

PETRIĆ I POČECI UTOPIJSKOG SOCIJALIZMA

Lino Veljak

Već je odavno uobičajeno vrednovati utopijsko kao *nešto što je manje vrijedno* u odnosu na realitet i njemu adekvatnu teoriju. Ovo poimanje utopije i utopijskoga kao nečega manje vrijednog uvrijedilo se i tamo gdje je najmanje primjereno — u marksističkoj literaturi; odlučujući je utjecaj u tom smislu nedvojbeno imao glasoviti Engelsov spis »Razvitak socijalizma od utopije do znanosti«. Nije sada mjesto da raspravljamo o ovom epohalnom nesporazumu, barem ne o njegovom podrijetlu, o elaboraciji u sebi proturječne koncepcije »meta-utopijskoga« znanstvenog socijalizma, a pogotovo ne o daljnjoj sudbini te koncepcije i o njezinim značajnim posljedicama, nazočnost kojih jedva da još valja posebno dokazivati. Ipak, nećemo moći zaobići propitivanje temeljnih odrednica pojma i smisla utopijskoga, budući da je ono neophodno za mogućnost razumijevanja naslovom određenog predmeta našega razmatranja.

Mišljenje koje uzima fakticitet navodne zbiljnosti (a uistinu tek puke zatečenosti i danosti) kao svoje polazište, kriterij i istinski doseg, postajući tako nepovijesna (ako i po vlastitom samorazumijevanju i natpovijesna) metafizika pozitiviteta, sasvim je u pravu — sve dok ne propita vlastite temelje — da *ou-tópos* označi bilo kao nešto vrijednosno niže od znanosti, bilo kao manifestaciju krajnjih mogućnosti evropskog nihilizma, bilo pak kao puku besmislicu nedostojnu ozbiljne pažnje. No, ono utopijsko bitno izmiče takvom tipu mišljenja. Nasuprot tomu, povijesno mišljenje — ukoliko to doista jest — zahvaća bitnu dimenziju utopijskoga utemeljujući u njemu ne tek mogućnost sebe sama, nego i same povijesti: povijest se iskazuje kao bitno utopijska, utopijska po iskonu, podrijetlu i po sebi pripadajućemu samoutemeljujućem zbivanju povijesti kao ljudske povijesti. Tek se iz horizonta utopije daje postaviti pitanje same mogućnosti povijesnog svijeta, dohvatiti praktičko-prevratnički utemeljenu procesualnost (a ne puku kronoložnost

ili dovršenost) povijesti. *Ono što još nije, temelj je i mogućnost onomu što jest*; Ovo je fundamentalna postavka utopijskoga i upravo u njoj valja tražiti i bit *ou-tóposa*, i bit povijesnosti, i duboku unutrašnju vezu utopije sa samom mogućnošću povijesnog svijeta.

Polazeći od navedenoga, utopijsko nam se iskazuje u još jednoj svojoj bitnoj dimenziji: kao osnova za postavljanje pitanja o smislu i opravdanosti fakticiteta. Utopijsko, naime, ne polazi od neutpitnog pozitiviteta navodne zbiljnosti, nego od onoga čime je svaki zamisliv pozitivitet uopće i moguć, od onoga Ništa koje omogućuje da uopće nešto jest. Prodrijevši do temelja svakog (pa stoga, naravski, i aktualno prezentnog) pozitiviteta, utopijsko ne može prepuštiti taj pozitivitet njegovoj samorazumljivosti i na neosmišljenoj egzistenciji zasnovanoj samoopravdanosti. Riječju, zahtjev koji utopijsko postavlja zatečenim oblicima života usmjeren je na legitimiranje postojećega pred umom, kako bi to postojeće zadobilo dostojanstvo zbiljskoga, da se poslužimo Hegelovom formulacijom. Odatle proizlazi da kritička distanciranost utopijski utemeljenog mišljenja u odnosu na postojeće nije nešto što proizlazi iz ideologijskog samorazumijevanja samoga tog postojećeg, da princip ove kritike nije istovjetan s principom danog i zatečenog fakticiteta, nego da je princip o komu je riječ, naprotiv, utemeljen u mogućnosti drugačijega, a onomu što još nije, ali što praktičko-preobražavalačkom, prevratničkom djelatnošću povijesno može biti.

U počecima utopijskog mišljenja — koji su, uostalom, bitno određeni utopističkom distanciranošću spram zbiljske utopije i bezostatno metafizički zasnovani — svijest o spomenutom značenju utopijskoga nije nazočna. Razlog tomu sadržan je upravo u njihovom utopizmu i u njihovoj metafizičnosti. Ovo se ne odnosi samo na Platona, Augustina ili Joakima da Fiore, dakle na antičke i srednjovjekovne momente utopijskog mišljenja, nego, u jednakoj mjeri, i na početke tzv. utopijskog socijalizma (koje bi, adekvatno zbiljskom značenju odgovarajućih pojmova, mnogo primjerenije bilo nazvati počecima utopističkog komunizma), na Morusa i Campanellu. Dok Morus polazi od eklektičke stoičko-epikurejske etike posredovane demokratski inspiriranom reinterpetacijom kršćanstva i u biti se nadovezuje na ovozemaljski preorijentiranu utopiju Joakima da Fiore, Campanella zasniva svoju utopiju na ezoteričnim oblicima srednjovjekovno-renesansne metafizike, ali on ujedno i predstavlja zbiljski početak upravo znanstvenog socijalizma (što je vidljivo u njegovom nacrtu znanstvene fundiranosti cjelokupnog procesa reprodukcije života).

Nije, dakako, slučajno da tzv. počeci utopijskog socijalizma padaju baš u razdoblje renesanse. Nasuprot medievalnoj usmjerenosti na onostrano, renesansa je bitno određena uvjerenjem da je pravi ljudski život moguć ovdje i sada, da je prostor ozbiljenja ljudske sreće ovozemaljski svijet. Povratak antici uistinu i ne znači za rene-

sansu nešto drugo: prakticanje vrline i sreće, punoće ljudskog života, moguće je u svjetlu spoznaje ideje vrline, koja tu postaje osloncem za umski opravdano življenje, za istinski život koji je ponovo pojmljen kao dohvatljiv u ovozemaljskosti. Čovjek se tako u renesansi — čak i po riječima jednog negatora tog razdoblja, Hegela — više zainteresirao »za ono što je njegovo«. Stoga je sasvim razumljivo da se u to vrijeme utemeljuje politička znanost u modernom smislu (Marsilije iz Padove, Machiavelli), dakle kao tehnologija izgradnje, održavanja i rušenja institucionalizirane moći nad prividom zajednice. Isto tako, međutim, ranije egzistentna misaona nastojanja oko uspostavljanja zbiljske zajednice, koja su, poput mistične demokracije bez gospodara i crkve, kakvu je još u 12. stoljeću zamislio Joakim da Fiore, bila izrazito transcendentno usmjerena, u renesansi se preobražavaju u htijenje da se na ovom svijetu racionalno uspostavi zbiljska zajednica i da se prava ljudska sreća smjesti u ovaj svijet zajedničkog obitavanja. Ako se to htijenje u renesansi (pa i kasnije, s Mablyjem, Morellyjem, Cabetom ili Fourirom) ozbiljivalo — s iznimkom djelatne teologije revolucije Thomasa Münzera — u obliku prikazivanja zamišljena idealnog stanja (što se najčešće, uslijed nerazlikovanja pojmova »društvo« i »zajednica«, formulira kao »prikazivanje zamišljenog stanja društva«), to ništa ne umanjuje veličinu tim htijenjem izvršenoga upravo povijesnog prodora do (još uvijek puko kontemplativne misli o) mogućnosti zajednice. Na pragu nastajućega građanskog svijeta ovi su mislioci dohvatili mogućnost povijesnog (a ne tek metafizičkog) transcendiranja pretpovijesti čovječanstva, u koju spada i taj svijet koji se tada mučno rađao. Pitanje je da li su ti tzv. počeci utopijskog socijalizma uopće još primjereno valorizirani.

Ako, međutim, u njihovom kontekstu hoćemo valorizirati mladenački spis Frane Petrića *Sretan grad* — a u njihovom ga kontekstu moramo promatrati barem zbog vremena njegova nastanka — metodički će biti vjerojatno najprimjerenije započeti s usporednom analizom pojedinih značajnijih momenata Morusovih i Campanellinih slika moguće (ili, ako se baš inzistira: za Morusa tek zamislive) zajednice i odgovarajućih momenata Petrićevog nacrtu kakav je dan u *Sretnom gradu*.

Odlučujući je moment utopijskog nacrtu zajednice *ukidanje privatnog vlasništva*: i u vezi s time kritika faktičkog stanja. Toma Morus podvrgava u tom smislu fakticitet radikalnoj kritici: za nje ga je privatno vlasništvo izvor svih društvenih zala i temelj društvene moći. Stoga u *Utopiji* nema privatnog vlasništva. Za Campanellu je privatno vlasništvo izvor samoljublja, spletke i licemjerja; niti u *Gradu sunca* nećemo sresti privatnu imovinu. Dapače, možemo pronaći izričitu misao da odsutnost vlasništva rađa ljubav spram zajednici i da ta ljubav raste u skladu sa stupnjem u komu su se ljudi odrekli privatnih interesa.

Nailazimo, dakle, na pojam interesa, interesa za odsutnošću zajednice, koji se kod Morusa eksplicira kao klasni interes (interes za produženjem klasne eksploatacije), a kod Campanelle u obliku određenja privatnog vlasništva kao uzroka društvenih nemira. Međutim, privatno je vlasništvo u Petrićevu »Sretnom gradu« dobilo ko-rjenito drugačiji tretman. Po uzoru na Aristotelovu *Politiku* Petrić drži da je privatno vlasništvo izvor uklanjanja nesloge, ali za razliku od Aristotela on ne ograničava vlasništvo, čineći tako ustupak svojem vremenu, vremenu velikih zemljoposjeda (V. Premec u: *Sre-tan grad*, Zagreb 1975., str. 59). Jednakost među građanima (tj. pravim građanima) također je, doduše, određena kao jedan od izvora uklanjanja nesloge, ali budući da ta jednakost nema i svoju ekonomijsku dimenziju, opravdano je zaključiti da je ovdje riječ isključivo o političkoj (iz domene građanina kao citoyen-a) jednakosti, dakle o jednakosti koja je zbog ograničenosti svojeg dosega unaprijed osuđena da nužno ostane neozbiljivi nacrt, utopizam najgore vrste. Petrićeva afirmacija vlasništva u skladu je s njegovim poimanjem interesa: nemire uzrokuje nagon za vlašću. Klasni, u osnovi na egzistenciji privatnog vlasništva i odatle proizlazećoj eksploataciji utemeljen interes ostao je izvan vidokruga tvorca *Sretnog grada*, tako da pojam moći, njezinog iskona i podrijetla, ostaje sasvim nepropitan, a fakticitet egzistentne moći jedini kriterij njezine smislenosti i opravdanosti, barem dok je riječ o razini mišljenja politike na kojoj se moć upravo kao moć uopće i može ozbiljno tematizirati.

Ukidanje privatnog vlasništva rezultiralo je u Morusovom i Campanellinom nacrtu zajednice također i ukidanjem podjele rada. Doduše, modaliteti ukidanja podjele rada kod ove dvojice su različiti. I kod jednoga i kod drugoga može se uočiti odsutnost neproduktivnih slojeva, te odsutnost rasipnosti i luksuza, ali dok Morus radikalno ukida podjelu rada, izuzimajući iz neposredno produktivne djelatnosti vrlo uzak krug učenjaka, Campanella — postavljajući proizvodno znanje kao kriterij vrednovanja pojedinca u zajednici — znanstveno organizira produkciju i reprodukciju života, pa u tu svrhu pridaje sloju činovnika posebnu organizatorsku funkciju (no, taj sloj ipak nema nikakve zbiljske značajke klase). Petrić, suprotno, izvodi iz Aristotelovih elemenata države (*Politika*, 1328 b) potrebu i opravdanje staleža u državi (pri čemu prva tri staleža konstituiraju nasuprot ostalima proizvodnu klasu, a u osnovi odgovaraju trećem staležu ancien régime-a), opravdavajući poput Platona (*Državnik*, 288—290, osobito 289 c) egzistenciju klasa u društvu. Petrić polazi od aristotelovskog uvida da je zadovoljenje materijalnih potreba pretpostavka sretne države, no konzekvencija ovog uvida u njegovom nacrtu nije poprimila oblik ukidanja podjele rada — kao što je to slučaj u utopijskim spisima njegovih suvremenika —, nego, naprotiv, oblik teorijskog opravdanja zbiljski postojeće

podjele rada i klasne strukturiranosti društva. Rad u smislu proizvodnje materijalnih dobara pretpostavka je ovozemaljske ljudske sreće — ovaj je uvid zajednički Petriću i renesansnim misliocima zajednice; ali dok potonji inzistiraju na identitetu proizvođača te pretpostavke i proizvođača sreće, Petrić klasno razdvaja prve (tj. radne staleže) od drugih (a ove naziva pravim građanima). Samo pravi građani mogu sudjelovati u sreći i samo oni mogu biti dionici građanskog dostojanstva i onoga što Petrić označava kao »kontemplativnu vrlinu«. Temelj ove diferencijacije na proizvođače materijalnih pretpostavki života s jedne, a dionike sretnog života s druge strane, valja tražiti u Aristotelovim koncepcijama građanina i dokolice (sholē kao pretpostavka duhovnog života i vrline) — što je već dobro uočio Premec —, ali, možda u još značajnijoj mjeri, također i u Petrićevom određenju čovjeka kao bića sastavljenoga od duše i tijela (što je isto tako aristotelovske provenijencije), gdje do izražaja dolazi jedna konstanta zapadne metafizike, naime dvojak karakter podrijetla čovjeka, koji pripada i cjelini bića i području živih bića (Volkman—Schluck u: Platon, *Državnik, Sedmo pismo*, Zagreb 1977., str. 96); no kod Petrića je spomenuta konstanta poprimila izrazitu konotaciju manihejsko-kršćanskog dualizma. Rezultat je, pak, te diferencijacije rezerviranost sreće i dostojanstva samo za prave građane (drugim riječima za pripadnike vladajuće klase) i negativan odnos spram rada kao zapreke za pristup duhovnim zadovoljstvima i vrlini. Ovo bitno odudara od Morusovih i Campanellinih koncepcija. Humanističko-renesansnu ideju univerzalnog čovjeka (pri čemu je uistinu riječ o ideji koja u sebi bitno sadrži određenja slobode i ljudskog dostojanstva) Morus hoće vidjeti ozbiljenu u cjelini društva transformiranoga u zajednicu, a ne tek među pripadnicima vladajuće klase. I za Campanellu se ideja ljudskog dostojanstva, mogućnost zbiljskog dostojanstva, odnosi na sve pripadnike zajednice. I Morus i Campanella — suprotno Petrićevu aristotelovskom razdvajanju proizvodnje materijalnih dobara od mogućnosti sudjelovanja u duhovnom i kulturnom životu — inzistiraju na identitetu nosilaca prakse prisvajanja prirode i sudionika u dokolici, shvaćenoj aristotelovski kao sholē. Svrha materijalne proizvodnje je dokolica, dakle kultura i duhovna djelatnost kao osmišljenje ljudskog života. U tomu se Petrić slaže s Morusom i Campanellom (upozoravamo na Petrićevo određivanje spekulativne moći kao najuzvišenije i najvrsnije među duševnim moćima); razlika je u tomu što je Petrić dosljedniji aristotelovac od utopista (po prihvaćanju Aristotelove teze da radnički život onemogućava napredak u vrlini, teze koju Morus i Campanella odlučno poriču) i time apologeta faktičke klasne podijeljenosti društva (odnosno, moguće je i preobrnuti redoslijed ovih elemenata razlike; najprimjerenije bi možda bilo ukazati na njihovu međuzavisnost). Odnos spram rada također je moment prijepora Petrić —

utopisti. Kao što proizlazi već i iz navedene razlike u pogledu podjele rada i odnosa »rada« i »stvaralaštva«, Morus i Campanella imaju pozitivan odnos spram djelatnosti proizvodnje materijalnih dobara; Campanella je tu dapače iznimno radikalniji i izrijezom odbija mogućnost da bi se bilo koja vrsta posla označila ponižavajućom ili manje vrijednom (dok Morus stanovita zanimanja ipak drži nedostojnim i neprikladnim za pripadnike zajednice). Petrić pak ostaje u granicama prosjeka svog vremena i nekritički usvaja koncepciju radikalnog rascjepa između materijalne proizvodnje i smislom ispunjenog ljudskog življenja.

Temelj ovih razlika između Petrića i utopista valja tražiti u razlici njihovog odnosa spram fakticiteta. Morus i Campanella podvrgavaju postojeće društvo kritici s utopijske pozicije, dajući nacrt moguće alternative. Petriću pak nedostaje utopijski moment (koji, dakako, ne može ni biti jedan od važnijih ili manje važnih momenta određene koncepcije, nego — ukoliko uopće jest prezentan — nužno zadobiva utemeljujuće mjesto u koncepciji), pa on ne postavlja zbiljsko pitanje ni o smislu, niti o mogućnosti: temelj je fakticiteta za njega bitno metafizički neupitan — danost kao kriterij. Petrićev je spis savjetodavan tekst koji ima za cilj pripomoći boljoj organizaciji društvenog života, pri čemu se pretpostavke danog oblika društva ne dovode u pitanje, nego se neupitno (točnije, metafizički neupitno) uzimaju kao adekvatno polazište za funkcionalno poboljšanje organizacije društvenog života. Utoliko se *Sretan grad* (zajedno s Machiavellijevim *Vladarom*, gdje doslovce stoji: »Pišem korisno djelo, a ne zamišljam nepostojeću republiku«, usp. izd. Beograd 1964 str. 50) može uzeti kao jedno od prvih djela političke znanosti u modernom smislu riječi (no, za razliku od Machiavellija, čija je teorija usmjerena na izgradnju tehnologije moći i stoga na ono što sačinjava predmet moderne političke znanosti u užem smislu, Petrićev bi se spis mogao smatrati pokušajem izgradnje znanosti o upravi i organizaciji; no, ukoliko bi se tom spisu apodiktički pripisivalo značajniji domet u izgradnji spomenute znanosti — zapostavljajući njegov od samog autora priznat kompendijski značaj u odnosu na Aristotela — bitno bi se promašilo u prosudbi zbiljskih dosega i pravog značenja Petrićeva mladenačkog bavljenja političkom teorijom). U svakom slučaju, utopijski je moment tu bitno odsutan, što već i principijelno dovodi u pitanje mogućnost da se taj spis označi kao izraz misaonog nastojanja oko zajednice, premda je intencionalno, s obzirom na određenje sreće kao najvišega mogućeg dobra skupnog življenja, Petrićev spis usmjeren na brigu o zajednici (no, o takvoj koja to uistinu niti jest, niti na danim pretpostavkama povijesno može biti proizvedena: povijest, naime, tu bitno izostaje). Odatle je razumljiv razlog niza uočljivih razlika između utopista i Petrića: Morus podvrgava kritici prvobitnu akumulaciju i uopće egzisten-

ciju eksploatatorske klase, Campanella ukazuje na nepravedan karakter klasnog društva, a Petrić eksploataciju nižih staleža drži opravdanom i nužnom, neophodnom za sretan život države (tj. viših, za vrlinu i duhovnu djelatnost podobnih staleža); utopisti govore o zajedničkom životu i ishrani pripadnika zajednice, a pisac *Sretnog grada* o povremenim zajedničkim gozbama pravih građana (iz kojih su, naravno, izuzeti pripadnici nižih, radnih staleža); Morus i Campanella u svojim utopijskim nacrtima zajednice ukidaju novac i tržištu privredu (osim vanjske trgovine), a Petrić (slično Machiavelliju) opravdava postojanje staleža trgovaca funkcionalističkom analizom korisnosti novca za grad s obzirom na troškove koje iziskuje ratovanje, javne djelatnosti i građevine; utopisti (ali i Machiavelli) predlažu svojevrstu koncepciju naoružanog naroda i općenarodne obrane, a Petrić (poput Platona u *Državi*) uspostavlja stalež profesionalnih vojnika (iako i u *Sretnom gradu* možemo naići na tragove koncepcije općenarodne obrane, ali, kako se čini, opsegovno ograničene na »prave građane«). Moglo bi se još redati slične primjere razlikovanja Petrićevih od Morusovih i Campanellinih koncepcija. Moglo bi se, isto tako, pokazati na pojedinim posebnim problemima uređenja države i podudarnost Petrićevih pogleda s koncepcijama nekoga od utopista (primjerice, pitanje odnosa crkve i države u *Sretnom gradu* razriješeno je donekle slično *Gradu sunca*, iako ne u tako radikalnoj varijanti; no, Petrić — zajedno s radikalnim teokratom Campanellom — nedvojbeno ne dijeli Morusovu koncepciju razdvojenosti crkve od države). Ipak, sve moguće sličnosti i podudarnosti Petrićevog nacrtu s utopistima, nipošto ne bi smjele pomutiti uvid u temeljnu razliku: utopisti su *mislioci zajednice*, a Petrić je *savjetodavac kojem je stalo tek do bolje organizacije već postojećeg oblika društvenog života*.

Poput utopista — i po tomu jest renesansni mislilac — Petrić politički situira mogućnost prave ljudske sreće u ovostranost skupnog obitavanja. Za razliku od njih, međutim, on ne propituje opravdanost i smislenost zatečenog i danoga. Konkretno, Petrić ne postavlja pitanje da li je moguća i neka bolja forma organizacije života od srednjovjekovne komune zasnovane na feudalnim društveno-ekonomskim odnosima. Utoliko je njegova kritička distanca spram Aristotelove *Politike* svedena na čin transformacije Aristotelovih robova u srednjovjekovne kmetove. Petrić nije ni mislilac građanskog društva: ne samo što trgovce ne smatra zbiljskim građanima, nego — za razliku od Machiavellija i Morusa (koji su mislioci nacionalne države, dakako s uvažavanjem svih principijelnih razlika među njima), — njegov politički horizont ostaje ograničen srednjovjekovnom feudalnom republikom.

Filozofijsko-politički gledano, *Sretan grad* je kompendij Aristotelovih pogleda, prilagođen potrebama koje su prouzrokovane preobrazbom antičkog polisa u srednjovjekovnu komunu. Ako je Ari-

stotelova *Politika* političko-filozofijsko sažimanje iskustva grčkog razvitka (Ž. Puhovski, *Interes i zajednica*, Zagreb 1975., str. 111), onda je, možda, Petrićev spis znanstveno-političko, više zdravorazumsko nego filozofijsko, sažimanje iskustva razvitka srednjovjekovno-renesansne komune. Kad je već o filozofijskomu riječ, valja se prisjetiti Hegelove ocjene Machiavellija: on zapravo ne pripada filozofiji, nego obrazovanosti; filozofiji pripada utoliko ukoliko je svoje spise zasnovao na vlastitom iskustvu, promatranju, svijesti i životu, a ne na skolastičkom spoznavanju. Tim manje bi se Petrićev spis mogao ubrojiti u filozofijska djela, kada se može postaviti pitanje u kojoj je mjeri *Sretan grad* rezultat samostalnog promatranja političkog života, a u kojoj mjeri je posredovan — po metodi još uvijek u biti skolastičkim — proučavanjem Aristotelovih političkih koncepcija. *Etičko-politički* pak gledano (tu valja imati na umu Aristotelovo — u Petrićevom spisu prihvaćeno — određene svrhe države kao općeg blaženstva), *Sretan grad* se zasniva na elementima neoplatoničke etike. Najviše dobro sretnog grada Petrić je pojmio u duhu kršćanskog neoplatonizma. Krajnji je cilj ljudskog skupnog obitavanja *sreća* u vrlini određenoj kao *najviše dobro* (Petrić rabi izraze »kontemplativna vrlina«, »spekulativna vrlina« za oznaku puta dosizanja tog dobra, a »dobro koje postoji u idealnom obliku« i »božanski izvor spasonosnih voda« za samo najviše dobro). Ta sreća, čiji nesavršen lik uravnoteženog života na pretpostavkama korigirane danosti predstavlja za Petrića realnu, neposredno ozbiljivu mogućnost, iskazuje se u svojemu potpunom i savršenom obliku kao nikada ozbiljiv zahtjev (platonski raskol idealnog i realnoga), koji — nasuprot gledištu da odatle proizlazi povijesno gibanje spram nikada ozbiljive budućnosti (ali koje ipak vodi naprijed itd.) — svoje zbiljsko povijesno značenje može zadobiti tek uvidom u protupovijesno, na perpetuiranje fakticiteta usmjereno htijenje koje je i podloga i konačan rezultat navodno natpovijesne metafizičke apologije danoga u ime nedostižnoga. Ako filozofijsko-politički aspekt Petrićevog spisa možemo i moramo držati nečim povijesno irelevantnim (eventualno tek kulturno-povijesno zanimljivim svjedočanstvom jedne bitno — a ne tek kronologijski — prošle epohe) — a iz prethodnog pokušaja valorizacije *Sretnog grada* nedvojbeno proizlazi upravo ovakav zaključak, — etičko-politički aspekt ne bi valjalo zanemariti i neupitno odbaciti u ropotarnicu kulturne povijesti. Riječ je o koncepciji *metafizičke na djelu*, koncepciji koja u mnoštvu svojih, kako zastarjelih tako isto — i još više — modernih i ultramodernih likova, uporno jest na djelu, koja podriva same temelje povijesti, hoteći — zajedno sa silama perpetuiranja društvenosti (nasuprot mogućnosti zajednice) i u službi tih sila, češće i subjektivno, voljno, intencionalno, a ne tek po svojim posljednjim konzekvencijama — održati *vlastite* temelje, istovjetne, naravski, s temeljima pretpovijesti.

Utoliko, suprostavljenost Petrićevih pogleda Morusovim i Campanellinim projektima zajednice nije tek kulturno-historijski kuriozitet, nego posredna opomena svačije povijesne zadaće.

Riassunto

La possibilità del mondo storico si fonda su ciò che non esiste ancora. In questa definizione è contenuta l'essenza dell'utopico. L'esame di codesta essenza ci permette di considerare l'utopico come base per porre delle domande sul senso e sulla ragione dell'esistente. Il pensiero utopico sottopone a un ulteriore esame critico le forme di vita esistenti in nome della possibilità di presenza di qualcosa di diverso.

L'orientamento rinascimentale basato sul terreno ha provocato l'aumento dell'interesse per l'analisi della possibilità dell'autentica felicità umana in questo mondo ceteriore di esistenza di comunità. In questa prospettiva si deve esaminare non solo l'origine delle scienze politiche moderne ma anche l'inizio del cosiddetto socialismo utopistico. La concezione di un ordinamento ideale e l'espressione della volontà di raggiungere l'effettività di una comunità. Il cosiddetto socialismo utopistico interpretato in questo senso è tuttora un tentativo contemplativo di trascendenza della preistoria dell'umanità e un tentativo d'inserimento nella vera storia.

Nella sua opera giovanile «La città felice» Frano Petrić ha dimostrato un orientamento tipicamente rinascimentale basato sulla vita terrena che è il vero campo di realizzazione della felicità umana nella comunità. Paragonando lo scritto di Petrić con le concezioni di Moro e Campanella si notano differenze non trascurabili tra «La città felice» da una e l'«Utopia» e «La città del sole» dall'altra parte. Moro e Campanella sottopongono l'ordinamento sociale esistente a un esame critico partendo dalla posizione utopica di effettività di una vita comunitaria, mentre il Petrić tralascia questo momento utopico. Perciò il Petrić non si pone la domanda sul significato fondamentale del fattibile ma con spirito poco critico adotta la società classistica del suo tempo come punto di partenza esemplare per l'attuazione delle riforme sociali. La concezione di queste riforme che troviamo ne «La città felice» non mette in questione i rapporti sociali fondamentali ma si limita ad esprimere il volere di migliorare l'organizzazione della società già esistente.

A differenza degli utopisti che rifiutano il principio di proprietà privata, il Petrić ha un rapporto chiaramente positivo verso la proprietà privata. Questo rapporto è dovuto alla sua concezione dell'interesse politico (l'istinto di potere come causa dei disordini sociali) essenzialmente differente dalla considerazione degli utopisti (l'interesse per il prolungamento dello sfruttamento classistico e, dunque, per l'assenza della comunità). Moro e Campanella aboliscono teoricamente anche la divisione del lavoro, mentre il Petrić giustifica e ritiene indispensabile l'esistenza dei ceti (ne «La città felice»

tre sono le classi sociali produttive che possiedono inoltre le caratteristiche del »terzo cetο« di prima della Rivoluzione francese, mentre le altre tre corrispondono alla classe sfruttatrice del comune feudale). Partendo dalla concezione aristotelica che la produzione di beni materiali presume il raggiungimento della felicità umana terrena, il Petrić separa i portatori della funzione produttiva dai veri cittadini i quali sono esenti da mansioni produttive e perciò sono gli unici capaci di raggiungere la vera felicità. La concezione di Petrić in tal modo si differenzia essenzialmente dal rapporto affermativo verso la produzione materiale che è invece presente nelle opere degli utopisti. Ne deriva perciò che la concezione del Petrić di uno stato felice rappresenta l'apologia della città — repubblica feudale e che non vi si trovano elementi veramente critici della forma di vita esistente.

Dal punto di vista *filosofico — politico* »La città felice« è un compendio delle concezioni politiche aristoteliche adattato alle necessità derivanti dal mutamento dell'antico polis in comune medievale. Nella misura in cui questo scritto rappresenta il risultato delle osservazioni indipendenti del Petrić e l'esame della vita politica contemporanea »La città felice« contiene elementi di opera filosofica e non è solo un manuale pratico ispirato a principi scolastici sul come organizzare la vita politica. Dal punto di vista *etico — politico* »La città felice« si fonda su elementi dell'etica cristiana neoplatonica: lo scopo dello stato — aristotelicamente — è contenuto nella beatitudine generale cioè nella concezione neoplatonica del massimo bene (che è raggiungibile solo agli appartenenti del cetο superiore). L'aspetto imperfetto di questa massimo bene, una vita equilibrata fondata su premesse proposte è una possibilità reale; la forma completa del massimo bene è una richiesta, mai realizzabile, che ottiene un suo significato storico essenziale solo in funzione di mantenimento delle forme di vita esistenti.