

METAFIZIČKO
UTEMELJENJE
POLITIČKOG:
ARISTOTEL I
SPINOZA

Alen
Sućeska

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Filozofija / Sociologija, 4. godina
asuceska@ffzg.hr
UDK 321.01
1:32

SAŽETAK — Ovaj rad nastoji objediniti ključna mjesta Aristotelove i Spinozine filozofije politike kako bi se pokazala specifična ukotvljenost politike u narav, time što je politika naravni način življenja ljudi u zajednici, jednih među drugima. Politika utoliko nije samo naravna pojava, već i uvjet istinski ljudskog života: izvan političkih uvjeta nije moguće djelovanje, nego tek puko življenje kao biološko obnavljanje, što znači ne samo da izvan političkih uvjeta nije moguć nikakav moral (jer je moral proizvod ljudskog svijeta te je isključivo na njega i primjenjiv), nego i da je samoozbiljenje čovjeka nemoguće jer on tek djelovanjem može svoju bit dovesti iz mogućnosti u zbiljnost. Budući da je samoozbiljenje tim više izvjesno čim više pojedinac živi u slobodi, primjećuje se da za čovjeka 'živjeti u slobodi' podrazumijeva istovremeno posjedovati individualnu slobodu (slobodu od) i političku slobodu (slobodu za). Stvarajući takve okolnosti koje možemo nazvati životom u slobodi, politika zapravo omogućuje život umnosti – život mišljenja i spoznaje – koji je, kako prema Aristotelu, tako i prema Spinozi, najviši oblik ljudskog života. 207

KLJUČNE RIJEČI — narav, politika, djelovanje, sloboda, spoznaja, umnost

208 0. UVOD

Možda je na prvi pogled neobično vidjeti jednog antičkog i jednog novovjekovnog mislioca u istom naslovu, no kad je u pitanju filozofijsko shvaćanje politike, više je nego jedna stvar koja spaja Aristotela i Spinozu. Osim što su obojica nastojali ustanoviti prednosti i nedostatke postojećih poredaka, također su i pokušali dati smjernice ka najboljem poretku, pritom ne zalazeći u metafizičke konstrukcije i moralizam svojih prethodnika. No dvije temeljne podudarnosti su sljedeće: Prvo, i za Spinozu i za Aristotela, budući da je čovjek dio naravi te da je politika način bivanja čovjeka kao političke životinje, politika, zapravo, proizlazi iz same naravi. Drugo, obojica kao bit političkog života vide mogućnost samoispunjenja čovjeka kroz isti temelj: dolazak do umnosti posredstvom slobode koja je zagarantirana političkim institucijama.

Naravno, postoje i određene razlike unutar ovoga okvira koje također valja napomenuti. Aristotel teži uspostavi modela klasifikacije bića u prirodne vrste, dok je Spinoza usmjeren istraživanju općih kvantitativnih zakona naravi (geometrijskim redom, pod utjecajem Descartesa), koja u različitim omjerima kretanja i mirovanja vrijede za sva bića. Nadalje, ne samo Aristotelova metafizika, nego i cijela njegova filozofija, izrazito je teleološka, dok Spinoza odbacuje ideju bilo kakve 'svrhovitosti' naravi poradi potpunog determinizma sveg bivanja. Unatoč ovim razlikama, preostaje mnogo toga u čemu se može ustanoviti zajednička cjelovita 'aristotelovsko-spinozistička' perspektiva filozofijsko-političkih pitanja, čemu ovaj rad i teži.

Razlog zbog kojeg se poduzima ovo razmatranje povezanosti metafizike i politike baš na usporedbi Aristotelove i Spinozine filozofije jest njihovo neposezanje za metafizičkim konstruktima poput Platonovih ideja ili Hegelova duha. Primjerice, za razliku od Hegela, kod kojega se također politika utemeljuje metafizički, Spinozi i Aristotelu nije potreban pojmovno konstruiran termin (poput apsolutnog duha) koji bi njihovoj metafizici svojim hipostaziranjem unio smisao, već oni, suprotno tomu, samu narav promatraju kao ontološki temelj te time ne unose pojmovne konstrukte u svoju filozofiju. Zato

se u ovom radu politika ne nameće kao posljedica razvoja određenog konstruiranog pojma, već isključivo kao naravni fenomen. 209

Cilj je ovog rada, dakle, objediniti navedene sličnosti Aristotelove i Spinozine filozofije politike, kako bi se od dobivenog teorijskog amalgama ukazalo na ono što autor smatra bitnim pri filozofijskom razmatranju politike.

1. ARISTOTEL

1.1. *Narav: Jedinstvo biti i bivanja*

Određene knjige Aristotelove 'Metafizike' kamen su temeljac¹ Aristotelova shvaćanja naravi (φύσις) kao cjeline svih bića i njihovih biti kao određenih bića. Naglasak treba biti upravo na *cjelina*: Narav, kao imanentno svojstvo bivanja svega što jest, a koje biva nepotaknuto nečim drugim, već samim sobom, jest time jedan osebujan totalitet koji takvim bivanjem bića čine. (Govori li se, pak, o naravi nekog bića, tada se također misli na imanentno svojstvo bivanja koje proizlazi iz totaliteta *toga* bića.) Φύσις tako ima prvenstveno ontologijski smisao.² Imajući to u vidu, jasno je da razumjeti zašto čovjek biva na određeni način te koja je svrha takvoga bivanja zapravo znači razumjeti čovjekovu narav.

To da je narav nekog bića nerazdvojiva od totaliteta tog bića pokazuje se u Aristotelovom terminu 'jedno' (έν). To 'jedno nije ništa drugo mimo bitka' (Met.: 1003b 32), odnosno, bitak i jedno

1 — Naravno, s 'kamen temeljac' želi se reći jedino to da je u logičkom razvoju mišljenja koji ovaj tekst ima slijediti 'Metafizika' tek početna točka, ali ni po čemu vrednija ili značajnija od 'Nikomahove etike' i 'Politike' za shvaćanje cjeline Aristotelove misli (unutar okvira ove teme).

2 — Zbog čega će se u ovom radu koristiti termin 'narav', a ne 'priroda', kako u slučaju grčke riječi φύσις, tako i u slučaju ekvivalentne latinske riječi *natura*, koju Spinoza koristi. Sasvim je primjereno i objašnjenje

Tomislava Ladana: 'U hrvatskome su uobičajene obje riječi (narav i priroda), iako se u ontologijskom i teologijskom smislu češće rabi *narav*, a u slučaju osjetilne ili okolišne stvarnosti češće opet *priroda*, pa se otuda valjda i govori o *prirodnoj* znanosti ili o *prirodoslovlju*, i na izlet se odlazi u *prirodu*, ali je u bogoslova riječ o Božjoj *naravi*. (...) I napokon, φύσις kod Aristotela (...) nikako ne znači sve ono što je u suvremenoj znanosti i svijesti *priroda*, pa je i zbog toga uputna uporaba riječi *narav*.'

210 nisu razdvojeni od pojedine stvari koja svojim naravnim bivanjem jest i koja je tim bivanjem jedno; i ne razlučuje se jedno od drugog. Primijeni li se to na konkretno biće, *'jedno znači ovo: ako to znači čovjek, onda – ukoliko je štogod čovjek – dotično će značiti 'biti čovjekom'*'' (1006a 33–34). Esencija bića sadržana je u njegovoj egzistenciji i obratno, pa naravnim bivanjem biće, kao u svojoj cjelovitosti određeno *jedno*, biva onim što ima biti. Narav je stoga, zapravo, nekakvo bivstvo (1015a 12).

Kako se čini, mora postojati nešto prvotno u samoj naravi da ona podrazumijeva bivanje, a to prvotno naravi je počelo kretanja (κίνησις), no ne besciljnog kretanja, već kretanja od mogućnosti (δύναμις) k zbiljnosti (ἐνέργεια). Tim kretanjem biće dolazi do svojega ozbiljenog bitka, pa je to kretanje tako bitno svojstvo svakog bića da bude ono što ima biti – da postigne svoju svršnost (ἐντελέχεια). Svrha i savršenstvo (τέλος) bića tako su jedno te isto, jer 'svako bivstvo onda je savršeno kada mu prema obliku svojstvene krjeposti ne manjka ni jedan dio veličine što je po naravi' (Met.: 1021b 22–23). Time postaje jasnije na koji je način narav *jedinstvo* biti bića i određenog bivanja kao kretanja svojstvenog toj biti koje za cilj ima ozbiljenje bića.

U tom procesu naravnog kretanja, bivanje se javlja kao djelatnost, a ozbiljena mogućnost kao sposobnost.³ Pritom djelatnost u svakom smislu prethodi sposobnosti, jer djelatnost je ta koja proces naravnog kretanja pokreće kao prvo; ona je pokretalo (Met.: 1049b 26) koje omogućuje da mogućnost postane zbiljnost:

'sve što nastaje, *iz* nečega nastaje i *nešto* nastaje te *po* nečemu, i ono je oblikom istovjetno sa samim tim. Zbog toga se čini nemogućim da bude graditelj tko nije nikad ništa gradio, niti pak citrač tko nije nikad citarao. Jer onaj tko se uči citarati citarajući se uči citarati, te slično i ostali. (...) [B]udući je od onoga što nastaje nešto već nastalo i – uopće – od onoga što

3— Valja napomenuti da se za 'djelatnost' koristi ista već spomenuta grčka riječ kao i za 'zbiljnost' – ἐνέργεια – a za 'sposobnost' ista riječ kao i za 'mogućnost' – δύναμις. U navodu koji će slijediti, Ladan, po mom

sudu, ispravno ἐνέργεια prevodi kao djelatnost, no δύναμις i dalje prevodi kao mogućnost, dok bi prema kontekstu više odgovaralo upravo sposobnost – pa ću ga navoditi s tom vlastitom ispravkom.

se kreće nešto se već pokrenulo (...), valjda i onaj tko se uči nužno posjeduje štogod od znanosti. A tako je već i po tome bjelodano da je djelatnost prije [sposobnosti] i prema nastanku i prema vremenu' (1049b 27 – 1050a 3).

Dakle, mogućnost bi uvijek ostala samo mogućnošću da nije djelatnosti koja bi je dovela do svoje zbiljnosti u obliku sposobnosti.⁴ I tu se ne radi samo o čovjeku svojstvenim sposobnostima, već o sposobnosti svakog bića da djelatnošću ozbiljuje svoju mogućnost, kao npr. pčele da probavljanjem nektara cvijeća tvori med.

S obzirom na sve navedeno, kako bi se došlo do političkog dovoljno je postaviti sljedeće pitanje: Kakav je oblik bivanja svojstven čovjeku, odnosno, što točno znači 'biti čovjekom'?

1.2. Pojam praksisa

Temeljan pojam koji prožima Aristotelovu politiku i sjedinjuje sve njene elemente u dovršenu cjelinu jest $\rho\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ – djelovanje.⁵ Djelovanje se može jasnije shvatiti u opreci spram tvorbe ($\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$): dok je tvorba djelatnost koja se razlikuje od tvoritelja, te se ostvaruje u djelu koje je izvan njega, djelovanje stvara djelo koje se ne razlikuje od samog djelovatelja,⁶ tj. djelovanjem djelovatelj čini (stvara) samoga sebe, te se ono stoga može opisati kao *samoostvarenje*. S obzirom da se ne radi o tomu da čovjek hoće stvoriti neko proizvoljno Ja, već da hoće svoju sasvim vlastitu mogućnost dovesti u zbiljnost, djelovanje je zapravo mehanizam samoozbiljenja čovjeka. Kao što je rečeno, za Aristotela pojam naravi 'uključuje kretanje od mogućnosti do zbiljnosti' (Ritter, 1987: 82), a budući da je čovjek naravno biće, njemu je svojstveno to kretanje koje se u ljudskoj egzistenciji pojavljuje kao djelovanje. Djelovanje je, dakle, bitno

4— To je jasno i iz naravi samog jezika: semantički, 'mogućnost' kao pojam obuhvaća neko *još-neozbiljeno* stanje ili kvalitetu čega.

5— Alternativni prijevodi (prema Ladanu) su 'činidba', 'čin', 'postupak'.

6— Kao što prema J. Tricotu napominje Ladan u 44. fusnoti svog prijevoda (str. 8).

212 naravna čovjekova kvaliteta, te je on stoga djelatno biće. No to samo po sebi nije nešto što bi čovjeka razlikovalo od drugih bića, bez čovjeku svojstvenog načina bivanja takvim bićem.

Djelovanje za čovjeka nije moguće u životu samotnika, jer su za djelovanje potrebni drugi ljudi. Zato se ljudi udružuju – ne samo kako bi se lakše opskrbili životnim potrebšinama podijelom rada, već zato kako bi u konačnici jedni drugima omogućili uvjet *ljudske* egzistencije: bivanje među drugima. To udruživanje počinje bivanjem udvoje onih ‘koji jedno bez drugoga ne mogu biti’ (Pol.: 1252a 27), odnosno, žene i muškarca (‘zbog toga što im je (...) naravna težnja ostaviti iza sebe štogod drugo poput sebe samoga’ [30]). Tako nastaje obitelj i dom, iz više domova selo, a iz više sela grad (πόλις). Kao što je spomenuto, uzrok nastanka grada jest zadovoljenje nužnosti života, on nastaje ‘poradi puka življenja’, no on opstoji ‘poradi dobra življenja’ (1252b 28), odnosno, *svrha* mu je sâm život u polisu – politički život. ‘Onaj pak tko se ne može združivati ili mu ništa ne treba zbog samodostatnosti, taj (...) je ili zvijer ili bog’ (1253a 27), jer je u naravi svih ljudi poriv za takvim zajedništvom (29). Polis, dakle, ‘postoji po [naravi] a ne samo po zakonu ili ugovoru, te (...) je temelj vlasti u polisu [narav] a ne proizvoljna prisila’ (Jaffa, 2006: 61). Budući da je polis cjelina koju kao svoju svrhu tvori zajednica ljudskih bića, ‘polis prethodi pojedinačnom ljudskom biću, kao što cjeloviti čovjek prethodi ruci ili bilo kojem drugom organu cjeline. Jer ako ne živi u polisu, čovjek ne može živjeti punim ljudskim životom, ne može postojati *kao* čovjek’ (Jaffa, 2006: 62; kurziv autor dodao). Da se vratimo malo unazad, to što je čovjek djelatno biće, shodno rečenomu, zapravo znači da je on biće polisa – političko biće⁷ (πολιτικὸν ζῷον).

Djelovanje nije jedina ljudska djelatnost, te je stoga uvijek treba imati u vidu kao treću temeljnu ljudsku djelatnost nakon rada i proizvođenja (Arendt, 1991). Djelovanje je u tom kontekstu ‘iznad’ proizvođenja, a radu, koji niti nije politička djelatnost, na neki je

7— Ili ‘politička životinja’, no u svakom slučaju ne ‘društvena životinja’, kao što se u nekim prijevodima zna naći, jer Grci nisu poznavali pojam društva kako ga mi danas koristimo, kao jedan masovan entitet po

mногоćemu suprotan zajednici. O društvu se može govoriti tek od Rimljana, točnije, od kada Ciceron koristi sintagmu ‘societas civilis’ za civilno ili građansko društvo.

način i suprotno. Rad je cjeloživotni proces, kojim se čovjek opskrbljuje potrebštinama nužnim za život. Hrana, odjeća, nastambe potrebne samo za održanje života proizlaze iz rada. U polisu, rad je namijenjen privatnosti kuće (oikos), jer je rad ona djelatnost koja čovjeku osigurava 'puki' život, pa je utoliko i najniža od svih triju. Proizvođenje je djelatnost kojom stvaramo više od elementarnih stvari nužnih za život: oruđe kojim si olakšavamo rad, predmeti za razbibrigu, te napose umjetnička djela (koja su vrhunac čovjekovog proizvođenja jer su za život potpuno nenužna i jer ih nadahnjuje mišljenje) i slični predmeti njegov su rezultat. Proizvođenjem predmeta mi stvaramo svoj ljudski svijet, okolinu; svoju zajedničku ljudsku objektivnost (Arendt, 1991: 112).

Konačno, djelovanje je djelatnost koja se odvija u javnoj sferi života u polisu. Djelovanje zahtijeva govor,⁸ te u djelovanju i govoru ljudi otkrivaju svoje jedinstvene identitete i tako se pokazuju u ljudskome svijetu (Arendt, 1991: 143). Nadalje, 'činjenica da je čovjek kadar djelovati znači da se od njega može očekivati ono neočekivano (...), a to je moguće samo zato što je svaki čovjek jedinstven' (Arendt, 1991: 144), iz čega je očividno da je upravo djelovanje ona djelatnost koja čovjeka čini čovjekom, jer mu omogućuje da iskaže svoju jedinstvenost – zbog čega i jest najviša od triju djelatnosti. Polis sada možemo još pobliže odrediti: on je 'organizacija ljudi kakva nastaje iz zajedničkog djelovanja i govorenja (...); prostor gdje se pojavljujem drugima kao što se drugi pojavljuju meni' (Arendt, 1991: 161). Kao što funkcije svih organa tijela tek u svojem zajedničkom su-djelovanju čine tijelo kao daleko složeniji i savršeniji totalitet nego puki zbir tih funkcija, tako djelovanje svakog pojedinca zajedno čini polis kao *njihov* savršeniji totalitet. Oni polis čine ne tek zbirom svojih različitih osobnosti, već bivanjem jednim tijelom koje je polis, na način da njime upravljaju zakonodavno i sudski. Štoviše, to je dvosmjernan proces: kao što individue čine polis,

8 — '[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' (Pol.: 1253a 10–15).

214 tako polis čini njih *građanima*⁹ (πολίτης). Građanin je onaj koji sudjeluje u sudstvu i vlasti (Pol.: 1275a 23). I tako je pojedinac, kao član polisa, izmijenjen i obogaćen od strane vlastitog produkta: *tako što čini polis, građanin čini sebe.*

1.3. Čovjek kao političko biće

Ta specifičnost djelovanja da se ona po naravi odvija u polisu jest ono što čovjeka, kao političko biće, razlikuje od drugih bića. ‘Praksa’ je kod Aristotela više nego djelatnost koja se razlikuje od ostalih načina ponašanja; budući da se ona odvija u radu i djelovanju i da je ‘praksa’ tako oblik njegovog kretanja, ona znači život životnoga općenito. ‘Praksa’ je otuda također sinonimna s određenim oblicima životnog ponašanja (βίος), tako da se različitost samih živih bića prikazuje i pojavljuje u različitosti njihove prakse’ (Ritter, 1987: 54). Za čovjeka, naravno kretanje od mogućnosti k zbiljnosti je istinski moguće tek u uvjetima političkoga. To ujedno znači da čovjek svoju istinsku slobodu – slobodu samoozbiljenja – nalazi jedino u polisu, među drugima, pa tako drugi postaju uvjet njegovog ozbiljenog bitka.

No nije dovoljan samo naravan nastanak polisa da bi čovjek došao do svog ozbiljenja, jer život u polisu nije onaj koji će *sam po sebi* garantirati spomenutu slobodu svakom građaninu. Štoviše, polis, ukoliko njegov poredak ne uzima u obzir ‘zajednički probitak’ (Pol.: 1279a 18), može biti i prepreka slobodnom životu građana. Garancije političke slobode nalaze se u institucijama polisa, jer ‘bez institucija sve nadarenosti ostaju za čovjeka samo mogućnost, a on sam bez postanka i bitka’ (Ritter, 1987: 135). Institucije su ujedno manifestacije etičkoga zajednice, što znači da istinski političko

9— Ima li se ne umu do sada elaborirano izvorno grčko iskustvo polisa (koliko god da je uopće u našoj moći govoriti o bilo čemu istinski ‘izvorno grčkome’), valja primijetiti sljedeće: ‘*Politeia* (kao naslov platonskog glavnog spisa) prevodi se (...) krivo sa ‘država’, jer se time ispušta njena

određenost da za subjekt ima građane. Budući da se građanski stalež bitno sastoji u aktivnom sudjelovanju u upravljanju, pravosuđu i zakonodavstvu, *Politeia* je prvenstveno sudjelovanje građana u njima i tek zatim poredak ili ‘ustav’ koji pravno regulira to sudjelovanje’ (Ritter, 1987: 92).

nije moguće bez etičkoga. Djelovanje je stoga jedinstvo etičkog i političkog.¹⁰ Dakle, nakon nastanka polisa, čovjek do ozbiljenja svoje biti ne dopijeva od naravi tek tako nego 'etički' (Ritter, 1987: 135) – u etičkom životu unutar institucija svoje zajednice. 215

1.4. Samoozbiljenje kroz znanje umijeća u političkim uvjetima

Sloboda koju omogućuju političke institucije, doduše, ne znači da je imajući tu slobodu na raspolaganju čovjek istovremeno dosegao ozbiljenje svoga bitka. To jednostavno znači to da su za svakog pojedinca stvoreni svi nužni izvanjski uvjeti za samoozbiljenje – jer, iako se nalazi u uvjetima političke slobode, pojedinac se ne mora nalaziti u uvjetima individualne slobode (što, kao što će se pokazati, ovisi isključivo o njemu). U tomu je bit djelovanja: nama su od naravi naše mogućnosti jedino dane, ali na nama je da ih dovedemo u zbiljnost. Ne umije li umjeriti svoje strasti, te ih podrediti umu, čovjek ne može živjeti u skladu s etičkim načelima političkog poretka, te shodno tomu, ne može živjeti blaženim životom. 'U pravnom i političkom smislu slobodan je onaj koji 'postoji radi samoga sebe, a ne radi drugoga' (Met.: 982b 26). Međutim, ta sloboda slobodnih za Aristotela nema svoj opstanak u 'životu osamljenika' (Nik. et.: 1097b 9), nego u životu koji je etički naviknut u institucijama polisa' (Ritter, 1987: 128). Potpuna sloboda postiže se podređivanjem umu i ćudoređu istovremeno, jer ne može postojati niti sâm izbor 'bez uma i mišljenja, niti bez ćudorednog stanja' (1139a 33). Zadaća čovjeka *kao* čovjeka – što znači: kao građanina – jest djelatnost duše prema razumu i kreposti (1098a 7–20). Tek djelovanjem unutar javne sfere života polisa mogu iskoristiti svoju slobodu zagaraniranu političkim institucijama, te u skladu s razumom i krepošću, djelovati ka samoozbiljenju. Stoga polis 'ispunjava svoj ljudski smisao ako on pojedincima kao

10 — Zbog toga filozofija politike nikada ne može apstrahirati od etike, a niti obratno, etika od filozofije politike (jer govoriti

o etičkome izvan političkoga nema smisla: etika je moguća jedino u političkim uvjetima).

216 svojim građanima [putem političkih institucija] otvara slobodu samobitka¹¹ (Ritter, 1987: 108).

Rečeno je prije da se ozbiljene mogućnosti u zbiljnosti pojavljuju kao sposobnosti. Budući da su kod čovjeka 'sve sposobnosti ili prirodene, kao osjetila, ili su po navici, kao frulanje, ili su stečene učenjem, kao umijeća' (Met.: 1047b 30–32), te ako znamo da umijeće stječemo razumom, a zadaća čovjeka je djelatnost duše prema razumu, tada postaje jasno da je zadaća čovjeka *kao* čovjeka stjecanje umijeća djelovanjem koje do tog umijeća dovodi. To znači da je svim ljudima u naravi da stjecanjem nekoga umijeća iskažu svoju vlastitost u znanju toga umijeća, jer znanje i djelovanje u skladu s tim znanjem govore o meni kao individui. Drugi spoznaju mene putem mojih djela kojima pokazujem što znam o sebi i svijetu (kao vlastitom svjetonazoru), te u kojem znanju vidim samoga sebe kao blaženog. To blaženstvo¹² (εὐδαιμονία) je najviše dobro kojem svi težimo. Zbog toga što tom najvišem dobru težimo upravo kroz *određeno* znanje, umijeće i djelovanje koje smo sami odabrali u svojoj slobodi, time iskazujemo svoju bit samima sebi i svijetu oko sebe. Tako 'pitanje o najvišem ljudskom dobru ima konkretan smisao da odredi stanje ljudske prakse u kojemu čovjek kao čovjek vlastitom sposobnošću i djelovanjem uspijeva doći do živo djelatnog ozbiljenja svojega ljudskog bitka i svojih mogućnosti' (Ritter, 1987: 82). Samoozbiljenje se, dakle, pojavljuje kao *odabir određena znanja kroz djelovanje u slobodi*.

No tu je bitan još jedan presudan faktor, naime ono koje nas navedi da na osebujan način težimo za onim čega posjedujemo mogućnost, a to je žudnja (ὄρεξις).¹³ Ta žudnja ne samo da nas nagoni da posjedujemo sposobnost svojstvenu nekoj našoj mogućnosti, nego

11 — Značaj institucija ne leži samo u garanciji slobode, već i u tomu što one omogućuju donošenje političko-etičkih kriterija poput pravednosti, 'jer pravda je poredak društvenog zajedništva' (Pol.: 1253a 38), pa je pravednost isključivo politička kategorija (u čemu se opet pokazuje jedinstvo etičkog i političkog).

12 — Da bi se izbjegle bilo kakve religijske konotacije, 'blaženstvo' ovdje treba značiti isključivo prožetost uzvišenim osjećajima koja proizlazi iz jedinstva: dobro biti i dobro činiti. Autor smatra kako je 'blaženstvo' stoga ipak za prijevod adekvatniji termin od 'sreće'.

13 — Također i 'želja', 'nagon', 'poriv'.

također i da *djelujemo* u skladu s tim nagonom. '[S]vako ono koje je uzmožno prema pojmu, kad žudi ono čega posjeduje mogućnost, i kako ono je posjeduje, to nužno i tvori' (Met.: 1048a 14–15). Ona, dakle, nije pasivna sila, već izrazito aktivna, te je bitan element naravnog kretanja od mogućnosti ka zbiljnosti.¹⁴ Tim više, ona je zapravo želja svakog čovjeka da se u svojoj smrtnosti obesmrta svojim životom; da ozbiljenjem svojih mogućnosti sebe dovede do savršenstva. 'Kao ljudi moramo se obesmrtniti i sve učiniti kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvršnije u nama' (Nik. et.: 1177b 34–35). To življenje u izvrsnosti jest ono čemu nas žudnja tjera.

Tako je polis, konačno, bitište¹⁵ (ἦθος) u kojemu 'čovjek postaje čovjekom pomoću umijeća i njegove znanosti; on dolazi do bitka time što učeći stječe sposobnost koju mu posreduje neko umijeće; ono mu daje položaj i bitak u zajednici. (...) [T]ko nije ništa naučio i nije obrazovan u nekom umijeću i njegovoj znanosti, taj nema mjesta u zajednici i ostaje bez ljudskog važenja' (Ritter, 1987: 54). Sintetizira li se iz 'Metafizike' i iz 'Politike' ono čemu 'po naravi' čovjek teži,¹⁶ dolazimo do sljedećeg: čovjek je biće koje po naravi teži životu u polis i stjecanju znanja određenog umijeća. Ili, nešto konciznije: *čovjek je političko i spoznajno biće.*

2. SPINOZA

2.1. Čovjek kao konačni modus naravi

Temelj Spinozinog filozofijskog nauka nalazi se u njegovoj 'Etici', pa se tako i njegova filozofija politike iz dvaju traktata nadovezuje na temeljne metafizičke pretpostavke 'Etike'. Pretpostavka koja se

14 — Teško je ne pomisliti da je Aristotelov ὁρεξις samo analogon Platonovom ἔϑ-u, te da je koristio drugi termin za isti pojam samo kako bi izbjegao upravo takve usporredbe sa svojim učiteljem. No ipak, pitanje je jesu li zaista obojica mislila na isto (u što ovdje ne valja ulaziti).

15 — Prema prijevodu Heraklitovih fragmenata prof. B. Despota (*Tako kazuje Heraklit,*

Efežanin. Zagreb: Jesenski i Turk, 2005.), koji ovdje autor preuzima jer ga smatra prikladnim za izricanje semantičkog bogatstva grčke riječi koja u sebi nosi nekoliko naših riječi: 'boravište', 'običaj', 'ćud'. 'Bitište' bi tako značilo topos u kojem boraveći ćudoredno čovjek dolazi do svoje biti.

16 — 'Svi ljudi teže znanju po naravi' (980a 1).

218 prožima kroz cijelu Spinozinu filozofiju jest da '[je] vječni poredak temelj koji određuje ljudski poredak' (Rosen, 2006: 323). To proizlazi iz Spinozinog panteizma¹⁷ koji se, u prvoj glavi 'Etike' ('O bogu'),¹⁸ svodi na sljedeće: ne postoji ništa izvan Boga. On je sam sebi uzrok te stoga djeluje po svojim zakonima, a sve što se zbiva, budući da je sadržano u Bogu, zbiva se po njegovim zakonima (EI: pXIV i pXV). Spinoza govori o *Deus sive Natura* – Bogu ili Naravi – što znači da su Bog i narav jedno te isto. Nadalje, pošto je ideja 'pojam duha, koji duh obrazuje, zato što je on stvar koja misli' (EII: dIII), a 'Bog je stvar koja misli' (EII: pI), iz toga proizlazi da 'red i veza ideja jesu isti, kao i red i veza stvari' (EII: pVII), tj. božja moć mišljenja istovjetna je božjoj moći djelovanja, što znači da sve što je i kako je Bog mislio, i stvorio je istim redom i istom vezom (EII: ispVII). Shodno tomu, u naravi stvari nema apsolutno ničega zbog čega bi se ona mogla nazvati slučajnom, 'nego je sve određeno iz nužnosti božje naravi da na izvjestan način postoji i djeluje' (EI: pXXIX).

Sada je jasno kako čovjek nije središte naravi, nego njen dio kao i sva ostala bića. Druga naravna bića nisu stvorena *radi* njega kao što to ljudi vole vjerovati. Čovjek nije ništa drugo nego konačni modus naravi, koji je u suštini podložen afektima, ali ujedno posjeduje i razum, koji je za Spinozu istovjetan s voljom (EII: pXLIX), jednostavno jer je nužan uvjet za neko htijenje adekvatna ideja¹⁹ (odnosno: istinita spoznaja). Kada je u pitanju djelovanje ili trpnja čovjeka, uvijek se radi o odnosu strasti i razuma, a za razumijevanje tog odnosa bitan je pojam adekvatnog uzroka: adekvatan uzrok

17 — Postoje i interpreti prema kojima Spinoza nikako nije panteist, od kojih je jedan Steven Nadler. Nadlerova argumentacija svodi se na Spinozino razlikovanje *natura naturans* (oprirodujuća narav) i *natura naturata* (oprirodna narav, kao proizvod ili imanentna posljedica *nature naturans*), pri čemu, tvrdi Nadler, je isključivo prvi termin poistovjećen s Bogom, ali ne i drugi – što bi značilo da Bog za Spinozu nije identičan s totalitetom naravi. Za cjelovitu argumentaciju vidi: Nadler, 2001.

18 — Pri referiranju na *Etiku*, autor će u zagradama referencu označiti u kurzivu velikim slovom *E* i rimskom brojkom koja označava broj glave, te odgovarajuće slovo i broj definicije (d), postavke (p), primjedbe postavke (pp) ili izvedenog stava postavke (isp).

19 — 'Pod adekvatnom idejom razumijem ideju koja – ukoliko se promatra po sebi, a ne s obzirom na predmet – ima sve osobine ili unutrašnje oznake jedne istinite ideje' (EII: dIV).

onaj je uzrok čija se posljedica može shvatiti iz njega samoga (EIII: dI). Utoliko, kada smo mi adekvatan uzrok neke strasti ili nečega što se događa u nama ili van nas, tada mi *djelujemo*, a kada smo samo djelomičan uzrok, tada *trpimo* (EIII: d2, d3). Jasno, da bismo bili adekvatan uzrok, moramo posjedovati adekvatne ideje. Duh se stoga 'trudi, koliko može, da predstavi sebi ono što moć djelovanja tijela uvećava' (EIII: pXII) tako da posjeduje što više adekvatnih ideja, a budući da je svaka adekvatna ideja atribut Boga, to znači da se čovjekov duh po svojoj naravi trudi čim više spoznati Boga. 219

2.2. Conatus i naravni nastanak države

Taj nagon za posjedovanjem adekvatnih ideja i povećanjem mogućnosti djelovanja našeg tijela povezan je s metafizičkom kategorijom istrajanja u svome bitku (*conatus*). *Conatus* je ono prvotno u naravi čovjeka (kao i svakog drugog živog bića). Sposobnost da čovjek tim više istraje u svome bitku, odnosno, da tim duže održava svoje biće na životu, jest čovjekova vrlina i moć²⁰ – vrlina i moć su, dakle, jedno te isto (EIV: dVIII). Toj vrlini 'treba težiti zbog nje same' jer 'nema ničeg (...) što bi bilo korisnije po nas' (EIV: ppXVIII). Budući da ne postoje za nas izvrsnije izvanjske stvari 'nego one koje se potpuno slažu sa našom naravi (...), čovjeku ništa nije korisnije nego čovjek' (ibid.; kurziv dodan). Dakle, iz čovjekove naravne potrebe istrajanja u njegovu bitku i težnje za onim djelovanjem koje će mu opstanak produžiti proizlazi isto tako naravna sklonost (ili čak potreba) za drugim ljudima. '[N]išta (...) izvrsnije ne mogu ljudi sebi željeti za održavanje svoga bića, nego da se svi u svemu tako slažu, da duhovi i tijela svih sačinjavaju kao jedan duh i tijelo, i da se svi zajedno, koliko god mogu, trude da održe svoje biće, i da svi zajedno traže za sebe korist sviju' (ibid.). Zato je očito da je Hobbes

20 — '[O]snov vrline [je] sam napor za održavanjem vlastitog bića, i sreća [se] sastoji u tome što čovjek može održati svoje biće' (EIV: ppXVIII). I Röd (2002: 315) primije-

ćuje važnost tog mjesta: 'vrlina (*virtus*) nije ništa drugo do moć (*potentia*), odnosno bit ili narav čovjeka, čije se posljedice mogu shvatiti jedino iz zakona te naravi'.

220 u krivu, jer 'čovjek je čovjeku Bog' (EIV: ppXXXV). Ljudi to uviđaju zahvaljujući razumu, te stoga '[a]psolutno iz vrline djelovati, nije u nama ništa drugo nego po vodstvu razuma djelovati, živjeti, održavati svoje biće ([pri čemu] ovo troje znači isto), i to na osnovu traženja vlastite koristi' (EIV: pXXIV).

Tako već u Spinozinoj metafizici po logici stvari (tj. po naravi stvari) dolazimo do nastanka države. Vodeći se za svojim naravnim nagonom i vodeći se razumom (a ne strastima, koje nisu kadar čovjeka upravit na išta više osim trenutne sreće), ljudi se udružuju i stvaraju državu. Država je zajednica koja nastaje kako bi se nadišle strasti pojedinaca u naravnom stanju kolektivnom strašću koja nastaje kada se ljudi udruže (EIV: ppXXXVII). Tek se sada 'općom suglasnošću odlučuje što je dobro, a što zlo' (ibid.), što pravedno, a što nepravedno. Dakle, 'pravda i nepravda ne mogu se pojmiti izvan države'²¹ (Spinoza, 2006a: 23).

2.3. Individualna sloboda (autonomija) u razumskoj ljubavi spram boga

Time smo sagledali metafizički temelj svijeta, čovjekovu narav i njegovu naravnu potrebu za udruživanjem u zajednicu s drugim ljudima, no zadnja glava 'Etike' rezervirana je za moć razuma i ljudsku (individualnu) slobodu. Rečeno je da čim više posjedujemo adekvatne ideje (odnosno, spoznajemo istinu stvari), tim više možemo sami biti adekvatan uzrok i djelovati. Isto vrijedi i za strasti: 'strast je tim više u našoj moći, i duh tim manje od nje trpi, što nam je ona poznatija' (EV: ispIII). Logično, što smo manje primorani strastima, to smo više pod vodstvom vlastitog razuma. Budući da je Bog uzrok svih stvari, spoznajom Boga mi spoznajemo sebe i svijet oko sebe, te ovladavamo svojim strastima jer ih razumijemo. Onaj tko to uvidi,

21 — Ovdje imamo istu situaciju kao i kod Aristotela: moralne kategorije nisu moguće bez političkih uvjeta. Doduše, bitno je naglasiti da odnos politike i etike kod Spinoze

ostaje isključivo na tomu da je prva uvjet drugoj, dok je kod Aristotela jasno da politika i etika čine svojevrsno jedinstvo koje za svrhu ima dobar život u etičkom smislu.

‘zna da je u Bogu, i da se shvaća pomoću Boga’ (EV: pXXX), te stoga 221
počinje gajiti razumsku ljubav spram boga (*amor dei intellectualis*),
‘jer iz ove vrste spoznaje proizlazi radost, praćena idejom Boga kao
uzrokom’ (EV: ispXXXII). Ta ljubav je vječna (EV: pXXXIII) i u naravi
ne postoji ništa što je njoj suprotno (EV: pXXXVII).

Uzme li se, s obzirom na prethodni paragraf, da je naravna spo-
znaja Boga put ka individualnoj slobodi, naizgled se nameće dis-
paratnost između Spinozinog determinizma koji proizlazi iz prve
glave ‘Etike’ te uopće bilo kakvog govora o nekoj slobodi. Ako je
sve predodređeno iz nužnosti božje naravi da na određen način
opstoji i djeluje, gdje je tu onda mjesto slobodi? Zapravo, Spinoza
ne misli na slobodu volje, na koju najčešće automatski pomišljamo
kada govorimo o slobodi. Sagleda li se iscrpnije njegovo učenje o
adekvatnim uzrocima, može se uvidjeti da u njima leži mogućnost
autonomije čovjeka, u smislu da, kao biće strasti i uma, djeluje su-
kladno svojoj umnoj, a ne strastvenoj strani naravi. Tako shvaćena
sloboda bit će stoga istovjetna Spinozinim pojmovima vrline, od-
nosno, moći, jer djelujući umski, čovjek će posjedovati više moći
da održi svoje biće, a kao što je rečeno, istrajanje u svome bitku
(*conatus*) je vrlina. Uostalom, tek onda kad smo umjerali strasti i
oslobodili se njihovih okova, ono smo što trebamo biti (Röd, 2002:
271). Utoliko, ne treba čuditi kad Spinoza kaže sljedeće: ‘[s]loboda
je naime vrlina ili savršenstvo; stoga sve ono što čovjeka pokazuje
kao nemoćnog ne može se odnositi na njegovu slobodu’ (Spinoza,
2006a: 15). Sloboda, prema tomu, leži u mojoj autonomiji u kojoj
se iskazujem kao umno biće.

2.4. Politička sloboda i konstrukcija političkog

Dok se u ‘Etici’, u pogledu slobode, govori o postizanju individual-
ne slobode putem razumske spoznaje Boga (ili naravi), u ‘Teologij-
sko-političkoj raspravi’ i ‘Političkoj raspravi’ govori se o postizanju
političke slobode putem političkih institucija. Može se postaviti
pitanje: zašto je potrebna politička sloboda ako pojedinac može po-
stići individualnu slobodu? Naime, u prirodnom stanju pojedinac

222 može uvidjeti prednosti života u skladu s umom, no ne može uistinu tako i živjeti sve dok ne posjeduje sigurnost od drugih (koji ne moraju živjeti u skladu s umom). Zato će čovjek kojim upravlja um biti slobodniji u državi, gdje živi prema općoj odluci sviju (te stoga u sigurnosti), nego u samoći (*EIV*: pLXXIII). Utoliko, svrha države je da, zahvaljujući zagarantiranoj sigurnosti svakog pojedinca, duh i tijelo ljudi ‘razviju sve sposobnosti i da se [ljudi] služe slobodnim umom te da se međusobno ne nadmeću u mržnji, bijesu i prijevari, niti da se jedni prema drugima nepravedno odnose’ (Spinoza, 2006b: 475). Njena svrha je, zapravo, sloboda (*ibid.*), koja se temelji ne samo na građanskom miru (koji proizlazi iz sloge i tolerancije), nego i na stvaranju mogućnosti ozbiljenja umskih sposobnosti svakog čovjeka, što će reći: njegova autonomna života. To prvenstveno znači da će čovjek, kao biće strasti i uma, svoj život moći upravititi u skladu sa svojim umom kao njegovom najvišom kvalitetom.²² On će doći do svoje umnosti ne tako da strasti ukine, suzbije, potisne (jer je to nemoguće), već, dapače, da će njihovim upravljanjem biti njihov adekvatan uzrok. Takav će čovjek biti ‘određen da djeluje od uzroka koji se samo iz njegove vlastite naravi daju razumjeti na odgovarajući način, čak i kad je od njih nužno određen da djeluje’ (Spinoza, 2006a: 17) – u skladu s čim treba reći i da, dakle, ‘sloboda (...) ne ukida nuždu djelovanja nego je postavlja’ (*ibid.*).

Budući da je Spinoza kontraktualist, teorijski koncept koji se nalazi iza konstrukcije države jest prelazak iz naravnog u građansko stanje sklapanjem društvenog ugovora. U naravnom stanju, kao što je rečeno, pravo svakog čovjeka poistovjećeno je s njegovom moći, a moć je poistovjećena s istrajanjem u svome bitku, što znači da svačije pravo proizlazi iz njegove naravi da čini sve što može. Jedino što nije pravo u naravnom stanju jest samo ono što nitko ne želi ili ne može učiniti. No budući da svatko želi što više živjeti u sigurnosti i bez straha, a to je nemoguće sve dok svatko ne daje prednost umu nad strastima, ljudi su se odlučili, u skladu s nalozima uma (kao što stoji i u *EIV*), udružiti u jedno i zajednički

22 — Jer upravo umnost čini čovjeka konačnim modusom naravi.

imati pravo koje svaki pojedinac ima od naravi tako da sve bude odlučeno ne silom i požudom pojedinca, nego moći i voljom svih zajedno (Spinoza, 2006b: 375). To su učinili sklopivši ugovor, čija pak snaga leži u tomu da onome tko ga razvrgne slijedi više štete povratkom u naravno stanje, nego koristi ostankom u građanskom stanju (Spinoza, 2006b: 377).²³

223

No ulaskom u državu pojedinac ne predaje svoje pravo na opstanak, već samo prestaje biti subjekt vlastitog prava: '[p]određivanjem državnim pravnom sistemu, pojedinac gubi [fiktivnu] slobodu neovisnosti od zakona: on više nije *sui juris*, ali stječe novu vrstu slobode u kojoj je podređen jedino prisili zakona, a ne arbitrarnoj prisili [naravnog stanja]' (Röd, 2002: 311). Tako je sigurnošću, koja je svakom pojedincu zagwarantirana pravom građanskog stanja, ujedno svakom pojedincu omogućeno da vodi autonoman život u skladu s umom. Svaki pojedinac ima prava u okviru zakona koja se ne temelje više na njegovoj individualnoj moći, već na odlukama vlasti u čijem utemeljenju je i on sam sudjelovao. Ono što kao misao vodilja leži iza ovoga koncepta jest to da autonoman život nije moguć u naravnom stanju, jer 'iako um uči pobožnosti, miroljubivosti i dobroćudnosti, te se vrline mogu, prema Spinozi, obistinuti jedino u državi' (Röd, 2002: 316).

2.5. Država: naravni izraz umnosti

Bitan element Spinozinih filozofijsko-političkih nazora jest da utemeljenje države ne treba gledati toliko kao posljedicu same umne naravi čovjeka, koliko kao posljedicu zakona same naravi ili supstancije (Röd, 2002: 320). Čovjek jest konačni modus naravi, ali je još uvijek njen dio te sve što i kako čini, čini iz zakona naravi. Jednadžbom *ius* (pravo) = *virtus* (vrlina) = *potentia* (moć) = *conatus*

23 — Ovaj teorijski koncept nije ništa više nego samo to, odnosno, Spinoza naravno stanje, kao ni društveni ugovor, ne smatra nekim historijskim fakticitetom, već jednostavno načinom shvaćanja trenutnog

stanja, bez kojega se o takvom konceptu uopće ne bi moglo ni govoriti. Samo naravno pravo je samo konstrukt kojim objašnjavamo građansko pravo. Vidi također: Röd, 2002: 305.

224 (istrajanje u svome bitku) Spinoza 'poriče osebujno ljudski značaj političkih pojava' (Rosen, 2006: 326). Nastanak države utoliko je posve naravni fenomen koji se pojavljuje kao oblik egzistencije njenog konačnog modusa.

Država je, prema tomu, izraz umnosti same naravi koja se pojavljuje upravo u čovjekovoj esenciji i egzistenciji (koje su, kako smo vidjeli, jedno te isto). Zbog toga će filozofija, kao čista umna te stoga najviša ljudska djelatnost, imati rezervirano najviše mjesto u Spinozinoj državi, ukoliko je ona sama uređena u skladu s umom. Tako sloboda filozofiranja – koja podrazumijeva slobodu mišljenja i govora²⁴ – mora biti osigurana kako bi država mogla postići svoju potpunu umnost kroz umni život svojih građana. Jer ipak, 'umna spoznaja Boga, odnosno, dobra najviša je vrlina, te ona povezuje sve koji vrlini teže' (Röd, 2002: 315), pa tako država i opstaje poradi umnosti. Prema tomu, kada su obje valjano definirane, interesi filozofije i države se podudaraju (Rosen, 2006: 326). Naravno, pogrešno je pretpostaviti da će svi ljudi, pa i oni koju sudjeluju u vlasti, uvijek živjeti u skladu s umom.²⁵ No razlog zbog kojeg će vlastodršci uvijek nastojati ispravno rukovoditi državom nije njihova savjest, već korist, zbog koje će htjeti što duže zadržati vlast (Spinoza, 2006b: 381), a to mogu postići jedino tako da u podanika ne potiču nezadovoljstvo i prezir spram vlasti lošim vladanjem. (Spinoza je po tom pitanju evidentno pragmatičan.)

Može se primijetiti kako nastanak države, kao polisa kod Aristotela, ima određenu svrhu. Država ne nastaje samo radi lakšeg opstanka njenih građana, već radi naravno *ljudskog* oblika života u autonomiji vlastite umnosti. 'Prijelazom iz [naravnog] stanja u [građansko], društvo ni na koji način nije, kao što je barem dijelom za Hobbesa, stvaranje poretka ili uvjeta moći. Društvo je prije uvjet za filozofiju, ili za otkriće poretka. Tako za Spinozu filozofija

24 — Justin Steinberg (2008) prigovara Spinozi kako je njegovo zagovaranje građanskih sloboda i tolerancije isključivo instrumentalno, pa se u tom pogledu ne može reći da je 'liberalno' nastrojen (nego valjda 'tek' proto-liberalno).

25 — Ljudi su 'u najvećem broju slučajeva gotovo nesposobni (...) da svoj život vode prema umu' (Spinoza, 2006b: 111).

nije samostalna strast zajednička svim pojedincima, već prije najmoćnije jamstvo pojedinčeva samoodržanja' (Rosen, 2006: 325), odnosno, njegove autonomije. 225

3. POLITIČKO KAO TOPOS UMNOSTI

Nekoliko stvari objedinjuje Aristotelovu i Spinozinu filozofiju politike. Za početak, to je pretpostavka da je pojava političkoga nešto što je posljedica naravi čovjeka, ali ne čovjeka kao izoliranoga bića koje se 'našlo' u naravi da je instrumentalizira, već kao bića koje je i samo jedan izričaj naravi – a zbog svojstvene mu umnosti, čovjek je najviši izričaj (konačni modus) naravi. Drugo: političko je tako naravni način bivanja koji omogućuje naravnoj umnosti da se iskaže u samom tom bivanju. Dakle, ne radi se o tomu da je političko *samo po sebi* najviši ljudski oblik bivanja, već da je ono preduvjet umnoga života čovjeka te, shodno tomu, preduvjet toga da se bude čovjek *kao* čovjek; naime, da se živi u harmoniji *među drugima* i da se *u tom* i *takvim* životom iskaže samoga sebe te time dođe do svoga bitka. Političko tako pruža svakom čovjeku mogućnost da se obesmrta u svom samoozbiljenju i da sebe pokaže kao uistinu jedinstvenog: '[ž]ivljenje u besmrtnome pripada čovjeku zbog toga jer se on već svojim praktično-djelatnim opstankom temelji u božanskome i jer je tako ono 'najmoćnije u njemu' prema čemu on treba da vodi svoj život' (Ritter, 1987: 55).

U sferi političkoga čovjek se tako uzdiže ponad pukog bivanja u cjeloživotnom procesu rada, odnosno, u vječnom procesu obnavljanja života iz dana u dan. To da je čovjek političko biće znači da se on ne udružuje kako bi samo lakše opstao, već kako bi vodio *ljudski* život u djelovanju i spoznaji: 'pod ljudskim životom ne razumijem samo krvotok i drugo što je svim životinjama zajedničko, nego ono što se u najvećoj mjeri određuje kao um i istinski život duha' (Spinoza, 2006a: 45). I tu se zato pojavljuje *sloboda* – kao ozbiljena mogućnost kod Aristotela i kao autonomija kod Spinoze – da živim *kako umijem*, odnosno, u skladu s vlastitom naravi. Naravno – i to je treća zajednička karakteristika – i za Aristotela i za

226 Spinozu se blaženi život postiže u čistom umnom životu – mišljenju – gdje čovjekova najizvrsnija karakteristika, njegova umnost, najviše dolazi do izražaja.

Možda najintragantniji moment ovakve filozofije politike jest ono što se za obojicu nameće kao posljedica ove treće karakteristike: istinito znanje, kao nužan ‘produkt’ ispravne spoznaje. Takvo znanje je ono koje pojedincu svijet čini dubljim i širim, bogatijim i punijim. Šireći njegove horizonte, znanje pojedincu rastvara svijet i čini ga njemu ‘poznatijim’, što ujedno znači i bliskijim. Imati svijet jasno u sebi, te vidjeti druge i samoga sebe kao dio tog svijeta znači moći još jasnije prisvojiti vlastito mjesto u tom svijetu. Čim više mi je to mjesto u kojemu se vidim predočivo temeljem jasnih razloga, tim više se približavam tomu da mogu reći da *znam* sebe. U tomu leži jedan nazor svijeta koji ne može biti ničiji do moj, što će reći: u tomu leži jedna sasvim vlastita istina. Sloboda da se *živi u toj istini* jest najviša čovjekova sloboda. Zato je znanje, kao ‘medij’ življenja u istini – a time i spoznaja koja do znanja dovodi – najviše čovjekovo dobro.

Štošta bi se dalo reći o suvremenoj destrukciji političkog putem omasovljenja društva, gubitka granice privatne i javne sfere (pa čak i javnog prostora), dominacije masovne jednoobrazne kulture i sličnim fenomenima modernog (neki bi rekli: postmodernog) društva. Činjenica je da se sfera političkog danas uopće ne shvaća kao prostor ozbiljenja čovjeka (između ostalog jer je i samo političko zaprimilo jedan posvema drukčiji oblik), već je tu ulogu preuzela prvenstveno intimnost kućanstva. Neke od posljedica destrukcije političkog su opća kriza identiteta često svojstvena zapadnom čovjeku, masovna rezigniranost, intenziviranje psiholoških poremećaja te osjećaja apsurdnosti i besmisla, nemogućnost javnog djelovanja bez podlijevanja određenim uvjetima postavljenim od strane kapitala ili same vlasti (što je danas često jedno te isto), politički sukobi itd. No, budući da je o tomu napisano pregršt literature,²⁶ a i sama tematika zahtijeva sasvim novi rad, nema smisla ovdje o tomu nastaviti.

26 — Samo neki od autora koji su se u svojim djelima bavili opisanom problematikom su: Theodor Adorno, Hannah Arendt,

Furio Cerutti, Michel Foucault, Erich Fromm, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Karl Marx, David Riesman, Paul Virilio itd.

Post scriptum:

Zahvaljujem se prof. Ozrenu Žunecu i prof. Raulu Rauniću na kritičkim komentarima uz tekst koji su doprinijeli njegovom usavršavanju. Naravno, odgovornost za sve propuste i pogreške snosim isključivo sam.

227

228 LITERATURA

- Arendt, Hannah (1991). *Vita activa*. Zagreb: Biblioteka August Cesarec.
- Aristotel (1982) *Nikomahova etika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel (1988). *Politika*. Zagreb: Globus - Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel (2001). *Metafizika*. Zagreb: Signum.
- Jaffa, Harry V. (2006). 'Aristotel'. U: Cropsey, Joseph i Strauss, Leo (ur.) *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
- Nadler, Steven (2001). 'Baruch Spinoza'. U: Edward N. Zalta (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/spinoza/> (pristupljeno: 16.12.2009).
- Ritter, Joachim (1987). *Metafizika i politika*. Zagreb: Informator.
- Röd, Wolfgang (2002). *Benedictus de Spinoza: Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Rosen, Stanley (2006). 'Benedict Spinoza'. U: Cropsey, Joseph i Strauss, Leo (ur.) *Povijest političke filozofije*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
- Spinoza, Baruh de (1983). *Etika*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Spinoza, Benedikt de (2006a). *Politička rasprava*. Zagreb: Demetra.
- Spinoza, Benedikt de (2006b). *Teologijsko-politička rasprava*. Zagreb: Demetra.
- Steinberg, Justin (2008). 'Spinoza's Political Philosophy'. U: Edward N. Zalta (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/> (pristupljeno: 12.12.2009).

THE METAPHYSICAL ESTABLISHMENT
OF THE POLITICAL

229

Alen Sućeska

ABSTRACT — This work attempts to bring together the key points of Aristotle's and Spinoza's philosophy of politics in order to demonstrate a specific entrenchment of politics in the nature, by the fact that politics is a natural way of life in a community, among other people. Politics is insofar not only a natural occurrence, but also a condition of a truly human life: outside of political conditions it is impossible to act, it is merely possible to live in the form of biological regeneration, which not only means that there can be no morality outside of political conditions (because morality is a product of human world and therefore only applicable to that world) but also that self-realization is impossible since one can only bring his essence from possibility into reality by action. Since self-realization becomes more certain as the individual enjoys greater freedom, it is noted that for a man 'living in freedom' entails both individual freedom (freedom from) and political freedom (freedom to). By creating such circumstances which can be called life in freedom, politics enables the life of rationality – life of thought and cognition – which is, both according to Aristotle and Spinoza, the highest form of human life.

KEY WORDS — nature, politics, action, freedom, cognition, rationality