

Augustin Kvočić

Filozofski fakultet u Zagrebu
augustin2012@gmail.com

PRILOG ODNOSU POJEDINAČNOG I OPĆEG U SREDNJOVJEKOVNOJ METAFIZICI

SAŽETAK: Ovaj kratki filozofski esej težiti će prikazu odnosa pojedinačnog i općeg u antičkoj i srednjovjekovnoj metafizici, odnosno prikazu cjeline i dijela – totaliteta (društva) s jedne, i pojedinca koji ga konstituira, s druge strane. Esej će se u svom prvom dijelu najviše temeljiti na drugoj knjizi Politike, u kojoj Aristotel većinu vremena posvećuje kritici Platonove države, pritom iznoseći argumente zašto ona ne bi funkcionirala, dok paralelno postavlja temelje vlastitoj utopiji koju će izložiti u sedmoj i osmoj knjizi, na koje će se ovaj rad manje osvrnati. Drugim riječima, Aristotel pokušava utemeljiti svoje stajalište u kojem na državu gleda kao na pluralitet, u kontrastu s Platonovim poimanjem iste kao cjeline, odnosno političke zajednice kao ono što više jedno. To ne znači da je on u potpunosti vidi kao mnoštvo bez zajedničkih temelja, nego da se u takvoj zajednici očuvao individualitet, ali da je on isto tako usmjeren k zajedničkom dobru cijele zajednice. Za razliku od Platona, Aristotel ne želi ukinuti privatno vlasništvo i obitelj jer ne smatra da će to učiniti državu više jednom, nego da će učinak toga čina biti upravo suprotan. Dakle, obojica pokušavaju stvoriti zajedništvo u državi, ali kroz drugačije metode i s drugačijim krajnjim ciljem, što prvi dio ovog eseja želi i prikazati. Težište drugog dijela ovog eseja je na prikazu Tominog shvaćanja odnosa pojedinačnog i općeg, odnosno pojedinca i političke zajednice (civitas) te krajnjeg cilja njegove političke zajednice – blaženstva. Navedeni dio je važan s obzirom na Tominu recepciju Aristotela nakon višestoljetne “dominacije” Augustinova platonizma. Drugim riječima, objasniti će se veza između Boga, vladara i političke zajednice te će se objasniti na koji način čovjek dolazi do blaženstva, a i zašto mu teži. Također, esej će se u vrlo kratkim crtama osvrnuti i na demokratske niti koje se pojavljuju kroz Tomin nauku o državi. Esej, koji se ograničava samo na pojedine segmente ovog problema, ukazuje na suvremenu važnost odnosa pojedinačnog i cijelog (pojedinca i društva) kao trajno određujuć problem ne samo filozofijskih, nego i društvenih rasprava u cjelini. Primjerice, moto Europske unije “Ujedinjeni u različitosti”, odnosno pozicija prema kojoj različitost ne isključuje jedinstvo (jedno) nego ga upravo jamči, svoj temelj ima u europskoj tradiciji filozofskog

mišljenja, zbog čega smo ovaj segment antičkih promišljanja odlučili ukratko prikazati.

KLJUČNE RIJEČI: platonizam, pluralitet, država, Bog, vladar, politička zajednica, istina

Temeljna razlika Platona i Aristotela u pogledu države kao jedinstva, odnosno pluralnosti

Kada je riječ o odnosu cjeline i dijela, preciznije, o odnosu društva i pojedinca kod Aristotela, potrebno se usredotočiti na zajedništvo građana u *polis*u. Aristotela zanima trebaju li građani imati sve zajedničko, samo neke stvari zajedničke ili pak ništa zajedničko. Jasno je da treća opcija nikako ne može biti valjana, s obzirom na to da građani nekog *polisa* imaju barem neke stvari zajedničke, kao što je to, na primjer, prostor u kojem djeluju. Dakle, mora postojati nekakav temelj na kojem će se zajednica formirati, a on nužno pretpostavlja nekakav oblik zajedništva.

Kada Aristotel piše o stvarima koje su svima zajedničke, on aludira na Platovu *Državu*, u kojoj postoji težnja da zajednica bude *što više jedno*. On se protivi tome tvrdeći da će država prestati biti država ako bude bliže jednom “jer država je neko mnoštvo, a bivajući što više jedna, postaje od države obitelj, i od obitelji – čovjek” (Aristotel, 1992: 27). Drugim riječima, nekakav pluralitet je potreban da bi država postojala, što kontrira Platonovoj ideji države. Dakle, Aristotel daje prednost drugom prijedlogu, odnosno tome da su samo neke stvari zajedničke, a ostale privatne, što će sačuvati određenu količinu pluralnosti. Aristotelovo mišljenje kako polis nastaje upravo zbog toga što postoji mnoštvenost implicira ukidanje svrhe samog polisa koji bi težio biti *jedno*.¹

¹ Treba imati na umu Aristotelovo razlikovanje *Politike* i *Metafizike*, u kojoj on iz drugih razloga koristi Homerovu rečenicu: “Nije dobro mnogovlade: neka je jedan vladar.” Aristotel, *Metafizika*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992., str 262. Jednako tako potrebno je imati na umu Platonovo inzistiranje na razlikovanju u poretku duše s obzirom na poredak vrlina koje razlikuju dionike polisa. Usp. Platon, *Država*, Naklada Jurčić, Zagreb 2009.

Naime, da bi država ostala pluralitet, a opet bila zajednica s nekakvim zajedničkim temeljima, ona ne smije ostati bez privatnog vlasništva i obitelji, onako kako to želi Platon, nego se zajedništvo mora postići kroz obrazovanje koje će naučiti građane da misle i osjećaju slično. Većina rasprave između Platona i Aristotela u pogledu jedinstva zajednice vrti se upravo oko privatnog vlasništva i obitelji.

Sumirano, država je nužno neko mnoštvo, pluralnost na nekom određenom prostoru na kojem djeluju građani. Apsolutnom jedinstvu ne teži se jer se time ukida država, a ona je sama po sebi dostatna, više nego obitelj ili pak jedinka. To znači da je bolje za pojedinca, pa čak i obitelj, da budu unutar države koja je jača (samodostojnija), nego da ostanu na nižoj razini.

Ukidanje tradicionalne obitelji

Da bi se dostiglo potpuno jedinstvo, prema Platonu, prvi je korak ukinuće obitelji, jer će građani tek tada biti usmjereni k općem dobru i bit će korak do jednote kojoj on teži. Naime, dokle god postoji obitelj, njezini članovi favorizirati će vlastitu braću, djecu, roditelje i tako dalje. Aristotel se protivi takvom pokušaju unificiranja građana, smatrajući da se zajedništvo može postići na razumniji i realniji način. Prije svega, apsolutno jedinstvo grada nije krajni cilj države, nego dobar život građana. Prema njemu, država prestaje biti državom što je ona više jedno “jer država ne nastaje od sličnika” (ibid., str. 27), nego od različitosti unutar nje.

Ipak, sličnost između Platona i Aristotela u njihovim idealnim državama postoji. Srž Platonova jedinstva nalazi se u međusobnom suosjećanju i jednoumlju kao temeljima zajednice. Čini se da Platon podržava određen oblik zajedništva naroda, odnosno ono se temelji na ujedinjenosti u razmišljanju i emocionalnim vezama. Aristotel, s druge strane, također želi jedinstvo u mišljenju, ali ne po cijenu ukidanja obitelji i privatnog vlasništva. Čini se da on ne želi apsolutno jedinstvo, nego jedinstvo u nekoj određenoj mjeri. Njega ne zanima što će u državi proizvesti najveće jedinstvo, nego što će prouzročiti najveće dobro građanima jer je ono krajnji cilj države. Hannah

Arendt uviđa kako je usmjerenje dionika polisa dobru s onu stranu pitanja o bogu ili čovjeku kao mjerilima stvari. “Prava posljedica ovog političkog tumačenja učenja o idejama bila bi da ni čovjek ni bog nisu mjera svih stvari, već sâmo dobro – posljedica koju je očito Aristotel, a ne Platon, izveo u jednom od svojih najranijih dijaloga.” (Arendt, 1996: 29).

Kada se pomnije prouči njihova rasprava, može se zamijetiti da zapravo obojica žele jedinstvo građana, ali im to obojici nije krajnji cilj. Aristotelu je cilj, kao što je već rečeno, dobro zajednice, a ono će se djelomično postići kroz jedinstvo građana. On također kritizira Platonovu poziciju da je najveće moguće jedinstvo najbolje za državu, iz razloga što Platon uzima samo jedan oblik jedinstva. Pod time misli na jedinstvo u emocionalnom i misaonom smislu, odnosno zašto je baš to jedinstvo najbolje jedinstvo za idealnu državu, a ne neki drugi oblik jedinstva? Odgovor na to može biti taj, da Platonu zapravo nije krajnji cilj najveće moguće jedinstvo, s obzirom na to da je njegov prijedlog samo jedan oblik jedinstva, nego neki drugi cilj.

Unatoč svemu već navedenom, ne bi bilo *pravedno* da se Platonov sustav prikaže iz Aristotelove perspektive kao najveće moguće jedinstvo svih njegovih članova, bez mogućnosti za različitost. Ona unutar Platonove države u svakom slučaju postoji, a savršeno se očituje u njegovoj podjeli na društvene staleže koje proizlaze i odgovaraju trima dijelovima duše. Naime, on dijeli dušu na razumski/umski dio koji odgovara poziciji vladara (filozofa), voljni dio koji odgovara poziciji čuvara (vojska) i apetativni dio koji odgovara poziciji obrtnika (radnika) u državi (Platon, 1969). Jer, kako Platon kaže kada uspoređuje dijelove duše i države:

“Zar se ne moramo složiti u tome da u svakome od nas postoje isti delovi i osobine koje ima i sama država? Oni tu, svakako, nisu došli preko nekog drugog. Smešno bi bilo i pomisliti da se odvažnost u državama nije pojavila prvo kod stanovnika koji je poseduju, kao kod Tračanja, Skita, i gotovo svih ostalih severnih naroda. Isti je slučaj i sa sklonošću prema nauci, koja se s najvećim pravom traži od nas, ili sa sposobnošću za zaradu, koju bismo rekli uglavnom da je imaju Feničani i Egipćani.” (Platon, 1969: 135).

Također, Platon zahtijeva da se svatko bavi onime što mu ide najbolje, odnosno da se bavi samo jednim umijećem za koje je pre-

dodređen u svojoj jednosti. Drugim riječima, svaki čovjek, s obzirom na dio duše koji mu je najizraženiji, biva smješten u stalež koja odgovara tom dijelu duše (ibid., 1969), a samim time ima i “samo jedan posao koji obavlja dobro i posve predano, to jest, ne misleći na vlastitu korist i samo radi dobra drugih ili radi općeg dobra” (Strauss i Corpsey, 2006: 17). Time se jednost ne suprostavlja mnoštvenosti. Sveukupan prikaz Platonovog filozofskog nauka o duši i staležima može se vidjeti u sljedećem citatu koji ukazuje na određen oblik mnoštvenosti koji pritom ne poriče prisutnost suosjećanja i jednoumlja:

“Da bi se otkrilo čistu i jednostavnu pravednost, postaje nužno razmotriti pravednost kod pojedinačnog čovjeka. To razmatranje bilo bi najlakše kada bi pravednost pojedinca bila istovjetna pravednosti u državi; zahtijevalo bi da se pojedinac ili bolje njegova duša sastoji od istih triju vrsta ‘priroda’ kao i država. Čini se da jedno vrlo privremeno razmatranje duše ispunjava taj zahtjev: duša sadrži žudnju, gnjev, i razum, upravo onako kako se država sastoji od stjecatelja novca, ratnika i vladara. Stoga možemo zaključiti da je čovjek pravedan ako svaki od tih dijelova duše obavlja svoj posao i samo svoj posao, to jest, ako je njegova duša u zdravom stanju.” (ibid., str. 23).

Privatno vlasništvo kao temelj zajedništva unutar *polis*a

Aristotel nastavlja dalje s kritikom Platonova jedinstva u *Državi* okrećući se raspravi o imovini, pritom postavljajući trilemu. Zanima ga je li bolje da imovina bude zajednička svima ili da to budu njezine porabe (proizvodi/plodovi). Na primjer, zemljište može biti zajedničko, a svi prikupljeni plodovi dijelili bi se prema potrebi, odnosno zemljište može biti privatno, a prikupljeni plodovi zajednički bi se trošili. Treća opcija je da sve bude zajedničko. On smatra da je najbolje da imovina bude privatna, ali prema upotrebi zajednička. Drugim riječima, zemljište će biti privatno, a njeni će se plodovi prema potrebi zajednički koristiti. Aristotelov pogled na privatno vlasništvo, a samim time i postizanje jedinstva unutar države kontrira Platonovu pogledu jer on smatra da je nužno ukinuti privatno vlasništvo, barem kada je riječ o čuvarima i vojnicima.

Potrebno je naglasiti da se razlika u mišljenju između Platona i Aristotela bazira na različitosti političkog plana kojeg svaki od njih zastupa. Prije svega, za Platona je bitno da čuvari budu filozofi jer politiku ne mogu niti shvatiti niti provoditi obični građani. S druge strane, Aristotel smatra da su za takav pothvat sposobni svi koji imaju razum i dobro obrazovanje. Upravo se ovdje nalazi ta razlika i razlog u mišljenju po pitanju privatnog vlasništva. Platon daje moć eliti za koju smatra da tu istu moć neće zloupotrijebiti za vlastite ciljeve. Da bi to osigurao, potrebno je ukinuti privatno vlasništvo među čuvarima, da ne bi bili u mogućnosti koristiti svoju moć za vlastitu dobrobit, a samim time pridobili bi povjerenje onih kojima vladaju. Aristotelov pogled je drukčiji jer u njegovoj idealnoj državi najjače je političko tijelo skup svih građana. U ovakvom aristotelijanskom obliku zajednice također postoji oblik jedinstva i povjerenja koje se stvara kroz jednu koncepciju dobrobiti, kroz isto obrazovanje te kroz međusobnu interakciju građana za zajedničkim objedima (Kraut, 2002). Također, važno je to da se ljudi na visokim položajima mijenjaju, stoga, za razliku od Platonovih čuvara, nema potrebe za ukidanjem privatnog vlasništva.

Pojedinci u Aristotelovom sistemu obvezani su prema cjelini i zajedničkom dobru kroz *liturgije*, odnosno svečanosti koje oni sami financiraju. Dakle, dobar dio građana morat će koristiti svoje bogatstvo u korist cjeline, odnosno javnih projekata. To se odnosi na vojsku, izgradnju brodova, održavanje raznih svečanosti, zabave, javno obrazovanje, zajedničke objede itd. Naravno, pod pojedince se ne misli samo na neke odabrane, najimućnije osobe koji će to financirati, ali isto tako niti na one građane koji si neće moći priuštiti financiranje, nego na sve one koji će si to moći priuštiti. Dakle, većina će biti obavezna davati novac za potrebe zajedničkog dobra, a oni koji neće imati, neće biti ni obvezani. Dakle, “nitko se ne treba bojati teškog tereta siromaštva, jer kad je doktrina zajedničkog korištenja [plodova/imovine] široko prihvaćena među građanima, svaki je osiguran tim zajedničkim razumijevanjem da će imati koristi od vlasništva drugih. To zajedničko razumijevanje proizlazi iz i pridodaje osjećaju prijateljstva među građanima” (ibid., str. 329). Takvim

pristupom stvara se prijateljstvo među građanima u kojem si svi međusobno pomažu, a samim time postižu jedinstvo grada.

S obzirom na to da Aristotel preferira da su zemljišta privatna, a njeni plodovi na zajedničku upotrebu, on kritizira treću stavku svoje trileme, odnosno zajedništvo u zemljištu i plodovima. Najveća kritika upravo je na osjećaju zajedništva u takvom sistemu, odnosno manjku istoga:

1. Kada je sve zajedničko, nitko se neće brinuti o posjedima jer će pojedinac uvijek misliti da će netko drugi obaviti posao umjesto njega;
2. Dolazi do svađe kako će se proizvodi rasporediti – neki rade više, neki manje;
3. Prepoznavanje da nešto pripada meni i samo meni dovodi do užitka te ga se nema smisla uskraćivati;
4. Ogroman je užitak kada s vlastitim dobrima možemo pomoći prijatelju, gostu ili suputniku;
5. Ako ne postoji privatno vlasništvo, nitko ne može posjedovati vrlinu velikodušnosti (darežljivosti), koja se sastoji od dobrog raspolaganja vlastitim dobrima. (ibid.)

S druge strane, Aristotelov sistem u kojem su tradicionalni oblik obitelji i privatno vlasništvo očuvani, sadrži tri prednosti te pokazuje da bilo koje jedinstvo nije uvijek najbolje za državu:

1. Očuvanje obitelji i privatnog vlasništva omogućuje zajednici najbolji oblik skrbi za sve ono što treba specijalnu pažnju: djeca, stariji roditelji, zalihe hrane i ostali resursi (ibid.);
2. Teže je očuvati ljudske odnose ako su ljudi spriječeni u tome da imaju određenu dozu brige za mali broj ljudi (obitelj) ili malo zemljište. Bez tih malih udruženja, tvrdi Aristotel, ne možemo imati ljubavi za druge. S druge strane, ako je sva imovina zajednička, naši odnosi sa sugrađanima bit će ispunjeni konfliktom jer će dolaziti do već gore navedenih problema. Dakle, potrebno je nešto što će vezati sve građane, “no s obzirom na to da najjače veze ne mogu biti univerzalne – ne možemo voljeti sve ljude i sve dijelove vlasništva jednako

– najbolji način za održavanje dobrih građanskih odnosa je da se dopusi ljudima da daju posebnu pažnju vlastitim stvarima i ljudima koji su im bliski” (ibid., str. 331):

3. Dakle, tradicionalna obitelj i privatno vlasništvo igraju važnu ulogu u bilo kojem dobrom životu. Blagostanje se, prema Aristotelu, sastoji u vrlim aktivnostima koje su adekvatno potkrijepljene resursima. Znači, “ako nemamo nikakvih bliskih emocionalnih veza s drugima, onda je jedna važna sfera vrlog djelovanja – način na koji postupamo s prijateljima i obitelji – umanjena” (ibid.). S druge strane, ako nemamo dovoljno resursa da živimo dobro, stalno se moramo oslanjati na pomoć od drugih, odnosno na prijatelje i cijelu zajednicu, a samim time ne možemo osjećati zadovoljstvo koje dolazi kada smo u kontroli nad vlastitim životom.

Odnos pojedinac–društvo / Zaključak antičkog dijela rasprave

Čitanjem druge, ali i sedme i osme knjige *Politike*, mogao se vidjeti odnos između pojedinca i društva, odnosno dijela i cjeline. Aristotel vidi vrijednost i u individualizmu i u zajednici. Na primjer, u svojoj idealnoj državi on ne očekuje da će građani glasati u interesu svoje obitelji ili nekog partikulariteta koji je manji od cjeline, odnosno cijelog grada, nego će glasati u skladu s općim dobrom cjeline. Isto tako, a za razliku od Platona, briga za privatno vlasništvo i obitelj u skladu je s općim dobrom iz razloga što se i na taj način doprinosi zajednici. Da bi sve to bilo moguće, odnosno da bi svi prepoznali dobro zajednice te radili u korist cjeline, pobrinut će se obrazovanje. Svrha obrazovanja ne leži u tome da se pojedince pretvori u slijepu masu koja će uvijek raditi ono što cjelina želi, nego ono daje neki oblik neovisnosti pojedinačnog uma među pojedincima te ih uči da su vrlo djelovanje i dovoljna količina resursa nužni za dobar život u *polisu*. Takva osoba, s obzirom da svi imaju zajedničko, odnosno isto obrazovanje, ne slaže se u svemu sa svima jer je osposobljena za kritičko promišljanje argumenata i refleksiju pomoću kojih će tražiti to najveće dobro u zajednici, a isto tako će činiti i drugi.

Prijelaz iz antike u srednjovjekovlje

Prije prelaska na Tomino viđenje odnosa pojedinačnog i općeg, potrebno je objasniti promjenu u poimanju boga iz perspektive antičke metafizike u perspektivu srednjovjekovne metafizike. Ta promjena važna je iz razloga što Toma uvodi kršćanskog Boga kao krajnju svrhu političke zajednice koja samim time povlači cijeli odnos pojedinačnog i općeg u sasvim drugom smjeru nego što je to bilo u antici, iako su u praktičkim djelima antičkih filozofa kao uzor važile argumentacije njihovih kozmoloških djela. Dakle, na tu se preobrazbu gleda dvojako:

1. Antički bog koji oblikuje svijet iz kaosa, zamjenjuje se s kršćanskim Bogom koji voljom stvara svijet *ex nihilo*;
2. Antički bog ostaje u tom svijetu kojeg stvara, dok se kršćanski Bog nalazi izvan njega (Sunajko, 2015).

Ovakav prijelaz iz antičkog shvaćanja boga u srednjovjekovno shvaćanje nije značio nagli raskid između te dvije tradicije iz razloga što su “svi srednjovjekovni mislioci pri objašnjenju prirode i čovjeka, vjere, Boga i kreacije koristili argumente filozofije i logike, pri čemu su u najvećoj mjeri preuzeli filozofske pozicije Platona i Aristotela” (ibid., str. 71). Srednji je vijek od Platona preuzeo *nematerijalno shvaćanje zbiljnosti* što je rezultiralo “potrebom transcendiranja svijeta kako bi se dosegnuo ideal vječnosti” (ibid.), a od Aristotela nužnost prvog nepokretnog pokretala (*ibid.*). Cijeli prijelaz započinje s Aurelijem Augustinom koji zadržava Platonove i neoplatonističke postulate spajajući ih s kršćanskim učenjima, a upotpunjuje se s Tomom Akvinskim koji “predstavlja sintezu grčke filozofije (Platon, Aristotel) i augustinizma utemeljenoga na biblijskoj tradiciji” (ibid., str. 100). Upravo smo se zbog navedene sintetičke naravi odlučili prikazati upravo Tomino promišljanje političke zajednice koje će biti to zanimljivije, što je riječ o nekim pozicijama koje razumijevaju političko na gotovo moderan način.

Za Tomu, čovjek je političko biće koje je vođeno razumom, a ne nagonima. S obzirom na to da mu je razum svojstven po priro-

di, država mu je također svojstvena po prirodi, odnosno nije voljna odluka kao što je to primjerice kod Hobbesa ili Rousseaua (Matz, 1998). Slijedeći razum, čovjek stvara političku zajednicu (državu, *civitas*) čija je najviša zemaljska svrha zajedničko dobro svih njenih članova. Dakle, kako Toma piše:

“Budući da nije dovoljan jedan čovjek da obavi sve radnje što ih zahtijeva društvo, nužno je da različite osobe rade različite poslove. Takva različitost ljudi za obavljanje različitih zadataka prvenstveno je posljedak činjenice da božja providnost tako uređuje različita područja čovjekova života te nikad ne nedostaje ničega što je nužno za ljudsku opstojnost; a kao drugo, ta različitost proizlazi iz naravnih uzroka koji dovode do toga da se različiti ljudi rađaju sa sposobnostima i sklonostima za različite službe i različite načine života.” (Akvinski, 1990: 15)

i

“Savršena je zajednica cilj prema kome teže ostale prirodne zajednice i u kome nalaze svoje ispunjenje. Upravo to je jedna od razloga da je država “naravna”. Za kršćanina taj naravni proces čudoredne izgradnje koji nadzire i uređuje proizvodnju gospodarskih dobara podvrgnut je trećem i višem interesu: čovjekovu duhovnom dobru, ili radovanju u Bogu.” (ibid., str. 15).

Kada govori o “savršenoj zajednici”, misli na samodostatnu skupinu koja je integrirana u širu i potpuniju strukturu. Tu misli na *polis*, *civitas*, *provinciu*, a najbolje od svega, kraljevstvo. Potrebno je naglasiti da je država iznad pojedinca jer samo ona može ispuniti svoju zadaću promicanja prikladnih uvjeta života na gospodarskom i kulturnom području. O prikladnim uvjetima života, djelovanjima unutar zajednice, ciljevima i tako dalje, kazuje nam razum. Svakoj političkoj zajednici potreban je vladar koji će usmjeravati narod k zajedničkom dobru kroz zakone. Dakle, od vladara se očekuje da bude pravedan i krepostan, što će rezultirati donošenju dobrih zakona koji će tek tada moći usmjeriti narod prema dobru. Pod dobrim zakonima misli se na zakone koji su pravedni, tj. oni ne smiju biti izvedeni iz osobne volje vladara ili njegovih prohtjeva, nego moraju

biti izvedeni iz “načela pravednosti što ih je Bog otkrio čovjeku” (ibid., str. 21). Dobrom vladavinom omogućuje se mir i jedinstvo podanika.

O vladaru, zajedničkom dobru i jedinstvu podanika

Toma komentira da je veoma teško imati monarhijski oblik vladavine zato što se ostali ljudi osjećaju lišenima dostojanstva vlasti i time se uvodi razdor među zajednicu, što je najveće političko zlo. Prema njemu, bolje je imati tiranina na vlasti, nego imati razdor unutar zajednice. Dakle, koliko god da je neki monarh dobar i pravedan, on nikada neće moći biti toliko dobar kao cijela zajednica koja obuhvaća i njega ili neku elitu. Iz tog razloga, Toma navodi mješovitu vladavinu kao vladavinu koja pokušava udovoljiti svim ljudima koji teže za slobodom i jednakošću, a koja se očituje kao sudjelovanje u društvenim djelatnostima kroz razne javne službe i funkcije. Ako narod sudjeluje u političkom životu, osjećat će “kako su u zajedničkom dobru osigurani i njegovi materijalni interesi” (ibid., str. 30). Ne smije se zaboraviti da je mješovita vladavina i dalje monarhija, ali je to, kako je Toma naziva, umjerena monarhija gdje je kraljeva moć ograničena, a želje naroda su zadovoljene.

Sumirano, kralj znači biti vladar jednoga naroda. On je upravitelj k nekome cilju, odnosno k uređenoj zajednici koja proizlazi iz razuma. Razum je taj koji nas tjera k cilju, bez obzira o kojem cilju se radi. Zbog toga što je čovjek društveno i državotvorno biće (ibid., str. 49) koje živi u zajednici, potreban mu je kralj koji će ga usmjeriti k toj zajednici te konačno k blaženstvu Božjem. Jedan čovjek je preslab da ostane sam, stoga je nužno da joj teži.

Za upravljanje mnoštvom od strane vladara, Toma daje usporedbu tijela i duše, odnosno da “u tjelesnom svijetu, po rasporedu Božje providnosti, prvo, to jest nebesko, upravlja ostalima, a svim tijelima razumno stvorenje. Također u čovjeku pojedincu duša upravlja tijelom, a među dijelovima duše razum upravlja gnjevnim i požudnim čuvstvima. Isto tako, među udovima tijela jedan je glavni, ili srce ili glava, koji pokreće sve ostale. Stoga je nužno da u svakom mnoštvu

postoji nešto što njime upravlja” (ibid., str. 51). Doduše, ovaj citat ne osporava da vladar može loše vladati, odnosno usmjeravati mnoštvo prema lošem cilju. Loš cilj bi bila težnja prema vlastitome dobru, a to čini tiranin čija je vlast upravo zbog toga nepravedna. Zbog takvog vladara, mnoštvo se može pobuniti i stvoriti opće nepovjerenje prije bilo kojem drugom kraljevstvu, pa makar ono bilo pravedno, jer će smatrati da doprinos zajedničkom dobru ne koristi svima, nego samo tiraninu koji si je dobro prisvojio.

Toma zatim pokušava opisati kralja kakav bi on zaista trebao biti, a da zajednica bude usmjerena k općem dobru. Prije svega, treba razumjeti opću i posebnu vladavinu koje su obije dio prirodne vladavine. Opća vladavina božja je vladavina koja obuhvaća sva živa bića. Posebna vladavina ona je slična božanskoj, a nalazi se u čovjeku. Toma ponovno opisuje svoje hijerarhijsko gledanje svijeta te povezuje paralelu s čovjekom kao društvenim bićem koje živi u zajednici, i božjom vladavinom, tvrdeći da se ona nalazi u “čovjeku ne samo utoliko što razum upravlja ostalim dijelovima čovjeka, nego i utoliko što razum jednoga čovjeka upravlja zajednicom” (ibid., str. 99), a upravo to on smatra najvećom dužnošću kralja. Dakle, kralj mora činiti isto kao i Bog u svijetu, tj. treba stvoriti i upravljati političkom zajednicom. Drugim riječima, svakom kralju koji želi dobro vladati političkom zajednicom uzor mora biti Bog i Njegovo upravljanje.

Osvrnemo li se na vladareve zadaće, preciznije na stvaranje i upravljanje političkim poretom, potrebno je definirati što te zadaće uopće znače. Prvo, pod stvaranjem političkog poretka Toma ne misli samo na stvaranje poretka kao takvog, nego i na “neprestano stvaranje onih dobara koja obuhvaćaju pojam općeg dobra” (Matz, 1998: 125). Zadaća vladara pri uspostavi političkog poretka je ovdje trojaka:

1. Vladar je dužan uspostaviti mir;
2. Vladar mora voditi zajednicu prema ispravnome životu;
3. Vladar treba organizirati materijalna sredstva potrebna za dobar život.

Drugo, pod održavanjem tj. upravljanjem političkim poretком misli se na “otklanjanje šteta koje uzrokuju priroda, vanjski neprijatelji ili nepravednost unutar države koja iz naopake volje ometa ili čak razara politički mir” (ibid., str. 125).

Kada je riječ o pojmu *mira* kod Tome, može reći da on za njega nema tako jednostavno značenje. Preciznije, mir kod njega ne znači samo odsustvo rata ili neke borbe u vanjskome svijetu, nego se “mir može uspostaviti samo ukoliko se umiri čovjekova duša usmjeravajući se prema svojim istinskim dobrima” (ibid., str. 125), odnosno mir se odnosi na “jedinstvo umnih ili razumnih te osjetilnih težnji u kojih može postojati suglasnost, već i na jedinstvo naravnih težnji” (Akviski, 1990: 215). Dakle, mir se sastoji u smirenju i jedinstvu težnji, no problem je u tome što se može težiti pravom i prividnom dobru. Pravi mir onaj je mir koji ima težnju prema pravom dobru, a bilo kakav drugi oblik mira je samo prividan mir. Nadalje, pravi mir dijeli se na dva načina, odnosno na savršeni i nesavršeni mir, zavisno o načinu posjedovanja pravog dobra. Savršen mir onaj je mir koji se sastoji u uživanju vrhovnog dobra koje ujedinjuje i smiruje sve težnje, a ono biva konačnim ciljem razumnog stvorenja. Drugi mir, nesavršen mir, na ovom je svijetu jer “premda se prvotna težnja duše smiruje u Bogu, ipak postoje mnoge nutarnje i izvanjske zapreke koje ometaju taj mir” (ibid., str. 216).

Vladanje je u potpunosti nužno unutar zajednice jer samo tako ona može doći do cilja koje je konačno blaženstvo u uživanju Boga poslije smrti. No način na koji se dolazi do blaženstva putem je kreposti koja se također ostvaruje tek u zajednici. Krepost se pak sastoji od uzajamnog pomaganja drugim članovima zajednice i pokoravanja vladaru, a samim time su pojedinac i cjelokupna zajednica usmjerena k višem cilju, odnosno usmjereni su k uživanju Boga. Dakle, sama krepost nije cilj, nego na nju možemo gledati kao na instrument koja će nas dovesti do Boga, naravno, uz pomoć vladara kao usmjerivača prema cilju. Toma navodi sljedeće:

“A za dobar život jednoga čovjeka potrebne su dvije stvari: prva je, i glavna, kreposno djelovanje, jer krepošću se dobro živi; druga ima drugotnu i na neki način pomoćnu važnost, to jest dostatnost tjelesnih dobara čija je upotreba nužna za kreposno djelovanje. Uzrok

jedinstva ljudskog bića je narav, a za jedinstvo zajednice koje se zove mir treba se pobrinuti vladar svojim umijećem. Prema tome, da bi se uspostavio dobar život zajednice, traži se troje. Prvo, da se zajednica poveže jedinstvom mira; drugo, da se zajednica ujedini-
na vezom mira upravi prema dobrom djelovanju, jer kao što čovjek ne može ništa dobro raditi ako se ne pretpostavi jedinstvo njegovih dijelova, tako ne može dobro djelovati ni zajednica ljudi kojoj, zbog nutarnjih sukoba, nedostaje jedinstvo mira; treće, traži se da se vladar svojom umješnošću pobrine da bude dovoljno potrebnih stvari za dobar život.” (ibid., str. 110–111).

Blaženstvo kao *summum bonum* za Tomu je krajnji cilj u cijeloj raspravi oko zajednice, zajedničkog dobra i vladara koji usmjerava sve k tom cilju. Naime, bez takvog konačnog cilja koji je u Bogu i koji jest Bog, cijeli sistem se raspada, odnosno ne postoji razlog zašto bi čovjek osnovao zajednicu (osim zbog lakšeg dolaska do materijalnih dobara) i težio blaženstvu. Iz toga proizlazi da je Bog nužno neophodan za Tominu političku teoriju, odnosno, kao mjesto općenitosti u kojem su sve pojedinačnosti sadržane. Dakle, “u Bogu je (...) nađen uzrok i cilj sveg djelovanja, a time ujedno i pojam dobra koji omogućava da svi ciljevi budu dobri kao dobra s obzirom na njega” (Matz, 1998: 114).

Nadalje, kada Toma govori o zakonima, preciznije o zakonu kojem je svrha uvijek zajedničko dobro, on govori o zakonu koji se odnosi na blaženstvo u poretku. Zakon nužno vodi zajedničkoj sreći, a to zaključuje prema tome što sve nesavršeno teži savršenom, svaki dio biva usmjeren prema cjelini, a jedan čovjek je dio savršene zajednice. Naime, zakon je razumski nalog kojeg trebaju poštivati svi podanici jer samo će tako biti kreposni. Vladar određuje zakone koji nužno moraju biti dobri jer samo takvi zakoni vode do blaženstva, a samim time će i narod biti dobar jer će poštivati dobre zakone. Tominim riječima:

“Ako, naime, zakonodavac teži za istinskim dobrom, to jest za zajedničkim dobrom usklađenim s božanskom pravednošću, onda ljudi po zakonu bivaju naprosto dobri. Ako pak zakonodavac ne teži za dobrom naprosto, nego za onim koje je korisno ili mu pribavlja užitek, ili se čak protivi božanskoj pravednosti, onda zakon ne čini

ljude naprosto dobrima, nego samo u nekom pogledu, to jest u odnosu na takvu vladu. A na ovaj način dobro se nalazi čak i u onih koji su po sebi zli: tako se, naprimjer, netko naziva dobrim razbojnikom jer spretno radi da postigne cilj.” (Akvinski, 1990: 149)

i

“Dobrota bilo kojega dijela ocjenjuje se u odnosu na njegovu cjelinu, stoga i Augustin kaže u III. knj. *Ispovijesti* da je *sramota za svakog pojedinca ako se ne slaže s cjelinom kojoj pripada*. Budući je, dakle, svaki čovjek dio države, nemoguće je da neki čovjek bude dobar ako nije dobro usklađen sa zajedničkim dobrom, a isto tako cjelina ne može biti dobro sastavljena ako joj dijelovi nisu usklađeni. Stoga je nemoguće da zajedničko dobro države bude postojano, ako građani nisu kreposni, u najmanju ruku oni na koje spada da vladaju. Za dobro zajednice dovoljno je da ostali budu toliko kreposni da se pokoravaju zapovijedima vladara.” (ibid., str. 150)

“Demokratski” karakter Tomine države

Za Tomu, kao što je već rečeno, najbolji je oblik vladavine monarhija, preciznije, mješovita monarhija, odnosno konstitucionalna monarhija koja zadužuje cijelu zajednicu da sudjeluje u društvenim djelatnostima. Koliko takav oblik monarhije u svojim osnovnim crtama ima “demokratski” karakter pokazuje i Tomin nauk o pravu na otpor tiraninu. Taj nauk pokazuje nam da se narod ima pravo pobuniti i nasilno svrgnuti tiranina s vlasti ako i samo ako tiranin ugrožava opće dobro naroda.

Prije svega, čovjek je *animal sociale*, što znači da su mu za život potrebni drugi ljudi iz razloga što ne može sve poslove obavljati sam niti proizvoditi stvari nužne za život, a samim time i dobro živjeti. Također, zajednica je ovdje da čovjeku usadi čudoreдно vladanje. Prema tome, “čovjek je po naravi dio nekoga mnoštva koje mu pruža pomoć da dobro živi” (ibid., str. 172). Ta cjelina koja je u stvari politička zajednica ne podrazumijeva apsolutno jedinstvo, već je ono do neke mjere ograničeno. Drugim riječima, pojedinac može činiti nešto nezavisno od cjeline, što rezultira nekom vrstom usklađenosti

pojedinačnog i općeg u Tominoj društvenoj filozofiji (ibid.). Niti je cijela situacija podređena strogom kolektivizmu, niti je sve atomizirano, odnosno individualno i liberalno. Toma navodi sljedeće:

“Vojnik u vojsci radi nešto što ne radi cijela vojska. S druge strane, i cjelina ima neku radnju koja ne spada na dio, nego upravo na cjelinu, recimo sukob među vojskama. Slično tome, potezanje broda djelo je svih onih koji ga vuku. Ali postoji i takva cjelina koja je jedinstvena ne samo svojim poretkom nego i svojim sastavom (*compositione*), odnosno povezanošću (*colligatione*) ili, također, neprekinutošću (*continuitate*) dijelova. Takva je stvar potpuno jedinstvena. Dosljedno tome, svaka je radnja nekoga dijela ujedno i radnja cjeline. Naime, u neprekinutim stvarima istim se gibanjem gibaju cjelina i njezini dijelovi.” (ibid., str. 172).

U kontekstu stvaranja političke zajednice, Toma se referira na Aristotela kada piše da čovjek oponaša prirodu, odnosno da “ljudski um čije svjetlo razumijevanja potječe od božanskog uma mora stvarati svoja djela promatrajući tvorevine prirode da bi i on postupio na sličan način” (ibid., str. 178). Drugim riječima, *umijeće oponaša prirodu* što znači da postoji “ontološki odnos između čovjeka i prirode” (ibid., str. 178), preciznije, ontološko zasnivanje politike gdje je politički život zaseban oblik ljudske prakse koja reproducira “nakane i djela svekolikog ljudskog stvaralaštva u prirodi” (ibid., str. 178). No unatoč tome, prema Tomi i Aristotelu, ljudsko stvaranje nije puko kopiranje prirode, nego je priroda inspiracija za čovjeka koji nešto stvara.

Sukladno gore navedenom, priroda uvijek djeluje na način da kreće od jednostavnih stvari prema složenima, a “najsloženija stvar je savršenstvo, cjelovitost i svrha ostalih stvari” (ibid., str. 179). Vrativši se razumu koji je svojstven čovjeku kao političkom biću, on također ide od jednostavnih stvari kao složenima, što podrazumijeva nekakav razvoj od obitelji kao temeljne jedinice zajedništva pa sve do političke zajednice kao najsavršenijeg oblika zajedništva, koji zadovoljava sve životne potrebe čovjeka (ibid.).

Političku zajednicu o kojoj govori Toma može se usporediti s ljudskim tijelom. Ona se sastoji od različitih heterogenih dijelova od kojih svaki obavlja svoju zadaću. Do problema dolazi kada određeni dijelovi toga tijela bivaju pokretani od strane strasti i požuda koje

se nužno ne moraju poklapati s ostalim dijelovima. Na isti je način i s političkom zajednicom. Oboje, dakle, zahtijevaju nešto što će osigurati dobro cjeline i održavati red, ali i jedinstvo tih dijelova. U pogledu političke zajednice to je politička vlast, a u pogledu tijela to je duša (Strauss i Cropsey, 2006).

U odnosu na sve već rečeno, država nije samo zbroj svih njezinih dijelova niti je samo zbroj svih posebnih interesa svojih podanika, nego je ona zajedničko dobro *u kojem sudjeluje svaki građanin te političke zajednice* čiji cilj određuju ljudi koji odlučuju unutar tog poretka, a “poredak u tom smislu nije drugo do način života države, posebno u pogledu načina na koji je u njemu raspodijeljena politička moć” (ibid., str. 179).

Zaključak

Kao što se moglo vidjeti, slijedeći razum, čovjek stvara političku zajednicu čija je najviša zemaljska svrha zajedničko dobro svih njenih članova – blaženstvo. Ona je, samo pod vodstvom dobrog vladara, dobrih i pravednih zakona koji imaju uzor u božanskome, u mogućnosti izdići se do zajedničkog dobra. Tip vladavine koji se preferira jest mješovita vladavina koja uključuje sve ljude koji teže za slobodom i jednakošću, odnosno uključuje cijeli narod pritom stvarajući cjelinu koje je dio i vladar i narod. Dakle, kralj biva vladarom naroda koji ga upravlja k cilju koji proizlazi iz razuma (cijela politička zajednica – *civitas* – proizlazi iz razuma). Ono što možemo nazvati demokratskim u Tominom pojmu države, iako on još ne nosi karakter moderne političke teorije, jest upravo spomenuta mješovita monarhija u kojoj sudjeluje narod i pravo naroda da se nasilno pobuni protiv tirana koji ugrožava opće dobro. Ovime su samo naznačeni segmenti odnosa koji imaju svoju manifestaciju u punom smislu tek u okviru novovjekovne filozofije, ali nam služe kao orijentir klasičnih mjesta u promišljanju navedenih odnosa. Pitanje odnosa pojedinačnog i općeg, privatnog i javnog kao nužne razdvojenosti ali i nužne usklađenosti, danas je gotovo izgubilo na značaju, stoga smo ovim radom skrenuli pozornost na važnost njihova ponovnog razmatranja na jednak način u okviru metafizičkih i filozofijsko-političkih postulata, što nas usmjerava i vraća na put filozofije.

Literatura:

- Akvinski, Toma (1990) *Država*. Zagreb: Globus.
- Akvinski, Toma (2005) *Izabrano djelo*. Zagreb: Globus.
- Arendt, Hannah (1996) *Politički eseji*. Zagreb. Antibarbarus.
- Aristotel (1990) *Politika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Kraut, Richard (2002) *Aristotle – Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Matz, Ulrich (1998) “Toma Akvinski”. U: Maier, H. *et al.* (ur.): *Klasici političkog mišljenja*. Zagreb: Golden marketing. Str. 108–130.
- Platon (1969) *Država*. Beograd: Kultura Beograd.
- Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (2006) *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing.
- Sunajko, Goran (2015) *Metafizika suverenosti: Analiza modernih teorija suverenosti*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.