UDK: [1:32]:37.016
1:37.02
Izvorni znanstveni rad

DIDAKTIČKA SVRHA I VAŽNOST FILOZOFIJE POLITIKE U OKVIRU NASTAVE FILOZOFIJE: RAZMATRANJE KROZ NEKA KLJUČNA DJELA

Alen Sućeska
Odsjek za filozofiju
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
alen.suceska@gmail.com

SAŽETAK

Članak razmatra činjenicu izostanka filozofije politike s popisa obaveznih modula u kurikulu filozofije te razmatra je li moguće ostvarenje ciljeva kurikula, ali i samog rada nastavnika filozofije, bez obrade nekih ključnih tema filozofije politike. Na primjerima nekoliko klasičnih djela filozofije politike nastoji se pokazati da bez spoznaja koje filozofija politike omogućuje učenicima ne možemo govoriti o tome da učenici imaju sposobnost kritičkog promišljanja svijeta u kojemu žive. Pitanje izvora i svrhe države kod Platona i Aristotela omogućuje razumijevanje pojma čovjekove društvenosti; teorija društvenog ugovora kod Hobbesa i Rousseaua omogućuje razumijevanje ljudske prirode kao fleksibilne i prilagodljive po pitanju forme društvenog života; Marxova kritika kapitalizma omogućuje demistifikaciju kapitalističkih društvenih odnosa i otvorenost spram ideje društvene promjene.

Ključne riječi: Platon, Aristotel, društveni ugovor, Karl Marx, kurikul filozofije.

UVOD

U *Kurikulumu nastavnog predmeta filozofije za gimnazije*, Ministarstvo znanosti i obrazovanja (dalje: MZO) definiralo je ukupno osam tematskih domena od kojih su tri obavezne (MZO, 2019, 9): postojanje i svijet (ontologija), spoznaja i znanje (epistemologija) te djelovanje i orijentacija (etika). Ostale su domene izborne: društvo i politika (filozofija politike), stvaralaštvo i umjetnost (estetika), znanost i objašnjenje (filozofija znanosti), um i tijelo (filozofija uma) te jezik i značenje (filozofija jezika). Nastavnica[1] je uz tri obavezne teme u okviru školske godine dužna obraditi ili jednu izbornu temu ili "ekstenzivniju i dublju obradu jedne od obaveznih domena" (MZO, 2019, 9). Drugim riječima, nastavnica može školsku godinu tako organizirati da se ne upušta u obradu ijedne izborne teme.

U ovome će se tekstu nastojati kritički razmotriti posljedice time omogućenog odsustva filozofije politike iz nastave filozofije na način da se, koliko je to izvedivo u ograničenom formatu ovog rada, ocrta didaktička svrha filozofije politike kroz određene primjere njenih ključnih tekstova ili autora te načina njihove obrade na nastavi. Iako *Kurikulum* ističe kako problemi izbornih domena "nisu određeni kao izborni zato što su ta pitanja nevažna, nego zato što se učiteljima želi prepustiti izbor onih tema za koje procjenjuju da su učeniku važne" (MZO, 2019, 9), takvom se pristupu mogu iznijeti dva prigovora: prvo, samim odabirom baš tih obaveznih i izbornih domena bjelodano se primjenjuje određeni kriterij kojim su ontologija, epistemologija i etika prosuđene kao fundamentalne domene nastave filozofije, a ostale nisu, drugim riječima, pretpostavlja se određena hijerarhija važnosti; drugo, iako je uključivanje učenika u određenoj mjeri u formiranje nastave u skladu s njihovim interesima pohvalno,[2] jasno je da su tri obavezne domene opet pretpostavljene kao prevažne da bi bile prepuštene učeničkom izboru, dok ostalih pet izbornih domena nije.

Općenito govoreći, ako je cilj *Kurikuluma filozofije* da učenik razvija sposobnost "kritičkog i autonomnog promišljanja problema čovjeka i svijeta, ali i uvi[đanja] mogućnosti i ograničenja vlastitog spoznavanja i djelovanja" (MZO, 2019, 9), upitno je koliko se to može postići uz stavljanje filozofije politike izvan obaveznih domena. Rasprava o *Kurikulumu filozofije* nedvojbeno je povezana s mnogo širom raspravom o obrazovnom kurikulumu općenito, njegovom

1 Izrazi koji se u ovom tekstu koriste za osobe u ženskom rodu neutralni su i odnose se na osobe svih rodova.

2 Osim što se može očekivati da će učenici pokazati veći interes za nastavu ako vjeruju da je jednim dijelom sami formiraju, također ih može potaknuti da nešto temeljitije istraže koje filozofijske teme su im uopće interesantne ako nastavnica iskoristi priliku da im slobodu tog izbora tako postavi.

pristupu nastavi, učenju, učenicima i nastavnicima te pretpostavkama o svrsi obrazovanja koje, kako su već drugi primijetili, sve češće reduciraju odgoj i obrazovanje "na puko sredstvo za trenutačne tržišne ciljeve" (Raunić, 2017, 27). Dominacija instrumentalističkog, specifičnim formaliziranim ishodima mjerljivog i tržišnim potrebama podređenog kurikula posljedica je širenja kapitalističke logike društvenih odnosa na samo obrazovanje. No to je tema koja zavređuje zaseban rad, a o njoj su, uostalom, mnogi već podrobno pisali.[3]

Fokusirat ćemo se stoga na tri ključne teme filozofije politike: (1) *etiologiju i teleologiju države*, kroz prizmu uzroka nastanka i svrhe postojanja zajednice; (2) *pitanje čovjekove naravi* i klasičnih političko-antropoloških dihotomija egoizam/altruizam, natjecanje/suradnja, samotnost/društvenost itd. kao ključne filozofijske pretpostavke teorije društvenog ugovora; (3) *društvenu promjenu*, njene povijesne mehanizme te mogućnosti i prepreke društvenoj promjeni u suvremenom svijetu, a što podrazumijeva kritičku refleksiju o dominantnoj formi društvenosti. Te će se teme razmotriti kroz neke klasične tekstove filozofije politike: za prvu i donekle drugu temu, Platonovu *Državu*, Aristotelovu *Politiku*; za drugu temu, Hobbesov *Levijatan* i Rousseauov *Društveni ugovor*; za treću, Marxov *Kapital*.[4] Cilj je rada kroz svaku od tih tema pojasniti didaktičku svrhu filozofije politike u nastavi filozofije.

Etiologija i teleologija države: zajednica svih zajednica

Gotovo svi učenici četvrtog razreda gimnazije čuli su za formulaciju "čovjek je društveno biće", no rijetko tko zna navesti izvor, a još manji broj njih zna pojasniti što bi to točno moglo značiti – osim evidentne činjenice da svi ljudi žive u nekakvoj zajednici. Ukazivanjem na samoevidentnost koja nam, kako to inače i biva, ne objašnjava puno, učenici i sami počinju propitkivati što to točno podrazumijeva, što je odličan uvod u kurikularnu domenu filozofije politike i čitanje ulomaka *Države* te potom *Politike*. U oba će se ulomka raditi o temeljnom filozofijskom pitanju: zašto uopće država nastaje i koja je svrha zajednice?

3 Za kritički osvrt na moderni obrazovni kurikul i dominaciju suvremenog »znanstveno-tehnologijskog i menadžerskog modela kurikula« vidi Raunić, 2017, a za raspravu o svrsi nastave filozofije vidi Raunić, 2023. Za šire rasprave o suvremenim izazovima u visokom obrazovanju i obrazovanju općenito vidi Liessmann, 2008., te dva zbornika: Barbarić, 2011. i Perica, 2013.

4 Time se ne želi tvrditi da su to *jedine* ključne teme filozofije politike, kao niti da su navedeni autori i djela *jedini* koji omogućuju njihovu obradu na nastavi filozofije. Ipak, kao što će se nastojati pokazati, te su teme od izrazite didaktičke važnosti, a sva su navedena djela upravo za te teme vrlo prikladna jer im, u okviru povijesti filozofije, pristupaju na filozofijski revolucionaran način.

Platon: Država

Ulomak Platonove *Države* koji govori o toj temi proteže se od 369a do otprilike 374a, gdje Sokrat u razgovoru s Adimantom postavlja za zadatak "u misli stvarati državu od početka" kako "bismo onda vidjeli i njezinu pravednost i nepravednost" (Platon, 2004, 107). Krenuvši tako od konstatacije da je uzrok nastanka prvotnih zajednica zadovoljavanje najosnovnijih ljudskih potreba, poput hrane, stana, odjeće i slično (Platon, 2004, 108), već tu Platon, kroz usta svojeg učitelja, pojašnjava zašto nas zadovoljavanje potreba *prirodno* navodi na udruživanje s drugima. Naime, podjela rada omogućuje da se prirodna ljudska različitost u sposobnostima, sklonostima, interesima i potrebama pretvori u prednost tako da svatko obavlja onaj posao za koji je najsposobniji te da taj posao obavlja ne samo za sebe nego i za sve druge članove zajednice: "[t]ako svega više nastaje, sve je ljepše i lakše, kad jedan radi jedno prema svojoj sposobnosti i u pravo vrijeme, bez brige za ostale poslove" (Platon, 2004, 108). Učenik na taj način uviđa da se ne radi samo o tome da zajednica nastaje radi praktične, egzistencijalne koristi za čovjeka već da zajednica omogućuje, na sasvim jedinstven način, da se prirodna individualna raznolikost među ljudima realizira u obliku podjele rada, koja je onda na isti takav način *prirodna* ili čak čovjeku *prirođena*. Umjesto prepreke opstanku, različitost u sposobnostima tako se pretvara u čovjekovo najjače oružje koje omogućuje da svega nastaje više, ljepše i lakše.

Nakon nabrajanja raznih zanimanja koja Platon smatra esencijalnima, od obrtnika do trgovaca, Sokrat nabraja raznoliku, ali ipak osnovnu hranu koju bi takvi državljani jeli, a Glaukon uskače u razgovor s dovitljivom, ali bitnom primjedbom: "Sokrate, da osnivaš državu za svinje, čime bi ih drugim nego tim krmio" (Platon, 2004, 112)? Doista, slaže se Sokrat, ono najosnovnije nije dovoljno jer ne smije se "davati samo potrebno: stan, odjeću i obuću, nego treba potaći i slikarstvo; zlato i bjelokost i slično treba uvoziti" (Platon, 2004, 112). Ključna intencija Glaukonove primjedbe u svojoj je jednostavnosti i zajedljivosti učenicima većinom na prvu jasna: preživljavanje jest bitno jer bez njega, očigledno, nema života, i to je nešto što čovjek dijeli s životinjama; međutim, za istinski *ljudski* život preživljavanje nije dovoljno, nego su nam potrebni vrijeme i uvjeti kako za opuštanje tako i, još važnije, za dokolicu (što je prilika za učenicima objasniti starogrčku riječ σχολή) u kojima nadilazimo puku biološku sferu svoje egzistencije. Drugim riječima, ako je uzrok nastanka države bila potreba, ona ne može biti i svrha postojanja države. Iako će to biti eksplicite i preciznije formulirano tek kod Aristotela, već i kod Platona je svrha države

nekakvo *veće dobro* od početnog *nužnog dobra* koje predstavlja preživljavanje i zadovoljavanje osnovnih potreba.

Pritom je presudno primijetiti da u svakom trenutku u kojem se tako zamišljena država u razgovoru proširuje jer je utvrđeno neko novo zanimanje koje je državi i njenim članovima potrebno (pa time i novi sloj stanovništva), mi se, zajedno sa Sokratom, Adimantom i Glaukonom, zapravo još uvijek nismo maknuli od početne točke stvaranja države u mislima. Naime, ne radi se o povijesnom prikazu kronologije razvoja prvih država, nego o zadatku zamišljanja nastanka države u svim njenim nužnim pojedinačnostima koje uvjetuju da takvu zajednicu uopće možemo nazivati državom. Od početnih osnovnih četiriju zanimanja koja Sokrat nabraja na početku razgovora, na kraju, nakon dodavanja ratnika, shvaćamo da država nije bila kompletirana dok u mislima nismo ocrtali *sve ono* što ona u sebi *mora* sadržavati da bi ispunjavala svoju svrhu, a to je život koji nadilazi preživljavanje. Ukratko, iako nam se čini da smo krenuli od najosnovnijeg, pa postepeno dodavali, naše zamišljanje najosnovnijeg u sebi je već uključivalo sve ono ostalo, do ratničkog staleža i, na kraju krajeva, samih vladara: jer preživljavanje nije samo sebi svrha, već podrazumijeva *telos* izvan sebe sama. Utoliko mi ništa nismo nadodavali i proširivali, već samo otkrivali ono što je već bilo tu, ali nam je u mislima bilo neotkriveno.[5]

Aristotel: Politika

Aristotelov pristup temi u svojim je početnim točkama analogan Platonovu, ali u uvidima do kojih dolazi te antropološko-političkim implikacijama koje izvodi nadilazi svojeg učitelja. Ulomak koji je ovdje relevantan započinje samim početkom djela, paragrafom od 1252a1 – 6, u kojem Aristotel definira polis kao zajedništvo, a zajedništvo kao "složeno poradi nekog dobra (jer radi onoga što im se čini dobro svi čine sve)" (Aristotel, 1988, 1). Učenici će ovdje uz nastavničinu pomoć, pogotovo ako su već upoznati s Aristotelovom filozofijom, prepoznati teleološki pristup kojim Aristotel odmah na početku otvara raspravu. Svaka zajednica osmišljena je, formirana i postoji radi nekog dobra, odnosno, svrhe kojoj teži, a koja je, bilo ispravno, bilo pogrešno, procijenjena kao neko dobro. To onda ponajviše mora vrijediti, nastavlja Aristotel, za "*ono* zajedništvo koje je od svih najpoglavitije i u sebi sadržava sva ostala" (Aristotel, 1988, 1), a to je država. Razlog nije samo u tome što država u sebi *sadrži* sve ostale zajednice već i u tome što dobrobit svih zajednica u državi u manjoj ili većoj mjeri *ovisi* o dobrobiti same

5 Svakako u nastavu treba, nakon toga, uključiti i analizu i raspravu o Platonovim staležima te o njegovoj ideji pravednosti, no nemamo za to ovdje mjesta.

države. Moglo bi se, *mutatis mutandis*, stoga reći da je dobro države u političkom smislu dobro koje u sebi obuhvaća sva ostala dobra pojedinačnih zajednica koje se u njoj nalaze, pa je utoliko dobro države 'najpoglavitije'.[6]

S čitanjem zatim nastavljamo na 1252b27 gdje Aristotel iznosi učenicima sada već poznatu tezu koju su susreli kod Platona o razlici uzroka i svrhe zajednice, ali ju Aristotel ipak britkije izriče, tvrdeći kako je polis dosegao samodostatnost, "nastavši pak poradi pukog življenja, i opstojeći poradi dobra življenja" (Aristotel, 1988, 4). Ono što slijedi, međutim, uvid je kojim Aristotel postavlja temelje filozofijskog sjedinjavanja političkog i antropološkog u razmatranju *differentia specifica* ne samo države kao zajednice nego i čovjeka kao živoga bića, pa stoga taj dio navodimo u cijelosti:

> Zbog toga svaki grad biva po naravi, ako tako bivaju i prvotne zajednice. Jer on je njihova svrha, a narav je svrha. Naime, ono što je svako pojedinačno kad mu se postanak završi, to nazivamo naravlju svake pojedine stvari, kao čovjeka, konja, kuće. Uz to, 'poradi čega je što' i svrha ono su najbolje. A samodostatnost je i svrha i ono najbolje. Iz tih je stvari dakle bjelodano kako je *grad jedna od naravnina* i da je *čovjek po naravi društvena životinja*, i onaj koji je bez grada – zbog naravi a ne zbog slučaja – ili je nevaljao ili je bolji od čovjeka [...]). (Aristotel, 1988, 4; kurziv moj)

Polis je *prirodan* ('biva po naravi') jer je on svrha svih njemu prethodećih zajednica, a svrha stvari otkriva nam prirodu stvari. Nadalje, grad je 'jedna od naravnina' jer nastaje kao posljedica prirodnog načina na koji čovjek živi, analogno tomu što je pčelinjak posljedica prirodnog načina na koji pčele žive, čopor prirodan lavovima, mravinjak mravima, krdo bizonima. Iz toga pak proizlazi da je čovjek 'po naravi društvena životinja', odnosno, da je u skladu s njegovom prirodom da živi baš u takvom obliku zajednice koji nalikuje polisu, gradu-državi, koja u sebi obuhvaća sve ostale zajednice kao njihova prirodna svrha. Čovjek koji ne živi u takvoj zajednici ne živi u skladu sa svojom prirodom, pa je stoga ili lošiji ili bolji od čovjeka, ali nije čovjek.[7]

No to nam još uvijek ne pruža jasno određenje specifičnosti čovjekova oblika zajednice. Filozofijski bi legitimno pitanje bilo 'po čemu je čovjekova zajednica drugačije od bilo koje druge zajednice životinja?' ili, drugačijim riječima, u čemu je specifičnost tog *zoon politikon* ako i druge životinje žive u zajednicama?

6 Aristotel će se kasnije, na 1253a21, vratiti na to pitanje i jasno eksplicirati odnos cjeline i njenih dijelova analogijom tijela i dijelova tijela.

7 Ili, kako će kasnije u tekstu Aristotel reći, taj je »ili zvijer ili bog«. (Aristotel, 1988, 5)

> [G]ovor jedino čovjek ima među svim životinjama. Jer dok je glas znak bola ili užitaka, te je stoga prisutan i u ostalih životinja [...], govor pak priopćuje korisno i štetno, pa tako i pravedno i nepravedno. Jer to je, nasuprot ostalim životinjama, ljudima svojstveno, da jedino oni imaju sjetilnu zamjedbu dobra i zla, pravednog i nepravednog i slično. (Aristotel, 1988, 4-5)

Bit razlike između glasa i govora prenosi se na razliku između zajednice čovjeka i zajednice životinja kao njena formativna karakteristika. Dok životinje stupaju u zajedništva kako bi lakše preživjele – te svoje životne nagone komuniciraju, između ostalog, glasanjem – čovjek stvara polis i živi u polisu kako bi nadišao životinjsko u sebi, ono 'puko življenje', te kako bi govorom u suživotu s drugima dogovorio racionalne principe prema kojima se njihov zajednički život treba upraviti. Aristotelov *zoon politikon* tako ne definira samo život u zajednici kao čovjeku prirodan nego čovjeka kao 'životinju polisa', odnosno, biće koje svoju svrhu ne može ostvariti izvan okvira društvenosti omogućene isključivo životom u zajednici grada-države. Čovjek je biće koje kao sugovornik sudjeluje u suživotu sa svojim sugrađanima.[8] Bez toga, čovjekova umnost ostaje njegova neostvarena potencija jer je osuđen na preživljavanje iz dana u dan, što ne ostavlja prostora i vremena za 'dobro življenje', tj. za istinski *ljudski* život u zajednički definiranoj pravednosti državnog poretka.[9]

'Prirodno stanje': kakav je čovjek spram drugih u odsustvu autoriteta?

Razlog zašto naslov ovog poglavlja nije jednostavno 'društveni ugovor' je taj što bi to podrazumijevalo daleko širi opseg tema, a ovdje se želi usredotočiti na jedan od ključnih, ali svakako ne jedinih, problema društvenog ugovora:[10] pitanje čovjekova 'prirodnog' karaktera ili, možda nešto preciznije rečeno, njegovih 'prirođenih' sklonosti u ophođenju prema drugima. Naime, u obradi te teme na nastavi nastavnici će se neminovno suočiti s učeničkim pitanjima, konstatacijama

8 O punom značenju i važnosti takvog starogrčkog pogleda na čovjeka, život i zajednicu, a onda i o razlikama spram modernog pogleda na ta pitanja te na privatnu i javnu sferu, prva je i najljepše pisala Hannah Arendt: vidi Arendt, 1991.

9 Zbog čega Aristotel i zaključuje da »[je] cjelina nužno prvotnija od dijela«, odnosno, da je grad »prvotniji negoli pojedinac« (Aristotel, 1988, 5). Polis može opstati bez jedne individue, ali nijedna individua ne može živjeti bez polisa.

10 Zasigurno središnji problem zbog kojega teorija društvenog ugovora nastaje i na koji nastoji dati odgovor je politička legitimnost vlasti: što vlasti daje pravo da vlada podanicima te u isto vrijeme obvezuje podanike – i na koji način – da je slijede i poštuju.

ili neslaganjima oko toga je li čovjek po prirodi miroljubiv, suosjećajan i sklon suradnji s drugima ili je pak agresivan, egoističan i kompetitivan. Budući da se kao dva 'ekstrema' na ravni mogućih odgovora na to pitanje pojavljuju Thomas Hobbes i Jean-Jacques Rousseau jer polaze od dijametralno suprotnih pretpostavki u toj raspravi, ovo će se poglavlje baviti analizom njihovih teorija društvenog ugovora.[11] Kao nadopuna raspravi predložit će se i povezivanje s neurobiologijom, evolucijskom biologijom i antropologijom, koje pružaju uvjerljive argumente, a time i bitne uvide, iz perspektive suvremenih prirodnih znanosti. Upravo zato što se kod prirodnog stanja radi o svojevrsnom 'misaonom eksperimentu' i spekulacijama novovjekovnih, specifičnim povijesnim kontekstom formiranih filozofa, nije na odmet, kako u svrhe filozofijske rasprave tako i u didaktičke svrhe, upoznati se s time što zaista *znamo* o povijesti čovjeka u vezi s tim pitanjem zahvaljujući suvremenim znanostima.

Hobbes, Rousseau i paradigma rasprave o čovjekovoj prirodi

U suvremenim raspravama o čovjekovoj prirodi[12] kao da se još uvijek u velikoj mjeri krećemo u istim okvirima kao i u onima u kojima su se kretali Hobbes i Rousseau, do te mjere da će, primjerice, čitavo poglavlje jednog odlično pisanog popularno-znanstvenog uvoda u neurobiologiju posvećenog temi čovjekove prirode jednostavno glasiti "Hobbes ili Rousseau" (Sapolsky, 2018, 305). Meritum te rasprave većinom se u konačnici svede na dihotomiju dviju suprotstavljenih slika čovjeka, pri čemu zastupnici i jedne i druge smatraju da su, u svom svođenju čovjeka na određeni set karakternih osobina koje čine njegovu 'prirodnu' bit, u pravu, pozivajući se nerijetko na vrlo sličan tip empirijskih dokaza, od povijesti, preko psihologije, do svojevrsne popularne fenomenologije modernog života. Jedna je slika ona koja priziva Hobbesa i koja čovjeka smatra bićem orijentiranim na svoj opstanak u toj mjeri da će, suočeno s okolnostima koje ga ugrožavaju (ali – a to je ključno – ne samo tad), neminovno pokazati svoju 'pravu prirodu' koja ga navodi na to da se održi na životu pod svaku cijenu, pa makar to podrazumijevalo krađu, nasilje, ubojstva i tome slično. Sve naše rasprave o društvu i društvenim fenomenima, smatra ova pozicija, trebaju stoga poći od te osnovne psihološke činjenice. Druga je slika ona koja priziva Rousseaua i njegove ideje neiskvarenog 'primitivnog čovjeka', čiji je prirodni nagon suradnja s drugima, empatija i život u miru egalitarne zajednice. Ta miroljubiva čovjekova

11 Dakako, teorije društvenog ugovora podrazumijevaju da se na nastavi obradi barem još i John Locke i njegove *Dvije rasprave o vlasti*, koji je nezaobilazan između ostalog i jer postavlja temelje liberalizma.

12 Za kratki opći pregled u filozofiji, vidi: Roughley, 2023.

priroda u nekom je trenutku 'iskvarena' civilizacijom, kulturom, vlasništvom ili već nekim drugim iskvarujućim povijesnim događajima. Izvorni Hobbesovi i Rousseauovi tekstovi utoliko su ne samo relevantni s obzirom na učestalost i vitalnost takvih rasprava još i danas nego i potrebni kako bismo, iz pozicije učenika kao sadašnjih i budućih sudionika tih rasprava, utvrdili o čemu je točno riječ.

Ključan dio *Levijatana* za ovu temu svodi se na 13. i 14. poglavlje, gdje Hobbes postavlja temeljne pretpostavke prirodnog stanja i, postepeno, sklapanja društvenog ugovora. Skraćeno, njegova argumentacija polazi od teze da su ljudi, kad se sve zbroji, po prirodi u suštini jednaki, i u tjelesnim i u umnim sposobnostima, iz čega proizlazi jednako nadanje u postizanje ciljeva,[13] a iz toga, pak, proizlazi sukob kada "dvojica žele istu stvar koju ipak ne mogu uživati obojica" (Hobbes, 2004, 90). Zbog toga što su ljudi toga svjesni, u prirodnome stanju oni su nepovjerljivi jedni prema drugima i ta nepovjerljivost je *racionalna*. Naime, u uvjetima prirodnoga stanja gdje nema političkog autoriteta ili, Hobbesovim riječima, "sile koja bi ih nadvladala strahom" (Hobbes, 2004, 91), ljudi će, budući da "svatko ima pravo na sve, čak i na tuđe tijelo" (Hobbes, 2004, 94), biti u stanju rata jer nikada ne nestaje razloga za bojati se drugih ili sumnjati u tuđe namjere. Takav je, pak, ljudski život "usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak" (Hobbes 2004, 92).

Ne ulazeći u razmatranje daljnjih Hobbesovih izvoda, vrijedi zastati na određenim pretpostavkama ove Hobbesove argumentacije koje su, s jedne strane, izrazito bitne za održivost te argumentacije, ali, s druge, predstavljaju teze širokog, možda i univerzalnog opsega koje su teško obranjive. "Nadalje", piše Hobbes,

> ljudi ne nalaze uživanje (već, naprotiv, velik dio nezadovoljstva) u tome da ostanu na okupu tamo gdje nema sile koja bi ih nadvladavala strahom. Naime, svaki čovjek nastoji da ga drugi cijene u istoj mjeri kao on sam. Na svaki znak prezira ili podcjenjivanja on prirodno teži da od preziratelja iznudi veće poštovanje, već prema dosegu svoje hrabrosti (koja tamo gdje nema nikakve zajedničke sile da ih drži u miru, seže dovoljno daleko da se međusobno unište), i to tako da onima nanese štetu, a ostalima da pruži primjer. Tako u ljudskoj prirodi nalazimo tri načelna uzroka sukoba: prvo je natjecanje, drugo nepovjerenje, a treće slava. (Hobbes, 2004, 91)

13 Možda bi jednostavniji način za reći ono na što Hobbes cilja bio: ljudi nisu dovoljno nejednaki da se ne bi s jednakom nadom uzdali u ostvarenje svojih ciljeva.

Na samom početku paragrafa Hobbes iznosi esencijalističku tezu o bitnim karakternim osobinama čovjeka (on ne nalazi užitak, već nezadovoljstvo u životu u društvu) koja je suprotstavljena Aristotelovu definiranju čovjeka kao društvenog bića. Za Hobbesa, *svaki* čovjek traži poštovanje drugih, a tamo gdje ga ne nalazi, on *prirodno teži* sukobu s tom osobom.

Iako je poznato da je Hobbesova vizija čovjeka i prirodnog stanja uvelike pod utjecajem njegovog životnog iskustva i razornog Engleskog građanskog rata 1642. – 1651. godine,[14] Hobbes, kad si da oduška govoriti o čovjekovoj prirodi, kao da govori ili o egomanijaku ili o djetetu vječno željnom odobravanja svoje okoline ili o izrazito častohlepnim ljudima. Dok je naizgled savršeno sposoban ljudima pripisivati sposobnosti racionalnog promišljanja u pogledu vlastite dobrobiti i opstanka, kad su u pitanju ljudske strasti, Hobbes potpuno napušta tu poziciju i čovjeka svodi na biće sebičnosti i paranoje, čiji afekti dominiraju njime u toj mjeri da ih nije sposoban staviti po strani čak ni pod cijenu vlastitog opstanka.

S tim je u vezi i Hobbesova definicija slobode, koju on mehanicistički shvaća kao "odsustvo vanjskih zapreka" (Hobbes, 2004, 94). Sloboda je, dakle, u prirodnom stanju isključivo negativno definirana kao sloboda od prepreka u izvršavanju čovjekove volje. Naime, slobodu nije ni moguće drugačije pojmiti ako je čovjekov život u prirodnom stanju osuđen na vječni sukob s drugima zbog njegovih afekata, odnosno, zbog natjecanja, nepovjerenja i slave. Ako *a priori* odbacujemo ikakvu mogućnost prevladavanja barem nekih konstruktivnih ili kreativnih čovjekovih karakteristika, takav je zaključak neminovan. Naravno, upravo na to Hobbes i cilja: bez autoriteta, čovjek nije sposoban stvoriti međusobno povjerenje, ne može se ništa dogovoriti jer su 'sporazumi bez mača puke riječi' i stoga ne može nikako doći do života u miru – osim ako se sklopi društveni ugovor i rodi Levijatan ili 'smrtni bog' (Hobbes, 2004, 122) tj. vladar. Ne želi se poreći da na tome počiva Hobbesova argumentacija – no je li Hobbes u pravu?

Do odgovora se može pokušati doći i nešto dužim putem, preko Rousseaua. On kritizira Hobbesa po sličnoj protuargumentacijskoj liniji, tvrdeći kako je Hobbes "upleo neumesno u divljakov trud da se održi potrebe da zadovolji mnogobrojne strasti koje su delo društva i zbog kojih je protekao zakon" (Rousseau, 1993, 153). Naprotiv, nastavlja Rousseau, umjesto da u čovjekovu prirodu upisujemo ono što se u čovjeku nalazi u sadašnjosti kao posljedica društva u kojemu živi, prirodna vrlina koju mu možemo pripisati je milosrđe ili samilost.

14 Vidi Lloyd i Sreedhar, 2022.

> "Nema sumnje da je milosrđe prirodno osećanje koje ublažava u pojedincu ljubav prema samom sebi i time doprinosi opštoj bezbednosti cele vrste." (Rousseau, 1993, 155)

Posljedično, tvrdi Rousseau, čovjek se u prirodnom stanju brine za vlastiti opstanak na način da drugima pritom nanosi što manje zla, što pak znači da ljudi ne dolaze u ozbiljne sukobe kao što tvrdi Hobbes. Uostalom, u uvjetima u kojima priroda podaruje svakome čovjeku sve što mu je potrebno za opstanak u dovoljnoj mjeri, nema ni puno razloga za sukob. Nadalje, Rousseauov čovjek prirodnog stanja neiskvaren je ne samo jer ga društvo 'nije stiglo' iskvariti nego jer on uopće ni ne posjeduje sposobnost filozofijskog promišljanja, pa time, zapravo, ne posjeduje ni vrline ni mane. Nije ni čudo stoga što Rousseau takvog čovjeka uporno naziva 'divljakom', u duhu novovjekovno-romantičarske tradicije promatranja 'prvotnih' ljudi kao bića u još uvijek neizgubljenom doticaju s prirodom, 'primitivne', ali baš zato neiskvarene – za što su primjer nalazili u starosjediocima Novoga svijeta.[15]

'Čovjekova priroda' kroz antropologiju, arheologiju i neurobiologiju

David Graeber i David Wengrow, antropolog i arheolog, u svojoj opsežnoj knjizi *The Dawn of Everything* poprilično uvjerljivo pokazuju da ni Rousseau ni Hobbes nisu u pravu. To je tim važnije jer se okvir rasprave o ljudskoj prirodi, tvrde oni, do dan danas uvelike temelji na pretpostavkama koje su postavili upravo Hobbes i Rousseau. Primjerice, Steven Pinker hvali Hobbesov opis nasilnosti čovjeka i njenih uzroka u prvim zajednicama (Graeber i Wengrow, 2022, 13); s druge strane, Francis Fukuyama tvrdit će kako je Rousseau u pravu pri konstataciji da nejednakost započinje, načelno rečeno, razvojem agrikulture i prekidom lovačko-sakupljačkog načina života, jer "lovačko-sakupljačka društva (prema Fukuyami) nemaju koncept privatnog vlasništva i imaju vrlo malo povoda označiti komad zemlje i reći 'ovo je moje'" (Graeber i Wengrow, 2022, 10). Ukratko, suvremeni narativ temelji se načelno na ovim dvjema pozicijama: društvo je utemeljeno na "kolektivnoj represiji naših osnovnih instinkata", i iako "jesmo većinu evolucijske povijesti živjeli u malim skupinama, […] čak ni one nisu ni na koji način bile utemeljene na jednakosti, [nego] uvijek postoji neki vođa 'alfa mužjak'" (Graeber i Wengrow, 2022, 3), što je hobbesovska pozicija; ili pozicija 'izvornog raja' u kojoj su ljudi lovačko-sakupljačkih zajednica živjeli egalitarno i u miru, bez ikakvih pojmova vlasništva ili bilo čega sličnog što bi

15 Za potrebe ovog teksta, ne stigne se obraditi cjelina Rousseauove argumentacije protiv Hobbesa. Ona se može naći u *Društvenom ugovoru* (Rousseau, 1993).

poremetilo taj iskonski sklad, što se kasnije ipak dogodilo početkom agrarne revolucije, gradova i civilizacije, što je rousseauovska pozicija.

I jedan i drugi tabor pozivat će se, kao dokaz istinitosti svoje pozicije, na razne danas postojeće zajednice diljem svijeta koje još uvijek načelno žive lovačko-sakupljačkim načinom života. Rousseauovski nastrojeni teoretičari navodit će tako primjere miroljubivih plemena koja žive egalitarno, a hobessovski nastrojeni navodit će primjere ratobornih, agresivnih i hijerarhijski ustrojenih plemena. No i jedni i drugi selektivno probiru ('cherry-picking') primjere koji potvrđuju njihovo stajalište, a ignoriraju sve ostale primjere koji to stajalište poriču: "[O]ni koji se kreću unutar tradicije Rousseaua preferiraju afričke skupljače poput Hadza, Pigmejaca ili !Kunga. Oni koji slijede Hobbesa preferiraju Yanomami" (Graeber i Wengrow, 2022, 15). Međutim, ako cjelini danas dostupnih antropoloških i arheoloških saznanja i dokaza pristupimo s intelektualnim poštenjem, "uvijek ćemo uvidjeti da je stvarnost ranog društvenog života čovjeka daleko kompleksnija te bitno interesantnija nego što bi bilo koji moderni teoretičar prirodnog stanja ikada mogao naslutiti" (Graeber i Wengrow, 2022, 15).

Graeber i Wengrow kroz enormnu količinu primjera arheoloških nalaza i uvida pokazuju da je život *Homo sapiensa* čak i prije perioda 'početka civilizacije' oko 10000 godina u prošlosti bio temeljen na učestalom variranju modela suživota i političke organizacije, od strogo autoritarnih do radikalno egalitarnih. Tijekom izrazito sezonalnih uvjeta posljednjeg ledenog doba, naši preci

> su se prebacivali s jednog na drugi oblik socijalne organizacije, gradeći spomenike i napuštajući ih, dopuštajući pojavu autoritarnih struktura tijekom određenog perioda, a potom ih rušeći – sve, čini se, pod pretpostavkom da nijedan društveni poredak nikad nije fiksan i nepromjenjiv. Ista bi individua mogla iskusiti život u nečemu što nama nalikuje grupi, nekada plemenu, a nekada kao nešto s bar ponekim karakteristikama onoga što danas smatramo državama. (Graeber i Wengrow, 2022, 111)

Štoviše, čitav narativ oko razvoja agrikulture kao početka sjedilačkog načina života i prvih gradova također nije točan, ne samo jer danas znamo da su mnogi prvi gradovi opstajali lovačko-sakupljačkim načinom života[16] nego i

16 Jedan je od najinteresantnijih primjera Çatalhöyük u današnjoj Turskoj, često opisivan kao 'proto-grad', koji je postojao u periodu od 7500. do 6400. g. pr. Kr. Ne samo da je grad opstajao iskorištavanjem sezonski dostupnih kultura i lovom nego je bio neobičan i na mnoge druge načine: nije imao ulice jer su 'kuće' bila građene jedna do druge, u izravnom kontaktu; njegovi su stanovnici u i iz svojih nastamba ulazili i izlazili kroz rupu na krovu, a mrtve su pokapali ispod poda svojih nastamba, ponekad ih posmrtno dekapitirali i od lubanja radili ornamente. Vidi: Graeber i Wengrow 2022, 211 i dalje.

jer je nekoliko puta u povijesti, i to u nekoliko kontinentima razdvojenih krajeva Zemlje, agrikultura iskušana i zatim, nakon možda svega nekoliko tisućljeća ili čak stoljeća, odbačena, a stanovništvo se vratilo lovačko-sakupljačkom načinu života.

Čak i prethodno spomenuta rasprava o toj temi iz perspektive neurobiologa raskrinkava mnoge antropološke 'mitove' vezane za lovce-sakupljače i dolazi do istih zaključaka. Primjerice, razvoj agrikulture gotovo se uniformno ističe kao jedan od najvećih napredaka u povijesti ljudske vrste koji je omogućio civilizaciju, da parafraziramo Rousseaua (koji je ipak oko te civilizacije bio ambivalentan), što je nerijetko popraćeno tvrdnjom da su lovci-sakupljači načelno pothranjeni. Naprotiv, danas znamo da "lovci-sakupljači u prosjeku rade manje sati za svoj kruh svagdašnji nego tradicionalni farmeri te su zdraviji i dužeg životnog vijeka" (Sapolsky, 2018, 318). Što se odgovora na pitanje 'Hobbes ili Rousseau' tiče, Sapolsky piše kako:

> lovci-sakupljači koji su naseljavali zemlju stotinama tisuća godina vjerojatno nisu bili anđeli, jer su bili sasvim sposobni za ubojstvo. Međutim, 'rat' – kako u smislu u kojem proganja naš moderni svijet, tako i u ograničenom smislu u kojem je proganjao naše pretke – je bio rijetka pojava sve dok većina ljudi nije napustila nomadski životni stil lovaca-sakupljača (Sapolsky, 2018, 325).

Ovaj je zaključak Sapolskog dodatno potkrijepljen podacima i uvidima prethodnih poglavlja knjige iz polja biologije, neuroznanosti i psihologije, o tome da je (barem kad je u pogledu čovjekov mozak i njegov hormonalni sastav) čovjek, najjednostavnije rečeno, biće sposobno za najveća zamisliva zlodjela, od krvoločnog ubojstva do genocida, kao i za najveća zamisliva djela empatije i samilosti, poput žrtvovanja za nekog potpunog stranca. To je bitan uvid jer nas dovodi do bitnog zaključka: biološki je determinizam pogrešan, čovjekova okolina uvelike, ali ne u potpunosti (da ne zapadnemo u socijalni determinizam), određuje čovjeka. A takav zaključak onda sasvim ogoljuje sam pojam čovjekove 'prirode' – što je i razlog zašto se u ovom radu taj pojam stavlja u navodnike. Čovjekova 'priroda' obuhvaća potencijal za toliko šarenoliki dijapazon misli, osjećaja i djela da se čini legitimnim postaviti pitanje nije li samo korištenje tog pojma od više štete nego koristi.

Ukratko, ono što većina modernih saznanja iz raznih znanosti o čovjeku pokazuje je da *Homo sapiens* nije sasvim prazna, nego biologijom suptilno uokvirena ploča koja posjeduje kapacitet ne samo za mnogovrsno različita djela nego i načine života, odnosno, oblike političke organizacije. Čovjeka 'prirodnog

stanja' ne treba zamišljati ni kao egoističnog, častohlepnog, paranoidnog i konurentnog nasilnika, ni kao 'nevinog divljaka' neiskvarenog civilizacijom i nesposobnog za poimanje složenijih moralnih koncepata. Naši su preci bili načelno isti kao i mi, s jednom malom razlikom:

postaje sve jasnije da najraniji dokazi čovjekovog društvenog života nalikuju karnevalskoj paradi političkih oblika [...]. Ako postoji neka zagonetka oko tog pitanja, onda se ona svodi na ovo: zašto je *Homo sapiens* – navodno najmudriji među primatima – nakon tisućljeća konstruiranja i dekonstruiranja oblika hijerarhije dopustio da se ustale permanentni i uporni sustavi nejednakosti? (Graeber i Wengrow, 2022, 119).[17]

Karl Marx ili gdje je nestala politička imaginacija?

Čini se kao da je ljudima 21. stoljeća teže nego ikad prije zamišljati svijet i društvene odnose u kojima žive drugačijima od onih kakvi oni trenutno jesu. Jedan od češćih primjera koji se navodi u prilog toj tezi o odumiranju socijalno-političke imaginacije jest poznata teza Francisa Fukuyame o 'kraju povijesti' koji je nastupio onog trena kada je propao Istočni blok, odnosno, komunizam kao političko-ideološka alternativa kapitalizmu (Fukuyama, 1994). Za Fukuyamu, taj je povijesni događaj dokaz da je kapitalizam ideološki, politički i ekonomski superioran sustav, i to u toj mjeri da nakon njega socijalna promjena nije niti moguća niti potrebna. Nakon 150 000 godina razvoja *Homo sapiensa*, čovjek kapitalizma i liberalne demokracije predstavlja 'posljednjeg čovjeka'. Iako bi bila interesantna rasprava o tome koje su mentalne akrobacije potrebne da bi se došlo do takvog zaključka, radije ćemo se osvrnuti na za ovaj tekst relevantniju informaciju vezanu za nastavničku praksu. Naime, upustite li se kao nastavnica filozofije u Hrvatskoj u raspravu s učenicima o kapitalizmu, vrlo se brzo pokazuje da učenici u velikoj mjeri zaista nisu u stanju niti zamisliti drugačije društvene odnose, do te mjere da čak i ako smatraju kapitalizam socijalno ili ekološki

17 Graeber i Wengrow također daju sjajno objašnjenje naše potrebe da spekuliramo o dalekoj prošlosti naših predaka jer je analogna antičkim mitovima, a time u isto vrijeme i ogledalo nas samih: »Na neki način, priče o 'čovjekovom porijeklu' imaju sličnu ulogu za nas danas kao mitovi za antičke Grke ili Polinežane, ili pak *Doba sna* za autohtone Australce. To ne znači baciti sumnju na znanstvenu vjerodostojnost ili vrijednost tih priča. To samo znači primijetiti da te dvije stvari isupnjavaju donekle slične funkcije. Ako razmišljamo u gabaritima, recimo, posljednjih 3 milijuna godina, zaista je postojalo doba u kojem su linije razgraničenja između [...] čovjeka i životinje još uvijek neraspoznatljive; kao i trenutak u kojem je netko, naposljetku, morao zapaliti vatru, skuhati obrok ili izvesti bračni ritual prvi put. Znamo da su se te stvari dogodile. Ipak, zbilja ne znamo kako. Vrlo je teško odoljeti porivu da smišljamo priče o tome što se dogodilo: priče koje nužno odražavaju naše vlastite strahove, želje, opsesije i brige. Posljedično, tako davna vremena mogu postati veliko platno za razradu naših kolektivnih fantazija.« (Graeber i Wengrow, 2022, 78)

štetnim ili moralno vrijednim osude, uvelike smatraju da promjena na bolje – kakva god ona bila i što god ona podrazumijevala – nije moguća.

Upravo iz tog razloga djeluje plodonosno pitanju didaktičke svrhe filozofije Karla Marxa pristupiti iz tog rakursa. Konkretno, ako je jedna od ideoloških posljedica kapitalizma smrt političke imaginacije, nije li onda najučinkovitiji 'lijek' protiv takve dijagnoze kritičko razumijevanje kapitalizma kao izvora te smrti? Međutim, ako to treba biti didaktička svrha Karla Marxa u nastavi filozofije, onda u prvi plan tih nastavnih sati treba staviti Marxovu analizu kapitalizma iz *Kapitala*, a ne neke za nastavu nerijetko lakše obradive teme njegovih ranijih djela poput otuđenja ili kritike religije. Kako to odista nije jednostavan zadatak, ovdje će se slijediti čitanje Marxova *Kapitala* dostupno u *Uvodu u kritiku političke ekonomije* (Heinrich, 2015), dakako, imajući u vidu prilagodbu učenicima 4. razreda gimnazije (i nužna pojednostavljenja koja to podrazumijeva).

Marxova analiza kapitalizma počiva na središnjem pojmu svakog ekonomskog sustava: robi. Pitanje što je roba i kako joj se određuje vrijednost trebaju biti glavne početne smjernice u raspravi o Marxu na nastavi filozofije. Učenici će, uz majeutičke intervencije nastavnice, vrlo često i sami moći doći do naznaka Marxove analize čije detalje onda nastavnica može nadopuniti. Tako se kreće od pojma vrijednosti robe koja može biti upotrebna i razmjenska, odnosno, koliko je nekome neka roba praktično korisna s jedne strane, a koliku vrijednost neka roba ima kada se razmjenjuje za druge robe s druge. Marx pokazuje da te dvije vrijednosti zapravo uopće nisu povezane te da razmjensku vrijednost određuje nešto drugo, a to je količina rada koja je potrebna da bi se neka roba proizvela (odatle naziv 'radna teorija vrijednosti'). Dakako, to ne znači da netko može proizvesti jednostavan mali stolić, tvrditi da ga je proizvodio 1000 sati te stoga taj stol uspješno prodati po toj cijeni – čak i ako ga je zaista proizvodio 1000 sati – iz jednostavnog razloga što će postojati brojni drugi iskusniji stolari koji će takav stolić proizvesti za, recimo, 10 sati te će ga stoga i prodavati po toj cijeni. Taj koncept Marx naziva društveno potrebno radno vrijeme: prosječno vrijeme koje je potrebno na čitavom tržištu da bi neki proizvođač proizveo neku robu. Razni faktori, poput tehnoloških inovacija, porasta ili pada produktivnosti rada, elementarnih nepogoda itd. mogu društveno potrebno radno vrijeme povećati ili smanjiti, što posljedično povećava ili smanjuje vrijednost robe.

Budući da je i rad, odnosno, radna snaga također roba u kapitalizmu, sljedeće je pitanje što onda određuje vrijednost rada? Ako rad promatramo kao robu u skladu s dosadašnjom Marxovom analizom robe, to će značiti da moramo pokušati razvidjeti što je potrebno da bi se 'proizveo' rad – što je moment u

kojemu učenici najčešće trebaju značajnu pomoć da bi došli do odgovora jer se radi o onome što dobar dio gimnazijalaca uzima zdravo za gotovo – a to je hrana, voda, odjeća, tj. sve životne potrepštine potrebne da bi se doslovce fiziološki omogućilo tijelu da sutradan posjeduje obnovljenu snagu koja onda može postati radna snaga. Time se ujedno pojašnjava, primjerice, zašto brojne zapadne tvrtke svoju proizvodnju sele u Aziju: jeftinije životne potrepštine u Bangladešu podrazumijevaju da je jednog tekstilnog radnika potrebno daleko manje platiti dnevno da bi mogao nastavljati raditi nego što je to slučaj u Europi (pa čak i Hrvatskoj, kada je u pitanju tekstilna industrija).

Tu se dolazi do središnjeg pitanja Marxova *Kapitala*: što je onda profit? Učenici taj pojam vrlo dobro razumiju upravo iz okvira samih kapitalističkih društvenih odnosa: to je onaj novac što nam ostaje u nekom našem 'poduzetništvu' nakon što podmirimo sve svoje troškove, od plaća radnika, do materijala itd. Međutim, Marxu je važno, a onda i nastavnici u nastavi, osvijestiti ono što taj pojam, tako shvaćen prikriva. Naime, ako krenemo od pojma kapitala shvaćenog kao novac (N) koji se ulaže u neki proces proizvodnje, za koji se kupuje određena roba (R) potrebna za taj proizvodni proces, dobivamo sljedeću skraćenu formulu: N – R – N', pri čemu N' predstavlja novu količinu novca koju vlasnik kapitala stječe prodajom proizvedene robe. Ta nam formula pokazuje da vlasnik kapitala mora pronaći robu čija upotrebna vrijednost posjeduje svojstvo da je izvor vrijednosti, odnosno, da potrošnja te robe stvara više vrijednosti nego što košta. Ako kapital razložimo, slijedeći Marxa, na fiksni (sva potrebna sredstva za proizvodnju) i varijabilni (radna snaga), postaje vrlo jasno da izvor tog *viška vrijednosti* može biti samo rad koji je uložen da bi se od fiksnoga kapitala stvorila neka nova roba (jer neobrađena tona čelika neće nikada sama po sebi poprimiti vrijednost veću od bilo koje druge neobrađene tone čelika ako se u nju ne unese rad koji ju preoblikuje u nešto vrednije). Drugim riječima, u kapitalističkim se društvenim odnosima događa jedan neobičan proces koji proizlazi iz kapitalističkog shvaćanja prava nad privatnim vlasništvom, a koji se svodi na to da vlasnik sredstava za proizvodnju sebi prisvaja svu robu koja je nastala korištenjem tih sredstava za proizvodnju unatoč tome što je radna snaga ta koja je stvorila višak vrijednosti. No ako je *isključivo* rad taj koji stvara višak vrijednosti, a vlasnik kapitala (kapitalist) prisvaja svu vrijednost koja tim radom nastaje, onda se tu radi, smatra Marx, o eksploataciji.

Takva analiza pojma profita temelj je za bilo kakvu raspravu lišenu predrasuda o Marxovoj filozofiji, a danas je to, naročito u Hrvatskoj, vrlo teško postići, pa je upravo stoga baš takav pristup obradi Marxove filozofije tim važniji. Marx višestruko nastoji naglasiti u *Kapitalu* da njegova kritika

kapitalizma nije moralna, nego strukturna, odnosno, da uvidi do kojih dolazi nastaju političko-ekonomskom analizom društvenih i proizvodnih odnosa kapitalizma. Kapitalizam je tako podijeljen na dvije strukturne klase, kapitaliste i radnike, koju su vječno u sukobu jer boljitak jednih znači gubitak drugih. Da bi kapitalisti opstali na slobodnom tržištu, principom konkurencije su primorani – koliko god oni osobno kao individue možda bili ljudi visokog morala – ponašati se kao 'strukturni kapitalisti', a to znači vječno tražiti načine kako ostvariti što veću profitnu stopu, odnosno, kako što više viška vrijednosti iscijediti iz radne snage. Zbog principa konkurencije, kao i vječne potrage za profitom i činjenice da su se procesom globalizacije kapitalistički društveni odnosi proširili na cijeli svijet, otprilike svakih 10 godina nastaju i periodične ekonomske i/ili financijske krize koje mogu biti manje ili veće – poput one 2007. godine koja je zadrmala svjetska tržišta, a i blagostanje milijarda ljudi, na nekoliko godina – ali koje uvijek završavaju tako da se posljedice rizika privatnog poslovanja kapitalista socijaliziraju novcem iz državnih proračuna u trenutku kada se zaključuje da su neke tvrtke 'too big to fail', odnosno, da bi njihova propast značila propast čitave nacionalne ekonomije (a ako je u pitanju nacionalna ekonomija SAD-a, to bi značilo propast svjetske ekonomije). Ukratko, profiti su kapitalističkog poslovanja privatni, a rizici javni.[18]

Nakon ovako obrađenih Marxovih osnovnih pojmova vezanih za kritiku kapitalizma, cilj je upustiti se o raspravu o naizgled jednostavnom pitanju može li i treba li društvo biti uređeno drugačije. Ako je potrebno, nastavnica može spomenuti prethodno navedene primjere iz antropologije kako bi pokazala da mnoge od naših pretpostavki o tome što čovjek jest i kakav je bio u povijesti nisu točne; dapače, to je i poželjno jer se time pokazuje da većina tih pretpostavki počiva na pretpostavkama društva u kojemu živimo, odnosno, one proizlaze iz ideološke normalizacije kapitalističkih društvenih odnosa. Značajna je vjerojatnost da će nastavnica naići na otpor učenika na samu ideju mogućnosti društvene promjene, čak i ako se slažu s Marxovom analizom kapitalizma. No u takvim momentima nastavnica mora ostati uporna: primjerice, tezu da je u ljudskoj prirodi sebičnost ili egoizam kontrirati Marxovom tezom da je čovjek ansambl društvenih odnosa te da je utoliko razumljivo da tako razmišljamo u društvu u kojemu se sebičnost nerijetko visoko vrednuje; teze o nedovoljnoj

18 Tek nakon ovako odrađene analize Marxove 'filozofije' (zapravo je riječ o njegovoj kritici političke ekonomije) može se evenutalno prijeći na druge Marxove pojmove, što uključuje, a to je najvažnije, i socijalizam. Naime, osim što Marx o socijalizmu u čitavom svojem opusu vrlo malo govori, nemoguće je adekvatno razumjeti Marxove ideje o tome što bi socijalizam mogao ili trebao biti bez razumijevanja njegove kritike kapitalizma. Jer kako inače razumjeti poziv na ukidanje privatnog vlasništva ako se ne razumije da se radi o ukidanju privatnog vlasništva *nad sredstvima za proizvodnju*?

razini svijesti ljudi u kapitalizmu mogu se kontrirati tezom da bi i kmetovima u 15. stoljeću vjerojatno jednako nevjerojatno zvučala ideja da bi feudalizam ikada mogao završiti i biti zamijenjen sustavom poput kapitalizma itd.

ZAKLJUČAK

Razmotrene su tri bitne teme filozofije politike: pitanje nastanka i svrhe države, pitanje čovjekove naravi i s obzirom na to njemu 'prirodne' forme društvenog poretka te razumijevanje kapitalizma kao društvene forme današnjice i mogućnosti društvene promjene. Sve su tri teme od presudne važnosti za razumijevanje čovjeka kao društvenog bića, ali i kao individue. Prvo, svijest o tvrdnji i razumijevanje tvrdnje da je čovjek društvena životinja, ali na specifičan način svojstven činjenici da čovjek posjeduje sposobnost govora, omogućuje poimanje političnosti kao posljedice neprekidnog procesa komunikacije o vrijednostima i principima na kojima želimo utemeljiti svoja društva u suživotu s drugima. Nadalje, to poimanje implicira i važnost javnoga života i javne sfere kao polja u kojemu se taj proces odvija. Drugo, razmatranje pitanja čovjekove naravi omogućuje nam uvid čiju važnost nije moguće previše naglasiti, a to je spoznaja da naše poimanje naše vlastite prirode ne samo određuje naše poimanje 'idealnog' društvenog poretka prikladnog ljudima nego je – a to je kritično – i određeno društvenom formom u kojoj živimo, na koju smo navikli i koju smo u ideološkom smislu normalizirali i internalizirali. Treće, kritički pristup kapitalizmu omogućuje raskid s idejom 'neminovnosti' ili – a što je još opasnije – idejom da je kapitalizam najmanje moguće zlo za koje je čovjek sposoban pa da stoga promjena na bolje nije ni moguća. Taj konačni korak treba prouzročiti skepsu spram klasičnih ideoloških obrana kapitalizma i omogućiti spoznaju njegovih proturječnosti.

Uzevši navedeno u obzir, postaje nejasno kako je moguće zamisliti kurikul nastavnog predmeta filozofije u gimnazijama *bez* modula filozofije politike kao jednog od obaveznih modula. Ako je cilj kurikula – što vjerujemo da jest, a ako nije, trebao bi biti – 'zaokruživanje' obrazovnog procesa maturanata na način da im se omogući kritičko razumijevanje sebe i svijeta u kojemu žive, nemoguće je zamisliti da se taj cilj može ostvariti bez razumijevanja čovjekove društvenosti u široko shvaćenom smislu koji podrazumijeva gorenavedene, a i mnoge druge, aspekte i probleme. Uostalom, ne bi li – da prijeđemo na metarazinu – cilj rada samih nastavnika filozofije trebao biti upravo stvaranje takvog svijeta u kojemu propitivanje, zdrava skepsa i želja za znanjem, ukratko, kritičko mišljenje pobjeđuje predrasude, površnost, nepromišljenost i neobrazovanost? Ukratko,

nije li cilj nastavničke prakse, odnosno, obrazovanja uopće, stvoriti cjelovita, samosvjesna, empatična i kritički nastrojena ljudska bića? Kako to ostvariti bez stvaranja individua svjesnih svoje uloge i moći u politici i društvu? Činjenica da su teme ontologije i metafizike prosuđene kao važnije u tom smislu i uvrštene u obavezne module čini se da pokazuje da je i samim autorima kurikula nedostajalo praktičkog mišljenja jer, osim što je izrazito teško stvoriti interes među učenicima za teme bitka, biti i bića (a da niti ne govorimo o tome koliko će oni to uistinu biti sposobni razumjeti čitajući izvorne tekstove o tim temama), teško je razvidjeti da je taj modul učinkovitiji – da si dopustimo blago utilitarističku frazu – u ostvarivanju spomenutih ciljeva od tema filozofije politike.

LITERATURA

1. Arendt, H. (1991). *Vita Activa*. August Cesarec.
2. Aristotel (1988). *Politika.* Globus.
3. Barbarić, D. (2011). *Čemu obrazovanje: razmišljanja o budućnosti sveučilišta*. Matica hrvatska.
4. Fukuyama, F. (1994). *Kraj povijesti i posljednji čovjek*. Hrvatska sveučilišna naknada.
5. Graeber, D. i Wengrow D. (2022). *The Dawn of Everything: A New History of Humanity.* Penguin books.
6. Heinrich, M. (2015). *Uvod u kritiku političke ekonomije.* Centar za radničke studije.
7. Hobbes, T. (2004). *Levijatan*. Jesenski i Turk.
8. Liessmann, K. P. (2008). *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja*. Naklada Jesenski i Turk.
9. Lloyd, S. A. i Sreedhar S. (2022). Hobbes's Moral and Political Philosophy. U: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (ur.), *The Stanford Encylopedia of Philosophy*. URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/hobbes-moral/ [24.2.2024.]
10. [MZO] Ministarstvo znanosti i obrazovanja RH (2019). *Kurikulum nastavnog predmeta Filozofija za gimnazije*. Ministarstvo znanosti i obrazovanja RH. URL: https://mzo.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/Publikacije/Predmetni/Kurikulum%20nastavnog%20predmeta%20Filozofija%20za%20gimnazije.pdf [11.2.2024.]
11. Perica, I. (2013). *Političko – pedagoško: Janusova lica pedagogije*. Udruga Blaberon. URL: https://blaberon.files.wordpress.com/2013/09/politic48dko-pedagoc5a1ko-janusova-lica-pedagogije1.pdf [11.2.2024.]
12. Platon (2004), *Država*. Naklada Jurčić.
13. Raunić, R. (2017). Filozofija i kurikul. *Metodički ogledi*, 24(1), 9-30.
14. Raunić, R. (2023). O naravi, smislu i ciljevima nastave filozofije. *Nova prisutnost*, 21(1), 43-58.
15. Roughley, N. (2023). Human Nature. U: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (ur.), *The Stanford Encylopedia of Philosophy*. URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/ [23.2.2024.]
16. Rousseau, J.-J. (1993). *Društveni ugovor / O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Rasprava o naukama i umetnostima*. Filip Višnjić.
17. Sapolsky, R. (2018), *Behave: The Biology of Humans at our Best and Worst.* Penguin Books.

ON THE DIDACTICAL PURPOSE AND IMPORTANCE OF POLITICAL PHILOSOPHY IN TEACHING PHILOSOPHY: A DISUCUSSION THROUGH SOME KEY WORKS

The paper examines the fact that political philosophy is missing from the list of mandatory modules in the philosophy curriculum and considers whether it is possible to achieve the goals of the curriculum, but also the goals of philosophy teachers' labour in general, without addressing some key topics of political philosophy. Based on examples of several classic works of political philosophy, the paper attempts to show that without the insights that political philosophy provides students, one cannot speak of students truly having the ability to critically reflect on the world which they live in. The question of the origin and purpose of the state in Plato and Aristotle enables an understanding of the concept of human sociability; the theory of the social contract in Hobbes and Rousseau enables an understanding of human nature as flexible and adaptable in terms of forms of social life; Marx's critique of capitalism enables the demystification of capitalist social relations and an openness to the idea of social change.

Keywords: Plato, Aristotle, social contract, Karl Marx, philosophy curriculum.