

Raul Raunić

**Inačice materijalizma
i novovjekovna
filozofija politike**

U radu razmatram tri povezane teme. Prvo, htio bih istaknuti različita značenja pojma *materijalizam* shodno njegovim različitim uporabama u pojedinim predmetnim poljima filozofskog i njemu srodnih diskursa. Tu je ponajprije riječ o razlikama između:

- a) psihologističkih, moralističkih i teoloških diskursa, promotrenih iz perspektive svakodnevnog jezika; zatim
- b) metafizičkih diskursa koji pojam materijalizma uobičajeno rabe u razmatranju dvaju pitanja: što i kako nešto postoji ili pitanja o općoj strukturi svijeta, pri čemu se pojam materijalizma danas najčešće pojavljuje pod imenom fizikalizma i naturalizma, te posebnog pitanja odnosa uma i tijela. Naposljetku,
- c) treća vrsta diskursa u okviru prve teme, koja razmatra značenja pojma *materijalizam*, jesu socijalno-ontološki i praktički diskursi. Oni taj pojam uvode u pitanja temeljne konstitucije, reprodukcije i razumijevanja struktura i obrazaca zajedničkog života.

U okviru druge teme, a nastavno na treću razinu prve teme — socijalno-ontološki i praktički diskurs, uputio bih na tri momenta, uzroka i razloga koji odlučujuće utječu na to da materijalizam, implicitno ili eksplicitno, postaje metodičkom pretpostavkom utjecajnih struja novovjekovne filozofije politike. Ta tri momenta su: a) afirmacija vrijednosti svjetovnog života i novo razumijevanje čovjeka; b) humanistički skepticizam, vjerski pluralizam, prirodno-znanstvene revolucije; c) politički realizam ili moć i mehanika ljudskog odnošenja. Sve tri navedene točke u okviru druge teme postupno potiskuju iz polja javne moralnosti neoplatoničku i kršćansku ideju transcendencije odnosno dualističko razumijevanje zbiljnosti.

Naposljetku, u okviru treće teme naznačio bih dvije utjecajne novovjekovne filozofije politike, koje na različite načine pojam materijalizma čine svojom ishodišnom metodičkom pretpostavkom. Riječ je o Hobbesovu mehaničkom materijalizmu i Spinozinu naturalističkom materijalizmu. Obje teorije povezuje konstitutivni značaj moći za razumijevanje zajedničkog života. Pri tome moć, već i u spomenutih klasičnih autora, a u Machiavellija najranije⁰¹, nije svedena na puku fizičku silu. Tako Hobbes primjerice razlikuje petnaest značenja ili

01 Zbiljski politički učinak obmanjujuće uporabe privida prvi je osvijestio i preporučivao Machiavelli, kao osobitu formu djelotvorne moći, a moć je, u mnoštvu svojih oblika, sukus političkog djelovanja. Usp. Machiavelli, Niccolò, *Vladar*, u: *Izabrano djelo I*, ur. Damir Grubiša, Globus, Zagreb 1985.

oblika moći.⁰² Klasičnim ideološkim oblicima moći danas se pridružuju nove forme i tehnologije moći, što Foucault obuhvaća pojmom *biopolitike*⁰³. Riječ je o moći nadzora i potpunoj raspoloživosti koja se proteže na materijalne i simboličke uvjete razumijevanja, upravljanja i reprodukcije globalnog života. Pri tome klasična filozofijska opreka materijalizma i idealizma, u polju filozofije politike, postaje razlika između onoga što ima materijalnu snagu stvaranja učinaka u socijalnom svijetu, bez obzira na vlastitu prirodu — proizvodnost i učinkovitost ideologija tu je najbolji primjer — i onoga što je, bez obzira na njegov epistemološki status, u praktičkom smislu isprazno, budući da izostaje socijalni učinak. Skraćeno rečeno, pojmovi par *materijalizam-idealizam* čini se da u polju praktičke filozofije ustupa pred pojmovnim parom moći i nemoći, učinkovitosti i jalovosti.

1. Pojam materijalizma u različitim jezičnim igrama: značenja i uporabe

1. 1. U razradi predstavljenog nacrtu rada pošao bih od prve teme — različitih značenja pojma *materijalizam* u različitim jezičnim igrama. Promotreno s aspekta filozofije običnog ili svakodnevnog jezika, pojam materijalizma u psihologijskom, sociološkom i moralističkom diskursu ne kotira osobito visoko; označava visoku preferencijsku upućenost na materijalna dobra kao izvor zadovoljstva i statusnog prestiža. Tako shvaćen pojam materijalizma u novijim se raspravama uglavnom preklapa s pojmom konzumerizma. Odnosi se na moderna društva u cjelini ili pak na životne orijentacije pojedinaca. U takvoj jezičnoj uporabi pojam je najčešće metodički i moralno negativno obilježen. Metodički i definicijski je negativno obilježen zbog toga što se određuje nasuprot “duhovnim vrijednostima”⁰⁴, dok je moralno negativ-

02 Hobbes razlikuje prirodne moći, koje se iskazuju u izraženim “sposobnostima tijela ili duha”. No, mnogo značajniji Hobbesov uvid od fenomenologijski raznovrsnih oblika moći jest njegovo uviđanje relacijske i ekspanzivne naravi moći : “Jer priroda moći je u tome da se povećava što dalje seže, poput slave ili poput teškog tijela koje se giba to brže što se dalje kreće”. Usp. *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004, I. dio, poglavlje X. str. 66.

03 Vidi: Michel Foucault, *Rođenje biopolitike*, Sandorf, Zagreb 2016.

04 Vidi primjerice: A. Nefat i D. Benazić, “Materijalizam, statusna i upadljiva potrošnja studenata u Hrvatskoj”, *Ekonomski pregled*, Vol. 65. No. 3. 2014. str. 241–259. Autori tako u pozivu na *Oxfordski rječnik* navode: “Materijalizam kao pojam ima negativnu konotaciju. ➡

no obilježen zbog toga što se smatra orijentacijom na manje vrijedne potrebe i zadovoljstva, povezane s egoizmom i bezobzirnošću.⁰⁵

I u polju teološkog diskursa materijalizam je predmet žestokih kritika. One uzimaju tri osnovna i povezana pravca: a) kritike materijalizma kao reduktivnog i insuficijentnog metafizičkog stajališta koji niječe primat transcendencije i njezinih tvorbenih moći; b) kritike materijalizma kao neadekvatne spoznajne teorije koja niječe apsolutnu, vječnu i objavljenu istinu; c) kritike materijalizma kao filozofsko-anthropološke teorije koja iskrivljeno i nepotpuno tumači nastanak i bit čovjeka te njegovu posebnost i misiju u svijetu.⁰⁶ Suvremene teološke rasprave po tom pitanju ne odstupaju bitno od navedenog obrasca, nego u kritici ljudske upućenosti na osjetilno, površno, vremenito ističu moralni prijekor materijalizmu i konzumerizmu kao pogrešnoj vrijednosnoj orijentaciji koja “sjajem nametljivog obilja” i “umjetnom potrošnjom” unižava i “otuđuje čovjeka”.⁰⁷

1. 2. Drugo predmetno polje ili vrsta jezične igre u raspravama o materijalizmu pripada striktno teorijskom filozofskom diskursu. Ta je vrsta diskursa povijesno ishodišna, najdugovječnija te oblikovana u različitim kontekstima, povijesnim vremenima i povodima što raspravama o materijalizmu daje i posebna obilježja.

Materijalizam se općenito može definirati kao ‘tendencija da se materijalno posjedovanje i fizička udobnost smatraju značajnijim od duhovnih vrijednosti’ (242/243).

05 Vidi primjerice Dević, I., Majetić, F., Krnić, R., “Vrijednosne preferencije hrvatskih građana kao odrednice materijalizma”, *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 24. No. 4. 2016. str. 555–576.

06 Indikativan primjer takvih kritika je žestoki osvrt Antuna Bauera, neoskolastičkog teologa i filozofa te kasnijeg zagrebačkog nadbiskupa, na predavanje i rad Bogoslava Šuleka “Područje materijalizma”, održanog 14. travnja 1888. u Jugoslavenskoj akademiji znanosti i umjetnosti. Vidi istoimeni Bauerov odgovor iz 1889. i instruktivni prikaz Ante Mišića “Bauerova kritika materijalizma”, *Obnovljeni život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 54. No. 2, lipanj 1999. str. 211–217.

07 Vidi: Enciklika pape Ivana Pavla II, *Centesimus annus* iz 1991., Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, osobito IV. poglavlje “Privatno vlasništvo i opća namjena dobara”, paragrafi: 33 i 36. U osudi materijalizma kao vrijednosne orijentacije hrvatski teolozi i kapelani, primjerice don Ivan Stojić koriste i pojam “podivljali materijalizam” (v. gostovanje u emisiji “Nedeljom u 2” od 27. siječnja 2013.).

Prije negoli naznačim tematska polja i osnovne probleme u filozofskim uporabama pojma *materijalizam*, htio bih istaknuti prijepore oko njegova nastanka i filozofskog značenja te povezanosti pojma *materijalizam* s pojmovima *fizikalizam* i *naturalizam*. Ideje materijalističke metafizike, počevši barem od Leukipa i Demokrita, stare su koliko i zapadna filozofija. Pa ipak, sam pojam materijalizma, posuđen je iz farmaceutskog rječnika — materijalist je onaj koji spravlja materijalne lijekove, polemički su skovali i u jezičnu uporabu uveli njegovi protivnici sredinom 17. stoljeća. Terminom ‘materijalizam’ nastojali su istaknuti metafizičke, gnoseološke i etičke zablude u razumijevanju svijeta zbog toga što se navodno više razine zbiljnosti nastoje protumačiti u terminima nižih razina.⁰⁸ Pozitivno shvaćanje materijalizma, u kontekstu radikalnog prosvjetiteljstva, među prvima uvodi Lamettrie, kao oznaku vlastitog metafizičkog stajališta suprotstavljenog spiritualizmu.⁰⁹ Lamettrie je kao vojni liječnik uopćavao svoja medicinska iskustva o povezanosti tjelesnih stanja i psihičkih procesa čovjeka.¹⁰ To ga je dovelo do metafizičkog stava o primatu materije, njezina ustroja i kretanja koje određuje i ljudske psihičke procese. Lamettrie je materijalizam, izveden iz Descartesove teze o mehanicizmu animalnog svijeta, proširio na područje ljudskog i doveo do stajališta mehaničkog materijalizma. Suvremeni razvoj prirodnih znanosti, međutim, vodio je ka svojevrsnoj dematerijalizaciji klasičnog poimanja materije utoliko što je pokazao mnoštvo oblika njezina postojanja i manifestacija. Time su prekoračeni obzori mehaničkog materijalizma, a pojam fizikalizma, koji obuhvaća širi aspekt fizičkih stanja, procesa i manifestacija, dopijeva na mjesto materijalizma ili se pak rabi kao njegova suvremena inačica.¹¹ Fizikalizam tvrdi da je sve što postoji sačinjeno od fizičkih svojstava ili je na određeni način manifestacija fizičkih svojstava te je u načelu

08 Vidi: Charles T. Wolfe, *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Springer, Heidelberg, 2016.

09 Vidi: Julien Offray de Lamettrie, *Čovjek mašina*, Kultura, Beograd 1955.

10 “Dakle, uzmimo u ruke štap iskustva i okrenimo leđa povijesti uzaludnih mnijenja filozofa. Biti slijep i misliti da se može bez ovog štapa, to je vrhunac sljepila” (ibid. str. 25).

11 Pojam fizikalizma u filozofiju uvode oko 1930. Otto Neurath i Rudolf Carnap ističući u prvi plan metodološki aspekt fizikalizma — jezik fizike smatra se univerzalnim jezikom znanosti. Vidi: Daniel Stoljar, *Physicalism*, Routledge, London 2010.

spoznatljivo na temelju relevantnih fizikalnih zakonitosti.

Treći pojam blizak, ili u pojedinim uporabama čak istovjetan materijalizmu i fizikalizmu, jest pojam naturalizma. U široj uporabi pojavljuje se u prvoj polovici prošlog stoljeća, a označava, već i etimologijom naznačeni, elementarni stav prema kojemu je zbiljnost omeđena prirodom dok je sve natprirodno jednostavno nezbiljsko. Pri tome se uporabe pojma naturalizam, u snažnom osloncu na modernu znanstvenu paradigmu, računaju u dva osnovna pravca. Jedno je ontologijski naturalizam prema kojemu su svi prostorno-vremenski entiteti istovjetni s fizikalnim entitetima ili su pak uvjetovani fizikalnim entitetima. Takvo značenje naturalizma istovjetno je pojmu fizikalizma.

Druga vrst uporabe pojma naturalizam označava metodološku orijentaciju prema kojoj filozofijski pristupi svijetu trebaju slijediti prokušane metode moderne znanosti. Taj metodološki ili epistemološki naturalizam podrazumijeva kontinuitet filozofije i znanosti u tri osnovna vida: a) kontinuitet metoda prema kojem filozofski pristupi trebaju, *mutatis mutandis*, oponašati uspješne metode znanosti i načine objašnjavanja svijeta; b) kontinuitet rezultata prema kojem znanstveni uvidi trebaju biti kontrolne točke filozofskih teorija, odnosno temeljne filozofske teorije trebaju biti konzistentne sa uvidima modernih znanosti; c) kontinuitet svrha prema kojemu filozofske teorije, kao i moderne znanosti, trebaju težiti sintetičkom znanju o prirodnom svijetu koje treba biti, koliko je to moguće, provjereno i aposteriornim istraživanjima. Obje vrste naturalizma, ontološki i epistemološki, u interpretacijama se često i s mnogo razloga nazivaju znanstvenim naturalizmom.¹² Pri tome, baš kao i s pojmovima materijalizma i fizikalizma, postoji mnoštvo, unutar osnovne pozicije, uvriježenih distinkcija obzirom na način postavljanja i rješavanja problema ontološkog i epistemološkog statusa netjelesnih fenomena kao što su svijest, mišljenje, značenja, vrednote, intencije, racionalnost, sloboda, djelovanje, normativnost.

Obzirom na temu i pristup moga rada, koji je usredotočen na probleme povezanosti materijalizma i filozofije politike, od osobite je važnosti uglaviti odnos naturalizma i normativnosti. Na tom živom pitanju suvremene filozofije profiliraju se inačice naturalističkih stajališta obzirom na to da li pristaju uz: a) poziciju eliminacije on-

¹² Vidi uvodnu studiju Mario De Caroa i David Macarthura: "The Nature of Naturalism" u: *Naturalism in Question*, ed. De Caro/Macarthur, Harvard University Press, Cambridge 2008.

tološke i epistemološke važnosti normativnih fenomena oduzimajući im snagu kauzalnosti i svodeći ih na epifenomene; ili na b) više ili manje posredovanu poziciju redukcije prema kojoj je sve što jest ipak svodivo na fizikalne fenomene i njihove manifestacije; ili pak c) na redefiniciju pojmova prirode i znanosti te priznanje posebnosti normativnih fenomena. Ta posljednja strategija je najotvorenija jer pored priznanja posebnosti mentalnih i normativnih fenomena, odnosno odustajanja od fizikalnog monizma, odustaje i od koncepta striktno jedinstvene znanosti, čime se otvara prostor epistemološke afirmacije socijalnih i humanističkih znanosti. Poveznicu s naturalizmom pak takva strategija nastoji osigurati kroz ideju semantičkoga znanstvenog naturalizma koji u svojoj najinkluzivnijoj formi drži da su prirodno-znanstveni pojmovi i istraživačke strategije jedini posve pouzdani te utoliko predstavljaju metodološke i sadržajne orijentire društvenim i humanističkim znanostima.

U takvim okvirima naturalističke znanstvene slike svijeta poseban problem čini odnos uma i tijela, koji je potaknuo i razvoj filozofije uma kao posebne filozofske discipline. Problem odnosa uma i tijela je u tome što znanstvena slika svijeta zahtijeva da epistemološki valjana eksplikacija bude u terminima fizikalne kauzalnosti, a to onda dovodi u pitanje status mentalističkog koncepta jastva, uvriježenog u tradicionalnoj filozofiji i u svakodnevicu. Drugim riječima, u znanstvenoj slici svijeta sveopće fizikalne determiniranosti teško je uklopiti fenomene svijesti, intencionalnosti, subjektivnosti mentalnih stanja i napose mentalnih uzrokovanja.¹³ Strategije i pokušaji rješavanja toga problema kreću se od:

- 1) eliminacije problema kroz a.) identifikaciju materijalnog/fizikalnog/fiziološkog i mentalnog, pri čemu je razlika samo u dvije razine motrišta i deskripcije¹⁴ ili b.) svođenja mentalnog na epifenomene kojima se odriče sposobnost mentalnog uvjetovanja;
- 2) redukcije mentalnog na materijalno koja nastoji istodobno izbjeći, s jedne strane, ontološki dualizam, a s druge epifenomenalizam, odnosno sačuvati posebnost mentalnih fenomena i istodobno ih postaviti u odnos zavisnosti prema materijalnome na taj način da mentalni fenomeni proizlaze iz materijalnih/fizikalnih fenomena i funkcionalno posreduju između njih.

¹³ Vidi: John Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge 1984.

¹⁴ Ibid.

- 3) redefinicija pojma znanosti, koja smjera većoj inkluzivnosti i istodobno redefiniciji pojma materije tako da se prekoračuje, od vremena Descartesa uobičajeno, shvaćanje materije kao tjelesne supstancije koju čine ekstenzivnost, gustoća, jedinstvenost i inertnost. Nasuprot takvom shvaćanju materije kao pasivne, inertne i disponibilne tvari u prostoru, tzv. novi materijalizam obnavlja pred-dekartovska shvaćanja materije, poglavito stoička, ističući aktivni proces materijalizacije kojega je dio i čovjek u svojoj tjelesnosti. Taj aktivni proces materijalizacije podrazumijeva moduse samo-organiziranja i samo-transformacije, što onda odnose tijela i duha postavlja u posve novu relaciju.¹⁵

1. 3. Treće predmetno polje ili vrsta jezične igre u raspravama o materijalizmu tiče se socijalno-ontološkog diskursa. Pomak od metafizičkog k socijalno-ontološkom diskursu o materijalizmu potaknut je novovjekovnom svijesću o povijesno stvorenim uvjetima života koji potiskuju prirodne determiniranosti. Ljudska povijesna ili druga priroda, s prosvjetiteljskim samopouzdanjem u ljudsku moć, smjera ovladavanju uvjetima svoga života, stjecanju nadzora nad njima te tako stvaranju mogućnosti povijesnih emancipacijskih projekata.

Na toj razini pojam materijalizma podrazumijeva temeljne uvjete konstitucije i reprodukcije zajedničkog života. Taj temeljni uvjet društvenog života proizlazi iz ljudske, potrebite, tjelesno osjetilne biti koja život može održati samo u djelatnoj razmjeni tvari s prirodom, odnosno u radu. Društveni rad uobličen u povijesno promjenjive sustave proizvodnje izgrađuje otvorenu i samodjelatnu narav čovjeka i istodobno izgrađuje ljudski povijeni svijet. Takvu perspektivu Marx je nazvao *historijskim materijalizmom*. Historijski materijalizam, o kojem će tek uzgredno biti riječi u zaključnom dijelu rada, smjera rekonstrukciji društvenog bitka ili središnjih struktura moći koje tvore mrežu socijalnih povezanosti te uz čitav niz posredovanja, kao što su kolektivna intencionalnost, socijalno stvorena značenja, jezik i institucije, oblikuje socijalne biti. Perspektiva historijskog materijalizma uobličuje stajalište društvenog bitka jer u načinima radne ili materijalne reprodukcije društvenog života vidi središte mreže mnogolikih

¹⁵ O novom materijalizmu vidi zbornik: *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, ed. Diana Coole/Samantha Frost, Duke University Press, Durham 2010.

socijalnih fenomena.¹⁶ Za razliku od toga, suvremene perspektive u socijalnoj ontologiji uglavnom izostavljaju pitanje međusobne strukturiranosti socijalnih fenomena i zadržavaju se na teorijskim pitanjima naravi socijalnih fenomena iz perspektive komunikacijskih tvorbenih moći ili konstitucijske uloge jezika koja povezuje mentalnu, fizikalnu i socijalnu razinu zbiljnosti.¹⁷

U okvirima nakane moga rada, osobito važan aspekt čini povezanost teorijskog diskursa o materijalizmu s njegovim praktičkim aspektima: normativnim i emancipacijskim potencijalima. Po tom pitanju materijalizam se bitno razlikuje od idealističkih koncepcija. One, naime, u svoja metafizička viđenja, posredstvom ideje Božje volje, vječnog i prirodnog zakona, nakana prirode, samorazvoja duha, najvišeg dobra ili pak konačne svrhe, ugrađuju ideju teleologije koja ili sadrži ili izravno upućuje na normativne ideale dobrog života. Drugim riječima, idealističke slike svijeta ili sadrže i izravno propisuju ideal dobrog života kao dužnost koju treba slijediti ili ga pak preporučuju kao ljudskoj prirodi primjeren način življenja. Materijalističke slike svijeta u pravilu ne sadrže tako izravnu vezu metafizičkog i normativnog. Štoviše, moguće je postaviti tezu da je odnos materijalističke metafizike i normativnosti metodički negativan, utoliko što ispravna spoznaja svijeta, počevši od Epikura pa do Marxa i Nietzschea ili pak suvremenog fizikalizma, oslobađa od naloga, prijetnji i strahova transcendencije. Ukoliko je kozmos doista skup fizikalnih čestica u

16 Jacques Bidet u radu “New Interpretations of Capital” u: *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. J. Bidet i S. Kouvelakis, Brill, Leiden/Boston 2008. p. 369–383. pruža sažet, ali vrlo informativan pregled pravaca, autora i njihova područja bavljenja, koji na temelju Marxove paradigme razvijaju obrasce razumijevanja suvremene socijalne stvarnosti. Bidet razlikuje tri osnovna pravca: 1. hegelovsku struju koju reprezentativno oličuje Frankfurtska škola; 2. struju, kako je Bidet naziva, historijskog materijalizma, no koja je poznatija pod nazivom strukturalni marksizam i koja okuplja pobornike Althusserove škole; 3. struju analitičkog marksizma čiji je najpoznatiji predstavnik Gerald A. Cohen. O analitičkom pristupu Marxovu nasljeđu vidi moj rad u Raul Raunić “Analitički ključ za Marxove aporije?”, *Kulturni radnik* 43 (1990) 5, str. 123–134. u kojemu se predstavlja zbornik *Marxist Theory: Oxford Readings in Politics and Government*, ed. Alex Callinicos, Oxford U. P., Oxford 1989.

17 Vidi: John Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995. i *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*; Oxford Univeristy Press, Oxford 2010.

poljima sila, kao što tvrdi suvremena prirodna znanost sukladno materijalističkoj slici svijeta, onda čovjek nema metafizičkih jamstava ili obvezujućih uputa prema kojima treba urediti i voditi svoj život. Na mjesto toga dolazi humanistička otvorenost i odgovornost umnoga povijesnog samopostavljanja i samoizgrađivanja. Ona, dakako, uključuje refleksiju osjetilnog i povijesnog iskustva kao brane pred svakim oblikom bilo transcendentnog, filozofijsko-povijesnog ili ovozemaljskog dogmatizma s praktičkim i političkim ambicijama.

U nastavku rada htio bih razmotriti preostale dvije teme. U drugom poglavlju bilo bi, za cjelovitu i konzistentnu sliku, nužno istaknuti povijesne, teorijske i političke momente koji izravno ili neizravno vode afirmaciji materijalističkih pretpostavki za novovjekovnu i modernu filozofiju politike. No, iz prostornih i konceptualnih razloga ovdje ih mogu samo navesti i zadržati se jedino na posljednjem momentu koji izravno uvodi u temu trećeg, zaključnog poglavlja, u konstituciju Hobbesova mehaničkog materijalizama i Spinozina naturalističkog materijalizma. Oba na različite načine dokidaju tradicionalni dualizam imanentnog i transcendentnog, onozemaljskog i ovozemaljskog.

2. Povijesne i teorijske pretpostavke materijalističkih filozofija politike Novoga vijeka

Nova filozofska razumijevanja smisla i načela zajedničkog života, tijekom krize kasne skolastike na izmaku Srednjega vijeka, proizlaze iz mnoštva povijesnih, kulturnih, filozofskih, religijskih, pravnih i ekonomskih novina i kontingencija. U izvođenju materijalističkih pretpostavki novovjekovnih filozofija politike bilo bi nužno usmjeriti se na tri skupine ključnih razloga: 1) afirmaciju vrijednosti ovozemaljskog života kroz novo razumijevanje čovjeka i njegova mjesta u svijetu¹⁸; 2) metodički skepticizam, vjerski pluralizam prirodno-znanstvene revolucije s novim razumijevanjem kozmosa i načina promišljanja zbilje; povlačenje etika strasti pred novim etikama interesa¹⁹; 3) novo razu-

¹⁸ Iscrpnu i uvjerljivu analizu navedene problematike pruža knjiga Michaela Allena Gillespiea, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008. Vidi i: Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005, osobito poglavlje 3.2.2. Renesansni humanizam: filozofska antropologija bogolikog čovjeka.

¹⁹ Vidi: *Early Modern Skepticism and The Origins of Toleration*, ed. Alan Levine, Lexington Books, Landham 1999; Frantz Borkenau, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd 1983; Albert



mijevanje politike u kojemu moralistička perspektiva, posredstvom kategorije moći, uzmiče pred političkim realizmom. U okviru ovoga rada prva dva aspekta mogu samo imenovati i uputiti na svoje ranije doprinose u kojima je sadržana daljnja relevantna literatura²⁰, dok ću treću navedenu skupnu razloga detaljnije prikazati.

2. 1. Politički realizam: moć i ljudsko odnošenje

Novo razumijevanje čovjeka i njegova svijeta dovodi do novovjekovnog samopostavljanja čovjeka odnosno njegove emancipacije od prirodnih svrha i Božje predestinacije. Shodno tome, i politička zajednica prestaje se smatrati metafizički zadanom u imanentnim svrhama prirodnih oblika ljudskog zajedništva. Umjesto toga, politička zajednica počinje se razumijevati kao umjetna tvorevina koja počiva na ljudskoj volji i konstrukciji. Dubina i značaj tih promjena u samorazumijevanju čovjeka podrazumijeva i istodobno rezultira s barem tri značajne novine u razumijevanju političkog života. To su: a) moralistička perspektiva ustupa pred političkim realizmom koji na sistemsko mjesto otkrivajuće koncepcije uma i moralnog razloga postavlja kategoriju moći, interesa, strasti i pluralističkih uvjerenja; b) teleologija prirodnih svrha zamjenjuje se mehaničkim objašnjenjem ljudskih odnosa; c) klasično shvaćanje supstancijalnog značenja politike nestaje pred instrumentalnim razumijevanjem političkog života, što mijenja ne samo shvaćanje svrhe politike nego i subjekte te načine njezine konstitucije.²¹

2. 1. 1. Politički realizam vs. politički moralizam

Politički moralizam reducirano pristupa političkom životu budući da ga isključivo razmatra u perspektivi ostvarivanja izvanjskih i unprijed zadanih svrha, načela, ideala i vrednota.²² Takvo razumijevanje politike kao primijenjene moralnosti istodobno pretpostavlja previ-

.....

O. Hirschman, *Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizmu prije njegova trijumfa*, Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja); Koare, Alaksandar [Koyré, Alexandre], *Naučna revolucija*, Nolit, Beograd 1981.

²⁰ Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, ibid.

²¹ Usp. Quentin Skinner, *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method; Volume 2: Renaissance Virtues; Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge U. P., Cambridge 2002.

²² Vidi: Bernard Williams, *In The Beginning Was The Deed*, Princeton U. P., Princeton 2005.

še i premalo. Politički moralizam pretpostavlja previše zbog toga što, prvo, neosviješteno unosi premisu racionalizacije i sistematizacije u politički život te pretpostavlja racionalnu motivaciju subjekta političkog života. Drugo, probleme i sukobe političkog života politički moralizam neopravdano svodi na moralni problem karakternih slabosti sudionika te na spoznajni problem pogrešnih ili nedovoljnih uvida. Utoliko, i to je treći prigovor, politički moralizam idealistički precjenjuje tvorbeni značaj i učinkovitost teorije kao zasebnih i samodostatnih formi ljudskoga djelovanja. Politički život, makoliko to bio važan aspekt, ne iscrpljuje se u razvoju individualnih ili kolektivnih svijesti, a niti se teorijske kategorije mogu izravno prenijeti u političku praksu. Nijedna teorija, naime, jer to su njezine inherentne granice, ne može odrediti i uračunati načine svoje primjene u povijesnome i političkom kontekstu.²³ Izvan vidokruga političkog moralizma najčešće ostaju kategorije interesa, moći, strasti, pluralnosti perspektiva i vrednota, mnoštva različitih samorazumijevanja te na koncu sukobna narav ljudske društvenosti. Materijalistička perspektiva pak, s okretanjem ka inherentnoj vrijednosti i samosvrhovitosti ovozemaljskog života, čini se mnogo inkluzivnijom za razumijevanje produkcije i reprodukcije socijalnog i političkog života.

2. 1. 2. Mehanicizam vs. teleologija

Novi pojmovni okvir znanstvene mehanike, omogućen matematizacijom prirode i znamenitim Galilejevim transformacijama u okviru prirodno-znanstvenih revolucija, uzdrmali su tradicionalno teleološko objašnjenje svijeta. Teleološka paradigma postaje nepotrebna jer se objašnjenje prirode, naspram neutvrdivih stremljenja i težnji k ostvarenju određenih svrha, zasniva na spoznaji povezanosti među pojavama u terminima prethodnog uzroka i zakona kretanja.

Uzmicanje teleološke paradigme objašnjenja svijeta pred mehanicističkom važno je u našem kontekstu zbog toga što teleološka slika svijeta svagda implicira idealističku metafiziku, dok znanstveno-mehanicistička slika svijeta otvara perspektivu za afirmaciju materijali-

23 Jedan od velikih i opetovano isticanih neoaristotelovskih uvida Hanne Arendt jest da se političko djelovanje i ljudski povijesni svijet ne mogu proizvoditi po modelu teorijskog i tehničkog razuma. Vidi: Hannah Arendt, *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb 1991. Tu će tezu kasnije razvijati Jürgen Habermas kroz kritiku tehnokratskog modela poznanstvljene politike. Vidi: J. Habermas, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.

stičkih shvaćanja svijeta. Idealističke implikacije teleološke slike svijeta očituju se u sljedećem: Prvo, povezanost među bićima te jedinstvo i smislenost svijeta, zajamčena ostvarivanjem nadolazećih vrijednih svrha.²⁴ Pri tome se razorne i neusklađene pojave u svijetu, to jest zlo i patnja koje se na prvi mah ne uklapaju u teleološku sliku svijeta, tumače Tominin riječima: "osebujnost beskonačne Božje dobrote sastoji se u tome da dopušta zlo kako bi ga preokrenuo u dobro"²⁵ tj. kasnijim Leibnizovim pojmom *teodiceje*.

Drugi oblik povezanosti teleološke slike svijeta i idealističke metafizike jest taj što teleologija pretpostavlja udvostručenje zbiljnosti, pri čemu se prava bit pojavnosti svijeta svagda pronalazi u instanciji umnosti izvan svijeta samog.

Naposljetku, i treća značajka teleološke slike svijeta upućuje na idealističku i kršćansku metafiziku utoliko što se smisao sveg zbivanja eshatologijski otkriva tek s-vrha, na kraju vremena i u posljednjem sudu, kad ono što će neminovno biti biva mjerilom onog što je sada.

Uporaba teleološkog objašnjenja s razine slike svijeta postupno se povlači na polje ljudskog samosvjesnog djelovanja s kojeg se, čini se, nekritičkom projekcijom prvotno i proširila. Pri tome, s usponom novovjekovnoga suparničkog i posjedničkog individualizma te raspadom kolektivističkih i organskih cjelina života, teleološko objašnjenje prestaje biti mjerodavno i za objašnjavanje socijalnih formi života te biva ograničeno na usko polje individualnoga svrhovito-racionalnog djelovanja oprimjerenog strategijama sudara individualnih volja u procesu reprodukcije materijalnoga života. Dotadašnja Aristotelova i Tomina teleološka kozmologija uzmiče pred novim pojmovnim okvirom analize i objašnjenja koji, posredstvom Galilejeve i Newtonove filozofije prirode, počiva na materijalističkoj kozmologiji i zakonima mehanike.

2. 1. 3. Instrumentalno vs. supstancijalno shvaćanje političke zajednice

Treći aspekt u novovjekovnoj promjeni slike svijeta tiče se razumijevanja smisla, subjekta i konstitucije političke zajednice. Prema klasičnom shvaćanju, politička zajednica čini supstancijalnu formu života koja

²⁴ To snažno implicira teističku perspektivu, štoviše Toma Akvinski koristi argument svrhovitosti svijeta za peti ili posljednji način ili put dokazivanja Božjeg postojanja. Usp. *Suma teologije*, Prvi dio, 2. pitanje, članak 3. str. 174. u: *Izabrano djelo* (ur. Tomo Vereš), Globus, Zagreb 1981.

²⁵ Ibid.

tek omogućava puni razvoj ljudske naravi. U prevladavajućem novovjekovnom shvaćanju pak, s izuzetkom Rousseaua i Hegela, politička zajednica se, s usponom svijeta rada, smatra instrumentom osiguranja političkog mira, pravne regulacije i zaštite vlasništva. Klasična politička zajednica, na premisi pozitivne filozofske antropologije, drži da je politički život polje dobrog života i moralne perfekcije. Tome suprotno, dominantno novovjekovno shvaćanje, na premisi negativne filozofske antropologije, drži da je politički život način zauzdavanja ljudskih slabosti, poroka i zloće. Nasuprot ideji razvoja karakternih osobina u političkom životu, pri čemu je ključan odgoj vladara u kardinalnim vrlinama, novovjekovno razumijevanje političke zajednice polazi od principijelnog nepovjerenja u ljudsku prirodu i povjerenja u institucije i procedure. Na razini subjekata i načina konstitucije političke zajednice, s nominalističkim prevratom i usponom individualizma te rastakanjem teleološke metafizike i dominacijom mehaničko-materijalističke kozmologije, politička zajednica prestaje biti naravna organska cjelina, koja počiva na diktatima prirode, i postaje umjetna tvorevina koja počiva na ljudskoj volji i racionalnoj konstrukciji.

3. Materijalizam i politika: mehanički i naturalistički materijalizam

Novovjekovna afirmacija mehaničko-materijalističke kozmologije stvorila je ishodišno metodičko polazište za utjecajne struje novovjekovne i moderne filozofije politike. Riječ je prije svega o Hobbesovu mehaničkom materijalizmu, Spinozinu naturalističkom materijalizmu i Marxovu historijskom materijalizmu. Sva tri stajališta, unatoč nedvojbeno velikim historijskim, konceptualnim, metodološkim i programskim razlikama, materiju ljudskoga individualnog i zajedničkog života nalaze u različitim manifestacijama kategorije moći.

Hobbes je ontološke principe materijalističko mehaničke kozmologije — materijalna tijela u prirodnom kretanju posredovanom učinima sila — izravno primijenio na ljudski svijet te utvrdio relacijsku, tvorbenu i dinamičku narav moći. U okviru takve antropomehaničke perspektive uobličena je, s jedne strane, dijagnoza socijalne patologije — sudar podjednako moćnih individualnih ljudskih tijela u stalnoj borbi za samoodržanje, odnosno rat svih protiv svih, i, s druge strane, terapija u vidu umjetnog tijela, stvorenog racionalnim pristankom koje svojom asimetričnom moći može jamčiti politički mir.

Spinoza je pak, kroz panteističku filozofiju identiteta i afirmaciju jedinstva svijeta u istovjetnosti između *natura naturans* i *natura naturata*, utvrdio univerzalno načelo postojanja — *conatus sese conser-*

vandi — žudnju za samoodržanjem svakog bića. Ona podrazumijeva, na pretpostavci naturalističkog materijalizma, složeno i mnogoliko poimanje moći koje je sukladno poimanjima modernog fizikalizma. Riječ je o moći kao ekvilibrijumu silâ svakog bića u odnosu na okolinu, a u neprestanoj žudnji za samoočuvanjem i identitetom.

Naznake koje slijede o Hobbesovoj i Spinozinoj filozofiji nastoje istaknuti povezanosti različitih oblika ontoloških materijalizama s njihovim emancipacijskim potencijalima.

3. 1. Hobbes: Mehanički materijalizam i politički poredak javnog mira

Izravnu i presudnu metodičku pretpostavku Hobbesove filozofije politike čini galilejevska znanstvena mehanika i rezolutivno-kompozitivna metoda Padovanske škole. Tu snažnu, općepoznatu i razmjerno široko prihvaćenu tezu²⁶ moguće je potkrijepiti s argumentima biografske i konceptualne naravi. U četrdesetim godinama života Hobbes je upoznao Euklidovu geometriju i, kako svjedoči njegov biograf, oduševio se njezinim demonstrativnim eksplikacijskim mogućnostima.²⁷ Prema nalogu svoga povremenog mecena Earla od Newcastlea, matematičkog znalca s izraženim interesima za optiku i balistiku, Hobbes je u siječnju 1634., prigodom posjeta Londonu, kupio Galilejevu knjigu "Dijalog o dva temeljna sustava svijeta". Od tada Hobbes intenzivno sudjeluje u raspravama o fizici i optici, najprije u krugu Welbecka Cavendishea, a zatim u prestižnom pariškom krugu patera Marina Mersenna, u okviru kojeg se susreće i sa Descartesom. Štoviše, Hobbes uspijeva 1636. dogovoriti i susret s Galilejem u mjestu Arcetri u blizini Firence. Ti su događaji bili prekretnica u Hobbesovu intelektualnome razvoju. On odmiče od stajališta renesansnog humanizma i nalazi novo metodičko uporište u geometrijskoj dedukciji, rezolutivno-kompozitivnoj metodi te Galilejevoj mehaničkoj kozmologiji.²⁸

Sve što jest — arhimedovska je i polazišna točka Hobbesova razma-

²⁶ Vidi: David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, O. U. P., Oxford 1969. i Ernest Cassirer, *The Myth of the State*, Yale U. P., New Haven 1974.

²⁷ John Aubrey, *Brief Lives*, ed. R. Barber, Boydell Press, Rochester, N. Y. 1982.

²⁸ "Galilej je u našem vremenu... bio prvi koji nam je otvorio vrata univerzalne prirodne filozofije koja je znanje naravi kretanja". Usp. Th. Hobbes, *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body, Epistole Dedicatory*, p. viii., u: *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Vol I. J. Bohn, London 1839.

tranja — jesu materijalna tijela u kretanju. Na takvim pretpostavkama Hobbes izvodi radikalno nov filozofijski program koji treba nadvladati onodobni utjecajni skepticizam. Skeptičko stajalište počivalo je na: a) neuvjerljivosti neoaristotelovske teleološke metafizike u novim vremenima; b) nepouzdanosti iskustva; te c) nužno subjektivnoj naravi svjetonazorskih moralnih sudova. Hobbesova filozofijska strategija pak počivala je na dvije nosive teze. To su metafizička teza o mehaničko materijalističkoj kozmologiji²⁹, koja neumitno vrijedi za sve oblike zbiljnosti uključujući i svijet ljudskog odnošenja, te epistemološka teza o pouzdanosti geometrijske znanstvene metode koja pruža demonstrativni uvid u kauzalne povezanosti među tijelima u kretanju. Time je definirana filozofija i njezina zadaća: “Pod filozofijom”, ističe Hobbes, “razumijevamo znanje koje stječemo zaključivanjem iz načina postanka neke stvari ka njezinim svojstvima ili iz svojstava prema mogućem načinu postojanja iste stvari, sa svrhom da budemo sposobni proizvesti onakve učinke kakve zahtijeva ljudski život, koliko to dopuštaju sama stvar i ljudske snage”.³⁰

Sustavni izraz Hobbesova znanstvenoga filozofskog programa je njegov više godina i u različitim inačicama pisani rad *Elements of Philosophy*. Tri dijela toga rada: “De Corpore”, “De homine” i “De Cive” jasno pokazuju duboko uvjerenje o univerzalnim zakonitostima znanstvene mehanike koji se geometrijskom dedukcijom te rezolutivnom ili analitičkom metodom demonstrativno izvode iz kretanja tijela i primjenjuju na kretanje čovjeka, odnosno kretanje građanina. Primjena znanstvene mehanike na objašnjenje ljudskog djelovanja i suodnošenje svojevrсна je antropomehanika prema kojoj je samoodržanje izjednačeno s kretanjem, a sve vrste ljudskih odnosa određene su kauzalnim paralelogramom sila, odnosno moći. Izvorni problem ljudskog postojanja, koji Hobbes u terminima znanstvene mehanike interpretira kao neminovan, univerzalan i destruktivan sukob pojedinačnih volja u ratu za samoodržanjem, iznalazi rješenje posredstvom

29 “Svijet (ne mislim samo na Zemlju, čiji se obožavatelji po njoj nazivaju svjetovnim ljudima, već i na svemir, to jest na ukupnost svih stvari koje jesu) je tjelesan, to jest svijet je tijelo i ima razmjere veličine, naime dužinu, širinu i dubinu”. Usp. *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2004. IV. pog. 46. str. 436. Štoviše, Hobbes u kritici neoaristotelovske skolastike opetovane ističe da je netjelesna supstancija proturječan i neodrživ pojam. Vidi: *Levijatan*, ibid. I. pog. 5. str. 35. i III. pog. 34. str. 267–268.

30 Ibid. IV. 46. str. 431.

znanosti ili “znanja slijeda i međusobne ovisnosti činjenica”³¹ u također mehanicističkoj konstrukciji asimetrično velike moći države i njezina nositelja suverena, koji tek onda, s takvom prenesenom i agregativnom moći, može jamčiti politički mir.

Moja nakana nije analizirati unutarnju izvedbu Hobbesove filozofije politike³² nego naznačiti povezanost njegove mehaničko-materijalističke metafizike i metodologije s emancipacijskim potencijalima njegove filozofije politike. Pri tome je, s jedne strane, riječ o primjedbama Hobbesovoj filozofiji politike koja je s oskudnim pretpostavkama o čovjeku kao individualnom biću, određenom masom i kretanjem u borbi za samoodržanjem, nužno završila u istome pojmovnom okviru, samo s drukčijom distribucijom moći: velika koncentracija suverenove moći učinkovito odvraća, s razloga smotrenosti ili racionalnosti, od pojedinačnog posezanja za silom. Drukčije rečeno, horizontalni strah pojedinaca jednih od drugih, zamijenjen je vertikalnim strahom građana od suverenova mača. Riječju, uvjerljivi pravci kritike Hobbesove filozofije politike su: a) njegova izrazito atomistička i reduktivna filozofijsko-antropološka pozicija; b) eliminacija svakog oblika socijalnih povezanosti i socijalnog autoriteta; c) ahistorijski pristup koji je na mjesto praktičkog uma postavio autoritet instrumentalne racionalnosti i tehničkog razuma.

S druge strane, emancipacijski potencijali Hobbesove filozofije politike, koji proizlazi iz njegove mehaničko-materijalističke metafizike i epistemologije su sljedeći:

Prvo, filozofijsko-političko samopostavljanje čovjeka, koje je usporedivo s Descartesovim metafizičkim i epistemološkim samopostavljanjem novovjekovnog čovjeka na samoga sebe. Hobbes je, naime, jasno i konzekventno oslobodio čovjeka od normativnih zadanosti prirodnih svrha i Božjih predestinacija. Ne postoji nikakva obveza, rezolutno piše Hobbes “za bilo kojeg čovjeka, a koja ne bi nastala iz nekog njegovog čina.”³³ Utoliko, politička zajednica nije

31 Ibid. I. 5. str. 37.

32 To sam, i opet s određenog aspekta rekonstrukcije liberalnih teorijskih premisa u Hobbesovoj apsolutističkoj filozofiji politike, dijelom učinio u knjizi *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, HFD, Zagreb 2005. str. 173–200.

33 T. Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1985. II. ch. 21. p. 268. odnosno *Levijatan*, ibid. II. pog. 21. str. 150.

prirodna nego umjetna tvorevina, stvorena racionalnim i voljnim izborom pojedinaca.

Drugo, Hobbes zagovara individualni moralni subjektivitet i jednaku prirodnu slobodu svakog čovjeka proizišlu iz približne jednakosti u tjelesnoj snazi i intelektualnim moćima, odnosno jednakoj izloženosti strahu pred mogućim napadima drugih. Hobbesov koncept fizikalne ili negativne slobode, kao “odsustva otpora (pod otporom mislim na izvanjske prepreke kretanju)”³⁴ te jednakosti pojedinca u strahu od nasilne smrti, oblikuje konture novovjekovnog prirodno-pravnog pojma jednake slobode pojedinca.

Treće, Hobbes jasno utvrđuje subjektivnu narav svjetonazorskih moralnih sudova jer “što god bilo predmet nečijeg poriva ili želje, to je ono što on sa svoje strane naziva *dobro*, dok predmet svoje mržnje i odbojnosti naziva *zlo*”.³⁵ Utoliko, logički zaključuje Hobbes, “ne postoji nikakav *finis ultimus* (krajnja svrha), niti *summum bonum* (najviše dobro), kako se veli u knjigama starih moralnih filozofa”.³⁶ Ako dakle političku zajednicu nije moguće utemeljiti u koncepciji najvišeg dobra, onda je moguće, s Hobbesovim radikalnim teorijskim prevratom, zajednicu metodički negativno utemeljiti u izbjegavanju najvećeg zla — straha od nasilne smrti. Ma koju razboritu koncepciju dobrog života pojedinci prihvaćali, svima je zajednički racionalni interes da se konstruiraju jamstva zaštite i održavanja u životu, odnosno sprečavanja privatnog nasilja.

Dalekosežne i emancipirajuće konzekvencije takvih Hobbesovih stavova očituju se u političkom reguliranju moralnih sukoba što podrazumijeva prioritet javne pred privatnom moralnošću, etike odgovornosti pred svjetonazorskom etikom, koncepcije prava pred koncepcijama dobra, političkog mira pred istinom.³⁷

3. 2. Spinoza: naturalistički materijalizam i politička sloboda

Na temelju teze o supstancijalnom monizmu bogoprirode, Spinoza je demonstrativno pokazao logičku neodrživost supstancijalnog dualizma koja pogoduje teološkoj teoriji kreacionizma i tradicionalnom

³⁴ *Levijatan*, II. pog. 21. str. 146.

³⁵ *Ibid.* I. pog. 6. str. 41.

³⁶ *Ibid.* I. pog. 11. str. 74.

³⁷ Hobbesov argument za takvo stajalište lapidarno je iskazan s logičkim i leksičkim redom vrednota: “Dokolica je majka filozofije, a država je majka mira i dokolice.” (*Ibid.* IV. pog. 46. str. 432.)

shvaćanju morala. Ako je bogopriroda vječni, neograničeni, imanentni i stalni uzrok svih stvari, onda je priroda stvoriteljica istovjetna stvorenoj prirodi u beskonačnosti svojih supstancijalno istovjetnih atributa te beskonačnosti konačnih i beskonačnih modusa tj. stanja i momenata supstancije.

Da podsjetimo, iz fundamentalne teze o supstancijalnom monizmu, Spinoza izvodi četiri nosive postavke: a) ako je sve određeno iz nužnosti božanske naravi prirode, onda je determinizam jedini način postojanja stvari; b) ako je svaka stvar nužno uvjetovana sama sobom i/ili drugim stvarima, onda mora imati dovoljan razlog koji je racionalno objašnjava;³⁸ c) ako sve što jest postoji u okviru supstancijalnog monizma, onda primjereni model znanja nije aristotelovska klasifikacija bića u posebne vrste, nego znanje jedinstvenih i općih kvantificirajućih zakona prirode;³⁹ d) ako za čovjeka, kao konačni modus prirode, vrijede iste zakonitosti kao za sva druga bića, onda čovjek nije, kako to opetovano ističe Spinoza, "imperium in imperio"⁴⁰, nego je prirodno biće čija se bit izražava u žudnji, koja je pak istovjetna njegovoj moći. Pri tome se žudnja ili *conatus* manifestira u složenim i mnogolikim oblicima moći koji odgovaraju poimanjima modernoga fizikalizma. Riječ je o moći kao ekvilibrijumu sila samog bića u odnosu na okolišu, a u neprestanoj žudnji za samoočuvanjem i održanjem identiteta.

Ukratko, u razumijevanju čovjeka i njegova mjesta u svijetu, Spinoza izgrađuje poziciju koja se formulatorno može iskazati riječima: *essentia = conatus = potestas = jus = virtus = libertas*. To znači da se bit čovjeka iskazuje u žudnji koja je istovjetna moći, pravu i vrlinu te koja slobodu, kao djelovanje iz nužnosti svoje prirode, kroz uvećavanje moći, čini zbiljskom.

38 Vidi: Jonathan Bennett, "Spinoza's metaphysics" u: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, C. U. P. Cambridge 1996. p. 61–88.

39 Vidi: Stuart Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992, posebice poglavlje "Outline of Metaphysics", p. 36–70.

40 Benedikt De Spinoza, *Etika*, Demetra, Zagreb 2000, str. 175. Istovjetnu formulaciju o čovjeku kao tobožnjoj "državi u državi" Spinoza prijekorno rabi i u Političkoj raspravi ne bi li njome označio pogrešno metodološko stajalište većine koja tvrdi "da ljudski duh nije proizveden ni od kakvih naravnih uzroka, nego da je stvoren neposredno od Boga, čime je od drugih stvari posve neovisan tako da ima potpunu moć da samoga sebe određuje i da pravilno koristi um." (Usp. *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006. gl. II. 6. str. 13.)

Supstantivni monizam i reduktivni naturalizam — isti zakoni prirode vrijede za sve oblike istovjetnih atributa i modusa — omogućio je Spinozi da *a limine* odbaci kako teleološku metafiziku tako i novovjekovni antropocentrizam. Njegov deduktivni put izvođenja polazi od shvaćanja bogoprirode, na temelju čega Spinoza poima ljudsku prirodu da bi onda iz nužnosti ljudske prirode izveo načela filozofije politike. Drugim riječima, čovjek je dio prirode, njegova se narav ne može svesti samo na razum i iz njega izvedene kategorije nego je ljudska narav tjelesno-duhovni, konačni modus prirode vođen strastima i razumnom voljom u žudnji samoočuvanja. Na razini filozofije politike to znači poći od čovjeka kakav doista jest ili od stajališta dosljednog političkog realizma.⁴¹

Prvo i teorijski središnje poglavlje Spinozina djela *Politička rasprava* metodička je, a dobrim dijelom i sadržajna, paralela s Machiavellijevim znamenitim XV. poglavljem *Vladara*. Obojica, naime, smatraju da je “mnogo doličnije držati se zbiljske istine stvari negoli njezina privida”⁴² te utoliko odbacuju moralističku i utopističku perspektivu. Dotadašnji filozofi, ističe Spinoza, ljude “ne poimaju onakvima kakvi jesu, nego onakvima kakvi bi željeli da budu”.⁴³ Štoviše, dosadašnji filozofi, ističe Spinoza, ponajvećma “umjesto etike pišu satiru” utoliko što racionalističkim i moralističkim redukcijama ne dopiru do ljudske prirode jer “strasti, s kojima se borimo, filozofi poimaju kao poroke u koje ljudi zapadaju vlastitom krivnjom”.⁴⁴ Do ove točke — realističkog uvida u ljudsku prirodu i priznanja moći umjesto moralističkih

⁴¹ Nije stoga čudno što je Machiavelli jedan od rijetkih filozofa kojeg Spinoza navodi i na koga se poziva. Štoviše, u odbacivanju transcendencije, idealizma i razumijevanju kategorije moći Spinoza je dosljedniji i od Hobbesa, jer stalno djelatnu kategoriju moći Spinoza ne zauzdava i ne umrtvljuje s logičkom i retoričkom formom pravnog sporazuma i ugovora, nego suprotno Hobbesu, ističe da su ugovori valjani samo dok su korisni stranama u sporazumu, odnosno počivaju na ravnoteži moći.

⁴² Niccolò Machiavelli, *Vladar*, ibid. str. 125.

⁴³ Spinoza, *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006, Gl. 1. 1. str. 5. Vrlo sličnu tvrdnju političkog realizma ističe i Machiavelli: “Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije da nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja.” (Usp. *Vladar*, ibid. XV. str. 125.)

⁴⁴ Spinoza, ibid.

tlapnji — Spinozino stajalište je istovjetno Machiavellijevu. Spinoza, međutim, nastoji zauzeti distancu ne samo prema “filozofima”, nego i prema “političarima”. Pod političarima Spinoza očito misli na Machiavellija, a vrlo vjerojatno, mada ne i posve opravdano, i na Hobbesa. Uz priznanje “ovi su političari o politici pisali mnogo bolje nego filozofi” Spinoza im upućuje i prijekor stoga što “više vole ljudima postavljati zamke, nego ih pravo savjetovati”, odnosno stoga što se pokornost i politička obveza ljudi stvara “više iz straha nego u skladu s umom”.⁴⁵ Sukladno tome, Spinoza nastoji u filozofiji politike oblikovati posredničko stajalište umnoga političkog realizma koje se temelji na metafizičkim i moralno-psihologijskim uvidima — “ljudi su nužno podložni strastima”⁴⁶ — te stoga svaka razumska i opravdana normativnost po svom uzroku ili izvoru i učinku ili smislu mora biti sukladna naturalističkom materijalizmu, odnosno služiti uvećavanju individualne slobode pojedinaca.

Filozofija politike u Spinozinu sustavu instrument je institucionalne obrane od destruktivnih djelovanja vođenih strastima i istodobno, koliko je to na razini političkog života moguće, način uvećavanja moći građana kroz snagu i harmoniju duha. Razlozi za stvaranje političke zajednice su jamstva političke slobode. Vrednota slobode, koju Spinoza rabi nasuprot ropstvu, jedini je, uz istinu i laž te adekvatne i neadekvatne ideje, nosivi evaluacijski pojmovni par kojim barata Spinoza u zazoru od svakog moralizma.⁴⁷

Spinozino posredničko stajalište u razumijevanju političkog života — biti između “filozofa” i “političara” — objedinjuje dvije perspektive. Prvo je stajalište *sub specie aeternitatis*, stajalište uma koje pruža cjelovita i samoopravdavajuća objašnjenja uzroka svega što jest odnosno reflektira samoevidentne i adekvatne ideje. To stajalište uma mora biti zastupljeno i u načelima filozofije politike, ali ono, premda nužno, nije i dovoljno. Razlog je tome taj što “um može doduše u velikoj mjeri potisnuti ili umjeriti strasti, ali istovremeno smo vidjeli da je staza, na koju um upućuje, vrlo strma, tako da onaj tko misli da će mnoštvo ili oni koji se bave javnim poslovima živjeti

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid. 1. 5. str. 7. Istovjetna teza razmatra se i u *Etici*: “Strast se ne može ničim ni suspregnuti ni ukinuti osim strašću koja je onoj koja se treba suspregnuti suprotna i od nje jača.” (Usp. IV. 7. str. 315.)

⁴⁷ Vidi: Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Clarendon Press, Oxford 2005.

samo po naputku uma, taj sniva o zlatnom dobu o kojem pišu pjesnici ili sanja bajke”.⁴⁸

Druga perspektiva u Spinozinoj filozofiji politike je stajalište *sub specie durationis* ili stajalište političkog realizma koje ozbiljno uzima u obzir činjenicu da ljudi ipak ponajviše djeluju iz strasti, s nepotpunim i neadekvatnim idejama. Stoga je prijeko potrebno stvoriti institucionalna jamstva za djelovanje, ako već ne iz razuma, a ono barem prema razumu.

Takva institucionalna jamstva, stvorena na temelju realističkih uviđa u moralnu psihologiju osoba i nužno konfliktnu narav socijalnog života, podrazumijevaju sljedeće:

Prvo, budući da je moć jedina izvorna i po sebi zbiljska kategorija individualnoga i interpersonalnoga djelovanja, svako institucionalno ustrojstvo biva zbiljskim i postojanim u onoj mjeri u kojoj iskazuju djelatnu ravnotežu moći. Tako je i odnos između nositelja vlasti i građana, formalno iskazan društvenim ugovorom, smislen i zbiljski samo dok koristi objema stranama, odnosno počiva na ravnoteži moći.

Drugo, razdvojenost javne i privatne sfere, pri čemu politički odgoj u dobro ustrojenim institucijama dovodi do toga da “svi, kakvih god da su sklonosti, javno pravo pretpostavljaju privatnim interesima.”⁴⁹ Spinozino liberalno umijeće razdvajanja javne i privatne sfere način je da se pomiri sloboda mišljenja, govorenja i naučavanja sa jedinstvom i stabilnosti političke zajednice. Štoviše, Spinoza ističe — od podnaslova *Teologijsko-političke rasprave* pa do naslova njezina posljednjeg XX. poglavlja — da sloboda mišljenja i govorenja ne samo što je sukladna s političkim mirom i stabilnosti, nego da je njezin prijeko potreban uvjet. Zagovor slobode govora i naučavanja, odnosno političke vrednote tolerancije, Spinoza potvrđuje i sa stavom o nepristranosti političkog autoriteta u svjetonazorskim pitanjima. Zakon nema što tražiti u pitanjima istine. Tamo gdje politička prisila presuđuje u svjetonazorskim pitanjima i “gdje nazori, na koje svatko ima pravo i koje nitko ne može otuđiti, važe kao zločin; gdje je to slučaj, tamo obično u najvećoj mjeri vlada bijes gomile.”⁵⁰ Štoviše, u političkoj sferi, ali samo u njoj, vrednota političkog mira prethodi vrednoti istine.

⁴⁸ Spinoza, *Politička rasprava*, ibid. I. 5. str. 8.

⁴⁹ Spinoza, *Teologijsko-politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006. XVII. str. 399.

⁵⁰ Ibid. XVIII. str. 443.

Treće, Spinoza izričito razdvaja nadležnosti crkvenog i političkog autoriteta te utvrđuje logički i javno-moralni prioritet političkog autoriteta. Logički prioritet pripada političkom autoritetu stoga što “u naravnom stanju um nema više prava nego požuda” pa stoga religijska poruka “štovanja pravde i ljubavi dobiva snagu prava samo iz prava zapovijedanja”.⁵¹ Javno-moralni prioritet političkog autoriteta pred crkvenim proizlazi iz prednosti političkog mira pred istinom. Spinoza, svjestan socijalne uloge religije, utvrđuje “da religija uvijek mora biti prilagođena koristi republike”⁵² i u svom naučavanju ograničena na evanđeosku poruku pravednosti, ljubavi i pobožnosti čime mnoštvu pronosi jednostavne moralne istine.

Četvrto, u razmatranju oblika političkih poredaka, Spinoza daje prednost demokraciji jer “ona izgleda najnaravnija i jer se u najvećoj mjeri približava slobodi kakvu narav dopušta svakom pojedincu: Jer, u njoj nitko svoje naravno pravo ne prenosi na drugoga tako da se potom više ništa ne pita; nego... na veći dio cijelog društva kojega je i sam jedan dio.”⁵³ Riječju, prednost je demokracije što su njezini normativni zahtjevi i ustrojstva najbliži naturalističkom polazištu, odnosno “na ovaj način svi ostaju onakvi kakvi su bili i u naravnom stanju: jednaki”.⁵⁴

Sva četiri navedena institucionalna ustrojstva, proizišla iz stajališta političkog realizma, omogućavaju sigurnost kao metodički negativni uvjet političke slobode. Utoliko Spinoza u *Političkoj raspravi* jednoznačno tvrdi: “vrlina države je sigurnost” dok “sloboda ili jakost duha privatna je vrlina”.⁵⁵ Institucionalno zajamčena sigurnost, međutim, samo je negativni ili liberalni uvjet slobode utoliko što otklanja strah od uplitanja drugih ili, Spinozinim riječima rečeno, omogućava samouzrokovanje, samoodređenje kao nužan, ali ne i dovoljan uvjet slobode. Drugi, metodički pozitivni aspekt slobode, koji čini da život u političkoj zajednici uvećava moć pojedinaca, a time i moć zajednice, jest život u skladu sa umom: “I zato je najviše slobodna ona republika

⁵¹ Ibid. XIX. str. 451.

⁵² Ibid. str. 459. Štoviše, Spinoza redefinira pojam bezbožnika i ističe “Najviša je pobožnost... ono što se vrši radi mira i stabilnosti republike, zato je bezbožnik onaj koji po svojem nahođenju čini nešto protiv odluke vrhovne vlasti čiji je podanik.” (Ibid. XX. str. 477.)

⁵³ Ibid. XVI. str. 383.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ *Politička rasprava*, ibid. I. 6. str. 9.

čiji su zakoni utemeljeni u zdravom umu; tamo naime svaki pojedinac može biti slobodan kada želi, to jest može cijelom dušom živjeti pod vodstvom uma”.⁵⁶

Ako osoba ne sluša nikoga drugoga do sebe, ako joj je zajamčeno samouzrokovanje ili imunitet od uplitanja drugih, to ne znači samo po sebi da je osoba slobodna, jer postupanje po vlastitom nahođenju može biti, priziva Spinoza stari Aristotelov pojam, unutarne ropstvo. “Onaj koga vuče njegova požuda tako da ne vidi ništa i ne može učiniti ništa što je za njega korisno, taj je u najvećoj mjeri rob, dočim je slobodan samo onaj koji cijelom dušom živi pod vodstvom uma”.⁵⁷ Riječju, sigurnost od straha je negativni, a život u skladu s umom je pozitivni uvjet slobode.⁵⁸

Najviše što politička zajednica može učiniti jesu umno ustrojeni zakoni i institucije koje omogućavaju jedinstvo i sklad duhova njezinih građana, a time i uvećavanje njihove moći i koristi. Najbolja je pak ona vladavina koja ostvaruje svrhe političke zajednice: sigurnost i mir. Pri tome mir, spočitava Spinoza Hobbesu, “nije izostanak rata, nego vrlina koja proizlazi iz jakosti duha...”.⁵⁹ Jakost duha očituje se u spoznaji adekvatnih ideja ili kognitivnom uvjetu slobode. U dobro uređenoj državi što poštuje prava svojih građana, jakost duha stvara i potiče građansku slogu slobodnoga mnoštva — *multitudo libero*. Spinoza utoliko, prividno suprotno *Političkoj raspravi* gdje ustvrđuje da je svrha države sigurnost, može zaključiti “Dakle, svrha republike je zapravo sloboda”.⁶⁰ To nije protuslovlje jer Spinoza povezuje negativno ili liberalno shvaćanje slobode (zajamčena sigurnost individualnih prava) s pozitivnim ili republikanskim shvaćanjem slobode (građanska sloga pod umnim zakonima koje donosi slobodno mnoštvo vođeno

⁵⁶ *Teologijsko-politička rasprava*, ibid. XVI. str. 383.

⁵⁷ Ibid. str. 383,

⁵⁸ U bilješki 33. uz gl. XVI. *Teologijsko-političke rasprave* Spinoza piše: “Čovjek je zasigurno toliko slobodan koliko je vođen umom” (str. 383). Gotovo istu formulaciju o istovjetnosti uma i slobode Spinoza rabi i u *Političkoj raspravi*, gl. III. g., str. 28–29.

⁵⁹ *Politička rasprava*, ibid, V. 4. “Uostalom, državu čiji mir ovisi o bezvoljnosti podanika”, nastavlja Spinoza, “koji se dadu voditi kao ovce i znaju samo robovati, bolje je nazvati pustoš nego država” (str. 45).

⁶⁰ *Teologijsko-politička rasprava*, ibid. XX. str. 475. Spinoza rabi pojam republika u skladu s onodobnom tradicijom kao istoznačnicu pojmu država.

nadom). Riječju, Spinozina filozofija politike ocrtava načela znatno kasnije afirmirane liberalno-demokratske paradigme.

Osobiti značaj Spinozine filozofije politike je u tome što je sve normativne zahtjeve etike i politike, koji su se tradicionalno izvodili nasuprot i protiv prirodnih određenja čovjeka, izveo iz naturalističkih polazišta ili, kako to on opetovano ističe, “nužnosti ljudske naravi”⁶¹ i time postavio snažnu branu svakom moraliziranju, utopizmu i samozavaravajućim idealističkim konstrukcijama. Njegov povratak (bogo)prirodi nije proveden na aristotelovski način. I dok Aristotel i neoaristotelovci posredstvom teleološke metafizike ističu umnost prirode, Spinoza inzistira na prirodnosti uma.

4. Emancipacijski potencijali novovjekovnih filozofija politike i rani modernitet

U zaključnom dijelu rada, ukratko bih sabrao emancipacijske potencijale novovjekovnih filozofija politike i slijedom toga telegrafski natuknuo, nakon Hobbesova mehaničkog i Spinozina naturalističkog materijalizma, postavke treće najpoznatije inačice materijalizma, Marxova *historijskog materijalizma*.

Emancipacijski potencijali novovjekovne filozofije politike, sazidane na materijalističkim pretpostavkama, sadržani su u sljedećem:

Prvo, afirmacija neposredno danoga, svjetovnosti zbilje, tjelesnosti i osjetilnosti odgovor je na novovjekovni skeptički izazov. Novo samorazumijevanje čovjeka više ne prihvaća udvajanje zbiljnosti, prezir tijela i spiritualizaciju moralnog života. Zapadna idealistička tradicija od Platona nadalje shvaća tijelo u pravilu kao okov duše. Taj izravni stav unižavanja tjelesnosti preuzima i razvija Aurelije Augustin, odnosno cijela kršćanska tradicija. Ponovno okretanje k svjetovnosti života donosi dalekosežne epistemološke i etičke posljedice. Epistemološke posljedice očituju se u reafirmaciji spoznajnih moći osjetila i vrijednosti iskustva koje, posebice u novostvorenim praksama znanstvenih eksperimenata, može ispuniti i svoju staru zadaću — biti realistički uteg i kontrola idejama razuma. Etičke posljedice reafirmacije tjelesnosti i materijalnosti ljudskog života očituju se pak u priznanju ozbiljnosti i relevantnosti patnje i okrutnosti kao prvorazrednih moralnih činjenica za koje etičke i političke teorije trebaju naći načine uklanjanja ili

⁶¹ Politička rasprava, *ibid.* III. 18. str. 35, dok u III. 3. rabi formulaciju “zakona ljudske naravi”.

barem osjetnog reduciranja.⁶² Riječju, novovjekovne filozofije politike, oslonjene na materijalističku metafiziku i epistemologiju, rehabilitiraju stoički ideal samoočuvanja i smjeraju ka afirmaciji života kao ključnoj političkoj vrednoti.

Drugo, naturalistički utemeljena novovjekovna filozofija politike omogućava uvjerljivo subjektiviranje i samopostavljanje čovjeka koji više nije instrument provođenja nakana prirode, Božanske predestinacije ili drugih izvanjskih svrha, nego je ljudski život samosvrhovita i supstancijalna vrednota. Samosvjesno prihvaćanje i priznanje svjetovnosti, vremenitosti te osjetilno-tjelesne zadanosti ljudskih života, kao okvira jedine i samosvrhovite ljudske zbiljnosti, oslobađa humanističke potencijale. To vrijedi utoliko što je čovjek, prepušten sebi i bez diktata i naputaka transcendentnih svrha, doveden u situaciju slobode koja podrazumijeva odgovornost za sebe i svoj povijesni svijet. Na razini filozofije politike, to znači da se u odsustvu obvezujućih moralnih, religijskih ili svjetonazorskih ideala i vrednota važećih za sve, zajednički život više ne može utemeljiti u obvezujućim supstancijalnim vrednotama, nego samo u proceduralnim i političkim vrednotama univerzalnog poštovanja te slobode i jednakosti svake osobe. Drugim riječima, vrijednosni pluralizam, kao trajna i neotklonjiva značajka novovjekovlja i modernoga doba, čini da se javna ili politička moralnost više ne može utemeljiti u sveobuhvatnim idealima dobrog života, nego samo u političkoj ili okvirnoj teoriji dobra s minimalnim moralnim sadržajima koji obvezuju tek na uzajamno priznanje slobode i jednakosti osoba.⁶³

Materijalistički utemeljene novovjekovne filozofije politike uvjerljivo odgovaraju na potrebe razdvajanja privatne i javne moralnosti, odnosno na instrumentalizaciju političkog života kao načina ostvarenja različitih svjetonazorskih vrednota, utoliko što je održavanje i sigurnost ljudskih života njihova ishodišna i arhimedovska točka. Svjetonazorski, religijski i moralni sukobi politički se pacificiraju i reguliraju kroz procedure načelno nepristranog političkog autoriteta.

⁶² To je ključ koji povezuje Montaigneov humanistički skepticizam i Montesquieuovu profinjenu kritiku zagriženosti, primitivizama, fanatizama i svakog oblika militarizma. Usp. Michel de Montaigne, *Sabrana djela*, tom 1–4, Disput, Zagreb, 2007. i Montesquije [Charles Montesquieu], *Persiska pisma*, Prosveta, Beograd 1951.

⁶³ Usp. John Rawls, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb 2000, osobito poglavlje: "Prvenstvo ispravnog i ideje dobra", str. 155–190.

Treće, materijalistički utemeljene filozofije politike, pored osiguranja suživota ljudi različitih vrednota i uvjerenja, načelno otvaraju i mogućnost pomirenja čovjeka s prirodom. To je moguće utoliko što se prirodnost, materijalnost i potrebitost ljudskog života ne shvaća kao posljedica kozmičke nesreće, iskupljujući teret grijeha ili manje vrijedan dio ljudskosti, nego se smatra konstitutivnim dijelom ljudske egzistencije. Zbog toga i priroda, kako unutarnja, ljudska, tako i vanjska, nije mjesto samoporicanja i beskompromisnog suprotstavljanja, nego je polje djelatne suradnje koja povezuje humanističko i naturalističko u čovjeku.

Novovjekovne forme političkoga mišljenja, oslonjene na materijalističke pretpostavke, uzimaju u razdoblju ranoga moderniteta nove i drukčije oblike. Spona između materijalizma i ljudskih emancipacijskih potencijala osobito je istaknuta u Nietzscheovoj, Feuerbachovoj i Marxovoj filozofiji. Rekonstrukcija takvih povezanosti obilato prelazi opseg ovoga rada, pa bih stoga u ovom kontekstu još samo ukratko naznačio plan mogućih izvoda, uz nešto širi zahvat u postavke Marxova historijskog materijalizma.

Nietzsche je u neospinozističkom duhu i goropadnoj kritici svake transcendencije razvio osobitu vrstu protestnog naturalizma koji osnažuje prirodnost i svjetovnost života pred metafizičkim utvarama poricanja i nihilizma. Smjer Nietzscheove kritike zapadne kulture ponajbolje se očituje u njegovoj nakani razotkrivanja da "ispod takve laskave boje i premaza ponovno mora biti spoznat strašni osnovni tekst *homo natura*. Naime, prevesti čovjeka natrag u prirodu, ovladati mnogim sujetnim i zanesenjačkim tumačenjima i sporednom smislom što su dosad našarani i naslikani preko vječnog osnovnog teksta *homo natura*..."⁶⁴

Feuerbachov antropološki materijalizam s pozicije konkretne i utjelovljene ljudske egzistencije preokreće spekulativne postavke njemačkog idealizma prokazujući njihove psihologističke izvore. U fenomenološkoj analizi Feuerbach preokreće tradicionalistički shvaćeni odnos *creator-creatura*, odnosno pokazuje da su religijski i teološki pojmovi otuđeni oblici ljudske samosvijesti. Štoviše, Feuerbach je uvjeren da istovjetna materijalistička kritika pogađa Hegelovu, kao i svaku idealističku filozofiju, zbog toga što je ona spekulativno apsorbirala prirodu, učinila je svojom izvedenicom i time izvrnula ontološki red stvari.⁶⁵

⁶⁴ Usp. *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002, str. 181–182.

⁶⁵ Usp. Ludwig Feuerbach, "Prilog kritici Hegelove filozofije" i "Bit



Marxov historijski materijalizam, za razliku od Engelsa, Plehanova i Lenjina, koji s pojmom dijalektičkog materijalizma nastoje pružiti sveobuhvatno objašnjenje zbiljnosti, ograničen je na polje djelatnog konstituiranja čovjeka i njegova povijesnog svijeta. Materiju Marxova historijskog materijalizma čine uvjeti društvene produkcije i reprodukcije ljudskog života. Historijski materijalizam je posrednička pozicija između Feuerbachova pasivnog materijalizma koji uzima prirodu samo izvanjski u formi objekta ili kontemplacije, te, s druge strane, Hegelova idealizma koji je na apstraktan način razvio dinamički moment ili djelatnu stranu u povijesnoj genezi svijesti kroz rad pojmova. Marx je Hegelovu apstraktnu teoriju povijesnosti svijesti razvio u novom polju djelatne razmjene tvari s prirodom ili društvenom radu. Utoliko, Marx preokreće idealistički rad pojmova u materijalistički pojam društvenoga rada koji čini povijesni temelj ljudskoga samokonstituiranja.⁶⁶ Historijski materijalizam je u Marxovu djelu teorijska podloga programu radikalne općeljudske emancipacije. Pri tome se aspekti historijskog materijalizma razvijaju na tri osnovne razine:

Prva je razina historijske filozofske antropologije ili shvaćanje čovjeka kao potrebitog, osjetilnog i predmetnog bića koje u djelatnoj razmjeni tvari s prirodom izgrađuje svoju povijesnu bit. Čovjek je biće prakse ili slobodne stvaralačke i samostvaralačke djelatnosti koja se u dosadašnjoj povijesti uobličavala u otuđene forme društvenoga rada.⁶⁷

Drugu razinu historijskog materijalizma čini socijalna ontologija kapitalističkoga društva. Marx koristi Hegelovu dijalektičku metodu, a kategoriju društvenoga rada, uobličenu u povijesno konkretni oblik kapitalističkoga načina proizvodnje, smatra socijalnim bitkom ili konstitutivnim i eksplikacijskim temeljem za razumijevanje cjeline socijalnih fenomena.⁶⁸ Najdalekosežnija točka ove razine historijskog

kršćanstva” u: Feuerbach: *Izbor iz djela* (ur. Vanja Sutlić), Matica hrvatska, Zagreb 1956, odnosno interpretacijski: Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge U. P., Cambridge 1977.

⁶⁶ Usp. Karl Marx, “Ekonomsko-filozofski rukopisi”, u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1976. osobito spis: “Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće”, str. 313–336.

⁶⁷ Usp. Karl Marx, *Rani radovi*, ibid.

⁶⁸ Usp. Karl Marx, *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije* (*Grundrisse*), Naprijed, Zagreb 1977, i *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947, svezak 1–3.

materijalizam je stajalište konkretnog totaliteta⁶⁹ s kojeg je moguće razumjeti cjelinu uvjeta i načina produkcije i reprodukcije socijalnog života te stajalište dubinskih socijalnih struktura moći, s kojih se uočava ideologija metodološkog individualizma i slobodnog odlučivanja, budući da se ljudi, neovisno o svojoj volji, pojavljuju samo kao, Marxovim riječima rečeno, karakterne maske kapitala.⁷⁰ Utoliko u Marxovu stajalištu doista progovara dubinsko određenje ideologije, koja nije samo iskrivljena svijest, pa se Feuerbachovim preokretanjem stvari i ispravnom spoznajom dade ispraviti. Marxova usporedba ideologije s *camerom obscurum*, u kojoj se ljudi i njihovi odnosi pojavljuju naopačke, samo je fenomenologijski nužna, ali ne i dovoljna razina interpretacije zbilje.⁷¹ Ukoliko se čita u Feuerbachovu duhu, a za što Marx mjestimice daje i povoda,⁷² gubi se njezino strukturno i dubinsko određenje. Ideologija je, naime, i istinita, ili bolje, ispravna svijest lažnog i fragmentiranoga društvenog bitka u kojemu se podsystemi društva, unutar sebe prividno racionalno uređeni, neminovno iracionalno suprotstavljaju, kao što je danas primjerice na djelu sve očitiji sukob kapitalističkog ustrojstva društvenog rada i demokratskih institucija. Zbog toga i nije dovoljno svesti ideologiju na njezin svjetovni temelj. To je učinio već Feuerbach. Treba je “objasniti samo iz samopodvojenosti te svjetovne osnove koja sama sebi protivrječi. Dakle, treba je razumjeti u njoj samoj i njenoj protivrječnosti, te praktički revolucionirati”.⁷³ To je i ključ za razumijevanje Marxove čuvene

69 Usp. Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1977.

70 Usp. Karl Marx, *Kapital*, ibid, I. sv., 1. knj. 1. odj. gl. 2. str. 49.

71 Karl Marx, *Njemačka ideologija*, u: *Rani radovi*, ibid. str.370. Usp. Sarah Kofman, *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1977. Autorica u interpretaciji Marxove ideologije, a sukladno i argumentaciji iznesenoj u tekstu, efektно utvrđuje: “Obrat obrata ne može ništa obrnuti” (str. 15) odnosno “Cameru obscuru nigda ne ‘nadmješta’ camera lucida” (str. 23).

72 „Sasvim suprotno njemačkoj filozofiji, koja silazi s neba na zemlju, mi se ovdje penjemo sa zemlje na nebo.... ne određuje svijest život, nego život određuje svijest”, *Njemačka ideologija*, str. 370–371.

73 Karl Marx, “Teze o Feuerbachu”, u: *Rani radovi*, ibid. teza 4. str. 338. Potkrjepu takve interpretacije ideologije moguće je naći i u *Kapitalu* gdje poznati odjeljak “Fetiški karakter robe i njegova tajna” Marx započinje duhovitim riječima: “Na prvi pogled roba izgleda stvar samo po sebi razumljiva, trivijalna. Iz njene analize izlazi da je vraška stvar, puna metafizičkih domišljanja i teoloških mušica”, odnosno pokazuje



11. teze o Feuerbachu: "Filozofi su svijet samo različito *interpretirali*, radi se o tome da ga se *izmijeni*."⁷⁴

Treću razinu historijskog materijalizma čini materijalistička filozofija povijesti, koja u logičkom slijedu društveno-ekonomskih formacija nastoji istodobno pružiti uvjerljive pretpostavke o povijesnoj genezi modernoga kapitalističkoga društva i načinu njegova povijesnog prevladavanja. Ta razina filozofije povijesti, zajedno s drugom razinom socijalne ontologije kapitalističkoga društva, nastoji povezati dijagnozu strukturnih proturječja te otuđenja i postvarenja modernoga stanja sa terapijom socijalnih i političkih revolucija koje vode općeljudskoj emancipaciji.⁷⁵

Na toj se razini povezivanja strukturnih proturječja i ljudskoga političkoga djelovanja pojavljuju i problemi koji iziskuju preispitivanje Marxova stajališta. S jedne, i manje važne strane, historijski materijalizam nije posve uvjerljiv kao univerzalna teorija povijesti ili objašnjenje dosadašnjeg razvitka ljudskog roda. S druge, i svakako važnije strane, Marx se odveć pouzdaje u preokrenutu i materijaliziranu Hegelovu dijalektičku filozofiju povijesti ili kategoriju znanja povijesti — znanja o njezinom neminovnom tijeku uzrokovanom strukturnim proturječjima. Na toj razini problema izravnog i nedovoljno posredovanog izvođenja filozofije politike iz filozofije povijesti i socijalne ontologije kapitalističkoga društva pojavljuju se barem tri otvorena pitanja:

- a) odnos i narav strukturnih uvjetovanja prema formiranju političkih interesa i političkog djelovanja;⁷⁶
- b) socijalna i politička identifikacija hegelovski izvedene kategorije proletarijata kao čistog negativiteta postojećeg i nositelja eman-

.....

da "određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantasmagoričan oblik odnosa među stvarima." Usp. *Kapital*, I sv., I. knjiga, i. odjeljak, str. 36–37.

⁷⁴ Ibid. str. 339.

⁷⁵ Usp. Karl Marx, Friedrich Engels, *Njemačka ideologija*, ibid. str. 355–428. i Karl Marx, "Predgovor za 'Prilog kritici političke ekonomije'", u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izabrana djela u dva toma*, Kultura, Zagreb 1949, tom I, str. 317–321.

⁷⁶ Usp. G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988. i Alex Callinicos, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Brill, Leiden/Boston 2004.

cipacijske općosti ili, drugim riječima, pitanje zbiljskih subjekata radikalnih promjena;⁷⁷

- c) sistemsko mjesto politike ili druge vrste reguliranog suobraćanja, obzirom na Marxovo snažno prosvjetiteljsko naslijeđe i uvjerenje o nekonfliktnosti i prozirnosti ljudskih odnosa u zajedničkome životu s onu stranu dosadašnje povijesti.

Neovisno o takvim unutarnjim teškoćama Marxova stajališta i razumljivoj potrebi historijskog čitanja njegova djela, temeljne vrijednosti historijskog materijalizma možemo prepoznati u sljedećim značajkama: a) metodičkom stajalištu konkretnog totaliteta koje nasuprot postmodernom relativizmu, partikularizmu, perspektivizmu, pa i cinizmu, može prepoznati načine proizvodnje društvene moći, njezine socijalne, političke i ideološke iskaze te mrežu povezanosti i uvjetovanja društvenih fenomena; b) lociranju društvenog bitka u kontroli nad uvjetima produkcije i reprodukcije društvenog života; oblici te kontrole svakako uzimaju nove oblike i domašaje (biopolitička paradigma tu je dobar primjer), ali njihova funkcija i cilj ostaju isti: održavanje i proširenje kapitala kao dominantne forme društvenog odnosa; c) radikalnom programu suočavanja s bijedom, neslobodom, otuđenjem i postvarenjem te shodno tome, utemeljenom zahtjevu za općeljudskom emancipacijom.

Zajednički nazivnik i najdalekosežnija točka svih oblika filozofija politike, metodički oslonjenih na materijalističke pretpostavke, zahtjev je za pomirenjem umnosti i zbiljskoga, materijalnog života, prevladavanjem rascijepljenosti i suprotstavljenosti vidova ljudske egzistencije, odnosno dimenzija socijalnog bitka. Materijalizam i humanizam očito idu zajedno. ■

⁷⁷ Usp. Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, ibid. i Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.

Literatura

- Akvinski, Toma, *Suma teologije*, u: *Izabrano djelo*, ur. Tomo Vereš, Globus, Zagreb 1981.
- Applebaum, Wilbur (ed.), *Encyclopedia of the Scientific Revolution. From Copernicus to Newton*, Garland Publishing, New York, 2000.
- Arendt, Hannah, *Vita activa*, A. Cesarec, Zagreb 1991.
- Aubrey, John, *Brief Lives*, ed. R. Barber, Boydell Press, Rochester, N.Y. 1982.
- Augustin, Aurelije, *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996.
- Bennett, Jonathan, "Spinoza's metaphysics" u: *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, C. U. P. Cambridge 1996. p. 61–88.
- Bidet, Jacques "New Interpretations of Capital" u: *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. J. Bidet i S. Kouvelakis, Brill, Leiden/Boston 2008. p. 369–383.
- Borkenau, Frantz, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Komunist, Beograd 1983.
- Callinicos, Alex, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Brill, Leiden/Boston 2004.
- Cassirer, Ernest, *The Myth of the State*, Yale U. P., New Haven 1974.
- Cohen, G. A., *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Coole, Diana and Frost, Samantha (ed.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham 2010.
- De Caro, Mario i Macarthur, David, "The Nature of Naturalism", u: *Naturalism in Question*, ed. De Caro/Macarthur, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- Dević, Ivan, Majetić, Frano, Krnić, Rašeljka, "Vrijednosne preferencije hrvatskih građana kao odrednice materijalizma", *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, Vol. 24. No. 4. 2016. str. 555–576.
- Enciklika pape Ivana Pavla II, *Centesimus annus* iz 1991., Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb.
- Feuerbach, Ludwig, *Izbor iz djela*, ur. Vanja Sutlić, Matica hrvatska, Zagreb 1956.
- Foucault, Michel, *Rođenje biopolitike*, Sandorf, Zagreb 2016.
- Gauthier, David, *The Logic of Leviathan*, Oxford U. P., Oxford 1969.
- Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Habermas, Jürgen, *Teorija i praksa*, BIGZ, Beograd 1980.
- Habermas, Jürgen, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Školska knjiga, Zagreb 1986.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza and Spinozism*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992..

- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.
- Hirschman, Albert O., *Strasti i interesi: Politički argumenti u prilog kapitalizmu prije njegova trijumfa*, Stvarnost, Zagreb (bez godine izdanja).
- Hobbes, Thomas, *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body, Epistole Dedicatory*, u: *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Vol I. J. Bohn, London 1839.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, 1985.
- Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Naklada jesenski i Turk, Zagreb 2004.
- Koare, Alaksandar [Koyré, Alexandre], *Naučna revolucija*, Nolit, Beograd 1981.
- Kofman, Sarah, *Camera obscura ideologije*, Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 1977.
- Lametrie, Julien Offray de, *Čovjek mašina*, Kultura, Beograd 1955.
- Levine, Alan, "Skepticism, Self, and Toleration in Montaigne's Political Thought", u: *Early Modern Skepticism and The Origins of Toleration*, A. Levine ed., Lexington Books, Landham 1999.
- Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest*, Naprijed, Zagreb 1977.
- Machiavelli, Niccolò, *Vladar*, u: *Izabrano djelo I*, ur. Damir Grubiša, Globus, Zagreb 1985.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1976.
- Marx, Karl, *Temelji slobode: osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, Naprijed, Zagreb 1977. Marx, Karl, *Kapital*, Kultura, Zagreb 1947. svezak 1–3.
- Mišić, Anto, "Bauerova kritika materijalizma", *Obnovljeni život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 54. No. 2, lipanj 1999. str. 211–217.
- Montaigne, Michel de, *Sabrana djela*, Disput, Zagreb, 2007.
- Montesquieu [Charles Montesquieu], *Persiska pisma*, Prosveta, Beograd 1951.
- Nefat, Ariana i Benazić, Dragan, "Materijalizam, statusna i upadljiva potrošnja studenata u Hrvatskoj", *Ekonomski pregled*, Vol. 65. No. 3. 2014. str. 241–259.
- Nietzsche, Friedrich, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002.
- Raunić Raul, "Analitički ključ za Marxove aporije?", *Kulturni radnik*, Vol. 43. No. 5. 1990. str.123–134.
- Raunić, Raul, "Postvarenje povijesnog svijeta: strukturna ideologija instrumentalne i teleološke racionalnosti", *Filozofska istraživanja*, Vol. 35. No 2, 2015, str. 209–225.
- Raunić, Raul, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2005.
- Rawls, John, *Politički liberalizam*, Kruzak, Zagreb 2000.
- Searle, John, *Making The Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2010.

- Searle, John, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge 1984.
- Searle, John, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.
- Shklar, Judith, *Ordinary Vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1984.
- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge U. P., Cambridge 1978 (vol. I).
- Skinner, Quentin, *Visions of Politics*, Volume 1: Regarding Method; Volume 2: Renaissance Virtues; Volume 3: Hobbes and Civil Science, Cambridge U. P., Cambridge 2002.
- Spinoza, Bendikt de, *Etika*, Demetra, Zagreb 2000.
- Spinoza, Benedikt de, *Teologijsko-politička rasprava*, Demetra, Zagreb 2006.
- Spinoza, Benedikt de, *Politička rasprava*, Demetra, Zagreb, 2006.
- Stoljar, Daniel, *Physicalism*, Routledge, London 2010.
- Wartofsky, Marx W., *Feuerbach*, Cambridge U. P., Cambridge 1977.
- Williams, Bernard, *In The Beginning Was The Deed*, P. U. P., Princeton 2005.
- Wolfe, Charles T., *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Springer, Heidelberg, 2016. 