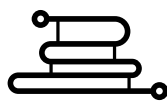


*Biblioteka*  
INCUS



**TIM** press

*Biblioteka*  
INCUS

Robert Blažević  
**Filozofija politike**  
*Povijesni pregled i temeljni pojmovi*

*Nakladnik*  
TIM press d.o.o., Zagreb  
tim.press@tim-press.hr  
www.tim-press.hr

*Za nakladnika*  
Dijana Bahtijari

*Urednik*  
Hašim Bahtijari

*Recenzenti*  
prof. dr. sc. Slaven Ravlić  
prof. dr. sc. Nenad Zakošek

*Lektorica*  
Zdenka Krilčić

*Grafičko oblikovanje*  
TIM press

*Tisak*  
Kika-graf d.o.o.

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001156859

ISBN 978-953-369-016-2

© TIM press  
Sva prava pridržana.

Robert Blažević

# Filozofija politike

Povijesni pregled i temeljni pojmovi

Zagreb, 2022.

U spomen na prof. Milana Kangrgu

## AUTOROVA BILJEŠKA I ZAHVALE

Studija *Filozofija politike. Povijesni pregled i temeljni pojmovi* nastajala je tijekom mnogo godina. Nije mi bila namjera iscrpno i sustavno obraditi povijest zapadnjačke filozofije. To bi bio prezahtjevan zadatak. Uz to, knjiga bi bila isuviše voluminozna. Stoga su tematizirani određeni aspekti filozofijskog mišljenja, osobito filozofije politike. Naime to su oni aspekti koji su, po mojem sudu, ključni za uvođenje čitatelja u ozbiljan i zahtjevan studij filozofije. Knjiga je namijenjena svima koje zanima filozofijska refleksija, ponajprije gimnazijalcima, studentima filozofskih, ali i drugih fakulteta društvenih i humanističkih znanosti.

Zahvaljujem recenzentima prof. dr. sc. Slavenu Ravliću i prof. dr. sc. Nenadu Zakošek. Njihove kritike i savjeti su mi uvelike pomogli. Zahvalnost dugujem i prof. dr. sc. Alanu Uzelcu na nizu korisnih sugestija. Naravno, za moguće slabosti i nedostatke studije odgovornost je isključivo na autoru. Zahvalan sam majci Jelki na podršci koju mi je davala tijekom života i koju daje još uvijek. Posebnu zahvalnost dugujem izdavaču TIM pressu zbog uvrštavanja studije u izdavački program.

Zagreb, rujan 2022.

Robert Blažević



# SADRŽAJ

I. poglavlje: UVOD	9
1. Filozofija i pojedinačne znanosti	13
2. Filozofija i ideologija	16
3. Što je to filozofija?	20
4. Temeljni filozofijski pojmovi	21
II. poglavlje: ANTIČKA FILOZOFIJA	25
5. Predsokratovsko/kozmiološki razdoblje grčke filozofije	25
6. Sudbina/usud	33
7. Antropološki razdoblje grčke filozofije	36
8. Sofisti	41
9. Kirijska škola	44
10. Sokrat	47
III. poglavlje: ONTOLOŠKO RAZDOBLJE GRČKE FILOZOFIJE	53
11. Platon	53
12. Aristotel	68
IV. poglavlje: ETIČKO RAZDOBLJE HELENISTIČKO-RIMSKE FILOZOFIJE	83
13. Stoici	83
14. Epikurejska škola	91
15. Skeptici	93
16. Religiozno razdoblje	94
V. poglavlje: KRŠĆANSTVO I FILOZOFIJA SREDNJEG VIJEKA	97
17. Patristika	97
18. Filozofija srednjeg vijeka	102
19. Skolastička metoda, shvaćanje autoriteta i način stjecanja znanja	107
VI. poglavlje: NOVOVJEKOVNA FILOZOFIJA	111
20. Filozofija renesanse	111
21. Thomas More	117
22. Frane Petrić	122
23. Erazmo Roterdamski	127
24. Niccolò Machiavelli	132
25. Empirizam i racionalizam	137
26. Britanski empirizam	138
27. Thomas Hobbes	140
28. John Locke	147
29. David Hume	156
30. Racionalizam	172

31. René Descartes	172
32. Benedikt (Baruch) de Spinoza	180
33. Gottfried Wilhelm Leibniz	193
34. Giambattista Vico	197
VII. poglavlje: FILOZOFIJA PROSVJETITELJSTVA	201
35. Charles Montesquieu	206
36. Jean-Jacques Rousseau	210
37. Njemačko prosvjetiteljstvo	216
VIII. poglavlje: KLASIČNI NJEMAČKI IDEALIZAM	219
38. Immanuel Kant	221
39. Johann Gottlieb Fichte	238
40. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	243
41. Georg Wilhelm Friedrich Hegel	248
IX. poglavlje: FILOZOFIJA 19. STOLJEĆA	261
42. Søren Kierkegaard	262
43. Arthur Schopenhauer	270
44. John Stuart Mill	288
45. Karl Marx	296
46. Friedrich Nietzsche	314
X. poglavlje: FILOZOFIJA 20. STOLJEĆA	331
47. Ludwig Wittgenstein	350
48. Karl Popper	356
49. Martin Heidegger	362
50. Karl Jaspers	372
51. Hannah Arendt	378
52. Filozofija egzistencijalizma	386
53. Frankfurtska škola	392
54. Max Horkheimer	393
55. Theodor Wieselgrund Adorno	398
56. Herbert Marcuse	407
57. Franz L. Neumann	420
58. Jürgen Habermas	427
59. John Rawls	434
Bibliografija	445
Vrela s interneta	473
Kazalo imena	475



## I. POGLAVLJE

### UVOD

*Možda je filozofija u očima zdravog ljudskog razuma beskorisni posao koji ne vodi ničemu – koji nema ni početak ni određeni kraj, u kojem se ne može ništa dobiti, ali se zato sve sigurnosti mogu izgubiti.*

Eugen Fink

Pojam filozofije označava potpuno nov način mišljenja koji se pojavio u Grčkoj oko 600 godina pr. n. e.<sup>1</sup> Prije toga mitovi su ljudima pružali odgovor na sva pitanja koja su postavljali.<sup>2</sup> Mitska su se objašnjenja zbivanja u prirodi prenosila s koljena na koljeno. I stari su Grci imali mitologijsku sliku svijeta u doba nastanka prve filozofije. Stoljećima su s naraštaja na naraštaj prenosili priče o bogovima. U Grčkoj su se oni zvali Zeus, Apolon, Hera, Atena, Dioniz, Heraklo, Hefest.<sup>3</sup> Oko 700 godina pr. n. e., Homer i Heziod zapisali su velik dio grčkog mitskog materijala. No čim su mitovi bili zapisani, bilo je moguće raspravljati o njima. Homerov nauk o bogovima bio je prva stvar koju su grčki filozofi kritizirali zato što su bogovi toliko sličili ljudima, a i zato što su bili jednako sebični i nepouzdana. Primjer kritike *mitova* nalazimo u filozofa Ksenofana, koji je živio oko 510. godine pr. n. e. Pjesnici i tvorci mitova pustili su pred iskušenjem zajedničkim svim ljudima: stvorili su bogove po vlastitom liku. Etiopljani zamišljaju da su bogovi crni i spljoštenog nosa, dok im Tračani daju plave oči i plavu kosu (Cassirer 1972: 31).

1 Prema Jaspersu, povijest filozofije, „što se tiče obima njene stvarnosti“, u ljudskoj je povijesti nešto sporedno. Čovjek je u cjelini bio uvijek zaokupljen nečim drugim. Samo se ponekad „zanemarivo“ mali broj ljudi bavi filozofijom. Tko poznaje njezinu povijest i smatra je važnom? „Nju ne samo da ne poznaje veliki broj ljudi, već se ima i utisak kao da je u čitavim razdobljima zaboravljena“ (Jaspers 2008b: 17).

2 Mit (grč. *mythos*) – legenda, bajka. On predstavlja fantastično, slikovito pričanje o postanku svijeta, bogova i ljudi. Mit prethodi religiji i nalazi se u svim kulturama u prvim etapama njihova još nekritičkog razvoja.

3 Čini se da grčki bogovi nisu bili svemoćni. „Čak ni Zeus, vladar Olimpa, nije mogao činiti sve što je htio. Nad njim i svim ostalim božanstvima vladala je sudbina (*fatum*) ili, kako nas uči Homer, *anánke* (nužnost, neminovnost)“ (Crescenzo 2012: 6). Uz to, bogovi su praktički imali sve mane smrtnika, npr. opijali su se, svađali, lagali jedni druge, varali. Jahve je pak „tjerao strah u kosti Židovima“.

ublažene“ (Augustin 1982: 363). Od vremena Aurelija Augustina kršćanska misao kroz cijelu daljnju tisućgodišnju povijest postaje osnovno duhovno obilježje. U Europi je svaka teorijska misao nužno bila određena i „zarobljena“ tim teologijskim okvirima. Justinijanova zabrana filozofijskih škola u 6. stoljeću bila je onaj upravni akt koji je za dugi niz stoljeća isključio svaku mogućnost neteologijske teorijske opozicije.

Od tzv. crkvenih otaca ističe se i Anicije Manlije Severin Boetije (živio na prijelazu između 5. i 6. stoljeća).<sup>11</sup> U njegovo vrijeme korupcija i mafija ne samo da postoji, nego je prodrla sve do vrha same državne uprave i može sve što hoće (Belić 1996: 228). Primjere korupcije i moćne mafije donosi sam Boetije iz svoga osobnog doživljavanja u djelu *Utjeha filozofije*. Ako je naslovio svoje djelo *Utjeha filozofije*, učinio je to zato što je želio pokazati kako je filozofija njemu, koji je bio zatočen i čekao smrtnu kaznu, donosila onu utjehu koju je trebao (Moreschini 2009: 477).<sup>12</sup> Djelo *Utjeha filozofije* sastoji se od pet knjiga. Prostor nam ne dopušta detaljnije bavljenje navedenim djelom. U prvoj knjizi Boetije je „u stanju samo plakati nad vlastitom sudbinom“. U drugoj, „izlazi na vidjelo kako je slava koju je stekao isprazna i prolazna“. U trećoj ga Filozofija „dovodi do definicije pravog dobra, različitog od onih dobara u koja je on sve do tada vjerovao“. U četvrtoj pak „dolazi do uvjerenja da zlo koje ga je snašlo ne utječe na ono dobro kojim on apsolutno gospodari“. <sup>13</sup> Zbog toga Boetije u petoj knjizi može u „šire promatranje“, posvećeno „pitanju sudbine, providnosti i slobodne volje“, uvrstiti vlastiti slučaj.<sup>14</sup> Naime to što ga je snašlo („kao, uostalom, i sve drugo što čovjeka u

11 „Anicius Manlius Severinus Boethius – tako se zvao potpunim imenom – rođen je u Rimu oko 480. godine (točnih podataka nemamo). Nakon osude na smrt završio je svoje duševne i tjelesne muke koncem 524. ili tijekom 525. možda 526. godine. Živio je dakle unutar prvih desetljeća nakon – prema uobičajenoj shemi – isteka tzv. starog vijeka i početka srednjega vijeka“ (Belić 1996: 223-224).

12 Boetija je car Teodorik osudio na smrt (Moreschini 2009: 457).

13 Kako bi se objasnilo postojanje dobra i zla mora se ispitati dvije „naizgled“ protivne sile koje ravnaju životima ljudi: providnost i sudbina. Providnost i sudbina su dva lica „iste stvarnosti“. Prva predstavlja racionalnost koja počiva na Bogu „koji sve vodi“ po uzoru na „jednostavnost i nepromjenjivost“ svog bića. Sudbina je „isti poredak“, ali promatran s gledišta svijeta. Ona znači „mnogostruku isprepletenost svih stvari“ koje postaju i kreću se. Sve je podložno sudbini i providnosti, jer je ovo prvo „podređeno“ ovom drugom. „Providnost i sudbina ravnaju čovjekovim životom jer Bog unaprijed poznaje dobro i zlo. Premda ih čovjek ne zna razlikovati, ipak mora imati vjeru u Božje vodstvo“ (Moreschini 2009: 482-483).

14 Peta knjiga „predstavlja vrhunac“ Boetijeve misli. U njoj se obrađuju dvije teme: providnosti i slobodne volje. Svako razumsko biće posjeduje slobodnu volju, a Bog „posjeduje slobodu više od bilo koga drugoga“. Kako koegzistiraju providnost i slobodna volja? Ljudi mogu vidjeti na privremen i ograničen način, dok Bog posjeduje sposobnost vidjeti svemir u njegovoj cjelovitosti. On spoznaje „u vječnosti na potpun i neposredan način“. Providnost „vidi unaprijed događaje koji nastaju djelovanjem čovjekove slobodne volje“, ali ih ne determinira, „već se ograničava na to da ih vidi neposredno i u njihovoj cjelokupnosti“. Ono što Bog zna da se mora dogoditi, „to se i događa“. Božje poznavanje je međutim „poznavanje sadašnjosti, a ne determinacija

životu snađe“), Bog je predvidio *ab aeterno*. On vidi sve i „svime ravna“ providnošću. Boetijeva trpljenja ulaze u naum Providnosti, koja ipak ne utječe na čovjekovu slobodnu volju, pa će zato Bog moći svakoga nagraditi prema njegovim zaslugama. To je poruka Filozofije; to je utjeha koju ona donosi Boetiju i svim ljudima. Utjeha sadrži također opomenu koja vrijedi za sve: neka se ljudi trude vršiti kreposti, jer njihovo djelovanje Bog prati budnim okom (Moreschini 2009: 478).

Svoj nauk Boetije temelji na Platonu i Aristotelu. U čemu je njegov doprinos u razvoju filozofije? „Bio je ‘most’ između antike i srednjega vijeka, napose za klasičnu logiku i još više za metafiziku“ (Belić 1996: 238).

## 18. Filozofija srednjeg vijeka

*Ne dolikuje glupanima da daju savjete, ni neznačicama da poučavaju.*

Toma Akvinski

Epoha srednjeg vijeka obuhvaća deset stoljeća duhovne povijesti Europe (od 500. do 1500. godine). Snažno je naglašeno religiozno osjećanje, a kršćanstvo vlada svim duhovnim životom. Štoviše, sva zbivanja (gospodarska, politička, društvena, kulturna) povezuju se s kršćanstvom i nose na sebi religiozni znamen.<sup>15</sup> Uz to, od 1096. do 1270. vode se križarski ratovi, kojima kao idejno opravdanje i povod služe ideje i interesi kršćanstva. U to doba Crkva je moćna duhovna, ali i svjetovna institucija. Pape vode ogorčenu borbu s vladarima oko zadobivanja svjetovne moći. Tako je npr. njemački kralj Henrik IV. došao u sukob s papom Grgurom VII. oko pitanja investiture, tj. postavljanja biskupa. Kada ga je papa ekskomunicirao, morao se poniziti i u Canossi 1077. moliti za oprost i razrješenje. Crkva je određivala sadržaje literarnih i umjetničkih djela. Crkvene škole su prve u kojima se u 9. stoljeću čine napore oko razvoja pismenosti i obrazovanja. Klerici su dugo vremena ostali *de*

budućnosti. Bog stoga „zna i sve mogućnosti koje čovjek odvaguje pripremajući se učiniti neko djelo kako one za koje se čovjek odlučuje da će ih učiniti, tako i za koje se ne odlučuje ali ih je imao na umu“. Time „sloboda ljudskog htijenja“ ostaje sačuvana, premda ju je „Bog predvidio“. Budući da Bog „vidi sva djela ljudi“, oni „moraju biti svjesni da žive i djeluju pred licem njegove vječne prisutnosti“ (Moreschini 2009: 484-485).

<sup>15</sup> „Prostor koji se naziva Europom danas se u velikoj mjeri podudara s prostorom kršćanstva u XI. stoljeću“ (Roy 2020: 13).

*facto* jedini nositelji sveg duhovnog života, znanosti i filozofije, pa čak i kada se u 12. stoljeću osnivaju prva sveučilišta, u Bologni (1119.), Parizu (1150.), Oxfordu (1180.), te u Cambridgeu, Pragu i Krakovu (Kalin 2001: 118). „Očito je da su prva sveučilišta bila religijske institucije i da su prvi intelektualci bili svećenici“ (Roy 2020: 13).<sup>16</sup>

Aristotelova glavna djela bila su do sredine 12. stoljeća uglavnom nepoznata, napose originalna. Prenesen u 12. stoljeću s arapske strane, još i sa značajnim komentarima Avicene i Averroesa, kristijanizirani Aristotel postaje osnova i bitni sadržaj izraza skolastičke misli u djelima Alberta Magnusa (1193. – 1280.) i Tome Akvinskog (1225. – 1274.). „Platon, Aristotel i Augustin mogu se smatrati velikim učiteljima političkog mišljenja Zapada kojima su se i najgenijalniji sljedbenici mogli služiti samo kao učenici. No jednoga će se ipak još morati postaviti uz bok tim učiteljima, premda je i on bio samo učenik: ‘kralja skolastike’ Tomu Akvinskog. Jer on je u jednom eminentnom smislu bio njihov učenik i iz tog je razloga opet mogao postati i ‘opći učitelj’, *doctor communis*“ (Maier *et al.*, sv. I. 1998: 108). Toma Akvinski bavi se izgradnjom cjelovitog sistema kršćanske filozofije (*Summa theologica*).<sup>17</sup> Pritom Aristotel služi Tomi kao bitna osnova (*Politika* i *Nikomahova etika*).<sup>18</sup> U djelu *Summa theologica*, Toma Akvinski je ne samo do kraja doveo još ranu spoznaju kršćanskih mislilaca da se kršćanski nauk ne da suvislo utemeljiti bez filozofije, pa su oni nužno posegnuli za Platonom i Aristotelom. Toma Akvinski je pak sve ono filozofijski najbolje uzeo od Aristotela, koji mu je bio toliki uzor i autoritet, da ga u svojim djelima jednostavno naziva – *Filozof!* Najočitije to dolazi do izražaja u etičko-moralnoj problematici (Kangrga 2004: 122). U njegovu djelu razvidna je apologija feudalnog poretka. Uspoređujući društvo s tijelom/organizmom (organicistička teorija društva) gdje glava upravlja udovima tijela, a duša samim tijelom, tako i socijalno tijelo treba glavu koja

16 „Jedno od obilježja sveučilišta je to da je ono sastavljeno od profesora koji odgajaju profesore, od profesionalaca koji odgajaju profesionalce. Obrazovanje se stoga ne obraća više ljudima koje se želi odgojiti, da bi bili ljudi, nego stručnjacima, da bi naučili odgojiti druge stručnjake“ (Hadot 2013: 223).

17 Zbog šutljive naravi školski kolege ga nazivaju „nijemim volom“, ali Albert Veliki iza te šutljivosti naslućuje bezdan mudrosti te nakon jedne javne rasprave u kojoj su bljesnule Tomine umne sposobnosti, proročki izjavljuje pred svim studentima: „Mi ga zovemo ‘nijemim volom’, ali on će jednoga dana tako zamukati svojim naukom da će odjeknuti cijelim svijetom.“

18 Novoplatonizam je za kršćanske mislioce 4. i 5. stoljeća intelektualni partner koji se nije mogao ni smio zaobići. Kad je početkom 4. stoljeća kršćanstvo kao religija dobilo pravo građanstva u Rimskom Carstvu, njegova je „intelektualna odora“ bila uglavnom neoplatonska. Do 13. stoljeća glavni je učitelj bio Platon i to ne po svojim djelima, nego više posredovan ranokršćanskom recepcijom neoplatonizma, dok je Aristotel posredovan Boetijem bio „školnik“ (*scolasticus*). Od 13. stoljeća Aristotel je naprosto „filozof“ i na kraju je nadvladao neoplatonsku dominaciju. Utoliko je opravdano govoriti o nekom kontinuitetu između antike i srednjovjekovne filozofijske misli.

sti; 3. samosvijest nije dana svima (svim ljudima), budući da ta sposobnost (razina apercepcije-samosvijesti) ne može biti naprosto dana, već proizlazi iz određena napora, truda, samoprijedora, zalaganja (djelatnosti izlaženja iz horizonta puke danosti i njezina percipiranja) ili djelatnosti sabiranja u samome sebi (samorefleksije); 4. i oni duhovi koji posjeduju moć ili svojstvo apercepcije (samosvijesti/samorefleksije) nemaju tu „djelatno-prezentnu moć u svako doba“ (jer bi u tom slučaju bili savršena samosvjesna bića u rangu božanstva). Čovjek se povijesnim razvojem postupno, iz „apstraktnog kolektiviteta rodovsko-plemenskih“ oblika života (u kojem je posve stopljen s kolektivom), izdigao i stekao „svijest o svojoj *osebujnosti* i *individualnosti* (o svojem Ja). To je proces podizanja svijesti na viši stupanj samosvijesti (ili vrste na razinu roda). Time čovjek postaje generičko biće, tj. rodno biće za razliku od životinje“ (Kangrga 2004: 197 i d.).

Načelo spoznajne teorije Johna Lockeja, „da u intelektu nema ništa što nije bilo u osjetilima“, Leibniz dopunjuje riječima „osim samog intelekta“,<sup>186</sup> smatrajući da prirodene ideje ne postoje, ali postoje prirodene sklonosti. Sve istine Leibniz dijeli na istine razuma i istine iskustva; prve su nužne i vječne, a druge slučajne (Kalin 2001: 153). Osnovni je princip prvih princip identiteta, a drugih princip dovoljnog razloga, koji Leibniz prvi jasno uvodi u logiku. Sudovi logike i matematike istine su prvog reda; sudovi iskustvenih znanosti pripadaju sekundarnim istinama.

### 34. Giambattista Vico (1668. – 1744.)

Talijanski filozof i polihistor. Bio je tutor u obitelji markiza Rocce u Vatolli te profesor retorike na Sveučilištu u Napulju. Od 1734. historiograf je napuljskoga kralja. Erudit široka interesa (filozofija, znanost, povijest, religija, jezik, književnost, umjetnost, politika, pravo, sociologija), polivalentna i složenog opusa, Vico se razvio u ozračju ideja druge polovine 17. stoljeća i kraja barokne kulture. Poticaje za filozofijska stajališta crpio je iz antičke filozofije,

umna duša ili duh“ (Leibniz 1979: 271).

<sup>186</sup> Time se želi naglasiti kako razum omogućuje, konstituira iskustvo tako što sabire kaotičnost osjetnih ili opažajnih podataka u smislenu cjelinu (u pojam predmeta). Ovim rješenjem „priprema Leibniz osnovu i nezaobilaznu pretpostavku za Kantovo transcendentno postavljanje spoznajnoteorijskog problema“ (Kangrga 2008b: 12).

srednjovjekovnog neoplatonizma, kasnorenesansnoga ezoteričkog vitalizma i novih filozofskih struja (npr. Platon, Tacit, F. Bacon, H. Grotius, P. Gassendi, T. Hobbes, G. W. Leibniz). U središtu su njegove epistemologijske, gnoseologijske i antropologijske problematike čovjek i njegove stvaralačke moći, princip jedinstva spoznaje (*verum factum*) kao kriterij autentične spoznaje. Vico je time pokušao riješiti antinomiju ograničene ljudske i apsolutne božanske spoznaje, u kojoj čovjek sudjeluje svojom slobodnom voljom, znanjem, mudrošću i odgojem. Pritom je podržavao slobodu ljudske spoznaje idealne božanske strukture koja upravlja ljudskom poviješću. Nukleus je Vicove filozofije kritika Descartesa. Premda je prihvatio njegov metodički novum, Vico je kritizirao Descartesovu filozofiju, pojam *cogita*, metafiziku, fiziku i matematiku, te njegovu redukciju spoznaje na racionalnu evidentnost i svođenje filozofije na demonstrativnu istinu.

Smatrao je da ljudski duh prolazi tri faze: osjetilnu, fantazijsku i razumsku. Doktrinu tzv. spiritualističkog dinamizma razvio je u svojem najznačajnijem djelu *Načela nove znanosti* iz 1725.,<sup>187</sup> filozofijskoj rekonstrukciji povijesti ljudskog roda, mišljenja, duha, ideja, pjesništva, običaja, nacija, ne kao linearnog procesa, nego relativnoga, kružnog tijeka, premda identične strukture. Originalnom povijesnom vizijom i tumačenjem konstitutivnog ritma povijesti te koncepcijom odnosa idealne, odnosno vječne i temporalne povijesti, Vico je koncipirao svojevrsnu metafiziku duha kao autonomnog fenomena povijesti, umjetnosti, morala, politike te ujedno inaugurirao filozofiju povijesti.<sup>188</sup>

Vico je u svojem životnom djelu, na kojem je radio 20 godina, značajnu pozornost posvetio problemu vlasti. Vladavine su započele jednim čovjekom, u obiteljskim monarhijama, potom su prešle na nekolicinu u herojskim aristokracijama, zatim su išle do mnogobrojnih i, konačno, do svih ljudi u pučkim republikama, u kojima svi ili većina stvaraju javno pravo, i, naposljetku, vratile su se na jednoga, u uljuđenim monarhijama (Vico 1982: 472).<sup>189</sup>

Na počecima čovječanstva, „bića koja su otpočela ljudski misliti“ obilježava „strašno zvjerstvo i neobuzdana životinjska sloboda“. Jedino sredstvo koje bi prvo pripitomilo, a drugo obuzdalo, bio je strah od nekakvog božanstva.

187 „Vicova ‘*Scienza Nuova*’ prvi put u historiji problem promjene promatra kao sociologijski problem, podjednako udaljen od metafizike i teologije kao i od pragmatizma. Predmet njegove knjige je totalnost materijalne i nematerijalne kulture u svojem povijesnom razvitku. Ta je totalnost ‘čovjekovo djelo’“ (Neumann 1992: 147).

188 Vico, G., Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=64482> (9. listopada 2021).

189 „Napuljski filozof potvrdio je važnost povijesne znanosti i nije bio u skladu s prosvjetiteljskom polemikom koja je u tradicijama prošlosti i u pučkim tradicijama prije svega vidjela praznovjerja koja je trebalo potkopati“ (Guerci 2008a: 420).

Ono je bilo jedino „snažno sredstvo za obuzdavanje neobuzdane slobode“. Tražeći „način tog prvog ljudskog mišljenja“, nastalog u poganskom svijetu, Vico je naišao na „velike poteškoće“ koje su ga stajale dvadeset godina istraživanja. „Tako smo se morali spustiti od ovih naših ljudskih ugladenih priroda do onih zaista divljih i groznih, koje ne možemo ni zamisliti, a samo uz veliki trud ih možemo shvatiti“ (Vico 1982: 127).

Tijekom povijesti („u vječnoj idealnoj povijesti“) izmjenjuju se tri stadija: doba bogova, doba heroja i doba ljudi. „Tako ova NOVA ZNANOST ili metafizika, razmišljajući tako prosvijetljena Božjom providnošću o zajedničkoj prirodi nacija, nakon što je otkrila početke božanskih i ljudskih stvari kod poganskih naroda, utvrđuje sistem prirodnog plemenskog prava, koji se sa najvišom dosljednošću i postojanošću nastavio kroz tri doba za koja su nam Egipćani priopćili da su tekla kroz cjelokupno razdoblje svijeta koje im je prethodilo – to jest doba bogova, u kojem su ljudi neznabošci vjerovali da žive pod božanskom vlašću te im je sve naređeno proročanstvima i preko znamenja, koja pripadaju najdrevnijim stvarima svjetovne povijesti; doba heroja, u kojem su oni vladali u svim aristokratskim republikama na temelju neke, po njima shvaćene razlike po kojoj bi oni bili iznad svojih plebejaca; i naposljetku, doba ljudi u kojem su oni shvatili da su jednaki po ljudskoj prirodi, te su najprije vladale pučke republike, a na kraju monarhije, oba oblika ljudske vladavine, kao što je upravo rečeno“ (Vico 1982: 25-26). Na drugom mjestu, Vico razlikuje vjersko razdoblje koje je „teklo po božanskim vladavinama“. Drugo je buntovno razdoblje poput Ahileja, a u „ponovno nadošlim“ barbarskim vremenima to je bilo vrijeme boraca u dvoboju. Treće je uljuđeno razdoblje, za vrijeme prirodnoga plemenskog prava. To je posljednje razdoblje rimske pravne znanosti, „koje počinje od vremena pučke slobode“. Tada su najprije pretori, da bi zakone prilagodili već izmijenjenoj prirodi, običajima, rimskoj vladi, morali ublažiti strogost i „umekšati krutost“ Zakonika dvanaest ploča, koji je objavljen „kada je bilo prirodno, u herojskim vremenima Rima. Kasnije su carevi morali prirodnu jednakost osloboditi svih onih velova kojima su je zakrili pretori, te omogućiti da se pojavi posve otvorena i plemenita, kako i doliči uljuđenosti na koju su nacije navikle“ (Vico 1982: 443).

Svako od tih doba ima svoj izraz u jezičnim figurama (metafora za prvo, metonimija i sinegdoha za drugo te ironija za treće), oblicima političkog i društvenog uređenja, odnosno prava i civilizacije (religijski i mitski poredak kao značajke prvog doba, monarhija i aristokracija kao značajke drugog te demokracija kao značajka trećeg). „U skladu s te tri vrste prirode i vladavina, govorele su se tri vrste jezika, koji tvore rječnik ove Znanosti. Prvi, u

filozofiji nema spekulativne teologije,<sup>30</sup> niti se priklanja željama publike, političkim partijama i ministrima (Bošnjak, knj. III. 1993: 190). Genijalni ljudi su umjetnici i sveci, ali i „istinski“ filozofi. „Istinski veliki umovi, poput orlova savijaju gnijezdo u visinama, sami“ (Schopenhauer 2011: 163).<sup>31</sup> Nietzsche, kojemu je Schopenhauer bio učitelj u mladim danima, u osnovi je preuzeo tu misao u svojim djelima. Schopenhauer se smatrao takvim velikim pojedincem, ponajprije genijem, tek u drugom redu znanstvenikom. Bio je filozof postkantovskog vremena. No neprestano se trudio da ostane u *odiru sa znanostima*. Njegova rasprava *Über den Willen in der Natur* (O volji u prirodi) demonstrira točnost i širinu njegovih znanstvenih spoznaja. Općenito, cijeloga je života naglašavao i različitost i kompatibilnost filozofije i znanosti. Prva tumači svijet (kao volju i predodžbu). Druge objašnjavaju razna područja predodžbenog svijeta (Salaquarda 1996: 53).

Prema Schopenhaueru, cijeli je svijet samo objekt u odnosu na subjekt, dakle predodžba. Osim volje i predodžbe nema ničega drugog; nema nekog objekta „po sebi“. Subjekt je nositelj svijeta, pretpostavljeni uvjet svega pojavljivanja, svih objekata. Forme su objekta prostor i vrijeme, a subjekt nije u prostoru i vremenu. Filozofija počinje čuđenjem, no ne u smislu Platona i Aristotela, već promatranjem lošega i zla u svijetu. Znanje o smrti i, uz to, promatranje patnji i nevolja života daje najjači poticaj za filozofijska razmišljanja i za metafizičko tumačenje svijeta. Kad bi naime naš život bio beskonačan i bezbolan, možda nikome ne bi palo na pamet pitati zašto je svijet tu i zašto ima baš to svojstvo, nego bi se sve samo po sebi razumjelo (Bošnjak, knj. III. 1993: 190). Schopenhauer volju shvaća kao osnovu svega i ta volja jest volja za život (*der Wille zum Leben*). Drži da je njegova filozofija do kraja dovedena Kantova filozofija. Dakle svijet kako ga mi vidimo samo je naša predodžba. To je slično pojavi kod Kanta i znači da je svaki objekt u ljudskom promatranju podređen subjektivnim formama: prostoru, vremenu i kauzalitetu.

Pitamo li što je to svijet po sebi, odgovor je samo: volja.<sup>32</sup> Pred nama je svaki objekt u svijesti volje. Pojam volje Schopenhauer prenosi na druge ljude, na

30 Schopenhauer strogo odvaja znanost od vjere. One su „u osnovi dvije različite stvari, koje, za svoje vlastito dobro, moraju ostati strogo razdvojene jedna od druge, tako da svaka ide svojim putem bez obraćanja pozornosti na drugu“ (Schopenhauer 2014: 55).

31 „Druželjubivost se ubraja u najopasnije, štoviše, najrazornije sklonosti, budući da nas dovodi u kontakt s bićima, čija je velika većina moralno loša i intelektualno tupa ili izopačena“ (Schopenhauer 2011: 138). Komu je društvo nepotrebno, budući da „gotovo sve naše nevolje proizlaze iz društva“, imat će duševni mir, koji uz zdravlje čini najbitniji element naše sreće.

32 „Bit svih stvari, ‘stvar po sebi’, za razliku od same ‘pojave’, u Kantovom značenju tih pojmova, za Schopenhauera je volja, koju treba shvatiti ne u psihološkom nego u ontološkom smislu kao beskonačnu težnju za postojanjem i održanjem. Svi oblici u kojima se pokazuje moć i očituje borba protiv otpora afirmaciji vlastite egzistencije i biti samo su različite objektivacije ‘volje



životinje i biljke, pa čak i na nežive predmete. Volja je „stvar po sebi“, osnova svijeta, jedno u svemu. To se može označiti kao metafizički voluntarizam. Volja je „tamni nagon“ za životom. Sva je živa i neživa priroda „borba za opstanak“. Budući da je život pun patnji („u suštini sav je život patnja“) i boli, treba se odreći svijeta. Cilj je mirovanje u Ništa. Samo čovjek, koji je prošao sve *stupnjeve* najveće nevolje i bijede, koji je, opirući se tomu svom snagom, bio doveden na ivicu očajanja, mijenja sebe iz temelja, uzdiže se iznad sebe sama, kao i iznad sve patnje. On se, kao da je patnjom očišćen i posvećen, nepokolebljivim mirom, blaženo i uzvišeno, odriče svega onoga što je prije toga s najvećom žestinom tražio, i radosno dočekuje smrt. Tako ponekad vidimo da oni koji su bili vrlo zli bivaju pročišćeni velikom boli i uzdižu se do tog stupnja; oni su postali sasvim drugi, potpuno izmijenjeni. Njih sada njihovi počinjeni zločini ne muče, mada ih sada rado ispaštaju i vlastitom smrću, i prihvaćaju rado kraj manifestiranja volje, koja im je postala strana i odvratna. Schopenhauer tu negaciju volje, nastale zbog velike nesreće i gubljenja nade u svaki spas vidi najbolje opisanu („jasno i zorno“) u Goetheovu „besmrtnom remek-djelu“ *Faustu*, u njegovu prikazivanju povijesti stradanja Margarete. To je savršena, uzorna slika puta koji vodi negaciji volje kroz saznanje patnje cijelog jednog svijeta; nju čovjek dobrovoljno prihvaća kao vlastitu, kroz bol koju čovjek osobno doživljava. Mnoge tragedije dovode čovjeka „silovite volje“ do te točke potpune rezignacije, kada volja za životom sa svojim manifestacijama biva ugušena. No nijedno djelo koje Schopenhauer poznaje „ne pokazuje ono bitno tog preobražaja tako jasno i tako čisto kao *Faust*“ (Schopenhauer, sv. I. 1986: 346).

Čovjek je biće potrebe. Stoga briga za održanje života ispunjava cijeli život. Jedna potreba uvjetuje drugu i tomu nema nikada kraja. Zato se može reći da je bit života *dosada*. To je u građanskom životu izraženo u „nedjelji“, kao što je patnja izražena u šest radnih dana. „Šest dana patnje, a sedmi dosada.“<sup>33</sup> Patnja i muke lako mogu postati tako velike da čak i smrt, mada se čitav život i sastoji u bijegu od nje, može postati poželjna. S druge strane, čim nam „nužda i patnja“ dopuste predahnuti, dosada je odmah tako blizu

za životom – od gravitacije i magnetizma, preko rasta živih bića i životinjskog instinkta do čovjekove volje“ (Bubalo 1984: 19).

33 „Najopćenitiji pregled, kao dva neprijatelja ljudske sreće, pokazuje nam bol i dosadu. Uz to se još može primijetiti, da se u mjeri, u kojoj nam se posreći, udaljiti se od jedne od njih, približavamo onoj drugoj, i obrnuto; tako da naš život u stvarnosti predstavlja jaču ili slabiju oscilaciju između njih dvije. To proizlazi iz toga što se obje nalaze u dvostrukom, uzajamnom antagonizmu, jednom vanjskom ili objektivnom i drugom unutarnjem ili subjektivnom. Izvana siromaštvo i oskudica rađaju bol; nasuprot tomu, sigurnost i izobilje dosadu. Sukladno tomu, vidimo kako se niži slojevi ljudi nalaze u ustrajnoj borbi s neimaštinom, dakle, boli; dok se bogat i otmjen svijet neprestano, ponekad uistinu očajnički, bori protiv dosade“ (Schopenhauer 2011: 269).

da nam je potrebna rasonoda. Oni nastoje „ubiti vrijeme“, tj. nastoje izbjeći *dosadu*. Stoga ljudi koji su se riješili „nevolja i briga“ postaju teret sebi samima i smatraju da je za njih dobitak svakih „protraćenih“ sat vremena, odnosno svako skraćenje baš tog života za čije su što dulje održanje do tada ulagali sve svoje snage. Dosada čini da bića koja se uzajamno tako malo vole, kao što su to ljudi, ipak jedni druge traže, i tako nastaje izvor druževnosti. Zbog toga se protiv dosade, isto kao i protiv drugih „velikih zala“, poduzimaju državne mjere, jer to zlo, kao i njegova druga krajnost, glad, može navesti ljude da počine „grдне neobuzdanosti“: narodu treba *panem et circenses* (Schopenhauer, sv. I. 1986: 280).

Druženje s drugima rađa međutim mnoge opasnosti, a osobito ugrožava našu slobodu. Slobodni smo jedino kada smo sami.<sup>34</sup> Svako društvo naime, po nužnosti, zahtijeva „međusobno prilagođavanje i ograničavanje“. „Društvo nas obvezuje da pokažemo bezgranično strpljenje prema svakoj ludosti, budalaštini, gluposti, tuposti, ali, naprotiv, osobne vrijednosti moraju za sebe izmoliti oprost ili se sakriti, jer umna nadmoć vrijeđa samim time što postoji, te nije ni najmanje potrebno htjeti još posebno vrijeđati“ (Schopenhauer 2005: 36).<sup>35</sup> Zato je ono tim „dosadnije što je veće“. Biti sasvim svoj, to smije „svatko samo dotle dok je sam“. Tko dakle ne voli samoću, ne voli ni slobodu. „[...] svako društvo iziskuje žrtve, koje padaju toliko teže koliko je vlastita individualnost nekog čovjeka veća i znatnija. Prema tomu, svatko će u točnom razmjeru prema vrijednosti svoga ja izbjegavati samoću, podnositi je, ili voljeti. Jer u njoj onaj koji je bijedan osjeti svu svoju bijedu, veliki duh svu svoju veličinu; svatko osjeća ono što jest“ (Schopenhauer 2005: 35). Duševna spokojnost, to poslije zdravlja najveće zemaljsko blago,<sup>36</sup> može se jedino naći u *samoći*, a kao trajno raspoloženje, jedino u „najdubljoj povučeniosti“. Štoviše, koliko god tijesno ljude „povezivali prijateljstvo, ljubav i brak“, ipak je, na kraju krajeva, svaki čovjek „samo sebi samom iskren prijatelj“, ili „još najviše svom djetetu“. Što netko manje dolazi u dodir s ljudima, to mu

34 „Nedostatak prijatelja objašnjava: ‘Veleuman čovjek teško može biti društven, jer koji bi razgovori uopće mogli biti pametni i zabavni kao njegovi vlastiti monolozi’“ (De Botton 2002: 175).

35 „Prema tome, društvo koje nazivamo ‘dobrim’ nema samo tu lošu stranu što nudi kontakt s ljudima koje ne možemo voljeti i hvaliti, nego ne dopušta ni da mi sami budemo onakvi kako zahtijeva naša priroda; štoviše, ono nas, radi harmonije s drugima, tjera da se zgrčimo ili čak unakazimo. Duhovit govor ili duhovite primjedbe pogodni su jedino za duhovito društvo: to se odvratno gadi društvu običnih ljudi: tko se njemu hoće svidjeti, tomu je prva dužnost da bude plitak i ograničen. Zbog toga mi moramo, u takvom društvu, s velikim samoodricanjem žrtvovati tri četvrtine sebe samih da bismo se donekle izjednačili s ostalima“ (Schopenhauer 2005: 36).

36 Budući da je za ljudsku sreću zdravlje najvažnija stvar, „najveća (je) ludost žrtvovati svoje zdravlje, ma za što bilo, za stjecanje, unapređenje, učenost, za slavu, a kamoli za nasladu i prolazne užitke“ (Schopenhauer 2011: 23).

je bolje.<sup>37</sup> „Samoća i povučenost imaju loših strana, to je istina; ali daju prilike da njihove mane najednom ako ne osjetimo, onda barem shvatimo gdje leže; naprotiv, društvo je podmuklo: ono pod imenom zabave, čavrljanja, društvenog uživanja itd. skriva velika, često neizlječiva zla. Ono što mladi trebaju prvo naučiti – to je da nauče podnositi samoću, jer je ona izvor sreće i duševne spokojnosti“ (Schopenhauer 2005: 37-38).

Ljude čini „druževnima“ njihova nesposobnost podnošenja samoće i, s njom, same sebe. Na društvo ih nagoni njihova „unutrašnja praznina“ i dosada. Zato su takvi ljudi samo „razlomak“ ideje ljudske prirode te im treba „mnogo dopunjavanja“ s drugima da bi, donekle, otuda izišla „puna ljudska svijest“. Naprotiv, onaj tko je „potpun čovjek“, čovjek *par excellence*, taj predstavlja „cijeli broj“, a ne razlomak, te je sam sebi dostatan.<sup>38</sup> Druževnost svakog čovjeka „stoji otprilike“ u obrnutom razmjeru prema njegovoj „intelektualnoj vrijednosti“. Kada se stoga za nekoga kaže „on je vrlo nedruževan“, to *de facto* znači „on je čovjek velikih sposobnosti“.<sup>39</sup> Druževnost nedvojbeno spada u najopasnije, možda čak i „ubitačne sklonosti“, budući da nas dovodi u dodir s ljudima od kojih je većina „moralno loša, a intelektualno tupa ili izopačena“. Nedruževan je onaj tko takve osobe ne treba! „Imati u sebi samo me toliko da društvo postane nepotrebno već je stoga velika sreća što gotovo sve naše patnje potječu iz društva, i što je duševna spokojnost, koja je poslije zdravlja najvažniji element naše sreće, u svakom društvu izložena izvjesnoj opasnosti, i što ona, prema tome, ne može postojati bez samoće u jačoj mjeri“ (Schopenhauer 2005: 40 i d.). Tko se dakle zarana navikne na samoću, stekao je „zlatan rudnik“.<sup>40</sup> Posjedovanje tzv. zlatnog rudnika ljudima dakako ne donosi sreću. Čovjek se stoga ne treba truditi oko stjecanja bogatstva, osim

37 „Neka se onaj koji je star sjeti svih onih s kojima je imao posla i zapita se koliko je od onih ljudi s kojima se susreo zaista bilo istinski pošteno. Zar nije većina od njih, unatoč njihovu besramnom zgražanju, i pri najmanjoj sumnji u neko nepoštenje ili samo neke laži, otvoreno govoreći, zapravo potpuna suprotnost tome? Zar sebičnost, beskrajna pohlepa, prikriveni lopovluk, otrovna zavist i sotonska zloradost nisu posvuda rasprostranjeni, toliko da se i najmanji izuzetak gleda s divljenjem?“ (Schopenhauer 2017: 124).

38 Druževnost se može promatrati i kao međusobno duhovno zagrijavanje ljudi, slično tjelesnom zagrijavanju kad se ljudi, zimi, na velikoj hladnoći priviju jedan uz drugoga. Ali onomu tko ima dovoljno „duhovne topline“ nije potrebno takvo udruživanje (Schopenhauer 2005: 41-42).

39 „Čovjeku koji je intelektualno viši od drugih, samoća pruža dvostruku korist: prvu, što je sam, i drugu, što nije s drugima. Ovu posljednju ćemo visoko cijeniti ako se samo sjetimo koliko usiljenosti, poteškoća, pa i opasnosti svako druženje sa sobom nosi“ (Schopenhauer 2005: 42).

40 Poput Nietzschea, ni Schopenhauer nije imao uspjeha kod žena. Tijekom 1818. i 1819. da proslavi dovršenje svojeg remek-djela putuje u Italiju. Posjećuje Firencu, Rim, Napulj i Veneciju. Na prijemima susreće „mnoštvo“ privlačnih žena. Po vlastitom priznanju, bile su mu „veoma drage – da su me bar htjele“. „Pod utjecajem neuspjeha kod žena stječe mišljenje da: ‘Samo spolnim nagonom pomračeni muški um može patuljasti i kratkonogi spol uskih ramena i širokih bokova nazvati ljepšim’“ (De Botton 2002: 175).

oko stjecanja „neophodnog i primjerenog“. Jer veliko izobilje „malo može pridonijeti našoj sreći“. Mnogi se bogataši ne osjećaju sretnima, budući da su „bez stvarne izobrazbe duha, bez znanja i stoga bez ikakvog objektivnog interesa koji bi ih mogao osposobiti za duhovnu aktivnost“. Nakon što se zadovolje „istinske i prirodne potrebe“, bogatstvo vrlo malo utječe na naš stvarni osjećaj ugone: „štoviše, bit će narušen mnogim i neizbježnim brigama što ih izaziva održavanje velikog imetka“. Unatoč tomu, ljudi se „tisuću puta više trse oko stjecanja bogatstva nego oko izobrazbe duha; dok sasvim sigurno našoj sreći mnogo više pridonosi ono što *jesmo* nego ono što *imamo*“ (Schopenhauer 2011: 15-16).<sup>41</sup>

Kao najviše pravilo svake životne mudrosti Schopenhauer ističe jednu rečenicu koju je Aristotel „usput“ izgovorio u *Nikomahovoj etici*. Na latinskom ona glasi: *quod dolore vacat, non quod suave est, persecutor vir prudens*. Još ljepše bi se moglo reći: „Ne teži pametan čovjek da ima zadovoljstva, nego da nema boli.“ Ili: „Pametan čovjek ne ide za tim da dođe do uživanja, nego da izbjegne bol“ (Schopenhauer 2005: 11). Istina ove izreke temelji se na tome što je svako „uživanje i sva sreća negativne, a bol, naprotiv, pozitivne prirode“. Izvođenje i „dokaz“ potonje rečenice Schopenhauer je pokušao dati u djelu *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Svijet kao volja i predodžba). On je i na ovom mjestu objašnjava činjenicom koju „možemo promatrati“ svaki dan. „Kad je cijelo tijelo zdravo, osim jednog malog ranjenog ili inače bolnog mjesta, onda više nismo svjesni zdravlja cijeloga tijela, nego nam je pozornost neprestano usmjerena na bol ozlijeđenoga mjesta, i ugodnost cijelog životnog osjećaja nestaje. Isto tako, kad nam sve ide po volji, osim jedne stvari koja ide suprotno našoj namjeri, onda nam uvijek ova, koliko god da je neznatna, pada na pamet: često mislimo na nju, a vrlo malo na one važne stvari koje nam idu po volji“ (Schopenhauer 2005: 11). Aristotelovo nas pravilo dakle upućuje da svoju pozornost usmjerimo ne na uživanje i ugodnosti u životu, nego na to da, koliko je moguće, izbjegnemo „njegova brojna zla“. Prema tome, onaj koji hoće „napraviti bilancu svoga života u eudemonološkom pogledu“, treba računati ne prema radostima u kojima je uživao, nego prema nesrećama koje

41 „Stoga vidamo ponekog od tih ljudi, neprestano zaposlene, radišne poput mrava, od jutra do večeri zaokupljene samo time kako da povećaju već postojeće bogatstvo. Oni ne vide ništa drugo osim skućenog područja sredstava za ostvarivanje toga; njihov je duh prazan i stoga za sve ostalo neprijemčiv. Najviši užici, duhovni, njemu su nepristupačni; onim drugim prolaznim, čulnim, što stoje malo vremena, ali mnogo novca, uporno pokušava nadomjestiti one druge. Na kraju života, kao rezultat istoga, ako mu je sreća bila sklona, zaista pred sobom ima prilično veliku gomilu novaca, a njegovo umnožavanje ili, pak, rasipanje sada prepušta svojim nasljednicima. Stoga je takav životni put, bez obzira na to, bio on proveden s ozbiljnošću i dostojanstvom, isto tako nerazuman poput onoga čiji je simbol mogao biti i kapa dvorske lude“ (Schopenhauer 2011: 16).

odnosno da se time označi „energija oslobođena fizičkim ili društvenim gi-banjem“. Riječ vlast odnosi se na pojavu koja najviše izmiče definiciji. Ona je stoga „kao pojam“ najčešće zlorabljena. Nju mogu obnašati osobe. Može biti riječ o osobnoj vlasti u odnosu roditelja i djece; učitelja i učenika. Ili je mogu obnašati službe, npr. rimski senat i hijerarhija Katoličke crkve (svećenik može podijeliti valjani oprost, pa čak i kada je pijan). Temeljno obilježje vlasti jest „bespogovorno priznanje“ onih od kojih se zahtijeva poslušnost. Njoj nije potrebna ni prisila ni uvjeravanje, npr. otac može izgubiti autoritet ili da udari dijete ili da se stane prepirati s njim, tj. da se ponaša kao tiranin ili da ga drži ravnopravnim. Zadržati autoritet (ili vlast) zahtijeva poštovanje za osobu ili za službu. Stoga je najveći neprijatelj vlasti „prezir“, a najsigurniji način da se ona potkopa „ismijavanje“ (Arendt 1996: 182-183).

S druge se strane nasilje odlikuje svojstvom svojih instrumenata.<sup>114</sup> Fenomenologijski, ono je blisko snazi, budući da su sredstva nasilja, kao i sva ostala oruđa, zamišljena i rabljena radi „umnožavanja prirodne snage“, sve dok je na zadnjem stupnju razvoja ne zamijene. Vlast koja je utemeljena isključivo na sredstvima nasilja nikada nije postojala. Čak i „totalitarni vladar“, čiji je glavni instrument vladanja „tortura“, treba bazu svoje moći – tajnu policiju i mrežu njezinih instrumenata. Samo bi razvoj „vojnika-robota“ mogao u potpunosti eliminirati ljudski faktor i omogućiti jednom čovjeku da pritiskom „na dugme“ uništi koga poželi te time promijeni ovu „fundamentalnu prevlast“ moći nad nasiljem. Čak i „najdespotskije gospodstvo“ (vlast gospodara nad robovima) nije počivalo na djelotvornijim sredstvima prisile kao takve, nego na djelotvornijoj organizaciji moći, odnosno na organiziranoj solidarnosti gospodarâ. Pojedinci bez potpore drugih nikad nemaju dovoljno moći da se uspješno posluže nasiljem. Nasilje stoga funkcionira kao posljednje sredstvo moći protiv kriminalaca i pobunjenika, odnosno protiv osoba koje odbijaju priznati nadmoć konsenzusa većine (Arendt 1996: 183 i d.).

Moć je bitna za svaku vlast, ali nasilje nije. Ono je po svojoj prirodi instrumentalno. Kao i svim sredstvima, uvijek mu je potrebno „vođenje i opravdanje ciljem kojemu teži“. Budući da je inherentna samom postojanju političkih zajednica, moć ne treba nikakvo „opravdanje“. Njoj međutim treba legitimacija.<sup>115</sup> Te se

njegovom nemoći i jalovosti na koje osuđuje kako vladara tako i one kojima on vlada“ (Arendt 1991: 163-164).

114 „Po svojem metodikom podrijetlu nasilje se temelji na proizvođenju i svagda je instrumentalno orijentirano, moć je pak nazočna u svakoj zajednici i skupini (dok to nasilje nije), te je čovjek kao biće zajednice antropologijski orijentiran na moć, dok bi usamljeno ljudsko biće uvijek, naravno, potrebovalo nasilje da preživi“ (Puhovski 1996: 273).

115 U stručnom žargonu rabe se pojmovi legitimitet (njemačka riječ), legitimnost, legitimacija, legitimiranje, legitimizacija. Legitimnost je svojstvo neke vlasti. Ona izražava potrebu

dvije riječi smatraju sinonimima, ali to zavodi i zbunjuje (kao i izjednačavanje poslušnosti i potpore). Moć izvire tamo gdje se ljudi okupe i djeluju u suglasnosti, ali svoju legitimaciju izvodi iz inicijalnog okupljanja, a ne iz neke akcije koja potom može uslijediti. Kad je osporena, legitimacija se osniva na pozivanju na prošlost, a opravdanje joj se odnosi na neki cilj koji leži u budućnosti. Nasilje se, pak, „može opravdati“, ali „nikada neće biti legitimno“. Njegovo opravdanje gubi vjerodostojnost što dalje u budućnosti leži njegov namjeravani cilj. Dakako, „nitko“ ne dovodi u pitanje upotrebu nasilja u samoobrani, budući da je opasnost ne samo „jasna“, već i prisutna, a cilj koji opravdava sredstvo „neposredan“. Moć i nasilje obično se pojavljuju zajedno, iako je riječ o „distinktivnim fenomenima“. Gdje god su spojeni, moć je primarni i prevladavajući faktor. No situacija je drukčija kada imamo posla s njima u „čistome stanju“, npr. prilikom tuđinske invazije i okupacije. Ako se strani osvajač suoči s nemoćnom vlašću i s nacijom koja nije navikla na obnašanje političke moći, njemu će biti lako postići takvu dominaciju. U svim drugim slučajevima poteškoće su velike te će invazor i okupator nastojati uspostaviti kvislinšku vlast, pronaći domaću bazu moći koja će poduprijeti njegovu dominaciju. Nasilje ne ovisi o brojnosti ili o javnome mnijenju, već o oruđima, a ona, kao i svaki drugi alat, uvećavaju i umnožavaju čovjekovu snagu. Oni koji se nasilju suprotstavljaju s moći, otkrit će da se nisu sukobili s ljudima, već s „ljudskim izrađevinama“. Njihova „neljudskost“ i razor-na djelotvornost raste u omjeru s udaljenošću koja razdvaja protivnike. „Nasilje uvijek može uništiti moć; iz puščane cijevi izrasta najdjelotvornija zapovijed, ona koja rezultira trenutnom i najsavršenijom poslušnošću. Ali iz puščane cijevi nikada ne može izrasti moć“ (Arendt 1996: 188). Ako je moć izgubljena, vlada se pukim nasiljem. Školski je primjer za to „frontalni sukob“ sovjetskih tenkova i „sasvim nenasilni otpor“ češkog i slovačkog naroda. Zamjena moći nasiljem može, dakako, dovesti do pobjede, ali uz vrlo visoku cijenu. Cijenu plaća pobjeđeni, ali i pobjednik s obzirom na svoju moć. Dakle nemoć rađa nasilje. Moć i nasilje su protivnosti. Ako jedna vlada apsolutno, druga je odsutna. Nasilje se pojavljuje tamo gdje je moć u opasnosti, ali prepušteno samo sebi svršava u „nestanku moći“ (Arendt 1996: 187 i d.). Dakle „tamo gdje jedna vlada apsolutno, druga je odsutna“. Tamo gdje je moć u opasnosti, pojavljuje se nasilje, no „prepušteno samo sebi svršava u nestanku moći“ (Arendt 1996: 190).<sup>116</sup>

Ratovi i revolucije su „određivali izgled“ 20. stoljeća. Rat, povijesno gledano, pripada najstarijim fenomenima pisane povijesti. Revolucija međutim

dobrovoljnog pristajanja podčinjenih nekoj vlasti. Legitimacija (legitimiranje) je proces kojim vlastodršci kroz vlastito djelovanje osiguravaju legitimnost vlasti.

116 „Krajnji oblik moći jest Svi protiv Jednoga, krajnji oblik nasilja jest Jedan protiv Svih. Ovaj potonji oblik pak nikada nije moguć bez instrumenata“ (Arendt 1996: 180).

u pravom smislu „ne postoji prije Novog vijeka“.<sup>117</sup> Riječ je o fenomenima koji su u „veoma tijesnoj vezi“. Ono što ih povezuje jest nasilje i „ta uloga nasilja se utoliko manje smije ispustiti iz vida“ kad se već nazire da ona „u istoj mjeri“ diskvalificira i rat i revoluciju kao političke fenomene. Nitko ne može poreći činjenicu da se ratovi „vrlo lako pretvaraju u revolucije i da revolucije pokazuju takvu sudbonosnu sklonost da raspiruju ratove“. Zašto? Jer je njihov zajednički nazivnik nasilje. Tako bi se moglo misliti da je Prvi svjetski rat „raspirio tako čudovišno nasilje“ da su poslije njega izbile revolucije i kao da prije toga uopće nije bilo revolucija, niti s njom povezane revolucionarne tradicije. Dakako, to ne treba značiti, ističe Hannah Arendt, da su ratovi, a da se ne govori o revolucijama, isključivo određeni nasiljem. Tamo gdje nasilje „apsolutno vlada“, kao npr. u koncentracijskim logorima totalitarnih režima, šute ne samo zakoni, već „sve i svašta“. Zbog te šutnje nasilje je „granični fenomen“, budući da čovjek, ukoliko je političko biće, postoji u „Govorenju-Jedan-S-Drugim“. Obje poznate Aristotelove definicije čovjeka, da je on političko biće i biće obdareno jezikom, uzajamno se dopunjuju i „obje u istoj mjeri počivaju na iskustvima grčkog života u polis“.<sup>118</sup> Ne radi se jednostavno o tome da je jezik bespomoćan kad mu se suprotstavi nasilje, „nego mnogo više o tome da je nasilje po svojoj suštini nijemo“, naime nesposobno da se adekvatno „ispolji riječima“. Politička teorija stoga o njemu „vrlo malo“ može reći, a „diskusiju o sredstvima nasilja ona radije prepušta tehničkim ekspertima“. Teorije rata i revolucije stoga imaju posla s opravdanjima nasilja, ali ne i s njim samim; „tek u opravdavanju nasilja javlja se pravi politički fenomen“. Ako bi jedna takva teorija, „umjesto da u nasilju vidi *ultima ratio* politike“, ponudila opravdavanje nasilja uopće ili njegovo glorificiranje, to onda više ne bi bila politička, već jedna „u biti antipolitička teorija“ (Arendt 1991: 5 i d.).

Cilj revolucije ne može biti ništa drugo „do sama sloboda“. Hannu Arendt, dakako, poglavito zanimaju Američka i Francuska revolucija. Ona pritom upućuje na bitno različit društveni i povijesni kontekst tih revolucija. U Europi su „socijalno pitanje i pobuna siromašnih postali revolucionarni faktor prvog reda“. U Francuskoj je „problem strašnog siromaštva masa“ zbog kojega je onda i propala Francuska republika i „možda je i morala propasti“.<sup>118</sup>

117 „Čak i kad bi nam pošlo za rukom da lice ovog vijeka tako bitno izmijenimo da se on ne bi mogao nazvati vijekom stravičnih i svjetskih ratova, on će ipak sve do kraja ostati vijek revolucija“ (Arendt 1991: 11).

118 „Pod ogromnim pritiskom socijalnog pitanja, s obzirom na očajnu bijedu masa koje se oslobađaju putem revolucije, oni (revolucionari – op. R. B.) možda čak i nisu mogli drukčije nego da se okrenu najžešćim događajima Francuske revolucije, u maglovitoj nadi da će nasiljem konačno savladati siromaštvo“ (Arendt 1991: 192). U drugoj polovici 20. stoljeća međutim ništa

## KAZALO IMENA

**A**

Abélard, Petar 104–105  
 Abercrombie, Nicholas 429  
 Adorno, Theodor 11, 15–16, 20, 32, 92, 217, 244, 309, 312, 336, 355, 366, 369, 392–393, 397–400, 403–406, 424  
 Albertus Magnus/Albert Veliki 100  
 Aleksandrov-Pogačnik, Nina 445  
 Althusius, Johannes 137  
 Anaksimandar 26–27, 30  
 Anaksimn 26–27  
 Antifont 42–43  
 Anzenbacher, Arno 55, 138, 201, 258, 332–333  
 Apel, Karl-Otto 347  
 Arendt, Hannah 15, 41, 63–64, 66, 75–76, 85, 113, 124–125, 135, 141, 143, 206, 209–210, 238, 256, 302, 305, 311, 363–364, 368–369, 374, 378–386, 389  
 Aristotel 11, 23, 25–31, 38–39, 41–42, 47–48, 57, 59–60, 62, 64, 67–81, 83, 94, 100, 102–104, 106–108, 114, 124, 137, 156, 173–174, 186, 188, 219, 225, 228, 275, 279, 318, 326, 349, 355, 365, 383, 415  
 Aron, Raymond 313  
 Aronson, Ronald 391  
 Augustin, Aurelije 97–98  
 Ayer, A. J. 341, 349

**B**

Bacon, Francis 18–20, 124, 138–141, 172, 193, 198, 289, 349  
 Bakunjin, Mihail 306, 312, 426  
 Bahnsen, Julius 285  
 Banić-Pajnić, Erna 113–116, 125  
 Barbarić, Damir 31, 54–59, 173, 224, 238, 244, 247, 251–253, 258, 319, 324, 326, 328–329, 344–345, 367  
 Barth, Karl 269  
 Baruzzi, Arno 43, 67, 77, 115, 135, 143, 154  
 Batovanja, Vesna 363  
 Bauer, Bruno 261, 296–297  
 Baum, Wilhelm 341–342  
 Baumgartner, Hans Michael 11, 20, 26, 56–57, 222–223, 226  
 Belić, Miljenko 101–102  
 Benjamin, Walter 392  
 Berkeley, George 138, 174, 361  
 Beyme, Klaus von 43, 397, 412, 416  
 Bhikkhu Nānajaivako 271, 287  
 Bibič, Adolf 242, 248–249, 255, 301, 303–304  
 Bloch, Ernst 328, 349, 362, 395–396

Bodin, Jean 135–137  
 Boetije, Anicije Manlije Severin 101–103, 107,  
 Boltzmann, Ludwig 341  
 Bošnjak, Branko 21, 25, 43, 62, 73–74, 98, 125, 147, 175, 189, 205, 266, 268, 274–275, 282–283, 287  
 Boucheron, Patrick 133–135  
 Božičević, Vanda 138–140, 147–148, 150, 156–157, 159–162  
 Böhme, Jakob 124  
 Brentano, Franz 335, 341  
 Broch, Hermann 448  
 Brujić, Branka 229  
 Brunner, Emil 269  
 Bruno, Giordano 115, 124, 400  
 Bubalo, Ivan 230–231, 276, 330  
 Bultmann, Rudolf 269  
 Burckhardt, Jacob 76, 325  
 Burger, Hotimir 224, 231

**C**

Campanella, Tommaso 116  
 Camus, Albert 269, 390–391  
 Carlyle, Thomas 322  
 Carnap, Rudolf 314–343, 352  
 Cassirer, Ernst 9, 26, 179  
 Chomsky, Noam 14, 347, 443  
 Ciceron 87–88, 100  
 Collins, Jeff 450  
 Comparato, Vittorio 116, 124, 136–137, 144  
 Condorcet, markiz de 205  
 Cropsey, Joseph 48, 133, 135, 229, 232, 236–237, 301, 311, 313, 318–319, 321, 326, 328

**D**

Damjanski, Petar 104  
 Debeljak, Aleš 208, 397, 431  
 Demokrit 31–33, 71  
 Descartes, René 22, 38, 58, 138–139, 172–180, 193, 222  
 Despot, Branko 10, –11, 15, 21, 38, 50, 56–57, 224, 244, 310, 324  
 Dewey, John 336–337, 339–340  
 Diogen Laertije 44–46  
 Döblin, Alfred 269  
 Diogen iz Sinope 44  
 Dostojevski, Fjodor Mihajlovič 325, 355

**Đ**

Đurić, Mihailo 324



**E**

Eagleton, Terry 144, 301  
 Eilenberger, Wolfram 331, 350, 363–364, 368  
 Empedoklo 22, 31  
 Engels, Friedrich 252, 298, 301–303, 305, 311  
 Erazmo Roterdamski 127–132  
 Erler, Michael 53–55

**F**

Festini, Heda 451  
 Feuerbach, Ludwig  
 Fichte, Johann Gottlieb 219–220, 222, 229, 238–246, 251, 255, 271, 274, 349, 360  
 Ficino, Marsilio 53, 115  
 Figal, Günter 345, 347, 429  
 Filipović, Vladimir 37, 112, 116, 223, 290, 332  
 Fink, Eugen 9, 12, 38, 40, 349  
 Finkielkraut, Alain 397  
 Fischer, Kuno 328  
 France, Anatole 325  
 Frege, Gottlob 350, 355  
 Freud, Sigmund 286, 328, 361, 394  
 Frøland, Carl Müller 316  
 Fromm, Erich 19, 314, 349, 392, 400–402, 405, 421

**G**

Gadamer, Hans-Georg 11, 25, 27–28, 174, 327–328, 333, 344–347  
 Galilei, Galileo 113, 124, 138  
 Galović, Milan 332, 335–336, 343, 347–348, 388  
 Gehlen, Arnold 453  
 Giorgini, Giovanni 62–66  
 Goethe, Johann Wolfgang 181, 218–219, 270–271, 276, 325,  
 Gorgija 42–43  
 Gretić, Goran 248–250  
 Grgić, Filip  
 Grlić, Danko 73, 93  
 Gros, Frédéric 45–46, 211, 221, 308, 314, 399, 411  
 Grotius, Hugo 124, 150, 198, 425  
 Grubiša, Damir 109, 116–117, 121, 128, 134  
 Guthrie, W. K. C. 55, 70  
 Grünberg, Carl 392

**H**

Habermas, Jürgen 16, 201, 205, 301, 347, 349, 393, 406, 427–434  
 Hadot, Pierre 49–50, 94–95, 103, 264  
 Haeffner, Gerd 36  
 Halder, Alois 307  
 Halkin, Ernest Léon 127–128, 132  
 Hartmann, Nicolai 225, 285, 287, 336, 349

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10–15, 26, 28–29, 31–32, 38, 40, 42–45, 47–51, 54, 70, 74, 78, 79, 93, 105, 114, 173, 181, 191, 207, 219–220, 222, 226, 228, 230–232, 236, 238–239, 244, 246–259, 261–262, 267, 274, 296–298, 300, 303–304, 307–309, 312, 319, 325–326, 331–332, 341, 343–344, 349, 360–361, 363, 366, 387, 388–389, 399, 405, 407, 415–416, 419, 422  
 Heidegger, Martin 12, 13, 20, 22–23, 225, 286, 331, 333, 343, 362–372, 392, 407, 429  
 Heine, Heinrich 325  
 Heller, Ágnes 40  
 Helvétius, Claude Adrien 204–205  
 Heraklit 10, 15–16, 21, 28–30, 36, 54, 71, 84, 285, 326, 366  
 Herder, Gottfried Johann 181, 217–218  
 Hess, Moses 261, 304  
 Heziod 9, 27, 361  
 Hipija 42  
 Hobsbawm, Eric 299, 304–305  
 Hofmann, Hasso 314, 317, 321, 328, 330  
 Homer 9, 27, 28, 361  
 Horkheimer, Max 392–398, 400–404, 406, 419  
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich 220, 244, 248  
 Hudoletnjak Grgić, Maja 25, 28  
 Humboldt, Wilhelm von 243  
 Hume, David  
 Husserl, Edmund 333–335, 367, 387, 398, 407, 429

**I**

Ibsen, Henrik 269

**J**

Jacobi, Friedrich Heinrich 219–220, 239  
 Jacobs, Wilhelm G. 239, 243  
 James, William 337–339, 355  
 Jaspers, Karl 9, 11–12, 14, 21, 35, 49, 51, 261, 263, 269, 336, 343–344, 369, 372–378, 428  
 Jay, Martin 38, 228, 309, 313, 355, 394, 399, 409, 421–422

**K**

Kafka, Franz 392  
 Kaliklo 42  
 Kalin, Boris 22–23, 28, 31, 80, 83, 92, 93–95, 98, 103, 106, 193, 197, 221, 258, 356–357  
 Kangrga, Milan 12, 15, 17, 38, 43, 50, 78, 103, 143, 172–177, 181–182, 186–187, 192–195, 197, 216, 219–220, 227–231, 238–239, 241–242, 244, 247, 250–251, 253, 299, 301, 309, 331–332, 349, 355, 360, 368, 399, 407, 415, 420  
 Kant, Immanuel 10, 20, 25, 34, 37, 40, 65, 73, 136, 138, 156–157, 174, 197, 202, 206, 217, 219–240, 242, 244, 248, 250, 256, 271, 274–275, 297, 308, 321, 325–326, 328, 330,