoljublja koje je posljedica posrnuća.

197. Usp. primjerice "Ispovijesti", Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973., knjiga prva, pog. 18., str. 26. Hobbes također u eksplikaciji prirodnog zakona koji treba ograničiti prirodno pravo ili, u njegovu sustavu, pravo na sve, poseže za negativnom formulacijom zlatnog pravila. Usp. Thomas Hobbes, "Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill", Penguin Books, Harmondsworth, 1985., part. I., ch. XV., p. 214.

¹⁹⁸. Navedeno prema R. A. Marcus «The Latin Fathers», ibid. P. 111.

199. Četri kardinalne vrline Augustin preuzima od Platona i stoičke filozofije. "Ako je Bog najveće dobro... jasno slijedi, da tražiti najveće dobro znači živjeti dobro, a živjeti dobro nije ništa drugo nego voljeti Boga svim srcem svojim, svom dušom svojom, i svim umom svojim, i, kako to proizlazi iz toga, ta ljubav mora bit sačuvana cjelovita i nepokvarena, a to pripada umjerenosti; ne smije se uklanjati pred nikakvim teškoćama, što pripada hrabrosti; ne smije služiti ničemu drugome, što pripada pravednosti; treba biti pozorna u razmatranju stvari da se ni bi ušuljala kakva prijevara ili obmana, što pripada razboritosti." Aurelije Augustin, "De Moribus Ecclesiae Catholicae", XXIV., 46. Navedeno prema H. Deane, ibid., p. 279.

200. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", ibid., svezak I., knjiga II., pog. 21. 2., str. 135. Ciceron određuje narod, državu i oblike vladavine sljedećim riječima: «Država je dakle... stvar naroda, a narod nije svaka i bilo kako sastavljena skupina ljudi, nego skupina mnoštva udružena prihvaćanjem prava i zajedničkom korišću...» (Ciceron, «Država - De Re Pvblica» u : «Libri Politici» I., Demetra, Zagreb 1995. knjiga prva, XXV. 39. str. 48. Ciceron, nadalje, piše: «Svaki narod, koji je takvom zajednicom mnoštva kakvu sam prikazao, svaki grad, koji je uređenje naroda, svaka država, koja je, kako sam rekao, stvar naroda, trebaju imati neko donošenje odluka da ih vode, ako hoće trajno opstat. A to odlučivanje uvijek treba povezati s uzrokom koji je stvorio grad. Nadalje, treba ga povjeriti ili jednomu, ili nekolicini odabranih, ili je treba dobiti mnoštvo i svi». Ciceron, ibid., knjiga prva, XXV. 41., str. 52.

201. Aurelije Augustin, " O državi Božjoj", ibid., svezak II., knjiga XIX., pog. 21., str. 67-69.

202. Aurelije Augustin, ibid., svezak I., knjiga II., pog. 21. 4., str. 139.

203. Aurelije Augustin, *ibid.*, svezak II., knjiga XIX., pog. 21. 2., str. 71.

204. Aurelije Augustin, "Enarrationes in Psalmos", IX., 8. Navedeno prema H. Deane, *ibid.*, p. 297.

205. "Odmakne li se pravda, što su kraljevstva ako ne velike razbojničke družine? Jer što su drugo razbojničke družine negoli mala kraljevstva? Ta družina je skupina ljudi kojom vođa upravlja, vezani su zajedničkim ugovorom, plijen dijele po uglavljenom zakonu. Ako pridolaskom velikog broja zdvojnika, to zlo tako naraste te i mjesta zaposjedne, uspostavi svoje sjedište, osvoji gradove i podjarmi narode, onda sebi bjelodano prisvaja naziv kraljevstva, koje mu javno dodjeljuje ne umanjena pohlepa, nego pridodata nekaznenost. Jer i duhovito i istinito odvratio je Aleksandru Velikom neki zarobljeni gusar. Kad je toga čovjeka kralj upitao, što je mislio, kad se upustio po moru napadati. on mu je otvoreno i drsko odgovorio: 'Isto što i ti kad si napao cijeli svijet; ali jer to ja činim s malim brodom, zovu me lopovom; a ti s golemim brodovljem, i zovu te carem". Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", *ibid.*, Zagreb, 1982., svezak prvi, knjiga IV., poglavlje 4., str. 257.

206. Aurelije Augustin, *ibid.*, svezak II., knjiga XVII., pog. 14., str. 549.

207. Aurelije Augustin, *ibid.*, svezak II., knjiga XIX., pog. 24., str. 81.

208. Aurelije Augustin, *ibid.*, svezak drugi, knjiga XV., pog. 8., str. 333.

209. Aurelije Augustin, "Epistula", CLV., III., 9. Navedeno prema H. Deane, *ibid.*, p. 296.

210. Aurelije Augustin, "O državi Božjoj", *ibid.*, svezak III., knjiga XIX., pog. 17., str. 61.

²¹¹. Ciceron stoički ustvrđuje: «Zakon je najviši razum usađen u prirodu, koji nalaže ono što treba činiti, a zabranjuje protivno tomu. Taj je razum, kada je čvrsto oblikovan u ljudskom duhu, zakon». «Zakoni» u: «Libri politici» II., Demetra, Zagreb 1996., knjiga I., VII. 18. Tomu Ciceron dodaje: «... osnovu prava treba izvoditi iz zakona, on je sila prirode, on je duh i razum mudroga, on je pravilo koje određuje što je pravo, što nepravda». *Ibid.*, I., VII. 19.

212. Augustinova opća teorija države i zakona ne dopušta korištenje državne prisile za vjerska proganjanja. Tome

proturječe njegovi, u posljednjoj fazi stvaranja nastali, žestoki spisi protiv donatista u kojima se ipak paternalistički dopušta da zabludjeli "budu dovedeni" na gozbu Gospodnju, odnosno da, za njihovo dugoročno i više dobro, budu proganjeni. Usp. našu analizu Augustinova dvoznačnog odnosa prema vjerskoj toleranciji.

213. Aurelije Augustin, "Epistula", CLIII., VI., 16. Navedeno prema H. Deane, *ibid.*, p. 304.

214. *Ibid.*, svezak drugi, knjiga XV., glava 5., str. 321.

215. Aurelije Augustin, "O slobodi volje", Demetra, Zagreb 1998., I., XV., 32., str 118.

216. Aurelije Augustin, "Epistula", CIV., II., 7. Navedeno prema H. Deane, p. 309. Augustin također nadomeće "Najbolje služimo nekoga tako da mu ne dajemo ono što želi. Otuda uzrečica 'Ne stavljaš mač u dječje ruke'" *ibid.*, Deane, *ibid.*, p. 153.

217. Aurelije Augustin, "Enarrationes in Psalmos", CXXXVII., 7. Navedeno prema H. Deane, *ibid.*, p. 146

218. Augustinova koncepcija pravednog rata uključuje dva kriterija: a) rat je pravedan, ako je obrambeni tj. ako mu je svrha da spriječi ili kazni agresora, pri čemu je u samoobrani dopušteno manje zlo, koje služi za sprečavanje većeg zla. b) i napadački rat može biti pravedan u slučaju da se napada država koja odbija dati obeštećenje za zlo koje su počinili njezini državljani; ili ako odbija vratiti imovinu koju je nepropisno prisvojila. Usp. H. Deane, *ibid.* p. 161. Usp. također, Jeff McMahan, "War and peace", in : "A Companion to Ethics", (ed. Peter Singer), Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1994., p. 384-395. Hobbes će, kao i Augustin, zastupati poziciju o pravu vladara da samostalno odlučuje o pitanjima ratne opasnosti, u engleskoj krizi oko gradnje ratnog brodovlja. Usp. naše poglavlje o Hobbesu.

219. Za opravdavanje kažnjavanja krivovjeraca s ljubavlju, i iz ljubavi, Augustin često koristi paralelu s očinskim kažnjavanjem sina. "U kažnjavanju sina, čak i sa nekom oštrinom, očinska ljubav zasigurno nije manja; pa ipak, onaj za koga se čini da je prijeko potrebno da ozdravi s boli, pravedno kažnjavanje prima mrko i bolno... Zato je osoba kojoj je oduzeta sloboda, jer ju je zloporabila, pobijedena na svoju korist; budući da ništa nije istinskija nesreća od sreće prekršitelja, s kojom je pogubna nekažnjivost ustanovljena, a zle dispozicije ojačane". Aurelije Augustin, "Epistula", CXXXVIII., II. 14. Navedeno prema H. Deane, *ibid.*, p. 165. Usp. također i pokušaj Stjepana Kušara "Inkarnacija, tolerancija i

djelovanje Crkve" u: "Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj - II. dio", (ur. H. G. Fleck i G. Cvitan), Zaklada Friedrich - Naumann, Zagreb 1999., str. 295-332., da toleranciju utemelji u ljubavi. Usp. i našu kritiku toga pokušaja u istoj knjizi, str. 523-525.

220. U pismu iz 408. godine Augustin prvi puta koristi parabolu o Velikoj gozbi iz Evanđelja po Luki (XIV., 16-24.) i poznatom učenju "compelle intrare" - natjeraj ih da dođu - kao argumentu Objave, kojim se treba opravdati državna prisila nad hereticima. Usp. također jednu od prvih filozofskih kritika takvih Augustinovih stajališta iz 1686. - Pierre Bayle, "Filozofsko tumačenje o riječima Isusa Krista 'Natjeraj ih da dođu'", u: "O toleranciji: Rasprave o demokratskoj kulturi", (ur. I. Primorac), Filip Višnjić, Beograd 1989., str. 51-71.

221. Toma Akvinski, "Summa theologiae" I-II., u: "Izbor iz djela", svezak drugi, Naprijed, Zagreb, 1990. "Budući da je čovjek dio društva, svaki čovjek time što postoji i što posjeduje pripada društvu." Pitanje 96., članak 4., str. 678. Toma također u djelu koje se tiče tumačenja Aristotelovih etičkih spisa "Sententia libri Ethicorum", Liber primus, lectio I. u: "Izabrano djelo", Globus, Zagreb, 1981. piše "Ali moramo primjetiti da je čovjek po prirodi društveno biće (animal sociale), tj. da za uzdržavanje svoga života treba mnoge stvari koje sam ne može proizvesti". str. 113. Što se druge odredbe biti čovjeka tiče Toma također ističe "Rečenica je, primjerice, 'Čovjek je razumno biće' po sebi poznata u svojoj naravi, jer onaj tko kaže 'čovjek' kaže i 'razumno biće'; ... prvo počelo praktičnog razuma zasniva se na pojmu dobra, budući da je 'Dobro ono što sva bića žele'. Prva, dakle, zapovijed glasi: 'Dobro valja činiti i za njim težiti, a zlo valja izbjegavati'". Summa theologiae, ibid., pitanje 94., članak 1., str. 647. Interpretativno vrijedni prikazi H. Arendt i J. Habermasa pokazuju postupno izjednačavanje i rastakanje političkog u novonastaloj sferi društvenog odnosno promišljanje političke egzistencije čovjeka po modelu njegove društvene egzistencije. Usp. H. Arendt, ibid., osobito drugo poglavlje "Javno i privatno područje" (posebice odjeljak "Čovjek: društvena ili politička životinja") str. 23.-66. i J. Habermas, Teorija i praksa, BIGZ, Beograd, 1980., osobito studiju "Klasično učenje o politici u njenom odnosu prema socijalnoj filozofiji", str. 47.-87.

222. Toma Akvinski, "Summa Theologiae", I.-II., pitanje 90., članak 1., u: ibid., str. 607.

223. Usp. Ulrich Matz, "Toma Akvinski", u: "Klasici političkog mišljenja", ibid., knjiga prva, str. 108.-130.

224. "Vječni zakon nije drugo, nego naum božanske mudrosti, po

kojem ona upravlja svim činima i gibanjima" Toma Akvinski, *Summa theologiae* I-II,, *ibid.*, pitanje 93., članak 1., str. 633.

225. "Među svim bićima razumno je stvorenje na najuzvišeniji način podložno providnosti Božjoj, jer u njoj sudjeluje i providi samome sebi i drugima. Stoga se u razumnom stvornju nalazi udioništvo na vječnom zakonu, iz kojeg proizlazi sklonost naravi prema dužnom činu i svrsi. A to udioništvo na vječnom zakonu u razumnom se stvorenju naziva prirodni zakon". *Ibid.*, pitanje 91., članak 2., str. 617.

226. Usp. Stephen Buckle, "Natural law", u: "A Companion to Ethics" (ed. P. Singer), Blackwell, Oxford, 1994., p.161.-174.

227. Toma Akvinski, *ibid.*, pitanje 91., članak 4., str. 621.

228. *Ibid.*, pitanje 94., članak 2., str. 649.

229. "Jedna stvar može na dva načina biti podložna vječnom zakonu: prvo, tako što stiče spoznaju o vječnom zakonu; drugo, tako što prima i izvršava njegove poticaje (per modum actionis et passionis), sudjelujući u njemu u svojstvu unutarnjeg pokretača (per modum principii motivi). I na taj su drugi način... vječnom zakonu podložna stvorenja koja nemaju razuma. No razumno stvorenje (rationalis natura), budući da je podložno vječnom zakonu na oba načina, osim što zajednički posjeduje s ostalim bićima, ima nešto što je njemu svojstveno ukoliko je obdareno razumom. Ono, naime, ima ne neki način spoznaju vječnog zakona,... a osim toga u svakom razumnom stvorenju postoji prirodna sklonost prema onome što je sukladno sa vječnim zakonom, jer - kako se kaže u II. knjizi Etike - 'po naravi smo skloni da budemo kreposni'. *Ibid.*, pitanje 93., članak 6., str. 643.

230. *Ibid.*, pitanje 91., članak 4., str. 621.

231. *Ibid.*, pitanje 95., članak 2., str. 664.

232. *Ibid.*, pitanje 94., članak 4., str. 653.

233. *Ibid.*, pitanje 93., članak 3., str.638.

234. *Ibid.*, pitanje 91., članak 3., str. 619.

235. *Ibid.*, pitanje 94., članak 4., str. 654.

236. *Ibid.*, str. 654. i 655.

237. *Ibid.*, pitanje 91., članak 3., str.619.

238. *Ibid.*, pitanje 95., članak 2., str. 664. U našem prijevodu,

u posljednjoj rečenici stoji "prirodnog zakona" umjesto "pozitivnog zakona" što je očita zabuna ili tiskarska pogreška jer ne odgovara smislu Tomina izvoda. Usp. i Ulrich Matz, "Toma Akvinski", *ibid.*, str. 120.

239. Toma Akvinski, *ibid.*, pitanje 94., članak 5., str. 656.

240. *Ibid.*, str. 657.

241. *Ibid.*, pitanje 93. članak 2., str. 636.

242. *Ibid.*, pitanje 90., članak 3., str. 611.

243. *Ibid.* pitanje 94., članak 5., str. 657.

244. *Ibid.*, pitanje 57., članak 2., str. 738.

245. *Ibid.*, str. 737. i 738.

246. "Pa i u ono što se o Bogu može istražiti ljudskim razumom bilo je potrebno da čovjek bude upućen božjom objavom. Istina naime o Bogu, istraživana pomoću razuma, proizišla bi za malo ljudi i nakon duga vremena i s primjesom mnogih zabluda. A ipak od spoznaje te istine zavisi čitav čovjekov spas koji leži u Bogu. Da bi se dakle spas ljudi postigao i primjerenije i sigurnije, bilo je potrebno da ih o božanskim stvarima pouči božja objava. Bilo je dakle potrebno, da se uz filozofske znanosti, koje se ispituju pomoću razuma, prihvati sveto učenje pomoću objave... Stoga ništa ne priječi da se o istim stvarima o kojima filozofske znanosti raspravljaju na temelju toga što se mogu spoznati svjetlom prirodnog razuma, neka druga znanost istražuje na temelju toga što se one spoznaju svjetlom objave Božje. Zato se teologija koja pripada svetom učenju razlikuje po rodu od one teologije koja se smatra dijelom filozofije". Toma Akvinski, "Summa Theologiae", I., pitanje 1., članak 1., u: "Izbor iz djela", *ibid.*, knjiga I., str. 250-251.

247. Toma Akvinski, "Summa Theologiae", *ibid.*, u: "Izbor iz djela", *ibid.*, knjiga II., str. 606. "Razum" piše nadalje Toma "...prima od volje sposobnost gibanja... A da bi volja , obzirom na ono što zapovijeda, imala smisao zakona, neophodno je da njome upravlja neki razum. I u tom je smislu istina da vladareva volja ima snagu zakona, inače bi vladareva volja prije bila izopačenost nego zakon". *Ibid.*, str. 607.

248. Na povezanost srednjovjekovne, prvenstveno Tomine koncepcije zakona i Lockeove koncepcije zakona, upozorava i Frederick Copleston, "A History of Medieval Philosophy", Methuen,

London, 1972., p. 3. Važno je ipak napomenuti da je Tomina koncepcija zakona - božanski, prirodni i ljudski zakon - znatno više sačuvana u Lockeovim ontološkim i epistemološkim tezama, dok u njegovoj filozofiji politike ima ulogu izvanjskog, i ,obzirom na utjecaj, perifernog konteksta, koji se interpretativno u pravilu izostavlja. Usp. John Locke, "An Essay Concerning Human Understanding", in two volumes, (ed. John Yolton), Dent and Sons, London, 1961.; odnosno John Locke, "Two Treatises of Government", (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

249. Platonovo pitanje - je li nešto dobro zato što Bog tako hoće, ili Bog tako hoće zato što je to dobro - jest vjerojatno prvi filozofski upit o sudaru uma i vjere. Odgovor Ivana Duns Škota i Vilima Ockhama je jednoznačno voluntaristički, s punim svjesnim prihvaćanjem konzekvencije da bi onda Bog mogao htjeti i drukčije - dobre stvari učiniti lošima i obrnuto

250. Vidi: Ivan Duns Škot, "Raspravo o prvom principu", Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb 1997. Knjiga je opremljena komentarom Wolfganga Kluxena, str. 169.-300., i studijom Mile Babića, "Škotova rasprava o prvom principu", str. 305.-401.

251. Ivan Duns Škot, "Raspravo o prvom principu", ibid., treće poglavlje, prvi zaključak, 25., str. 63.

252. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., sedmi zaključak, 38., str. 79.

253. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., dvanaesti zaključak, 39., str. 79.

254. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrto poglavlje, prvi zaključak, 50., str. 51.

255. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., deveti zaključak, 67., str. 117. Bilingvalno izdanje daje nam mogućnost da uočimo malu tiskarsku pogrešku, koja je međutim filozofski važna. Navedeni Škotov iskaz je problematički jer u originalu završava upitnikom, dok je u prijevodu asertorički jer završava točkom.

256. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., jedanaesti zaključak, 94., str. 159.

257. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrto poglavlje, 55., str. 97.

258. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrti zaključak, 55., str. 99.
259. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrti zaključak, 55., str. 97.
260. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrti zaključak, 55., str. 99.
261. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrto poglavlje, 56., str. 99.
262. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., četvrti zaključak, 56., str. 99.
263. Ivan Duns Škot, "Raspravo o prvom principu", ibid., 56., str. 99.
264. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., 59., str. 105.
265. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., 59., str. 107.
266. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., 59., str. 107.
267. Aristotel, "Nikomahova etika", Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988., knjiga treća, 1110 b., str. 40.
268. O Škotovu pojmu volje, negovoj polemici s Petrom Lombardom, te tezama koje nisu prisutne u standardnim interpretacijama Škotove filozofije - primjerice tezi da je pravi sugovornik njegovih djela, Henry Gentski, oštri augustinovski kritičar Tome Akvinskog; te tezi da je Škot, što ne umanjuje njegov značaj i utjecaj, od Petra Olivija preuzeo koncepciju o voljnom utemeljenju kontingencije, vidi: Stephen D. Dumont, "Duns Scotus, John", u: "Routledge Encyclopedia of Philosophy", (gen. ed. Edward Craig), Routledge, London, New York, 1998., Volume 3., p. 153-170.
269. Ivan Duns Škot, "Opus oxoniense", II., 40. Navedeno prema Allan B. Wolter, "Duns Scotus, John", u: "The Encyclopedia of Philosophy", (ed. Paul Edwards) The Macmillan Company and The Free Press, New York, London, 1967., p. 427-437. Učenje o ispravnom razlogu kao načinu samoodređenja volje, također će razviti Vilim Ockham.
270. Toma Akvinski, "Summa Theologiae", I., pitanje 83., članak 1., u: "Izbor iz djela", Naprijed, Zagreb 1990., svezak 1., str.

199-200.

271. Toma Akvinski, "Summa Theologiae", ibid., I., pitanje 83., članak 1., ibid., str. 199-200.

272. Toma Akvinski, "Summa Theologiae", ibid., I., pitanje 83., članak 3., str. 205.

273. Interesantno je da Anselmo smatra slobodu i odgovornost za izbor, esencijalnim i stalnim značajkama svih racionalnih bića, ali ne prihvaća određenje slobode kao moći da se čini suprotno, jer niti Bog niti anđeli, nemaju moć da čine zlo, i to zato jer grijeh nema uporišta u metafizičkoj moći, odnosno Anselmo prihvaća Augustinovu tezu o nesupstancijalnosti zla. Usp. Marilyn McCord Adams, "Anselm", u: "The Cambridge Dictionary of Philosophy", ibid., p. 26-28. Što se same Anselmove distinkcije tiče, njezine je najdublje korijenje moguće pronaći u Augustinovo razlici između dobara u kojima se uživa (frui), i dobara kojima se služimo (uti). Vidi i naše poglavlje o Augustinovo filozofiji.

274. Jedan od rijetkih suvremenih interpreta koji ne uviđa značaj Škotove etike za moderno doba je Frederick Copleston. On tako tvrdi da "Škotovi etički nazori nisu takvi da bi bili prihvatljivi većini moralnih filozofa današnjice". Usp. Frederick Copleston, "A history of Medieval Philosophy", Methuen, London 1972., p. 229.

275. Anselmo Canterburyjski u svojoj teoriji djelovanja također polazi od pojma spontaniteta. Spontanitet je nužan uvjet da bi se izbori i djelovanja mogla pripisati djelovatelju, kao njegovi izbori i djela. Drugim riječima, izbori i djelovanja moraju biti neovisni od prirode djelatelja, jer priroda djelatelja nije njegov izbor, nego je primljena od Boga. Usp. Marilyn McCord Adams, "Anselm", ibid.

276. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", ibid., 56., str. 99.

277. Ivan Duns Škot, "Opus Oxoniense", IV. d. 49., q. 16. navedeno prema: Branko Bošnjak, "Povijest filozofije", Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1993., knjiga prva, str. 513.

278. Immanuel Kant, "Osnov metafizike čudoređa", u : I. Kant, "Dvije rasprave", Matica hrvatska, Zagreb 1953., str. 156.

279. Immanuel Kant, "Prolegomena za svaku buduću metafiziku", u: I. Kant, "Dvije rasprave", ibid., str. 103. (napomena).

280. Ivan Duns Škot, "Rasprava o prvom principu", *ibid.*, četvrto poglavlje, 62., str. 111.

281. Immanuel Kant, "Kritika praktičnog uma", Naprijed, Zagreb 1974., str. 169. Usp. i predgovor Milana Kangrga "Teorijsko i praktično u Kantovoj filozofiji", str. 5-43.

282. Kant tako u "Kritici praktičnog uma" piše: "Ovdje je sada mjesto, da se objasni paradoks metode u kritici praktičnog uma: da se naime pojam dobra i zla ne mora odrediti prije moralnog zakona (kojemu bi se on naoko morao napraviti čak osnovom) nego samo (kao što se ovdje i dešava) poslije njega i pomoću njega". Vidi: "Kritika praktičnog uma", *ibid.*, str. 101. Charles Larmore, također, ističe da koncepcija prioriteta ispravavnog pred dobrim ima svoj začetak "među franjevcima kasnog srednjeg vijeka kao što su Škot i Ockham". Usp. Charles Larmore, "The Morals of Modernity", Cambridge University Press, Cambridge, 1996., p. 21.

283. Unatoč takvim poteškoćama, ponovno ističem važnost interpretacije i reinterpretacije, filozofskih učenja, jer, primjerice, lockeovska liberalna tradicija i samosvijest američke revolucije, nastaju tako što se ostavlja po strani Lockeov teološki kontekst, a njegovi sekularni principi, *mutatis mutandis*, pokazuju se samostojećim.

284. Ockham prihvaća i štoviše razvija Škotovu tezu o razdvojenosti filozofije kao teorijske znanosti, koja počiva na evidentnosti; i teologije, kao praktične znanosti koja se temelji na Objavi.

285. Ockham dopušta i mogućnost intuitivne spoznaje nepostojećeg. To je, čini se, protuslovno njegovu određenju intuitivne spoznaje. Ockham nastoji dokazati da nije tako, jer premda je intuitivna spoznaja uzrokovana prisutnošću objekta spoznavanja, ona nije identična s njime. Zato, Ockham dopušta logičku mogućnost intuitivne spoznaje nepostojećeg, ali pri tom mora, figurativno i stvarno, posegnuti za *Deus ex machina* rješenjem, jer je intuitivna spoznaja nepostojećeg moguća samo uz Božju pomoć. Usp. Ernest A. Moody, "William of Ockham", u: "The Encyclopedia of Philosophy", The Macmillan Company and The Free Press, New York, London, 1967., p. 306-317.

286. Usp. Marilyn McCord Adams, "Ockham", u: "The Cambridge Dictionary of Philosophy", (ed. Robert Audi), *ibid.*, p. 543- 545.

287. Vilim Ockham, "Expositio super VIII Libros Physicorum", u: W. Ockham, "Philosophical Writings", (ed. Ph. Boehner), Edinburg, 1957. Navedeno prema: Ernest A. Moody, "William of Ockham", *ibid.*, p. 308.

288. Najradikalnijji franjevci smatrali su da obnova teologije treba ići putem doslovnog "imitatio Christi", odnosno da pravi kršćanin treba slijediti "via dolorosa". Usp. Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", *ibid.*

289. Vidi: William Ockham, "Philosophical Writings", (ed. Ph. Boehner), Thomas Nelson and Sons, London 1957., p. 44. Navedeno prema Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", *ibid.*, p. 7.

290. Branko Bošnjak navodi da je takvim argumentom Ockham posebno dojmio svoje slušatelje. Usp. B. Bošnjak, "Povijest filozofije", *ibid.*, knjiga prava, str. 514.

291. Iz činjenice da ovo pojedinačno drvo gori na zraku, zaključujemo da sva drva gore na zraku uz uvjet da vrijedi "opći tijek prirode".

292. Pelagijanizam je kršćanska hereza koje je dobila ime po Augustinovu suvremeniku, monahu Pelagiju, engleskom doseljeniku u Rim. Filozofski značaj pelagijanizma je u tome što je, posredstvom stoičke etike, isticao ljudsku slobodu i samopouzdanje, a po Augustinovu sudu zanemarivao značaj ljudske slabosti, pokvarenosti i potrebe za Božjom milošću. Pelagijeva etička interpretacija kršćanstva dovodi do ideje da krepostan život, temeljem ljudske zasluge, nužno vodi spasenju. Ockham, također, izričito dopušta mogućnost da čovjek kreposnim životom zavrijedi spasenje, i zbog toga ga Thomas Bradwardine u djelu "De causa Dei contra Pelagium" kritizira da obnavlja pelagijanizam. Ockham, međutim, jednako tako poriče nužnost spasenja. Zbog toga ističemo da Ockham djelomično odbacuje pelagijanizam - u temelju prihvaća njegove etičke postavke o slobodi volje i moralnom subjektivitetu pojedinaca, ali poriče teološke konzekvencije koje pelagijanci izvode iz takvih teza, jer ne prihvaća nužnost, nego samo mogućnost spasenja kreposnih ljudi.

293. Vilim Ockham, "Quodlibeta septem", Pariz 1487., Strasbourg 1491. Navedeno prema Ernest Moody, "William of Ockham", *ibid.*, p. 315.

294. Vilim Ockham, "Quodlibeta septem", *ibid.*

295. Vilim Ockham, "Quodlibeta septem", *ibid.*

296.. Vilim Ockham, "Ouodlibeta III., q 13. *ibid.* Tome odgovarajući je Kantov izvod iz analitike čistog praktičnog uma, prema kojem slijedi da je samo volja bezuvjetno dobra. Usp. Immanuel Kant, "Kritika praktičnog uma", *ibid.* Škotovi i Ockhamovi

uvidi utjecali su na Kanta zacijelo posredstvom Augusta Christiana Crusiusa, njemačkog filozofa i protestantskog teologa. On u etici smatra da Božje zapovijedi uzimaju oblik unutarnjeg načela volje sa vlastitom motivacijskom snagom, pa zato nisu potrebne izvanjske sankcije. Shodno tome, on razlikuje dužnosti razboritosti upućene na izvanjske svrhe, i kreposne dužnosti koje udovoljavaju Božjoj volji bez obzira na naše druge ciljeve. Kant spominje Crusiusa u "Kritici praktičnog uma" (str. 76.), kada podastire tablicu "praktičnih materijalnih odredbenih razloga u principu čudorednosti". Crusiusovi odredbeni razlozi volje prošli su Kantov test objektivnosti i unutarnjosti (dakle nisu ni subjektivni, ni izvanjski), ali ne i test formalnosti, budući da su, zbog teološkog uporišta, to materijalni praktični principi, određeni iz Božje supstancijalnosti. Odmaknemo li teološki kontekst, čini mi se da možemo govoriti o izravnom utjecaju. To tvrdi i Jerome Schneewind, koji navodi da je Kant u mladosti čitao Crusiusa, i oduševljavao se njegovim djelom. Usp. "Crusius, August Christian", u: "The Cambridge Dictionary of Philosophy", ibid., p. 171-172.

297. Ockhamova filozofska teologija ne može riješiti problem protuslovlja između Božje svemoći i apsolutnog znanja budućnosti, i, s druge strane, ljudske slobode. Na prvome Ockham inzistira kao teolog, na drugome kao filozof. On zato jednostavno konstatira "Nemoguće je da bilo koji stvoreni razum, u ovome životu, objasni ili jasno spozna kako Bog znade sve buduće kontingentne događaje". Vidi: "Commentary on The Sentences", d. 38., q. 1. Navedeno prema Ernest Moody, ibid., p. 316. Usp. i Frederick Copleston, ibid., p. 259., koji pokazuje da iz navedene dvojbe Ockhamovi suvremenici, primjerice Thomas Bradwardine, izvode determinističke konkluzije.

298. Usp. Janet Coleman, "Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as 'Absolutist'", u časopisu "History of Political Thought", Imprint Academic, Vol. XX., No. 1., Spring 1999.

299. Riječ je o sljedećim vrstama istina:

- 1.) Istina je ono što je iskazano u Bibliji ili što se zaključivanjem nužno iz nje izvodi.
- 2.) Istina je ono što su nam predali apostoli bilo usmenim poučavanjem ili pisanjem pravovjernih, a što nije pronađeno u Bibliji, niti se iz nje izvodi.
- 3.) Istina je ono što je otkriveno u kronikama i zapisima za koje se smatra da su dostojni povjerenja.
- 4.) Istina je ono što se može izvesti iz samih istina prve i druge vrste, ili iz povezivanja jednih ili drugih istina treće vrste.
- 5.) Neovisno od istina koje je Bog već objavio apostolima, istina je i ono što Bog objavljuje ili što nadahnjuje u drugima, ili će

objaviti ili nadahnuti.

Navedeno prema Janet Coleman, "Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as 'Absolutist'", *ibid.* p. 57.

300. Oxfordski rektor John Lutterell tužio je Vilima Ockhama papi, zbog njegovih komentara o djelu "Sentences" Petra Lombarda, koje je predavao na Sveučilištu od 1317. do 1319., dakle na samim počecima njegove akademske karijere. Isprva je kralj Edward II. Zabranio Lutterellu da domaće stvari rješava u Avignonu, ali je 1323. pristao i Ockham je pozvan u Avignon da odgovori na optužbe. Izabrano je povjerenstvo koje je izdvojilo 33. Ockhamova dvojbenih stava od ukupno 56. koliko ih je Lutterell predložio. Za vrijeme dok je čekao odluku povjerenstva, Vilim Ockham se pridružio generalu franjevačkog reda Mihaelu od Cesene, u njegovu nastojanju da papi dokaže moralnu superiornost siromaštva i isposništva crkvenih redova. Rasprava je završila bijegom obojice iz Avignona i Ockhamovom ekskomunikacijom. Usp. F. Copleston, "A History of Medieval Philosophy", *ibid.*, p. 230-256.

301. Nakon što je ekskomuniciran, Ockham je potražio zaštitu kod bavarskog kralja Ludwiga, koga je pozdravio riječima "Tu me defendas gladio, ego te defendum calmo". Nakon Ludwigove smrti Ockham je ostao bez zaštite. Usp. Branko Bošnjak, "Povijest filozofije", Nakladni zavod Matije hrvatske, Zagreb 1993.

302. Michel Villey u: "La Formation de la pensee juridique", Paris, četvrto izdanje, 1975., p. 199-272. tvrdi da Ockham prvi rabi retoriku subjektivnih individualnih prava. (Navedeno prema J. Coleman, *ibid.* p. 48.)

303. Kasniji razvoj filozofije politike, po prvi puta s Hugom Grotiusom, pridaje prirodnopravnoj argumentaciji samostalni, sekularni temelj. Usp. naše poglavlje o Hugu Grotiusu.

304. Vilim Ockham, "Dijalog", 3. dijalog, 2., III., 6. u: Ockham, "Opera politica", (ur. Marina Miladinov), Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića, Zagreb 2001., str. 361.

305. Vilim Ockham, "Dijalog", 3. dijalog, 2., III., 6., u: Ockham "Opera politica", *ibid.*, str. 361. Nadalje, nadomeće Ockham "prirodno pravo shvaćeno na prvi način je nepromjenjivo, nepreinačljivo i neodvojivo...", str. 363.

306. Vilim Ockham, "Dijalog", *ibid.*, str. 361.

307. Vilim Ockham, "Dijalog", *ibid.*, str. 361-363.

308. Vilim Ockham, "Dijalog", *ibid.*, str. 363.

309. Vilim Ockham, "Dijalog", ibid., str. 363.

310. H. L. A. Hart tako razlikuje opća i posebna prava. Usp. Hart, "Postoje li neka prirodna prava?", u: "Ljudska prava", (ur. M. Matulović), ibid., str. 41-52.

311. Vilim Ockham, "Dijalog", ibid., str. 363-365.

312. Usp. Ronald Dworkin, "Prava kao aduti", u: "Ljudska prava", (ur. Miomir Matulović), Izdavački centar Rijeka, Rijeka 1989., str. 83-94.

313. Ockhamovo djelo "Kratak spis o tiranskoj vladavini", u: Ockham, "Opera politica", ibid., str. 57-221.; po postavljenim pitanjima, argumentaciji i odgovorima pokazuje strukturalne sličnosti s Lockeovom Prvom raspravom o vladavini, dok djelo "O carskoj i papinskoj vlasti", u: Ockham "Opera politica", ibid., str. 388-461., s artikuliranom prirodnopravnom argumentacijom, navješćuje radikalizam Druge rasprave o vladavini. Usp. John Locke, "Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay Concerning The Thru original, Extent, and End of Civil - Government", (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge 1963.

314. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", u: Ockham, "Opera politica", ibid., poglavlje XVI, str. 437.

315. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", ibid., poglavlje XV., str. 435.

316. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", ibid., knjiga I., poglavlje III., str. 65.

317. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", ibid., knjiga I., poglavlje III., str. 67.

318. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", ibid., str. 67-69.

319. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", ibid., knjiga I., poglavlje IV., str. 69.

320. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", ibid., poglavlje XI., str. 427.

321. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", ibid., knjiga I., poglavlje 7., str. 75.

322. Vilim Ockham, *ibid.*, str. 75.
323. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", *ibid.*, knjiga I., poglavlje 10., str. 81.
324. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje I., str. 395.
325. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", *ibid.*, knjiga II., poglavlje 22., str. 127.
326. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", *ibid.*, Prolog, str. 57.
327. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", *ibid.*, knjiga II., poglavlje 24., str. 133.
328. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje IX., str. 421-423.
329. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje VII., str. 411-413.
330. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje VI., str. 407.
331. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje IV., str. 403.
332. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje II., str. 397.
333. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje II., str. 399.
334. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje III., str. 401.
335. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje X., str. 425. Pojedincu Ockham indirektno priznaje moralno pravo da bude u krivu, ali i da za svoj izbor bude odgovoran.
336. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", *ibid.*, poglavlje III., str. 431. Indikativno je usporediti navedene Ockhamove pasuse s Lockeovim opreznim i postupnim izvođenjem prava na otpor arbitrarnoj i apsolutnoj vlasti, u posljednjem, XIX. poglavlju *Second Treatise*, gdje se također postavlja

retoričko pitanje : Tko će biti sudac? Usp John Locke, "Two Treatises of Government", ibid., ch. XIX., 240-241., p.444-445.

337. Vilim Ockham, "Opera politica", ibid., str. 465-515.

338. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", ibid., poglavlje XX., str. 443.

339. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", ibid., poglavlje IV., str. 401.

340. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", knjiga IV., poglavlje XII., str. 151.

341. Vilim Ockham, "Kratak spis o tiranskoj vladavini", ibid., knjiga IV., poglavlje XIII., str. 153. Usp. John Locke, "Two Treatises of Government", ibid. Locke, doduše, dopušta mogućnost individualnog raskida s političkom zajednicom putem iseljavanja, ali uz gubitak prava nasljeđivanja.

342. Vilim Ockham, "O carskoj i papinskoj vlasti", ibid., poglavlje XXVI., str. 459-461.

NAPOMENE UZ TREĆI DIO: NOVI VIJEK

343. Novo doba sebe i razumije kao novo. Tako je "talijanski matematičar šesnaestog stoljeća Niccolo Tartagli, tvorac nove balističke znanosti, za koju tvrdi da ju je otkrio zato što je prvi primijenio geometrijsko razmišljanje na kretanje projektila, bio izgleda prvi koji spominje termin scienza nouva. ... Galilej u Sidereus Nuncius (1610.) inzistira na 'apsolutnoj novosti' svojih otkrića, no to je zasigurno daleko od Hobbesove tvrdnje da politička filozofija 'nije starija od moje knjige De Cive' ili pak Descartesova uvjerenja da prije njega nijedan filozof nije uspio u filozofiji". Hannah Arendt, "Vita activa", ibid., str. 201., napomena 1.

344. Usp. Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", ibid.

345. Usp. Michael Allen Gillespie, *ibid.* Usp., također, Charles Larmore, "The Morals of Modernity", Cambridge University Press, Cambridge 1996. Larmore, u sličnom kontekstu sekularizacije kroz kršćansku reinterpretaciju, napominje da "Bog je tako velik da ne bi morao ni postojati", p. 41.

346. Usp. Frederick Copleston, "A History of Medieval Philosophy", *ibid.*, p. 314-324.

347. Usp. Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", *ibid.*

348. Izuzetak je ,dakako, Heraklitova filozofija.

349. Alexandre Koyre, "Naučna revolucija", Nolit, Beograd, 1981. str. 20. i 21.

350. Usp. Alfred North Whitehead, "Nauka i moderni svet", Nolit, Beograd, 1976., osobito prva tri poglavlja. Treće poglavlje naslovljeno "Stoljeće genija"odnosi se na europsko 17. stoljeće u kome dolazi do "znanstvene eksplozije" i od čijeg "nagomilanog kapitala ideja"(str. 81.) živimo sve do naših dana.

351. "Svoju tek osvojenu slobodu od okova za Zemlju vezanog iskustva čovjek je ozbiljio tek u eksperimentu; umjesto da prirodne fenomene promatra onako kako su mu dani, on je prirodu stavio u uvjete vlastitog uma, to jest u uvjete zadobivene s univerzalnoga, astrofizikalnog stajališta, kozmičkog stajališta izvan same prirode". H. Arendt, *ibid.*, str. 214.

352. "Moderna filozofija svoje porijeklo i svoj tijek više duguju specifičnim znanstvenim otkrićima no ijednoj predhodnoj filozofiji... autor odlučnoga događaja modernog doba je Galilej prije no Descartes". *Ibid.*, str. 219. i 220.

353. Descartes polazi od matematike kao "ključa svih znanosti" hoteći primijeniti matematiku u projektu čistog istraživanja što, međutim, zahtijeva i preobrazbu same matematike. Od proljeća 1619. Descartes žustro radi na povezivanju algebre i analize i na preobrazbi stare logike supsumcije u novu logiku kompozicije. Do rezultata dolazi u studenom 1619. kada oduševljeno piše o "inventum mirabile" kao temelju univerzalne znanosti budući da je iz matematičkog jezika znakova protjeran i posljednji znak kvalitete (nemogućnost rješavanja nehomogenih jednadžbi) pa je time sve što jest svedeno na ekvivalentne oblike i kvantitativnu usporedivost. Usp. Franz Borkenau, "Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta", Izdavački

centar Komunist, Beograd, 1983., str. 306.-339.

354. O strukturi refleksije objašnjenoj na srednjovjekovnoj razlici između intentio recta i intentio obliqua i novovjekovnoj refleksiji koja poseže za tim da bude ne samo spoznaja, nego i čin bitka, vidi završno poglavlje knjige K.-H. Volkmanna Schlucka "Politička filozofija" ibid., naslovljeno "Sloboda i refleksija". Pojam refleksije autor nastoji, na hajdegerijanskim pretpostavkama, o čemu vidi pogovor Žarka Puhovskog "Filozofija politike pod heideggerovskim pretpostavkama", učiniti konstitutivnim za slobodu i jednakost. Čini nam se da Descartesovu refleksiju nije moguće izravno povezati s pojmom jednakosti, a bez posredujuće kategorije individuiranja.

355. "Ovi su mi pojmovi naime pokazali da je moguće doći do spoznaja, koje su za život veoma korisne, i da se mjesto ove spekulativne filozofije, koja se uči u školama, može naći praktična, pomoću koje bismo tako točno upoznali snagu i djelovanje vatre, vode, zraka, zvijezda, nebeskog svoda i svih drugih tijela, koja nas okružuju, kao što poznajemo različite stručne vještine naših obrtnika, i mogli ih na isti način upotrebljavati u sve svrhe, za koje su prikladna, te tako postati gospodarima i vlasnicima prirode". Rene Descartes, "Rasprava o metodi", Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str.50.

356. Usp. Ch. Taylor, "Sources of the Self: The Making of the Modern Identity", ibid., osobito poglavlje "Descartes's Disengaged Reason", str. 143.-158.

357. Usp. Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", ibid. Istovjetan problem radikalne podvojenosti svijeta prirode i svijeta slobode pogađa i Kantovu etiku.

358. Francesco Guicciardini tako tvrdi da su Božji "putovi tako nepoznati da ih s pravom nazivamo abyssus multa". Francesco Guiccardini, "Maxims and Reflections", University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1965., p. 64. Navedeno prema Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", ibid., p. 11.

359. Nikola Kuzanski, "O nagađanjima", II. knjiga, XIV. u: "Filozofija renesanse", Hrestomatija filozofije, svezak 3., ur. Erna Banić - Pjanić, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 119.

360. Ibid.

361. Nikola Kuzanski, "O igri kugle", navedeno prema studiji Erne Banić - Pjanić "Nikola Kuzanski" u "Filozofija renesanse", ibid., str.67.

362. Usp. Ljerka Schiffler, "Marsilio Ficino", u: "Filozofija renesanse", ibid., str. 127.-142. i izvadke iz Ficinova djela "Platonička teologija", ibid.

363. Pico della Mirandola, "O dostojanstvu čovjeka", u: "Filozofija renesanse", ibid., str. 209. i 210.

364. Ibid., str. 211.

365. Ibid., str. 208.

366. Ibid., str. 210. i 211. Usp. i uvodnu studiju u istoj knjizi Mihaele Girardi Karšulin "Giovanni Pico della Mirandola"

367. Usp. Umberto Cerroni, "Uvod u društvenu znanost", Školska knjiga, Zagreb, 1983. osobito poglavlje "Laička politika" str.162.-164.

368. Tezu o spuštajućem i uzdižućem učenju, koje se tiče podrijetla autoriteta vlasti i zakona, koristi Walter Ullmann. Usp. W. Ullmann, "A History of Political Thought: The Middle Ages", Penguin Books, Harmondsworth 1970., p. 12-14.

369. Komentatori i glosatori su nazivi za metodičke pristupe, a time i škole pravnog mišljenja u Italiji u XII. i XIII. stoljeću. Komentatori su, za razliku od glosatora koji se striktno drže odredbi Justinijanovog Korpusa građanskih prava, tumačili ili interpretirali Justinijanov zakon pomoću aristotelovsko - skolastičke filozofije. Najpoznatiji komentatori su Bartolo da Sassoferrato i njegov učenik Baldo degli Ubaldi.

370. Ivan Duns Skot obnavlja Augustinovu filozofiju i ističe primat volje nad razumom. Samo je volja ili djelovanje s razlogom slobodno da hoće ili neće učiniti ovo ili ono. Volja ima, nastavlja Skot na Anselmovu distinkciju, dvije sklonosti ili žudnje: prva je razumska sklonost k koristi, a druga je specifično ljudska sklonost k pravednosti koja se temelji na urođenoj sklonosti ljubavi prema dobrim stvarima. Usp. Allan Wolter, "Duns Scotus" u: "The Cambridge Dictionary of Philosophy", ibid., p. 212.-213. Dunsova je distinkcija, zasigurno posredovana Kantovom distinkcijom između kategoričkog i hipotetičkog imperativa odnosno između praktičnog i empirijskog razloga, vrlo prisutna u suvremenim etičkim raspravama. Tako Bernard Williams razlikuje u ljudskom djelovanju racionalnu i moralnu motivaciju ("prudential and moral motivation"), a John Rawls razlikuje racionalno i razborito (rational and reasonable) u ljudskom djelovanju pri čemu se ovo posljednje temelji na univerzalnoj ljudskoj sposobnosti za "osjećaj pravednosti" što

omogućuje samoograničavajuće djelovanje koje uzima u obzir racionalne projekte i interese drugih ljudi. Usp. B. Williams, "Morality: An Introduction to Ethics", *ibid.*, p. 77.-86. i John Rawls, "Political Liberalism", Columbia University Press, New York, 1993., p. 48.-88. Usp. i naše poglavlje o Škotovim doprinosima konstruiranju transcendentálnih uvjeta moralne subjektivnosti čovjeka.

371. Pored prirodno-pravne retorike, Ockham se u osporavanju apsolutističkih i političkih pretenzija pape, koristi i nominalistički inspiriranim argumentom, prema kojemu jedna osoba ne može istodobno biti poglavarem i crkvene i političke zajednice.

372. Za izvedbu takvog zaključka Marsilije Padovanski razlikuje dva pojma crkvene zajednice. Jedno je crkvena zajednica kao božanski objavljena zajednica vjere, a drugo je crkvena zajednica kao sustav i zajednica ljudskog ili svjetovnog prava. Taj posljednji oblik ili razinu crkvene zajednice Marsilije Padovanski podređuje umno legitimiranoj političkoj zajednici ili državi. Vidi: Heinz Rausch, "Marsilije Padovanski", u: "Klasici političkog mišljenja", knjiga 1., *ibid.*, str. 149.-169.

373. Dalekosežnost i radikalnost Marsilijevih postavki shvatit će crkveni oci, pa ga tako papa u Avignonu 1327. naziva "đavoljevim sinom" i "zaraženim čovjekom", dok ga kasniji papa Clement VI., 1343. naziva "gorim čak i od heretika". Usp. Walter Ullmann, "A History of Political Thought: The Middle Ages", *ibid.*, p. 205.

374. Marsilije Padovanski, "Defensor pacis", II., 28., 15., 987. navedeno prema Heinz Rausch, *ibid.*, str. 155.

375. Marsilije Padovanski, "Defensor pacis", navedeno prema Walter Ullmann, "A History of Political Thought: The Middle Ages", *ibid.*, p. 211.

376. Toma Akvinski, "Sententia libri Ethicorum, Liber primus, lectio I., u: "Izabrano djelo", (ur. Tomo Vereš), *ibid.*, str. 113.

377. Marsilije Padovanski, "Defensor pacis", I., 4., 2., 39., navedeno prema: H. Rausch, *ibid.*, str. 158.

378. Usp. naše poglavlje o Tominoj filozofiji politike.

379. Marsilijeva metafora je navedena prema: Walter Ullmann, "A History of Political Thought: The Middle Ages", *ibid.*, p. 210.

380. Na dvoznačnost pojma naroda u Marsilijevu djelu upozorava H.

Rausch, *ibid.*, str. 160. Lj. Tadić također upozorava da je u staleški uređenom svijetu samorazumljiva razlika između "popolo grosso" doslovce debelog naroda ili vlastele i "popolo minuto" ili mršavog naroda što je metafora i očito opis za puk. Vidi: Lj. Tadić, "Filozofija prava", *ibid.*, str. 58.-60.

381. Hugo Grotius, "De iure belli et pacis", Prolegomena, 11., navedeno prema Günter Hoffman - Loerzer, "Grotius", u: "Klasici političkog mišljenja", knjiga 1., *ibid.* str. 275.

382. Hugo Grotius, *ibid.*, I., 1., 10., 5., navedeno prema G. Hoffman - Loerzer, *ibid.* str. 257.-258. Interesantno je da G. Hoffman - Loerzer ne smatra Grotiusovo stajalište sekularnim, nego štoviše drži da je "osnovna zabluda kasnijih istraživača kako je Grotius utemeljitelj sekulariziranog prirodnog prava" (str. 255.-256.) i zato ne prihvaća "uobičajene racionalističke interpretacije" (str. 257.), nego nastoji Grotiusovo djelo razumjeti ponajprije iz teološkog obzora. Pri tome on ne razlikuje sadržaj teze i način na koji je teza obrazložena. Tako primjerice, Grotiusovo zauzimanje za "Mare liberum" (Slobodno more) kako glasi naslov njegova djela iz 1609. uperena protiv njegova protivnika Johna Seldena koji zagovara i piše "Mare clausum" (Zatvoreno more), G. Hoffman - Loerzer tumači "teološkim temeljem jer bi, naime, "mare clausum" sprečavalo jedinstvo čovječanstva koje hoće Bog" (str. 260. napomena 72.). Neuvjerljivost takve argumentacije otkriva i sam autor kada pokazuje da je Grotiusovo djelo "Mare liberum" zapravo prerađeno 12. poglavlje njegova djela "De jure praedae" (O pravu na plijen) koje ima posve svjetovnu problematiku i predstavlja legitimaciju nizozemske kolonijalne politike. Ne smije se zanemariti ni podatak, koji ističe autor, ali koji ide protiv njegove argumentacije, da su gotovo sva Grotiusova djela dospjela na Index zabranjenih knjiga. Njegovo glavno djelo "De iure belli ac pacis" skinuo je s Indexa tek papa Leo XIII. 1900. godine ' nakon što Vatikan zbog zabrane tog djela koje se smatralo bitnim za ideju arbitraže nije bio pripušten Prvoj haaškoj mirovnoj konferenciji' (str. 248. napomena 15). O interpretacijama Grotiusova djela koja su suprotna Hoffman - Loerzerovim interpretacijama, i nama uvjerljivija, vidi: Stephen Buckle, "Natural law", *ibid.*, u: "A Companion to Ethics" (ed. P. Singer), *ibid.* str. 161.-174.

383. Hugo Grotius, "De jure belli ac pacis", I., I., 4., navedeno prema S. Buckle, *ibid.*, p. 168.

384. Usp. Umberto Cerroni, *ibid.*, poglavlje "Prirodno pravo i liberalizam" u kome autor na temelju teza o artificijelnosti društva i prvenstvu pojedinca ustvrđuje "Prirodno pravo možemo definirati kao pretpovijest liberalizma." (str.165.). U našem,

inače čitkom prijevodu Daniela Bučana, neka imena nisu kroatizirana nego su izravno prenesena iz talijanskog izvornika. Tako se sofist Trazimah javlja kao "Trasillo", (str.132.), a Grotius kao "Grozio", (str. 168.).

385. John Rawls u svojoj glasovitoj knjizi "A Theory of Justice", The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1971. p. 220-221., pokazuje da je problem religijske tolerancije, odnosno jednake slobode savjesti, povijesno ishodište koje će, prošireno na druge razine, voditi pitanju dobro uređenog društva kao pravičnog sustava suradnje, odnosno pravednosti kao biti političke moralnosti. U uvodu svoje knjige, "Political Liberalism", Columbia University Press, New York, 1993. Rawls, na str. 24., piše: "Povijesno izvorište političkog liberalizma (i liberalizma uopće) je reformacija i njezine posljedice zajedno s drugim raspravama o religijskoj toleranciji u 16. i 17. stoljeću". Doduše, nekoliko redaka dalje, domeće i sljedeće: "Dakako da su i druge rasprave također bile od krucijalne važnosti, kao što su one o ograničenju vlasti apsolutnih monarha putem primjerenih načela konstitucionalnog ustroja koja štite osnovna prava i slobode".

386. Martin Luther, "Werke", Weimar, Böhlau 1883., navedeno prema: Hans Karl Scherzer, "Luther", u: "Klasici političkog mišljenja", knjigal., ibid., str. 217.

387. Ibid., str. 220.

388. F. Borkenau, ibid., efektno sažima problem riječima: "Kalvinizmu se učenje o pokvarenosti ljudske prirode pod rukom pretvara u subjektivno pravo individue na sferu egoizma". (str. 110.) Usp. istovjetnu argumentaciju J. Habermasa, "Teorija i praksa", ibid., str. 90.

389. Martin Lutter, "Three Treatises", Fortress, Philadelphia, 1960., p. 277. Navedeno prema Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", ibid., p. 18.

390. Na Saboru u Wormsu 1521. na kojem je osuđen kao heretik, Lutter je ustvrdio sljedeće: "Obvezuje me Biblija koju sam naveo i moja je savjest obuhvaćena riječju Gospodnjom. Ja ne mogu i neću povući ništa, budući da nije niti pouzdano, niti ispravno ići protiv moje savjesti. Tu stojim, neka mi Bog pomogne". Navedeno prema natuknici "Lutter, Martin", autora Jean -Loup Sebana, u: "The Cambridge Dictionary of Philosophy", ibid., p.452-453. Naličje, međutim, Lutterova zagovaranja individualne slobode savjesti, je radikalni augustinovski antihumanizam, koji ga vodi u polemiku "De servo Arbitrio" s Erazmom 1525., oko pitanja slobode volje.

391. Usp. Albert O. Hirschman, "Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizmu prije njegova trijumfa", Stvarnost, Zagreb, bez godine izdanja.

392. Usp. Max Weber, "Protestantska etika i duh kapitalizma", V. Masleša, Sarajevo, 1989., i R. H. Tawney, "Religija i uspon kapitalizma", Prosveta, Beograd, 1979. koji na temelju weberovske ideje gradi složeniju sliku odnosa između religijske etike i tržišnog imperativa maksimiranja dobiti, te time stvara distancu s koje Weberu upućuje i određene, čini nam se opravdane prigovore. Vidi osobito str. 199.-202.

393. "Laborare est orare. Puritanski moralista ponavlja staro načelo dajući mu novo i snažnije značenje. Rad, koji on idealizira, nije jednostavno zahtjev prirode ili kazna za Adamov grijeh. To je jedna vrsta asketske stege, koja je rigoroznija od stege ma kojeg reda monaha prosjaka; čovjek je ne mora provoditi u samoći nego u savjesnom ispunjavanju svjetovnih dužnosti. Rad nije jednostavno sredstvo privređivanja, koje se odlaže kad se zadovolje fizičke potrebe. On je duhovni cilj, jer samo u njemu duša može naći zdravlje; zato se mora nastaviti kao etička dužnost još dugo nakon što prestane biti materijalna nužnost». R. H. Tawney. ibid., str. 229.-230.

394. Ibid.

395. Albert O. Hirschman, ibid., str. 16.-17.

396. Jürgen Habermas, "Javno mnijenje: Istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva", Kultura, Beograd, 1969. osobito str. 23.-37.; i Ivan Prpić, "Država - nastanak i pojam", u časopisu "Naše teme", Zagreb, br. 12./87. str. 2114.-2130.

397. O povijesti pojma građansko društvo vidi: Manfred Riedel, "Društvo, građansko", u časopisu "Pogledi", Split, br. 1./1988. str.15.-65., odnosno u zborniku «Građansko društvo i država», (ur. Z. Pokrovac), Naprijed, zagreb, 1991.

398. Usp. J. Habermas, ibid. Građansku javnost Habermas određuje kao posredujuću sferu između države i građanskog društva koju čini skup privatnih racionalnih ljudi okupljenih u publiku s ciljem da javnim izricanjem mišljenja o zajedničkim pitanjima oblikuju javno mnijenje i prisile obnašatelje vlasti da racionalno opravdaju vlastite odluke. Habermas pokazuje i strukturalne promjene građanske javnosti koja gubi svoje kritičke potencijale i postaje, kao i svako dobro, podložna tržišnom utjecaju koji uključuje i monopolizaciju i manipulaciju. Problemi s kojima se suočava porota u američkom sudstvu (slučajevi O. J. Simpsona i slučaj baby sitter -ice koja je 1998. prvotno osuđena na doživotnu robiju) pokazuju da

porota kao reprezentant kritičke javnosti suočena s sofisticiranim tehnikama "dokazivanja" i uvjeravanja teško može, čak i uz najbolju volju, ispuniti svoju zadaću neovisne racionalne prosudbe.

399. Aristotel, "Politika", ibid., III., 1280 b, 39., u navedenom izdanju na str. 92. Polis, ili u našem prijevodu T. Ladana država, je, kazuje Aristotel, "zajedništvo dobra življenja" (1280 b. 33) i nastavlja "Država je zajedništvo rodova i sela u savršenu i samodostatnu životu. To je pak, kako kazasmo, blaženo i lijepo življenje". (1281 a. 1.)

400. Aristotel, "Politika", ibid., I., 1252 b., 29. u našem navedenom prijevodu na str. 4. Aristotel ponavlja svoju tezu o praktično-političkom i etičkom telosu polisa kada piše: "Tako se pak nisu (ljudi - op. R. R.) udružili samo poradi življenja, nego prije poradi dobra življenja (jer inače bi postojala država robova i ostalih životinja; takve pak nema, zbog toga što ti niti sudjeluju u blaženstvu, niti u življenju prema izboru); niti pak radi obrambenog saveza, kako im nitko ne bi nanosio nepravdu, niti opet radi razmjena i uzajamne koristi - jer inače bi Etrušćani i Kartadžani, te svi ostali s uzajamnim trgovinskim ugovorima, bili kao državljani jedne države; oni doduše imaju sporazume o uvozu i ugovore o nenanošenju nepravde i dokaznice o bojnome savezu. Ali niti je svima tima postavljena zajednička vlast, nego je u svakoj od njih drukčija, niti pak jedni vode brigu o tome kakvi bi drugi trebali biti, niti da nepravedan ne bude nitko od onih što su pod dotičnim ugovorima, niti počinja ikakvu čudorednu nevaljalost, nego samo kako ne bi jedni od drugih pretrpjeli nepravdu" (III., 1280 a., 30., do 1280 b., 10.).

401. Niccolo Machiavelli, "Vladar", Fakultet političkih nauka u Zagrebu i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1975., Uvodno Machiavellijevo pismo velemonožnom Lorenzu de' Medici, str. 13. Sažet, ali i instruktivni prikaz političkih, socijalnih i duhovnih prilika Machiavellijeva doba pruža spis Eberharda Schmitta "Machiavelli" u: "Klasici političkog mišljenja", Knjiga prva, ibid., str. 170.-187. U tom dobu visoke renesanse dominira "izolirani nagon za samopotvrđivanjem konkretnih najmanjih političkih organizama", a središnji lik razdoblja je "condottiere - on je tip profesionalnog nasrtljivca i vojskovođe koji održava vlastitu četu za svoj račun i po principima maksimiranja dobiti te je iznajmljuje onom tiraninu koji mu najviše ponudi" (str. 170.).

402. Usp. Pierre Manent, "An Intellectual History of Liberalism", Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996., poglavlje: "Machiavelli and Fecundity of Evil", p. 10.-19.

403. Ibid., XV., str. 72.-73.

404. Ibid., XVII., str. 77.-78.

405. Ibid., XXV., str.108. Usp. instruktivno djelo Quentina Skinnera, "Machiavelli", Oxford University Press, Oxford, 1996. čije je treće poglavlje naslovljeno "Filozof slobode". Skinner takvu ocjenu Machiavellijeva djela temelji na analizi "Vladara", a još i više na analizi "Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija" (Usp. naš prijevod u: N. Machiavelli, "Izabrano djelo", Globus, Zagreb, 1985.) u kojoj Machiavelli veliča Rimsku republiku. Oba djela povezuje Machiavellijev ključni pojam "virtú" koji označava sposobnost čovjeka da svojom snagom u slobodi bez ikakvih zapreka ovlada svojom političkom budućnosti i barem polovicom svojih djela, ako već drugi dio pripada sudbini i sreći. U "Vladaru" je riječ o virtú državnika, a u "Raspravama" o virtú građanskog tijela kao cjeline pri čemu Rimska republika treba biti uzor Firentincima

406. Krajem petnaestog stoljeća u Italiji nastaje veliki broj djela kojima je cilj da u duhu humanističke tradicije savjetuju vladare. Najpoznatiji savjetodavci su Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano i Franjo Petrić. Svima je njima zajednička Ciceronova teza - vrlina u tradicionalnom platonovskom smislu je temelj vladareva uspjeha. Usp. Q. Skinner, ibid., p. 34.

407. Cicero, "On Duties" II., in: Cicero, "On the Good Life", Penguin Books, Harmondsworth, 1971., p. 124.

408. Ibid., p. 139.

409. Machiavelli, ibid., XVIII., str. 82.

410. Ibid., XXV., str. 109. Slično tome Machiavelli nešto kasnije (str. 110) nadomeće: "Stoga obziran čovjek kad dođe potreba da bude naprasit, ne zna to uraditi i propada; a i da promijeni narav prema vremenima i događajima, sreća se ne bi promijenila" odnosno "Ja pak smatram da je bolje biti naprasit nego obziran; jer sreća je žena, pa je moraš tući i krotiti; i vidi se kako se ona prije pokorava naprasitima nego obzirnima koji u svemu postupaju hladno. Sreća je, kako rekosmo, žena, pa je uvijek prijateljica mladih ljudi, jer su bezobzirniji, žešći i s više joj smjelosti zapovijedaju". (str. 111).

411. Cicero, "On Duties" I., navedeno prema: Q. Skinner, ibid., p. 40.

412. Machiavelli, *ibid.*, XVIII., str. 80.
413. *Ibid.*, XIX., STR. 90.
414. Cicero, "On Duties" II., *ibid.* p. 131.
415. Machiavelli, *ibid.*, XVII., str. 77. i 79.
416. Cicero, *ibid.*, p. 142.
417. Machiavelli, *ibid.*, XVIII., str.82.
418. Cicero, "On Duties", navedeno prema Q. Skinner, *ibid.*, p. 54.
419. Machiavelli, "Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija", (p. 519), navedeno prema Q. Skinner, *ibid.*, p. 54. Slične formulacije Machiavelli rabi i u "Vladaru", *ibid.*, XVI. str. 74.
420. Vidi: Richard Tuck, "Hobbes", Oxford University Press, Oxford,1990., p. 7.
421. Machiavelli, *ibid.*, XXV., str. 108.
422. *Ibid.*, XV., str. 73.
423. *Ibid.*, IX.,str. 50.-51.
424. *Ibid.*, str. 50.
425. *Ibid.*, XXV., str. 109.
426. *Ibid.*, XVIII., str. 80.
427. Ciceron, "De re publica", navedeno prema studiji Karla H. Gugga "Ciceron", u: "Klasici političkog mišljenja", knjiga 1, *ibid.*, str. 65.-87.
428. Leo Strauss i Wilhelm Hennis ističu da Machiavelli u svom "Vladaru" ne može pojmovno razlučiti kraljevinu i tiraniju, a upravo je ta distinkcija jedno od uporišta klasične filozofije politike. Usp. L. Strauss, "O tiraniji", Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980., str.30.-31.; i W. Hennis, "Politika i praktična filozofija", Nolit, Beograd, 1983., str. 77. Usp. također i pogovor navedenoj Straussovoj knjizi Žarka Puhovskog "Tiranija - napomena o demodiranom pojmu" i spis Franza Neumanna "Bilješke uz teoriju diktature" u njegovoj knjizi "Demokratska i autoritarna država", Naprijed, Zagreb, 1974. Neumann drži da je pojam tiranija neprecizan i emocionalno obojen, mada ne i načelno različit od pojma diktature kojemu

u analizi daje prednost.

⁴²⁹. Pojam država u srednjovjekovne rasprave dopijeva putem oživljavanja interesa za rimsko pravo u talijanskim gradovima 12. stoljeća. Studija Quentina Skinnera «The State», na temelju koje naznačujemo slijedeće teze, pokazuje da je ključni izvor za nastanak pojma država probuđeni interes za Justinijanove Digeste. U početnom odlomku Digeste utvrđuju da je sav zakon načinjen zbog ljudi, pa prije svega treba odrediti status čovjeka – De statu hominum. Pojam status – zajedno s pučkim izvedenicama stato, state, etat, u 14. stoljeću definitivno ulazi u rječnik pravnih i političkih rasprava označavajući zakonske kvalifikative osobe. Vladar tako uživa posebno određenje – status regis. Takvo određenje pripada kralju, što je povezano s idejom da suverenitet, i shodno tome normativna snaga, izvire iz same kraljeve pojave. Riječju, kralj karizmatički posjeduje državnost. To se najčešće legitimira idejom božanskog prava monarha.

Krajem 14. stoljeća, pojam status također se rabi u značenju stanja nekog područja ili zajednice. Izvorno, takvo je značenje pojma klasično jer ga nalazimo u povijesnim knjigama Tita Livija, Ciceronovim govorničkim i političkim spisima, te Ulpijanovim odredbama o «status rei Romanae» uključenim u Justinijanove Digeste.

Dva značenja pojma status – političko stanje vladara i stanje nekog teritorija – povezuju se i nerazdruživo isprepliću u ideji da vladari odnosno magistrati u talijanskim gradovima imaju dužnost brinuti se o dobru i napretku zajednice – kraljevstvu odnosno status civitatum (gradu kao neovisnom političkom entitetu). Preplitanje dvaju značenja pojma status dovodi do ideje o bonus status zajednice odnosno optimus status reipublicae. Takve ideje, čini se, prvi iskazuje anonimni spis «Oculus pastoralis» napisan oko 1220., te savjetnički spis Giovannia da Viterbe «De regimine civitatum» iz 1250. Iste ideje kasnije iskazuju i spisi Fillipa Ceffia, a u 15. stoljeću Filippo Berdaldo naslovljuje svoj spis «De optimo statu». Sama ideja optimus status reipublicae je također izvorno rimska i nalazimo je u Senekininim i Ciceronovim spisima. Na sjever Europe takve ideje pronosi Erazmo Roterdamski. U spisu «Institutio christiani principis» iz 1516. Erazmo razlikuje optimus i pessimus reipublicae status. U prvoj vrsti političke zajednice vladar se pokorava zakonima, a zakoni odgovaraju idejama čestitosti i pravednosti. Humanističke ideale pronosi i Moreova «Utopija» iz 1516., koja i u naslovu ističe svrhu « O najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji». More za vrhovni cilj postavlja sreću zajednice, a put do nje su zakoni koji utjelovljuju načela pravednosti. Daljnju rekonstrukciju geneze modernog pojma države, Quentin Skinner, također, poduzima putem analiza savjetničkih filozofsko –političkih spisa, a ne putem razmatranja promjena u pravnoj teoriji, koje se tiču statusa vladara u razdoblju kasne

renesanse. Ukratko, Skinner razlikuje dvije temeljne tradicije, unutar kojih će svaka oblikovati dvije značajne distinkcije, koje vode modernom impersonalnom značenju pojma država, što ga, prvi eksplicitno rabi Hobbes, razlikujući autoritet države od moći građana i moći vladara. Prva tradicija je klasična republikanska ideja, koja razlikuje autoritet države od autoriteta vladara ili magistrata, kojima je vlat povjerena. Takva tradicija izvodi autoritet države izravno iz moći građana, što za posljedicu ima da ne razlikujedržavu od društva, nego počiva na njihovu izjednačavanju. Druga tradicija je konzervativna reakcija na teze o pučkome suverenitetu. Neovisno o tome jesu li teze o pučkome suverenitetu iskazane u republikanskoj formi i zahtjevu za tzv. «slobodnim državama» - što karakterizira autore sjeverne i zapadne Europe (John Ponet, John Milton, James Harrington), ili u formi zahtjeva monarhomaha (Francois Hotman, Philippe du Plessis Mornay) uglavnom u Nizozemskoj i Francuskoj, ili pak u neoskolastičkoj formi i zahtjevu za neotuđivim pravima zajednice (Marsilije Padovanski i njegovi sljedbenici), konzervativna tradicija, u nastojanju da opravda apsolutizam, ističe da vlast države mora biti nešto drugo negoli puki izraz moći onih kojima se vlada. Izraziti primjer takve tvrdnje je Bodinovo djelo «Šest knjiga o republici» iz 1576., u kojem Bodin rabi izraz, «l'état en soi» - država po sebi, odvajajući autoritet države, kao pravog mjesta, «nedjeljivog i sveprisutnog suvereniteta», ne samo od moći onih kojima se vlada, nego i od posebnih oblika vlasti. Toj tradiciji pripadaju Suarez, Grotius i drugi zagovornici prirodnog zakona, koji drže da je svrha političke zajednice ustanoviti apsolutnu političku moć, koja je različita ne samo od puka, nego i od nositelja političke moći. Dostignuća obiju tradicija - prve, koja razlikuje autoritet države od autoriteta nositelja političke moći, i druge, koja razlikuje sekularni autoritet države od moći društva, prvi je sustavno uobličio Thomas Hobbes. Machiavelli, pak, kako ćemo nastojati pokazati, značajno pridonosi, objemama tradicijama - sekularnom apsolutizmu i republikanizmu. Hobbes je sadržajno i sustavno utemeljio novovjekovnu filozofiju politike i kontraktualistički konstruirao pojam političke vlasti, koji istodobno dopušta izvornu suverenost atomiziranog puka i apsolutističke zahtjeve političkog autoriteta. Lingvističke promjene u nazivu, takvog novog, političkog autoriteta očituju se u postupnom napuštanju tradicionalnog naziva «civitas» (izvorno ga rabi Bodin, ali prednost daje pojmu «respublica») i uporabi obnovljenih ili novih naziva «respublica» (Suarez i Grotius u latinskim djelima rabe naziv «respublica») odnosno «commonwealth» i država (Hobbes u predgovoru «Leviathana» rabi tri naziva «Commonwealth», «State», «Civitas». Vidi: Quentin Skinner, «The State» in: «Contemporary Political Philosophy», (ed. Goodin - Pettit), Blackwell, Cambridge 1977., p. 3-25.

⁴³⁰. Machiavelli, «Vladar», ibid., IV. str. 27. Vidi i poglavlje

III.

⁴³¹. Vidi: Machiavelli, *ibid.*, XXIV.

⁴³². Prijelaz od konkretne koncepcije političkog autoriteta u vidu osobe vladara k apstraktnoj koncepciji političkog autoriteta u vidu države, dovršen je u Hobbesovoj filozofiji politike, koja predstavlja prvu modernu i sustavnu političku teoriju. Q. Skinner ističe tri bitne Hobbesove novine: a) političke dužnosti građanina pripadaju državi, a ne osobi vladara; b) političke dužnosti pripadaju isključivo državi, a ne lokalnim ili crkvenim autoritetima; c) država je jedini autoritet u pitanjima političkog ustrojstva zajednice. Vidi: Quentin Skinner, «The State», *ibid.*

⁴³³. Urota je otkrivena, a njezin vođa Jacopo da Diacceto smaknut. Mnogi su pripadnici intelektualnog kruga što se okupljao u vrtu vile Oricellari osuđeni na progonstvo. Među njima je i Zanobi Buondelmonti, kojem Machiavelli posvećuje svoje najznačajnije djelo «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija». Iz tog razdoblja potječe i Machiavellijeva brutalna komedija «Mandragola» (1518), i djelo vojene teorije «Umijeće ratovanja» (1521). Machiavelli nije sudjelovao u uroti republikanskih radikala, ali je svojim prijateljima zahvalio što su ga «natjerali pisati o onome, o čemu sam nikada ne bi pisao». Vidi: Quentin Skinner, «Machiavelli», Oxford University Press, Oxford 1996.

⁴³⁴. «Odlučio sam krenuti putom kojim još nitko nije krenuo i koji će mi možda zato prouzročiti neugodnosti i teškoću, ali bi mi također mogao donijeti priznanje onih koji na cilj ovoga moga truda budu gledali ljudski... Kad je riječ o uređenju republika, o održavanju država, o upravljanju kraljevstvima, o organiziranju vojske i vođenju rata, o suđenju podanicima, o širenju vlasti, nema ni vladara, ni republike, ni vođe, ni građanina, koji se utječu antičkim uzorima». Razlog tome je «pomanjkanje pravog poznavanja povijesti». Svrha Machiavellijeve rasprave je «izvući korist za kojom treba da teži upoznavanje povijesti», Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», u: Machiavelli, «Izabrano djelo» (ur. D. Grubiša), Globus, Zagreb 1985., svezak I., Predgovor I. knjizi, str. 153-154.

⁴³⁵. Uz Marsilija Padovanskog i Vilima Ockhama (usp. naše poglavlja o tome) značajni osporavatelj političkih pretenzija crkve je i Giovanni da Viterbo, koji zahtjev crkve za jurisdikcijom nad vremenitim stvarima uspoređuje s «stavljanjem ruke u tuđu žetvu». Navedeno prema Quentin Skinner, «The State», *ibid.*, p. 10.

⁴³⁶. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*,

I. knjiga, IX. Poglavlje, str. 170.

⁴³⁷. N. Machiavelli, *ibid.* str. 170.

⁴³⁸. «A kako vladar ne živi dugo, i vladavina uzmanjaka s pomanjkanjem njegove vrline. Zbog toga vladavine što ovise o vrlini pojedinca kratko traju, jer njegova vrlina prestaje s njegovim životom, a rijetko kad se osvježi s nasljedstvom». Machiavelli, *ibid.*, I. knjiga, XI., str. 175.

⁴³⁹. Machiavelli, *ibid.* str. 175.

⁴⁴⁰. Usp. Q. Skinner, «Machiavelli», *ibid.*

⁴⁴¹. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I. knjiga, XI., str. 174.

⁴⁴². *Ibid.* I., XI., str. 174.

⁴⁴³. *Ibid.*, I., XI., str. 174. Političko značenje religije, čini se prvi tematizira, Platon u ideji državno korisnih mitova.

⁴⁴⁴. N. Machiavelli, «Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., XI., str. 174.

⁴⁴⁵. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., XI., str. 175.

⁴⁴⁶. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», I., III., str. 160.

⁴⁴⁷. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., III. str. 160.

⁴⁴⁸. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., III., str. 160.

⁴⁴⁹. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., IV., str. 161.

⁴⁵⁰. Ljudi, piše Machiavelli, «ne vode računa o tome da u svakoj republici vladaju dva različita raspoloženja, jedno u puku, drugo u velikaša, i kako svi zakoni što se donose u korist slobode nastaju zbog njihove razjedinjenosti»; Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., IV., str. 161.

⁴⁵¹. Machiavelli dalekosežno piše «dobro uređena republika nikada nije krivnje svojih građana brisala njihovim zaslugama, nego je uredila nagrade za dobra djela i kazne za zla, pa kad je koga

nagradila zato što je djelovao dobro, ako taj isti poslije djeluje zlo, kazni ga ne obazirući se na njegova dobra djela. A kad se ti propisi dobro poštuju, grad živi dugo slobodan, inače će uvijek brzo propasti. Ako se građaninu koji je, naime, nešto značajno učinio za grad prizna, osim ugleda koje mu je to djelo donijelo i hrabrost i osjećaj da može, ne bojeći se kazne, učiniti i djelo koje nije dobro, ubrzo će postati toliko drzak da će poremetiti sva pravila uljuđena života», Machiavelli, *ibid.*, I., XXV., str. 191.

⁴⁵². «Romul i svi ostali kraljevi donijeli su mnoge i dobre zakone primjerene slobodnom životu, ali cilj im je bio da utemelje kraljevstvo a ne republiku, pa kad je grad postao slobodan, nedostajalo mu je mnogo toga što je bilo potrebno uspostaviti u korist slobode, a što kraljevi ne bijahu uspostavili», Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., II., str. 159.

⁴⁵³. N. Machiavelli, «Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija», *ibid.*, I., X., str. 171.

454. Usp. J. Habermas, "Teorija i praksa", *ibid.*, str. 56.-62.

455. Moreova kovanica utopija etimologijski znači mjesto koje ne postoji, nigdina ili nemješće. Odabrani naziv ne svjedoči o duhovitoj autoironiji, nego prije o poziciji koja racionalnu konstrukciju doista protjeruje iz postojanja i postavlja u etičku dimenziju trebanja.

456. Nedvojbeno je otkriće Amerike potpomoglo žanr utopijskog mišljenja i to u svojoj prostornoj inačici, dok će moderne utopije i antiutopije, biti smještene u vremenskoj dimenziji.

457. Izraz je Thomasa Nipperdeya. Usp. njegovu prvorazrednu studiju "Thomas More", u: "Klasici političkog mišljenja", knjiga 1., *ibid.*, str. 188.-205.

458. Usp. T. Nipperdey, *ibid.*, str. 190.

459. Usp. Karl Marx, "Teze o Feuerbachu", u: "Rani radovi", Naprijed, Zagreb, 1978. str. 340.-343. Marx u, dakako drugom kontekstu, zapravo slijedi Moreovu tezu i piše: "Ali ljudska suština nije apstraktum koji je svojstven pojedinačnoj individui. U svojoj zbiljnosti ona je sveukupnost društvenih odnosa" (str. 342.). Ta je teza pretpostavka svakog pokušaja revolucionarnog nadilaženja zbilje. Marxovo stajalište, unatoč bitno drukčijem izvodu koji je posredovan Hegelovom filozofijom povijesti, pokazuje u svojoj doveznoj točki -

nekonfliktnom i homogeniziranom radnom društvu umnih i prozirnih odnosa sposobnih za svjesnu samoreprodukciju bez političkog posredovanja - pozicijsku bliskost s Moreovim djelom "O najboljem uređenju države i novom otoku Utopiji".

460. Usp. T. Nipperdey, *ibid.* Autor pokazuje da More u svojoj racionalnoj konstrukciji Utopiji čini da "Vodeća kategorija više nije kategorija supstancije nego relacije: djelomično područje definira se svojom funkcijom u cjelini". (str. 195.).

461. Thomas More, "Utopija: O najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji", Kultura, Zagreb, 1952., str. 84. Moreovo djelo "Utopija" objavljeno je 1516. (najpoznatije je izdanje iz 1518. koje je uredio Erazmo Rotterdamski) dakle tri godine nakon Machiavellijeva "Vladara". Teško je pretpostaviti ima li More i Machiavellija na umu kad polemizira s "kraljevim savjetnicima".

462. *Ibid.* str. 84.

463. *Ibid.*, str. 183.

464. *Ibid.*, str. 186.

465. *Ibid.*, str. 130. i 133.

466. T. Nipperdey, *ibid.*, smatra da Utopija "nipošto" nije totalitarna zajednica. Njegovi su argumenti, samo u ovoj tezi, neuvjerljivi jer miješa strukturalni princip ustrojstva Utopije sa sadržajem, nakanom i načinom provedbe tog principa. On tako dopušta da je "prava moć nad pojedincem društvena kontrola i ona je, doduše, totalna" (str. 196.), ali drži da to nije dovoljno da se Utopija shvati kao totalitarna zajednica. Argumente za svoju tezu nalazi u tome što je faktički pritisak društvene moći u Utopiji neznatan, i što je "atmosfera ... slobodna i vedra; vlada otvorenost humanistički obrazovanog društva i... tolerancija" (str. 196.). Autor naposljetku ipak relativizira svoju uvodnu ocjenu "nipošto" i u posljednjoj rečenici poglavlja tvrdi: "spis 'Utopija' je i po svojem sadržaju i po svojoj intenciji još daleko od totalitarnih konzekvencija koje se mogu izvesti iz njegova načela". Riječ je, dakle, ipak o onome što se pojmovno naziva prosvijećenom, a u ovom slučaju i mekom, diktaturom.

467. Francis Bacon, "Novi organon", Naprijed, Zagreb, 1986., str. 12. Baconovo geslo: *Tantum possumus, quantum scimus* ili u engleskoj inačici *Knowledge is Power* postat će lozinka novoga vijeka.

468. Aristotel, "Metafizika", Globus/ Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988., 982 a, 16., u našem prijevodu str. 5. i 982 b, 20., str. 7.

469. Bacon tako piše "...u prirodi ništa ne opstoji zbiljski osim pojedinačnih tjelesa sa svojim čistim djelatnostima na osnovu zakona". Usp. Francis Bacon, "Novi organon", Naprijed, Zagreb 1986., knjiga druga, str. 123.

470. Francis Bacon, "Novi organon", Naprijed, Zagreb 1986., prva knjiga - "Aforizmi o razjašnjavanju prirode i kraljevstvu ljudskom", 2., str. 37.

471. Bacon smatra da njegova induktivna metoda treba pronaći forme prirode, koje određuju stalne zakone pojedinačnih tijela, odnosno njihova bitna svojstva. Istraživanje formi treba započeti sastavljanjem triju tablica: 1. Tabula essentiae et praesentiae (tablica postojanja i prisutnosti), tj. tablica predmeta i pojava u kojima je prisutna priroda čiju formu tražimo;

2. Tabula declinationis sive absentis in proximo (tablica odstupanja ili odsutnosti u bližem), tj. tablica predmeta i pojava u kojima te prirode nema, premda su inače vrlo srodni predmetima i pojavama iz prve tablice, kod kojih ta priroda postoji.

3. Tabula graduum sive comparative (tablica stupnjeva ili uspoređenja), gdje se navode primjeri u kojima se ta priroda nalazi u većoj ili manjoj mjeri.

Takav postupak građenja tablica dopušta da se oblikuje hipoteza. To je, međutim, tek "permissio intellectus" (olakšica razuma) ili "vindematio prima" (prva berba). Bacon je nagovijestio još devet stupnjeva "istinskih uputa za razjašnjenje prirode", ali je razradio samo jedan - "prerogativne instance". Riječ je o ključnim ili presudnim primjerima. Usp. predgovor Gaje Petrovića, "Francis Bacon i 'Novi organon'", VII-XXIV., ibid.

472. Francis Bacon, "Novi organon", ibid., Predgovor autora, str. 32.

473. Francis Bacon, "Novi organon", ibid., knjiga druga, str. 122.

474. Francis Bacon, "Novi organon", ibid., str. 35.

475. Francis Bacon, "Novi organon", ibid., druga knjiga, 4., str. 123.

476. U prvoj rečenici prdgovora svoga nikad dovršenog djela "Instauratio magna", Bacon objašnjava smisao svoga pothvata

rekonstrukcije metode spoznavanja - "kako bi um mogao najbolje iskoristiti svoje pravo na prirodu". (ibid., str. 3.). Istu misao Bacon ponavlja u završnom dijelu prve knjige: "Neka ljudski rod samo opet stekne svoje pravo na prirodu, što mu pripada po Božjoj namjeni, i neka to pravo potpuno izvršava; ispravni razum i zdrava religija već će odrediti pravu upotrebu". ("Novi organon", ibid., str. 118.)

477. Francis Bacon je jedan od prvih velikih zagovornika reabilitacije Machiavellijeva djela. "Mi mnogo dugujemo Machiavelliju i drugim piscima te klase" - piše Bacon - "koji otvoreno i iskreno govore i opisuju ono što ljudi rade, a ne ono što bi trebalo da rade". F. Bacon, "De augmentis scientiarum", knjiga VII., gl. II., 10. Navedeno prema : Ernst Cassirer, "Mit o državi", Nolit, Beograd 1972., str. 137.

478. Francis Bacon, "Novi organon", ibid., str. 118.

479. Usp. Adorno, Horkheimer, "Dijalektika prosvjetiteljstva", V. Masleša, biblioteka Logos, Sarajevo ; Max Horkheimer, "Kritika instrumentalnog uma", Globus, Zagreb 1988.

NAPOMENE UZ ČETVRTI DIO: TEORIJSKE PREMISE LIBERALIZMA U POLITIČKOJ FILOZOFIJI THOMASA HOBBESA

480. Hobbes u Uvodu svoga djela "Elements of Philosophy: the First Section, Concerning Body" piše: " Filozofija prirode je zato mlada, ali je filozofija politike (Civil Philosophy) ipak mnogo mlađa i nije starija (izazovno to kažem da bi moji klevetnici mogli znati koliko su malo na me utjecali) od moje knjige 'De Cive' ". Navod je preuzet iz studije C. B. Macphersona "Hobbes, Analyst of Power and Peace" str. 10. tiskane uz Hobbesov "Leviathan", Penguin Books, Harmondsworth, 1985. (prvo izdanje u Pelican Books 1968.). Od interpretatora ističem Wilhelma Hennisa, "Politika i praktična filozofija", Nolit, Beograd, 1983., koji piše: "Hobbes je jedini među utemeljiteljima novovjekovne filozofije koji ne samo što ima program nego je i stvarno izgradio političku filozofiju koja se podvrgava zahtjevima modernog pojma znanosti". (str. 48.).

481.. Usp. Franz Borkenau, ibid. str.389.-424., i Judith N. Shklar, "The Liberalism of Fear", u: "Liberalism and the Moral Life", (ed. Nansy L. Rosenblum), Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1989. p. 21.-38. Autorica tako piše: "Nijedna teorija koja javnom autoritet daje bezuvjetno pravo da građanstvu nameće uvjerenja i čak rječnik koji smatra prikladnim, ne može se opisati čak ni kao maglovito liberalna. Od svih stvari koje se liberalizmu spočitavaju, najbizarnija je ona da su liberali zapravo ravnodušni, ako ne i otvoreno neprijateljski prema osobnoj slobodi. To bi moglo slijediti iz čudnovatog prepoznavanja 'Leviathana' kao pravog arhetipa liberalne filozofije, ali to je doista očito pogrešno tumačenje, koje jednostavno uvjerava, da se bilo koja teorija društvenog ugovora, ma kako bila autoritarna u svojim nakanama, i bilo koja antikatolička polemika, ubrajaju u liberalizam." (p.24.).

482. Usp. Leo Strauss, "Prirodno pravo i istorija", V. Masleša, Sarajevo, 1971. Autor tako piše: "Ako liberalizmom možemo nazvati onu političku doktrinu koja kao osnovnu političku činjenicu smatra prava, kao ono što se razlikuje od dužnosti čovjeka, i koja poistovjećuje funkciju države s očuvanjem ili zaštitom ovih prava, onda možemo reći da je tvorac liberalizma bio Hobbes". (str. 158.). Vrlo sličnu argumentaciju iznose i

Franz Neumann, "Demokratska i autoritarna država", Naprijed, Zagreb, 1974. str. 77. i 218. i dalje; i Jürgen Habermas, "Teorija i praksa", BIGZ, Beograd, 1980. str. 72. i dalje.

483. Thomas Hobbes, "Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill", (ed. C. B. Macpherson), Penguin Books, Harmondsworth, 1985., Part II., Chapter 18., p. 231.; i Part II., Chapter 17., p. 227.

484. Ibid., "A Review, and Conclusion" p. 721. i 722.

485. Usp. Richard Tuck, "Hobbes", Oxford University Press, Oxford, 1990., Part I., "Hobbes's life". p. 1.-39.

486. T. Hobbes, "Philosophical Rudiments concerning Government and Society" (To je naslov prvog engleskog izdanja iz 1651. njegova djela "De Cive" koje je na latinskom napisano 1642.). Navedeno prema: C. B. Macpherson, "Hobbes, analyst of power and peace", ibid., p. 27.

487. T. Hobbes, "Leviathan", ibid., part I., ch. XI., p. 160.

488. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 6., p. 120.-121.

489. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 14., p. 196.

490. T. Hobbes, ibid. part I., ch. 13., p. 183. O povijesti pojama prirodnog stanja, koje ima svoje klasično antičko te religijsko značenje, i koje tek s Hobbesom dobiva svoje uvriježeno novovjeko značenje preddržavnog stanja ili stanja u kome ne postoji politički autoritet, vidi: Leo Strauss, ibid., str. 160. i 161., napomena 23.

491. T. Hobbes, ibid., part I., ch. XI., p. 160.-161.

492. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 6., p. 127.

493. T. Hobbes, ibid., part I., ch. X., p. 150.

494. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 11., p. 161.

495. T. Hobbes, "Elements of Law", I., 8., 4. Navedeno prema: Hartmut Neuendorff, "Pojam interesa: studija o teorijama Hobbesa, Smitha i Marxa", Informator/ Fakultet političkih znanosti, Zagreb, 1991., str 37.

496. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 13., p. 185.

497. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 13., p. 183.

498. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 13., p. 184.
499. T. Hobbes, *ibid.*
500. T. Hobbes, *ibid.*, p. 185. Hobbes koristi i formulaciju "u ratno vrijeme svaki čovjek je neprijatelj svakom čovjeku". (P. 186.).
501. T. Hobbes, *ibid.* p. 186.
502. T. Hobbes, *ibid.*, p. 186.
503. Usp. Crawford Brough Macpherson, "Hobbes's Bourgeois Man", u: "Democratic Theory: Essays in Retrieval", Clarendon Press, Oxford, 1984., p. 238.-250.; i od istog autora, "Politička teorija posjedničkog individualizma", CKD SSOH, Zagreb, 1981., osobito str. 38. i dalje.
504. Usp. Carole Pateman, "The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory", Polity Press, Cambridge, 1985., treće poglavlje "Political Obligation and the Sword of Leviathan", P. 37.-60.
505. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 13., p. 188.
506. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 14., p. 189.
507. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 13., p. 183.
508. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 14., p. 189.
509. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 15., p. 211.
510. T. Hobbes, *ibid.* p. 211.
511. T. Hobbes, *ibid.*, p. 211.
512. T. Hobbes, *ibid.*, part I., ch. 14., p. 189.
513. T. Hobbes, part II., ch. XXI., p. 261.
514. T. Hobbes, *ibid.*, part II., ch. XXI., p. 262.
515. Usp. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", u: Berlin, "Four Essays on Liberty", Oxford University Press, Oxford, 1989., p. 118.-172. Vidi i autorov naknadno pisani poduži Uvod u kojem razjašnjava vlastitu poziciju i odgovara na kritike da bezuvjetno prihvaća negativnu slobodu na uštrb pozitivne slobode. Usp. i djelomičan prijevod navedene Berlinove studije "Dva pojma slobode" u časopisu "Dometi", Rijeka, 1989., br. 5.,

str. 403.-411.

516. Usp. John Gray, "Liberalisms: Essays in Political Philosophy", Routledge, London /New York, 1990., posebice četvrtu studiju "On negative and positive liberty", p. 45.-68.

517. T. Hobbes, patr I., ch. 13., p. 188.

518. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 14., p. 190.

519. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 13. p. 188.

520. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 14., p. 189.

521. T. Hobbes., ibid., part I., ch. 15., p. 214.

522. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 15., p. 216.

523. Usp. Will Kymlicka, "The social contract tradition", u: "A Companion to Ethics", (ed. Peter Singer), Blackwell, Cambridge/Massachusetts, 1994., p. 186.-196. Autor pokazuje dvije moderne struje ugovornog utemeljenja etike koje svoje korijenje imaju u Hobbesovoj tradiciji - polazi se od jednake moći pojedinaca koji su po prirodi psihički egoisti; i Kantovoj tradiciji koja polazi od jednakog moralnog statusa pojedinaca kao umnih bića. Usp. i Bernard Williams, "Egoism and altruism", u: "Problems of the self", Cambridge University Press, Cambridge, 1995., p.250.265. Autor pokazuje slabe strane prvog stajališta koje ne može uključiti ni najmanju mjeru altruizma u izvođenju moralnosti, nego se paradoksalno temelji na, doduše, prosvijećenom egoizmu ali i drugog stajališta, koje ima problema s utemeljenjem moralne motivacije. Williams obnavlja Humeova argumentaciju i pokazuje granice samo racionalno utemeljene etike.

524. T. Hobbes, ibid., part II., ch. 21., p. 268.

525. Usp. Carole Pateman, ibid.

526. T. Hobbes. ibid., part II., ch. 21., p. 262.-263.

527. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 14., p. 192.

528. T. Hobbes, ibid., part I., ch. 14., p. 196.

529. Usp. David Copp, "Hobbes on artificial persons and collective actions", u: "The Philosophical Review, No. 4., (1980.), p. 579.-606.

530. Vanda Božićević priredila je Hrestomatiju filozofije, svezak 4., naslovljenu "Filozofija britanskog empirizma", Školska knjiga, Zagreb, 1996., koja, među ostalim, donosi i autoričinu uvodnu studiju "Thomas Hobbes" (str. 29.-64.), te izbor Hobbesovih tekstova u dužini od 63. stranice. Izbor tekstova je, naravno, uvijek podložen raspravama i u krajnjoj liniji stvar je autoričine koncepcije. Ipak usporedimo li literaturu o Hobbesovu djelu (primjerice onu koju navodi Richard Tuck, "Hobbes", O.U.P., Oxford, 1990., p. 120.-124.; ili Hans Maier, "Hobbes", u: "Klasici političkog mišljenja", knjiga 1., Golden marketing, Zagreb, 1998., str. 304.-306.; ili, na koncu autoričin "bibliografski dodatak" str. 63.-64.) tada je više negoli očito da je interpretacijska prevaga dana Hobbesovoj filozofskopolitičkoj i etičkoj problematici nad negovom antropomehanikom i metafizikom mehaničkog materijalizma. U izboru tekstova taj omjer nije poštovan. Od tekstova koji se tiču filozofskopolitičke i etičke problematike (str. 105.-130.) prevedena su ključna poglavlja Levijatana, 17. i 21., te razmjerno nevažno 28. poglavlje "O kaznama i nagradama". Propušteno je prevesti za Hobbesovu filozofiju politike ishodišno 13. poglavlje "O prirodnom stanju ljudi, u svezi s njihovim pogodnostima i nevoljama"; zatim 14. poglavlje "O prvom i drugom prirodnom zakonu i o ugovorima" (Hobbesovo određenje nosivih pojmova njegove konstrukcije: prirodno pravo, sloboda, prirodni zakon, ugovor, sporazum, izvođenje etike iz sporazumnog samoograničenja egoističnih pojedinaca, a motivirano dugoročnom i uzajamnom koristi, izvođenje političke obveze.); te naposljetku, u najužem mogućem izboru, 29. poglavlje "O onim stvarima koje državu slabe i vode njezinom raspadu" (demonstracija Hobbesova apsolutizma kao posljedice njegova radikalnog atomističkog individualizma).

Posebna je teškoća čitatelju to što Hobbesov tekst iz Levijatana nije, kako je to inače uobičajeno, navođen po poglavljima nego samo po stranicama, i to kako u uvodnoj studiji, tako i u izboru tekstova. Ta je teškoća potencirana time što autorica u uvodnoj studiji rabi i navodi izdanje Hobbesova "Leviathana" koje je uredio C. B. Macpherson, Penguin Books, London, 1985., (str. 34.), a izbor tekstove iz "Leviathana" prevodi po izdanju koje je uredio Herbert W. Schneider, The Bobbs-Merrill Comp. Indianapolis, New York, 1958. (str. 85.). (Usput rečeno Macphersonovo ime je Crawford Brough, a na str. 34. navedena je, očitom tiskarskom pogreškom, kratica B. B. Macpherson, umjesto ispravnog C. B. Macpherson).

Što se, inače korektne, i posebice obzirom na suvremenu recepciju Hobbesa instruktivne uvodne studije tiče, ističem tri prigovora. Prvo, i najvažnije, kada je o Hobbesovoj konstrukciji društvenog i političkog ugovora riječ, dakle samom sukusu njegove filozofije politike, autorica na str. 55. piše: "EksPLICITNO, to je ugovor između vladara i podanika, međutim, IMPLICITNO, to je

ugovor među svim članovima društva, jer pojedinac prenosi svoje pravo na vladara samo u slučaju da to čine i ostali". Ta je rečenica u bitnome neprecizna i može u neupućena čitatelja pobuditi kriva tumačenja. Ako, naime, autorica želi zadržati, po mojem sudu u ovoj formulaciji neprimjeren pojmovni par eksplicitno - implicitno, onda stvari prije stoje obrnuto. Ugovor, naime, ako se baš hoće "eksplicitno" sklapa svaki pojedinac sa svakim pojedincem (usp. part II., ch. 17., p. 227. ili u prijevodu u Hrestomatiji na str. 109.; i part II., ch. 18., p. 228. a riječ je zapravo o sporazumu - 'pact or covenant' kao naročitoj vrsti ugovora kod kojeg se obveze preuzimaju putem obećanja jer njihovo izvršenje nadilazi sadašnjost i zadire ili bolje reći kreira budućnost), a "implicitno" - i doista samo implicitno - bio bi to ugovor između podanika i suverena jer on je "umjetna osoba" nastala odricanjem svakog pojedinca od prirodnog prava na sve i djeluje po njihovom nepovratnom opunomoćenju. (Usp. part I., ch. 16., p. 218.) U Hobbesovu izvodu logički primat ima sporazum svakog pojedinca sa svakim, jer to je na koncu ono moderno u Hobbesa - iz prirodnog prava pojedinaca na samoodržanje izvesti političku obvezu, a rezultat toga je reprezentacija u umjetnoj osobi. Mislím, međutim, da treba napustiti termine "eksplicitno i implicitno" jer Hobbesov društveni i politički ugovor je metodička fikcija ili dosjetka uma i da bi primjereniji pojmovni par bio "izvorno ili inicijalno" i "posljedično ili konzekventno". Pojedinici inicijalno sklapaju sporazume o odustajanju od jus in omnia, samoograničenju i prenošenju moći na suverena koji na takav umjetan način postaje njihov onipotentni reprezentant, a posljedica toga je da imaju obvezu spram suverena. Da takva duža kritika autoričine tvrdnje - "Eksplicitno, to je ugovor između vladara i podanika..." - nije stvar nepotrebne pedanterije pokazuje sam sistematični Hobbes kada piše "budući da je pravo predstavljanja svih osoba dano onom koga su oni (ljudi - op. R. R.) učinili suverenom jedino putem sporazuma jednog s drugim, a ne njega s bilo kim od njih; to nije moguće da suveren prekrši sporazum, i dosljedno tome nitko od njegovih podanika, pod bilo kakvom izlikom izgubljenih prava, ne može biti oslobođen od podvrgavanja njemu". ("Leviathan", part II., ch. 18., p. 230.). Hobbesova racionalna legitimacija apsolutizma je jasna - nikakvog ugovora između suverena i podanika nema. Suveren je kao smrtni bog odgovoran jedino prema prirodnim zakonima budući da je i sam podanik besmrtnog Boga. (vidi: part II., ch. 21., p. 265.)

Drugi prigovori ili opaske mnogo su kraće. Na str. 30. ispred prezimena Mersenne napisano je velikim slovom "Abbe". Riječ treba prevesti riječju pater, opat, ili svećenik jer bi čitatelj mogao pomisliti da je "Abbe" ime Marinu Mersennu.

Konačno, posljednje, neobično je da se u Bibliografskom dodatku (str. 63.-64.) odnosno popisu "Izabrane sekundarne literature" nije našlo mjesta za u nas prevedenu

knjigu C. B. Macphersona "Politička teorija posjedničkog individualizma" (koja u izvorniku ima podnaslov od Hobbesa do Lockeja), CDD SSOH, Zagreb, 1981., jer je ta filozofskopolitički relevantna knjiga u popisu literature većine Hobbesovih interpretata.

531. T. Hobbes, *ibid.*, part II., ch. 17., p. 226.-227.

532. Murray Forsyth, "Hobbes' s Contractarianism: A Comparative Analysis" u: "The Social Contract from Hobbes to Rawls", (ed. David Boucher and Paul Kelly), Routledge, London / New York, 1994. p. 36.

533. Usp. Jean Hampton "Contract and Consent", u: "A Companion to Contemporary Political Philosophy", (ed. Robert Goodin and Philip Pettit), Blackwell, Cambridge / Massachusetts, 1995., p. 379.-393.

534. Usp. Richard Tuck, "Hobbes", *ibid.*, p. 66.-68.

535. Usp. Kurt Baier, "Egoism", u: "A Companion to Ethics", *ibid.*, P. 197.-204. Autor razlikuje pet vrsta egoizama, a smatra da psihički egoizam (psychological egoism) ne može riješiti pitanje moralne motivacije.

536. O značenju Hobbesova modela racionalnosti za liberalnu tradiciju i prosvjetiteljstvo, te o kritici takva "univerzalističkog i racionalističkog" modela vidi: John Gray, "Agnostic liberalism", u: "Enlightenment's Wake: politics and culture at the close of the modern age", Routledge, London / New York, 1997. p. 64.-86.

537. T. Hobbes, *ibid.*, part II., ch. 18., p. 230.

538. T. Hobbes, *ibid.*, part II., ch. 19., p. 238.

539. Hobbesov utjecaj na Rousseauovu konstrukciju transformacije volje svih pojedinaca u zajedničku volju je očit, ali postoje i bitne razlike. Polazište ili dijagnoza je u osnovi kod obojice slična - bijeda i opasnosti na privaciju svedene egzistencije čovjeka (pojedinaac je reduciran na "bourgeois" u miljeu opovrgnutog prirodnog poretka svrha i Božjeg naloga). Razlike među njihovim stajalištima su u tome što Hobbes takvu dijagnozu izvodi u metodičkoj konstrukciji "prirodnog stanja", a Rousseau pozivom na civilizacijski, za njega to u bitnome znači privatnovlasnički, pad iz prirodnog stanja. Mnogo je važnija razlika u njihovim polazištima - Hobbes opasnost vidi u općoj prijetnji samoodržanju, a Rousseau u moralnoj izopačenosti čovjeka opsjednutog isključivo vlastitim privatnim interesima.

Put prevladavanja takvih stanja ili terapija je u osnovi također ista. Društveni ugovor je način preobrazbe privatnih volja svih u, za Hobbesa jednu volju u kojoj su predstavljene volje svih, a nositelj koje je suveren; a za Rousseaua u opću volju kao volju političkog tijela republike. Bitne razlike Hobbesa i Rousseaua jesu, međutim, u svrhama političkog autoriteta koji proizlazi iz društvenog ugovora. Za Hobbesa je svrha političkog autoriteta (ma koliko to proturječno i paradoksalno bilo, obzirom na apsolutističke konzekvencije koje proizlaze iz potreba njegova sustava - radikalni atomistički individualizam potrebuje snažne centripetalne sile apsolutističkoga političkog autoriteta) zapravo liberalna. Politički autoritet treba jamčiti mir i sigurnost i načelno je neutralan prema individualnim moralnim koncepcijama ako one nisu prijetnja miru. Suprotno tome, Rousseau se najviše razlikuje od Hobbesa, ne po tome što se gnuša njegova apsolutizma, nego po tome što je svrha društvenog ugovora i njegova posljedica političke zajednice neliberalna, budući da je riječ o moralnoj preobrazbi čovjeka koji se tek kao dio političkog tijela vraća punini svoje egzistencije. Usp. David Boucher and Paul Kelly, "The social contract and its critics", u: "The Social Contract from Hobbes to Rawls", *ibid.*, P. 1.-34.; i Pierre Manent, "An Intellectual History of Liberalism", *ibid.*, osobito poglavlje "Rousseau, Critic of Liberalism", p.65.-79.

540. T. Hobbes, *ibid.*, part II., ch. 18., p. 233.

541. T. Hobbes., *ibid.*, part II., ch. 21., p. 271.

542. T. Hobbes., *ibid.*, part III., ch. 42., p. 525.

543. T. Hobbes., *ibid.*, part III., ch. 42., p. 570.

544. O radikalno suprotnim, i po našem sudu, duboko pogrešnim stajalištima, vidi: Bernard Gert, "Hobbes" u: "The Cambridge Dictionary of Philosophy", *ibid.*, P. 331.-335. Autor pokušava Hobbesovu filozofiju protumačiti iz obzora klasične platonovske i aristotelovske tradicije i tvrdi "Hobbesov pojam razuma ima više zajedničkog s klasičnom filozofskom tradicijom koja potječe od Platona i Aristotela, i u kojoj razum postavlja svrhe ponašanju, nego s modernom tradicijom koja potječe od Humea, i u kojoj je jedina uloga razuma da otkrije najbolja sredstva za svrhe koje su postavile strasti", (str. 333.). Nadalje piše Gert "Hobbes, slijedeći Aristotela, smatra da je moralnost upućena na karakterne crte ili sklonosti. Budući da je moralnost objektivna, samo su one sklonosti koje razum naziva dobrima moralne vrline", (str. 333.). i "To jednostavno i elegantno opravdanje moralnosti ne svodi moralnost na

razboritost (prudence); prije je to pokušaj, u velikoj filozofskoj tradiciji koja potječe od Platona, da se pomire razum ili racionalni vlastiti interes i moralnost", (str. 334.).

545. Studija Hansa Maiera, "Hobbes", u: "Klasici političkog mišljenja", ibid., knjiga 1, str. 287.-306. ne razdvaja precizno Hobbesove teze i autorov kritički stav o njima. Autorova kritika često unaprijed dovodi u pitanje Hobbesov sekularizirani kontekst, što priječi čitatelju da odvagane težinu Hobbesovih teza unutar njegovih pretpostavki. Sporan je nadalje, Maierov stav da Hobbes "u empirijskom odustajanju od istine smješta državu na nižu razinu konkurencije interesa, razinu brige za ono što je trenutno i korisno", (str. 302). zbog toga što Hobbes ne odustaje u empirijskom smislu od istine, nego od etičkog i spoznajnog utemeljenja političkog autoriteta. Nadalje, promašeno je, po našem sudu, Hobbesovo određenje suverena kao "umjetne osobe" tumačiti primarno njegovim mehanicizmom, kao što Maier čini na str. 300. Hobbesu je ponajprije stalo do toga da pokaže kako je politički autoritet stvar ljudskog umijeća i utoliko je "artificial". Nadalje, pogrešna je interpretacija prema kojoj "u Hobbesovoj levijatanskoj državi svatko zaključuje ugovor sa samim sobom" (str. 300.) jer je to izuzev u nekom psihoanalitičkom smislu nemoguće. Ugovor znači, kako to sistematično navodi Hobbes "uzajamno prenošenje prava" (part I., ch. 14., p. 192.) pa je postojanje dviju strana logička pretpostavka ugovora. Ono što pojedinci sami sa sobom čine jest samoograničenje ili odustajanje od prirodne slobode kao slobode na sve. To samoograničenje čini sadržaj međusobnog sporazuma kao posebne vrste ugovora u kojem se izvršenje proteže u budućnost.

NAPOMENE UZ ZAKLJUČAK:

546. John Locke, "Two Treatises of Government", ibid., Second treatise, ch. VII., 93., p. 346.

⁵⁴⁷. Usp. John Rawls, «Political Liberalism», ibid.

⁵⁴⁸. Usp. Charles Larmore, «Patterns of Moral Complexity», ibid., i «The Morals of Modernity», ibid.

549. Usp. John Locke, "Two Treatises of Government", ibid.,

Interpretativno vidi: C. B. Macpherson, "Politička teorija posjedničkog individualizma", CDD SSOH, Zagreb 1981., i od istog autora: «The Life and Times of Liberal Democracy», Oxford University Press, Oxford 1989.

550. Usp. John Stuart Mill, "Izabrani politički spisi" I. i II., Informator i FPN, Zagreb 1988.

551. Usp. John Rawls, "A Theory of Justice", The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1971. i od istog autora "Political Liberalism", Columbia University Press, New York, 1993. Usp. i naš prijevod posljednje knjige u izdanju Kruzak, Zagreb 2000.

552. Usp. John Gray, "Liberalizam", Politička kultura, Zagreb 1999., i posebice od istog autora "Enlightenment's Wake", Routledge, London and New York, 1997.

553 . Usp. Francis Fukuyama, "Kraj povijesti i posljednji čovjek", Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994.

554. Usp. Jürgen Habermas, "Javno mnjenje: Istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva", Kutura, Beograd 1969.

555. Usp. Max Horkheimer i Theodor Adorno, "Dijalektika prosvjetiteljstva", Veselin Masleša, Sarajevo 1974., i posebice Jürgen Habermas, «Filozofski diskurs moderne», Globus, Zagreb 1988., kao i uvodnu studiju Hotimira Burgera "Subjektivno centrirana filozofija i komunikativna intersubjektivnost", str. VII. - XXIX.

L I T E R A T U R A:

- «A Companion to Ethics», (ed. Peter Singer), Blackwell, Cambridge / Massachusetts, 1994.
- «A Companion to Contemporary Political Philosophy», (ed. Goodin, R. and Petit, Ph.), Cambridge/Massachusetts, 1995.
- Adorno, Theodor i Horkheimer, Max., «Sociološke studije», Školska knjiga, Zagreb, 1980.
- Arendt, Hannah., «Vita activa», A. Cesarec, Zagreb, 1991.
- Arendt, Hannah., «Between Past and Future», Penguin Books, Harmondsworth, 1968.
- Aristotel., «Nikomahova etika», Globus /SNL, Zagreb, 1988.
- Aristotel., «Politika», Globus /SNL, Zagreb, 1988.
- Aristotel., «Metafizika», Globus/SNL, Zagreb, 1988.
- Augustin, Aurelije., «Ispovijesti», Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975.
- Augustin, Aurelije., «O državi Božjoj», Kršćanska sadašnjost, Zagreb, svezak I., i II., 1995; a svezak III., 1996.

- Augustin, Aurelije., «O slobodi volje», Demetra, Zagreb 1998.
- Akvinski, Toma., «Izabrano djelo», Globus, Zagreb, 1981.
- Akvinski, Toma., «Izbor iz djela», Naprijed, Zagreb, 1990., I. i II. svezak.
- Banić, Pjanić Erna. i dr., «Filozofija renesanse», Hrestomatija filozofije, svezak 3., Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Baruzzi, Arno., «Uvod u političku filozofiju novog vijeka», Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.
- Baccarini, Elvio., «Utilitarizam i prava», u: «Dometi», Rijeka, 1990., br.4/5/6., str. 361-368.
- Baccarini, Elvio., «Reflektivni ekvilibrij u etici» u: «Dometi», Rijeka, 1990., br. 3., str. 257-263.
- Bacon, Francis., «Novi organon», Naprijed, Zagreb, 1986.
- Barnes, Johnatan., «Aristotel», Kružak, Zagreb, 1996.
- Beiner, Ronald., «What's the Matter with Liberalism?», University of California Press, Berkeley, 1995.
- Berlin, Isaiah., «Four Essays on Liberty», Oxford University Press, Oxford, 1989., odnosno hrvatski prijevod «Četiri eseja o slobodi», Feral Tribune, Split, 2000.
- Borkenau, Frantz., «Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta», Komunist, Beograd, 1983.
- Bošnjak, Branko., «Grčka filozofska kritika Biblije», Naprijed, Zagreb, 1971.
- Bošnjak, Branko., «Povijest filozofije», Matica hrvatska, Zagreb, 1993., knjige I., II., i III.
- Božićević, Vanda., «Filozofija britanskog empirizma», Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- «Britanska filozofija morala: Etičke teorije od XVII. do konca XIX. vijeka», (ur. Tubić, R.), Svjetlost, Sarajevo, 1978.
- Brown, Alan., «Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society», Penguin Books, Harmondsworth, (bez godine izdanja).
- Buchanan, James., «Osnovne slobode u društvu», u: «Dometi», Rijeka, 1989., br. 1., str. 83-95.
- Cassirer, Ernst., «Mit o državi», Nolit, Beograd 1972.
- Cerroni, Umberto., «Uvod u društvenu znanost», Školska knjiga, Zagreb, 1983.
- Ciceron, «Libri Politici», Demetra, Zagreb, 1995., knjige I. i II.
- Ciceron., «On the Good Life», Penguin Books, Harmondsworth, 1971.
- Constant, Benjamin., «Načela politike i drugi spisi», Politička kultura, Zagreb, 1993.
- «Contemporary Political Philosophy», (ed. Goodin, Pettit), Blackwell, Cambridge, 1977.
- Copleston, F. C., «A History of Medieval Philosophy», Methuen, London, 1972.
- Copp, David., «Hobbes on Artificial Persons and Collective Actions», u: «The Philosophical Review», LXXXIX, No. 4.

- (October 1980).
- Coleman, Janet., «Ockham's Right Reason and the Genesis of the Political as 'Absolutist'», u: «History of Political Thought», Imprint Academic, Vol. XX., No. 1., Spring 1999.
- Cranstone, Maurice., «Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment», Oxford University Press, Oxford / New York, 1986.
- Deane, Herbert., «The Political and Social Ideas of St. Augustine», Columbia University Press, New York / London, 1963.
- Descartes, Rene., «Rasprava o metodi», Matica hrvatska, Zagreb, 1951.
- Descartes, Rene., «Metafizičke meditacije», Demetra, Zagreb, 1993.
- De Tocqueville, Alexis., «O demokraciji u Americi», Informator /FPZ, Zagreb, 1995.
- Diels, Herman., «Predsokratovci: fragmenti», Naprijed, 1983.
- Dilthey, Wilhelm., «Zasnivanje duhovnih nauka», Prosveta, Beograd, 1980.
- Dunn, John., «Locke», Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Duns, Ivan Škot., «Rasprava o prvom principu», Demetra, Zagreb, 1997.
- Dworkin, Ronald., «Taking Rights Seriously», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978.
- Dworkin, Ronald., «Liberalizam», u: «Dometi», Rijeka, 1988., br. 11., str. 669-685.
- Dworkin, Ronald., «Sloboda, jednakost i zajednica», u: «Treći program hrvatskog radija», Zagreb, 1995., br. 47., str. 60-65.
- Filmer, Robert., «Patriarcha», u: John Locke, «Dve rasprave o vlasti», Mladost, Beograd, 1978.
- Fishkin, James., «Liberalna teorija i problem opravdanja», u: «Dometi», Rijeka, 1989., br. 2/3, str. 203-215.
- Fukuyama, Francis., «Kraj povijesti i posljednji čovjek», Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.
- Gadamer, Hans Georg., «Istina i metoda: Osnovi filozofske hermeneutike», V. Masleša, Sarajevo, 1978.
- Gadamer, Hans Georg., «Hermeneutics, Religion and Ethics», Yale University Press, New Haven / London, 1999.
- Gaus, Gerald., «Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory», Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Gillespie, Michael Allen., «The theological origins of modernity», u: «Critical Review: An International Journal of Politics and Society», Critical Review Foundation, vol. 13. (1999), nos. 1-2.
- «Građansko društvo i država», (ur. Pokrovac Z.), Naprijed, Zagreb, 1991.

- Grant, Ruth., «John Locke's Liberalism», The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.
- Gray, John., «Liberalizam», Politička kultura, Zagreb, 1999.
- Gray, John., «Liberalism: Essays in Political Philosophy», Routledge, London / New York, 1991.
- Gray, John., «Mill on Liberty: A Defence», Routledge, London and New York, 1996.
- Gray, John., «Enlightenment's Wake», Routledge, London / New York, 1996.
- Habermas, Jürgen., «Javno mnjenje: Istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva», Kultura, Beograd 1969.
- Habermas, Jürgen., «Teorija i praksa», BIGZ, Beograd, 1980.
- Habermas, Jürgen., «Problem legitimacije u kasnom kapitalizmu», Naprijed, Zagreb, 1982.
- Hadot, Pierre., «What is Ancient Philosophy», The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Hampshire, Stuart., «Spinoza: An Introduction to his Philosophical Thought», Penguin Books, Harmondsworth, 1992.
- Hegel, G. W. F., «Osnovne crte filozofije prava», V. Masleša, Sarajevo, 1964.
- Hegel, G. W. F., «Filozofija povijesti», Matica hrvatska, Zagreb, 1957.
- Hobbes, Thomas., «Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill», (ed. C. B. Macpherson), Penguin Books, Harmondsworth, 1985.
- Horkheimer, Max., «Kritička teorija društva», Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja), I. i II. knjiga.
- Horkheimer, Max., «Dijalektika prosvjetiteljstva», V. Masleša, Sarajevo, 1974.
- Hennis, Wilhelm., «Politika i praktična filozofija», Nolit, Beograd, 1983.
- Hinsley, F. H., «Suverenitet», A. Cesarec, Zagreb, 1992.
- Hirschman, Albert., «Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizma prije njegova trijumfa», Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja).
- Hufnagel, Erwin., «Uvod u hermeneutiku», Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993.
- «Interpreting Late Antiquity. Essays on The Postclassical World», (ed. G. W. Bowersock), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.
- Jaeger, Werner., «Early Christianity and Greek Paideia», The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961.
- Jonston, David., «The Idea of Liberal Theory», Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Kant, Immanuel., «Pravno - politički spisi», Politička kultura, Zagreb, 2000.

- Kant, Immanuel., «Um i sloboda», Mladost, Beograd, 1974.
- Kant, Immanuel., «Dviije rasprave», Matica hrvatska, Zagreb, 1953.
- Kant, Immanuel., «Kritika praktičkog uma», Naprijed, Zagreb, 1974.
- «Klasici političkog mišljenja», (ur. Maier H., Rausch H., Denzer H.), Golden marketing, Zagreb, 1998., knjiga I. i II.
- Koyre, Alexandre., «Naučna revolucija», Nolit, Beograd, 1981.
- Kolakowski, Leszek., «Gdje su djeca liberalne filozofije», u: «Treći program hrvatskog radija», Zagreb, 1995., br. 47., str. 73-79.
- «Kritika čiste tolerancije», (Marcuse H., Moore B., Wolf R. P.), Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1984.
- Kušar, Stjepan., «Srednjovjekovana filozofija», Školska knjiga, Zagreb, 1996., Hrestomatija filozofije, svezak II.
- Kukathas Ch. i Petit Ph., «Rawls: A Theory of Justice and Its Critics», Polity Press, Cambridge, 1995.
- Kymlicka, Will., «Contemporary Political Philosophy», Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Laski, Harold., «The Rise of European Liberalism», Unwin Books, London, 1971.
- «Legitimnost demokratske vlasti», (ur. Kasapović M., i Zakošek N.), Naprijed, Zagreb, 1996.
- Löwith, Karl., «Svjetska povijest i događanje spasa», A. Cesarec, Zagreb, i Svjetlost, Sarajevo, 1990.
- «Liberalism and The Moral Life», (ed. Rosenblum N.), Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts, 1989.
- «Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory nad the Political Vision of Judith N. Shklar», (ed. Yack B.), The University of Chicago Press, Chicago / London, 1996.
- «Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj», (ur. Fleck H. G., i Cvitan G.), Zaklada Friedrich – Naumann, Zagreb, 1998., prva knjiga; i 1999. druga knjiga.
- «Liberty, Equality, and Law», (Rawls, Fried, Sen, Schelling), University of Utah Press and C. U. P., Salt Lake City / Cambridge, 1987.
- «Leksikon temeljnih pojmova politike», (ur. Prpić, Puhovski, Uzelac), Školska knjiga, Zagreb, 1990.
- Locke, John., «Two Treatises of Government», Cambridge University Press, Cambridge, 1963.
- Locke, John., «Political Writings», Penguin Books, Harmondsworth, 1993.
- Locke, John., «An Essay Concerning Human Understanding», (ed. J. Yolton), J. M. Dent and Sons Ltd., London, 1961., Two volumes.
- Locke, John., «A Letter Concerning Toleration», Prometheus Books, New York, 1990.
- Locke, John., «Nekoje misli ob uzgoju», (preveo, životopisom, ocjenom i bilješkama providio Ivan Širola), Tiskom H. Lusteru, Senj 1890.
- Locke, John., «Dve rasprave o vladi», Mladost, Beograd,

- 1978, knjiga I., i II.
- Larmore, Charles., «Patterns of Moral Complexity», Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Larmore, Charles., «The Morals of Modernity», Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- «Ljudska prava», (zbornik tekstova iz suvremenih teorija ljudskih prava, ur. Matulović M.), Izdavački centar Rijeka, Rijeka, 1989.
- MacIntyre, Alasdair., «A Short History of Ethics», routledge, London, 1967.
- Machiavelli, Niccolo., «Vladar», Fakultet političkih nauka i SNL, Zagreb, 1975.
- Machiavelli, Niccolo., «Izabrano djelo», Globus, Zagreb, 1985.
- Mackie, John., «Ethics: Inventing Right and Wrong», Penguin Books, Harmondsworth, 1977.
- Macpherson, C. B., «Politička teorija posjedničkog individualizma», CDD SSOH., Zagreb, 1981.
- Macpherson, C. B., «The Life and Times of Liberal Democracy», Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Macpherson, C. B., «The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays», Oxford University Press, Oxford, 1987.
- Macpherson, C. B., «Democratic Theory: Essays in Retrieval», Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Makanec, Julije., «Razvoj državne misli od Platona do Hegela», Ustaški nakladni zavod, zagreb, 1943.
- Manent, Pierre., «An Intellectual History of Liberalism», Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Mattern, Ruth., «Moral Science and Concept of Persons in Locke», u: «The Philosophical Review», LXXXIX, No. 1., (January 1980).
- Matulović, Momir., «Ljudska prava: Uvod u teoriju ljudskih prava», Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996.
- Mendus, Susan., «Liberal Man», u: «Philosophy and Politics», Royal Institute of Philosophy Supplement: 26; Supplement to «Philosophy» 1989., p. 45-57.
- Mill, John Stuart., «Izabrani politički spisi», Informator / FPN, Zagreb, 1988., knjiga I. i II.
- Mill, John Stuart., «On Liberty», (ed. G. Himmelfarb), Penguin Books, Harmondsworth, 1985.
- Mill, J. S. and Bentham, J., «Utilitarianism and Other Essays», (ed. A. Ryan), Penguin Books, Harmondsworth, 1987.
- More, Thomas., «Utopija: o najboljem uređenju države i o novom otoku Utopiji», Kultura, Zagreb, 1952.
- Nagel, Thomas., «Equality and Partiality», Oxford University Press, Oxford /New York, 1991.
- Nagel, Thomas., «Mortal Questions», Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Neuendorff, Hartmut., «Pojam interesa: sudija o teorijama Hobbesa, Smitha i Marxa», Informator i FPZ, Zagreb,

- 1991.
- Neumann, Franz., «Demokratska i autoritarna država», Naprijed, Zagreb, 1974.
- Nozick, Robert., «Anarchy, State and Utopia», Basic Books, Englewood Cliffs, 1974.
- Oakeshott, Michael., «Rationalism in Politics: and other essays», Methuen, London, 1962.
- Ockham, Vilim., «Opera politica», (ur. Marina Miladinov), Demetra, Zagreb, 2001.
- «O toleranciji: rasprave o emokratskoj kulturi», (ur. I. Primorac), Filip Višnjić, Beograd, 1989.
- Paine, Thomas., «Prava čovjeka i drugi spisi», Informator / FPN, Zagreb, 1987.
- Pateman, Carole., «The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory», Polity Press, Cambridge, 1985.
- Pateman, Carole., «Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija», Ženska infoteka, Zagreb, 1988.
- Pažanin, Ante., «Moderna filozofija i politika», Informator i FPN, Zagreb, 1986.
- Pejović, Danilo., «Francuska prosvjetiteljska filozofija», Matica hrvatska, Zagreb, 1978.
- Pejović, Danilo., «Hermeneutika, znanost i praktična filozofija», V. Masleša, Sarajevo, 1982.
- Petrović, Gajo., «Engleska empiristička filozofija», Matica hrvatska, Zagreb, 1979.
- Plamenatz, John., «Man and Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx», Volume I., «From the Middle Ages to Locke», Longman, London / New York, 1963.
- Platon., «Država», Naklada Jurčić, Zagreb, 1997.
- Platon., «Fedon», Naklada Jurčić, Zagreb, 1996.
- Platon., «Eutifron ili rasprava o pobožnome», Matica hrvatska, Zagreb, 1998.
- Prpić, Ivan., «O liberalističkom određenju slobode», u: «Naše teme», Zagreb, 1978., br. 3., str. 676-683.
- Prpić, Ivan., «Protuslovlja tolerancije», u: Marcuse, Moore, Wolf, «Kritika čiste tolerancije», Globus i Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb, 1984.
- Prpić, Ivan., «Država - nastanak i pojam», u: «Naše teme», Zagreb, 1987., br. 12., str. 2114-2130.
- Puhovski, Žarko., «Interes i zajednica», Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1975.
- Puhovski, Žarko., «Povijest i revolucija», CKDO, Zagreb, 1980.
- Puhovski, Žarko., «Um i društvenost», Informator i FPN, Zagreb, 1989.
- Puhovski, Žarko., «Individua i povijest», u: «Filozofska istraživanja», Zagreb, 1981., br. 3., str. 41-50.
- Puhovski, Žarko., «Filozofija politike pod Heideggerovskim pretpostavkama», u: K. H. Volkmann - Schluck, «Politička

- filozofija», Naprijed, Zagreb, 1977.
- Puhovski, Žarko., «Čovjek – građanin – državljanin», u: «Filozofska istraživanja», Zagreb, 1985., br. 11.
- Puhovski, Žarko., «Politička antropologija Hannah Arendt», u: H. Arendt, «Vita activa», A. Cesarec, Zagreb, 1991.
- Puhovski, Žarko., «Moderno i suvremeno poimanje države», u: «Naše teme», Zagreb, 1987., br. 12., str. 2131-2158.
- Puhovski, Žarko., «Vlasničko subjektiviranje», u: «Naše teme», Zagreb, 1988., br. 12., str. 2907 -2917.
- Puhovski, Žarko., «Novo doba – stari liberalizam», u: John Gray, «Liberalizam», Politička kultura, Zagreb, 1999.
- Puhovski, Žarko., «Vrijednosti i procedura: Katolički moralni nauk, komunitarizam i liberalizam», u: «Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj», (ur. G. Cvitan), Zaklada Friedrich Naumann, Zagreb, 1988.
- Puhovski, Žarko., «Tolerancija u civilnom društvu», u: «Tolerancijom protiv mržnje: borba protiv rasizma, ksenofobije, antisemitizma i netrpeljivosti», Hrvatski helsinški odbor za ljudska prava, Zagreb, 1977.
- «Routledge Encyclopedia of Philosophy», (gen. ed. Edward Craig), Routledge, London / New York, 1998., Volume I.- X.
- Raz, Joseph., «The Morality of Freedom», Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Raz, Joseph., «Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics», Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Rawls, John., «A Theory of Justice», The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Rawls, John., «Political Liberalism», Columbia University Press, New York, 1993., odnosno hrvatski prijevod «Politički liberalizam», Kružak, Zagreb, 2000.
- Rawls, John., «Collected Papers», (ed. Samuel Freeman) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London / New York, 2001.
- Rawls, John., «O liberalizmu i pravednosti», (ur. M. Matulović), Hrvatski kulturni dom Rijeka, Rijeka, 1993.
- Rawls, John., «The Law of Peoples», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Ritter, Joachim., «Metafizika i politika», Informator i FPN, Zagreb, 1987.
- Sandel, Michael., «Liberalizam i granice pravde», u: «Treći program hrvatskog radija», Zagreb, 1995., br. 47., str. 66-72.
- Scheffler, Samuel, «Human Morality», Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Segal, Charles., «Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998.
- Sen, Amartya., «On Ethics and Economics», Basil Blackwell,

- Oxford, 1988.
- Seliger, Martin., «The Liberal Politics of John Locke», Allen and Unwin, London, 1968.
- Simmons A. John., «On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society», Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.
- Skinner, Quentin., «Machiavelli», Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Smart, J. J. C. And Williams, B., «Utilitarianism: For and Against», Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Strauss, Leo., «Prirodno pravo i istorija», V. Masleša, Sarajevo, 1971.
- Strauss, Leo., «O tiraniji», Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980.
- Tadić, Ljubomir., «Filozofija prava» Naprijed, Zagreb, 1983.
- Taylor, Charles., «Sources of the Self: The Making of the Modern Identity», Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Taylor, Charles., «Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2», Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Taylor, Charles., «The Ethics of Authenticity», Harvard University Press, Cambridge /Massachusetts, 1995.
- Tawney, R. H., «Religija i uspon kapitalizma», Prosveta, Beograd, 1979.
- «The Cambridge Companion to Aristotle», (ed. J. Barnes), Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.
- «The Cambridge History of Medieval Political Thoughts», (ed. J. H. Burns), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- «The Encyclopedia of Philosophy», (ed. Paul Edwards), The Macmillan Company and The Free Press, New York, London, 1967., Volume I.- V.
- «The Cambridge Dictionary of Philosophy», (gen. ed. Robert Audi), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- «The Invisible Hand», (ed. Eatwell John et al.), The Macmillan Press, London /Basingstoke, 1987.
- «The Social Contract from Hobbes to Rawls», (ed. David Boucher and Paul Kelly), Routledge, London / New York, 1994.
- Thomas, William., «Mill», Oxford University Press, Oxford, 1988.
- Tuck, Richard., «Hobbes», Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Ullmann, Walter., «A History of Political Thought: The Middle Ages», Penguin Books, Harmondsworth, 1970.
- Unger, M. Roberto., «Znanje i politika», Globus, Zagreb, 1989.
- Volkman - Schluck, K. H., «Politička filozofija», Naprijed, Zagreb, 1974.
- Von Hayek, A. Friedrich., «Principi liberalnog društvenog poretka», u: «Dometi», Rijeka, 1989., br. 1., str. 71 - 81.
- Walzer, Michael., «Spheres of Justice», Basic Books, Englewood

- Cliffs, 1983.
- Walzer, Michael., «Liberalizam i umijeće razdvajanja», u: «Dometi», Rijeka, 1988., br. 11., str. 687-696.
- Waldron, Jeremy., «Liberal Rights: Collected Papers 1981 - 1991.», Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Waldron, Jeremy., «God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought», Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Weber, Max., «Protestantska etika i duh kapitalizma», V. Masleša, Sarajevo, 1989.
- Weinreb, L. Lloyd., «Natural Law and Justice», Harvard University Press, Cambridge, massachusetts, 1987.
- Williams, Bernard., «Moral Luck», Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Williams, Bernard., «Problems of the Self», Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Williams, Bernard., «Morality: An Introduction to Ethics», Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Windelband, W. i Heimsoeth, H., «Povijest filozofije», Naprijed, Zagreb, 1978., knjiga I. i II.
- Whitehead, Alfred North., «Nauka i moderni svet», Nolit, Beograd, 1976.
- Wolff, R. P., «The Poverty of Liberalism», Beacon Press, Boston, 1969.
- Wollheim, Richard., «The Thread of Life», Yale University Press, New Haven, 1984.
- Wootton, David., «Locke's liberalism», u: Locke, John., «Political Writings», Penguin Books, Harmondsworth, 1993., p. 1 -133.