



Recenzije i prikazi

Milan Kangrga

Filozofske rasprave

Euroknjiga, Zagreb 2008.

Filozof Milan Kangrga (Zagreb, 1. svibnja 1923. – Zagreb, 25. travnja 2008.) umro je u naponu stvaralačke snage. Doista! U posljednjih desetak godina svojega života objavio je nekoliko knjiga uz koje se očekuje publiciranja još nekih.

Kangrga je u knjizi *Izvan povijesnog događanja* (1997.) upozorio na bitnu proturječnost između proklamiranih demokratskih načela i nastojanja nacionalnih političkih elita da se etabliraju u »novom europskom poretku«.

O kontinuitetu te antinomije svjedoči Kangrga u autobiografskoj knjizi *Šverceri vlastitog života* (2002.), u kojoj je riječ i o konstituiranju ideologije, naime, o nastojanju pojedinih ljudi da opravdaju vlastito situiranje u društvu na osnovi stanovitih privilegija unatoč »načelnom« prevladavanju njihovih motiva.

Sintagma u naslovu knjige *Nacionalizam ili demokracija* (2002.) iznosi na vidjelo najupečatljiviju antinomiju. Kangrga tumači da su inkompatibilni nacionalizam i demokracija. Kangrga misli da je ideja čovjeka, kao građanskoga subjekta, bitno obilježje demokracije, nasuprot kojoj – zbog svodenja čovjeka na funkciju određene nacije, kao principa – jest nacionalizam.

Postavljanjem vlastite nacije, kao političkoga temelja – u nacionalizmu (nacionalnom fundamentalizmu) – potvrđuju se postojeći odnosi u društvu, odnosno nečije povlastice, pa se emancipiranje čovjeka kao čovjeka, jamačno i same nacije, pokazuje kao privid. Vladajuća klasa se pritom ustoličuje u svojem elementu podvrgavajući proletarijat vlastitim interesima.

Principijelna jednakost s drugim nacijama nije moguća u tom kontekstu jer su odnosi prema drugome refleksija odnosa u sebi same. Nije moguća nacionalna emancipacija

bez emancipacije svakoga čovjeka. Zbog toga je uspinjanje do najbližega rodnog pojma – *čovjeka kao čovjeka (građanskoga subjekta)* – povijesno nastojanje, to jest izražaj građanske revolucije.

Filozofsko podrijetlo toga načela i njegov povijesni smisao istražuje i eksplicira Kangrga u knjizi *Etika – osnovni problemi i pravci* (2004.). Na njezin »središnji« dio, na uspostavljanje etičkoga problema i mogućnosti njegova nadilaženja, orijentira se Kangrga u knjizi *Klasični njemački idealizam* (2008.), u kojoj su zapravo prikazana njegova predavanja godinu dana prije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Plejada Kant–Fichte–Schelling–Hegel temelj je moderne filozofije ozbiljavanja čovjeka kao subjekta i konstituiranja zajednice slobodnih pojedinaca.

Smrt je Kangrgu prekinula da dovrši i objavi knjigu *Spekulacija i filozofija – od Fichtea do Marxa*. Kangrga se zauzima da nasuprot anti-marksiističkim invektivama istakne aktualnost Marxova mišljenja budući da je njegova autentičnost razumljiva u povijesnom naslijeđu klasičnoga njemačkoga idealizma.

Priredivač knjige *Filozofske rasprave* (2008.), Svetozar Livada, prikupio je mnoge Kangrgine većinom neobjavljene članke u tri karakteristične cjeline: 1. članci o Spinozi, Kantu i Hegelu; 2. članci o Marxu i marksističkim temama; 3. članci o činjeničnosti suvremenoga života u kojoj filozofija otkriva mogućnosti njezina smislenoga prevladavanja.

Linijom konstituiranja europske filozofije subjektivnosti Descartes–Spinoza–Leibniz dospjeva se do problematike klasičnoga njemačkog idealizma. U tom duhovnom sklopu moguće je istraživanje i potvrđivanje Marxova povijesnoga značenja. Pretencioznim diskvalifikacijama Marxa njegovim dovođenjem u kauzalnu vezu s određenim oblicima birokratske (staljinističke) vlasti suprotstavlja se Kangrga onako kako se suprotstavljao apologetici njegova mišljenja. Kangrga ekspliciranjem značenja Spinozine filozofije iznosi na vidjelo osobiti motiv u uspostavljanju modernoga europskoga duha.

Logična je konzekvencija Spinozina nadilaženja Descartesove sučeljenosti subjekta (*res cogitans*) i objekta (*res extensa*) – supstancija (*Deus sive natura*), koja je uzrok same sebe (*causa sui*). Riječ je o tome da čovjek, kao građanski subjekt, nije određen ničim izvan sebe, nego, štoviše, samim sobom. Razlog Spinozina monizma je u mišljenju da je čovjek sam *sinteza* biti i opstojnosti. Sinteza svega u jednome i očitovanje jednoga – supstancije – u svemu jest, zapravo, supsumcija svih bića pod rodni pojam (*natura naturans*) i njegova posebna razlika (*natura naturata*). Riječ je, dakle, o mogućnosti supstancije (iskazane u atributima među kojima su misao i protežnost eksplicitni atributi) da iz same sebe izvodi vlastite moduse (realizaciju biti u bićima i njihovo promoviranje do biti).

Spinoza poima supstanciju kao racionalnu konstrukciju »pod vidom vječnosti«, to jest biti svakoga bića (modusa) u njihovoj korelaciji. Povijesna novina Spinozina metafizičkog sistema očituje se u logičnom određenju mjesta svakoga bića kojem je imanentna supstancija kao tendencija s onu stranu bilo koje granice. Čovjek, kao osebujan modus, u tome kontekstu, jest subjekt.

Povodom Kantovih jubilarnih obljetnica bilo je riječi o suvremenosti njegove filozofije, naime, o tome po čemu i zašto ona može biti ili/i jest aktualna (u razrješavanju postojećih problema). Kangrga upozorava na to da pozivi na povratak Kantu u novokantovstvu ne dosežu do bitnoga značenja Kantova inauguriranja klasičnoga njemačkoga idealizma koje se potvrđuje u slijedu do Hegela. Kantovo pitanje o mogućnosti apriornih sintetičkih sudova svjedoči o tome da predmet nije s onu stranu subjekta, nego u njemu samom, to jest u mogućnosti njegova proizvođenja pomoću kategorija koje su u samom subjektu. Logično je, stoga, da ni te kategorije nisu »objektivne«, jer su s onu stranu iskustva – transcendentalne. Kangrga misli da je u tome Kantov motiv prevladavanja metafizike jer Kant ne polazi ni od ontološkog problema u utvrđivanju bitka subjekta i objekta ni od gnozeološkog problema u otkrivanju odnosa između njih. Nasuprot tome, Kant postavlja pitanja o mogućnostima konstituiranja (odnosa) subjekta i objekta. Kant odgovara primatom praktičkoga uma ističući pritom spontanost kao iskon čovjekova stvaranja, dapače, i same teorije, koja se uspostavlja u odnosu čovjeka, kao subjekta, prema (proizvedenom) objektu. Time Kant postavlja osnovu striktnoga razlikovanja *uma*, kao moći sinteze, odnosno (umjetničke) produkcije, i *razuma*, kao moći (znanstvene) analize. Kangrga potencira s time u vezi Heisenbergovo stajalište o znanstvenom predmetu kao povijesno-praktičkoj konstituciji bitno

drugačijoj od tradicionalne puke protežnosti (objektnosti).

Kangrga se kritički osvrće na rudiment metafizike u Hegelovu tumačenju da se mjesto istine otkriva u »zbiljskom znanju« nadilaženjem »ljubavi prema znanju«, naime, Kangrga misli da »filozofija kao znanost« samo apstrahira odnos između subjekta i objekta koji je bitno proizveden iz »ničega« (spontanosti čovjeka odnosno njegove savjesti i stvaralačkih mogućnosti). Kangrga tumači da (tradicionalni) filozofski problem subjekta i objekta proizlazi iz potrebe za filozofijom u njezinoj tendenciji za identitetom (čovjeka sa samim sobom).

Kangrga govori o tome da se Hegelov problem istine kao cjeline ne može poistovjetiti ni s procesom, jer bi se pritom ostalo samo u području »loše beskonačnosti« postojećega tjeka mimo svijesti o njegovu početku i svrsi, ni sa samim rezultatom, jer se dospijeva u iskušenje da se učinak etablira kao neprijeponost otuđena od čovjekove slobodne volje. Identitet *proces*a i *rezultata*, odnosno njihova cjelina, ozbiljenje je istine čovjekove samo-svijesti.

Prilično je zanimljiv prvi Kangrgin (student-ski) članak o etici u kojem se nazire njegova buduća filozofska upravljenoost. Kangrga ističe da je nastanak klasnoga društva uvjet nastanka morala, u odnosu subjekta i objekta, a koji nije mogao biti očit u »kompaktnoj« zajednici. Moral je svijest o tome odnosu i mogućnosti njegova nadilaženja. Kangrga pritom iskazuje da moral nije s onu stranu prostora i vremena, nego upravo u čovjeku i njegovoj komunikaciji, u kojoj se, uostalom, konstituiraju prostor i vrijeme.

Kangrga govori o »marksološkim« studijama Maximiliena Rubela i Mareka Fritzhandaa. Rubel ističe da je Marx, uz Kierkegaarda i Nietzschea, najznačajniji kritičar Hegelova filozofskog sustava. Kangrga ističe da je Rubelovo shvaćanje prakse kao etičkog problema ograničeno jer je upravo praksa nadilaženje subjekt–objekt odnosa u kojem se uspostavlja etika. Kangrga naglašava Rubelovo mišljenje o staljinizmu kao odklonu od Marxove ideje kojoj je u osi građanska sloboda čovjeka. Kangrga cijeni Fritzhandov napor u pokušaju da izvođenjem i sistematiziranjem Marxovih misli relevantnih za etiku zasnuje »marksističku etiku« kao dokumentaciju i argumentaciju upravljenu protiv ideologiziranja Marxa odnosno protiv »potvrde« staljinističkoga politoprmatizma i zacijelo danas vrijednu protiv dijaboliziranja Marxa, međutim, Kangrga pritom upozorava na iskušenja takvoga poduhvata što bi se »marksistička etika« mogla utemeljiti i na (ontološkim) načelima bitno drugačijima od Fritzhandovih, jamačno, i na

to da se subjekt u odgovarajućoj »normativizaciji« ograničava na reprodukciju objekta umjesto na to da objekt bude posljedak njegove kreativnosti.

Kangrgino razmišljanje o postvarenju u pozivu na (zapostavljenoga) Lukácsa vrijedno je radi aktualizacije i pojma postvarenja i samoga Lukácsa.¹ Kangrga honorira Lukácsovo poimanje fetišizma robe, po kojem se, u razmjeni, to jest u odnosu među stvarima (postvarenju), apstrahira odnos među pojedincima (u proizvodnom procesu). U otkrivanju biti postvarenja, kao najvišega stupnja otuđenja, osobito u sferi kapitalističkoga globalizma, moguća je samosvijest čovjeka, dakle, svijest o sebi kao subjektu produkcije objekta (vlastite granice u odnosu spram samoga sebe). Kangrga pritom afirmira Lukácsovu misao da je proletarijat, u projekciji slobode (građanskoga) subjekta, društvena snaga ozbiljavanja svrhe političke i socijalne revolucije: emancipiranja čovjeka kao povijesnoga bića.

»Budućnost je bitna stvaralačka dimenzija vremena, tako da postoji ili događa se samo budućnosno vrijeme = vrijeme je zaustavljeni ljudski trenutak.«²

To je konzekvencija Kangrgina razmišljanja u povijesnom kontinuitetu: Spinoza–Kant–Fichte–Schelling–Hegel–Marx.

Kangrga ističe da tu filozofsku putanju nisu dovoljno promislili ni Heidegger, jer je njegov, u odnosu na povijesnost, primat vremena motiv zastajanja u metafizici, te ni pozitivistički impregnirani Russell, Popper, Wittgenstein, ni novokantovski baštinih Cassirer.

Kangrga se pokazao kao angažirani intelektualac u mnogim prigodnicama – u medijima – govoreći da je staljinizam bitna protivnost iskonskim marksističkim stremljenjima, a čemu je sukladan odnos između klerikalizma, u službi zamagljenja povlastica vladajućih, i kršćanske »jednakost svih ljudi u Bogu« te prava svakoga čovjeka na isповijed (očitovanje savjesti). Kangrga misli da je hrvatstvo, srpstvo, ... legitimno kao posebnost u rasponu između eksplikacije čovječnosti, odnosno slobode čovjeka, kao subjekta i svijeta kao cjeline. Kangrga misli da je nacionalizam ideologija prividne promocije nacionalnoga interesa koji obično završava u međunacionalnim sukobima i atrofiji nacionalnoga u izolaciji pa, kao što se u nas potvrdilo, u eksploataciji vlastita naroda i podložnosti nacionalne »elite« stranim patronima.³

Sve u svemu, Kangrgini neki dosad neobjavljeni i neki na više mjesta objavljeni članci, koje je u svojevrsnu antologiju prikupio Sveztozar Livada, putokaz su u razmišljanju o mogućem dosegu modernoga duha europskoga vremena u pristupu aktualnim društvenim problemima i njihovom razrješavanju, ali, bez

sumnje, poticaj i na to da se kao »nacrti boljšega svijeta« (Bloch) dovrše započeta djela, odnosno da se sabere sve što je napisao Milan Kangrga.

¹ Člankom »O nekim bitnim pitanjima teorije odraza«, kojim je Kangrga istupio na simpoziju jugoslavenskih filozofskih društava 10.–11. studenoga 1960. u Bledu, trebalo je dopuniti *Filozofske rasprave*.

Kangrgino suprotstavljanje motivu dogmatskoga marksizma isticanjem da je »subjektivni odraz objektivne stvarnosti« oprečan Marxu, odnosno heterogen marksizmu, načelno je aktualno i danas u neophodnom raskrinkavanju pretencioznog diskreditiranja marksizma. U toj ontološkoj i gnoseološkoj koncepciji objekt se poima kao princip pa je, stoga, u upravljenosti spram njega, bitno obilježje subjekta *receptivnost*. Umjesto *produkcije onoga što bi trebalo biti*, do izražaja dolazi *reprodukcija onoga što jest*, dakle, iščezava *perspektiva budućnosti* naspram koje se nameće načelnost *retrospektive prošlosti*. Pritom *kreacija (bitno) novoga* gubi vlastitu mogućnost nasuprot kojoj je u sklopu onoga što jest moguća samo *konstrukcija (prividno) novoga* na osnovi nekritički prihvaćenih elemenata. Prilagodljivosti postojećem, u kojoj izostaje moralnost i mogućnost njezina nadilaženja, sukladna je *deskriptivnost* u estetici »socijalističkoga realizma« kao mjerila umjetničkoga. Teorija odraza bitno zaobilazi nastojanja klasičnoga njemačkog idealizma kao najbližega rodnog pojma Marxova kritičkoga konstituiranja vlastite filozofske i povijesne specifičnosti.

Raspravljanje o »anakronoj« teoriji odraza, kao ideološkom podmetu staljinističke politike, vrijedi zbog ogledavanja nekih postojećih teorija proklamiranih radi promicanja demokratskih procesa. Nije li govor o nužnom podređivanju tržištu, kao (toboznoj) demokratskoj korelaciji privrednih subjekata, usmjeren na legitimiranje postojećega (ekonomskoga) stanja i eliminiranje mogućnosti drugačijih odnosa u usporedbi s onima koji jesu? Nije li to nalik staljinističkoj potvrdi neprijepornosti postojećega društveno-političkoga stanja? Zatomišljanjem Marxova mišljenja o fetišizmu robe, to jest o bitnom obilježju tržišta, kao području ekonomskoga komuniciranja, ukinuta su pitanja o podrijetlu robe, njezinoj svrsi i smislu. Kritika teorije odraza smjera na to da nijedan objekt – ni merkantilni fundamentalizam, ni politička stečevina Europske unije, ni bilo što drugo – ne bi smio biti neprijeporan, nego uvijek biti izvrnut preispitivanju i otkrivanju njegova (mogućega) dosega.

² Milan Kangrga, *Filozofske rasprave*, Euroknjiga, Zagreb 2008., str. 79.

³ Livada i Kangrga su zbog nekih pojedinaca i njihovih tumačenja da se praksisovska filozofska upravljenost nije bitno razlikovala od onodobnih »službenih« proklamacija jugoslavenskih političkih foruma trebali u *Filozofske rasprave* uključiti intrigantan Kangrgin članak »Program SKJ – oslobodnje stvaralačkih snaga socijalizma«, koji je 1963. objavljen u zborniku *Humanizam i socijalizam II*.

Nije riječ ni o apologetici postojeće politike ni o njezinu obezvređivanju, nego o tome da se s onu stranu tih dvaju komplementarnih pristupa izvuče na vidjelo u određenom političkom programu motiv njegove antiteze i mogućnost kritike. Kangrga podcrtava stav iznijet u tom programu da ništa nije »sveto« da ne bi moglo biti podvrgnuto provjeri i promjeni. Kangrga potencira značenje tog ustupka antidogmatizmu i postavljanju kritike kao načela (i) političke rasprave. Kangrga misli da je u tom vidu moguć zaokret u politici ka praksi u kojoj do izražaja dolazi opće dobro, a koje čovjek uspostavlja i u kojem potvrđuje svoju autonomnu opstojnost. Kangrga u imanenciji toga programa otkriva mogućnost njegovog samopreispitivanja i prevladavanja slabih točaka, jer nijedan program (politički dokument) nije niti može biti idealan. Unatoč toj Kangrginoj konstataciji da politika u socijalizmu nije s onu stranu filozofije, koja, uostalom, istražuje granice političkog i otkriva horizont njihova prekoračivanja, ostalo se u političkoj sferi ipak pri pukom zahtjevu, pa je susprezanje *Praxisa* i Korčulanske ljetne škole plauzibilna indikacija da su se problemi u kritičnim situacijama često razrješavali *idem per idem*. Umjesto istraživanja mogućnosti promocije socijalizma davala se nerijetko koncesija elementima antisocijalizma koji su svoju kulminaciju iskazali – u osobitom svjetskom kontekstu – u najnovije doba. Livada je trebao za razumijevanje prijeporne uloge nacionalnog uvrstiti i paradigmatičan članak »Fenomenologija ideološko-političkog nastupa srednje klase u Jugoslaviji« koji je prvi puta objavljen u broju 3/4 *Praxisa* 1971. godine.

Vinko Grgurev

Damir Barbarić

Zrcalna igra četvorstva

Heideggerova kasna misao

Matica hrvatska, Zagreb 2008.

Knjiga sabire pet novijih radova posvećenih isključivo onom periodu Heideggerova mišljenja kojeg se uobičajilo nazivati 'kasnim'. U pitanju su izlaganja izvorno napisana na njemačkom i držana na skupovima u Japanu, Austriji i Hrvatskoj između 2006. i 2008. godine. Njihov prijevod na hrvatski, objavljivanje u džepnoj biblioteci Parnas, kao i činjenica da su za ovu prigodu lišena sveg »stručnog« upućivanja na sekundarnu literaturu, nedvojbeno očituju autorovu namjeru da ih učini što je moguće dostupnijima i makar izvanjski čitljivijima te tako pomogne približavanju mogućeg zainteresiranog čitatelja Heideggerovoj kasnoj misli.

Knjigu se prema tome može koristiti kao svojevrsan »uvod u« ili, još bolje, jedno *vođenje kroz* ovu misao. Nikakve popularizacije i pojednostavljenja tematike ovdje naime nema te autor govori isključivo posve hermetičnim Heideggerovim jezikom, jezikom koji zahtijeva dug proces udomačivanja i ne trpi nekakve »prijevode« u neki tobože pristupačniji. Osobito je kasna Heideggerova misao poznata po tome da nov čitatelj ostaje već njenim jezikom posve osupnut i skamenjen, uz unutarnju dinamiku privlačenja i odbijanja koja već ovisi o pojedinom karakteru. Pristane li na to, čitatelja će knjiga provesti kroz mnoga od najznačajnijih mjesta Heideggerova djela, ostajući pritom uvijek usmjeren na najviša pitanja. Stoga će se svakom tko se već makar i najpočetnije upustio u filozofijski motiviran studij Heideggera, pokazati izuzetno upotrebljivom i poticajnom.

»Prisvojenje svijeta«, što je i naslov prvog rada u knjizi, početno treba shvatiti kao izričito tematiziranje i promjenu čovjekova odnosa spram njega. Svijet Heidegger misli kao samu istinu biti bitka i prepoznaje ga kao *zrcalnu igru četvorstva*. Sam bitak svoju bit ima iz svjetovanja svijeta. Istinsko prisvojenje zbiva se tako da se *čovjek predaje bitku* u vlasništvo, a *bitak predaje čovjeku* na pohranu. Okružje u kojem vlada međusobno davanje u vlasništvo bitka i čovjeka imenuje se *prigoda*. Prigoda je ime za zagonetnost *kretljivosti bitka* koja se može odrediti kao obraćanje u povlačenju. Prigoda iz temelja obraća i čovjeka i svijet i svaku stvar, pa i sam bitak. Istinsko je određenje čovjeka da se u odskoku od bitka kao temelja izručuje bestemeljno titrajućem okružju prigode u vlasništvo, da bi kao jeka prigode kazujući upućivao na stvari i pokazivao ih.

S te, najviše točke Heideggerova mišljenja, pokazuje se i njegov odnos spram fenomenologije i hermeneutike. Nepovijesnost fenomenologije i njezina jednostrana usmjerenost na raskrivanje i raskrivenost potječu odatle što je za nju stvar filozofije subjektivnost. Pritom subjektivnost nije tek teorijsko odnošenje, kako se sebi želi predstaviti, već je sama u sebi nastaj pohlepe predočavajućeg proračunavanja na biće. Nedostatak je hermeneutike u tome što se ustručava učiniti skok kojim se opršta od historijskog predočavanja povijesti, tj. njezinog proračunavanja, skok u istinu bitka kao *bezdan*. Hermeneutika ostaje privržena ishodištu u bitku shvaćenom u smislu temelja i tla.

Bezdan u koji mišljenje skače jest bit jezika, a put u prigodu nije ništa drugo do jezik. *Jezik* je, kako Heidegger kaže, »najnježnije treperenje u lebdećoj građevini prigode, koje sve drži u odnosu«. On je početna dimenzija

unutar koje ljudska bit uopće tek može odgovoriti bitku i njegovom nagovoru. Odatle poznati izriječak da uistinu govori jezik, a ne čovjek. *Prigoda* je titrajuće i lebdeće okružje kaze, igrajuće okružje kazivanja kao namigujuće-pokazujućeg pružanja. Pod okružjem se pritom misli oblast igre u kojoj sva odnošenja stvari i bića igraju jedna prema drugima i zrcale se. Svo ljudsko govorenje i mišljenje tek je početno odgovaranje igrajućem okružju prigode.

Kako se od izbivanja novoga vijeka filozofija razvila i utvrdila do uloge prikrivenog temelja lika moderne tehnike, *kraj filozofije* zapravo je tek pravi »početak svjetske civilizacije utemeljene na zapadnjačko-europskom mišljenju«. Koncern dolazeće filozofije postaje savršen njenim sjedinjavanjem s bliskim joj modernim znanstvenim disciplinama. Nasuprot takvom, Heideggeru je stalo do onog prisvojenja svijeta koje bi bilo izmjena biti čovjeka u opstanak smrtnika u četvorstvu svijeta, smrtnika koji bi bio vlasništvo četvorstva i njegova pokazujuća jeka.

Rad »Prijepor u bitku« odnosi se prvenstveno na spis *O izvoru umjetničkog djela*. Dok se kao prvenstveni konstitutivni momenti svijeta prepoznaju otvaranje i odlučivanje, zemlja je prepoznata kao neotvoriva i uzmičuća, ona koja sklanja, nosi i utemeljuje. Dok svijet od zemlje traži odlučenosť i mjeru, ona se nastoji »noseći-stržeći« držati zatvorenom. *Prijepor svijeta i zemlje* tvori bit obih. Ali svijet već u samom sebi ima tendenciju zatvaranja, a zemlja proizlaženja. Svijet je tako odlučivanje koje samo sebe utemeljuje, a zemlja izlazeće sebe-zatvaranje. Oslobođena navala sebe-zatvaranja zemlje pretpostavlja otvorenost, a svijet kao vladavina bitnog usuda pretpostavlja temeljenje na nečem odlučenom. I svijet i zemlja dižu tako ono drugo do samopotvrđivanja njegove biti.

Pošto oboje u sebi samima imaju prijepor otvaranja i zatvaranja, i njihov međusobni prijepor i prijepor u svakom od njih moraju sad počivati na nekom dubljem *praprijeporu*. Taj praprijepor za Heideggera je isto je što i *istina*, pri čemu se pod istinom misli najizvornije zbivanje otvaranja bića u njegovu bitku. *Protivnost raskrčivanja i prikrivanja* onaj je praprijepor koji prožima bit istine. U tom praprijeporu tek se izboruje da biće kao takvo jest, a ne nije, tek se izboruje *otvorena sredina* u koju biće ustoji i iz koje se stavlja natrag u sebe samo, u koju ustoji i iz koje se susteže sve što se pokazuje i odvraća kao biće. Istina može zbiljski biti tak time da u onom otvorenom svaki put nađe biće u kojem uzima svoje stanište – tek tako se ono otvoreno može i dalje držati otvorenim. U *umjetničkom djelu* kao takvom jednom izuzetnom biću otvoren

je neki svijet i u isti mah stavljen natrag na zemlju. To istovremeno uspravljanje svijeta i uspostavljanje zemlje bit je prijepora sabranog u mirovanje djela koje počiva u sebi. Takvo je mirovanje zapravo prisna sabranost kretanja koje sebe stalno nadmašuje. Ta pak sabranost najviše kretljivosti zbivanje je ograničavanja onog neograničenog i bezmjernog. Tako je prijepor svijeta i zemlje, kao i onaj dublji prijepor raskrčivanja i prikrivanja, zapravo *prijepor mjere i nemjere*.

Prijepor svijeta i zemlje, raskrčivanja i prikrivanja, mjere i bezmjernosti, svodi se na iskonski *praprijepor u samom bitku* i izvire iz njega. Bit svakog bića tako je rascijepljena, u sebi prijeporna – svako biće da bi uopće bilo mora uvijek tek biti izboreno u istinskom prijeporu i takoreći istrgnuto iz njega. U toj izborenosti bića leži njegova začudnost, neobičnost i užasnost, u toj 'činjenici' da biće jest. No što je jedno umjetničko djelo u tom smislu začudnije i osamljenije, to je snažniji povijesni utjecaj koji ono u tišini polučuje.

Drugi dio rada izlaže spomenuti prijepor koji prožima sam bitak, prijepor u kojem je utemeljen svaki od tri prethodno izložena. Dva su prethodna koraka pokazati istotu prepriučih i značaj momenta odlučivanja. Iz tih se izvoda pokazuje da tri prijepora na neki još nejasan način moraju biti povezani sa *slobodom* tj. biti istine. Kao ishodište transcendencije tubitka, sloboda omogućuje da ovaj prekoračuje sve moguće i zbiljsko biće, e da bi pustio da mu u tom premašivanju nastane neko 'radi čega' koje tada kao svrhu drži pred sobom, uza nj se veže i u njemu se utemeljuje. Pritom je nužno razumjeti slobodu kao bitno *konačnu* – ona se ne može uskratiti onome što iz nje potječe. Ona je bez-temelj, bezdan, jer je svaki put prisiljena učiniti neki konačan izbor, te tako pustiti da se pred njom rastvori sudbina koju mora preuzeti i prisvojiti kao vlastitu.

Nakon *okreta*, bit slobode više nema ništa ni sa kakvim temeljem, nabačajem i nekim 'radi čega', nego se premješta u bezuvjetnu i opuštenu pripadnost *onom otvorenom*. Slobodu se prepoznaje kao još skrivenu bit onog otvorenog, a izvor prijepora nastoji se sada pojmiti iz prisnosti *onog ne* u bitku. Kao smisao *konačnosti* bitka ima se pojmiti njegova najunutarnija *nevolja*, koja potječe odatle što je on sam u sebi krajnja *suprotnost* onog najpraznijeg i preobilja. *Iskonski prijepor* dakle nije neki od navedenih, koji su još uvijek prijepori nekih dvoje, nego prijepor u samoj konačnoj biti bitka. Tako je Heidegger, pošavši od slobodne transcendencije tubitka koji se nabacuje na sama sebe, dospio do *slobodne transcendencije samog bitka*, koji u svojoj jedinstvenosti svagda premašuje sama sebe i ujedno se vraća natrag k sebi samom i u *bit vlastite istine*.

»Bitak kao puštanje«, kako glasi naslov sljedećeg rada, razmatra Heideggerov zaudni stav da je puštanje »najdublji smisao bitka« i jedini primjeren čovjekov odnos spram njega. Upravo je ono na neki način »najveće činjenje«. Ovim se Heidegger zapravo odvažuje na oprostaj od cjelokupne dosadašnje europske povijesti, koja je u međuvremenu postala planetarnom, i njenog apsolutnog prvenstva volje te bitnog razumijevanja *bitka kao volje*. Kao volja uma u Kanta, volja duha u Hegela, volja ljubavi u Schellinga te volja za moć u Nietzschea, volja u metafizici ostaje shvaćena kao bičevnost bića u smislu *subjectum-a*. *Subjectum* je pritom shvaćen kao htijenje, i to na bezuvjetan način *htijenje sebe*. Svijet koji je dospio pod vlast volje kao bitka bića može se nazvati *globalnim pogonom apsolutno postavljene zbiljnosti*, u kojem jedino djelovanje, djelo i učinci odlučuju o biću i nebiću, a vrijednost ima još samo *rad*.

Da je bitak »temeljno zбивanje«, to za Heideggera znači prije svega da je on konačan, i to ne tek time da je bit bitka u sebi konačna, nego da je *konačnost sama bit bitka*. Konačnost se očituje najprije u tome da je bitak u sebi i po svojoj biti *ništavan*, »skroz naskroz prožet onim ništa«. Razlika bitka i bića nije neka postojeća razdvojenost, nego je stalno zбивanje neprestanog ništenja bića. *Ništenje* je takvo odvrćanje bića koje je u puštanju bića da umine i otklizi ujedno i upućivanje na to tonuće biće u cjelini. Upravo se u takvu ništenju skriva ono što nazivamo »bitkom«. U samom bitku bića zbiva se ništenje onog ništa. »Bitak ništi – kao bitak. [...] Ono ništeće u bitku bit je onoga što ja nazivam ništa.«

Ustrašena i ujedno preuzetna sljepoća ljudi glede bitne moći ništavnog temelj je *metafizike*. Čovjekov odnos spram njega još od Platona je jedno bezuvjetno *odbijanje*, no time se samo uvećava opasnost koja se krije u prijepornoj moći ništavnog. Ljudi se zadržavaju unutar bića i njegovom obradom misle zauvijek pobjeći pred ugrožavajućim ništa. Odatle i nespremnost na prihvaćanje konačnosti kao istine bitka i zamišljanje beskonačnosti u smislu neprestanog trajanja te držanje ove najvećom vrijednošću. *Volja* u metafizičkom smislu, kao bitak bića, jest bezuvjetni poriv za postojanom trajnošću.

Središnja je misao kasnog Heideggerovog mišljenja: *ono ništeće u bitku iskusiti kao najprikriveniji dar*. U odvažanju na iskorak iz voljom određena bitka – koji se svagda zbiva samo kao iznenadni od-skok od sveg temelja i utemeljivanja, od-skok koji je ujedno do-skok u bez-temelj – samo ono *ništa* očituje se kao neobično i tajnovito *uskraćivanje i krzmanje u biti bitka*. Najdubljim Heideggerovim uvidom i najvišom misli njegove

filozofije autor sad prepoznaje ovu: *Upravo je to krzmajuće uskraćivanje u biti bitka uistinu najdublji izvor i slobodno jer bestemeljno davanje, pružanje i darivanje onoga što svaki put vrijedi kao biće*. To ništenje u bitku, njegovo krzmajuće uskraćivanje i povlačenje, zbiva se u »puštanju biti« i kao to puštanje. Time što pušta biće biti, puštanje ima karakter izvora, jer daje, pruža, daruje biće kao ono posve drugo od bitka. »Nedokučivo darivanje uskraćivanja« središnja je misao Heideggerova kasnog djela, ako ne i djela u cjelini. To povlačenje bitka koje pušta biti isto je što i *bližeća blizina*, koja kao četvrta, a zapravo prva i najizvornija dimenzija vremena, pušta da bude jedinstvena uzajamna *igra* svake od triju dimenzija sa svakom drugom.

Zadaća bi sad bila jednom *spoznati* ovo povlačenje i uskraćivanje bitka kao njegovo najveće darivanje ljudima i biću u cjelini. Tek tim bi se uvidom jednom mogla tiho i neupadljivo prigoditi duboka *mijena biti bitka i čovjeka* prema kojoj je Heidegger bio na putu. Ta se mijena početno mora dogoditi u mišljenju i nigdje drugdje.

Naslov je idućeg rada »Ostajanje kao dolazanje«. Metafizičko određenje bitka kao postojane prisutnosti, stalnog ostajanja, učvrstilo se po Heideggeru u Aristotela, na temelju zasada postavljenih u Platona. Od prvenstvenog je značaja tu Aristotelov nauka o kretanju, izložen u njegovoj *Fizici*. *Mirovanje* se pokazuje kao jedna izuzetna mogućnost i granični slučaj kretanja. »U mirovanju se kretanje dovršilo.« Takvo mirovanje koje bi bilo prisna sabranost kretanja zapravo je *najviša kretljivost*.

Protivno tradiciji utvrđenoj od Aristotela nadalje, Heidegger kao prafenomen kretanja prepoznaje *vremenjenje*. U razgovoru s Hölderlinom on će tako vrijeme shvatiti izvornije kao *usudni čas*, kretanje kao *prijelaz i ostajanje*, a prostor kao *dimenziju početka* odnosno izvora. Aristotelovo određenje mirovanje kao sabranosti kretanja dovest će pritom u vezu s Hölderlinovim određenjem živog kretanja, onog »u kojem su sve sile žustre i samo se zbog svoje prisne harmonije ne spoznaju kao djelatne«. Tako on prepoznaje da se u unutrašnjosti svega prisutnog krije neka krajnje čudnovata vrsta *bivanja*, neka osobita kretljivost koja je najveća žustrina u sabranom mirovanju *istinskog ostajanja*.

Prava prisutnost mora se dakle shvatiti verbalno, kao *prisutnjenje*, pod kojim se mora misliti izvorno pokazivanje sebe, pojavljivanje i sjajenje u smislu proizlaženja u neprikriveno, stavljanja sebe u otvoreno. Upravo to je ono što su Grci pretklasičnog doba razumjeli kao *biće*. Ostajanje kao prisutnjenje u Hölderlina se nalazi mišljeno pod imenom *časa*, prebivanja i zadržavanja kao karaktera vremenske

biti *svetkovine*. Prisutnost se dakle misli kao *čas zadržavanja*, i kao taj čas ona se otkriva kao čista vremenitost. Svakom prisutnom odmjeren je samo njegov čas, no to ograničenje uistinu je slobodno vezivanje vlastitim *usudom*. »Čas zadržane sudbine mjera je pravog ostajanja.« Takav čas jest vrijeme svetkovine. U času se zbiva ostajanje prisutnjenja.

Takvo razumijevanje ostajanja nametnulo je sad Heideggeru promišljanje *prolaženja*, pri čemu je pomoć potražio u Hölderlinovu rukopisu *Bivanje u prolaženju*. Ono 'odakle' i ono 'kamo' prijelaza misli se kao ono što u sabranom ostajanju prelaženja tek proizlazi. Tako se sam prijelaz pokazuje onim prvim i izvornim, gotovo kao vršak proizlaženja, u kojem je *proizlaženje* istodobno povlačenje i odlaženje. Proizlaženje 'jest' samo na način oklijevajućeg i krzmajućeg ostajanja.

Sam bitak prebiva jedino kao čas, zadržavanje. »*Bitak sam je zadržavanje, prisutnjenje*.« Misli li se sam bitak na vodilji misli o izvoru i početku, ono u jednome i drugome bitno može se označiti kao *preobilje, pretijek*, preko novoplatonovske formule *bonum est diffusivum sui* u osloncu na Platonove odredbe erosa i ideje dobra. Kao pretjecanje koje samo sebe premašuje, pravo preobilje nalazi sebe, kao svagda premašeno, samom sebi nedovoljnim. Ta sebezpremašujuća nedovoljnost samom sebi jest *izvor*, tj. *početak*. Tako mišljen bitak svoje bitno svojstvo izvora čuva samo time da svagda ostaje u *započinjanju* i ne gubi se u utvrđivanju onoga što je započeto. Početak dakle ostaje kao *dolazak*.

Trenutak, munjevito iskršavanje i ujedno povlačenje u odsutnost, jedini je primjereni način kojim se bitak, 'ono jedino', pokazuje u prisutnosti. Prolaženje pak bitka, kao nikad sadašnjeg, ne može biti propadanje, već jedno *prolaženje mimo*. Takvo prolaženje, kao krhka prolaznost jedva dokučiva *miga*, jest po Heideggeru način prisutnosti *bogova*. To otvaranje vječnosti u hitro prolazećem trenutku koji namiguje način je kojim je i ljudima dano sudjelovati u jedinstvu početka, ukoliko u sebi živim očuvaju smisao za ushićujuću i zanoseću bit *svetkovine*. »Ono jedino ima i svoj jedini način ostajanja. To je čas svetkovine.«

»Zrcalna igra«, zadnji rad u knjizi, kreće od isticanja svojevrsnog 'kozmijskog' obrata u Heideggera. Odnos ontologijske diferencije, gledan od prigode, pokazuje se kao odnos svijeta i stvari. »Tek kad se svijet navlastito prigodi, bitak se, a s njime i ono ništa uklanja u svjetovanje. Tek kad ono ništa iščezne u svoju bit, od istine bitka [se premještajući] u tu istinu, prevladan je nihilizam.«

Misao svijeta kao *četvorstva* – neba i zemlje, besmrtnikâ i smrtnikâ – moći će se razumjeti

tek obrati li se pažnja na ono takoreći 'peto' u njemu, ono što čuva i tvori jedinstvo četvorstva – njegovo *četvorenje* ili *sredinu*. Niti jedno od četvoro, a još manje ono 'peto', nisu pritom neka postojana bića koja unaprijed neovisno jedna o drugima jesu. Oni se bitno odnose jedno spram drugoga, uzajamno se daju, pružaju i prihvaćaju. *Sredina* cijelog odnosa je »početak koji sve sabire«. Sredina nije, nego *prisutnjuje*, i to tako da kao prisutna stalno ostaje u dolaženju. Četvorstvo, kao takav posve dinamičan sklop, nema postojećeg temelja, i 'jest' na način *pri-sutnjenja* kao čistog započinjanja i dolaženja.

Očito je da se sve ove odredbe ne mogu razumjeti bez razumijevanja *vremena*. Heidegger je već ranije spoznao vrijeme kao ekstatično jedinstvo sve tri dimenzije tj. ekstaze, iz čega slijedi i njegova, tradiciji suprotstavljena, odredba kao »dolaženja onog bilog«. *Prisutnost*, koja je u svojoj biti *pružanje*, jednako prožima sve tri dimenzije vremena. »Pravo vrijeme je četverodimenzionalno. No ono što pri nabranjanju zovemo četvrtom [dimenzijom], prema samoj stvari je pružanje, koje sve određuje.« Otvoreno koje se raskrčuje u uzajamnom sebe-pružanju dolaženja, bilosti i sadašnjosti Heidegger imenuje *prostor vremena*.

Igrajući-raskrčujuće pružanje, kojim sve tri dimenzije vremena bivaju jedna drugoj u igri dobacivane i približavane te tako držane u jedinstvu označava se kao blizina, *približujuća blizina*. Naoko sasvim paradoksalno, ta blizina približava upravo time i samo time da *udaljuje* i drži udaljenim. Dvostrukim zadržanjem sadašnjosti u bilosti i sadašnjosti u dolaženju otvara se i raskrčuje ono slobodno mogućeg dolaženja, *prava sadašnjost*, čime je tek otvorena cjelina onog otvorenog, prostor vremena kao takav. Tek tim dvostrukim povlačenjem, tek svojim bitnim obilježjem uskraćenja i zadržanja, blizina daje i raskrčuje cijeli prostor vremena.

U kasnog Heideggera vrijeme više nema primat pred prostorom. Samo *zbivanje prostora*, uprostorenje, misli se kao ustupanje – u smislu oslobađanja, raskrčivanja, otvaranja. *Uprostorenje kao ustupanje* zbiva se kao oslobađanje mjesta, utemeljivanje mjesnosti. Mjesta i stvari pritom su isto – nije tako da već postojeće stvari naknadno zauzimaju mjesta u prostoru, već *stvari same jesu mjesta*.

Tek prividno sastoji se bit blizine u mjerljivom, dakle proračunljivom razmaku. *Blizina i daljina* tako se podvrgavaju pogibeljnoj dijalektici koja uništava samu njihovu bit, naime *istinski razmak*. Kao proračunljiva, svaka je vremenska i prostorna udaljenost još predaleka, a svaka blizina nedostatna, što nagoni na uvijek novo i intenzivnije *uklanjanje da-*

ljine. Taj poriv Heidegger je prepoznao kao bit dubokog nemira koji određuje povijesni početak novovjekovlja, a zatim i kao bit postavlja i njime određene moderne planetarne tehnike. Izvor tog vrtložnog kretanja našao je on u bezdanoj nesigurnosti koja se upinje k sve bezuvjetnijim zahtjevima i pothvatima osiguranja, time zapravo samo samu sebe potencirajući. To konačno vodi posvemašnjoj vladavini *onog bez razmaka*. Istinski razmak zapravo je dolaženje početka, koje nas u našoj biti doseže, nagovara nas i *tiče* nas se. Istinski razmak počiva zapravo u blizini, kao stalno dolazećem početku koji se svagda uskraćuje. U današnjem tehnički određenom svijetu *nas se više ništa ne tiče* i naš je tubitak određen temeljnim ugođajem duboke dosade.

Pravo je *vrijeme* u sve tri svoje dimenzije slobodno raskršćujuće otvaranje i pružanje prisutnosti, a pogotovo to vrijedi za uskraćujuću i zadržavajuću *blizinu* kao njegovu najizvorniju dimenziju. *Prostor* je raskršćujuće oslobađanje područja, tj. mjesnost kao sabranost mjesta iz kojih se tek otvaraju različiti smjerovi i putovi. Vrijeme i prostor u svom prisnom zajedništvu kao *prostor vremena* čine u sebi titrajuću, mnogostruko pružajuću sredinu bez-konačnog odnosa četvorstva svijeta. *Igra* pak imenuje za Heideggera čistoću slobode zbivanja svijeta – njegovu bestemeljnost, neobrazloživost i neproračunljivost. Cjelokupno zbivanje svijeta, međusobni odnos njegovih područja i u njima prebivajućih stvari, u potpunosti je prožeto *slobodom*, dakle otvorenosću, svjetlinom, lakoćom i vedrinom. Izraz *zrcalna igra* još je bliže određenje te igre posredovanja četvorstva. Međusobnim davanjem u vlasništvo svako od četvero povjerava se svakom drugom, čime ujedno biva izvlašteno u vlastitost. »To izvlašćujuće davanje u vlasništvo je zrcalna igra četvorstva.« *Zrcaljenje* je prigađajuće raskrčenje biti svakog od četiri svjetska područja, u kojem svako biva u igri dobačeno drugima, čime se tek oslobađa u svoju vlastitost i pripadnost ostalima te vezuje uz prigađajuću sredinu cijelog odnosa. Pod zrcaljenjem se dakle misli tajna čiste, daljinu izdržavajuće blizine, tj. tajna bitno konačne, samu sebe vezujuće slobode. Taj pojam *slobode* kao pohranjenosti u vlastitost bitno je nov i različit od onog koji je vladao u dosadašnjoj filozofiji.

Vanja Brkljač

Zvonko Šundov

Hegel i povijesno mišljenje

Demetra, Zagreb 2009.

Tko god odluči uzeti u ruke knjigu Zvonka Šundova *Hegel i povijesno mišljenje* i uz to posjeduje elementarno poznavanje Praxis-filozofije, primijetiti će jednu stvar – Šundov je kangrgovac. Sve nosive teze njegove knjige sadržane su u filozofskom opusu Milana Kangrge, bilo u eksplicitno artikuliranom obliku, bilo u implicitno pretpostavljenom obliku. U tom smislu, recenzirati Šundovljevu knjigu znači istovremeno stupiti u dijalog s Kangrginom misaonom baštinom, čija će se važnost, vrijednost i uloga tek procijeniti u godinama koje nadolaze.

Knjiga *Hegel i povijesno mišljenje* sastoji se od trinaest poglavlja. Kada izuzmemo prvo poglavlje pod naslovom »Smisao života« koje drastično odudara od ostatka knjige, možemo ih podijeliti u dvije grupe, i to prema jednostavnom kriteriju obujma. Naime, kraća poglavlja usmjerena su na specifične probleme, kao što su Kantova kritika metafizike, utjecaj Fichtea i Schellinga na genezu Hegelova sustava, Hegelovi patrijarhalni stavovi, psihoanalitička interpretacija Hegela od strane Slavoj Žižeka, optužbe za totalitarizam od strane Karla Poppera, problem ontološke konstitucije čovjeka u knjizi Vladimira Milisavljevića, te mogućnost etike prema interpretaciji Milana Kangrge. Duža poglavlja razmatraju konkretna Hegelova djela, a to su *Fenomenologija duha*, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, *Znanost logike* te *Osnovne crte filozofije prava*.

Poglavlje o smislu života sačinjava specifičnu cjelinu samostalnog promišljanja, bez direktne veze s interpretacijom Hegela. Ako je Gilles Deleuze u pravu kada kaže kako filozofija nije traganje za pitanjima bez odgovora, nego razlučivanje dobrih i loših pitanja, onda se može reći kako je pitanje o smislu života zasigurno jedno dobro pitanje. Šundov ga problematizira na korektan i pedantan način. Nedostatak referenci možda jest akademski problematičan, ali je filozofijski iznimno plodotvoran, budući da čitatelju i čitateljici omogućuje jasno praćenje elegantno strukturiranih argumenata. U klimi u kojoj najveći dio filozofske produkcije otpada na samoafirmaciju autora ezoteričnim izričajem, Šundovljevi stil je pravo osvježenje. Kao centralnu misao teksta možemo postaviti sljedeći citat: »Možemo li si priuštiti luksuz da činimo stvari a da ne znamo zašto?« (str. 23). Šundov jednom indirektno platonističkom formulacijom,

s kojom bi se većina čitateljstva složila, tvrdi kako čovjek treba biti *svjestan* vlastitog djelovanja, odnosno da, u klasičnoj artikulaciji, nepromišljen život nije vrijedan življenja. Nekoliko je potencijalnih odgovora na pitanje o smislu života. To su: sreća, objektivna svrha, briga za druge i nastavak vrste (str. 26). Autor razvija svaki odgovor ponaosob, te otkriva njihove prednosti i mane, kako logičke tako i psihološke. Tekst završava nečim što bi se moglo nazvati dekonstrukcijom binarne opozicije vječno/kontingentno. Naime, filozofija je u najvećem broju svojih kanoniziranih inkarnacija privilegirala vječno na štetu kontingentnog. Takvo vrednovanje prisutno je i u zdravorazumskom diskursu, gdje se cijeni samo ono što traje ili ono što ostaje nakon čovjeka, a sve se partikularne epizode odbacuju kao beznačajne marginalije. Autor s nekoliko različitih argumenata uvjerljivo opovrgava ovo vrednovanje, te time destabilizira jednu od glavnih postavki metafizičkog mišljenja, koje je tema i ostatka knjige.

Osnovna teza Šundovljeve interpretacije Hegela na tragu Kangrge jest oštro, kategoričko i isključujuće suprotstavljanje metafizike povijesnom mišljenju. Što bi to bila metafizika? Metafizika je skup petrificiranih iskaza o hipostaziranoj, statičnoj i vječnoj strukturi stvarnosti. Nasuprot toga, povijesno mišljenje predstavlja shvaćanje čovjeka kao povijesnog produkta minulih generacija, a ne kao esencijalno određenog bića s fiksnim položajem u svijetu. Bez obzira u kakvom obliku dolazi, metafizika barata s konceptom vječne ljudske naravi, čime čovjeku odriče mogućnost transformacije, kako u individualnom tako i u kolektivnom smislu. Prema povijesnom mišljenju, odnosno Kangrginoj interpretaciji Hegela, ljudska narav je arbitrarno strukturirani povijesni konstrukt, i kao takva podložna promjeni: »... ljudi sami povijesno proizvode vlastitu prirodu« (str. 67). Bit čovjeka je u svjesnom nadilaženju samoga sebe i osmišljavanju vlastite egzistencije:

»Postajući ljudima, stječemo samosvijest, stekavši samosvijest, jesmo ljudi, jesmo povijesna ljudska bića, ali se kao takva moramo stalno iznova potvrditi. A to postizemo preobražavajući, osvajaajući, upravo proizvodeći prirodu, a potom i duh, u njegovim dimenzijama subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha, dakle proizvodeći naš ljudski, povijesni svijet.« (str. 192–193)

Ono *povijesno* je ovdje sinonim za ono ljudsko i proizvedeno. Shvaćajući na ovakav način pojmove kao što su čovjek, svijet, povijest, praksa i ljudskost, Šundov se prezentira kao dosljedan misaoni nasljednik Milana Kangrge. To s jedne strane može biti pozitivno, jer Kangrgina misaona ostavština još uvijek nije dovoljno precizno valorizirana i

sintetički organizirana, a s druge strane može biti iznimno sputavajuće s obzirom na neke unutrašnje probleme Kangrgine paradigme. O čemu je konkretno riječ?

Šundov preuzima Kangrgino nekritičko prihvaćanje filozofskog kanona, unutar kojeg Hegel može držati poziciju najvećeg i najvažnijeg filozofa, sama povijest filozofije može biti jednostavno odbačena kao povijest metafizičkih sustava, a geneza njemačkog idealizma može biti prikazana kao linearni progres koji kulminira Hegelovim sustavom:

»No, moglo bi se reći da je još Kant zadao metafizici taj presudan udarac, a da su Fichte, Schelling i zaključno Hegel samo dovršili taj posao koji je nakon Kanta preostao.« (str. 58)

Međutim, ne treba zaboraviti na filozofske koncepcije koje su zaboravljene i potisnute iz glavne linije razvoja filozofije, premda su uvelike kompatibilne s Hegelovim stavovima, kao što je to primjerice Heraklitov nauk o dinamičkoj strukturi bitka, kojeg Šundov spominje svega nekoliko puta u knjizi, kritika metafizike od strane antičkih skeptika i pironista, te Parmenidov stav o apsolutnoj inteligibilnosti bitka. Je li Hegel doista napravio tako radikalan lom sa *cjelokupnom* dotadašnjom filozofskom tradicijom, kao što to Šundov na tragu Kangrge sugerira? U kojoj mjeri fetišiziranje Hegela kao najvećeg i najvažnijeg filozofa ikada onemogućava valjanu recepciju i problematsko suočavanje sa svim ostalim filozofskim koncepcijama, autorima i školama, i to ne samo *prije*, nego i *nakon* Hegela? Vrlo jednostavno: Šundov ne prepoznaje saveznike u historizmu i anti-esencijalizmu postmodernističke filozofije, u socijalnom konstruktivizmu Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, u Heideggerovom određenju tubitka kao povijesno i kulturno situiranog bića, u Heideggerovom antifundacionalističkom modelu spoznaje kao hermeneutičkog kruga (str. 206–207), u nekim autorima analitičke orijentacije, kao što su Thomas Kuhn i Willard Quine, koje se zasigurno ne može optužiti za pozitivizam, u Baudrillardovoj teoriji simulakruma (str. 233), pa čak niti u Nietzscheu, koji je usprkos svojoj strastvenoj kritici platonizma (odnosno metafizike kao takve) prema Kangrginoj simplificiranoj ocjeni ostao unutar horizonta građanske metafizike i ordinarnog morala. Razlog možda leži u visokospekulativnom diskursu socijalne filozofije njemačkog klasičnog idealizma. Reduciranje svih čovjekovih aktivnosti na samo dvije fundamentalne kategorije – na konzerviranje i transformiranje – naprosto ne može predstavljati valjanu eksplanacijsku matricu za razumijevanje cjelokupnog spektra ljudskog djelovanja.

U Kangrginoj interpretaciji Hegela, koju Šundov implicitno prihvaća, odvija se nešto što bismo mogli nazvati antropologizacijom ili sociologizacijom izvorno ontoloških kategorija. Kada bi trebalo izdvojiti smisaono najvažniji koncept Hegelovog sustava, izbor bi zasigurno pao na *postajanje*, što Šundov jasno ističe:

»Ključan pojam Hegelove znanosti logike je upravo ovaj pojam postajanja (*Werden*), koji nam može služiti ne samo kao ključ za razumijevanje i tumačenje cjeline njegove *Enciklopedije*, nego i kao interpretacijski ključ cjeline Hegelova mišljenja.« (str. 133)

Koncept *postajanja* nedvosmisleno otkriva krucijalno svojstvo Hegelove paradigme – procesualnost. Međutim, na što se odnosi ta procesualnost? Kao što to otkriva Herbert Marcuse, čiju studiju *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti* Šundov odbacuje, a knjigu *Um i revolucija* uopće ne spominje, pojam subjekta se ne odnosi isključivo na čovjeka kao pojedinca, pa ni na čovječanstvo u cjelini, nego na bitak kao takav, na bitak kao agregat svega postojećeg. Kada Hegel na početku *Fenomenologije duha* zahtjeva transformaciju *supstancije* u *subjekt*, omogućenu upravo prihvaćanjem koncepta *postajanja*, on indirektno prihvaća novovjekovno određene subjekta kao autoregulativnog principa, a ne kao supstratum, podloge ili, aristotelovski rečeno, *hypostasisa*. Spinozina supstancija, koja nema antropološku konotaciju, tako je stavljena u pokret i shvaćena kao entitet koji proizvodi sam sebe kroz vrijeme. Antropologizirajući, odnosno sociologizirajući koncept subjekta, izvorno ontološka tematika projicira se na područje povijesti kao čovjekove samoprodukcije ili, kao što Šundov kaže, rekonstrukcije:

»Svojim povijesnim mišljenjem Hegel oblikuje pojam *re-konstrukcije*, u kome je sadržano to da čovjek, za razliku od životinje, svojim vlastitim djelom proizvodi i preobražava i sebe sama i svoju okolinu, te time i svoju vlastitu bit kao bit re-konstitutivno/re-konstruirajućeg i utoliko re-evolutivnog bića. Proizvedeći svoj vlastiti život, ljudi prestaju biti puko prirodni (zakonima prirode podvrgnuti) bićima, povijesno oblikujući objektivno tlo vlastitog opstanka.« (str. 302–303)

Ono što jedan ovakav visokospekulativan diskurs o društvenoj dinamici i reprodukciji previđa jest činjenica kako kulturno proizvedeni odnosi na konkretnog pojedinca mogu djelovati jednako represivno kao i metafizičkim matricama konstituirani svjetonazori. Tu je također i faktor nečega što bismo mogli nazvati kulturnom inercijom i potreba za određenim društvenim konsenzusom. Kada Kangrgin, a time i Šundovljevi, zahtjev za transformacijom svega datoga operacionaliziramo, nastaje ljudski subjekt koji prezire sve

postojeće i ima potrebu za kompulzivnom promjenom sebe i svoje okoline, što je tipična odlika modernističkog subjekta, koja uz to figurira kao garancija same humanosti. Najbanalnije postavljeno, smije li Kangrgin subjekt govoriti jezikom koji sam nije stvorio, doživljavati emocije koje su davno konstruirane, koristiti materijalnu robu koju sam nije proizveo ili prakticirati običaje koje sam nije osmislio? Unutar Kangrgine paradigme, odgovor je kategoričko ne, čime se niječe ne samo jedna dimenzija ljudskosti, nego i povijesnosti. Naime, karakteristike povijesnog habitusa nisu samo transformacija, promjena i svijest, nego također očuvanje, akumulacija i nedostatak svijesti. Tako Kangrga, u pokušaju da Marxa spasi od staljinističko-determinističke interpretacije, zaboravlja na Marxovu kritiku Hegelove redukcije ljudskosti na samosvijest, te hiperbolizira ulogu svijesti u povijesnom kretanju, kako u deskriptivnom tako i u normativnom smislu, a u opravdanoj kritici aktualne konstelacije moći zaboravlja na one aspekte povijesno izborne ljudskosti koje doista vrijedi fiksirati, petrificirati i očuvati.

U vrlo kratkom poglavlju pod naslovom »Kritica koja neprestano ruje«, Šundov problematizira feminističko čitanje Hegela. Pozicioniravši ženu u obitelj, a muškarca u javni svijet politike i ekonomije, Hegel se deciderano svrstao među apologete patrijarhata. Autor ovdje tvrdi kako Hegelov opus ne bi trebao biti obilježen takvom očiglednom manom i odbačen u cjelini zbog jednog segmenta. Međutim, ne treba zaboraviti da su tijekom povijesti brojni filozofski, književni i drugi opusi nasilno reducirani na svojstvo ženskosti autorica, i prema tom ključu devalorizirani. Ako ništa drugo, nepravdu koja je time počinjena treba si barem predočiti zamišljajući scenarij u kojem bi cjelokupni Hegelov opus bio reduciran na stavak mizoginije ili na spol autora, i zbog toga odbačen kao potpuno bezvrijedan. Tu grešku, primjerice, Blaženka Despot i Seyla Benhabib ne ponavljaju, te pokazuju kako je autora ili autoricu moguće čitati iz feminističkog rakursa, bez ikakvog redukcionizma.

Kako u konačnici ocijeniti Šundovljevu studiju? Autor je apsolutno u pravu kada tvrdi kako Hegel, usprkos brojnim knjigama i člancima, još uvijek nije dovoljno istražen teoretičar u kontekstu hrvatske filozofije: »... unatoč svim kvalitetnim i valjanim radovima o pojedinim aspektima ili o cjelini Hegelove filozofije, Hegel je u Hrvatskoj još uvijek u izvjesnom smislu nepoznat!« (str. 119) U tom smislu je knjiga *Hegel i povijesno mišljenje* pozitivan doprinos razumijevanju Hegelove misli, pogotovo zato što prihvaća i razvija stavove Milana Kangrga kao jednog od najvrnsni-

jih i najagilnijih interpretatora Hegela u nas. Ona ima nekoliko mana, s obzirom da sama sintagma 'povijesno mišljenje' nije dovoljno intenzivno razvijena u odnosu na djelo Vanje Sutlića, kako distinkcija um/razum (*Vernunft/Verstand*) nije nedvosmisleno pojašnjena, te da nije iznesen politički kontekst Praxis-filozofije unutar kojeg je asimilacija Hegela figurirala kao teorijski pandan realnog odnosa od Sovjetskog Saveza. S druge strane, Šundov odbacuje Popperovo prilično naivno uspostavljanje korelacije između filozofije i totalitarizma, jasno reprezentira koncept zbilje kao jedinstva biti i egzistencije koji ne uključuje sve postojeće, vjerno opisuje dijalektiku političke konstitucije između gospodara i roba, nikada ne zaboravlja na *procesualnost* kao leitmotiv Hegelova sustava, dislocira Hegelovu političku filozofiju iz tradicije etatističkih interpretacija u teorije egalitarnog formiranja društva kao svjesne zajednice, te razrađuje definiciju zla kao uzdizanja partikularnosti na nivo općeg. Također valja istaknuti da je pozicioniranjem Hegela u relaciju spram različitih autora i misaonih tradicija, kao što su Karl Popper, Slavoj Žižek, feminizam i metafizika subjektivnosti, omogućeno mapiranje različitih čitanja Hegela, što je ujedno i preduvjet za neka nova čitanja. U tom smislu, knjiga *Hegel i povijesno mišljenje* zauzima važno mjesto u interpretaciji jednog od najtežih filozofskih autora. Jer naposljetku, Hegel je, možda ne *jedini*, ali definitivno *jedan od* autora koji se nikada neće prestati čitati.

Matko Sorić

Petar Aleksejevič Kropotkin

Anarhija

Prijevod: Gabrijel Jurić
Demetra, Zagreb 2009.

Knjiga *Anarhija* Petra Aleksejeviča Kropotkina izdana u Demetri zapravo je skup Kropotkinovih glavnih anarhističkih spisa koje je on pisao i izdavao u vremenu od 1885. do 1922. (godine njegove smrti), što je za hrvatsku akademsko-književnu scenu svakako veliko osvježanje s obzirom na relativno slabu zastupljenost (u izdavačkom, ali i akademskom pogledu) klasičnih autora anarhizma. Tekstovi sakupljeni u ovoj knjizi podijeljeni su u tri glavna tematska dijela: (1) »anarhija u priro-

di«, (2) »znanost i anarhija« te (3) »anarhija i etika«. Kropotkin je jedan od glavnih predstavnika pravca koji se može nazvati anarhokomunizam, odnosno komunizma koji zazire od bilo kakve državotvorne revolucije, već teži ostvariti društvo koje bi se temeljilo na slobodnim komunama (zadrugama).

U prvome dijelu Kropotkin pokazuje kako se temelji anarhije mogu uočiti već i u samoj prirodi, točnije, kod životinja koje također, kao i ljudi, umiju živjeti u organiziranim zajednicama. Upravo temeljem iskustva promatranja takvih životinjskih zajednica u prirodi, Kropotkin izražava neslaganje s klasičnim darvinizmom (pritom se najviše osvrćući na samog Darwina i njegovog interpreta, Thomasa Henryja Huxleya) prema kojemu je borba središnji moment socio-biologije te evolucijskog procesa. Preuzimajući termin zoologa Kesslera, Kropotkin smatra da je zakon »uzajamne pomoći« daleko važniji od zakona uzajamne borbe. Naime, borba za opstanak pogrešno je shvaćana isključivo kao borba između dviju jedinki, što je samo jedan oblik te borbe. Drugi njen oblik je borba mnogih udruženih jedinki zajedno protiv neprijatelja. U tom obliku borbe za opstanak, na koji će se u prirodi puno češće naići, nastupa zakon uzajamne pomoći prema kojemu se rukovode jedinke iste vrste. Kropotkin navodi mnogo primjera vrsti životinja – među pticama, biljojedima, pa i grabežljivcima – koji svojim usvojenim ponašanjem u prirodi tu tvrdnju potvrđuju.

Očito, u prirodi je život u zajednicama naj-silovitije oružje u borbi za opstanak: »društvenost možemo smatrati glavnim faktorom evolucije, kako neposredno, zato što ona osigurava blagostanje vrste, zajedno sa smanjenjem nekorisnog trošenja energije, tako i posredno, zato što ona potpomaže rastu umnih sposobnosti« (str. 77). Za čovjeka vrijedi isto, ne samo zato što je, očito, on također dio prirode nego i zato što to potvrđuje i povijest: kad se god određeno društvo rukovodilo zakonom uzajamne pomoći, ono je živjelo u blagostanju. Kao primjer, Kropotkin navodi grčke polise te europske srednjovjekovne samostalne gradove.

Drugi dio knjige, u kojemu se u potpunosti izlaže Kropotkinovo shvaćanje anarhizma, počinje tekstem »Suvremena znanost i anarhija«. Kropotkin odbacuje bilo kakvu metafiziku ili religiju, konstantno naglašavajući da one nemaju veze s »mehaničkim činjenicama«, a upravo su one temelj suvremene znanosti. Kao materijalist, smatrajući kako se apsolutno sve može objasniti takvom materijalističkom znanosti – pa čak i društvene pojave – Kropotkin smješta anarhiju u tako postavljene okvire »suvremene znanosti«: »anarhija je svjetonazor koji je utemeljen na

mehanicističkom shvaćanju pojava« (str. 131). Ambicije Kropotkinove anarhije kao znanosti ne staju na tome. Naime, tendencija anarhije je, tvrdi on, »osnivanje sintetičke filozofije, tj. filozofije koja bi obuhvaćala sve prirodne pojave, uključujući ovamo i život ljudskih zajednica te njihova ekonomska, politička i moralna pitanja« (str. 132). Kropotkin tako, ustvari, govori o »fiziologiji društva« koja je, s obzirom na metode, istovjetna fiziologiji bilja: proučavajući sve oblike društvene prilagodbe te uspoređujući ih s njihovim rezultatima, ona tvrdi da »takve i takve prilagodbe predstavljaju najbolju ekonomiju energije pri najboljoj životnosti jedinke i vrste« (str. 364).

Uvriježeno društveno mišljenje, prema kojemu je čovjek prepušten sam sebi divljak, ne samo da je pogrešno nego ima i svoju određenu funkciju. Oni koji su u poziciji moći (vladari, svećenstvo) žele da to vjerujemo kako bismo smatrali da je država nužna da bi čovjek živio u kakvom-takvom miru. Prije postojanja države, ljudi su sasvim normalno živjeli u raznim oblicima ne-hijerarhiziranih zajednica (rodna zajednica, seoska zadruga, slobodni gradovi), štoviše, kada su živjeli tako, živjeli su bolje nego što mi živimo danas. Te zajednice funkcionirale su po načelima običajnosti koja se usmeno prenosila s koljena na koljeno. Država je nastala tako što su određeni pojedinci koji su uživali ugled u zajednicama (vračevi, ratnici), tu običajnost odlučili prenijeti u zakone, no s tim da su u zakone dodali određene stvari koje su pogodivale njima osobno. Malo-pomalo, ti su pojedinci sebi stvorili mjesta na vrhu zajednice te su počeli njome upravljati.

Anarhija želi čovjeka osloboditi tih okova koji su mu nametnuti. Čovjek se treba osloboditi lažnih učenja koja mu se nameću od strane državnih obrazovnih institucija – od osnovnih škola, pa do sveučilišta – kako bi uvidio da je »prirodna ljudska pokvarenost« samo mit koji služi perpetuiranju postojećih društvenih i klasnih odnosa. To oslobođenje moguće je revolucijom koja treba doći od naroda. Organizacija komunističkog uređenja »mora biti djelo sviju, ona mora biti *stvorena* stvaralačkim umom samog naroda; *komunizam se ne smije nametnuti odozgo*« (str. 377). No, preduvjet za revoluciju je da narod ima u vidu ne samo rušenje postojećeg poretka već i viziju onoga društva koje na tim ruševinama želi podići. Ali kakva je zapravo ta vizija? Kakvo treba biti »anarhističko društvo« prema Kropotkinu?

Za Kropotkina, anarhističko društvo je organizam »u kojem se odnosi između njegovih odvojenih članova ne određuju zakonima, nasljedem povijesnog ugnjetavanja i prošlog

barbarstva, niti bilo kakvim duhovnim vođama koji su izabrani ili su pak dobili vlast po naslijeđu, nego slobodnim uzajamnim dogovorima, isto kao i slobodno proglašenim navikama i običajima« (str. 138). Ti pak običaji ne smiju biti fiksni, nego se moraju stalno prilagodavati »novim životnim potrebama, znanstvenom progresu i pronalascima, te razvoju sve razumnijeg i uzvišenijeg društvenog ideala« (isto). Ti običaji, dakle, moraju evoluirati zajedno s društvom. Nadalje, u takvom društvu svakom se pojedincu daje potpuna sloboda djelovanja kako bi u potpunosti mogao razviti sve svoje sposobnosti i svoju individualnost. To bi se omogućilo ujedno time što bi se svakome stavilo na raspolaganje da se bavi onim zanimanjem kojim se želi baviti. Konačno, takvo društvo bilo bi »društvo jednakih koji u svojem okruženju ne dopuštaju nikakvo prisiljavanje« (str. 139). Unatoč odsustvu bilo kakve prisile (što znači i kazne), takvo društvo ne bi strahovalo od društveno štetnih postupaka njegovih članova jer, sve kad bi se i dogodili, oni ne bi mogli zaprijeti prijeteće razmjere. »Društvo slobodnih i jednakih ljudi može se bolje zaštititi od takvih postupaka nego suvremene nam države« (isto). Sve društvene potrebe anarhističkog društva mogle bi biti u potpunosti zadovoljene sljedećim trima vrstama međusobno umreženih saveza: (1) seoske i gradske slobodne zadruge; (2) sindikalni i obrtnički savezi; (3) udruženja i savezi utemeljeni na zajedničkim interesima građana. Tim savezima pokrile bi se »potrebe proizvodnje i razmjene, prometnih veza, sanitarnih mjera, odgoja, uzajamne zaštite od napada (...); i, na kraju – umjetničke, literarne, kazališne potrebe, a također potrebe za zabavom itd.« (str. 168). Kropotkin tvrdi da je pogrešno viziju takvog društva etiketirati utopističkom jer se pravci takvog razvoja društva već mogu vidjeti u njegovom sadašnjem razvoju.

Da bi narod sebi postavio za zadaću takvo društvo, te se upustio u revoluciju, potrebno je da osjećaj pravednosti postane dio društvenih navika, odnosno, da jednakost postoji u praksi. »Tada bi se potreba za prisiljavanjem ili, točnije, želja da se služi prisiljavanjem prestala pojavljivati« (str. 169). Nadalje, potrebno je osvijestiti sve mehanizme kontrole koje država vrši nad narodom, kao npr. ukazati na činjenicu da čak i oni rijetki pojedinci koji raspolažu određenim slobodnim vremenom, to vrijeme imaju pravo koristiti tek pod uvjetom da preuzmu buržoaske obrasce ponašanja, prilagodivši se time *statusu quo*. U postojećem društvu, puni razvoj ličnosti (nešto što se često prigovara anarhizmu da nema u vidu) tek je iluzija jer se on dopušta samo onima koji ne prijetu buržoaskom društvu.

Naravno, revolucija nije ostvariva preko noći; prije revolucije bit će nužne godine narodnih ustanaka i širenja revolucionarnog duha među narodom.

U tekstu »Komunizam i anarhija«, Kropotkin navodi koje osnovne greške treba izbjeći svaka komunistička zadruga (str. 217–223). Prvo, mora se izbjeći svako religiozno sektaštvo jer je povijest pokazala da su mnoge pseudo-komunističke zadruge osnovane iz religijskih motiva, onemogućivši time odsutnost izvanjskih autoriteta zajednici i pojedincu. Zato su takve zadruge i *pseudo*-komunističke: prave komunističke zadruge moraju biti ateističke. Drugo, komune ne smiju biti »velike obitelji« jer tada članovi zadruge lako padaju u svađu. Ne samo što nitko ne želi vječno živjeti pod istim krovom pod kojim žive njegovi roditelji nego i kad je broj drugih s kojima se pojedinac može družiti mali, tada se lako zapada u apatiju i zasićenost. Upravo zato je važno i treće, a to je da zadruge ne smiju biti izolirane od svijeta. Četvrto, u zadrugi se ni u jednom trenutku ne smije osnovati nekakva vlast pod izlikom iznimne situacije ili čega sličnoga. Peto, gradska zadruga mora uvijek biti povezana s nekom seoskom zadrugom jer niti jedna gradska zadruga ne može opstati sama (dok seoska to može): potrebna joj je seoska zadruga kako bi se opskrbila hranom.

Na jedan od glavnih prigovora komunizmu, prema kojemu će komunizam onemogućiti postojanje mnogih osobnih sloboda u društvu, Kropotkin odgovara da je to donekle točno jer komunizam jest za to sposoban, ali da, s druge strane, jedino komunizam pod određenim uvjetima (onima anarho-komunizma, kako su izloženi gore) može te slobode proširiti do krajnjih granica. Štoviše, u sadašnjem društvu, gdje se pojedinca svakodnevno eksploatira, osobne slobode samo su iluzija. Ustvari, upravo zato što taj prigovor komunizmu i proizlazi iz takvoga klasnog društva, on ne stoji. Naime, danas se miješa individualizacija, koja je proces potpunog razvoja ličnosti, s individualizmom – što nije drugo do buržoaski način »oslobođenja« od društva (str. 229). Treći protuargument spomenutom prigovoru jest činjenica da se pod suvremenim uvjetima tehnološkog razvoja društvo može urediti tako da svaki pojedinac dnevno raspolaže slobodnim vremenom od deset do jedanaest sati – što bi komunistička zadruga svakako iskoristila – a što je ogromno proširenje osobne slobode. Konačno, četvrti razlog zbog kojeg prigovor ne stoji jest emancipacija zanimanja koja bi se provela u komunizmu: sva bi zanimanja, od poljoprivrede, preko znanosti, do umjetnosti, bila jednako dostupna svima da u njima nađu sebe i ozbilje svoju bit.

U tekstu »Suvremena država« Kropotkin ukazuje na neke mehanizme kontrole državne moći. Današnje državno školstvo preuzelo je ulogu jezuitskog odgoja, te je postalo »usavršeni način da se u djetetu ubije svaki duh osobne inicijative i neovisnosti te da ga se priuči ropstvu misli i djelovanja« (str. 290). Nadalje, tu je porez, vrhunac državne nepravde te njenog cinizma: ona tvrdi da, prikupljajući novac od naroda, narod lišava tegobe rada na nužnim radovima koji trebaju biti poduzeti za zajednicu te ona, poznavajući istinski interes svojega naroda, to radi umjesto njih pomoću plaćenih stručnjaka. Svi mediji su u državi također postali tek sredstvo kontrole jer više ne izriču ono što bi bilo »javno mnijenje«, nego ustvari to javno mnijenje produciraju u skladu s nalogima i potrebama države. Konačno, tu je kapital kojemu je država uvijek služila, za što Kropotkin navodi jasne primjere suradnje kapitala i države. Zaključak koji se nameće je jasan: kapitalistička eksploatacija i država »dva su paralelno rastuća organizma koji su nemogući jedan bez drugog i protiv kojih se stoga nužno uvijek boriti zajedno« (str. 316).

U trećem dijelu knjige, »Anarhija i etika«, Kropotkin izlaže etiku iz anarhističke vizure. Moral je tako nešto što je postojalo u čovjeku prije društva i države, suprotno onomu čemu nas se uči. On je

»... složen sustav osjećaja i predodžbi koji su se polako razvili i sve se dalje razvijaju u čovječanstvu. Kod njega treba razlikovati barem tri osnovna dijela: (1) *nagon*, tj. naslijeđena navika *društvenosti*; (2) *predodžba* našeg razuma – *pravednost*; (3) *osjećaj potaknut razumom* kojeg bi se moglo nazvati *nesebičnost* ili *samopožrtvovnost*.« (str. 413–414)

Može se uočiti da su, prema Kropotkinu, dobro pojedinca i dobro zajednice očito istovjetni te da pojedinac najveću sreću i svoje istinsko ozbiljenje nalazi upravo u životu u jednoj takvoj slobodnoj zajednici. Termini 'altruizam' i 'egoizam' za Kropotkina su tako bez značenja jer i jedan i drugi predstavljaju isto: čovjekovu potrebu da živi slobodan u zajednici među drugima koji su jednako slobodni kao i on. To dokazuje jasnim argumentom:

»... kada [Herbert] Spencer predviđa vrijeme kad će se dobro individue *spojiti* s dobrom vrste, on zaboravlja jednu stvar: da oboje *nisu uvijek bili istovjetni*, sama evolucija životinjskog svijeta ne bi se mogla dogoditi.« (str. 455)

Alen Sućeska

Michael Hardt, Antonio Negri

Mnoštvo

Rat i demokracija u doba Imperija

Prijevod: Tomislav Medak, Petar Milat
Multimedijalni institut, Zagreb 2009.

U filmskoj industriji postoji nepisano pravilo: ako je film bio *blockbuster*, zašto ne napraviti trilogiju? Čini se kako su se pred sličnim problemom našli i Michael Hardt i Antonio Negri kad je njihov *Imperij* postao hit, što je u svakom slučaju bio pothvat za knjigu koja je primarno filozofska. Knjiga je imala snažan učinak na antikapitalistički pokret koji je ozbiljno shvatio prijetnju novog svjetskog poretka iznesenu u *Imperiju*, što je povratno osvijestilo Hardta i Negrija o potrebi knjige u kojoj će biti iznesene mogućnosti otpora. Iz te namjere je nastalo *Mnoštvo. Rat i demokracija u doba Imperija*, knjiga koja je prvi put objavljena 2004. godine, a nedavno je doživjela i svoj prvi prijevod na hrvatski jezik. Trebamo svakako spomenuti da tu Hardt i Negri ne završavaju sa svojim razmatranjima. Svojevrsna trilogija završava s *Commonwealthom* koji je izašao krajem prošle godine, a na čiji ćemo domaći prijevod pričekati još neko vrijeme.

Iz ovog uvoda je očito kako priču o *Mnoštvu* ne možemo početi bez kratkog rezimea osnovnih stavova koje Hardt i Negri iznose u *Imperiju*. Osnovno polazište njihovom razmišljanju čini tvrdnja da je kapitalizam ušao u novu povijesnu fazu u kojoj suverenost država postupno nestaje pod utjecajem globalizacije. Novi, globalni oblik suvereniteta u nastajanju nazivaju Imperijem (također, inzistiraju na pisanju tog pojma velikim slovom). Imperij je sastavljen od niza nacionalnih i nadnacionalnih organizama spojenih jedinstvenom logikom vladavine. Također, Imperij nije zasnovan na fiksiranim granicama ili teritorijalnim centrima moći, umjesto toga njegova moć je u isto vrijeme i svugdje i nigdje. Ovaj proces prati i novi oblik proizvodnje, zasnovan na nematerijalnom radu koji zamjenjuje industrijski rad kao dominantni oblik. Umjesto stvaranja stvari, nematerijalni rad proizvodi usluge, kulturne proizvode, znanje ili komunikaciju. Takav rad više nije vezan za radno mjesto i utječe na sve slojeve društvenog života. Čini se kako pod utjecajem nematerijalnog rada nastaje novi proletarijat, koji uključuje sve one pod vlašću Imperija, a ne samo nadničare pod direktnim utjecajem kapitala. Taj novi proletarijat Hardt i Negri nazivaju mnoštvom.

Premda se Imperij na prvi pogled čini kaotičnim sustavom kontrole, Hardt i Negri ga putem Polibijeve analize imperijalne vladavine Rimskog carstva pokušavaju objasniti. Polibije je smatrao kako je Rimsko carstvo vrhunac političkog razvoja jer je spojilo tri dobra oblika moći – monarhiju, aristokraciju i demokraciju, utjelovljenih u osobama cara, senata i narodnih *comitia*. Hardt i Negri sadašnji Imperij u nastajanju tako oblikuju kao piramidu s tri progresivno šira reda. U prvi red, koji u Polibijevoj analizi pripada monarhiji, Hardt i Negri stavljaju Sjedinjene Američke Države, jedinu preživjelu supermoć. Iako SAD mogu djelovati same unutar svjetskog poretka, vršeći političke, ekonomske ili vojne pritiske kako bi dobile što žele, bolje djeluju ako dobivaju potporu za svoje postupke od drugih sudionika u novom sustavu suverenosti. Ti drugi sudionici nalaze se u drugom redu, koji Polibije povezuje s aristokracijom, a u njemu Hardt i Negri čuvaju mjesta za još uvijek snažne nacionalne države (otprilike članice pokreta G8), kao i velike multinacionalne korporacije. Ti akteri zajedno kontroliraju primarne globalne financijske instrumente, ali i nadnacionalne institucije poput WTO-a, NATO-a ili IMF-a. Zadnji red Imperija je najširi i pripada demokratsko-predstavničkoj *comitii*. Autori tu smještaju većinu nacionalnih država današnjice, religijske organizacije, medije, NVO-e, koji bi svi zajedno trebali predstavljati narod u globalnoj konstituciji. Svi zajedno oni čine Imperij, za koji Hardt i Negri tvrde da je stroj porobljavanja koji živi na vitalnosti mnoštva.

Kao što se Imperij danas pojavljuje, tako se pojavljuje i njegov protivnik mnoštvo. Ono također nije još ostvareno, ali Hardt i Negri, ohrabreni pokretima otpora suvremenom svjetskom poretku, poput antiglobalizacijskih protesta u Seattleu 1999. godine ili Genovi 2001. godine, ili pak prosvjedima protiv rata u Iraku iz 2003. godine, koji su se dogodili po cijelom svijetu, smatraju kako su njegovi obrisi već vidljivi. Poput Imperija, koji ne zna za granice, i mnoštvo je otvoreno cijelom čovječanstvu.

Samo *Mnoštvo* nije toliko nastavak *Imperija* koliko sagledavanje već ranije iznesenih pitanja iz drugog kuta. Hardt i Negri na samom početku knjige iznose njenu namjeru. Danas se po prvi put ukazuje mogućost demokracije na globalnoj razini, a *Mnoštvo* je knjiga o toj mogućnosti, o onome što ta dva autora nazivaju projektom mnoštva. Prema njihovom mišljenju, projekt mnoštva ne samo da izražava želju za svijetom jednakosti i slobode, ne samo da traži otvoreno i uključivo globalno demokratsko društvo, nego nudi i sredstva za njegovo ostvarivanje.

Knjiga je podijeljena na tri veće cjeline koje su redom – rat, mnoštvo i demokracija. Uvodna trećina tako je posvećena konceptu koji čak nije ni ozbiljno razmatran u *Imperiju*. Mnoštvo kreće od rata, zato jer je njegov cilj, mogućnost apsolutne demokracije, ugrožen stalnim ratnim stanjem diljem svijeta. Rat je oduvijek bio nespojiv s demokracijom. Za Rimske republike, demokracija bi se suspendirala tijekom ratnog razdoblja, a moć bi se privremeno povjeravala snažnom središnjem autoritetu kako bi riješio krizu. No budući da je naše trenutno ratno stanje prema svojim razmjerima globalno, dugotrajno i bez jasnog cilja, suspenzija demokracije također postaje nedogledna ili čak trajna. Rat poprima opći karakter, gušeći sav društveni život i namećući svoj politički poredak. Demokracija se stoga čini nepovratno izgubljena, zakopana duboko ispod oružja i sigurnosnih režima stalnog stanja sukoba. Ipak, to ratno stanje će proizvesti i sile otpora koje će na kraju srušiti Imperij. Kada se čini da demokracija više nije moguća, ona ustvari prvi put postaje ostvariva. Rat je samo prepreka koju se treba nadići.

Drugi dio knjige se fokusira na mnoštvo, živu alternativu koja je sastavni dio Imperija. Poput Imperija, i mnoštvo bi se moglo zamisliti kao otvorenu i ekspanzivnu mrežu, ali onu u kojoj se razlike mogu slobodno i ravnopravno iskazati, koja nudi mjesta susretanja kako bismo mogli raditi i živjeti zajedno. Ipak, možda je mnoštvo lakše definirati kao ono što nije nego ono što je. Zato bi ga trebalo razlučiti od drugih koncepata društvenih subjekata, poput naroda, mase i radničke klase. Narod je tradicionalna unitarna koncepcija. Narod je jedno i može biti suveren, dok mnoštvo to ne može biti jer je pluralno. Mnoštvo se sastoji od skupa singularnosti, dakle društvenih subjekata čija se razlika ne može svesti na istost. Mnoštvo nije ni masa, premda je i ona također suprotstavljena narodu. Ni masa se ne može svesti na jedinstvo ili identitet, ali srž mase je njena nerazličnost, kao što izreka kaže »lako je utopiti se u masi«. U mnoštvu toga nema. Ono je aktivni društveni subjekt koji djeluje na temelju onoga što singularnosti dijele kao zajedničko. Mnoštvo treba razlučiti i od pojma radničke klase. Ona u najužem smislu označava industrijske radnike, a u najširem sve one koji primaju nadnice za rad. To je, u odnosu na mnoštvo, jedan ograničen termin. Mnoštvo je naprotiv jedan otvoren, uključiv pojam. Njegovi članovi nisu samo radnici u industriji ili nematerijalni radnici. Njegovi članovi su i oni bez posla, siromašni, prognani... Mnoštvo su svi koji se nalaze pod strahovladom Imperija.

Problem s mnoštvom leži i u tome što Hardt i Negri koriste termin na dva načina koji su

čak u kontradikciji jedan s drugim. U jednom smislu, a taj je češće korišten u *Imperiju*, mnoštvo je uvijek postojeća društvena sila koja ustrajava na svojoj slobodi, odbija autoritet i razbija svoje okove. U drugu smislu, koji se pojavljuje u *Mnoštvu*, mnoštvo je politički projekt. Mnoštvo još nije postojalo. Mnoštvo bi moglo postojati kao oblik organiziranja, nešto što bi moglo biti stvoreno danas, ali još nije ostvareno. Dakle, imamo ideju mnoštva koje je uvijek tu i drugog koje još uvijek nije. Očito ta dualnost u konceptu mnoštva ne predstavlja problem Hardtu i Negriju.

Završni dio knjige govori o konačnom cilju mnoštva, globalnoj demokraciji. Već u prvom dijelu *Mnoštva* rat je naveden kao jedna od prepreka demokraciji. Hardt i Negri navode kako današnja kriza demokracije dosta nalikuje na onu iz 18. stoljeća. I tada je bio potreban skok u razmjeru koji je nužan i danas. Skok iz demokratskih oblika polisa u demokratske države omogućen je zastupništvom. Danas, na pragu prelaska iz nacionalne u globalnu fazu demokracije, čini se kako moramo razviti drukčije modele predstavnništva. Autori također nabrajaju i prigovore globalnom stanju, koji su vezani uz zastupanje, pravo i pravdu, ekonomiju i biopolitiku, ali i prijedloge za njihovo rješavanje. Ipak, kako sami kažu, oni ne predlažu konkretan akcijski program za mnoštvo, već nastoje razraditi pojmovne temelje na kojima može stajati novi projekt demokracije. Prvenstvena namjera knjige je uvjeriti kako demokracija mnoštva nije samo nužna, nego je i moguća.

U konačnici se vraćaju na odnos Imperija i mnoštva. Imperij, kao svaki oblik suverenosti, zasnovan je na dvostranosti. On se sastoji od odnosa između vladara i onih kojima se vlada, između zaštite i poslušništva, između prava i obaveza. Sličan je odnos i između kapitala i rada, kapital ne može bez produktivnosti rada. Suverenost također nije samo odnos nego je i stalna borba. Oružje koje je u toj borbi, kako u politici tako i u ekonomiji, podanicima na raspolaganju jest prijetnja da će oni otkazati svoj položaj podaništva i izuzeti se iz odnosa. Čin odbijanja odnosa sa suverenom, koji Hardt i Negri nazivaju egzodusom, nužan je u potrazi za slobodom. Mi, kao mnoštvo, više nismo prisiljeni na izbor između suverenosti i anarhije, što predstavlja novu mogućnost za politiku. Kada je mnoštvo sposobno vladati samo sobom i demokracija, točnije, apsolutna demokracija u kojoj svi vladaju nad svima, bit će moguća.

Zaključak svega bi mogao biti da su Hardt i Negri stvorili standardan marksistički tekst, s izraženom utopističkom crtom, samo su to svoje podrijetlo pokušali malo bolje zagrnuti

metodama koje su posudili od poststrukturalizma. Kao i svi marksisti, Hardt i Negri vide kapitalizam kao neprijatelja i državu kao njegovu slugu. Proletarijat će srušiti kapitalizam, a država će nestati, dijelom zbog napora proletarijata, no uglavnom zbog dinamike svojstvene kapitalizmu samom koji se mora prije ili kasnije urušiti. U Hardtovo i Negrijevoj verziji priče uloge su nešto izmijenjene. Kapitalizam je globalni kapitalizam ili globalizacija, država je Imperij, proletarijat je mnoštvo. Kapitalizam je izrabljivački i neodrživ, država/Imperij leži na suprotnostima, proletarijat/mnoštvo će nastankom imati moć, a kapitalizam/država/Imperij će pasti kad se proletarijat/mnoštvo pobuni. I rasplet će biti isti – demokracija. Možda kada se *Mnoštvo* tako ogoli i ne djeluje inovativno u svojim konceptima, te nema proročansku snagu koju su imali tekstovi Marxa i Engelsa, ali uspijeva u jednom svom naumu, održavanju živom nade kako je drukčiji svijet zaista moguć.

Marin Beroš

Perez Zagorin

Hobbes and the Law of Nature

Princeton University Press,
New Jersey 2009.

Zagorinovo djelo *Hobbes i prirodni zakon* pojavljuje se posthumno u godini autorove smrti. Riječ je o intelektualnom djelu koje svojom dubinom rasvjetljuje zamršenost Hobbesovih misli pokazujući ih na jednostavniji i prihvatljiviji način nego mnoge druge knjige koje se bave istom tematikom. U predgovoru knjige, Zagorin konstatira da u prvoj godini dvadeset i prvog stoljeća samo mali broj ljudi posjeduje znanje i svijest o konceptu prirodnog zakona u odnosu na moral, zakon i politiku. Prema njemu, ni pravnici ne znaju gotovo ništa o prirodnim zakonima osim ako njihov edukacijski sistem ne uključuje neka područja iz povijesti filozofije prirodnih prava. Većina koji misle da znaju što je prirodni zakon smatraju da se vjerojatno radi o uzročnom poretku i nepromjenjivim regulacijama prirodnih fenomena koje su znanstvenici otkrili i ustanovili. U dugom temporalnom kontekstu nastanka prirodnih zakona može se kazati da su oni idealistički koncept utemeljen na filozofskim

i religijskim pretpostavkama koje priroda i vječni Bog uvijek imaju na umu u svrhu normiranja i mišljenja utemeljenih na pravičnom razumu uključujući moralne principe važne za ljude i međuljudske odnose. Počeci sistematizacije prirodnih zakona datiraju u klasičnoj grčkoj filozofiji referirajući se na zakon, etiku i politiku više od dvije tisuće godina. Krajem osamnaestog stoljeća smanjuje se interes za proučavanje prirodnih zakona. Taj se gubitak interesa objašnjava djelovanjem razvoja skepticizma, empirizma i utilitarizma koji se propituju i izravno niječu prirodne moralne zakone kao osnovu legalnog sistema. Porastom legalnog pozitivizma, filozofskog naturalizma i moralnog relativizma drastično se počinje gubiti interes za vrijednosti koje nam nude prirodni zakoni.

U ovoj knjizi Zagorin tematizira intelektualnu povijest i povijest filozofije koja se odnosi na koncept prirodnog prava. Osobitu pažnju usmjeruje prema sedamnaestom stoljeću, odnosno velikom filozofu Thomasu Hobbesu i njegovom konceptu prirodnog zakona i prirodnog prava jer zauzimaju važno mjesto u njegovu misaonom diskursu. Logično je pitati se zašto Zagorin piše knjigu o prirodnom zakonu i prirodnom pravu kad se gubi interes za ove teme? Odgovor je veoma jednostavan, radi toga što velike filozofske teme i djela nikad ne prolaze niti zastarijevaju. Bez obzira na zaboravljenost, te teme mogu biti od značajne vrijednosti za današnje probleme i moralne teškoće.

Kao politički filozof, Hobbes se posebno iskušao u dvije značajne teme. Prva je koncept suverenosti, obrazlaže suverenost u različitim aspektima kao definirajući karakter zajednice ili društva. Druga je pred-politički koncept antisocijalnog stanja prirode uvjetovanog neprestanim ratom i neograničenim prirodnim pravima iz kojih će se razviti principi za sklapanje društvenog ugovora. Zagorin u svom radu hoće pokazati da Hobbes nije bio samo politički teoretičar suvereniteta i političkog apsolutizma. Za njega je Hobbes veliki filozof morala i prirodnog zakona. Njegova moralna filozofija i analiza zakona predstavljaju vitalni dio Hobesove političke teorije te se tako njegovu teoriju može promatrati u svjetlu etičkih i legalnih principa filozofije povijesti. Hobbesova moralna filozofija je derivat njegova prirodnog zakona i kao takva uključuje teoriju prirodnog prava. Zagorin tematizira prirodni zakon i prirodno pravo kao međuovisnost oko kojih je stvorena osnova strukture za moralnu i političku teoriju. Prema njemu, svi koji se bave Hobbesom mogu lako primijetiti važnost koncepta prirodnog zakona u Hobbesovoj politici. Dok, s druge strane, samo neki razumiju zašto on

osniva moralnu filozofiju na ovim principima ili koju svrhu i cilj ti principi imaju u političkoj filozofiji. U osnovi, prema Zagorinu, postoji vrlo malo razumijevanja o ulozi koje prirodni zakoni kvalificiraju u izgradnji Hobbesovog političkog apsolutizma. Ova knjiga najviše diskutira o Hobbesu kao teoretičaru prirodnog zakona i morala u odnosu na njegovu političku filozofiju. Prema Michaelu Oakeshottu, još je uvijek ostalo nerazvijeno jedno od glavnih Hobbesovih pitanja. Postoji dvojba, je li Hobbes mislio da je prirodni zakon stvarni zakon, u obvezujućoj formi i aplikabilan na sve ljude? Između morala i politike kao i u razumijevanju zakona još se uvijek dvoji o interdisciplinarnom karakteru tih disciplina kao i odnosu prirodnog zakona, božjeg zakona i građanskog zakona. Zagorin misli da treba istražiti sve te odnose i utvrditi ima li Hobbesova teorija elemente pozitivnog zakona. Legalni pozitivizam niječe postojanje prirodnog zakona. Prema njemu, prirodni zakon stvara konfuziju između zakona kakav je i zakona kakav bi trebao biti. Iz tih razloga legalni pozitivizam je uvijek antitetičan prirodnom pravu. Koncept legalnog pozitivizma ima svoje ishodište u filozofiji utilitarizma i jurisprudencije J. Benthama i J. Austina. Obojica definiraju zakon kao isključivu zapovijed suverena ili više instance prema kojoj su svi dužni respektirati imperativ zakona. Oni su zanijekali koncept valjanog legitimiteta kao kriterija nužnog odnosa s moralom. Za Austina, zakon je ustanovljen da se primjenjuje i on je zakon zato što se poštuje. Pozitivistički zakon će razviti u znatnoj mjeri H. L. A. Hart i Hans Kelsen. Hart je u svojoj knjizi *Koncept zakona* sugerirao da pravo potječe iz spoja primarnih i sekundarnih pravila, koja imaju određene funkcije. Primarna pravila reguliraju društveno ponašanje i mogu se smatrati sadržajem pravnog sistema. S druge strane, sekundarna pravila su ona kojima se ovlasti prenose na institucije vlasti. Hobbesovo tematiziranje političke teorije u smislu vrhovne vlasti i tematike djelovanja civilnog zakona tumačenog kao volja suverena, često su uzrokovali da se na Hobbesa gleda kao na osnivača legalnog pozitivizma. Talijanski političko-pravni filozof Norberto Bobbio u posljednje vrijeme naglasio važnost i ulogu Hobbesove prirodno-pravne teorije. On je opisao Hobbesa kao temeljnog legalnog pozitivista čiji sistem prirodnih zakona nema drugi značaj, osim da omogućiti temeljne vrijednosti za zajednicu u kojoj će važiti pozitivni zakoni, i radi toga on prihvaća prirodne zakone kao pomoć koherentnoj teoriji pozitivnih zakona. Zagorin se pita može li Hobbes biti eksponent oba: prirodnog i legalnog pozitivizma? Ako bi željeli potvrdno odgovoriti na ovo pitanje,

onda moramo eksplicitirati kako on kombinira ove dvije pozicije koje su povijesno i intelektualno oprečne jedna drugoj unutar njegove filozofije.

Tematizaciju prirodnog zakona Zagorin započinje pitanjem: zašto su stari filozofi dodali riječ *priroda* uz riječ *zakon*? Odgovor pronalazi u grčkoj filozofiji koja je prirodu promatrala kao normu ili standard vrijednosti s kojom će se identificirati dobro. U stoičkoj se filozofiji ideja dužnosti ili *kathekonta* prvi put pojavljuje kao moralni zahtjev.

S pojavom kršćanstva moralni zakon dobiva univerzalno obilježje. Njegova se načela tumače i identificiraju s božjom voljom. Kršćansko gledište prirodnog zakona je bilo opće važeće sve do pojave nizozemskog pravnik Huga Grotiusa, odnosno pojavljivanja njegova djela *Zakon rata i mira* (*De Iure Belli ac Pacis*). Pored Grotiusa, F. Suarez je bio jedan od najvažnijih Hobbesovih prethodnika po pitanju prirodnog zakona. Nakon njega u Engleskoj njegovu tradiciju nastavljaju anglikanski klerik Richard Cumberland i filozof John Locke. Koncept prirodnih prava pojavio se puno stoljeća nakon prirodnih zakona. U Hobbesovoj filozofiji pravni koncept zauzima puno manje mjesta nego prirodni zakon. Za njega postoje dvije vrste prava, to su prava koja proizlaze iz zakona i urođena prirodna prava. Općenito, prema Zagorinu, teorija prirodnih prava se oblikuje između dvanaestog i šesnaestog stoljeća. U tom vremenu se konstituiraju pravna terminologija. Primjerice, latinski pojam *ius* ne označava i ne odnosi se samo na nešto individualno, nego poprma značenje objektivnosti i označava pravdu koja se referira na različita djelovanja. Slijedom kontinuiteta i razvitka prirodnog zakona i prirodnog prava, pojam *ius* počinje se upotrebljavati sinonimno za označavanje prava i zakona. To je dovelo do stanovitih problema koje je prvi uočio Grotius. On je zastupao mišljenje da subjektivna prava nisu afilijacija prirodnih prava nego su kreirana zakonom. Hobbes je prihvatio suprotnu poziciju spram prethodnika. On je zastupao mišljenje da prirodna prava nisu produkt prirodnog zakona. Hobbesova teorija prirodnih prava smatra se najoriginalnijim dijelom njegove filozofije. Ona je omogućila kreiranje nove političke doktrine iz koje su se razvili elementi za modernu liberalnu teoriju. Zagorin ističe Hobbesovu tematizaciju ljudske prirode, razuma i strasti kao koncepta koji omogućuje moral suprotan Platonu, Aristotelu i kršćanstvu. Prema Zagorinu, Hobbesova moralna i politička filozofija naglasile su važnost i jednakost među ljudima snažnije nego sva prethodna mišljenja. Inspiriran Tukididovom poviješću, Hobbes je konstruirao prirodno stanje u kojemu svaki pojedinac ima

pravo činiti i željeti sve, što vodi k neizbježnom konfliktu. To stanje apsolutne slobode Hobbes je riješio pomoću prirodnog zakona. Čovjek može napustiti prirodno stanje, ako prihvati mir i zajednicu sa suverenim vladarom. U zajednici pojedinac se mora pokoriti zakonu, što nije slučaj u prirodnom stanju. Pokoravajući se zakonu zauzvrat se dobiva sigurnost koja se može ostvariti samo u zajednici, a to je svakom pojedincu najvažnije. Hobbes pripada ugovornoj tradiciji političke filozofije koja postiže svoj maksimum u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću. Prema Zagorinu, moralni koncept Hobbes osniva na interesu i najdubljoj želji, tako što povezuje prirodni zakon sa samo-opstojnošću pojedinca. Tu se nazire odgovor na pitanje kako prirodni zakon omogućuje moralnu teoriju. Prema Zagorinu, prirodni zakon obuhvaća veliki dio moralnih vrijednosti, vrlina i jednakosti koje su važeće za sve ljude. Kao takav, mogao bi biti valjan dio bilo kojeg istinskog moralnog sistema.

Zagorin ima namjeru u svojoj knjizi naglasiti koncept razlike između zakona i prava. Za Hobbesa prirodni ili civilni zakon uvijek je suprotan od prava. Princip prirodnog prava je integrativni dio njegove moralne i političke filozofije i nipošto ne znači da on završava konstitucijom zajednice. Prenošnje prava na suverena je volontaristički čin svakog pojedinca. Taj čin se ne događa slučajno. Prenošnje prava na suverena koji ima apsolutnu moć ne znači da suveren nema nikakve obaveze spram podanika, jer u suprotnom podanicima taj ugovor ne bi ništa značio. Svaki pojedinac je slobodan, ali to ne znači da može sva svoja prava ugovorom prenijeti na drugoga. Zagorin u svojoj knjizi piše o političkoj literaturi i populističkim trendovima šesnaestog stoljeća, koji su koncipirani na način da ni jednog zemaljskog suverena ne mogu postaviti iznad zakona. Nešto prije Hobbesa, eminentni jurist Franjo Suarez je pisao o slaganju s uobičajenim mišljenjem tadašnjih pravnika da sva moć ostaje u zajednici nakon prenošenja prava na nekog pojedinca ili suverena. U tom vremenskom razdoblju, Hobbesov koncept apsolutnog suverena je bio posve nov i

teško prihvatljiv. Općenito se smatralo da je on neprijatelj slobode i pristaša poslušnosti, što je samo parcijalna istina. Hobbesova ideja slobode uglavnom se tematizirala u kategorijama onoga što će kasnije dobiti oznaku negativne slobode. On je oblikovao koncept slobode u duhu razvitka svoje civilne znanosti i prirodne filozofije koja objašnjava fenomene gibanja na determinističkoj osnovi. Prema Hobbesu, sloboda nije predmet volje. Slobodna volja u njegovu misaonom konceptu nije moguća. Ona se ostvaruje u ponašanju ignoriranja drugih volja. Kada Hobbes govori o slobodi podanika u zajednici, obično naglašava artefaktualnu povezanost civilnih zakona, koji dovode u odnos podanike sa suverenom. Prema Zagorinu, čini se kao da Hobbes kaže da zakoni ne ograničavaju slobodu podanika, jer ih je moguće lako prekršiti. Niti jedna zajednica nema zakone koji reguliraju sve. Prema tome, sloboda se u zajednici sastoji od bezbroj malih djelovanja koje civilni suvereni zakoni ostavljaju podanicima da rješavaju u skladu sa svojim razumom. Hobbesov koncept morala je veoma zamršen jer podrazumijeva odnos civilnog i prirodnog zakona. U *Levijatanu* je pisao da prirodni i civilni zakon sadržavaju jedan drugoga. Prirodni zakon sastoji se od pravičnosti, zahvalnosti i drugih moralnih vrijednosti koje nisu u doslovnom smislu zakon, već vrijednosti koje usmjeruju pojedince na mir i poslušnost. Jednom kad se prirodni zakon konstituirao kao zapovijed suverena, postaje zakon u pravom smislu. Iz ovakvog odnosa zakona Hobbes je mogao zaključiti da je prirodni zakon dio civilnog zakona u svim svjetskim zajednicama, kao što je civilni zakon dio zapovijedi prirode.

Zagorinova knjiga *Hobbes and Law of Nature* pojavljuje se u Princetonovom izdanju. Sastoji se od predgovora, kratica na početku knjige, četiri poglavlja, zabilježki i indeksa, to jest kazala knjige. Napisana je na 177 stranica, ovitak knjige sadrži Hobbesov portret Johna Michaela Wrighta iz 1669/1670. godine koji se nalazi u Nacionalnoj galeriji portreta u Londonu.

Zdravko Perić