

Raul Raunić

Revolucije i legitimnost

SAŽETAK

U radu se razmatraju dva temeljna pitanja: što su revolucije i kako se opravdavaju? Prvo pitanje tiče se značenja pojma revolucije u praktičkoj filozofiji, drugo se tiče legitimacijskih diskursa revolucija. Poteškoće u utvrđivanju značenja pojma *revolucije* proizlaze iz nekritičke uporabe toga pojma u mnoštvu jezičnih igara, iz sličnosti revolucije s drugim oblicima neustavnih i nasilnih političkih i socijalnih suprotstavljanja (kao što su tiranucid, uzurpacija, osvajanje, pobuna, otpor, secesija, državni udar ili puč) te iz sveobuhvatnosti, apstraktnosti i otvorenosti fenomena revolucije. U radu se razmatranja o značenju i legitimnosti pojma revolucije povezuju historijskom i konceptualnom analizom. Takav pristup otvara nekoliko perspektiva. Značenje pojma revolucije ocrtava se kroz ontologijsku i fenomenologijsku perspektivu. Problem legitimnosti pak uključuje kritičku analizu dvaju povijesno dominantnih načina opravdanja revolucija: kršćansku eshatološku apokaliptiku te Marxove filozofsko-povijesne koncepcije nužnosti historijskog hoda. Oba načina opravdanja revolucija suočavaju se s problemom sistemskog nasilja i činjenja zla zbog očekivanoga budućeg velikog dobra, odnosno s kasnije poznatim fenomenom pod nazivom 'prljave ruke' politike. U završnom dijelu rada, kroz prizmu Kantove filozofije, razmatra se inherentni problem svake revolucije: odnos pokreta i poretka, volje i institucija, nasilja i emancipacije, slobode i zakona. ➤➤

ABSTRACT

Revolutions and Legitimacy

This paper discusses two fundamental questions: What are revolutions and how are they justified? The first question concerns the meaning of the concept of 'revolution' in practical philosophy, whereas the second one concerns the legitimacy discourses of revolutions. The difficulties in determining the meaning of the concept of 'revolution' arise from the uncritical use of that concept in a variety of language games, the similarities of revolution with other forms of unconstitutional and violent political and social opposition such as tyrannicide, usurpation, conquest, rebellion, resistance, secession and *coup d'état*, as well as from the abstraction, openness and all-encompassing nature of the phenomenon of revolution.

In examining the meaning and legitimacy of the concept of revolution, the paper brings together historical and conceptual analysis. Such an approach opens up several perspectives. The meaning of the concept of 'revolution' is outlined through an ontological and a phenomenological perspective. The problem of legitimacy, on the other hand, includes a critical analysis of two historically dominant ways of justifying revolutions, the Christian eschatological apocalyptic and Marx's philosophical-historical conception of the necessity of historical movement. Both ways of justifying revolution are faced with the problem of systemic violence and the doing of evil because of an expected future greater good or the phenomenon known later as the 'dirty hands' of politics. The final part of the paper, through the prism of Kant's philosophy, deals with the inherent problem of every revolution — the relationship between movement and order, will and institutions, violence and emancipation, freedom and laws. ➤➤

Filozofski pristup fenomenu revolucije u prvi plan postavlja dva temeljna konceptualna problema: što su revolucije i kako ih opravdati? Prvo pitanje tiče se značenja pojma revolucije. Drugo pitanje tiče se legitimacijskih diskursa revolucija. Poteškoće u utvrđivanju značenja pojma revolucije, tog robusnog, konotacijama bogatog, gotovo sloganske uporabe, proizlaze iz nekoliko razloga. Posrijedi su s jedne strane višestruke uporabe toga pojma u različitim kontekstima i jezičnim igrama, ali i nekritičke uporabe riječi u svakodnevnom govoru, jer se u naše doba stalne produkcije fascinacijâ gotovo svaka novina olako osnažuje riječju revolucija. Tu je nadalje i problem sličnosti revolucija s drugim oblicima izvankonstitucionalnih i u pravilu nasilnih, političkih i socijalnih suprotstavljanja kao što su tiranacid, uzurpacija, osvajanje, pobuna, prevrat, otpor, secesija, državni udar ili puč. Konačno, vjerojatno najveću prepreku u određenju preciznog značenja pojma revolucije predstavlja njezina sveobuhvatnost, apstraktnost i otvorenost u smislu neodređenosti dosega fenomena revolucije.

Sve su to razlozi zbog kojih je u određenju toga pojma teško naći ravnotežu između širine i dubine značenja, s jedne strane, i pojmovne koherentnosti, s druge strane. Utoliko se i revolucije najčešće metodički negativno određuju u radikalnom suprotstavljanju svim bitnim aspektima postojećeg načina života.

U razmatranju značenja pojma revolucije htio bih ugrubo povezati konceptualnu i historijsku analizu. Ta svojevrsna konceptualna genealogija uključuje tri razine. Prva razina slijedi etimologijski trag i uključuje metodološke probleme u pristupu fenomenu revolucije. Druga razina tiče se ontologijskih pretpostavki revolucije, jer su revolucije moderni fenomeni, a to zasigurno nije slučajno. Treća pak razina uključuje fenomenologijske naznake o historijskom iskustvu revolucionarnih zbivanja koja su obilježena krizama, fundamentalnim napetostima i nasiljem.

Riječ *revolucija* izvorno nastaje u području filozofije prirode, točnije astronomije i označava zakonomjerno kružno kretanje nebeskih tijela. U širu uporabu riječ dolazi nakon slavnog Kopernikova djela *De revolutionibus orbium coelestium* (*O kruženju nebeskih tjelesa*), objavljenog 1543. godine. Prijelaz pojma revolucije iz filozofije prirode u filozofiju politike i politički život zbiva se postupno i isprva zadržava jasne naturalističke korijene. Ti su naturalistički korijeni u razumijevanju političkog zajedništva bjelodano iskazani još u Platonovu obrazloženju vrsta političkih poredaka i načina njihova zakonomjernog kruž-

nog preobražavanja. Platon, naime, izvodi razloge i tijekom promjena oblika političkih poredaka iz promjena duševnih ustrojstava čovjeka, pri čemu se “svako državno uređenje mijenja prema onima, koji su na vladi, kad među njima nastane razdor”.⁰¹ Putanja pravilnih kružnih promjena obuhvaća niz preobrazbi od aristokracije, timokracije, oligarhije, demokracije, tiranije i ponovnog započinjanja istovjetnog kruga kretanja. Obrazloženje kružnog tijeka promjena ili vječnog vraćanja jednakog Platon pripisuje riječima Muza:

“... ali kad propada sve što postane, ni takav sastav neće ostati svekoliko vrijeme nego će se raspasti. A raspadanje je ovako. Ne samo za rašće u zemlji nego i za živa stvorenja na zemlji postoji doba plodnosti i neplodnosti duše i tijela, naime kad se obrtanja sastavljaju u kružne putanje za sve, za kratkovjeke u kratkotrajne, a za dugovjeke u obrnuto”.⁰²

Riječju, historijsko iskustvo je određeno i omeđeno prirodnim danostima.

Prva upečatljiva uporaba pojma revolucije u novovjekovlju — i otada pojam revolucije definitivno ulazi u rječnik politike — jest engleska *Glorious Revolution* [*Slavna revolucija*] 1688–89. To je zbivanje, isprva nazvano ‘revolucijom’, a zatim i ‘slavnom’, unatoč takvom nazivu, zapravo shvaćeno i tumačeno kao restauracija i obnova kontinuiteta. *Slavna revolucija* se prvenstveno ideologijski predstavljala kao restauracija utoliko što je obnovila, po samorazumijevanju jedino ispravan i legitiman protestantski slijed u nasljeđivanju kraljeva prijestolja, otada doduše, pod znatno snažnijim nadzorom Parlamenta.⁰³ Riječju,

01 Platon, *Država* 545 d (prijevod prema Zagreb: Naklada Jurčić, 1997, str. 303).

02 Isto, 546 a, str. 304.

03 Sukobi kralja Charlesa II s Parlamentom i njegovo prenošenje kraljevske vlasti na brata Jamesa II, koji pokazuje nakane da vlada samovoljno te se približava apsolutističkoj Francuskoj i prelazi na katoličanstvo, izazvali su oštru reakciju Parlamenta. Ugledni vigovci, ali i torijevci, upućuju poziv nizozemskom namjesniku Williamu Oranskom da sa suprugom, princezom Mary, najstarijom kćeri Jamesa II, preuzme engleski tron. William Oranski sa tristo brodova i petnaest tisuća vojnika iskrcava se 5. studenog 1688. na obale Engleske i ubrzo, bez većeg otpora i uz podršku Parlamenta, preuzima ispražnjeno englesko prijestolje. James II je u međuvremenu napustio Englesku, a William Oranski potvrdio prava Parlamenta. Vidi: John R. Western, *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680's*.

revolucija i kontinuitet, ne samo da se nisu razišli, nego se revolucija upravo opravdavala obnovom i ponovnom uspostavom samovoljno narušene tradicije.⁰⁴ Nadalje, *Rječnik francuske akademije* iz 1694. još uvijek vezuje značenje riječi revolucija uz kružno kretanje planeta. I Američka revolucija iz 1776. godine, slično Slavnoj engleskoj revoluciji, također se legitimirala ideologijskim obrascem reakcije na neopravdano oduzeta prava. Preciznije rečeno, američka je revolucija upotrijebila engleski konstitucionalizam protiv britanskog kolonijalizma.

Tek je s Francuskom revolucijom riječ zadobila današnje značenje apsolutne ili radikalne novine u političkom, socijalnom i kulturnom životu koja uključuje novo samorazumijevanje čovjeka i njegova svijeta. Dva dana prije pada Bastille, dakle 12. srpnja 1789., François A. F. de La Rochefoucauld-Liancourt, glavni upravitelj kraljeve garderobe i zastupnik u Skupštini, izvijestio je kraja Louisa XVI. o prijetećim nemirima u Parizu. Kralj je navodno na to uzviknuo, 'Je li to revolt', a Liancourt ga je ispravio — 'Ne gospodine, to je revolucija.'⁰⁵ Otada, kako to upečatljivo primjećuje Hannah Arendt, astronomijska metafora u značenju neminovnosti i nezaustavljivosti zbivanja s neba je pala na zemlju.⁰⁶ Kasnija revolucionarna retorika zadržala je metafore prirodnih pojava — oluje, vihore, poplave, požare — očito aludirajući na neumitnost revolucionarnih kretanja s onu stranu ljudskih voljâ ili intencijâ.

1. O pitanjima pristupa, pretpostavkama i značenjima pojma revolucija

Već je na prvi pogled razumljivo da sveobuhvatnost pojma revolucija otvara ishodišni metodološki problem — kako pristupiti fenomenu revolucije koji mijenja sve postojeće temeljne odnose? Na koju se referentnu točku u razumijevanju osloniti? Takvo pitanje dotiče se kako značenja revolucije, tako i pitanja njezine legitimnosti.

Je li metodološki konzervativna, nominalistička strategija političkih teorija, koja razmatra revolucije isključivo u njima pripadnom povijesnom kontekstu, jedini opravdani pristup ili je pak metodološki dopustiv i filozofsko-politički pristup koji uopćavanjima nastoji konceptualno razjasniti pojam revolucije kao takav? Filozofsko-politički

04 Vidi: Harold Berman, *Law and Revolution: The Impact of The Protestant Reformations on The Western Legal Tradition*.

05 Vidi: Paul Hanson, *The A to Z of the French Revolution*, str. 179.

06 Hannah Arendt, *On Revolution*.

pristup putem generaliziranja i pojmovne rekonstrukcije značenja, a takav pristup nastojim slijediti, smjesta se suočava s problemom dospjevanja do stajališta općosti, i to kako na sinkronijskoj tako i dijakronijskoj razini. Na sinkronijskoj razini teškoće s nalaženjem točke općosti proizlaze iz krajnje konfliktne naravi revolucija, odnosno radikalno sukobljenih interesa i perspektiva.⁰⁷ Na dijakronijskoj pak razini problem općosti proizlazi iz prijelomne naravi revolucija. Povijesne novine, naime, ne mogu se prosuđivati mjerilima starih konstelacija moći i dotadašnjih kognitivnih obrazaca razumijevanja. Otuda proizlazi i pitanje: mogu li se revolucije uopće razumjeti iz perspektive sudionika ili je pak prijeko potrebno zauzeti poziciju promatrača?⁰⁸

Nadalje, osobit metodološki problem u objašnjavanju i razumijevanju revolucija jest neminovni raskorak između namjera i ostvarenja, manifestnih i latentnih funkcija kolektivnog djelovanja. I sama narav kolektivnog djelovanja ili višeznačni odnos između osobnih instrumentalnih racionalnih ciljeva sudionika i ciljeva kolektivnih subjekata, kojega su oni dio, problematičan je sam po sebi.⁰⁹ Ovdje bih, međutim, u prvi plan istaknuo problem ljudskog praktičkog djelovanja koje se ne dâ spravljati po tehničkom modelu nacрта. Nitko, ma koliko bio moćan, ne može u potpunosti nadzirati revolucionarna zbivanja i sve njihove posljedice. Ljudski povijesni svijet djelovanja, mogućnosti, vremenitosti, slobode, značenja, interpretacija i reinterpretacija moguće je razumjeti samo u okvirima praktičke racionalnosti dijalektičkog, odnosno vjerojatnog, a ne teorijske racionalnosti nužnog i izvjesnog.¹⁰

07 Još je Machiavelli u djelima *Vladar* i *Povijest Firenze* jasno pokazao socijalnu uvjetovanost političkih interesa, odnosno klasnu određenost političkih stajališta pučana i velikaša jer, na koncu, njegovim rječnikom rečeno, pogled s placu doista nije isti kao i pogled s balkona.

08 Protagonista je filozofiju kao refleksivnu djelatnost povezivao s promatralačkim stajalištem. Hegel je također istaknuo da Minervina sova uzlijeće u sumrak kad su dnevna zbivanja zgotovljena. Razumljivo je da dovršenje zbivanja daje epistemološku prednost u razumijevanju, no ljudska je stvaralačka povijesna intencionalnost takva da nastoji spoznati i ovladati zbivanjima te je utoliko prospektivno i anticipativno stajalište u praktičkoj filozofiji svagda neminovno prisutno.

09 Vidi: Mancur Olson, *Logika kolektivnog djelovanja: Javna dobra i teorija skupina*.

10 Čovjek svagda može učiniti i drukčije te nas utoliko Aristotel poučava: "Lijepo i pravedne stvari, koje istražuje znanost o državi, pokazuju mnogo različitosti i nestalnosti, te se čini da bivaju samo po običaju, a ne po

Naposljetku, u pristupu pojmu revolucije prijeko je potrebno razlikovati destruktivnu stranu revolucije ili uspješno osvajanje poluga vlasti od mnogo zahtjevnije konstruktivne strane ili uspostave novih i emancipirajućih formi života. Oslobođanje, naime, još nije isto što i sloboda, ili kako je to zamijetio oštroumni Edmund Burke, prvi značajni kritičar Francuske revolucije, već u prvoj polovici 1790.:

“Učinak slobode na pojedince je takav da mogu činiti što im se sviđa: trebamo vidjeti što će im se svidjeti činiti, prije nego što riskiramo čestitke koje se ubrzo mogu pretvoriti u pritužbe.”¹¹

Logički i povijesno nužni period između konstruktivne i destruktivne etape revolucije, tzv. prijelazno razdoblje, olako zapada u duboko ideologizirane obrasce socijalnog, kulturnog i političkog života u kojima sistemsko fizičko i simboličko nasilje terora ili diktature često nadomiješta izostale i iščekivane emancipacijske sadržaje. To smjesta potencira središnji problem žrtvovanja ili moralne cijene revolucija, o čemu će biti riječi u razmatranju problema legitimnosti revolucija. Povijesni svijet kolektivnih djelovanja — a revolucije su njihov zgusnuti i ekstremni oblik — svagda ostavlja otvorenim i pitanje dovršenosti lanca posljedica, a time i pitanje omjera prospektivnih i retrospektivnih stajališta.

2. O ontologijskim pretpostavkama revolucija

Čitava dosadašnja povijest prožeta je nasiljem i ratovanjima, ali revolucije su eminentno moderni fenomeni. Razlozi za to su revolucionarna samorazumijevanja i opravdanja, koja ne smjeraju samo na preraspodjelu društvene i političke moći, nego u radikalnom prekidu s postojećim teže stvaranju novih povijesnih svjetova.

naravi... Istu nestalnost imaju i dobra... Govoreći o takvim stvarima i polazeći od njih valja se zadovoljiti da se istina označi nagrubo i u ocrtu... Svojstvo je obrazovana čovjeka da u svakom rodu traži onoliko točnosti koliko dopušta narav dotične stvari” (*Nikomahova etika*, 1094 b 13–25.) Način spoznavanja u praktičkoj filozofiji je razboritost koja, kad je riječ o etičkim vrlinama, ne uključuje samo opći sud, nego i posredujući o pojedinačnoj i konkretnoj situaciji. Taj posredujući sud primjerenog osjećanja i djelovanja podrazumijeva postupanje “kad treba, prema čemu treba, prema kojima treba, zbog čega treba i kako treba...” (ibid. 1106 b 21–22).

¹¹ E. Burke, *Razmišljanja o Francuskoj revoluciji*, str. 12. O političkoj filozofiji i teoriji Edmunda Burkea te njegovoj kritici Francuske revolucije vidi: Raul Raunić, “Edmund Burke”, str. 155–202.

Radikalne ideje osviještenoga povijesnog samorazumijevanja zahtijevale su, međutim, i nove ontološke pretpostavke s kojima se ruše dotad prevladavajuća shvaćanja. Izdvojio bih tri takve nove i ključne pretpostavke. To su Augustinovo eshatološko tumačenje povijesnog zbivanja, novovjekovno i moderno antropocentričko samopostavljanje čovjeka te Hegelovo rastvaranje metafizike u filozofiju povijesti.

U prvoj velikoj ontološkoj novini Aurelije Augustin je s teološkog stajališta radikalno reinterpretirao povijesna zbivanja i u njima prepoznao sekvencu kozmološke drame nezasluženoga ljudskog spasenja. Nasuprot antičkom razumijevanju vječnosti svijeta i cirkularne teleologije vremena i zbivanja, Augustin, na temelju učenja o Božjoj providnosti, postulira početnu točku stvaranja svijeta iz Božje milostive volje i završnu točku ovozemaljskih zbivanja u strašnom posljednjem sudu. Apokaliptički posljednji sud razdvaja zajednicu *civitas dei*, državu Božju, nebesku državu, ili zajednicu ljudi “koji žive po Bogu”, “djecu obećanja”¹² od *civitas terrena*, zemaljske države, koju Augustin naziva i *civitas diaboli*,¹³ đavolskom državom ili zajednicom ljudi “koji žive po čovjeku”, “djecom puti”.¹⁴ Povijest time postaje vremenski horizont ispunjenja vrhovnog i konačnog smisla ili ponovnog zadobivanja nezaslužene Božje milosti u kojoj zauvijek nestaju sve opreke, napetosti i sukobi.¹⁵ Drama spasenja teodicijski uključuje dugotrajna iskustva

12 Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, svezak II, xv. 1. str. 313.

13 Izraz *civitas diaboli* ili *đavolska država* Augustin rabi u XVII. knjizi, pogl. 16. 2. str. 555. ne bi li i tim izrazom pojačao manihejsku retoriku kontrasta između zajednice “duhovnog Jeruzalema” i “đavolskog Babilona”. (Prevoditelj T. Ladan izraz *civitas* prevodi kao *grad*.)

14 Aurelije Augustin, *ibid.* xv. 1. str. 313–315. Suprotnost između dviju nepomirljivih skupina ljudi Augustin izvodi iz dviju vrsta ljubavi: “I tako su dvije ljubavi stvorile dva grada: zemaljski grad ljubav prema sebi, sve do prezira Boga, i nebeski grad ljubav prema Bogu, sve do prezira sebe. Pa se stoga zemaljski grad slavi u sebi samom, a nebeski u Gospodinu... U nebeskom gradu, nema druge čovjekove mudrosti osim pobožnosti” (*ibid.* xiv. 28. str. 303–305).

15 Samo istinska pravednost Božje ljubavi nakon kraja svijeta i ispunjenog vremena donosi istinski duševni mir ili *tranquillitas*, a nasuprot bljedoj kopiji zemaljske pravednosti i političkom miru, koji ne predstavlja drugo do predah između otvorenih sukoba i nasilja. O Augustinovoj filozofiji politike vidi: Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*; Paul Wiethman, “Augustine’s political philosophy”; Raul Raunić, “Aurelije Augustin: sloboda i odgovornost individualne volje u rascijepljenom poretku grešnog stanja”.

zla i patnje koja se s približavanjem kraja svijeta samo pojačavaju, no konačni eshatološki obrat raskida sa svime te dokončava svijet, vrijeme i povijest u vječnom blaženstvu pravovjernih duša. Augustin je povijest spasa isključivo razmatrao u svrhu trijumfa transcendentnih svrha i izričito je odbacivao ovozemaljske ili političke eshatologije. Retorika modernih revolucija pak, u formi filozofije povijesti i političkih legitimacija preuzima i sekularizira eshatološke narativne obrasce.¹⁶ Oni uključuju sljedeće povezane momente: bolna iskustva zla i patnje u prošlosti i sadašnjosti; rascijepljenost svijeta na temeljnu i nepomirljivu suprotnost te tome shodne napetosti i sukobe njihovih socijalnih reprezentanata; nadu i vjeru u neumitnost radikalnoga revolucionarnog diskontinuiteta i nove spasonosne forme života u kojima više ništa neće biti kao prije.

Druga ontološka pretpostavka revolucija podrazumijeva procese novovjekovnog i modernog samopostavljanja čovjeka. Njihovi začeci, na paradoksalan način, uočljivi su još u okvirima kršćanske teologije 'posrnulog čovjeka'. Riječ je, naime, o tome da se ohološću ponesen čovjek drznuo htjeti da bude kao Bog i za taj je iskonski grijeh kažnjen izopćenjem iz raja, ali je istodobno smisao svih kozmičkih zbivanja postao drama ljudskog spasenja i ponovnog zadobivanja nezaslužene Božje milosti. Taj početni i metodički negativni antropocentrizam postupno ustupa mjesto pozitivnom antropocentrizmu i novovjekovnom humanizmu.¹⁷ Središnja intelektualna uporišta na tom putu ljudskog samopostavljanja, sažeto rečeno, čine renesansni humanizam bogolikog čovjeka te novovjekovno prirodno pravo i politički konstruktivizam.

U renesansnom humanizmu, s reafirmacijom helenističkog kršćanstva i antičke filozofije obnavlja se divljenje spram veličine ljudskih djela te ideali časti, ljepote i tome sukladnog novog shvaćanja vrline. Posredstvom teološkog i filozofskog nominalizma nestaje slika svijeta određena prirodnom hijerarhijom svrha.¹⁸ Čovjek prestaje razumijevati

16 Takvu je tezu najizravnije istaknuo Karl Löwith već i naslovom svoje poznate knjige *Svjetska povijest i događanje spasa* u kojoj argumentirano i uvjerljivo pokazuje da se u modernoj filozofiji povijesti, naslovom istaknut konjunkcijski veznik 'i' zapravo može zamijeniti kopulom 'je' utoliko što se doista smisao povijesti počinje razumijevati u obzoru spasenja, odnosno emancipacije.

17 Vidi: Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.

18 Vidi: Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*.

sebe samo kao dio prirodne predodređenosti i počinje graditi svoje samorazumijevanje u pojmovima otvorenosti vlastite naravi, slobodne volje i samostvaralačkog djelovanja. Najistaknutiji renesansni humanisti su Nikola Kuzanski i Giovanni Pico della Mirandola. Nikola Kuzanski u homocentričkom zanosu tako ističe “čovjek je Bog, ali ne u apsolutnom smislu zato što je čovjek; stoga je on Bog na ljudski način”. Štoviše, za čovjeka koji je “drugi Bog ... svijet postoji na ljudski način”.¹⁹ I Pico della Mirandola ekstatički naglašava elemente osvištenih ljudskih moći: slobodne volje i djelatnog samooblikovanja povijesno otvorene ljudske biti. On koristi biblijski motiv stvaranja da bi istaknuo veličinu i dostojanstvo čovjeka. Bog je stvorio čovjeka “kao djelo nerazlučena lika i postavivši ga u središte svijeta, ovako je progovorio: Ti nisi stiješnjen nikakvim zaprekama, ti ćeš prema vlastitom sudu, u čije ruke te postavih, sam odrediti granicu... Ne učinih te ni nebeskim ni zemaljskim, ni smrtnim niti besmrtnim, tako da uzmogneš biti kao svoj proizvoljni oblikovatelj i tvorac, te se učiniš u kakav god oblik budeš volio”.²⁰

Riječju, dostojanstvo čovjeka počiva na tome “da smo rođeni u takvom stanju da smo ono što hoćemo biti”.²¹

Filozofsko-antropološkoj afirmaciji individualnog subjektiviteta čovjeka, u svijetu ispražnjenom od hijerarhijskog finaliteta, pridružuje se politička i socijalna afirmacija ljudskog života te ideje samosvjesnog i djelatnog izgrađivanja uvjeta ljudskog postojanja. Machiavelli je tako u dijalektici između *virtù*, shvaćene kao vladareva učinkovita moć stvaranja pretpostavki i konstrukcija političkog djelovanja, te, s druge strane, *fortune* ili zatečenih okolnosti i povijesnih kontingencija, pokazao dosege ljudske moći u prekoračivanju prirodno danog u povijesnom samostvaranju. Gotovo istodobno, Thomas More, u snažnoj kritici ljudske gramzivosti i oholosti, koja stvara bijedu i neimaštinu mnogih, ne zapada u tradicionalni moralistički diskurs, nego kroz utopijsku formu iskušava povezanost između institucija društvenog rada i ljudske sreće. Njegova je kritika usmjerena prema strukturnim uzrocima bijede, sukoba i ratova — a riječ je o instituciji ničim ograničenog privatnog vlasništva. More je u institucionalnom ustrojstvu društvenog rada prepoznao socijalni bitak od kojeg, u ve-

¹⁹ Nikola Kuzanski, *O nagađanjima*, II. knjiga XIV, str. 119.

²⁰ Pico della Mirandola, *O dostojanstvu čovjeka*, str. 209–210.

²¹ Ibid. str. 211.

ćoj ili manjoj mjeri, zavise gotovo svi odnosi u društvu. Sa svjesnom i racionalno planiranom promjenom institucija materijalne i socijalne reprodukcije života, uvjeren je More, mijenjaju se i svi ljudski odnosi te time i sama ljudska priroda. Njegova dalekosežna zasluga, nakon Machiavellijeva političkog samopostavljanja čovjeka, iskušavanje je ideje racionalnog ovladavanja uvjetima materijalne reprodukcije života kao načina otklanjanja socijalnih konflikata i ljudske poročnosti.

Novovjekovno prirodno pravo i politički konstruktivizam značajni su za moderno samorazumijevanje čovjeka i njegovih prevratničkih moći, utoliko što se, s filozofijom Huga Grotiusa po prvi puta, individualno samoodržanje postavilo u moralno polje prava kao vrste normativno zaštićene slobode. Prirodno pravo postaje moralno svojstvo osobe te utoliko moralno i logički prethodi svim socijalnim i političkim dužnostima. Dosljedno takvom stavu, u cijelosti razvijenom u Hobbesovoj i Lockeovoj filozofiji politike,²² čovjek je s jedne strane odriješen od prirodnih pripadanja, organskih i kolektivističkih sraštenosti, odnosno, s druge strane, sve socijalne i političke povezanosti bivaju konstruktivistički legitimirane u formi pristanka, odnosno društvenog ugovora. Taj logički moment metodičkog i legitimacijskog konstruktivizma ukazuje na umjetni, stvoreni, promjenjivi, na ljudski um i volju postavljen povijesni svijet ljudskih mogućnosti.

Treću temeljnu ontološku pretpostavku revolucije čini Hegelovo spekulativno mišljenje totaliteta, odnosno dijalektičko jedinstvo povijesne zbiljnosti. Nasuprot tradicionalnoj metafizici, koja je promjenu smatrala drugorazrednom i patološkom pojavom, a obzor bitka tražila u nepromjenjivom i vječnom, Hegel je, na temelju razlike između zdravorazumskog i spekulativnog mišljenja, razotkrio povijesnost kao obzor pojavljivanja smisla bitka. To rastvaranje metafizike u svojevrsnu filozofiju povijesti ili razumijevanje “bitka kao gibljivosti”²³ podrazumijeva barem dvije važne stvari. Prvo, afirmaciju identiteta i dijalektičkog jedinstva subjektivnog i objektivnog čime se prevladava Descartesov i svaki drugi promatralački antropocentrizam.²⁴ Drugo,

22 “Nema obveze za bilo kojeg čovjeka”, izravno je ustvrdio Hobbes, “koja ne proizlazi iz nekog njegovog čina jer svi su ljudi jednako po prirodi slobodni”, *Leviathan* (ed. C.B. Macpherson), II. 21. str. 268. Hobbes je, naime, u okvirima svoje apsolutističke političke doktrine na paradoksalan način postavio teorijske premise liberalizma.

23 Herbert Marcuse, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*.

24 Usp. “Po mojem uviđanju, koje se mora opravdati samo prikazom samog

razumijevanje svakog bića u sveukupnosti posredovanja koje uključuje i ono drugo njega samog ili totalitet proturječja kao horizont povijesnih mogućnosti. Hegelov negativitet dijalektičkog mišljenja osvještava i time čini zbiljskim emancipacijske potencijale zbiljnosti. Apsolutni zahtjev Prosvjetiteljstva, prema kojemu um treba biti mjerilom zbilje, s Hegelovom filozofijom dijalektičkog identiteta subjektivnog i objektivnog, postaje princip povijesnog samopostavljanja umstvene zbilje ili općosti duha.²⁵ Neposredna danost pojava odmjerava se prema njihovoj umnoj biti jer subjekt sada svijet hoće učiniti svojim djelom. Nakon što je u filozofiji artikuliran princip slobodne volje, “novi je duh postao djelatatan”²⁶ te zadobio u revolucijama svoj politički izraz u pojmu prava.

Hegel je u mladenačkom tübingsenškom razdoblju s oduševljenjem pozdravio Francusku revoluciju kao “filozofski prizor” kojemu se okreću “svi plemeniti Nijemci”.²⁷ U bernskom razdoblju, Hegel u pismu Schellingu od 16. 4. 1795. očekuje od filozofije u Njemačkoj da narodima pokaže put kojim bi oni “svoja u prah ponižena prava ne zahtijevali, nego ih sami opet uzeli — prisvojili”.²⁸ U *Fenomenologiji duha* iz 1807. Hegel, međutim, u kratkom odlomku naslovljenom “Apsolutna sloboda i užas” posreduje i sam pojam revolucije, odnosno ističe i njezinu drugu stranu. Bit Francuske revolucije Hegel uokviruje riječima: “Ova nepodijeljena supstancija apsolutne slobode podiže se na prijestolje svijeta, a da joj bilo koja moć ne može pružiti otpor”.²⁹ Ali kao “posve neposredovana čista negacija, i to negacija pojedinca kao postojećega u onom općem ... ne može dospjeti ni do kakva pozitivnog djela, niti do općih djela jezika ni zbiljnosti, niti do zakona i općih ustanova svjesne slobode, ni do čina i djela hotilačke slobode”.³⁰ Riječju, revolucija je, promotrena po sebi i bez kontekstualnih posredovanja, “samo negativno djelovanje; ona je samo furija iščezavanja”.³¹

sistema, sve stoji do toga da se ono istinito i izrazi ne kao supstancija nego isto tako kao subjekt”, Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 12–13.

25 Usp. Herbert Marcuse, *Um i revolucija*; Milan Kangrga, *Hegel — Marx*.

26 Hegel, *Filozofija povijesti*, str. 399.

27 Navedeno prema: Joachim Ritter, *Hegel i francuska revolucija*, str. 14.

28 Ibid.

29 Hegel, *Fenomenologija duha*, ibid. str. 380.

30 Ibid. str. 383. i 381–382.

31 Ibid. 383.

Razumljena pak s višeg i neumitnog povijesnog sudišta, do kojeg dopire i dio kojeg je spekulativno mišljenje totaliteta ili dijalektičkog jedinstva proturječnosti, revolucija znači: “princip slobode volje afirmirao se protiv postojećeg prava”.³² Hegel stoga, unatoč svijesti o visokoj moralnoj cijeni, slavi Francusku revoluciju jer

“Otkako je Sunce na nebu i otkako planeti kruže oko njega, nije se vidjelo, da se čovjek postavlja na glavu, t.j. na misao, i da zbilju izgrađuje prema njoj... Svi su misaoni ljudi sudjelovali u slavljenju te epohe.”³³

Štoviše, Hegel posebno ističe da je upravo filozofija izvorno omogućila revoluciju:

“Ne smije se dakle poricati, kad se kaže, da je revolucija dobila svoju prvu pobudu od filozofije.”³⁴

3. Fenomenologijski pristup iskustvima revolucionarne svijesti

U razumijevanju značenja tako radikalnih i prijelomnih zbivanja kao što su revolucije, prijeko je potrebno, makar i ovlaš, dotaknuti i pokušati opisati neposredna iskustva svijesti u revolucijama. Takva zadaća, primjerena fenomenologijskoj perspektivi, smjera k tome da dopre do historijski proživljenih iskustava revolucionarnih zbivanja, neovisno o njihovim psihološkim genezama i kauzalnim uvjetovanjima.³⁵ Fenomenologijski pristup nastoji izboriti srednji put između prirodnog, nekritičkog, predrefleksivnog stava i, s druge strane, znanstveno objektivirajućeg, scijentističkog stava, utoliko što je usredotočen na intuitivno dohvatljive rezidualne biti historijske svijesti. Takvo motrište je istodobno upućeno na spoznajni doživljaj i spoznajnu predmetnost.

Što revolucije znače u svijetu života? Koja su središnja obilježja historijski proživljenih revolucionarnih iskustava? U prvi plan, čini se, dopijevaju sljedeća sveobuhvatna iskustva:

- a) krize, anomalije, nesigurnosti, strahovi i nesmjешtenosti jastva;
- b) ideologijske redukcije svijeta na temeljnu napetost i gradirajući sukob, posredovan s raspaljujućom srdžbom, mržnjom i demo-

³² Hegel, *Filozofija povijesti*, ibid. str. 399.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Vidi: Edmund Husserl “Ideja fenomenologije” u: *Fenomenologija*, str. 62–86. i Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*.

- nizirajućom slikom druge, neprijateljske strane;³⁶
- c) simboličko i fizičko nasilje, inicijalno u funkciji homogeniziranja rascijepljenih socijalnih i političkih blokova, da bi zatim kulminiralo u neograničenom ratnom sukobu;
 - d) zanosi slobode, nade i iščekivanja, pomiješani s ideologijskim namještanjem sporo nastajuće ili ne nastajuće nove zbiljnosti;
 - e) neumitni sudar horizonata očekivanja i horizonata postignuća, s kojima se nasilje s vanjskih neprijatelja okreće prema unutarnjim neprijateljima u najčešće konstruiranim likovima sumnjivaca, kolebljivaca, revizionista. Poblize ću razmotriti dva od naznačenih momenata, krizu i nasilje.

Moderno doba desakralizacije i samopostavljanja čovjeka rastočilo je tradicijske oslonce i uvriježena povjerenja te je oslobodilo polje neizvjesnosti i povijesnih mogućnosti čovjeka.³⁷ Takvo razdoblje istodobne ranjivosti i povijesne otvorenosti nazivamo *krizom*. Pojam *krize*, nastao od grčkog glagola *krínō* (odrediti, presuditi, borbom odlučiti), izvorno je medicinski pojam koji označava naglo pogoršanje organizma u kojemu na vidjelo izlaze sva dotad prikrivena patološka stanja.³⁸ To je situacija patnje i boli u kojoj se pokazuje neizvjesnost podjednako mogućih i radikalno suprotstavljenih alternativa ozdravljenja ili propasti. Kriza zgušnjava i ubrzava događanja te sadrži snažan poriv za djelovanjem koji, kao jezičac na vagi, treba pridonijeti pobjedi i nalaženju novih razina ravnoteže. Postupno se pojam krize prenosi u gotovo sva polja ljudskog djelovanja. Pritom ostaju sačuvana dva temeljna semantička

-
- 36** Vidi: Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogleđ*. U efektnom, ciničnom, duhovitom, ali nerijetko i prekomjerno zabavljачkom diskursu, Sloterdijk ustvrđuje: “sva je povijest povijest korištenja srdžbe”. Profesionalni revolucionar djeluje kao “namještenik banke srdžbe”, sljedeći zapravo prvobitni obrazac “ljutitog Boga” židovsko-kršćanske tradicije na putu osвете kao “projektne forme srdžbe” (str. 58. i 59).
 - 37** Nietzscheova metafora “O tri preobrazbe” duha, gdje “duh postaje devom, deva lavom i najposlije lav djetetom”, slikovito sažima transformativno samopostavljanje čovjeka. Dramatika revolucionarnog samopostavljanja čovjeka iskazana je u Nietzscheovim momentima lavlje borbe: “prisvojiti pravo na nove vrijednosti” i dječjeg spontanog čina ili zadobivene volje novog otpočinjanja. Vidi: *Tako je govorio Zaratustra*, str. 23–25.
 - 38** Vidi: Reinhart Koselleck, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, osobito poglavlje 14. “Some questions regarding the conceptual history of ‘crisis?’”, str. 236–247.

sloja: kriza razotkriva skrivenu odumrlost i neizdrživost postojećeg; kriza čini da se u teškim, grčevitim i neizvjesnim vremenima žestokih suprotstavljanja pokazuje sva moć i nemoć ljudskog djelovanja da na dramatičan način oblikuje i usmjerava zbivanja. Pojam krize postupno se temporalizira te uz osnovno značenje dramatičnog prijelaza između epoha, upija i, iz teološkog diskursa izvedeno značenje apokaliptičkog posljednjeg suda, koji sva bića stavlja na njima pripadajuće mjesto.³⁹ U polju politike, pojam i iskustvo krize čine da kritika od moralne postaje i materijalnom silom u zgusnutim zbivanjima ubrzanog povijesnog vremena. Prosvjetiteljski pokret definitivno je uključio pojam krize u optimističnu filozofiju povijesti i time afirmirao ideju prema kojoj ljudi, oboružani pravim idejama i djelovanjima u pravim trenucima, ubrzavaju, usmjeravaju i svjesno stvaraju povijest.⁴⁰

Druga neposredna značajka revolucionarnog iskustva je sveprisutno *nasilje*. Povijest ljudskog roda učinila je nasilje gotovo samorazumljivom činjenicom. Ono predstavlja najprimitivniji, ali i najrašireniji način komunikacije te zauzima ulogu konačnoga faktičkog suca ili posljednje instance iza koje često, zbog nepovratnosti života, ništa ni doslovce ne može stajati.⁴¹ Prisila je stalno prisutna značajka ljudskog zajedničkog života koja proistječe iz transformativne naravi ljudskog djelovanja. Prisila, međutim, uzima fundamentalno različite oblike. Ukoliko je posredovana prihvaćenim normativnim strukturama (*ethosom*, običajima, zakonom), ona uzima oblik moći kao sposobnosti zajedničkog djelovanja i vodi priznatim i prijeko potrebnim autoritetima bez kojih je zajednički život teško zamisliv. Ukoliko pak izostaje njezino posredovanje barem minimalno zajedničkim normativnim strukturama zakona te se, štoviše, oblikuju radikalno suprotstavljena ideologijska stajališta koja rascjepljuju društvo i mobiliziraju velike i antagonističke društvene skupine, prisila uzima oblik sile ili nasilja. Teškoće u razumijevanju naravi nasilja proistječu već iz nejasnih granica toga fenomena. Fizičko nasilje je izravno, jednoznačno i očito, no već simboličko nasilje, neizravne prijetnje i pritisci pokazuju teško odredive granice toga fenomena. Tu je i tzv. strukturno nasilje ili institucionalni složaj materijalne i kulturne reprodukcije života koji može dovesti i do gorih posljedica i ugrožavanja života širih razmjera

39 Vidi: Paul Ricoeur, "Da li je kriza specifično moderna pojava?" u: *O krizi* (ur. K. Mihalski), str. 33–53.

40 Vidi: Jean Condorcet, *Nacrt povijesnog prikaza napretka ljudskog duha*.

41 Usp. Hannah Arendt, *On Violence*.

od samog fizičkog nasilja. Užasne posljedice nisu moralno bolje ukoliko su omotane pozitivnim pravom ili zakonskim sredstvima. Niti pak moralna odgovornost nestaje ako loše posljedice ne proizlaze iz djelovanja, nego iz propusta da se djeluje.

Nedoumice u razumijevanju nasilja stvara i perspektiva s koje se nasilje razmatra. Za barem dio sudionika i svakako sve žrtve, nasilje je izravna i supstancijalna (ne)egzistencijalna forma. Za promatralačko stajalište povijesne distance, fenomen nasilja najčešće se razumijeva u svjetlu ostvarenih povijesnih ciljeva. Drugim riječima, pozicija povijesne distance, nerijetko posredovana s optimizmom povijesnog sjećanja, nasilje razumijeva kao prijeko potrebno sredstvo za ostvarenje revolucionarnih ciljeva slobode i socijalne pravednosti. Riječju, obrazac: prijeporna sredstva za posvećene ciljeve ili revolucionarni niz kriza-nasilje-prijelom-sloboda postavlja u prvi plan pitanje ideologijskog samorazumijevanja i filozofskog legitimiranja revolucija.

4. Problem legitimnosti revolucija

Nakon što sam u prethodnom odlomku nastojao ocrtati obrise značenja pojma revolucije, kroz naznake o njezinim ontološkim pretpostavkama i fenomenologijskim značajkama, drugi logički moment u njezinu razumijevanju čini pitanje legitimnosti revolucija. O tom pitanju, već i uvodno, potrebno je načiniti tri distinkcije.

Prva distinkcija tiče se predmeta legitimacije. Valja razlikovati široki i/ili duboki pojam revolucije, koji je povijesno oprimjeren u Francuskoj, Oktobarskoj i Kineskoj revoluciji, od užeg pojma revolucije koji je primjerice ostvaren u engleskoj Slavnoj revoluciji. Širi ili fundamentalni pojam revolucije, na koji se u nastavku teksta referiram ako drukčije nije naznačeno, označava radikalni diskontinuitet i skok prema, Blochovim riječima rečeno, ontologiji još-ne-bitka ili korjenitim novinama u svim temeljnim sferama ljudske egzistencije, uključivši i novo samorazumijevanje čovjeka, zajednice i svijeta.⁴² Uži pojam revolucije prvenstveno je ograničen na političku sferu i ne uključuje izravne i temeljite promjene u drugim sferama života. Utoliko su političke revolucije konceptualno smještene između širokih ili fundamentalnih revolucija i političkih prevrata ili pučeva.⁴³

⁴² Vidi: Ernst Bloch, "Uz ontologiju još-ne-bitka", u: *Temeljna filozofska pitanja*, str. 9–40.

⁴³ Prvu razmjerno cjelovitu i konzistentnu teoriju političkih revolucija

Druga distinkcija tiče se značenja legitimnosti. Potrebno je razlikovati sociološki pojam legitimnosti ili perspektivu *de facto* koja deskriptivno konstatira pristajanje ili nepristajanje uz revolucionarno djelovanje, od filozofske i normativne perspektive *de jure* koja pitanje opravdanosti revolucionarnog djelovanja postavlja u moralno polje valjanih razloga. Ishodišni problem sociološke ili deskriptivne legitimnosti je mogućnost manipulativnog proizvođenja pristanka, dok je problem filozofske ili preskriptivne legitimnosti pitanje razgraničenja valjanih razloga od paternalistički suspektih posezanja.

Treća distinkcija tiče se točke s koje se razmatra pitanje legitimnosti revolucija. Uputno je razlikovati perspektivu sudionika ili epohalni legitimitet i samorazumijevanje povijesnih revolucionarnih pokreta od, s druge strane, promatralačke i retrospektivne perspektive s koje se propituje legitimnost ili moralna opravdanost revolucija kao takvih.

U nastavku rada oslanjam se na široki, duboki ili fundamentalni pojam revolucije; promatralačku i retrospektivnu perspektivu propitivanja biti revolucija te na problem preskriptivnog opravdanja revolucija valjanim moralnim razlozima. Takvi okviri razmatranja, po logici same stvari, nužno upućuju na točke izvan postojećeg svijeta, jer sveobuhvatne revolucije smjeraju nadilaženju svakog postojećeg

načinio je John Locke. Na temelju pojmova iznevjerenog povjerenja i moralnog raspada vlasti, opravdao je pravo građana združenih u političkoj zajednici na oružani otpor vladaru koji je svoju volju stavio na mjesto zakona i time se pobunio. Locke u moralnom smislu striktno razlikuje pobunu ili posezanje za silom a bez prava, što osuđuje, od, s druge strane, oružanog otpora koji odobrava utoliko što je proizašao iz vladareva iznevjerenog povjerenja koje mu je politička zajednica ustupila. Utoliko je pogrešno tvrditi, kako to primjerice čini Vanda Božićević u studiji o Lockeovoj filozofiji politike u filozofskoj hrestomatiji Matice hrvatske *Engleska empiristička filozofija* (1996): “Za razliku od Hobbesa Lockeova politička teorija pretpostavlja dakle ograničenu, uvjetnu vlast predviđajući pravo naroda na pobunu protiv nepravednog vladara” (str. 171). Pravo na pobunu, bilo vladara ili naroda, za Lockeja je *contradictio in adjecto*. Tamo gdje postoji pravo, pobuna je neopravdana, a tamo gdje je pobuna na djelu, prekršeno je pravo. Štoviše, Locke sam tvrdi da je njegovo učenje o moralnom opravdanju otpora ili političkoj revoluciji: “najbolja utvrda protiv pobuna i najvjerojatnije sredstvo da se one spriječe”. *Two Treatises of Government* (ed. P. Laslett), sec. 226. O Lockeovoj filozofiji politike i njegovoj teoriji opravdanoga oružanog otpora vidi: Raul Raunić, *Filozofija politike Johna Lockeja*, osobito poglavlje 2.3.3. “Dekonstrukcija vlasti: politički subjektivitet pojedinaca i pravo na otpor pobunjenom vladaru”.

normativnog oslonca. Utoliko, arhimedovske točke širokih ili fundamentalnih revolucija moguće je potražiti samo u transcendentiji ili budućnosti konstruiranoj posredstvom filozofije povijesti.

Transcendentalna uporišta u vidu kršćanske apokaliptičke eshatologije poslužila su za opravdanje religijskoga političkog radikalizma 16. i 17. stoljeća. On se najočitije iskazuje u Calvinovoj političkoj eshatologiji, odnosno puritanskoj revoluciji.⁴⁴ I dok je Luther nastojao očuvati ideal religijske čistoće načelnim distanciranjem i odvajanjem od političkog autoriteta, Calvinova strategija ide suprotnim putem. On nastoji religijske ciljeve postići i političkim sredstvima te utoliko zagovara asimetričnu simbiozu svetog i svjetovnog, crkve i države, u kojoj se politika rastvara u ekleziologiji. Magistrati u konačnici predstavljaju Božju volju. Ukoliko je iznevjere, postaju tek privatne, svojevolljne i tiranske osobe protiv kojih Bog podiže osvetnike među slugama svojim. Riječju, prvobitna religijska dužnost indiferentnosti prema svijetu i pokoravanju političkom autoritetu promiseće se u svoju suprotnost — religijsku dužnost aktivnog i oružanog otpora vladaru koji je iznevjerio Božji naum.⁴⁵

Svjetovni ekvivalent takve teološke kozmologije u teoriji revolucije je novovjekovna i moderna filozofija povijesti. Posredstvom Rousseauove svjetovne teodiceje (nevinost prirodnog stanja; moralna koruptivnost ali i razvoj sposobnosti u civilizaciji; spas u legitimnoj političkoj zajednici) te Hegelova dijalektičkog razumijevanja zbilje, Marxova filozofija povijesti nalazi u neminovnom hodu povijesti strukturni uvjet svjetske revolucije i radikalne emancipacije čovjeka. Na sistemsko mjesto Božje volje stupa ideja povijesnog napretka; umjesto Božjeg nauma pojavljuje se ideja znanja i znanosti povijesti.

Obje tradicije, po vlastitim razumijevanjima ovlaštenih tumača Božjeg nauma, odnosno poznavatelja putanje marša povijesti, dijele unatoč velikim svjetonazorskim razlikama tri konceptualne, strukturne i legitimacijske točke u teorijskim i političkim artikulacijama nastojanja za radikalnim nadilaženjem svega postojećeg. To su snažna manihejska retorika, rasplamsavanje srdžbe, revnosti i pouzdanja u nasilje te ofenzivni paternalistički univerzalizam ili ideja vladavine legitimirane metafizičkim/filozofsko-povijesnim konceptima istine i pravednosti.

⁴⁴ Vidi: Harro Höpel, *The Christian Polity of John Calvin*.

⁴⁵ Vidi: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*.

Manihejsko uvjerenje i naracija, kroz retorički sugestivnu ideju o prijelomu, navješćuju izravno i trenutačno razrješenje svih dosadašnjih gordijskih čvorove antagonizma i napetosti. Obje se tradicije uzdaju u legitimacijsku snagu univerzalne panaceje: strašnog Božjeg suda i odgovarajućih eshatoloških učinaka, odnosno svjetske revolucije i općeljudske emancipacije. Ljudsko postojanje je za obje tradicije rascijepjeno na fundamentalnu i opozicijsku dvojnost. Za kršćansku eshatologiju to je suprotnost između rastrgane vremenitosti nesavršenog sada i ovdje zemaljskog života, nasuprot vječnom blaženstvu istinskog mira koje na kraju ispunjenog vremena nastupa s kozmologijskim prijelomom.

Marxovo mišljenje revolucije također gradi manihejsku sliku posvemašnjeg preokreta: "carstvo slobode" naspram "carstva nužnosti", besklasna zajednica naspram dosadašnjih društava klasnih borbi, razotuđenje naspram otuđenja i postvarenja kao stanjâ radikalne disharmonije, razdoblje istinske ljudske povijesti nasuprot svoj dotadašnjoj pretpovijesti ljudskog roda. Razlozi takve Marxove radikalne i manihejske retorike su dvojaki. Teorijski razlozi počivaju na hegelijanskom uvjerenju u snagu znanstvene spoznaje o nužnom tijeku povijesti. Politički pak razlozi počivaju na potrebi snažnog distanciranja od brojnih struja radničkoga pokreta koje Marx i Engels uredno klasificiraju i vehementno otklanjaju kao: "1. Reakcionarni socijalizam" s podvrstama "a) feudalistički socijalizam, b) sitnoburžoaski socijalizam, c) njemački ili 'istinski' socijalizam... 2. Konzervativni ili buržoaski socijalizam... 3. Kritičko-utopistički socijalizam i komunizam".⁴⁶ Svim je tim, po Marxovu i Engelsovu uvjerenju, slijepim putovima zajednička "nesposobnost za shvaćanje toka moderne historije".⁴⁷

Legitimacijska uporišta političkog radikalizma — religijski transcendentizam te Marxova i marksistička filozofija povijesti — širom otvaraju vrata političkim djelovanjima prožetim intenzivnom srdžbom, ideologijskom revnošću i nasiljem. Bez 'timotičkih', srčanih mobilizacija širokih razmjera teško je zamisliv bilo koji oblik radikalnog i masovnog političkog radikalizma.⁴⁸

Legitimacijski poziv na transcendentnu Božju volju stvara različite oblike političke teologije. Pri tome, monoteističke, univerzalističke i ekspanzirajuće religije spasa sadrže snažne polemogene potencijale

⁴⁶ Vidi: K. Marx i F. Engels, *Komunistički manifest*, str. 34–44.

⁴⁷ Ibid. str. 34.

⁴⁸ Vidi: Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogled*.

ili spremnost da se politički ili zemaljski mir žrtvuje za ime, po njihovu samorazumijevanju, konačnog, istinskog, nebeskog i duševnog mira u kojemu su otklonjene sve napetosti. U kršćanstvu je tako put prema Božjoj ljubavi posredovan s misterijem Božje srdžbe. Božji naum spasenja čovjeka objavljen je u evanđeoskoj, radosnoj vijesti, ali je Blagovijest smjesta popraćena strašnim prijetnjama ili simboličkim nasiljem. U sjeni evanđelja ljubavi prisutna je poruka prijetnje i zastrašivanja. Stari Zavjet, opće je poznato, obiluje zastrašujućim pripovijestima srdžbe, revnosti, žrtvovanja i nasilja, koji navješćuju stalno prijeteću Božju kaznu, odnosno spasenje pravovjernih.⁴⁹ Konceptualno je važno razlikovati čovjekovu srdžbu i osudu ljudi “kratkog daha” od svete srdžbe posvećenog motiva i dijela Božjeg plana. I u Novom Zavjetu, uz poruke ljubavi i mira, utkane su slike prijetnje, zastrašivanja i nasilja koje treba dovesti do konačnog spasenja.⁵⁰ Znamenite Isusove opomene — “Nemojte misliti da sam došao donijeti na zemlju mir! Nisam došao da donesem mir nego mač. Da, došao sam da rastavim sina od njegova oca, kćerku od njezine majke i snahu od njezine svekrve. Čovjeku će biti neprijatelji njegovi ukućani. Tko više ljubi oca ili majku nego mene, nije me dostojan. Tko sačuva svoj život, izgubit će ga, a tko zbog mene izgubi svoj život, sačuvat će ga”⁵¹

49 Dovoljno je spomenuti srdžbu Ilijinu koji naređuje. “Pohvatajte proroke Baalove, da nijedan od njih ne utekne! I oni ih pohvataše. Ilija ih odvede do potoka Kišona i ondje ih pobi” (v. *Biblija, Knjiga kraljeva* 1. 18. 40, str. 290). Tu je i Jahvin gnjev na narod Izraela, koji se “upusti u blud s Moapkama. One pozivahu narod na žrtvovanja svojim bogovima, a narod sudjelovaoše u njihovim gozbama... I Jahve planu gnjevom na Izraela. ‘Pokupi sve narodne glavare, reče Jahve Mojsiju. Objesi ih Jahvi usred bijela dana, da se Jahvin gnjev odvрати od Izraela”. Jahve hvali Pinhasa, koji obuzet božanskim revnovanjem, kopljem probada Izraelca koji dovodi svojoj braći jednu Midjanku, naočigled Mojsija i “probode ih oboje ... nju kroz slabine”. Štoviše, “Jahve reče Mojsiju: Navali na Midjance i potuci ih, jer su i oni navaljivali na nas svojim lukavštinama...” (*Biblija, Knjiga Brojeva*, 25. 4–16. *ibid.* str. 130).

50 U drugom Pavlovom misijskom putovanju u Atenu, on se “silno ozlojedi promatrajući grad pun idola”, dok u Korintu, nezadovoljan neprihvatanjem njegova nauka, on otvoreno uzvikuje “Vaša krv na vaše glave!” (*Biblija, Djela apostolska*, IV. 17. 16. i 18. 5. *ibid.* str. 115 i 116).

51 *Ibid.* Evanđelje po Mateju, 10. 34. str. 9. Tome su pridodani prijekori i prijetnje galilejskim gradovima koji se nisu obratili: “Jao tebi, Korozaine! Jao tebi, Betsaido! ... A ti, Kafarnaume, zar ćeš se dići do neba? Sići ćeš do pakla!” (*Evanđelje po Mateju* 11. 21. str. 10).

— navješćuju apokaliptičku eshatologiju na kraju ispunjenog vremena. Vrhunac slikâ nasilja i okrutnosti donosi *Otkrivenje* u kojem se otvara i knjiga sa sedam pečata te otpočinje “sud nad svijetom”. Izvršava se Božji naum koji donosi “novo nebo i novu zemlju”.⁵²

Marxova i marksistička revolucionarna literatura ni približno ne obiluje tako živopisnim slikama okrutnosti i nasilja, ali revolucionarna politička praksa svih onih koji su se na tu tradiciju pozivali, baš kao i u vrtlozima vjerskih sukoba i ratova, izvjesno je odnijela milijune žrtava u ime velikog i neizmjernog dobra koje tek treba nadoći. Ni Marxu nije stran teorijski radikalizam i egzaltirana politička retorika. Štoviše, on često s maksimalističke pozicije optužuje suparničke struje radničkog pokreta za slijepo kompromiserstvo i otupljivanje oštrice klasne borbe.⁵³ Ne čudi stoga što u razračunavanju s Proudhonovom *Filozofijom bijede* egzaltirano ustvrđuje:

“Uostalom, treba li da se čudimo što društvo zasnovano na klasnoj suprotnosti završava brutalnim proturječjem, sudarom prsa o prsa kao posljednjim rješenjem?”⁵⁴

Štoviše, Marx u posljednjoj rečenici svoje *Bijede filozofije* citira George Sand i tvrdi da sve dok postoji klasno društvo “posljednja riječ društvene znanosti bit će: ‘Bitka ili smrt; krvava borba ili uništenje’”. Riječju, radikalna retorika revolucionarne ideologije postaje teorijski pandan monoteističkog zelotstva.⁵⁵

Treći moment koji povezuje dvije politički udaljene, ali radikalnošću povezane tradicije, političku teologiju i Marxovu/marksističku tradiciju, jest utemeljenje političkog radikalizma u apsolutnom stajalištu: metafizičkoj, odnosno filozofsko-povijesnoj ideji nužne istine. Riječ je o apsolutnom stajalištu pouzdanja u razumijevanje Božjih nakana i očekivanja, odnosno nužnog tijeka povijesti. Za obje tradicije to znači ofenzivni monistički univerzalizam, projekte unošenja ispravne svijesti izvana kroz misionarske i/ili profesionalno revolucionarne aktivnosti te naposljetku paternalističko korištenje nasilja za posvećene ciljeve.

⁵² Ibid. *Otkrivenje*, 1–22. str. 217–230.

⁵³ Vidi: *Komunistički manifest*, ibid.

⁵⁴ Karl Marx, *Bijeda filozofije*, str. 185. I u *Kapitalu* Marx vehementno tvrdi da je “sila babica svakog starog društva koje u utrobi nosi novo društvo”, u: Marx-Engels, *Dela*, tom. 21. str. 662.

⁵⁵ Usp. Peter Sloterdijk, *Božja revnost*.

Na doktrinarnoj razini klasične političke teologije prvi je Augustin, nakon početnog odbijanja i krzmanja, zagovarao i opravdavao netoleranciju ili uporabu političke prisile spram svih koji su odstupili od Božjeg plana. Nakon što je 396. godine postao biskup u Hiponu i upustio se u polemiku s donatistima, Augustin odstupa od ranokršćanskog pacifizma prema svijetu. Na temelju Isusove pripovijesti — biblijske hiperbole o Velikoj večeri na koju pozvani ne dolaze, pa Gospodar srdito naređuje sluzi svome: “Iziđi na putove i među ograde i natjeraj svijet da dođe da mi se napuni kuća”⁵⁶ — Augustin preokreće ranokršćansku indiferentnost u dužnost kažnjavanja onih koji ne čine dobro i pristaju uz zlo. Kažnjavanje se vrši zbog njih samih i naše ljubavi i skrbi za dobrobit zabludjele braće. Proganjanja i ljubav, nasilje i briga, okrutnost i dobro, paternalistički su pomireni s uvjerenjem u metafizičku istinu koja sve obvezuje i od koje ovisi dobrobit svijeta.⁵⁷

Marxovo mišljenje revolucije, po svemu različito od vjerskog političkog radikalizma utemeljenog na pouzdanju u vječnu Božansku istinu, pokazuje samo jednu, ali kad je riječ o našoj temi, ključnu sličnost — utemeljenje i legitimiranje političkog radikalizma u privilegiranom epistemološkom uvidu, u znanosti povijesti ili znanju neumitnog povijesnog tijeka. Teorijski i politički problem u Marxovu shvaćanju revolucije utoliko je prevelik skok ili prebrz zaključak s izvanredne socijalne analize strukturnih proturječja kapitalizma na neminovnost političkog i socijalnog djelovanja koje ide s onu stranu dosadašnje povijesti. Razlozi za takav, po našem sudu, neopravdan skok isti su kao i razlozi koji su Marxu omogućili prvorazrednu socijalnu analizu biti modernog društva. Marx, naime, preuzima Hegelovu dijalektiku, s time što na mjesto Hegelova rada pojma i fenomenologije svijesti postavlja pojam rada i samostvaranje čovjeka kao predmetnog i praktičkog bića. Dijalektička metoda omogućava Marxu da kroz kritiku političke ekonomije spozna bit kapitalizma. Kapital je totalni društveni

56 Biblija, *Evandjelje po Luki*, 14. 15. str. 64–65. Slična paternalistička poruka ‘compelle intrare’ (natjeraj ih da dođu), prisutna je i u *Evandjelju po Mateju*, 22. 14. str. 20.

57 Paternalističko posezanje za nasiljem iz ljubavi Augustin nastoji učiniti uvjerljivijim s analogijama oca koji iz ljubavi, ponekad i s oštrinom, kažnjava sina i ne prepušta ga zlu, nego ga za njegovo dobro vraća na ispravan put. Vidi: *Epistula CXXXVIII*, II. 14. Navedeno prema Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, str. 165.

odnos koji posreduje značenje svakog posebnog i pojedinog socijalnog fenomena.⁵⁸ Dijalektički način mišljenja ne samo što omogućava da se zbiljnost pojmi kao sistem te da se smisao posebnog i pojedinačnog posreduje cjelinom, nego ujedno omogućava da se u zbiljskom prepoznaju snage negativiteta koje to zbiljsko postojeće negiraju i nadilaze. Riječju, dijalektika poima proces supstantivnih promjena i Marx time u logičkom smislu sa polja socijalne analize prelazi na polje filozofije povijesti. Zasniva svoje materijalističko shvaćanje povijesti koje ovisno o fazama svoga misaonog razvoja poima kao dijalektički slijed načina proizvodnje odnosno ekonomskih formacija društava.

Prednosti Marxova usvajanja Hegelove dijalektike imaju i svoju cijenu. Kad je posrijedi pitanje revolucija, ona se ogleda u barem tri stvari. Prvo, Marx u pogovoru drugom izdanju I. sveska *Kapitala* iz 1873. blagonaklono vrednuje i navodi riječi neimenovanoga recenzenta *Kapitala* u petrogradskom *Vjesniku Evrope* koji tvrdi:

“Na prvi pogled, ako je suditi po vanjskom obliku izlaganja, Marx je najveći idealistički filozof, i to u njemačkom, t.j. lošem smislu riječi. U stvari pak on je beskrajno više realist od svih svojih pret-hodnika u poslu ekonomske kritike... Ni na koji način nije moguće nazvati ga idealistom”.

Marxov odgovor na to je indikativan:

“Svakako, način izlaganja formalno se mora razlikovati od načina istraživanja. Istraživanje mora u tančine zagospodariti materijom, analizirati različite oblike razvitka i iznaći njihov unutrašnji spoj. Tek kad je ovaj posao gotov, moći će se stvarno kretanje izložiti kako treba. Pođe li to za rukom, i bude li se život materije ogledao u ideji, onda ne mari ako će izgledati kao da imamo posla s kakvom konstrukcijom *a priori*”.⁵⁹

58 Glasoviti početak *Kapitala* “Bogatstvo društava u kojima vlada kapitalistički način proizvodnje ispoljava se kao ‘ogromna zbirka roba’, a pojedinačna roba kao njegov osnovni oblik” smjesta pokazuje Marxovu nakanu da anatomiju građanskog svijeta započne iz njezine biti — konkretnog totaliteta robne forme (*Kapital* I, str. 1). Marxova analiza fetiškog karaktera robe, mjerodavna i za naše vrijeme, pokazuje da robna forma, “puna metafizičkih domišljaja i teoloških mušica” (str. 36), čini da “određeni društveni odnos među samim ljudima uzima za njih fantazmagorični oblik odnosa među stvarima” koji proizlazi iz “osobitog društvenog karaktera rada koji proizvodi robu” (str. 38).

59 *Kapital, Pogovor drugom izdanju*, ibid. str. LXIII.

Je li, međutim, Marxu uspjelo ograničiti dijalektiku na metodu u načinu razumijevanja i izlaganja ili se pak previše približio svom učitelju u tom smislu da dijalektički proces biva neumitnim samokretanjem Apsoluta u kojem su ljudska djelovanja, posredstvom ideje “lukavstva uma”, svedena samo na ovu ili onu vrstu realizacije pozadinskih nužnih svrha?

Marxu doista pripada zasluga što je uvjerljivo pokazao strukturne uvjete materijalne reprodukcije života koji uvelike određuju volju i interese velikog broja ljudi podijeljenih u antagonističke klase. Time je potkopao uvriježeni, a i danas prisutni metodološki individualizam te raspršio sve iluzije apstraktnog i tobože apsolutno slobodnog oblikovanja volje pojedinca. U kapitalističkoj ekonomskoj formaciji društva, vlasništvo i roba nameću se kao subjekti, a ljudi tek kao predikati — ili Marxovim riječima rečeno — karakterne maske kapitala. Unatoč tome, problem strukturnog uvjetovanja i kolektivnog oblikovanja političke volje ostaje otvorenim. Nije opravdano, a čini se da se to upravo Marxu dogodilo, da se iz premise strukturnih proturječja kapitalizma izravno zaključi na nužnost revolucionarnog političkog djelovanja. Ne radi se o tome da je Marx pogriješio u vrsti prosudbe, nego o tome da je povjerovao kako je takvo izravno zaključivanje moguće.⁶⁰ Drugim riječima, između dijagnoze strukturnih proturječja i prognoze revolucionarnog djelovanja, nedostaje karika uvjerljive filozofije politike i političke teorije. Otuda i dojam, kako to sam Marx kaže “kao da imamo posla s kakvom konstrukcijom *a priori*”.⁶¹

Druga, i s prvom povezana teškoća Marxova usvajanja Hegelove dijalektike i na tome građene putanje povijesti, očituje se u koketiranju sa teleološkim iskušenjima. Materijalističko shvaćanje čitave dosadašnje povijesti konstruirano je s obzirom na konstituciju kapitalizma. Štoviše, Marx preokreće Hegelovu retrospektivnu dijalektičku teleologiju, nakon što ju je preokrenuo s glave na noge, s rada ideje na ideju rada, u još jednom smjeru. Nastoji je i prospektivno iskoristiti. Na istom mjestu, u pogovoru drugom izdanju *Kapitala*, Marx navodi, ponovo s odobravanjem, riječi ruskog recenzenta prvog izdanja:

60 Indikativna za to je Marxova autokorekcija u *Predgovoru* za njemačko izdanje *Manifesta komunističke partije* iz 1872.: “Praktična primjena ovih načela, kako to objašnjava sam *Manifest*, zavisit će sada i u svako doba od historijski danih okolnosti”. *Izabrana djela* I., *ibid.* str. 8.

61 Vidi bilješku 55.

“Marx se brine samo za jedno: da točnim naučnim istraživanjem utvrdi nužnost određenog uređenja društvenih odnosa i da, koliko je god moguće, besprijekorno utvrdi činjenice koje mu služe kao polazne točke ili kao oslonci. Za ovo je sasvim dovoljno kad, utvrdivši nužnost današnjeg poretka, utvrđuje ujedno i nužnost nekog drugog poretka u koji prvo neizbježno mora da prijeđe, sasvim svejedno vjeruju li ljudi u to ili ne, jesu li svjesni toga ili nisu. Na društveno kretanje Marx gleda kao na prirodno-historijski proces kojim upravljaju zakoni koji ne samo da su nezavisni od volje, svijesti ili namjera ljudi, nego baš obratno, određuju njihovu volju, svijest i namjere.”⁶²

Problematične točke u interpretaciji na koju Marx očito pristaje su inzistiranje na principu determinizma (nužnost poretka koji neizbježno prelazi u novi nužni poredak) te lociranje evolucije i revolucije iznad glava ljudi, sasvim svejedno vjeruju li ljudi u to ili ne, jesu li svjesni ili nisu. Ako je društveni razvoj doista “prirodno-historijski proces” kojim upravljaju zakoni neovisno o ljudskoj volji,⁶³ onda se time potire sistemsko mjesto i uopće potreba za filozofijom politike i političkom teorijom. Sjena *ontoteološkog*, doduše, materijaliziranog apsolutnog duha, čini se, ponovno samostalno korača ljudskom poviješću.

Treća poteškoća u Marxovoj dijalektičkoj kritici političke ekonomije je ta što je subjekt revolucionarnih promjena spekulativno izvedena kategorija proletarijata. Proletarijat je princip univerzalnog negativiteta u konkretnom totalitetu kapitalističkog društvenog odnosa.⁶⁴ Pravi problem utoliko postaje kako spekulativnu kategoriju proletarijata inkarnirati u politički artikuliranog subjekta revolucije. Kako pojam proletarijata prevesti na jezik političkog djelovanja osviještene radničke klase ili danas možda nekog drugog mogućeg subjekta emancipacijskog političkog djelovanja?

Obje prethodno naznačene tradicije fundamentalnog revolucionarnog djelovanja — vjerski pokreti radikalne političke teologije i Marxom/

⁶² Ibid. LXI.

⁶³ Marx time otvara prostor za kasniji Engelsov i marksistički naivni scientistički pozitivizam.

⁶⁴ Na hegelijanske korijene Marxova izvoda proletarijata među prvima je uvjerljivo upozorio Georg Lukacs u *Povijest i klasna svijest*; v. osobito studije “Što je ortodoksni marksizam” i “Postvarenje i svijest proletarijata”.

marksizmom inspirirani politički pokreti — suočavaju se s istovjetnim problemom: nedostajućom karikom mjerodavne filozofije politike i političke teorije. I jedna i druga tradicija izravno i bez posredovanja iz svojih apsolutnih, ničim usporedivih, a kamoli ograničenih uporišta izvode revolucionarna djelovanja. Za prvu tradiciju to je ova ili ona, po samorazumijevanju ovlaštena, interpretacija transcendentne Božje riječi, koja obvezuje do te mjere da se tradicionalni *dictum* 'Da nema Boga, sve bi bilo dopušteno' olako izvrće u načelo: 'U ime Boga sve je dopušteno'.⁶⁵ Za drugu tradiciju točka apsoluta je pretpostavljeno znanje o nužnom i neumitnom povijesnom tijeku, znanju ili znano-
sti povijesti, koje onda po samorazumijevanju daje historijsko pravo višeg reda i općosti u odnosu na sva postojeća prava, privrženosti i obzire.⁶⁶ Riječju, zajednički problem za obje tradicije revolucionarnog djelovanja je što svjetonazorski i maksimalistički, ničim posredovan i ograničen Božji sud, odnosno sud povijesti progovara nasiljem njihovih, po vlastitom razumijevanju, opunomoćenika.

5. Prema zaključku: pozitivna i negativna legitimacija revolucijâ

Dosadašnja razmatranja upućuju na zaključak prema kojem metodički pozitivna legitimacija revolucija, u vidu valjanih razloga za religijska nadahnuća i/ili filozofske i moralne ideale koje nasiljem širokih razmjera treba ostvariti, nije uvjerljiva i održiva. Iz toga, međutim, ne treba prebrzo izvoditi konkluziju prema kojoj revolucije nikada nisu opravdane.

Poteškoće pozitivnog legitimiranja revolucija proizlaze iz dvije skupine razloga. Prvu skupinu možemo uvjetno nazvati spoznajnim razlozima. Nositelji revolucija — naoružani proroci, a ta sintagma dobro pokazuje unutarnje proturječne ideje pozitivnog opravdanja revolucija — nastoje silom poopćiti i ostvariti ideal vrhovnog, za sve

⁶⁵ Već u prvoj knjizi *Biblije*, knjizi *Postanka*, zapisana je kušnja Abrahamova: Bog zahtijeva od njega da žrtvuje svog sina prvorođenca Izaka. 22. 2. Apsolutnost religijskog zahtjeva prenosi se i na svećenstvo. Tako je i utjecajni engleski nekonformistički svećenik Stephen Marshall u svojim molitvama sredinom 17. stoljeća isticao "... ti moraš načiniti velika djela, zasnovati novo nebo i novu zemlju među nama, a velika djela imaju i velike neprijatelje...". Navedeno prema Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: a Study in the Origins of Radical Politics*, ibid.

⁶⁶ "Teoretske postavke komunista... su samo opći izrazi stvarnih odnosa postojeće klasne borbe, historijskog kretanja koje se vrši pred našim očima", *Manifest komunističke partije*, ibid. str. 26.

obvezujućeg dobra. Pri tome, obje naznačene inačice revolucionarnih pokreta religijskih nadahnuća i socijalnih utopija, ne prihvaćaju status pukog ideala među idealima i pozivaju se na izvjesnost višeg reda — znanje Božjeg nauma, odnosno znanje povijesnog tijeka. To stvara epistemološki privilegirane pozicije pravovjernih naspram krivovjeraca i inovjeraca, odnosno znanstveni nasuprot utopijskom, reakcionarnom, buržoaskom i drugim socijalističkim pokretima te klasnim neprijateljima. Čak i pod pretpostavkom znanja vrhovnog metafizičkog ili filozofijsko-povijesnog dobra pojavljuje se problem njegova prevođenja u svijet ljudskih stvari. Izravno kapitaliziranje navodne metafizičke istine u politici u osnovi slijedi Platonov model, uključujući i pripadajuće dodatke: jednom, vrhovnom dobru pristupa se na samo jedan ispravan način i nikakva proturječja, napetosti ili sukobi više nisu mogući u doseg u vladavine toga Dobra.⁶⁷ Još je, međutim, Aristotel u obzirnoj kritici Platona pokazao razliku i nesvodivost ljudskog praktičkog dobra na metafizičko dobro.⁶⁸ Prevođenje teorije u praksu, istine u politiku, ideala u život, ni u kojem slučaju nije pravocrtna stvar dobre ili dovoljno odlučne i nasilne volje, kako to pokušaji pozitivne legitimacije revolucionarnih pokreta pokušavaju ideologijski prikazati.

Naposljetku, ideja pozitivnog legitimiranja revolucija pretpostavlja i ideju proizvođenja povijesti po modelu tehničke racionalnosti. Utopijske forme ili nacrti pozitivne legitimacije revolucionarnih aktivnosti, sročeni u terminima posvećenih ciljeva i nužnih nasilnih sredstava, zapravo dovode do toga da, rečeno terminima Hannah Arendt, spravljanje ili instrumentalno odnošenje dopijeva na mjesto djelovanja ili komunikativnog odnošenja, odnos među ljudima uzima model odnosa među stvarima, govor sile stupa na mjesto moćnog govora. Umjesto uvjeravanja i djelovanja kao političkog načina stvaranja zajedničke budućnosti, nastupa tehničko spravljanje koje silom popunjava nužne razlike između apstraktnih recepata uzvišenih ciljeva i konkretne logike svijeta života.

67 Vidi: Isaiah Berlin, "The Pursuit of Ideal" u: *The Crooked Timber of Humanity*, str. 1–19.

68 U *Nikomahovoj etici* Aristotel zaključuje: "Dakle, dobro nije nešto zajedničko u odnosu prema jednoj Ideji... Ako čak i postoji jedno Dobro koje se općenito pridaje drugima te biva zasebito i posebno, jasno je da takvo čovjeku nije ni ostvarivo ni dostižno" (1096 b 25–33).

Druga skupina razloga koji potkopavaju održivost pozitivnih legitimacija revolucijâ razlozi su moralne naravi. Svaka revolucija, unatoč naknadne opjevanosti pojma, zapravo je revolucionarni rat koji se suočava s temeljnim paradoksom — koliko je nasilja potrebno da nasilja više ne bude? Nadalje, svaki revolucionarni *calculus* zapravo je primjena Machiavellijeva *dictuma* “tko je pametan, nikad neće prekorigi onoga koji se služi neuobičajenim sredstvima da bi uspostavio poredak u kraljevstvu ili republici. Ako ga djelo optužuje, potrebno je da ga ishod opravdava”.⁶⁹ Uzvišenost ciljeva, religijskih i/ili ideologijskih, nikada, međutim, ne anulira pogubnost sredstava.⁷⁰ Štoviše, upotrijebljena sredstva često razotkrivaju i skrivene istine o ciljevima.

Pokušaji pozitivnog legitimiranja revolucijâ često predstavljaju ekstremne oblike fenomena prljavih ruku politike — treba li činiti zlo u ime velikog dobra, odnosno je li moguće da neispravno djelovanje, koje uključuje i oduzimanje ljudskih života, u konačnici bude ipak ispravno?⁷¹ Algoritam načelnog i dekontekstualiziranog opravdanja fenomena prljavih ruku teško da je moguće učiniti. To već i zbog toga što su varijable toga algoritma različitog ontološkog modaliteta: žrtve su neposredne, posve ili vrlo vjerojatne, dok je dobrobit samo moguća ili djelomično izvjesna, i to u neodređenom vremenu.

Ako pozitivno opravdanje revolucija nije uvjerljivo, to ne znači i prihvaćanje pacifizma kao pozicije moralnog apsolutizma. Preostaje, konceptualno jasno razlučivo, metodički negativno opravdanje revolucija. Riječ je o uzdizanju prirodnog prava samoobrane s individualne na kolektivnu razinu u socijalno i politički neizdrživim stanjima sukoba i ugrožavanja temeljnih sloboda, za koja ne postoje nikakva druga politička posredovanja. Takvo legitimiranje revolucija, koje polazi od otklanjanja okrutnosti i radikalnih vidova neslobode, a ne

69 Niccolò Machiavelli, *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija, Izabrano djelo*, sv. I. knj. IX. str. 170.

70 Machiavelli je dosljedni politički realist i priznaje intelektualno pošteno i otvoreno da prijeka potreba za djelima znači nadjačavanje, ali ne i nestanak nedostojnosti sredstava. Svjestan toga, može i za sebe tvrditi da je brigu za grad pretpostavio brizi za vlastitu dušu.

71 Pojam ‘prljave ruke’, koji danas ulazi u filozofske leksikone i enciklopedije, skovao je Jean Paul Sartre u istoimenoj drami. Vidi: Sartre, *Drame. Tekstovi o pozorištu*. Za teorijsku elaboraciju fenomena vidi: Michael Walzer, “Političko djelovanje: problem prljavih ruku” u: *Politika i moral* (ur. I. Primorac).

od propisivanja vrline koje je skeptično spram apstraktnih projekcija razuma o univerzalnoj harmoniji, sreći i pravедnosti, do koje se samo sadašnjim nasiljem može stići, ujedno i ograničava značenje i doseg pojma revolucije.⁷² To više nije krajnje radikalna i nasilna prijelom duboko prožet svjetonazorskom moralnošću, s kojom više ništa neće biti kao prije, nego je prije riječ o nasilnom otklanjanju sistemskih izvora okrutnosti i prepreka temeljnim slobodama.⁷³

Konceptualno jasna razlika između pozitivne i negativne legitimacije revolucija, između svjetonazorskog nametanja vrline i, s druge strane, otklanjanja patnji, okrutnosti i neslobode, nije uvijek, valja i to reći, posve jasno razlučiva u svijetu konkretnog političkog djelovanja. Uvjerljivost negativne legitimacije revolucija, uvelike ovisi i o sposobnosti da se subjektivni i negativni principi revolucionarne volje što prije posreduju s institucijama zakonite i opće slobode.

Složenost problema legitimacije revolucija dobro pokazuje Kantov suptilni, dvoznačni i naizgled paradoksalni stav: revolucionarno djelovanje smatra se moralno nedopustivim, ali se istodobno učinci uspješne revolucije gotovo entuzijastički pozdravljaju. Prvi dio Kantova stajališta, obzirom na njegov etički formalizam i rigorizam, čini se posve jasnim i očekivanim. Revolucionarno djelovanje je bezuvjetno pogrešno jer povređuje dužnost pravédnosti kao dijela općeg sustava izvanjske slobode oličene u javnom pravu.⁷⁴ Nasilno opiranje vlasti je moralno nedopustivo jer jedino ona predstavlja opću volju naroda. Tu je nadalje i formalno proturječje prava na revoluciju kao prava na nepriznavanje postojećeg prava jer se onda time razara cijelo zakonito

72 Temelj Burkeove argumentacije u kritici Francuske revolucije je upravo kritika apstraktnog i doktrinarnog prosvjetiteljskog racionalizma, koja postavlja i pitanje valjanosti i dosega znanstvene paradigme u političkom prosuđivanju i djelovanju. Vidi: Edmund Burke, *Razmišljanja o francuskoj revoluciji*, ibid. Za interpretaciju v. Raul Raunić, "Edmund Burke" u: *Moderna politička teorija*, str. 155–202.

73 Vidi: Judith Shklar, *Ordinary Vices*.

74 U više svojih spisa Kant osporava moralno pravo na revoluciju. Najzravnije to čini u *Metafizičkim ćudoređima* (§ 49. str. 126): "Protiv zakonodavnog poglavara države nema, dakle, zakonitog otpora naroda, jer samo podvrgavanjem njegovoj zakonodavnoj volji moguće je pravno stanje, dakle nikakvo pravo ustanka (*seditio*), još manje pravo pobune (*rebellio*), a najmanje protiv njega kao pojedinačne osobe (monarha) pod izlikom zloupotrebe njegove vlasti (*tyrannis*), napadaj na njegovu osobu, štoviše, na njegov život (*monarchomachismus sub specie tyranicidii*). Sličan stav izriče i u *Vječnom miru*: "Nepраведnost pobune očigledna je...", ibid. str. 149.

uređenje. Pravo na revoluciju ne može zadovoljiti ni transcendentalno načelo publiciteta, obvezatno za sve javno pravo, jer je protivno logici revolucionarnog prava njegovo javno iskazivanje. Kantovo stajalište ipak nije kvijetističko. Ni iz poricanja prava na revoluciju ne slijedi da su zakoni i odluke političkog autoriteta uvijek ispravni. Vlast treba biti takva kao da bi oni, kojima se vlada, svagda mogli, u formi zamišljenog pristanka, prihvatiti zakonite odluke političkog autoriteta. U slučajevima pogrešnih ili nedovoljno dobrih odluka vlasti, građanima preostaje “javna uporaba uma” ili javna kritička argumentacija koja nije određena posebnim stajalištima i interesima, nego, rečeno kasnijom Habermasovom frazom, zastupa neprisilnu prisilu boljeg razloga. Kritika je za Kanta “negativni otpor”, odnosno teorijski pandan revoluciji.⁷⁵ Slobodna i javna uporaba uma, paradigma je svake vrste slobode u političkoj zajednici.

Kako, međutim, unatoč tome što poriče moralno pravo na revoluciju, Kant ipak otvara konceptualni prostor za zdušno promatra- lačko odobravanje učinaka revolucije? Kant razdvaja dvije perspektive razmatranja revolucije: etičku s jedne te filozofijsko-političku i filozofijsko-povijesnu s druge strane.⁷⁶ Etička perspektiva, kako smo i naznačili, jednoznačno smatra da je revolucionarno djelovanje nedopustivo. Kant, međutim, implicitno razlikuje pitanje moralne dopustivosti činjenja od pitanja najboljih mogućih učinaka obzirom na moralno stajalište.⁷⁷ Etička perspektiva je strogo deontološki određena mreža neproturječnih dužnosti koje se tiču motiva djelovanja, dok filozofijsko-političku i filozofijsko-povijesnu perspektivu čine obzori promatranja koji zaobilazno uvode i konzekvencijalističke obzire. Bezuvjetnost moralno ispravnog djelovanja podrazumijeva da poopćivi motivi moralnog djelovanja oslobađaju od odgovornosti za posljedice djelovanja. Ako pak revolucionarno djelovanje prekoračuje okvire moralnog prosuđivanja — jer čini zlo zbog sprečavanja zla, nasiljem se suprotstavlja nasilju — tada jedina relevantna točka prosuđivanja

⁷⁵ *Metafizika ćudoređa*, ibid. § 49, str. 128.

⁷⁶ Razdvajanje perspektiva moguće je možda dijelom tumačiti i time što su republikanske ideje Francuske revolucije bile politički nepoćudne, a Kantovo entuzijastičko zanimanje za američku i francusku revoluciju priskrbilo mu je nadimak “stari jakobinac”. Ipak, glavni razlog razdvajanja je teorijske naravi. Kantova deontološka etika čini se i njemu samome preuskom za razumijevanje fenomena revolucije.

⁷⁷ Vidi: Thomas Hill, “Questions about Kant’s Opposition to Revolution”.

mogu biti posljedice.⁷⁸ Revolucionarno djelovati znači izravno preuzeti odgovornost za posljedice djelovanja. Kant to posredno priznaje utoliko što i sam ističe kako uspjeh revolucije priskrbljuje legitimnost i građanima donosi političku obvezu pokoravanja, dok neuspjeh revolucije podrazumijeva zasluženu i pravednu kaznu pobunjenicima. Otkuda, međutim, Kantovo oduševljenje za posljedice francuske revolucije? Kant tu poseže za neostoičkom teleološkom metafizikom majčinske providnosti ili namjere prirode, posredovane prosvjetiteljskom optimističkom filozofijom napretka koja kroz antagonizme i sukobe, odnosno “nedruževnu druževnost ljudi” ostvaruje poopćenje volje i moralni napredak.⁷⁹ Drugim riječima:

“Sredstvo kojim se priroda služi kako bi ostvarila razvoj svih ljudskih obdarenosti jest njihov antagonizam u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima”.⁸⁰

Filozofijsko-povijesnu perspektivu — mukotrpan put povijesti koji “kroz neslogu vodi slozi”⁸¹ — Kant posreduje s bližom i izravnijom filozofijsko-političkom perspektivom. Revolucija “je uvijek nepravedna” te uz velika razaranja samo indirektno ostvaruje moralne tendencije ljudskog roda uočljive u promatralačkoj retrospektivi.⁸² Riječ je o bolnim iskustvima kolektivnog učenja roda, u kojima iznurenost, velike žrtve i osjećaj opće bespomoćnosti bude um i razloge za poopćenje volje.⁸³ Izravno i čisto potvrđivanja uma, koji onda biva i ljudskom

78 Vidi: Christine Korsgaard, “Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution”, u: *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (ed. Reath, Herman, Korsgaard), str. 297–328.

79 Kant, “Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva” u: *Pravno-politički spisi*, str. 22.

80 Ibid.

81 Kant, “Vječni mir”, ibid. str. 130.

82 Kant, *Spor fakulteta*, u: *Um i sloboda*, str. 186. napomena.

83 Razlozi za pomak u razvoju ljudskog roda od revolucije k evoluciji, odnosno reformi, u osnovi odgovaraju Hobbsovom obrazloženju izlaska iz prirodnog stanja, s tom razlikom da je u Hobbsa riječ o instrumentalnoj strategiji prosvijećenog egoista, dok Kant pretpostavlja moralno sazrijevanje ljudskog roda. Motiv ostvarenja moralnih i političkih svrha kroz sukobe ili bojazni od sukoba, u suvremenu literaturu uvodi Judith Shklar pod nazivom “liberalizam straha”. Vidi: J. Shklar, “The Liberalism of Fear”, u: *Liberalism and the Moral Life* (ed. N. Rosenblum), str. 21–38.

dužnosti i tiče se sveukupnog ljudskog roda, nije utoliko revolucija, nego društvena evolucija kroz reforme poretka.⁸⁴ Utoliko i prednost reformi kao vrste komunikativnog djelovanja pred revolucijama, kao primarno instrumentalnog djelovanja. Moralna nadmoć reformi proizlazi i iz povijesnih iskustava refleksivnog učenja ljudskog roda koje pokazuju da radikalnost i destrukcija revolucionarnih promjena često i nisu razmjerni njezinim emancipacijskim potencijalima.⁸⁵ Tome valja dodati i nikad posve zamrlu prosvjetiteljsku nadu u prosvjećivanje i odgajanje koje treba omogućiti da se “jedan patološki, iznuđeni pristanak na društvo” pretvori u “jednu moralnu cjelinu”.⁸⁶ U poznatim Kantovim dualitetima, to znači prvenstvo umnog pred prirodnim, razloga pred silom, prava pred moći, kritike pred nasiljem, politike pred ratom, reforme pred revolucijom. Istina, “iz tako krivog drveta, od kakvog je čovjek napravljen, ne može se istesati ništa sasvim pravo. Nama je priroda stavila u zadatak da se samo približavamo toj ideji”.⁸⁷ Zato i revolucije, premda moralno nelegitimne, apriorno neopravdane, problematične i nepouzdana, ostaju inferiorno, ali ponekad jedino preostalo i nužno rješenje odgovornog izlaska iz neizdrživih socijalnih i političkih represija. Prirodni kauzalitet nasilja ili rat, shodno Kantovoj optimističnoj ideji svjetske povijesti i moralnog samorazvoja ljudskog roda, treba postupno uzmicati pred umnim kauzalitetom slobode ili općim pravom svjetskog građanstva.

Antagonistička samopostavljanja čovjeka u radu i instrumentalnoj racionalnosti potrebno je stalno, shodno ideji svjetskog građanstva, posredovati s poopćujućim razlozima uma. To znači “bezakonsku slobodu”, “mahnutu slobodu” nepriznavanja drugih i partikularnih interesa dovoditi do razine izvanjske “razumne slobode” kroz formalno načelo javnog prava na državnoj, međunarodnoj i svjetskoj razini.⁸⁸ Kant je prvi veliki filozof koji ozbiljno razmatra čovječanstvo kao moralni, politički i pravni subjekt. Krivudavi put povijesnog poop-

84 Vidi: Kant, *Spor fakulteta*, ibid. osobito točke 6. 7. i 10. str. 179–191.

85 “Doduše, možda će revolucije ostvariti pad osobnog despotizma i gramzivog ugnjetavanja koje žudi za vlašću, ali nikada neće izvršiti istinsku reformu mišljenja; nove predrasude će, upravo onako kao i stare, poslušiti kao uzica na kojoj se vodi velika, nemisaona gomila.” Kant, “Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?”, u: *Pravno-politički spisi*, ibid. str. 36.

86 Kant, “Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva”, ibid. str. 23.

87 Kant, “Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva”, ibid. str. 25.

88 Kant, “Prema vječnom miru”, ibid. str. 124.

ćavanja voljâ, koji uključuje i zaobilazne te aposteriorno spoznatljive doprinose revolucija uz njihovu visoku moralnu cijenu, ipak vodi zakonitom uređenju državnog, međunarodnog i svjetskog javnog prava na načelima slobode i jednakosti, odnosno uzajamnog priznanja i poštovanja. Koliko je još revolucijâ i revolucionarnih ratova potrebno na tom putu? To naravno nitko ne može sa sigurnošću reći. Važno je ipak znati da praktička filozofija upućuje k ostvarivom vječnom miru kao “najvišem praktičkom dobru”,⁸⁹ koje podrazumijeva umno samopostavljanje ljudskog roda kroz formalno načelo javnog prava i zakonita jamstva univerzalne vanjske slobode. Tek tada revolucije prestaju biti “lokomotive povijesti”.⁹⁰ ◀

89 Kant, *Metafizika čudoređa*, ibid. par. 62. str. 159.

90 Marx, *Klasne borbe u Francuskoj*, u: K. Marx –F. Engels, *Izabrana djela*, sv. I., ibid. str. 184.

Literatura

- Arendt, Hannah, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963.
- Arendt, Hannah, *On Violence*, A Harvest/HBJ Book 1969.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus/SNL, Zagreb 1988.
- Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, Kršćanska sadašnjosti, Zagreb 1995.
- Berlin, Isaiah, "The Pursuit of Ideal" u: *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton 1990, str. 1–19.
- Berman, Harold, *Law and Revolution: The Impact of The Protestant Reformations on The Western Legal Tradition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts 2003.
- Biblija. *Stari i Novi Zavjet*, Stvarnost, Zagreb 1968.
- Bloch, Ernst, "Uz ontologiju još-ne-bitka", u: *Temeljna filozofska pitanja*, V. Masleša, Sarajevo 1978. str. 9–40.
- Božičević, Vanda, *Engleska empiristička filozofija*, Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, Zagreb 1996.
- Burke, Edmund, *Razmišljanja o Francuskoj revoluciji*, Politička kultura, Zagreb 1993.
- Condorcet, Jean, *Nacrt povijesnog prikaza napretka ljudskog duha*, Politička kultura, Zagreb 2001.
- Dean, Herbert, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York 1963
- Gillespie, Michael A., *The Theological Origins of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 2008.
- Hanson, Paul, *The A to Z of the French Revolution*, The Scarecrow Press, Lanham 2007.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987.
- Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951.
- Hill, Thomas, "Questions about Kant's Opposition to Revolution", *The Journal of Value Inquiry*, 36: 283-298, 2002.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth 1985.
- Höpel, Harro, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Husserl, Edmund, "Ideja fenomenologije" u: *Fenomenologija*, ur. M. Damnjanović, Nolit, Beograd 1975.
- Kangrga, Milan, *Hegel — Marx*, Naprijed, Zagreb 1988.
- Kant, Immanuel, "Ideja opće povijesti s gledišta svjetskoga građanstva" u: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Immanuel, "Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?" u: *Pravno-politički spisi*, Politička kultura, Zagreb 2000.
- Kant, Immanuel, "Spor fakulteta" u: *Um i sloboda*, Ideje, Beograd 1973.

- Kant, Immanuel, *Metafizika čudoređa*, V. Masleša, Sarajevo 1967.
- Korsgaard, Christine, "Taking the Law into our own Hands: Kant on the Right to Revolution", u: *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. Reath, Herman, Korsgaard, Cambridge University Press, Cambridge 1977, str. 297–328.
- Koselleck, Reinhart, *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, Columbia University Press, New York 1985.
- Kuzanski, Nikola, *O nagađanjima*, u: *Filozofija renesanse*, ur. E. Banić-Pajnić, Hrestomatija filozofije, svezak 3, Školska knjiga, Zagreb 1996.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- Machiavelli, Niccolò, *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija, Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1985.
- Marcuse, Herbert, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, V. Masleša, Sarajevo 1981.
- Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1987.
- Marx, K. i F. Engels, "Komunistički manifest" u: K. Marx-F. Engels, *Izabrana djela I*, Kultura, Zagreb 1949. str. 34–44.
- Marx, Karl *Bijeda filozofije*, Naprijed, Zagreb 1959.
- Marx, Karl *Klasne borbe u Francuskoj*, u: K. Marx –F. Engels, *Izabrana djela*, Kultura, Zagreb 1949.
- Marx, Karl, *Kapital*, u: Marx-Engels, *Dela*, Institut/Prosveta, Beograd 1977, tom. 21.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologija percepcije*, V. Masleša, Sarajevo 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govorio Zaratustra*, Naprijed, Zagreb 1991.
- Olson, Mancur, *Logika kolektivnog djelovanja: Javna dobra i teorija skupina*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2009.
- Pico della Mirandola, *O dostojanstvu čovjeka*, u: *Filozofija renesanse*, ur. E. Banić-Pajnić, *Hrestomatija filozofije*, svezak 3, Školska knjiga, Zagreb 1996.
- Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb 1997.
- Raunić, Raul, "Edmund Burke", u: *Moderna politička teorija*, ur. E. Kulenović, Fakultet političkih znanosti, Zagreb 2013, str. 155–202.
- Raunić, Raul, "Aurelije Augustin: sloboda i odgovornost individualne volje u rascijepljenom poretku grešnog stanja", u: *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, HFD, Zagreb 2005. str. 67–88.
- Raunić, Raul, *Filozofija politike Johna Lockea*, Politička kultura, Zagreb 2009.
- Ricoeur, Paul, "Da li je kriza specifično moderna pojava?" u: *O krizi*, ur. K. Mihalski, Književna zajednica Novog Sada, 1987, str. 33–53.
- Ritter, Joachim, *Hegel i francuska revolucija*, V. Masleša, Sarajevo 1967.
- Sartre, Jean Paul, *Drame. Tekstovi o pozorištu*, Nolit, Beograd 1981.

- Shklar, Judith, "The Liberalism of Fear", u: *Liberalism and the Moral Life*, ed. N. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1988. p. 21–38.
- Shklar, Judith, *Ordinary Vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Mass. 1984.
- Sloterdijk, Peter, *Božja revnost*, Bosansko narodno pozorište Zenica, 2013.
- Sloterdijk, Peter, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogled*, Antibarbarus, Zagreb 2007.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Walzer, Michael, "Političko djelovanje: problem prljavih ruku" u: *Politika i moral*, ur. I. Primorac, Kruzak, Zagreb 2011.
- Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York 1969.
- Western, John R., *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680's*, Macmillan, Hampshire 1972.
- Wiethman, Paul, "Augustine's political philosophy" u: *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump, N. Kretzmann, Cambridge University Press, Cambridge 2001.