

UNIVERZITET U SARAJEVU – FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

ZAVRŠNI RAD

KLASIČNA I SAVREMENA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE

Student: Admir Osmanović

Mentor: doc. dr. Adnan Fočo

Sarajevo, septembar, 2024.

UNIVERSITY OF SARAJEVO – FACULTY OF PHILOSOPHY
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY

FINAL PAPER

CLASSICAL AND CONTEMPORARY INTERPRETATIONS OF POWER,
GOVERNMENT AND POLITICS

Student: Admir Osmanović

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Adnan Fočo

Sarajevo, September 2024.

SAŽETAK

Moć, vlast i politika oduvijek su bili u središtu filozofskih rasprava, a pitanja o njihovoj prirodi, izvorima i legitimnosti prisutna su kroz cijelu ljudsku historiju. Od Platona i Aristotela do savremenih mislioca, filozofi su postavljali ključna pitanja o tome kako i zašto politička moć nastaje, kako se opravdava, te kako utiče na živote pojedinaca i društava. Razumijevanje načina na koji se moć vrši, održava i opravdava, te mehanizama koji omogućavaju političkim strukturama da opstanu, od suštinske je važnosti za analizu društvenih odnosa, političkih sistema i dinamike vlasti u svakodnevnom životu. Ovaj rad se bavi sveobuhvatnim ispitivanjem klasičnih i savremenih interpretacija političke moći, autoriteta i politike, sa posebnim naglaskom na razvoj političke misli od antičkih filozofskih tradicija do savremenih teorijskih modela. Istraživanje obuhvata ključne teorije o suverenitetu, vladavini prava, odnosu pojedinca i države, kao i mehanizmima društvene kontrole i participacije. Rad se proteže od analize klasične političke filozofije, razmatrajući ideje filozofa poput Platona, Aristotela, Augustina i Akvinskog, koji su utemeljili konceptualni okvir za razumijevanje odnosa između ljudske prirode, pravde i vlasti, do autora kao što su Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, Weber, Foucault i Arendt, koji su oblikovali naše razumijevanje političke moći u kontekstu modernih država, revolucija i globalnih promjena. Dakle, od klasičnih promišljanja o idealnim oblicima vladavine, prirodnim zakonima i božanskoj ili racionalnoj osnovi političkog autoriteta postavljaju temelj za sve kasnije teorije o političkoj moći, do savremenih problema, poput globalizacije, tehnološkog napretka i masovnog nadzora. Cilj ovog istraživanja je da prikaže evoluciju ideja o političkoj moći kroz historiju, analizirajući kako su se te ideje mijenjale i prilagođavale širim društvenim, kulturnim i intelektualnim kontekstima. Kroz proučavanje ključnih filozofa iz različitih historijskih perioda, rad nastoji razumjeti kako su temeljni koncepti vlasti, suvereniteta i legitimnosti oblikovali društvene poretke i političke sisteme, te kako su ti koncepti podložni promjenama u odgovoru na političke, ekonomske i tehnološke izazove savremenog svijeta. Na kraju, rad nudi kritički osvrt na aktuelne teorijske pristupe i njihov značaj za analizu političke vlasti u 21. stoljeću, u eri digitalne transformacije i globalnih promjena.

Ključne riječi: moć, vlast, politika, klasična filozofija, savremena teorija, društveni ugovor, legitimitet, demokratija, diskurs.

ABSTRACT

Power, government, and politics have always been at the heart of philosophical debates, with questions about their nature, sources, and legitimacy present throughout human history. From Plato and Aristotle to contemporary thinkers, philosophers have posed key questions about how and why political power emerges, how it is justified, and how it impacts the lives of individuals and societies. Understanding how power is exercised, maintained, and justified, as well as the mechanisms that enable political structures to endure, is crucial for analyzing social relations, political systems, and the dynamics of authority in everyday life. This paper offers a comprehensive examination of classical and contemporary interpretations of political power, authority, and politics, with a particular focus on the development of political thought from ancient philosophical traditions to modern theoretical models. The research covers key theories of sovereignty, the rule of law, the relationship between the individual and the state, as well as mechanisms of social control and participation. The study spans from an analysis of classical political philosophy, considering the ideas of philosophers such as Plato, Aristotle, Augustine, and Aquinas, who laid the conceptual framework for understanding the relationship between human nature, justice, and authority, to thinkers like Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, Weber, Foucault, and Arendt, who shaped our understanding of political power in the context of modern states, revolutions, and global changes. Thus, the classical reflections on ideal forms of governance, natural laws, and the divine or rational foundation of political authority lay the groundwork for all subsequent theories on political power, extending to contemporary issues such as globalization, technological advancements, and mass surveillance. The aim of this research is to showcase the evolution of ideas about political power throughout history, analyzing how these ideas have changed and adapted to broader social, cultural, and intellectual contexts. Through the study of key philosophers from various historical periods, the paper seeks to understand how fundamental concepts of authority, sovereignty, and legitimacy have shaped social orders and political systems, and how these concepts are subject to change in response to the political, economic, and technological challenges of the modern world. Finally, the paper offers a critical review of current theoretical approaches and their significance for analyzing political authority in the 21st century, in the era of digital transformation and global changes.

Keywords: power, government, politics, classical philosophy, contemporary theory, social contract, legitimacy, democracy, discourse.

Ovaj rad posvećujem svojim roditeljima, koji su pružili neizmjernu podršku u ostvarivanju svih mojih ciljeva. Njihova pomoć i razumijevanje bili su ključni tokom cijelog mog obrazovanja.

Zahvaljujem doc.dr. Adnanu Foči na njegovoj otvorenosti, podršci i spremnosti da se ova tema istraži. Njegovi savjeti i stručnost značajno su doprinijeli uspješnom završetku ovog rada.

SADRŽAJ

1.UVOD	6
2.POJAM MOĆI	7
3.POJAM VLASTI.....	9
4.POJAM POLITIKE.....	11
5.KLASIČNA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE	12
5.1.Platonova ideja o vladavini filozofa-kralja.....	13
5.1.1.Pravednost.....	14
5.1.2.Moć	15
5.2.Aristotelova teorija konstitucije.....	16
5.2.1.Politika i ustav.....	16
6.SREDNJOVIJEKOVNA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE	18
6.1.Aurelije Augustin.....	18
6.2.Toma Akvinski.....	20
7.PERIOD RENESANSE I NOVOG VIJEKA.....	21
7.1.Machiavellijeva stvarnost politike.....	21
7.1.2.Kritika teleologije i metafizike	23
7.2.Hobbesov društveni ugovor.....	24
7.2.1.Prirodno stanje	25
7.3.Lockeova teorija ograničene vlasti (Dvije rasprave o vladi).....	26
7.3.1.Prva rasprava o vladi.....	26
7.3.2.Druga rasprava o vladi	27
7.3.3.O početku političkih društava	29
7.4.Spinozin politički traktat	30
7.4.1.Rasprava o slobodi.....	31
7.4.2.Država	32
7.4.3.O najboljem uređenju države	33
7.5.Rousseauova demokratska teorija	34
7.5.1.Vladavina	35
7.5.2.Oblici vladavine	37
7.5.3.Analiza o porijeklu i osnovama nejednakosti medju ljudima.....	37
7.5.4.Razvoj nejednakosti	38

8.SAVREMENA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE	39
8.1.Moć i vlast kroz koncept rada kod Marxa	40
8.1.1.Građansko društvo i politička država.....	40
8.1.2.Koncept rada	41
8.1.3.Otuđeni rad.....	41
8.1.4.Rad kao temelj povijesti društava (naročito kapitalističkog društva)	42
8.2.Weberov pristup društvu, moći i vlasti kroz uzore i otklone	44
8.2.1.Politička moć	46
8.2.2.Moć i vlast.....	48
8.2.3.Tvorevina moći – nacija.....	49
8.2.4.Politika kao poziv	50
8.3.Znanje i moć - Michael Foucault	52
8.3.1.Kapilarna moć i seksualnost	53
8.3.2.Moć i tijelo	54
8.4.Razumijevanje i politika: Hannah Arendt	55
8.4.1.Totalitarizam	56
8.4.2.Što je politika?	58
8.4.3.Predrasuda i njena neizbježnost	60
8.4.4.Nacija, država i nacionalizam	61
8.4.5.Uspion totalitarizma i imperijalizma.....	61
8.4.6.Kriza kulture: njeno socijalno i političko značenje.....	62
9.ZAKLJUČAK	64
10.BIBLIOGRAFIJA	65

1.UVOD

Ovaj master rad nudi sveobuhvatno ispitivanje klasičnih i savremenih interpretacija moći, vlasti i politike, fokusirajući se na razvoj političke misli od antičkih filozofskih tradicija do savremenih teorija. Centralni cilj je istražiti kako su se ideje o prirodi političke moći i njenom legitimnom vršenju razvijale kroz vrijeme, odražavajući šire promjene u društvenim, kulturnim i intelektualnim kontekstima. Prvi dio rada počinje detaljnom analizom klasične političke filozofije, istražujući osnovne ideje ključnih mislilaca kao što su Platon, Aristotel, Aurelije Augustin i Toma Akvinski. Ovi rani filozofi postavili su temelje za razumijevanje odnosa između ljudske prirode, pravde i upravljanja. Platonov ideal filozofa-kraljeva i njegova teorija pravednog društva, Aristotelov naglasak na polis i prirodu političke zajednice, Augustinova integracija božanskog autoriteta u svjetovnu vlast i sinteza aristotelovske filozofije Tome Akvinskog s kršćanskom teologijom, svi nude različite perspektive o tome kako politička moć treba biti strukturirana i opravdana. Svaki od ovih mislilaca suočavao se s pitanjem kako vladari mogu legitimno vršiti vlast, s raspravama koje su se kretale oko toga da li ta legitimnost proizlazi iz mudrosti, prirodnog zakona, božanskog poretka ili ljudskog pristanka. Nakon ove klasične osnove, rad se okreće ka ranim modernim političkim teoretičarima kao što su Tomas Hobbes, Baruh Spinoza, John Lock, Jean-Jacques Rousseau i Karl Marx, od kojih svaki nudi radikalno različite vizije političke moći i autoriteta kao odgovor na prevrate njihovog vremena. Drugi dio rada prelazi na savremenu političku teoriju, oslanjajući se na uticajne moderne mislioece kao što su Michel Foucault, Hannah Arendt i Max Weber. Ovi teoretičari označavaju značajan pomak od tradicionalnog fokusa na institucije i modele moći vezane za državu, istražujući umjesto toga fluidnije i relacione aspekte moći u svakodnevnom životu. Foucaultova analiza moći raspršene kroz društvene institucije i sisteme znanja uvodi novo razumijevanje vladavine kao oblika kontrole ugrađene u diskurse i prakse, umjesto da bude isključivo u zakonima i institucijama. Arendt se, s druge strane, fokusira na važnost političkog djelovanja i javnih prostora, tvrdeći da prava moć proizlazi iz kolektivnog učešća i deliberacije, a ne iz dominacije ili prinude. Weberova teorija moći uvodi sociološku dimenziju, kategorizirajući autoritet na tipove — tradicionalni, harizmatski i legalno-racionalni — svaki sa svojim mehanizmima legitimnosti i društvenim uticajem. (Weber. M. 1976. str. 25.). Rad se također bavi savremenim izazovima tradicionalnim konceptima autoriteta, posebno u kontekstu globalizacije i brzih tehnoloških promjena. Istražuje kako su te sile promijenile dinamiku moći i upravljanja, vodeći ka novim oblicima političke organizacije i dovodeći u pitanje održivost klasičnih demokratskih modela u suočavanju s globalnim kapitalizmom, masovnim nadzorom i erozijom državnog suvereniteta. Porast nadnacionalnih entiteta, njihov utjecaj u oblikovanju javnog mnijenja otvara ključna pitanja o budućnosti političkog autoriteta i demokratije u 21. stoljeću. Kroz istraživanje različitih teorijskih perspektiva, rad doprinosi akademskoj diskusiji o prirodi političke moći, naglašavajući važnost kontinuirane refleksije i prilagođavanja u suočavanju s promjenjivim političkim realnostima.

2. POJAM MOĆI

Odnos prema pojmu moći može varirati ovisno o kontekstu i perspektivi pojedinca ili grupe. Za neke, moć može predstavljati sredstvo za postizanje ciljeva i ostvarivanje osobnih ili kolektivnih interesa. Za druge, moć može biti izvor nepravde, neravnoteže ili opresije. Platon je smatrao da je moć nešto što treba biti podređeno pravdi i moralu. Dakle, Platon moć promatra ne samo kao političku dominaciju, već kao sposobnost i odgovornost da se vodi društvo prema istini, pravdi i općem dobru. Razlikuje dva ključna aspekta moći: moć znanja i moć političkog djelovanja. On vjeruje da pravo znanje daje moć, ali samo ako je to znanje usmjereno na razumijevanje pravde i dobra. Za Platona, najveća moć nije u fizičkoj ili vojnoj nadmoći, već u sposobnosti da se vlada s mudročću i pravednošću. U njegovom dijalogu *Država (Politeia)*, "dokle god filozofi ne postanu kraljevi u gradovima, ili oni koji su sada kraljevi i vladari ne postanu istinski i dostatno filozofi, i dok se ova dva, politička moć i filozofija, ne spoje u jedno... dotle neće biti prestanka zala za gradove, kao ni za ljudski rod." (Platon 2004. 473d). Ovo jasno pokazuje Platonovu viziju idealne države u kojoj moć pripada onima koji posjeduju najviše znanja i vrlina, a ne onima koji jednostavno teže moći radi nje same. Platon smatra da je moć samo opravdana kada se koristi za ostvarenje pravednosti. U *Državi*, on razvija koncept "filozofa-kralja", idealnog vladara koji posjeduje znanje o ideji dobra i koristi svoju moć da usmjeri društvo prema istinskoj pravednosti. U ovoj idealnoj državi, moć nije sredstvo za postizanje osobne koristi, već sredstvo za ostvarenje najviših moralnih ciljeva. Platon često kritizira one koji traže moć zbog sebičnih razloga, bez moralne podloge ili istinskog razumijevanja što je najbolje za društvo. U *Državi*, kroz lik Sokrata, Platon istražuje razliku između istinske moći, koja proizlazi iz znanja i pravednosti, i lažne moći, koja se temelji na sili ili obmani. Tiranin, dakle, nije stvarno moćan, jer nije u stanju kontrolirati sebe, svoje strasti, niti može zadovoljiti svoje istinske želje; njegova moć je samo iluzija. (Platon, 2004. str. 275.). Ona za Platona predstavlja oblik moći bez moralne osnove, i stoga je suštinski slaba i destruktivna.

Aristotel je, poput Platona, pridavao veliku važnost konceptu moći, ali je njegov pristup bio pragmatičniji. Aristotel također razvija ideju o "srednjem sloju" kao temelju stabilne države, smatrajući da ekstremna koncentracija moći, bilo u rukama jednog tirana ili mase, vodi do političke nestabilnosti. On pojam moći razmatra u kontekstu političke zajednice, odnosa između vladara i podanika, kao i u smislu sposobnosti ili potencije koju bića posjeduju. Razlikuje različite vrste moći, uključujući političku moć, moć nad prirodom i moć koja proizlazi iz vrline ili moralne superiornosti. Aristotel smatra da je moć inherentna svakom obliku vlasti, bilo da se radi o monarhiji, aristokraciji ili demokratiji. Međutim, on naglašava da moć treba biti usmjerena ka općem dobru, a ne ka zadovoljavanju osobnih interesa vladara. U svom djelu *Politika*, Aristotel analizira različite oblike vladavine i objašnjava kako moć može biti legitimna (kada služi općem dobru) ili nelegitimna (kada služi samo interesima vladajućih). "Jer vladar mora biti u stanju naređivati ono što je korisno za zajednicu." (Aristotel, 1988. str. 17-18.). Aristotel također razmatra moć u kontekstu prirodne hijerarhije u društvu. On tvrdi da je prirodno da oni koji su mudriji i vrli imaju više moći, ali također naglašava potrebu za ravnotežom i pravdom u raspodjeli moći unutar političke zajednice. Povezuje moć s vrlinom, tvrdeći da su oni koji posjeduju vrline prirodno predodređeni da vladaju, dok bi drugi trebali biti podređeni. Međutim, on također prepoznaje opasnosti koncentracije moći, te zagovara ravnotežu između različitih društvenih klasa i interesnih

skupina. Dakle, moć, prema Aristotelu, nije sama po sebi ni dobra ni loša, već njezina vrijednost ovisi o svrsi za koju se koristi. Ako je usmjerena prema općem dobru i pravdi, tada je legitimna i moralno opravdana. Filozofi su kroz povijest imali različite poglede na moć, ali svi su se složili da ona nosi velike odgovornosti i opasnosti. Dok su Platon i Aristotel naglašavali važnost mudrosti i vrline u vladanju, Ciceron je isticao pravdu i zakonitost. Sofisti su preispitivali univerzalnost moći i morala, dok su stoici poput Epikteta usmjerili fokus na unutarnju moć pojedinca. Kroz sve ove različite perspektive, moć je uvijek viđena kao temeljna i često problematična sila u ljudskim odnosima i društvu.

Pa tako i u Weberovoj perspektivi, moć nije nužno negativna ili pozitivna sama po sebi, već je analizira kao fenomen koji oblikuje društvene odnose i strukture. Stoga, odnos prema moći može se promatrati kritički, kao potreba za nadzorom i ograničenjima kako bi se spriječile zloupotrebe, ali isto tako može biti i pozitivno, kad se koristi za ostvarivanje pravednih ciljeva ili unaprjeđenje zajednice. S obzirom na kompleksnost moći, odnos prema njoj može biti raznolik i subjektivan, od straha i nepovjerenja do poštovanja i želje za promjenom statusa quo. Max Weber je moć definirao kao „izgled da se u okviru jednog društvenog odnosa sprovede sopstvena volja uprkos otporu, bez obzira na to na čemu se zasnivaju ti izgledi“ (Weber, 1976, str. 37). U svom djelu *Privreda i društvo*, Weber istražuje različite dimenzije moći u društvu, uključujući političku, ekonomsku i socijalnu moć, te kako se one manifestiraju kroz institucije i odnose među ljudima. Moć kod Webbera nije samo ograničena na formalnu vlast ili autoritet, već obuhvaća različite oblike utjecaja i kontrole koji se javljaju u kompleksnim društvenim odnosima. Na kraju uvodnog dijela o pojmu moći trebalo bi pomenuti i najutjecajnijeg savremenog autora koji se bavio tim pitanjem, a to jeste Michael Foucault. Za razliku od tradicionalnih koncepcija koje moć vide kao nešto što se posjeduje i koristi, Foucault je moć promatrao kao rasprostranjenu mrežu odnosa koja prodire sve aspekte društva. Foucault je tvrdio da moć nije nešto što je koncentrirano u rukama države, suverena ili određene društvene skupine. Umjesto toga, moć je raširena kroz društvene mreže i odnose. Svaki pojedinac može biti i subjekt i objekt moći. Moć se manifestira kroz brojne mikrofizičke odnose, a ne samo kroz pravne ili političke strukture. "Moć nije nešto što se može steći, uzeti ili podijeliti; ona se provodi kroz beskonačan niz odnosa." (povijest seksualnosti). Foucault je često naglašavao povezanost između moći i znanja, tvrdeći da su one neodvojive. Tko god kontrolira znanje, kontrolira i moć. Foucault je razvio pojam "moć/znanje" kako bi naglasio da svaki režim znanja podupire određene strukture moći, i obrnuto. „Moć i znanje izravno su implicirani jedno drugim, nema relacije moći bez korelativna ustanovljenja nekoga područja znanja, ni znanja koje u isto vrijeme ne pretpostavlja i ne ustanovljuje relacije moći.“ (Foucault M. 1994. str. 28.). Tako je Foucault i opisao kako je moderna moć postala disciplinarna, usmjerena na kontrolu i normalizaciju pojedinaca. Ova moć se manifestira kroz institucije poput škola, bolnica, vojske i zatvora, koje oblikuju i reguliraju ponašanje pojedinaca.

3. POJAM VLASTI

Platonovo tumačenje pojma vlasti usko je povezano s njegovim širim filozofskim razmišljanjima o pravednosti, idealnom društvu i prirodi znanja. Platon je smatrao da vlast mora biti u rukama onih koji posjeduju najveće znanje i razumijevanje pravednosti, a to su po njemu filozofi. U *Državi*, Platon opisuje idealnu državu u kojoj su vladari filozofi, jer jedino oni, zahvaljujući svom znanju o idejama, a osobito o ideji dobra, mogu upravljati u skladu s općim dobrom. Platonova vizija vlasti je hijerarhijska i meritokratska. U njegovom idealnom društvu, postoje tri osnovne klase: vladari (filozofi), ratnici (čuvari) i radnici. Vladari su odgovorni za donošenje odluka i upravljanje državom, ratnici za obranu, a radnici za proizvodnju i pružanje usluga. Svaka klasa ima svoju ulogu, a pravednost se postiže kada svatko obavlja svoj posao i ne miješa se u zadatke drugih klasa. Vjeruje da vlast nije prirodno pravo, već moralna obaveza koja proizlazi iz sposobnosti za mudro vođenje zajednice. U tom smislu, vlast je povezana s pojmom pravednosti, jer samo oni koji znaju što je pravedno trebaju vladati, a „pravednost je u tome da svaki od tri staleža u državi obavlja svoju zadaću i ne miješa se u poslove drugih staleža.“ Tako vladari moraju biti i čuvari, „a pravi čuvari moraju imati filozofsku narav, sposobni su za razmišljanje i razumijevanje prirode pravednosti.“ (Platon, 2004., Knjiga VI, 484a). Njegovo tumačenje vlasti oslanja se na uvjerenje da je znanje ključna odrednica sposobnosti za vladanje. Vlast ne bi trebala pripadati onima koji traže moć iz sebičnih razloga ili onima koji su samo vješti u retorici, već onima koji istinski razumiju pravednost i opće dobro. Filozofi, prema Platonu, posjeduju to znanje i zato su oni prirodni vladari. Njegova ideja vlasti također odražava skepticizam prema demokraciji, u kojoj moć imaju obični ljudi koji nemaju nužno znanje ili sposobnost da upravljaju na način koji bi bio najbolji za zajednicu. Platon stoga zagovara aristokratski model vladavine, gdje oni najbolji (filozofi) imaju vlast.

Aristotel polazi od analize različitih oblika vlasti, razlikujući tri osnovna oblika: monarhiju (vladavinu jednog), aristokraciju (vladavinu manjine) i politeju (vladavinu većine). Svaki od tih oblika vlasti ima svoje izopačenje, odnosno devijantni oblik: monarhija degenerira u tiraniju, aristokracija u oligarhiju, a politeja u demokraciju. Prema Aristotelu, najbolji oblik vlasti je onaj koji teži općem dobru, a to je u praksi često mješavina različitih oblika vlasti, gdje se kombiniraju elementi aristokracije i demokracije. On zagovara tzv. „politeju“, oblik vlasti u kojemu srednji sloj društva ima značajnu ulogu, jer smatra da je stabilna vlast ona koja izbjegava ekstrema bogatstva i siromaštva. Aristotel također naglašava važnost zakonitosti u vlasti. Zakon, prema Aristotelu, treba biti vrhovni autoritet u zajednici, jer su zakoni izraz racionalnog uređenja koje vodi pravednosti. Vlast koja djeluje u skladu sa zakonom smatra se legitimnom, dok je vlast koja slijedi samo volju vladara tiranska i nepravedna. Gdje zakon ne vlada, tu nema ni ustavne vlasti, jer zakon bi trebao biti vrhovna vlast, a službenici vlasti trebali bi biti samo čuvari i izvršitelji zakona. (Aristotel, 1988. str. 82-83.) Aristotelovo poimanje vlasti temelji se na ideji da vlast nije samo stvar moći, već mora biti usmjerena prema općem dobru. Vlast koja se temelji na zakonima i koja uključuje široki društveni konsenzus smatra se najstabilnijom i najpravednijom. Aristotel također naglašava da vlast mora biti uravnotežena, kako bi izbjegla ekstrema i osigurala društvenu stabilnost. Pa pošto Aristotel u svemu traži „zlatnu sredinu“, tako kaže da je najbolja ona država u kojoj srednji sloj prevladava i ima većinu, ili gdje, ako su većina i siromašni, srednji sloj ima prevagu. (Aristotel, 1988. str. 80.). Njegov koncept Politeje, kao kombinacije

demokratskih i aristokratskih elemenata, odražava njegovu sklonost umjerenosti i skladnom uređenju vlasti.

Također, Hobbes, Locke i Rousseau imali su različite poglede na pojam vlasti, koji su reflektirali njihove šire filozofske stavove o ljudskoj prirodi i društvenom uređenju. Pa tako je Hobbes vjerovao da je vlast neophodna kako bi se spriječio kaos i nasilje koji bi vladali u prirodnom stanju, koje je opisao kao "rat svih protiv svih" (*bellum omnium contra omnes*). On je smatrao da je ljudska priroda sklona sukobima zbog sebičnosti, straha i želje za moći. Prema tome, život u prirodnom stanju bio bi usamljen, bijedan, brutalan i kratak. (Hobbes T. 2004. str. 91-92.). Hobbes je tvrdio da ljudi dobrovoljno odustaju od svojih prirodnih prava i prenose ih na suverena u zamjenu za sigurnost i red. Ova predaja vlasti suverenu, koji može biti monarh ili skupina ljudi, predstavlja društveni ugovor. Vlast suverena je apsolutna jer je to jedini način da se osigura mir i stabilnost. Locke je imao optimističniji pogled na ljudsku prirodu od Hobbesa i vjerovao je da ljudi u prirodnom stanju imaju prava na život, slobodu i imovinu. Prema Lockeovom mišljenju, vlast postoji da bi zaštitila ta prirodna prava. Ljudi se ujedinjuju u društva i uspostavljaju vladu kako bi uživali u miru i sigurnosti radi zaštite svojih posjeda. (Locke. J. 1978. str. 238-239.) Locke je tvrdio da je vlast legitimna samo ako ima pristanak onih kojima vlada. Ako vlast krši prirodna prava, narod ima pravo na pobunu i zamjenu te vlasti. Za razliku od Hobbesa, Locke je zagovarao ograničenu vlast koja je odgovorna narodu. Rousseau je imao specifičan pogled na vlast, kojeg je razvio u svom konceptu "opće volje" (*volonté générale*). Prema Rousseauu, vlast proizlazi iz društvenog ugovora, ali za razliku od Hobbesa i Locke, on je smatrao da je pravi suveren narod u cjelini, a ne pojedinac ili grupa vladara. "Čovjek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima." (Rousseau, J. J. 1978. str.11). Na osnovu toga Rousseau je tvrdio da vlast mora biti izraz opće volje, koja predstavlja zajedničke interese svih građana. U idealnom društvu, ljudi se dobrovoljno podređuju ovoj općoj volji jer ona reflektira zajednički interes, a ne interes pojedinca ili manjine.

Ovaj uvodni dio o pojmu vlasti, svakako bi bilo poželjno zaokružiti sa Weberom, on kao jedan od najutjecajnijih sociologa i teoretičara vlasti, pružio je temeljito i sofisticirano tumačenje pojma vlasti, koje je postalo klasično u društvenim znanostima. Weberov koncept vlasti (ili "Herrschaft" na njemačkom, što se može prevesti kao "dominacija" ili "vladavina") razlikuje se od pukog pojma moći jer uključuje legitimnost – prihvaćanje od strane onih nad kojima se vlast provodi. Kod Webera vlast (Herrschaft) predstavlja „izglede da će se određene osobe pokoriti naredbi određenog sadržaja. (Weber. M. , 1976. str. 37.) On definira vlast kao vjerojatnost da će se određeni zapovjedni odnos poslušati. Tako razlikuje vlast od moći (Macht), koja je širi pojam i označava sposobnost nametanja vlastite volje u društvenim odnosima, čak i protiv otpora drugih (kako je ranije navedeno u radu). On navodi tri idealna tipa vlasti: Tradicionalna vlast – temelji se na uvjerenju u svetost tradicija i legitimnost onih koji vladaju po tim tradicijama. Primjer su monarhije u kojima se vlast prenosi nasljedno. Karizmatička vlast – temelji se na izvanrednim osobnim kvalitetama pojedinca, koji se smatra posebnim ili nadarenim. Karizmatički vođe privlače sljedbenike zbog svoje osobne karizme. „Karizmatička dominacija počiva na predanosti izvanrednim svojstvima jedne osobe, ili na svetosti ili herojstvu, i na normama koje ta osoba utvrđuje.“ (Weber. M. 1976. str. 25.). Racionalno-legalna vlast - temelji se na vjeri u zakonitost pravila i procedura, te na autoritetu onih koji vladaju u skladu s tim pravilima. Ova vlast karakteristična je za moderne birokratske države, gdje su zakoni i propisi temelj političke moći i organizacije. „Birokratski aparat je najracionalniji oblik vlasti... njegova je suština u vladavini prema pravilima, što znači da je

vlast institucionalizirana, odvaja se od osobe vladara.“ (Weber M. 1976. str. 25.) Weberova analiza moći i vlasti pokazuje da su ti pojmovi ključni za razumijevanje društvenih struktura. Vlast nije uvijek vezana za ekonomsku moć, ali ekonomski resursi često igraju ulogu u uspostavljanju i održavanju vlasti. Prijelazi između tržišne moći i autoritarne vlasti su postupni i kompleksni, što čini sociološku analizu ovih pojmova posebno važnom za razumijevanje suvremenih društvenih odnosa. (Weber M. 1999. str. 52-54.)

Što se tiče savremenih tumačenja, uzećemo centralnu figuru Foucault-a, on odbacuje ideju da je vlast koncentrirana u rukama države ili pojedinca. Umjesto toga, vlast je difuzna i djeluje kroz sve dijelove društva. Vlast ne dolazi samo odozgo, nego se širi kroz sve razine društvenih odnosa, prodirući u svakodnevni život pojedinaca. "Vlast je svugdje; ne zato što obuhvaća sve, nego zato što dolazi odasvud.". Dakle, kod Foucaulta se "vlast ne prakticira samo kao ekonomski nadzor ili političko upravljanje, već kao proizvodnja diskursa, znanja i istine." (Foucault, M. 1994. str. 116-120.) Naglašava da moderni oblici vlasti koriste disciplinu i normalizaciju kako bi kontrolirali društvo. Disciplina se provodi kroz institucije koje oblikuju individualno ponašanje prema određenim standardima, dok normalizacija postavlja te standarde kao mjerilo prihvatljivog ponašanja. Foucault je također istraživao kako vlast utječe na formiranje subjektivnosti. On tvrdi da vlast oblikuje identitete i subjekte kroz procese discipliniranja i kontrole, što rezultira unutarnjom sukladnošću i samodisciplinom kod pojedinaca. "Subjekt nije autonomno biće već proizvod moći i diskursa." (Foucault, M. 1994. str. 19.). Umjesto da vlast vidi kao nešto što je povezano samo s državom ili političkim autoritetima, Foucault ukazuje na njenu rasprostranjenost i utjecaj na sve aspekte društvenog i individualnog života. Pa dakle, vlast, prema Foucaultu, ne djeluje samo kroz zabrane i prisilu, već i kroz formiranje znanja, diskursa i normi koje oblikuju ponašanje i identitet pojedinaca.

4. POJAM POLITIKE

Pojam politike kroz povijest je bio predmet intenzivnih rasprava među filozofima, pri čemu su se stavovi mijenjali od antičkih vremena do suvremenih teorija. Naravno, klasični filozofi poput Platona i Aristotela postavili su temelje političke filozofije, dok su kasniji filozofi razvijali nove perspektive koje su odgovarale izazovima tadašnjih društava. Platon je smatrao da je politika umjetnost upravljanja društvom u skladu s pravdom i dobrom. Kao što smo već rekli njegova idealna država sastoji se od tri klase: filozofa-vladara, vojnika i proizvođača, pri čemu filozofi-vladari vode državu zbog svog znanja o pravdi i dobru. Aristotel je politiku definirao kao zajedničko djelovanje usmjereno prema ostvarivanju općeg dobra. On je smatrao da je čovjek "političko biće" (zoon politikon) koje svoju prirodu ostvaruje kroz sudjelovanje u političkom životu zajednice. Za Aristotela, politika je neodvojiva od etike. "Čovjek je po prirodi politička životinja, a onaj tko živi izvan društva, prirodom, a ne slučajem, ili je niži od čovjeka ili nadčovjek." (Aristotel, 1988. str. 62.- 66.)

Machiavelli je bio pragmatičan u svom pristupu politici. Njegovo djelo "Vladar" opisuje politiku kao vještinu upravljanja moći i očuvanja vlasti. Za Machiavellija, moral i politika su odvojeni; političari moraju koristiti sva sredstva, uključujući obmanu i nasilje, kako bi održali državu. Na osnovu toga on kaže kako svi ljudi od prirode nisu skloni dobru, a ako vlast mora opstati, onda je vladaru nužno naučiti kako ne biti dobar, i kako koristiti tu sposobnost i svoju moć prema potrebi. „Vladar koji želi da se održi na vlasti mora naučiti da ne bude uvijek

dobar.“ (Machiavelli, 1985. str. 66.) Weber je politiku definirao kao borbu za moć ili utjecaj u okviru države, a posebno se fokusirao na legitimnost vlasti i odnos između vođe i sljedbenika. Weber je politiku vidio kao područje borbe za moć i dominaciju unutar države. Prema njemu, politika se ne odnosi samo na vođenje države, već i na svaku aktivnost koja se tiče moći u društvu. Politika je, u biti, borba za moć ili za utjecaj na podjelu moći unutar države. „Danas ćemo pod tim pojmom podrazumijevati isključivo: vođenje ili utjecaj na vođenje neke političke organizacije, a u našem slučaju: države.“ (Weber M. 1999. str. 161.). Dakle, Weber je tako definirao državu kao politički entitet koji ima monopol na legitimnu upotrebu sile unutar određenog teritorija. Ključni aspekt ove definicije je pojam legitimnosti, odnosno uvjerenje ljudi da je vlast opravdana i da se treba poštovati (ranije navedeno i pojašnjeno). Politiku je opisao i kao poziv (Beruf), pri čemu je razlikovao dvije vrste političara: one koji "žive za politiku" i one koji "žive od politike". Prvi su vođeni idealima i posvećeni politici kao misiji, dok su drugi vođeni vlastitim interesima i politikom se bave kao sredstvom zarade. "Postoje dva načina kako se može živjeti za politiku ili od politike. Čovjek živi 'za' politiku kada je ona njegov vlastiti cilj; čovjek živi 'od' politike kada se njezina materijalna nagrada koristi kao stalni izvor prihoda." (Weber. M. 1999. str. 169-170.)

Dalje, Hannah Arendt je smatrala da je politika područje slobode i djelovanja, gdje ljudi kroz javni prostor djeluju zajedno kako bi oblikovali zajednički svijet. Ona naglašava važnost pluralnosti i komunikacije u političkom životu. "Politika počiva na činjenici pluralnosti ljudi. Bog je stvorio Čovjeka, Ljudi su čovječanski, zemaljski proizvod, proizvod ljudske prirode. Budući da se filozofija i teologija uvijek bave Čovjekom, budući da bi svi njihovi iskazi bili ispravni i kad bi postojao samo jedan ili dva čovjeka ili samo istovjetni ljudi, one nisu našle filozofijski važeći odgovor na pitanje: što je politika. Još gore: za znanstveno mišljenje postoji samo Čovjek – u biologiji ili psihologiji kao i u filozofiji i teologiji, kao što za zoologiju postoji samo lav. Lavovi bi bili stvar koja bi se ticala samo lavova. Upadljiva je razlika u rangu između političkih filozofija i ostalih djela u svih velikih mislilaca – čak i u Platona. Politika nikada ne doseže istu dubinu. Nedostajuća oštroumnost pak nije ništa drugo nego nedostajući smisao za dubinu u kojoj je politika ukotvljena." (Arendt H. 2012, str. 161.) A kao što je već objašnjeno Foucault je analizirao politiku kroz prizmu moći i vladanja. Za njega, moć je raspršena kroz društvene strukture i ne nalazi se samo u rukama države, već se manifestira kroz različite institucije i diskurse. Politika, prema Foucaultu, nije samo upravljanje, već i oblikovanje društvenih odnosa kroz moć. (Foucault, M. 1994. str. 118.). Dakle, Politika je kroz povijest evoluirala od ideje upravljanja zajednicom u skladu s moralnim načelima do složenih analiza moći i pravednosti. Klasični filozofi su naglašavali važnost vrline i etike u politici, dok suvremeni filozofi istražuju složenost društvenih odnosa, moći i pravednosti u modernom svijetu. Svaki od ovih filozofa pridonio je razvoju političke misli, čineći pojam politike jednim od najdinamičnijih i najvažnijih tema u filozofiji.

5.KLASIČNA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE

Uvod u klasična tumačenja moći, vlasti i politike pruža temeljno razumijevanje ovih ključnih pojmova koji su oblikovali ljudsko društvo kroz stoljeća. Filozofi i politički teoretičari od antike do modernog doba bavili su se pitanjem kako se moć manifestira, kako se vlast uspostavlja i održava te kakva je priroda politike kao društvene aktivnosti. U antici, mislioci

poput Platona i Aristotela postavili su temelje za raspravu o idealnom uređenju društva i ulozi vladara, dok su na osnovu klasičnih razmatranja, u modernom dobu mislioci poput Thomasa Hobbesa, Johna Lockeja i Jean-Jacquesa Rousseaua razvili teorije društvenog ugovora i legitimnosti vlasti.

5.1. Platonova ideja o vladavini filozofa-kralja

Kao jednom od glavnih aktera filozofije, filozofskom guru-u, Platonu naravno nije promaklo ni promišljanje pojma moći. Dakle, Platon kao o mnogo čemu prvi, tako prvi raspravlja i o moći. Prvo o moći u kontekstu duševnog u Fedonu (Phaedo), gdje kroz „novi pogled“ (duhovni logos)¹ tvrdi da duša ima jednu moć, a to je mišljenje, težnja ka znanju. To je pogled koji gleda na put kojim se „oslobođenik penje iz podzemlja pećine gore prema suncu“ (Platon, 2002. 532 b) i moć koja „vodi ono što je u duši najbolje prema gore, do kontemplacije onog što je u stvarnosti najbolje“, taj put se kod Platona naziva dijalektikom². Međutim, pošto su se u tom dijalogu stvari zakomplicirale kroz Platonov metaforični jezik i nerazrješavanje datog problema (dušu dijeli na umsku i tjelesnu, te ispostavlja se da mišljenje nije njena jedina moć). (Platon, 2012. str. 25.) Rješenje pronalazi u drugom, najpopularnijem dijalogu, u Platonovoj Državi, gdje su sve mentalne funkcije, osim osjetilnog opažanja, pripisane inkarniranoj duši. Platon ih predstavlja kao funkcije koje duša stječe kad se inkorporira u pojedinačno tijelo. U tom dijalogu, sukob između tijela i duše premješten je u samu dušu, pretpostavljajući da se njeni različiti dijelovi međusobno suprotstavljaju. Tu dolaze do podjele na voljni, nagonski i umski dio duše. (Platon 2004. str 126-127.)

„— Isto tako, mislim, ne bi bilo lepo reći da strelčeve ruke u isto vreme i odguraju i privlače luk, nego ga jedna ruka odbija od sebe, a druga ga privlači. — Potpuno je tako.

— Možemo li reći da mnogi žedni ljudi ponekad ne žele da piju?

— Sa mnogima je tako — reče on — i to često.

— Šta bi se, onda, moglo reći o njima? — zapitah.

— Zar ne možemo tvrditi da je u njihovim dušama i nešto što ih nagoni da piju, i nešto što ih odvraća od toga i što je jače od onoga prvog?

— Čini mi se da je tako — reče on.

— Ako se, dakle, pojavi nešto što ih od toga odvrada, zar to nije posledica promišljanja? A ono što nagoni i ono što ga tome privlači, zar ne dolazi od strasti i mahnitosti?

— Čini se da je tako.

¹ Platon u ovom kontekstu predstavlja koncept duhovnog logosa kao "alternativnog putovanja" ili "najbolje alternative", to je put dijalektičkog promišljanja. On naglašava da umjesto samo opažanja vanjskog svijeta, težimo razumjeti njegovu suštinu. Logos omogućuje dublje razumijevanje stvarnosti izvan naših osjetila, proces prepoznavanja suštinskih ideja i razlikovanje njihove bitnosti od ostalih fenomena.

² Kako kaže sam Platon dijalektika je „najteži deo filozofije“ (498 a). Ona je „kao neka vrsta završnog kamena nad ostalim naukama“ i „nijedna druga nauka pravilno ne može se staviti iznad nje, nego da ona predstavlja njihov krajnji cilj“ (535a). (Platon, 2004. str. 27.)

— Onda — reko — neće biti neosnovano tvrditi da je to dvoje i različito jedno od drugog, pa ćemo ono jedno čime duša promišlja nazivati razumnošću; a ono drugo, čime duša oseća ljubavnu slast, glad, žeđ i ostale nagone nazivaćemo nerazumnim i onim što je nagonsko, onim što je praćeno uživanjima i zasićenjima.“ (Platon, 2004. 127 str.)

Što se tiče tumačenja politike kod Platona, ona se može shvatiti jedino u kontekstu povezanosti čovjeka, polisa i kosmosa. Za Platona, politika nije samo specifično područje ljudskog djelovanja koje se bavi normama i praktičnim ciljevima, nego ona zahtijeva da norme zajednice proizilaze iz biti ljudskog bića te da odgovaraju cjelovitosti svemira. Dakle, Platon politiku nije posmatrao kao zaseban sistem u društvu, prema Platonu, politika ima bitnu legitimaciju u temeljnim principima svega što postoji, što je predmet filozofije i dijalektike. Tako je izlaganje politike za Platona izravno povezano s dijalektikom. Platonovo tumačenje države i politike naglašava njihovo tijesno povezivanje s ljudskim životom i univerzalnim principima. Država za Platona predstavlja živo tkivo koje je organizirano prema biti čovjeka, te je mjesto gdje vlada politička misao koja čuva jedinstvo u različitosti. Pojedinaac, prema Platonu, postoji u zajednici jer dijeli istu univerzalnu snagu koja vlada i njegovom dušom. Ova analogija se proteže i na kosmos, gdje jedan princip i zakon ostaju konstantni kroz različita područja. „Kosmosom, polisom i čovjekom vlada jedan princip, jedan zakon koji kao jedan ostaje prisutan u različitim područjima“. (Z. Posevac, 1978. str. 33.-34.)

5.1.1.Pravednost

A jedan od ključnih uvjeta opstanka države za Platona je prisutnost pravednosti. Pravednost se postiže kada su unutar društvenog tijela harmonizirani različiti dijelovi, što omogućuje svakom pojedincu da ostvari svoju prirodu i sposobnosti. Važno je napomenuti da pravednost ne znači samo traženje vlastite koristi, već je to usklađivanje sa zajedničkim dobrom. Stoga, obrazovanje i odgoj igraju ključnu ulogu u formiranju svakog pojedinca kako bi pridonio cjelokupnom poretku države. Platon smatra da pravednost u državi postoji kada svaki pojedinac, kao i društvene klase, prepoznaju svoju ulogu i odgovornost te je izvršavaju na način koji je u skladu s općim dobrom. Ovaj sustav omogućuje da čak i ratnici i filozofi, svaki u svojoj sferi, doprinesu općem napretku društva. Za Platona, bit pravednosti je u tome da svatko radi svoj posao na najbolji mogući način, ne miješajući se u poslove drugih, čime se osigurava harmonija i stabilnost države. Platon navodi da pravedan čovjek treba biti sličan pravednoj državi, jer je država postala pravedna zato što su njeni građani, prema svojoj prirodi, obavljali svoje specifične uloge. On naglašava da bi svaki pojedinac trebao u svojoj duši posjedovati sve tri vrste osobina koje karakteriziraju državne klase: trezvenost, hrabrost i mudrost. Svaka od ovih osobina mora se razvijati u skladu s odgovarajućim sposobnostima, baš kao što to čine različite klase unutar države. Ovaj koncept reflektira Platonovu ideju o unutrašnjoj harmoniji pojedinca koja je paralelna harmoniji u društvenom tijelu. Za Platona, pravednost pojedinca ne može biti odvojena od pravednosti države; oboje su povezani kroz njihovu sposobnost da uspostave red i sklad, kako u vlastitoj duši, tako i u društvenom životu. „Tako se pravedan čovjek neće razlikovati od pravedne države, kad je u pitanju sama pravednost, nego će joj biti sličan. - Tako je. A država je bila pravedna upravo po tome što je svaka od ove tri vrste ljudi, koji se u njoj nalaze, radila svoj posao; trezvena, međutim, i hrabra, i mudra, postala je blagodareći drugim sposobnostima i držanju svih onih vrsta ljudi. - Tako je. - Onda ćemo, o prijatelju, zahtijevati da svaki pojedinac ima sve ove tri vrste osobina

u svojoj duši, a odgovarajuće sposobnosti ovih vrsta moraju biti nazvane onako kao i kod države“ (Platon, 2004. str. 134). Tako kontekstu političkih rasprava i organizacije idealne države morala je i Platonova ideja o vladavini filozofa-kralja pretpostaviti, ako ne direktno, barem implicitno analiziranje ideje moći, ali ovaj put u kontekstu koji mi možemo iskoristiti za razradu ove teme. Dakle, moć (kao „sila“ koja se provodi nad drugima) je implicitno prisutna u Platonovim dijalozima. Kako Platon svoju filozofiju nije sistematično gradio, nego neiscrpnim ponavljanjem ideja, preispitivanjem, raspravama, i to sve kroz dijaloge, uglavnom sa Sokratom. Tako i u Državi, kroz lik Sokrata, razmatra moć u kontekstu pravednog društvenog uređenja. Iako se ne fokusira izravno na definiciju moći kao takve, Platona analizira kako moć funkcionira unutar idealnog društva, pa kaže da moć nije samo povezana s fizičkom silom ili materijalnim bogatstvom, već prije svega s mudrošću i vrlinom vladara. Prema Platonskom viđenju, idealni vladar trebao bi biti filozof-kralj, tj. osoba koja je prošla kroz intenzivno obrazovanje i obuku kako bi postigla najvišu razinu moralne i intelektualne savršenosti. Platon vjeruje da filozof-kralj, čije su odluke motivirane znanjem i moralnošću, ima legitimnu moć nad društvom. Ta moć proizlazi iz uvjerenja da će filozof-kralj najbolje služiti općem dobru i harmoniji društva, vođen principima pravednosti i istine - „ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i filozofija (ljubav prema mudrosti) ne postanu jedno, i ako silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim... neće prestati nesreće ne samo za države nego.. . ni za ljudski rod, i državno uređenje koje smo sada recima opisali neće postati moguće niti će ugledati svetlost sunca" (473de). (Platon, 2004. str. 28).

5.1.2.Moć

Važno je napomenuti da Platona ne zanima moć kao sredstvo osobne koristi ili dominacije nad drugima, već kao sredstvo ostvarivanja najviših ciljeva društva. Filozof-kralj treba koristiti svoju moć kako bi stvorio društvo koje je organizirano prema idealima pravde, harmonije i svrhe. Treba naglasiti po svemu sudeći i drugu najvažniju stvar u analizi moći kod Platona, a to jeste da moć ni u kakvom slučaju ne smije „pasti u ruke“ sofistima. Zbog toga je postavio visoke standarde filozofiji, ali je još više zahtijevao od svih koji se njome žele baviti. Smatrao je da filozofija nije za nedostojne ili nesposobne. Bio je zabrinut zbog moguće zloupotrebe filozofije, vjerujući da su sofisti glavni uzrok dekadencije atinske politike. Stoga je inzistirao na tome da filozof bude odgovoran stručnjak, a ne samo dobronamjerni ljubitelj mudrosti koji ne zna kako tražiti istinu, ili kojem nije stalo do istine uopće. „Filozof-kralj“ kasnije kroz povijest nailazi na podsmijehe mnogih filozofa, tako i Kant upućuje jasnu kritiku Platonovom konceptu: „Da kraljevi filozofiraju, ili da filozofi postanu kraljevi - teško se može dogoditi; ali to nije ni poželjno, jer posjedovanje moći neizbežno kvari slobodno rasuđivanje. Međutim, da kraljevi ili kraljevski narodi (tj. oni narodi koji sami sobom upravljaju po zakonima jednakosti) ne potiskuju i ne učutkuju filozofe, već da ih puste da se otvoreno izjašnjavaju — to je neophodno jednim i drugima, da bi mogli bolje razjasniti svoje poslove ..." (Zum ewigen Frieden, Insel-Verlag Leipzig 1917, (2000. str. 40.). Dakle, iako Platona ne nudi direktnu definiciju moći, njegovo viđenje moći prožeto je moralnom dimenzijom i usmjereno prema ostvarenju zajedničkih dobrobiti, što se može smatrati jednim od temeljnih načela njegove filozofije. (Platon, 2004. 28.str.)

5.2. Aristotelova teorija konstitucije

Dok je Platon svoju teorijsku spoznaju primijenio na području vječnih istina i ljudskih stvari, Aristotel je prvi razradio specifične principe etičko-političkog područja. Aristotelova diferencijacija znanja na teoretsko (koje se odnosi na nepromjenjive stvari poput božanskog poretka kozmosa i matematike) i političko (koje obuhvaća etiku i politiku, te promjenjive aspekte ljudskog djelovanja) ključna je za razumijevanje njegove političke filozofije. Aristotel razmatra političko znanje kao kompleksnu cjelinu ljudskog djelovanja i odlučivanja, uključujući institucije koje su nužne za funkcioniranje društva. U njegovom djelu, *Politika*, postoje dva glavna pristupa: jedan teži teoriji idealne države koja proizlazi iz teorije, dok drugi pristupa empirijskim opservacijama postojećih ustava kako bi se očuvala stabilnost društva. Različita tumačenja Aristotelovih djela razvila su se u dva glavna pravca: genetska egzegeza koja istražuje povijesni razvoj Aristotelovih ideja, te sistematska interpretacija koja se fokusira na koherentni sistem Aristotelovih spisa kao cjelinu. Genetska egzegeza naglašava razvoj Aristotelove filozofije od platoničkog utjecaja prema vlastitoj filozofskoj poziciji, dok se sistematsko tumačenje tradicionalno fokusira na koherentnost Aristotelovih ideja unutar njegovog opsežnog djela. Aristotel je proučavao različite oblike vladavine (monarhiju, aristokraciju i demokraciju) te je razvio koncept konstitucije koja kombinira ove oblike vladavine kako bi izbjegla njihove negativne strane. Smatrao je da je vlast najbolje ograničena balansom između različitih društvenih klasa. (Aristotel, 1988. str. 8.-9.).

5.2.1. Politika i ustav

Aristotelovo tumačenje politike duboko je povezano s njegovim shvaćanjem etike i prirodnog poretka ljudskog društva. Aristotelova *Politika* pokušava spojiti teoretski pristup (znanost o normama i politici) s praktičnim iskustvom političkog djelovanja. Aristotel brani empirizam protiv prazne erudicije, ističući važnost iskustva u stvaranju političkih teorija. Za Aristotela, politika nije samo umijeće upravljanja državnim poslovima, već je nastavak promišljanja o etici, koja za njega predstavlja temelj dobrog života. Cilj politike, prema Aristotelu, jest postizanje sreće, blaženstva kao samodovoljne vrline u antičkoj grčkoj, Aristotel je nazvao *eudaimonia*, a on čak uspoređuje politiku sa srećom, ističući da kao što sreća obuhvaća sve dobrobiti, tako i politika treba obuhvatiti sve zajednice koje u njoj djeluju. Država je u *Politici* definirana kao zajednica građana, a ustav kao uređenje te zajednice. U ovom kontekstu, ustav odražava strukturu vlasti i način na koji se ona izvršava. Kako sam prethodno naveo, razlikuje se prirodno stanje čovjeka kao političkog bića (*zoon politikon*) koje traži zajednicu radi ostvarenja sretnog života. Ovo je važno jer država nije samo administrativno tijelo već sustav u kojem građani žive i ostvaruju svoje najviše ciljeve. Aristotel navodi tri osnovna razloga za nastanak države: uzajamna pomoć, priroda čovjeka kao političkog bića te zajednički probitak. Zajednički probitak se odnosi na dobrobit svih članova države kao krajnji cilj političkog zajedništva.

Što se tiče ustava, prema Aristotelu, dobar ustav je onaj koji promiče opću dobrobit svih građana, dok loši ustavi služe samo interesima vladajućih ili manjine. Stoga, najbolji ustavi su oni koji se temelje na principima pravednosti i zajedničkog probitka. Razvrstava ustave prema kvantitativnim (broj vladajućih) i kvalitativnim (svrsi vladanja) principima. Prema kvantitativnom principu, ustavi mogu biti monarhija, aristokracija ili demokracija, ovisno o

tome tko ili koliko njih vlada. Prema kvalitativnom principu, ustavi se dijele na one koji teže općem probitku (dobri ustavi) i one koji služe samo vladajućima (loši ustavi). Oligarhija je vladavina manjine, često bogate, dok je demokracija vladavina većine, obično siromašne. Aristotel ističe da je ključna razlika između njih u bogatstvu i siromaštvu, ne nužno u broju. Aristotelov idealan ustav je miješani ustav koji uvažava sve slojeve društva (bogate, siromašne, srednju klasu) i osigurava ravnotežu između njihovih interesa. Ovakav ustav smatra trajnim jer uzima u obzir sve elemente političke zajednice. Samim tim pridaje važnost društvenim i političkim funkcijama unutar države. To uključuje različite staleže kao što su seljaci, trgovci, ratnici, sudci itd. Svaki od tih dijelova društva mora imati svoje mjesto i ulogu u političkom sustavu. Razlikovanje državnih oblika ovisi o tri dijela: savjetodavna vlast, izvršna vlast i sudstvo. Ova tri dijela čine temelje za razumijevanje ustavnih oblika i rasporeda vlasti unutar države. (Aristotel, 1988. str. 128.-129.).

Važno je razumjeti temeljna područja "politike" koja Aristotel razlikuje na početku svog djela: domaćinstvo (oikos) i državu (polis). Domaćinstvo u Aristotelovoj teoriji označava temeljnu jedinicu društva koja se sastoji od gospodara (despotes), članova obitelji, robova i imovine. Ovdje se vlada despotski, što znači da gospodar (despotes) ima potpunu vlast nad robovima i imovinom. Ovo je privatno područje koje je temeljeno na nejednakosti, gdje nije prisutna politička jednakost koju nalazimo u polisu. Država (polis) predstavlja političku zajednicu građana koji su jednaki i slobodni. Aristotel definira polis kao zajednicu jednakih (He de polis koinonia tis esti ton homoion). U polisu, politički sustav počiva na principu jednakosti slobodnih građana, gdje se odnosi ne temelje na despotskoj vlasti već na političkim institucijama i pravilima koja promiču zajedničko dobro. (Aristotel, 1988. str. 16.-17.).

Aristotel i počinje svoje istraživanje s teorijom domaćinstva jer smatra da je razumijevanje ove privatne sfere ključno za razumijevanje političke zajednice. Domaćinstvo je osnovna jedinica društva, ali se bitno razlikuje od političkog društvenog uređenja koje se odvija u polisu. Ova dva područja imaju suprotne karakteristike - domaćinstvo je temeljeno na vlasti despota nad nejednakima, dok je polis temeljen na političkoj jednakosti slobodnih građana. Ova Aristotelova distinkcija omogućava mu da razvije svoju političku teoriju koja naglašava važnost političke zajednice kao mjesta gdje se postiže zajedničko dobro kroz sudjelovanje jednakih građana. Suprotstavljanje Platonu i drugim filozofima koji nisu tako strogo razlikovali privatno i političko, Aristotel gradi svoju argumentaciju temeljenu na ideji da polis nije samo skup pojedinaca već zajednica koja integrira različite vrste ljudi u političko jedinstvo. Ovaj konceptualni okvir omogućuje nam da razumijemo kako Aristotel gradi svoju političku teoriju na temelju temeljnih filozofskih principa, posebno iz Metafizike, te kako ta teorija utječe na njegovo razumijevanje prirode države i političkog djelovanja u polisu. Dakle, polis, ili grad-država, za Aristotela je prirodan entitet jer je čovjek zoon politikon, prirodno političko, društveno biće koje prirodno teži zajedničkom dobru. (Aristotel, 1988. str. 62.- 66.) Političko zajedništvo postoji radi ostvarivanja dobrog života, a ne samo radi materijalnih potreba, što je Aristotel izričito naglašavao kao moralni imperativ. U polisu, čovjek se moralno i društveno oblikuje kroz građanski odgoj, što jača samu strukturu polisa. (Aristotel, 1988. str. 91.- 93.).

Aristotelova koncepcija političkog vodstva naglašava da bi državnik trebao biti razborit i posjedovati praktičnu mudrost - phronesis, koja je primjenjiva na konkretnim situacijama, za razliku od filozofske mudrosti - sophia. On vjeruje da superioran čovjek bolje upravlja državom od superiornog zakona, što potiče ideju da je ljudska prilagodljivost i razum ključna

za uspješno vođenje polisa. Aristotel se također kritički osvrće na Platona, posebno na kolektivistički pristup u kojem bi sve trebalo biti podređeno državi. Za Aristotela, polis nije homogena cjelina već raznovrsno društveno tkivo koje se razvija kroz individualne i društvene interakcije. Naglašava da država postoji radi potreba pojedinaca i međusobnog pomaganja, a ne zbog apstraktnih kolektivističkih idealizama. (Aristotel, 1988. str.12. -14.). Aristotelova teorija vladavine također prepoznaje raznolikost mogućih oblika vladavine, svaki s potencijalom za dobro ili loše vođenje, ovisno o kvaliteti i ciljevima državnika. Međutim, iako se razlikuju u metodologiji i pristupu, Aristotel i Platon dijele istu svrhu države – ostvarivanje pravednosti kao temeljnog principa političkog zajedništva.

6.SREDNJOVJEKOVNA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE

Od Platonove Države, do sinteze filozofije i kršćanstva kod Tome Akvinskog primjećujemo da se kroz sve političke filozofije provlače dvije osnovne ideje, dva osnovna postulata: da je čovjek društveno biće te da se zajednica (u antičkoj grčkoj polis) prirodno razvija. Sve prethodno spomenute političke filozofije također imaju snažan moralni karakter te su duboko povezane s etikom. Toma Akvinski bio je jedan od najvažnijih hrišćanskih filozofa srednjeg vijeka i predstavnik skolastike, a njegova politička filozofija bila je duboko ukorijenjena u hrišćanskoj teologiji, kao i u klasičnoj filozofiji, posebno u Aristotelovoj misli. Dok je Sveti Avgustin, jedan od najutjecajnijih crkvenih otaca, razvio svoj politički pogled u svjetlu kršćanske teologije i sukoba s poganskim Rimom. Njegova ključna djela, poput *O Božjoj državi* (De Civitate Dei), bave se odnosom između zemaljske i božanske vlasti.

6.1.Aurelije Augustin

Sv. Augustin predstavlja značajnu figuru u povijesti političke filozofije iz nekoliko ključnih razloga. Njegov pristup politici temelji se na dubokom razumijevanju ljudske prirode, oblikovanom njegovim teološkim i filozofskim uvjerenjima. Prvo, Augustin pokušava uskladiti Bibliju s klasičnom tradicijom, što je bio neuobičajen pristup u njegovo doba. Za njega je politika produžetak etičkog promišljanja, a cilj politike je postizanje mira i reda (tranquillitas ordinis). Smatra da je pravednost temelj države jer bez nje država postaje tek skupina razbojničkih bandi. Ovaj princip pravednosti on vidi kao nužan za postojanje prava i reda unutar zajednice. Drugi ključni aspekt njegove političke filozofije je svijest o ljudskoj nesavršenosti, uzrokovanoj izvornim grijehom. To razumijevanje dovodi ga do spoznaje da država, iako nužna za ljudski život, nije sposobna sama postići visoke moralne standarde koje zahtijeva. Stoga, Augustin razlikuje političku vlast (regnum/imperium) od duhovnog autoriteta (sacerdotium), koji predstavlja Crkvu. Dok politička vlast primjenjuje građanske zakone, duhovni autoritet brine se za duhovne vrijednosti i moralnu dimenziju pojedinca. (Augustin, 1995. str.322.- 326.) Augustinova analiza Božje države i ljudskog društva, kao i evolucija tih koncepata kroz povijest, posebno je obuhvaćena u njegovom djelu "De civitate Dei" (O Božjem gradu).

Augustin već u ranijim djelima naznačava koncepte Božje države i ljudskog društva. U "De vera religione" spominje se termin država, dok je u "De catechizandis rudibus" izričito govori

o dvije države: jednoj nepoštenih (zemaljsko društvo) i drugoj izabranih (Božji narod). On definira državu kao organizaciju koja nadilazi samo fizički narod (množinu pojedinaca na određenom teritoriju). Uključuje strukture i uređaje koji omogućuju zajedničko sudjelovanje u političkom i društvenom životu, te odnose prava i dužnosti među članovima. (Augustin, 1995., str.56.). On prati evoluciju dviju država od početka čovječanstva do dolaska Krista. Ovo promatranje uključuje šest razdoblja povijesti koje se detaljno razrađuje u njegovim djelima, posebice u "De civitate Dei". Interpretira povijesne događaje Starog zavjeta kao predviđanja budućnosti Crkve. Kroz ove interpretacije, on povezuje profetičku povijest s postojanim djelovanjem Božje milosti u povijesti Crkve. U svom djelu, Augustin detaljno analizira nekoliko odjeljaka iz Prve knjige Samuelove. To uključuje pohvalu Samuilove majke Ane, proroštvo proroka Elija, kritiku lošeg upravljanja svećenstvom te sudbinu kralja Saula. On vidi ove priče kao proročke nagovještaje o spasenju i ulozi Krista u novom duhovnom poretku. Augustinove interpretacije ponekad mogu izgledati kompleksne ili teško shvatljive, ali one često služe kao duboko duhovno razmatranje povijesnih događaja i njihovog značaja za vjeru. (Augustin, 1995., str.57.). U drugom dijelu XVIII. knjige "De civitate Dei", Augustin se bavi egzegezom nekih dijelova Proroka koji se odnose na Krista kao posrednika i eshatološki sud svijeta. Ovdje se fokusira na Kristovu patnju i uskrsnuće te na nadolazeći sud svijeta. Augustin također priznaje da država može biti sklonija nepravdi nego pravdi, te stoga smatra da je potrebno nadopuniti ljudsku pravednost nekom višom pravednošću, što predstavlja ulogu Crkve. Ovakav dualizam između svjetovne i duhovne vlasti odražava njegovu pragmatičnu viziju političke stvarnosti. (Augustin, 1995. str. 493-495.). Kritika koju Augustin upućuje poganskim filozofima poput Platona i Aristotela nije samo u njihovim idealiziranim konceptima države, već i u njihovoj nedovoljnoj osviještenosti o ljudskoj slabosti i potrebi za nadnaravnim ispravljanjem. U tom smislu, njegova kritika prethodi kasnijim kritikama poput one Machiavellijevoj, koja je također naglašavala realne političke potrebe iznad idealnih koncepata. Dakle, Augustin uvodi koncept dvije države: Božja država (Civitas Dei), koja se sastoji od onih koji su predodređeni za spasenje i koji žive u skladu s božanskim zakonom, i zemaljska država (Civitas Terrena), koja je vođena ljudskom pohlepom i sebičnim interesima. Zemaljska država je nužna zbog čovjekove pale prirode i grijeha. Ljudi su, prema Augustinu, skloni zlu, pa je država tu da održava red i pravdu, ali ona nije savršena i privremena je u odnosu na Božju državu. „Jedna i druga država o kojoj govorim u tom se uvelike razlikuju: jedna je društvo pobožnih ljudi, druga bezbožnih; i jedna i druga imaju svoje anđele. U njima se najprije pokazala kod jednih ljubav k Bogu, kod drugih ljubav k sebi.“ (Augustin, 1995. knjiga IX. gl. 1.) Vjerovao da je ljudska vlast potrebna kako bi se ograničio ljudski grijeh i održavao red. Vlast je božanska po svom porijeklu, ali ona je samo privremeno sredstvo za sprječavanje haosa na zemlji. Vladari moraju služiti pravdi, ali pravda je krajnje postignuće samo u Božjoj državi. Zemaljska pravda je nesavršena, ali neophodna. Vladar mora služiti Bogu i zajedničkom dobru. Njegova moć je opravdana samo ako je u skladu s božanskim zakonom. Ako vladar zastrani i počne vladati protivno božanskom zakonu, njegov autoritet može biti doveden u pitanje. Zemaljski zakoni su nužni, ali njihov krajnji smisao je da odražavaju Božji zakon. Augustin je zagovarao mir i pravdu kao centralne ciljeve politike, ali je smatrao da savršeni mir i pravda nisu mogući na zemlji, već samo u Božjoj državi. Ljudi trebaju tražiti mir i red, ali krajnje spasenje dolazi samo kroz Boga.

6.2. Toma Akvinski

Sveti Toma Akvinski, izuzetan kršćanski filozof i jedan od najvažnijih općenito, notabilan je zbog svoje sinteze Aristotelovih filozofskih ideja s kršćanskim naukom. Njegova filozofska doprinos iznova definira tradiciju, nasuprot tvrdnjama da je samo "krstio" Aristotela, što je posve neutemeljeno jer je stvorio jedinstven filozofski sustav. Utjecaj njegovih opsežnih, preciznih i temeljitih interpretacija zahtijeva priznanje, čak i od onih koji mu se protive. Bertrand Russell, koji nije bio oduševljen filozofijom svetog Tome Akvinskog, priznaje da bi njegovo djelo "Suma teologije" trebalo cijeniti zbog svoje intelektualne oštine, bez obzira na eventualne nesuglasice s njezinim postavkama.

Sveti Toma je najpoznatiji po svojim pet putovima dokaza Božjeg postojanja, koji su u 20. stoljeću prošli kroz rigorozne provjere matematičke logike i pokazali se logički koherentnima. Njegova filozofija nije samo metafizička već i politička, gdje preuzima klasične ideje o čovjeku kao biću koje teži zajedništvu i društvenom životu. Za Akvinskoga je krjepostan život ključan za ljudsko dostojanstvo, jer pravi mir i sloga proizlaze iz poštivanja zakona i pravde. On naglašava da je mir istinski samo tamo gdje postoji sloga temeljena na slobodnoj volji, a ne na strahu ili prisili. Kritizira liberalizam zbog posljedica koje vodi ka razaranju zajedništva među ljudima. Pa tako i u Državi Toma Akvinski na početku ističe svoju vjeru i uvjerenje da svako ljudsko djelovanje treba biti usmjereno prema Božjem autoritetu. Smatra da je Bog izvor svih autoriteta i da bi društvo trebalo biti organizirano prema Božjim zakonima. (Akvinski, 1990. str. 45.-49.). Prema Akvinskom, čovjek je prirodno društveno biće. To znači da je njegova priroda takva da traži zajednicu i interakciju s drugim ljudima radi postizanja dobrog života, upravo tu vidimo obrise Aristotelove Politike (zoon politikon). Ali Akvinski naglašava da se ova ideja razlikuje od životinjskog društvenog ponašanja jer čovjek ima sposobnost govora i razuma. (Akvinski, 1990. str. 48. - 50.)

Toma koristi *teleološki pristup*, što znači da vjeruje da postoji određeni cilj prema kojem bi društvo trebalo težiti. Dakle, analogijom s Aristotelom, vidi društvo kao organizam koji se razvija prema najvišem dobru. Za razliku od Platona, koji naglašava autoritet ideja, Toma naglašava Božji autoritet kao temeljni za društvenu organizaciju, a vladar ima ključnu ulogu u upravljanju društvom. Smatra da je vladar potreban kako bi osigurao opće dobro, iako je svjestan da su vladari nesavršena bića s vlastitim manama. Kao što pastir brine o stadu, tako vladar treba brinuti o svojim podanicima prema Božjim zakonima. (Akvinski, 1990. str. 43.). U svojoj političkoj teoriji, Akvinski zagovara ideju općeg dobra kao temelja države te ističe da bi vlasnici vlasti trebali težiti za dobrobiti svih koji su im povjereni. On vidi savjest kao ključnu silu u upravljanju državom, gdje zakoni moraju odražavati vječne Božje ili prirodne zakone. Uspoređuje političku zajednicu s ljudskim tijelom, gdje srce ili glava upravljaju ostatkom tijela, te s nebeskim tijelima koja utječu na život na drugim tijelima. Također ističe važnost općeg dobra kao cilja političke zajednice. Međutim, svjestan je nesavršenosti vladara i procesa razvoja političke zajednice. On slijedi Aristotelovu podjelu zajednica, gdje se prvotne zajednice razvijaju prirodno i postupno do savršenijih oblika. Cilj političke zajednice je postizanje najvećeg dobra, ali zbog ljudske nesavršenosti i sklonosti grijehu, taj cilj nije siguran. (Akvinski, 1990. str. 43-44.). Akvinski preferira monarhiju kao najbolji oblik vladavine, ali ne u feudalnom ili diktatorskom obliku, već kao sustav u kojem vladar predstavlja narod i dijeli vlast s njim. Kritički se osvrće na tiraniju i njezine manipulativne taktike koje potiču podjele među podanicima. Dakle, Akvinski je smatrao da je prirodni zakon

osnova svih zakona, a prirodni zakon je dio božanskog zakona, koji je u skladu s božanskim razumom. Ljudi, budući da su racionalna bića, mogu razumjeti prirodni zakon i djelovati prema njemu. Vlast se mora temeljiti na božanskoj volji i moralu. Vladari moraju poštovati prirodni zakon, a zakonito je samo ono što je u skladu s božanskom voljom. Vlast mora služiti zajedničkom dobru (bonum commune). (Akvinski, 1990. str. 53.). Akvinski je smatrao da je glavna uloga vladara da osigura mir i pravdu te da vodi ljude ka ostvarivanju vrline. Vladar nije iznad zakona, već mora vladati u skladu s moralnim načelima i prirodnim zakonom. Razlikovao pravednu vlast, koja služi zajedničkom dobru, i tiransku vlast, koja služi samo interesima vladara. Tiranska vlast je nelegitimna, jer nije usmjerena ka zajedničkom dobru. Ljudi imaju pravo otpora protiv tiranije, ali bi taj otpor trebao biti vođen mudrošću i u skladu s božanskim zakonom kako bi se izbjeglo veće zlo. Akvinski je politiku vidio kao sredstvo za ostvarivanje moralnog i duhovnog cilja. Država je tu da pomogne ljudima u njihovom putu ka vrlini, ali vrhovni cilj života nije politički, već duhovni, tj. ostvarenje spasenja kroz Božje.

7.PERIOD RENESANSE I NOVOG VIJEKA

Prvi koji raskida sa etikom i moralom u okviru vlasti u svom djelu Vladalac jeste Niccolò Machiavelli. Kao takav on ostvaruje veliki utjecaj na sve političke teorije koje dolaze poslije njega. Zatim Hobbes iznosi pesimističku viziju ljudske prirode i opravdava apsolutnu monarhiju. Prema Hobbesu, ljudi su po prirodi egoistični, vođeni samoodržanjem i ličnim interesima. Spinoza nudi nešto drugačiji pogled na moć i politiku od Hobbesa. Spinoza vjeruje da su ljudi vođeni strastima, ali takođe imaju sposobnost za razum i djelovanje u skladu sa zajedničkim dobrom. On smatra da se ljudi prirodno ujedinjuju kako bi maksimizovali svoju moć i sreću. Moć nije nešto što se samo prebacuje na suverena, već je to inherentna sposobnost svakog pojedinca da djeluje u skladu sa svojom prirodom. U idealnom stanju, politička vlast treba biti usmjerena ka maksimiziranju slobode pojedinaca, jer je sloboda uslov za racionalno djelovanje. Locke razvija ideje o prirodnom pravu, vlasništvu i ograničenoj vladi. Za Locke, ljudi su u prirodnom stanju slobodni i jednaki, iako to stanje nije potpuno haotično kao kod Hobbesa. Ljudi imaju prirodna prava – pravo na život, slobodu i imovinu – koja su urođena i neotuđiva. Roussau razvija ideju kolektivne suverenosti i direktne demokratije. Rousseau vjeruje da su ljudi prirodno dobri, ali da ih društvo kvari. Tako su prirodnom stanju, ljudi slobodni i ne poznaju pojmove vlasništva ili društvene nejednakosti.

7.1.Machiavellijeva stvarnost politike

Niccolò Machiavelli je u svom djelu "Vladar" razmatrao političku moć kao nešto što je inherentno povezano s ljudskom prirodom. On je tvrdio da je politička moć često nemoralna i da vladar treba biti pragmatičan u korištenju svoje vlasti radi očuvanja stabilnosti i sigurnosti države. Vladar nastaje zbog povijesno loše vladavine u Italiji, a najveći razlog jeste loša državna uređenja Firence. Nastaje kao uputstvo za način kojim treba vladati državom. Machiavelli je i sam imao pozicije unutar vlade grada, države Firence, te je imao veoma loše iskustvo koje je osjetio na svojoj koži, zbog neuspješne vlade. Ovdje opisuje kakav vladar

zaista treba biti, da se takve stvari ne bi ponovile. Te da se Firenca poslije svih nedaća koje su je zadesile, "digne na noge". Knjiga se još može okarakterisati kao priručnik za umijeće ratovanja. Niccolò Machiavelli je zbog svojih radikalnih odstupanja od prethodnih političkih filozofa i svojih novih nauka postao simbol prijelaza u modernu tradiciju. U svom djelu "Vladar", izazvao je zabranu Crkve zbog opasnosti koju su predstavljale njegove teorije. Ključno pitanje Machiavellijeve politike bilo je razdvajanje morala od politike, pa se i zalagao za politiku koja će biti izolirana od moralnih načela. Odatle i reputacija njegovoj filozofiji kao filozofiji u kojoj "cilj opravdava sredstva", sva sredstva su dopuštena kako bi se vladar održao na vlasti. Dakle, Makijaveli prvi pravi jasnu separaciju pojmova etika i politika. Tako pojam "makijavelizam" danas označava sklonost ka postizanju ciljeva bez obzira na sredstva.

Machiavelli smatra da je nemoguće preživjeti ako se čini samo dobro te vladar mora znati biti i zao. „Vladar koji želi da se održi na vlasti mora naučiti da ne bude uvijek dobar.“

(Machiavelli, 1985. str. 66.) Njegovo razmišljanje opravdava moralni relativizam i ponašanja koja bi se inače smatrala neprihvatljivima. To može dovesti do apatije prema nemoralnim činovima, jer se oni često pojavljuju. Machiavelli odbacuje ideju vjere u dušu i gleda na evanđelja kao na alat za manipulaciju masa. Njegova politička misao redefinira Aristotelovu etiku, stavljajući naglasak na privid dobrote umjesto stvarne dobrote. Moć postaje njegova temeljna vrijednost, a vladar mora imati volju za moć i ambiciju. On ističe važnost lukavosti nad mudrošću, prikazujući lukavost kao lažnu vrstu vrline. Prema Machiavelliju, vladar treba biti dobar glumac, prikazujući se kao blag i darežljiv, iako to možda nije istina. On preferira da ga se podanici boje nego da ga vole, jer strah može kontrolirati veći broj ljudi.

(Machiavelli, 1985. str. 23.) Vladar prema njemu treba biti i lisica i lav: sposoban prepoznati prijetnje i adekvatno reagirati. „Pošto, dakle, vladalac treba dobro da podražava životinju, mora znati da se uvuče u kožu i lisice i lava, Treba, dakle, biti lisica i prepoznavati zamke i lav pa plašiti vukove. Onaj ko ume samo da bude lav, neće uspeti. Stoga mudar vladalac ne treba da bude od reči kad mu to ne ide u račun i kad se promene okolnosti u kojima je dao reč. I da su svi ljudi anđeli, ovo pravilo ne bi bilo dobro, a pošto su rđavi, nisu revnosni da ispune obećanje, ne moraš ni ti biti od reči, a uvek ćeš naći opravdanje što si prekršio veru.“

(Machiavelli, 1985. str. 162.)

„Možda je Makijaveli hteo da pokaže koliko se slobodna zajednica treba čuvati da svoj spas ne poveri isključivo jednom čoveku koji, osim što je sujetan pa smatra da se može svakome svideti, mora da se svaki dan plaši izdaje; a to ga primorava da se više stara za sopstvenu bezbednost i da nastoji da zajednici podmeće zamke, nego da se brine za njeno dobro. Utoliko sam više sklon da ovako protumačim misao ovog veoma razboritog čoveka što je on uvek bio naklonjen slobodi i što je dao veoma korisne savete za njeno očuvanje.“ (B.Spinoza, 1957. str. 32.)

Niccolò Machiavelli mijenja političku arenu u područje nemilosrdne borbe gdje su sva sredstva dopuštena za postizanje moći. Građanski republikanizam Makijavelija, derivira iz građanskog humanizma tu osnovu društvenog uređenja, slobodne građane, i monarhijskog principa, tu čvrstoću i stabilnost koji daje ujedinjeni autoritet u jednoj osobi. Ona mora biti podložna izboru i mora vladati tražeći neprestano konsenzus sa svojim biračkim tijelom. Njegova politička teorija predstavlja pomak spram dotadašnje tradicije političkog mišljenja, pa analizira republikanski poredak na primjeru starog Rima i suvremenih republika, zaključujući kako je republikanski poredak jedini u kojem se može ostvariti *vivere civile*,

*vivere libero, vivere politico*³. (Grubiša, 2010.) U prvom planu mu je spas otadžbine (Firence), a ne neki religijski ideal. Isto tako stavlja prioritet na građansku etiku ispred individualne. Traži stvarnu sliku čovjeka, pa govori o politici kao setu instrumentalnih vrlina koje upravljaju pojedincima. Politika je sredstvo za osiguranje balansa među klasama. Jedinstvo kao najbolje političko stanje i sloboda (da narod bira najboljeg vladara na osnovu kriterija, za duže vladanje, balansiranost itd.) On govori o praktičnim djelovanjima u ovom vremenu ovdje i sad – o „zbiljskoj istini“ (ono što jeste, a ne ono što bi trebalo biti). Ali ni svo znanje nije o zbiljskoj istini nije dovoljno za uspjeh, jer ishod određuju dva faktora: *fortuna i virtù*.⁴

Machiavelli pravi distinkciju između dva tipa monarhije: nasljedne, i nove monarhije. Nasljedne, kada jedna jedna vladarska dinastija dugo u njima vlada; Nove mogu biti sasvim nove, navodi primjer Milana za vrijeme vladavine Francesca Sforce. Za Machiavellija je mnogo lakše očuvati države koje su nasljedne i navikle da žive pod istom dinastijom nego tek zadobijene države, jer tada nije nužna vladarova promjena sistema uprave svojih prethodnika, već je potrebna samo prilagodba prilikama i vremenu. Najveću vrijednost pridodaje građanskoj monarhiji, koja predstavlja kompromis između klasičnih vrijednosti građanskog humanizma i monarhijskog principa. Građanin postaje vladar izborom svojih sugrađana, svojim lukavstvom, voljom naroda ili voljom velikaša. Narod ne želi da velikaši zapovijedaju, a velikaši žele da zapovijedaju narodom. To za posljedicu ima samovlašće, slobodu, raspuštenost. Tako kaže da teže opstaje onaj koji preuzima vlast izabran od velikaša, nego onaj od naroda. Iz razloga što velikaši nisu podložni vlastitom podređenju. Mudar vladalac mora da izmisli način apsolutističke uprave pod kojom bi njegovi podanici, uvijek i u svako vrijeme osjećali potrebu za državom i njim, i tada bi mu uvijek bili vjerni. (Machiavelli, 1985. str. 87.-88.)

7.1.2. Kritika teleologije i metafizike

Firenca je prošla kroz period republikanskih modela u doba renesanse, koje nazivaju prvom, drugom i trećom republikom. Machiavelli je pokušavao, ne samo on, da se republikanska vlast stabilizira i da se ostvari Machiavellijeva teorija o mješovitom obliku vladavine. U prvom planu mu je bio spas otadžbine (Firence), a ne neki religijski ideal. Smatra da je građanski republikanizam izlaz za propasti Firence, a građanski republikanizam Makijavelija, derivira iz građanskog humanizma tu osnovu društvenog uređenja, slobodne građane, i monarhijskog principa, čvrstoću i stabilnost koji daje ujedinjeni autoritet u jednoj osobi. Ona mora biti podložna izboru i mora vladati tražeći neprestano konsenzus sa svojim biračkim tijelom. Njegova politička teorija predstavlja pomak spram dotadašnje tradicije političkog mišljenja. Tako i za razliku od svih prethodno izloženih filozofa u ovom radu, on teleologiju odbacuje, kao učenje o svrhama, „svrsi oblikovan“ vladar ne postoji. Odbacuje i samog

³ Građanski, slobodni i politički život. Treba imati slobodu, ali ne u liberalnom smislu, već kao slobodu države, institucija, a preko institucija i slobodu građana. *Vivere civile*, živjeti na građanski način, znači isto što i *vivere libero*, živjeti slobodno. A to, dodaje Machiavelli znači *vivere politico* – živjeti politički.

⁴ Machiavellijevo promišljanje umijeća ratovanja u osnovi se svodi na temeljni odnos Fortune i virtù, u ovom slučaju prirode i razuma. Naglasak je na radu, razboritosti, disciplini, obuzdavanju prirode, smanjenju ovisnosti o Fortuni, koliko god je to moguće. Čini se kako ishod rata manjim dijelom ovisi o prirodnim datostima, a više o vrlini. VIRTU (racionalno, adekvatno i odlučno postupanje, da bi se ostvarili politički ciljevi) FORTUNA (povoljne okolnosti) „sreća“ u smislu sudbine, nešto na šta ne možemo utjecati, i zbog čije su nesklonosti propadali i najbolji političari i vojskovođe, kao što je Čezare Borgia, i sam Machiavelli. (Machiavelli, 1985. str. 227.-232.)

Aristotela kao utopistu, kritičar je njegove teleologije, te potrage za savršenim, vrlovitim vladarom. Savršeni, vrloviti vladar za Machiavelija ne postoji. Kritika metafizike kod Machiavelija – „bit“ versus pojava koja je nepromjenjiva, Machiavelli se suprotstavlja promjenjivosti stvari. Apstraktno i samosvrhovito kod Machiavelija ne postoji, ni ljubav zbog ljubavi, ne govori o prirodnim stvarima, da su ljudi božanska stvorenja, ne govori o pravičnosti, čak u djelu ne pominje nijednom riječ „duša“. Odbacuje Platonova idealna vladara, njegova vladara treba krasiti svrshodnost njegovih postupaka, a ne moralna načela. Zastupa tezu da povjest da vladar nije ono što je transcendentno, da su apsolutne vrijednosti generalno ostaci metafizike. Njegova filozofija također potiče ideju međuljudske borbe, što se odražava u Hobbesovom principu da je "čovjek čovjeku vuk". (Hobbes T., 2004.)

7.2.Hobbesov društveni ugovor

Thomas Hobbes je u svom djelu "Leviathan" opisao društveni ugovor kao temelj političke vlasti. Prema njemu, ljudi prirodno teže ka nasilju i kaosu, pa su stoga spremni ustupiti vlast suverenu kako bi osigurali mir i sigurnost. Za Hobbsa "priroda" predstavlja ukupnost sila i tijela koji se po nekim zakonima sudaraju ili suklađuju. Ili je stanje solidiranja ili sudara. Priroda je učinila ljude jednakim tjelesno i umno. Tako je Hobbes o prirodnom stanju ambivalentan teoretičar, zastupa apsolutnu jednakost, što se tiče prirodnog stanja. Ta vrsta jednakosti bez razlika, za Hobbsa jeste prokletstvo jednakosti. Ljudska priroda navodi čovjeka na sukob, na ono što je rat. U ljudskoj prirodi Hobbes izdvaja tri razloga sukoba: natjecanje (u svemu), povjerenje, čast slave (mogućnost za ugled) (Hobbes, 2004. str. 90.-94.) Hobbs kaže da ukoliko samo jedna osoba ima tu prirodnu sirovost da će biti stanje rata. U prirodnom stanju se ta sirovost ne može nikome oduzeti, zato postoji monarhija. Tako država predstavlja vještačko tijelo, a ljudi za Hobbesa nisu prirodno društvena bića. Osnovni dio države je građanin, a ne čovjek (jer je tako rođen). Za to je nužna preobrazba iz prirodnog stanja u državno. Izvlačenje iz prirodnog stanja u državno stanje, nije apsolutno vještački, jer te forme već postoje u prirodnom stanju. Temeljni prirodni zakon jeste zakon samoočuvanja, a ako želite da sebe zaštitite onda je sasvim prirodno da se zaštitite građanskim zakonom. Prirodna je opcija da to postane državna opcija. To se dobija ako svi prihvate da se odreknu prirodnih zakona, i prepuste monarhu svoja prirodna prava. (Hobbes, 2004. str. 95.-102.)

Thomas Hobbes u "Levijatanu" opisuje državu kao ogromno morsko čudovište nazvano Levijatan, što odražava njegovu viziju države kao moćnog entiteta. Hobbes odbacuje ideju da je čovjek društveno biće po prirodi te tvrdi da država nastaje umjetnim putem, putem društvenog ugovora. Prema njegovoj teoriji, građani se odriču prava na korištenje sile i predaju to pravo vladaru. Thomas Hobbes u svojoj teoriji društvenog ugovora kaže da pojedinci podređuju svoje vlastite interese, jednom zajedničkom interesu, suverenu, i potom oni ostaju bez ikakvih prava, iz toga se da naslutiti da je za Hobbesa najbolje društveno uređenje apsolutnamonarhija. Kaže da je ugovor i sam prirodna pojava, jer je ljudima u interesu da im bude dobro. Ugovor dakle za njega predstavlja uzajamno prenošenje prava. Jednom kadapojedinci potpišu ugovor odnosno prenesu svoja prirodna prava na vladara ona su nepovratna. On ističe varijantu državnog apsolutizma, kojom će obuzdavati destruktivne snage što izvire iz bezvlašća. Suveren, kojeg je odabrao narod, ima u svojim rukama apsolutnu i nedjeljivu vlast, odlučuje o svim državnim stvarima i životima svojih podanika, te

ne pruža pravo pobune protiv suverena, što otvara veliku mogućnost za prerastanje u tiraniju, on taj svoj stav argumentira tako što kaže da bilo šta rečeno protiv suverena, jeste rečeno protiv naroda samog, iz razloga što je narod dobrovoljno pristao, i postavio istog na tu funkciju. Ovaj ugovor postavlja državu kao pravnu osobu čiji su zakoni obvezujući za sve građane. Svo vrijeme on ima koncepciju države koja je jaka, stabilna. Država nam treba da ne bi sebe istrijebili. Država dostojna čovjeka a ne životinje. Nije zasnovana na apsolutnoj monarhiji u tradicionalnom smislu. On u formi apsolutnog vidi nedjeljivu, apsolutnu vladavinu suverena, a to iziskuje konsenzus svih građana. (ibid. str. 124.)

Što se tiče prava suverena, šta god da učini ne može biti povreda podanika, jer su ga oni izabrali, te niko od podanika ga ne smije optuživati za nepravdu. Podanik ga ne može kažnjavati, jer suveren sudi šta je nužno za mir i odbranu podanika. Te suveren propisuje pravila vlasništva, dobra i zla, o onome šta je dopušteno, a šta ne, pripada mu i pravo suđenja u sporovima, biranje savjetnika, vođenje rata i mira.. Čast podanika nestaje u prisustvu vladara, i moć također. Sva prava suverena su nepromjenjiva i nedjeljiva. Teorija društvenog ugovora postala je iznimno popularna među modernim filozofima, no razlikuje se u opsegu i načinu na koji se prava pojedinaca prenose na državu. Hobbes ima dva ključna cilja u uspostavi države: pružiti znanstvenu osnovu političkoj filozofiji te osigurati građanski mir putem veće sklonosti ljudi prema ispunjavanju njihovih obveza. Centralna pokretačka sila njegove političke teorije je strah od nasilne smrti, što čini samoodržanje najvažnijim interesom ljudi.

„Priroda je učinila ljude tako jednakima u tjelesnim i umnim sposobnostima da razlika između njih, premda se ponekad i nađe neki koji je tjelesno očigledno jači ili umno brži nego drugi, ipak, uzeto sve skupa, nije tako znatna da bi na temelju toga jedan mogao tražiti za sebe bilo kakvu korist na koju onaj drugi ne bi mogao polagati isto pravo. Jer, što se tiče tjelesne snage, i najslabiji je ima dovoljno da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti.“ (Hobbes, 2004. str. 90.)

7.2.1.Prirodno stanje

Hobbes opisuje "prirodno stanje" kao stanje u kojem vladaju ratovi svih protiv svih, što je jedan od glavnih razloga za potrebu društvenog ugovora kojim se osigurava vladaru apsolutna i neograničena vlast. Prema Hobbesu, ljudi teže moći sve dok ne umru, a država je prva koja je definirana kao suverena osoba s voljom koja predstavlja volju svih ostalih. U njegovoj filozofiji, zakon je pitanje volje, a ne razuma. Tako on u 14. i 15. poglavlju nabroja 19 prirodnih zakona, od kojih neki jesu: prvi i temeljni zakon prirode: tražiti mir i slijediti ga, drugi temeljni zakon: da čovjek odloži to svoje pravo na sve i zadovolji se s onoliko slobode prema drugima koliko bi drugima dopustio prema samom sebi, treći prirodni zakon je pravda, četvrti jeste zahvalnost, peti međusobna susretljivost, šesti mogućnost opraštanja, sedmi da ljudi ne postupaju afektivno u osvetama, zatim protiv sramoćenja drugog, protiv ponosa, protiv preuzetosti, pa pravičnost itd. (Hobbes, 2004. str. 94 - 103.). Hobbesova filozofija podržava ideju jedinstvene svjetske države kao preduvjeta za mir, jer prema njemu, mir nije moguć dok postoji više suverenih država. Ono što je ključno u Hobbesovoj filozofiji jest da pravo zamjenjuje pojam dobra. Dok klasična tradicija postavlja pitanje što je dobro, Hobbes se bavi pitanjem prava i osobnih interesa. Ova perspektiva i dalje ima utjecaja u suvremenim debatama, poput pitanja o pravima u kontekstu pobačaja. Hobbesa se može smatrati

začetnikom modernog liberalizma, ako moderni liberalizam definiramo kao sustav koji iz pojedinačnih prava izvodi društvene obveze. Ovaj pristup postavlja temelje za razvoj kasnijih liberalnih teorija, iako je John Locke često smatran ocem klasičnog liberalizma.

7.3.Lockeova teorija ograničene vlasti (Dvije rasprave o vladi)

Ovaj tekst je ključan za razumijevanje razvoja demokratskih načela i ideja vladavine prava, koje su postale temelji modernih političkih sustava. John Locke je vjerovao da vlast proizlazi iz društvenog ugovora između vladara i naroda te da vladar ima ograničenu moć koja proizlazi iz pristanka naroda. Smatrao je da je glavna svrha vlasti zaštita prirodnih prava pojedinaca, poput prava na život, slobodu i imovinu. John Locke je imao značajan utjecaj na američku revoluciju, s obzirom da su protivnici britanskog imperijalizma često pozivali na njegove ideje. Središnja misao Lockeove političke filozofije je da su svi ljudi rođeni slobodni i jednaki, te da nitko ne bi trebao biti rođen kao robov. Ova ideja postaje temelj klasičnog liberalizma. Za razliku od Hobbesa, Locke ne vidi prirodno stanje kao ratno stanje, već daje prednost razumu. Prema njemu, prirodno stanje ima svoj prirodni zakon prema kojem nitko ne smije nanositi štetu drugome. (Locke J. 1978. str. 238.) Smatra da naš sebični interes može dovesti do kršenja prirodnog zakona te da je stoga važno podijeliti vlast na izvršnu i zakonodavnu. Zakonodavstvo je, prema njemu, nadređeno izvršnoj vlasti. Locke naglašava važnost tolerancije umjesto kršćanskih dogmi i stavki te se protivi plemstvu i aristokraciji, tvrdeći da nitko nema pravo vladati nad drugima. On zagovara pravo na pobunu protiv vladara koji prekorači svoje ovlasti, što je ideja koju su pobornici američke revolucije često isticali. Važno je razlikovati Lockeovu ideju pobune od revolucije: jer koristi pojam pobune kako bi označio pravo na otpor tiraniji, dok revoluciju smatra neopravdanom. Locke također ističe da svaki čovjek ima pravo na vlast nad sobom te pravo na privatno vlasništvo koje proizlazi iz njegova rada, umjesto iz naslijeđa. Locke smatra da privatno vlasništvo potiče ljude na udruživanje u građanska društva te da je zakon ključan za očuvanje slobode.

Iako dijeli neke ideje s Hobbesom, Locke se kritički odnosi prema njegovoj ideji o vladaru s apsolutnom vlašću. Locke vjeruje da narod uvijek treba biti sposoban obraniti se od tiranije te da bi u građanskom društvu uvijek trebala prevladavati većina. Međutim, Lockeova teorija ostavlja pitanje kako većina može uvijek biti veća sila, s obzirom da vladar može manipulirati ekonomskim neravnotežama u svoju korist. Unatoč kritici Hobbesa, Locke pripada istoj tradiciji temeljenoj na društvenom ugovoru.

7.3.1.Prva rasprava o vladi

U Prvoj raspravi se bavi kritikom Johna Lockeja na stavove Roberta Filmera iznesene u njegovom delu "Patriarcha", koje brani božansko pravo kraljeva i ideju da su monarsi nasljeđivali svoju vlast od Adama, prvog čoveka prema biblijskoj tradiciji. Filmerova teza je bila ključna za opravdanje apsolutne monarhije, dok je Locke, kao proponent liberalne filozofije, iznio snažne argumente protiv nje, braneći prirodna prava i slobodu ljudi. Robert Filmer tvrdi da je pravo na vlast monarha naslijeđeno od Adama, prvog čovjeka, koji je, prema Filmeru, bio apsolutni monarh. "Adam, imajući vlast koja mu je data nad svim stvorovima, bio monarh cijelog svijeta". (Locke J. 1978. str. 32.) Ova vlast, prema Filmeru,

proizlazi iz očinske vlasti koju Adam ima nad svojim potomcima. Locke odbacuje ovu tvrdnju iz više razloga. Prvo, ukazuje na to da Adam, u trenutku svog stvaranja, nije mogao biti monarh, jer tada još nije imao potomaka, te samim tim nije imao ni očinsku vlast. Prema Lockeu, Filmerova argumentacija je nelogična jer prava vlast ne može proizlaziti iz očinstva u trenutku kada još nema potomaka. Filmer tvrdi da je Bog dao Adamu pravo da gospodari nad svim živim bićima, uključujući i ljude. Locke osporava ovu tvrdnju, ističući da Bog, prema biblijskom tekstu, nije dao Adamu pravo gospodarenja nad drugim ljudima, već samo nad nižim stvorenjima. Ovo pravo, prema Lockeu, nije bilo ekskluzivno pravo Adama, već je bilo zajedničko svim ljudima. Dakle, Filmerov pokušaj da uspostavi božansko pravo vladara kroz Adama je neutemeljen jer se to pravo ne odnosi na ljude, već samo na životinje i druge niže oblike života. (Locke J. 1978. str. 32-33.)

Također, Filmer tvrdi da očinstvo daje apsolutnu vlast oca nad njegovom djecom. Locke odlučno osporava ovu tvrdnju. Prema njemu, iako otac daje život svojoj djeci, to ne znači da ima apsolutnu vlast nad njima. On ističe da je život dar od Boga, te da roditelji nemaju pravo da apsolutno kontrolišu živote svoje djece. Ova tvrdnja ukazuje na Lockeovu filozofiju koja naglašava individualna prava i slobodu svakog pojedinca, čak i unutar porodičnog odnosa. Locke ističe da djeca imaju pravo na udio u imovini svojih roditelja, ali to pravo proizlazi iz božanskog nagona za održavanjem potomstva. Prema Lockeu, ljudi ne posjeduju svoju imovinu za sebe, već imaju obvezu prema svojim potomcima. No, iako djeca nasljeđuju imovinu, to ne znači da nasljeđuju i moć. Ovim argumentom Locke dodatno osporava ideju da se moć može prenijeti nasljeđem, što je u suprotnosti s Filmerovim stajalištem. (Locke. J 1978. str.36-38.) Locke postavlja pitanje tko bi trebao biti pravi Adamov nasljednik, ističući da Biblija ne propisuje da nasljednik uvijek treba biti najstariji sin. Mnogo je primjera u Bibliji gdje nasljednik nije bio najstariji sin, pa čak ni sin kralja. Time Locke dodatno potkopava Filmerovu tvrdnju o naslijeđu temeljenu na biblijskoj tradiciji. Ako postoji samo jedan zakoniti nasljednik Adama, onda bi, prema Filmerovoj logici, samo jedna osoba u svijetu mogla biti zakoniti kralj. Dok se to pitanje ne razjasni, Locke tvrdi da podanici nisu obavezni da budu poslušni svojim kraljevima, jer njihov legitimitet nije dokazan. (Locke J. 1978. str. 38.)

7.3.2.Druga rasprava o vladi

Politička vlast se ovdje definira kao sposobnost donošenja zakona, koji uključuju smrtnu kaznu i druge kazne radi očuvanja svojine i upotrebe prinude. Ključna poenta je da se vlast koristi za zajedničko dobro, odnosno zaštitu svojine i pojedinaca unutar zajednice. Locke naglašava da vlast ne smije biti apsolutna ili samovoljna, već ograničena prirodnim zakonima i usmjerena prema općem dobru. Što se tiče prirodnog stanja; svi ljudi po prirodi su slobodni i jednaki, te imaju pravo upravljati svojim djelima i imovinom bez da se moraju oslanjati na dozvolu drugih. Locke ovdje izražava svoju osnovnu filozofiju: da je čovjek prirodno slobodan, ali ta sloboda nije apsolutna; mora se poštovati prirodni zakon, koji je određen razumom. Ovo stanje jednakosti podrazumijeva da nitko nema više moći od drugih, što ukazuje na osnovni princip pravednosti u prirodnom stanju.

„Prirodno stanje ima prirodni zakon da upravlja njime, koji obavezuje svakoga; a um, koji predstavlja taj zakon, uči sve ljude koji ga pitaju za savet, da pošto su svi jednaki i nezavisni, niko ne treba da nanosi zlo tuđem životu, zdravlju, slobodi ili posedu. Jer, svi su ljudi delo jednog svemogućeg beskrajno mudrog Tvorca; pošto su svi sluge jednog suverenog

gospodara, upućeni u svet njegovom zapovešću i zbog njegove svrhe, oni su svojina onog čije su delo, stvoreni da traju dok postoji njegova a ne nečija druga volja. I budući da su obdareni sličnim sposobnostima i svi sudjeluju u jednoj prirodnoj zajednici, ne može se pretpostaviti neka takva podređenost među njima koja nas može ovlastiti da uništimo jedan drugog, sem ako nismo stvoreni jedan drugom za upotrebu, kao što su niže vrste stvorenja za našu upotrebu.“ (Locke J. 1978. str. 238-239.)⁵

Dakle, Lockeovo viđenje prirodnog stanja jeste stanje u kojem svi ljudi imaju jednaka prava i slobode, ali on naglašava da to nije stanje samovolje. Postoji prirodni zakon, kojeg predstavlja razum, a koji ljudima nalaže da ne čine štetu drugima. Locke je ovde antropološki optimist, verujući da su ljudi u osnovi sposobni za moralno postupanje i da ih prirodni zakon vodi ka tome da poštuju prava drugih. U prirodnom stanju, prema Lockeu, svaka osoba ima pravo na samoočuvanje, što podrazumeva i pravo da kazni one koji ugrožavaju njenu sigurnost. (Locke J. 1978. str. 239.) Međutim, Locke naglašava potrebu za mjerom u kazni – kazna treba biti proporcionalna prekršaju, kako ne bi prerasla u osvetu koja bi mogla ugroziti samu strukturu prirodnog stanja. Ova ideja recipročnosti i proporcionalnosti ključna je za Lockeovu filozofiju, jer on veruje da bi pretjerano kažnjavanje dovelo do anarhije i haosa. (Locke J. 1978. str. 240.) Unatoč optimističnom pogledu na prirodno stanje, Locke prepoznaje potencijalne probleme. Budući da bi pojedinci mogli suditi prema vlastitim interesima, postoji opasnost da osveta ode predaleko. Ova bojazan dovodi do zaključka da prirodno stanje nije idealno i da bi moglo rezultirati kaosom ako bi svaka osoba bila zadužena za izvršenje pravde. Ovo ukazuje na Lockeovo priznanje da iako prirodno stanje nije nužno "rat svih protiv svih" kao što je tvrdio Hobbes, ono ipak može biti nestabilno i sklono zloupotrebama. Da bi se prevazišli problemi prirodnog stanja, Locke sugerira da je Bog uspostavio građansku vlast ili vladu. Međutim, Locke se zalaže za ograničenu vlast, jer apsolutna vlast može dovesti do nepravednih presuda i zloupotrebe moći. Ovo je očigledan napad na Hobbesov model apsolutističke vladavine, gdje je Levijatan nužan za održavanje mira i reda. Locke, s druge strane, zagovara ideju da vlast mora biti ograničena i odgovorna kako bi se spriječila tiranija. Prirodno stanje ima zakon, a to je zakon uma. Svaki pojedinac ima pravo kazniti onoga tko prekrši prirodni zakon, ali kazna mora biti proporcionalna zločinu. Locke ovdje uvodi ideju "izvršne vlasti" unutar prirodnog stanja, gdje svaki čovjek ima pravo braniti svoja prava i kažnjavati one koji ih ugrožavaju. Ova ideja samoobrane i kažnjavanja temelji se na racionalnom rasuđivanju i usklađena je s prirodnim pravom. . (Locke J. 1978. str. 240-245.)

Locke se suprotstavlja ideji ropstva, navodeći da čovjek ne može sam sebe staviti pod apsolutnu vlast drugoga, jer nema pravo nad vlastitim životom. Dakle, ropstvo je stanje koje proizlazi iz nasilja, a ne iz slobodne volje. „Jer, kao što je već rečeno, nijedan čovjek ne može sporazumom da prenese na drugoga ono što ne poseduje – vlast nad svojim životom“ (Locke J. 1978. str. 249.). Ovo je značajna osuda tadašnjih praksi ropstva. Svojina je ključni koncept u Lockeovoj filozofiji. Bog je dao zemlju svim ljudima, ali pojedinci je prisvajaju kroz rad. Svojina nad imovinom započinje kada čovjek svojim radom izdvaja nešto iz prirode. Ovdje Locke postavlja rad kao osnovu privatne svojine. Postoji i moralni limit na prisvajanje: čovjek može uzeti samo onoliko koliko mu je potrebno i ne smije uzeti više nego što može iskoristiti. Ako uzme više, povrijedio je prirodni zakon i podložan je kazni. Očinska vlast nije apsolutna. Roditelji imaju privremenu vlast nad svojom djecom, dok ona ne postanu sposobna koristiti svoj razum i slijediti zakone uma. Locke ovdje naglašava da su svi ljudi rođeni slobodni, ali

⁵ Ovdje se navodi kako je moguće da je ovaj stav uperen protiv Hobbesa, posebno protiv trinaeste glave u Levijatanu, iako Locke izravno ne pominje Hobbesa.

ne i jednaki po svemu – razlike postoje, ali u pravosudnom smislu su svi jednaki. Kada djeca odrastu, vlast roditelja nad njima prestaje, ali ostaje moralna obveza poštovanja prema roditeljima. (Locke J. 1978. str. 287.)

7.3.3.O početku političkih društava

Locke tvrdi da su ljudi po prirodi skloni zajedništvu, što ih vodi u političko društvo. Političko društvo nastaje kada se ljudi odreknu svojih prirodnih prava nad kažnjavanjem i predaju ih zajednici. To je temelj društvenog ugovora – ljudi se udružuju kako bi stvorili zakonodavnu i izvršnu vlast koja će osigurati njihovu sigurnost i pravo na imovinu. Lockeov koncept većinske vladavine proizlazi iz praktičnih razloga. S obzirom na to da je nemoguće postići stopostotnu suglasnost u velikim zajednicama, većinska odluka postaje legitimna kao akt cijele zajednice. Locke smatra da su ljudi pristali na većinski sustav i da su obavezni poštovati odluke većine. Ovdje je važan princip da akt većine predstavlja akt cjeline, jer, prema "zakonu uma i prirode", većina sadrži vlast cijele zajednice. Ovo je ključno za održavanje društvenog ugovora i političke stabilnosti. Glavni cilj političkog društva je očuvanje imovine, a pravila u političkom društvu moraju biti općeprihvaćena i poznata svim članovima društva. Locke oštro kritizira apsolutnu monarhiju, tvrdeći da ona nije u skladu s načelima građanskog društva. Monarh je, prema njegovu mišljenju, sam u prirodnom stanju jer nema autoritet iznad sebe koji bi ga mogao kazniti, što vodi u zloupotrebu vlasti. Ovdje Locke zastupa ideju ograničene vlasti i vladavine prava, gdje nijedan pojedinac, pa ni kralj, ne smije biti izuzet iz zakona. Politička društva nastaju na temelju suglasnosti slobodnih pojedinaca koji se združuju kako bi živjeli u skladu s pravilima i zakonima koje sami postavljaju. To čini temelj Lockeove teorije društvenog ugovora, prema kojoj vlast proizlazi iz suglasnosti naroda. Zakonodavna vlast je ključni organ u državi i ona mora biti uspostavljena suglasnošću svih članova društva. Locke inzistira na tome da zakonodavna vlast ne može preuzeti više moći nego što joj je dano od naroda, te da zakonodavno tijelo ne smije djelovati arbitrarno, već prema utvrđenim i poznatim zakonima. (Locke J. 1978. str.284.)

Locke se suočava s dva ključna prigovora na svoju teoriju. Prvi prigovor odnosi se na nedostatak povijesnih dokaza da su ljudi ikada tako sastavili vlast kroz društveni ugovor. Locke odgovara da nedostatak dokaza ne znači da takvi dogovori nisu postojali, već da su se dogodili u ranoj fazi ljudske povijesti, prije nego što su zapisi počeli. On također priznaje da su ljudi u početku stvorili monarhije, ali tvrdi da su to bile slobodno izabrane monarhije, što znači da su i tadašnje vlasti imale neku vrstu pristanka. Drugi prigovor tvrdi da su svi ljudi rođeni pod nekom vladom, pa je nelegitimno da sastavljaju novu. Locke odgovara da, iako se ljudi rađaju pod nekom vladom, oni i dalje zadržavaju pravo da osnuju novu vlast ako to žele. Svaki pojedinac ima pravo odvojiti se i stvoriti vlastitu političku zajednicu, no Locke priznaje da u stvarnosti veći entiteti često progutaju manje, što ograničava tu slobodu. (Locke J. 1978. str. 285-286.)

Locke se dotiče i pitanja nasljedstva političke obaveze. On tvrdi da rođenje pod nekom vladom ne znači automatski podaništvo toj vlasti. Svaka osoba, uključujući djecu koja se rađaju pod određenom vladom, ima pravo izabrati vlastitu političku zajednicu. Ovdje Locke odbacuje ideju da se ljudi rađaju kao podanici, što je suprotno Filmerovoj patrijarhalnoj teoriji vlasti. Prema Lockeovom mišljenju, ljudi su rođeni slobodni i tek izričitom ili prešutnom suglasnošću postaju podanici određene vlasti. „Verujem da su oni koji su napustili Spartu sa

Palantusom, što navodi Justin, 1. III. C. 4., bili slobodni ljudi, nezavisni jedan od drugoga i da su uspostavili vladu nad sobom svojom vlastitom saglasnošću.“ (Locke J. 1978. str. 286.) Locke razlikuje dvije vrste suglasnosti prema vlasti: izričitu i prešutnu. Izričita suglasnost je jasna i otvorena potvrda lojalnosti prema vlasti, dok prešutna suglasnost proizlazi iz posjedovanja imetka ili uživanja privilegija unutar određene države. Prešutna suglasnost podrazumijeva da svatko tko uživa prava i privilegije unutar države, kao što su vlasništvo ili zaštita, implicitno pristaje na poštivanje njenih zakona. Međutim, Locke ističe da prešutna suglasnost nije isto što i državljanstvo, te da stranac koji uživa zaštitu države ne postaje automatski član političkog društva. (Locke J. 1978. str. 295-297.)

7.4. Spinozin politički traktat

Ovo djelo, iako nedovršeno, zauzima ključno mjesto u Spinozinoj političkoj filozofiji, jer se bavi temeljnim pitanjima organizacije države i odnosa između individualne slobode i političke strukture. "Politički traktat" razlikuje se od Spinozinog ranijeg djela "Teološko-politički traktat" (Tractatus theologico-politicus) po svojoj svrsi i retorici. Dok je "Teološko-politički traktat" napisan kao odgovor na teološke i političke rasprave u kontekstu kalvinističke teokracije, "Politički traktat" je namijenjena filozofima, a posebno pragmatičnim, ne moralizirajućim misliocima. Fokus je na analizi države i njezinih institucija te kako bi one trebale funkcionirati kako bi osigurale individualne slobode.

Spinoza se u ovom dijelu oslanja na Hobbesovu teoriju o prirodnom stanju ljudi kao stanju sukoba i nesigurnosti. Spinoza započinje razmatranjem prirodnog prava, koje u prirodnom stanju podrazumijeva da je svatko sam sebi sudac. Međutim, ulaskom u građansko stanje, to pravo prestaje postojati jer se u državi mora uspostaviti jedinstveni duh koji vodi volju države. Spinoza naglašava da svaki pojedinac mora poštivati odluke države, čak i ako ih smatra nepravednima, jer to proizlazi iz prirode građanskog stanja. Iako je svjestan potencijalnih problema s apsolutnom poslušnošću državi, Spinoza ukazuje na to da je ta poslušnost opravdana ako donosi manju štetu u usporedbi s potencijalnim kaosom koji bi nastao u nedostatku državne vlasti. Prema Spinozi, u prirodnom stanju svatko teži očuvanju vlastitog interesa, ali zbog inherentne nesigurnosti tog stanja, ljudi se udružuju i formiraju zajednicu koja dijeli zajednička prava. Ova zajednica se uspostavlja iz praktičnih razloga – zbog nade, straha ili želje za osvetom, što pokazuje da su i društveni ugovori rezultat ljudskih strasti. Spinoza započinje svoje razmatranje priznavanjem da su ljudi nužno podložni strastima, te kritizira filozofe koji ljude promatraju kao moralne subjekte koje treba osuditi ili sažaljevati zbog njihovih mana. Umjesto toga, Spinoza zagovara realističan pristup ljudskoj prirodi, sličan onom koji koriste političari – razumijevanje ljudskih djelovanja kao neizbježnih posljedica ljudskih strasti i težnji. Autor u Glavi II započinje raspravu o prirodnom pravu kao nečemu što je neodvojivo od božanske sile koja upravlja cjelokupnom prirodom. Prirodno pravo nije nešto što proizlazi iz ljudske volje ili razuma, već iz same prirode, koja je manifestacija božanske sile. Svaka prirodna pojava, prema autoru, ima pravo da postoji i deluje u skladu sa svojom moći, što je direktna refleksija božanskog prava. Nadalje razmatra kako bi prirodni zakon izgledao kada bi ljudi u potpunosti slijedili razum, umjesto slijepi pohlepe i strasti. Ipak, priznaje da većina ljudi ne živi po razumu, već ih vode strasti koje su, kao i razum, dio prirodnog poretka. Ovdje se uvodi razlika između djelovanja vođenog

razumom i djelovanja vođenog strastima, ali se naglašava da obje ove vrste djelovanja potječu od prirodnih zakona i sila. „Trebalo, dakle, priznati da nije bilo u moći prvog čovjeka da se pravilno služi razumom, nego da je on bio, kao i mi, podložan strastima.“ (B.Spinoza 1957. str. 11.)

7.4.1. Rasprava o slobodi

Ovdje Spinoza ukazuje na složenost ljudskog postojanja. Sloboda se ne definira kao odsutnost nužnosti, već kao djelovanje u skladu s vlastitom prirodom. Prema autoru, čovjek je slobodan samo u onoj mjeri u kojoj je vođen razumom, jer tada djeluje u skladu s uzrocima koji su svojstveni njegovoj prirodi. Ovdje se pravi ključna razlika između slobode kao vrline i nužnosti kao prirodnog zakona, gdje je sloboda suštinski povezana s čovjekovom sposobnošću da djeluje u skladu s razumom. U dijelu teksta u kojem se govori o međuljudskim odnosima, autor objašnjava kako prirodno pravo funkcionira u društvu. Ljudska prava i slobode izravno su povezani s moći koju pojedinac ima da se brani ili da postigne svoje ciljeve. Međutim, kada se ljudi udruže, njihova kolektivna moć raste, a time i njihova prava. U ovom dijelu ističe se da prava pojedinca postoje samo dok ih je on u stanju održavati, što implicira da u prirodnom pravnom stanju nema apsolutnih prava, već su ona uvijek vezana uz moć i sposobnost pojedinca ili zajednice. „Iz ovog zaključujemo da se prirodno pravo, koje je svojstveno ljudskom rodu, može zamisliti samo tamo gdje ljudi imaju zajednička prava, gdje zajednički posjeduju zemlju na kojoj su nastanjeni i koju obrađuju, gdje su, najzad, sposobni da se brane, da se učvršćuju, odbijaju svako nasilje i žive uz zajednički pristanak po svojoj volji.“ (B.Spinoza 1957. str. 14.) Dalje ide do različitih oblika države (demokratija, aristokratija, monarhija) i načina na koji se pravo uspostavlja unutar društvenog konteksta.

„To pravo koje određuje moć mnoštva obično se naziva državom. A to pravo u celosti drži onaj koji se, zajedničkim pristankom, stara za državne poslove, to jest donosi, tumači i ukida zakone, utvrđuje gradove, odlučujeo ratu i miru, itd. Ali ako je ta briga poverena nekom skupu koji je proizišao iz opšte narodne zajednice, onda se takva država naziva demokratijom; ali ako taj skup sačinjava samo nekolicina odabranih ljudi, država se naziva aristokratijom, a ako je, najzad, briga o državnim poslovima poverena jednom jedinom čoveku, tada se naziva monarhijom.“ (B.Spinoza 1957. str. 15.)

On tvrdi da pravo u društvu proizlazi iz zajedničkog pristanka i moći onih koji upravljaju. Država, kao zajednica ljudi koja ima kolektivnu moć, može nametnuti pravila i zakone, a pravo se u ovom kontekstu shvata kao izraz moći zajednice ili države. Osnovna ideja ovog dijela teksta je da ljudska prava i moral nisu apsolutne kategorije, već su uvijek vezani uz prirodne zakone i silu koja upravlja svijetom. Sloboda se definira kroz prizmu razuma i moći, a država i društvo rezultat su ljudske potrebe da se zajedničkim snagama i zakonima zaštite i održe. Ključna misao ovdje je da se državni poredak ne smije temeljiti na idealima nego na stvarnim ljudskim potrebama i strastima.

Spinoza definira vlast kao temeljnu silu koja održava zajednicu, donosi zakone, tumači ih i primjenjuje. Tip vlasti ovisi o tome kome je povjerena ta odgovornost – narodu (demokracija), izabranima (aristokracija) ili jednom pojedincu (monarhija). Ključno je Spinozino shvaćanje da su pravda i moralni pojmovi definirani unutar okvira države; izvan nje, oni nemaju

značenja. Pa se „državna vlast naziva građanskom ma kakav bio njen status; uzeta pak u celosti, ta vlast se naziva državom, a opšti državni poslovi kojiima upravlja nosilac vlasti nazivaju se državnom upravom. Stoga članove države nazivamo građanima ukoliko uživaju sve koristi državne zajednice, a podanicima one koji su dužni da se pokoravaju državnim propisima i zakonima.“ (Ibid. str.18.) Spinoza dalje tvrdi da je osnovni cilj svake države mir i bezbjednost. Najbolja država je ona u kojoj ljudi žive u slozi i gde se njihova prava poštuju. Pobune, ratovi i nepoštovanje zakona rezultat su loše organizovane vlasti, a ne inherentnog zla u ljudima. Sugerise da, ako u jednoj državi ima više kriminala nego u drugoj, to znači da država nije uspela da osigura mudre zakone i mir.

Spinoza ističe da je iluzorno očekivati da će političari djelovati isključivo prema naputcima uma, jer su ljudi inherentno vođeni strastima. Stoga, političke institucije moraju biti oblikovane tako da se uzmu u obzir ljudske slabosti, kako bi se osigurala stabilnost vlasti i društva. Tako kaže da pravo države ili najviših vlasti proizlazi iz prirodnog prava, ali je to pravo ograničeno moći zajednice. Prema tome, pojedinac unutar države ima onoliko prava koliko mu država garantira, a to je određeno snagom i autoritetom države. Pojedinac ne može samovoljno koristiti svoja prava van onoga što mu je država odobrila. „Vidimo, dakle, da nijedan građanin nije gospodar svog prava, nego je to država, čija je sva naređenja dužan izvršavati, s druge strane, on nema nikakvo pravo da odlučuje o tome šta je pravično ili nepravično, pobožno ili bezbožno; nasuprot tonae, pošto država mora postupati kao da ima jednu jedinu dušu, onda volju države treba smatrati kao volju svih; ono što država proglašava pravičnim i dobrim treba smatrati kao da je to proglasio svaki pojedinac. Iz ovog sledi da, čak i kad bi neki pojedinac državna naređenja smatrao nepravičnim, on bi ipak bio dužan da ih izvršava.“ (Ibid. str. 20.)

7.4.2.Država

Ako država prenese pravo na pojedinca da djeluje po svojoj volji, ona mu prenosi dio svoje moći. Međutim, ako se ta moć prenese na veći broj ljudi ili na sve pojedince, država bi se raspala i vratila u prirodno stanje. To znači da u građanskoj državi pojedinac ne može biti sudija sam sebi, već ta moć pripada državi. Spinoza tvrdi da građansko stanje nije protivno razumu. Naprotiv, razum nas vodi prema traženju mira, koji je moguć jedino uz očuvanje prava države. Građani, koji postupaju po razumu, bit će skloniji očuvanju državnih prava i pridržavanju državnih naredbi jer im to osigurava veću sigurnost i koristi nego u prirodnom stanju. Iako država ima pravo i moć nad svojim građanima, postoje granice onoga što ona može zahtijevati. Država ne može narediti nešto što je u suprotnosti s ljudskom prirodom, poput mučenja ili ubijanja vlastitih roditelja. Spinoza ističe da bi takvi zahtjevi bili protivni prirodnim zakonima i razumu. Iako Spinoza zahtijeva apsolutnu poslušnost državnim zakonima, on također ostavlja prostor za slobodu mišljenja, tvrdeći da država nema pravo kontrolirati ono što se ne može postići prijetnjama ili nagradama, poput rasuđivanja i mišljenja. Prema Spinozi, najmoćnija država je ona koja se temelji na umu i vodi umom, jer takva država ima najveću mogućnost opstanka i prosperiteta. Spinoza također razmatra odnos između država, naglašavajući da su države po prirodi neprijatelji jer zadržavaju svoja prirodna prava van državne zajednice. Pravo rata pripada svakoj državi, dok pravo mira zahtijeva saglasnost dviju država. Dakle, svaka država ima pravo na rat, a mir se ostvaruje ugovorom između država, koji traje dokle god postoji razlog za njegovo postojanje, i država ima pravo da raskine ugovore kada to više nije u njenom interesu. „Zbog toga ako jedna država želi da

objavi rat drugoj državi i primeni krajnja sredstva da je sebi potčini, ona to može preduzeti s pravom, jer da jedna država zarati s drugom dovoljna je samo njena volja. Ali ona ne može da odluči ništa u pogledu mira, jer jedna država može da ga zaključi samo uz saglasnost druge države. Iz ovog sledi da pravo rata pripada svakoj državi, a da pravo mira ne pripada jednoj državi, nego najmanje dvema, koje se u tome slučaju nazivaju ugovorne sile.“ (Ibid. str. 24.) To implicira da je međunarodna politika vođena pragmatičnošću i interesima, slično kao i unutarnja politika.

7.4.3.O najboljem uređenju države

To je dio traktata koji predstavlja njegove ključne političke stavove o tome kako bi idealna država trebala biti organizovana i vođena. Osvrćući se na značaj razuma, slobode, i društvenog mira, Spinoza iznosi niz argumenata koji se temelje na filozofskim, moralnim i praktičnim premisama. Čovek najnezavisniji kada se vodi razumom, što implicira da je država najmoćnija i najnezavisnija kada je zasnovana na razumu. Razum je ključni element za postizanje savršenstva, kako individualnog tako i državnog, ali on pravi jasnu razliku između toga da država može da koristi svoje pravo i toga da to pravo koristi na najbolji način. To znači da nije dovoljno samo imati zakonsku ili političku moć; ta moć mora biti iskorišćena u skladu s razumom da bi donela najbolje rezultate. Objasnjava da su poroci i buntovnički duh podanika rezultat loše organizacije države, dok su vrline i odanost zakonima posledica sposobnosti i savršenog prava države. Time se naglašava značaj dobrog uređenja vlasti za postizanje društvenog mira i stabilnosti. Tako mir nije samo odsustvo rata, već vrlina koja proizilazi iz snage duše i građanske pokornosti. Ako se u društvu mir održava samo putem straha, to društvo se ne može smatrati pravom državom, već nekom vrstom pustinje, u kojoj nema stvarne slobode ili vrlina. (B.Spinoza 1957. str. 31.)

Razlikujući između slobodne zajednice i one koja je potlačena, Spinoza ističe da slobodna zajednica teži usavršavanju života, dok potlačena zajednica samo pokušava da izbegne smrt. Slobodna zajednica živi radi same sebe, dok potlačena zajednica živi pod prisilom. Ovo jasno ukazuje na razliku između društava koja su organizovana u svrhu promovisanja slobode i onih koje su uspostavljene silom. Spinoza se osvrće i na Makijavelijeve stavove o tiraniji, navodeći da je cilj Makijavelijevog pisanja bio da ukaže na opasnost uklanjanja tirana bez otklanjanja uzroka koji dovode do tiranije. Ako zajednica pobunom pokuša da ukloni tiranina, ona zapravo može pogoršati situaciju, jer tiranin postaje još oprezniji i usmereniji na sopstvenu bezbednost, zanemarujući dobrobit zajednice. Spinoza dakle naglašava koliko je važno za slobodnu zajednicu da izbegava koncentraciju moći u rukama jednog čoveka. Makijaveli je ovde predstavljen kao primer filozofa čiji uvidi mogu pomoći u razumijevanju kako tiranija funkcioniše, ali i kao upozorenje protiv davanja prevelike moći pojedincima. (B.Spinoza 1957. str. 32.) Spinoza postavlja temelje za razumijevanje države kao entiteta koji ima prirodno pravo nad svojim građanima i u odnosu na druge države. On naglašava važnost razuma u očuvanju državnog prava i stabilnosti te ukazuje na ograničenja državne moći u pogledu zahtjeva koji su protivni ljudskoj prirodi. Tako ovo djelo daje uvid u Spinozino shvatanje države kao nužnog organizma za očuvanje mira i sigurnosti, ali i u njegov skepticizam prema apsolutnoj moći države nad pojedincem.

Pa tako Spinoza i pokazuje skepsu prema monarhijskoj vlasti, naglašavajući da je pogrešno sve državno pravo prenijeti na jednog vladara. On smatra da monarhija ne doprinosi miru nego ropstvu, te da je vladar, bez obzira na svoju sposobnost, podložan strastima i ljudskim slabostima. Kraljevska vlast, prema njemu, nije pravi oblik vlasti, već je prikriveni oblik aristokracije, jer kralj ne može sam upravljati državom, već mora osloniti se na savjetnike. Spinoza dalje razrađuje konkretne temelje monarhijske vlasti, ali naglašava da je aristokracija, u kojoj vlast drži nekolicina izabrana od strane mnoštva, bolji oblik vlasti. Na kraju, Spinoza se osvrće na demokraciju, koju nije uspio potpuno razraditi, ali je vidljivo njegovo nagnjanje ovom obliku vlasti. On postavlja temelj demokracije u pravo svih građana da imaju glas u vrhovnom savjetu i obnašaju državne dužnosti. Demokracija je, prema Spinozi, najbliža prirodnoj jednakosti i slobodi, te je najmanje vjerojatno da će vlast u demokraciji djelovati nerazumno. Demokracija također potiče raspravu i izoštravanje umnih sposobnosti, što vodi boljim rješenjima i spoznajama. „Prema tome, zajednica slobodno prenosi na kralja samo onaj deo svog prava koji ne može neograničeno zadržati u sopstvenim rukama, to jest okončavanje raspru i brzo svršavanje poslova. Stoga se često dešava da se kralj bira zbog rata, jer kralj zaista srećnije vodi rat; to je očigledna besmislica, naročito stoga što se ljudi opredeljuju za robovanje u vreme mira da bi imali više sreće u ratu; međutim, mir se jedva može zamisliti u državi u kojoj je najviša vlast prenetna na jednog čoveka jedino zbog rata i u kojoj, prema tome, taj čovek može da pokaže vrednost i značaj koji ima on sam u odnosu na ostale samo u vreme rata, dok demokracija, naprotiv, ima tu dobru stranu što se njena prednost ispoljava mnogo više u miru nego u ratu.“ (B.Spinoza 1957. str. 47.) Iako Spinoza nije uspio dovršiti svoju Političku raspravu, njegov doprinos političkoj filozofiji, posebice u razmatranju različitih oblika vlasti i prijelaza iz prirodnog u građansko stanje, izuzetno je značajan. Spinoza je svojim radom pružio duboko razumijevanje složenih odnosa između pojedinca i države, naglašavajući važnost uma, slobode mišljenja i pragmatičnosti u političkom životu.

7.5.Rousseauova demokratska teorija

“Čovjek se rađa slobodan, a posvuda je u okovima.“ (Rousseau, J. J. 1978. str. 11.). Tim riječima Rousseau započinje djelo. Kao rješenje svim nedaćama i nemogućnosti održavanja u društvenom stanju kakvo je nastalo pojavom vlasništva i zakona jačeg, vidi u uspostavi društvenog ugovora koji će osigurati slobodu svakog pojedinca. Rousseau ipak daje jamstva, odnosno granice do kuda može ići opća i pojedinačna volja. Suverena vlast ma koliko bila apsolutna, ne prelazi i ne može prelaziti granice općih konvencija, i da svaki čovjek može potpuno raspolagati onime što su mu od njegovih dobara i slobode ostavile te konvencije, tako da suveren nikad nema pravo opteretiti jednog pojedinca više nego drugoga, jer ako tada slučaj postane pojedinačan, njegova vlast više nije nadležna. (Rousseau, J. J. 1978. str. 19.). Što se tiče sklapanja društvenog ugovora, Rousseau kaže da treba „naći takav oblik udruživanja koji bi branio i štitio svom zajedničkom snagom osobu i imanje svakog člana društva, kroz koji bi svatko, udružen sa svima, ipak slušao samo sebe, i tako ostao isto toliko slobodan kao i prije. To je osnovni problem koji rješava društveni ugovor.“ (Rousseau, J. J. 1978. str. 20.). Rousseauove odredbe društvenog ugovora svode se na otuđenje svakog člana društva sa svim svojim pravima u cjelokupnu zajednicu. Ako svaki čovjek sebe daje čitavog, tek su onda uvjeti jednaki za sve i nitko nema interesa da drugome narušava mir. Glavni cilj ugovora je da

spriječi razvoj nejednakosti, te da osigura slobodan i jednak život svima u zajednici. Jer prirodnu jednakost mijenja moralna ili zakonska jednakost po kojoj svi postaju jednaki. On kaže da čin udruživanja stvara moralno i kolektivno tijelo koje sadrži uzajamnu obavezu javnosti sa pojedincima i da se svatko, ugovarajući tako reći sa samim sobom, obavezuje u dvostrukom odnosu, kao član suverena prema pojedincima i kao član države prema suverenu. Pojedinac tako postaje istodobno podanik i suveren. Međutim, suveren se s druge strane može razmatrati samo u jednom istom odnosu, on je dakle u položaju pojedinca koji ugovara sa samim sobom. Tako stvorene ugovorne strane uzajamno si pomažu, te u tom dvostrukom odnosu ljudi moraju nastojati ujediniti sve probitke što o njemu ovise. (Rousseau, J. J. 1978. str. 22-23.).

Suveren je političko tijelo stvoreno od pojedinaca koji ga čine i on ne može imati interesa suprotnog njihovu. Suveren označava kolektiv svih, a ne jednu osobu koja vlada nad svojim podanicima. Suveren nema potrebe da jamči svojim podanicima sigurnost i jednakost, jer je nemoguće da bi političko tijelo, sastavljeno od svih članova, htjelo uživati svojim članovima. Te suverena vlast nikad ne može premašiti granice ugovora i čovjek slobodno može raspolagati svojim dobrima i slobodom što mu je osigurala uspostava društvenog ugovora. Ugovor uspostavlja među građanima takvu jednakost da se oni svi obavezuju istim uvjetima i da svi moraju uživati ista prava. Formula društvenog ugovora glasi da svatko ugovara sa samim sobom, svaki pojedinac se obavezuje u dvostrukom odnosu, i kao podanik i kao suveren. Narod je istodobno ugovorna strana i rezultat ugovora. Dok je pojedinac podložan samo takvom ugovoru, on se ne pokorava nikome osim vlastitoj volji. Navodi da volja može biti opća, gdje označava volju cijelog naroda, ili pojedinačna, gdje se odnosi na volju samo jednog dijela ili pojedinca. Opća volja naroda je čin suverenosti i stvara zakon. Pojedinačna volja je sklona povlasticama i subjektivnim željama pojedinca, dok opća volja teži jednakosti svih. Opća volja je uvijek ispravna i teži javnoj koristi. Postoji razlika između volje svih i opće volje. Opća volja brine za zajednički interes, dok volja svih, odnosno skup pojedinačnih volja pazi samo na privatni interes. Prema Rousseau, svaki je pojedinac podložan i općoj i pojedinačnoj volji. Opća volja mora proizlaziti iz svih da bi se primjenjivala na sve, te ona gubi svoju ispravnost ako teži nekom pojedinačnom ili subjektivnom cilju, jer onda ne postoje nikakva načela jednakopravnosti koja bi vodila zajednicu. Svaki vjerodostojni čin opće volje jednako obavezuje i daje prednost svim građanima, tako da suveren poznaje samo cjelinu političkog naroda i ne razlikuje nikoga od onih koji je čine. Čin suverenosti, odnosno opće volje nije pogodba nadređenog s podložnim, nego pogodba cjeline sa svakim svojim članom. Osnova takve vlasti je društveni ugovor koji je jednakopravan i zajednički za sve te ne može imati drugi cilj do općeg dobra. Kada se u narodnoj skupštini predlaže usvajanje nekog zakona, narod odlučuje je li predloženi zakon sukladan njihovoj općoj volji. Svatko glasajući pristaje na to i na taj način se objavljuje opća volja. (Rousseau, J. J. 1978. str. 27-30.)

7.5.1. Vladavina

Rousseau u jednom momentu kaže da kada kreće prema nekom cilju, najprije treba da poželi ići, a onda da ga noge nose. U tom kontekstu, prvo moramo osjetiti volju da nešto napravimo, a tek onda upotrijebiti snagu da to istoizvršimo. Političko tijelo ima iste pokretače, te tu također razlikujemo snagu i volju. (Rousseau, J. J. 1978. str. 43.)

Svako ispravna država ima dva bitna elementa; zakonodavnu vlast, odnosno opću volju koja određuje čin, te izvršnu vlast odnosno snagu koja izvršava zadani čin. Zakonodavna ili suverena vlast pripada narodu, dok izvršna vlast ne, ona je samo posredničko tijelo zaduženo za provođenje zakona i održavanje kako građanske tako i političke slobode. Članovi izvršne vlasti se zovu magistrati odnosno upravljači, a čitavo tijelo izvršne vlasti nosi naziv vladara. Vladar prema Rousseau nije suveren niti donosi zakone, vladar je samo čovjek ili tijelo zaduženo za upravljanje vladom, odnosno izvršnom vlasti. Da bi država bila u dobroj ravnoteži treba postojati primjereni odnos između vlade i snage građana koji su s jedne strane suvereni, a s druge podanici. Ako u jednom trenutku vladar dobije želju za preuzimanjem suvereniteta i davanjem zakona, kada snaga i volja više ne budu djelovale usklađeno, dolazi do raspadanja države. Kao jednu od opasnosti koja prijete dobro uređenoj državi, Rousseau vidi brojnost građana. Sve veće povećavanje brojnosti ljudi u državi dovodi do slabljenja suverena i vlade, odnosno sukobljavanja područja zakona i područja pojedinačnih odluka. Iz toga proizlazi da što se država povećava, sloboda pojedinca se smanjuje. Stoga Rousseau u više navrata ističe da je idealna država sa srednjim brojem stanovnika. Malom ili velikom državom je teže upravljati. Također, u državi sa velikim brojem građana lakše dolazi do korupcije. Što više vlada mora imati snage da obuzda narod, to puno više mora imati suveren da bi obuzdao vladu. (Rousseau, J. J. 1978. str. 44.)

U Rousseauovu djelu prisutan je svojevrsni strah kad kaže da pojedinačna volja neprestano djeluje protiv suverenosti. Činjenica je da vlada u jednom trenutku može težiti da prisvoji moć suverena i samim tim prekine društveni ugovor. U tome je, kaže Rousseau, nerazdvojno i neizbježno zlo. Postoje dva načina na koji se vladavina izopačuje, tj. kada se sužava odnosno kad prelazi s većeg broja na manji, sa demokracije na aristokraciju, i kada se država raspada. Država se raspada na dva načina: kada vladar ne upravlja državom po zakonima i općoj volji i kada prisvoji za sebe suverenu vlast, i kada članovi vlade prisvajaju svaki za sebe vlast koju mogu izvršavati samo zajednički, odnosno stvara se više vladara od magistrata. Kada se država raspada, nužno nastaje stanje anarhije. Rousseau kritizira pojavu zastupnika ili predstavnika u političkom tijelu. Zastupnici bi imali ulogu predstavljanja naroda odnosno suverena, na narodnim skupštinama. Smatra da je to sasvim nepotrebno i da može jedino voditi nejednakosti u zajednici. Suverenost se ne može predstavljati, ona je neotuđiva te bitno sadržana u općoj volji koja se ne predstavlja. Svaki zakon koji narod nije osobno usvojio, nego preko predstavnika, ništavan je. Kao primjer navodi narod u Engleskoj i njegov parlamentarni režim, koji je slobodan samo u toku izbora za članove parlamenta, te nakon toga narod ponovno postaje rob i gubi svoju slobodu. Iz toga razloga Rousseau osuđuje ideju zastupnika kao suvremenu ideju parlamentarizma koja potječe iz feudalne vladavine gdje je ljudski rod ponižen i gdje vječito vlada nejednakost. Tamo gdje narod sebi bira zastupnike, gubi slobodu. Treba postojati kontinuirani razmjer između suverena, vladara i naroda kako bi se osigurala sloboda i jednakost u državi. Kako bi zakonodavstvo bilo savršeno, opća volja mora biti iznad svih pojedinačnih. Ustrojstvo vlade ne počiva na ugovoru. Ugovor je samo jedan, a to je ugovor o udruživanju koji se može opozvati ako narod to želi. Pojedinac se u političkoj zajednici zapravo pokorava samom sebi, odnosno podređen je suverenu ili zakonodavnoj vlasti koja je izraz opće volje. Pojedinac je istovremeno i podanik i suveren, Rousseau ih ujedinjuje u jednoj riječi, građanin. (Rousseau, J. J. 1978. str. 52-55.)

7.5.2. Oblici vladavine

Prema Rousseau, ne postoji jedinstvena i apsolutno ustrojena vladavina, već postoji toliko oblika različitih vladavina koliko ima i država po veličini. Dijeli vladavine na tri tipa koje se mogu međusobno miješati i kombinirati: demokracija, aristokracija i monarhija ili kraljevska vlada. Nema svaka zemlja isti oblik vladavine, isto kao što ni svaka država nema istu količinu potrošne tvari, odnosno višak koji proizvode pojedinci za potrebe čitavog naroda. Civilizirana država ne može opstati ako rad ljudi ne namiruje njihove potrebe. Taj višak nije jednak u svim zemljama, ovisi o plodnosti podneblja, o vrsti rada koju zemlja zahtjeva, o snazi stanovnika i slično. Razlikuje se i život naroda sa sjevera, s onima s juga. Razlike u prehrani, načinu odijevanja, kulturnom habitatu. Sve te životne razlike utječu na uspostavu političkog poretka. (Rousseau, J. J. 1978. str. 59.)

7.5.3. Analiza o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima

Na samom početku raspravlja o čovjeku koji je izašao iz ruku prirode, te ga poredi sa životinjama i daje mu prednost, kao najopremljenijem, najlakše adaptirajućem, te najsnalažljivijem biću. Čovjek je u prirodnom stanju slobodan da radi što želi. Za razliku od životinje, koju Rousseau vidi kao vješto načinjen stroj, čovjek utječe na svoja djelovanja u svojstvu slobodnog pokretača. Čovjek odabire, ili odbacuje činom slobode, dok životinja instinktom. Rousseau postavlja čovjeka prvenstveno kao osjećajnu, a tek onda razumnu životinju. Prirodu čovjeka možemo razumjeti tek ako prvo proučimo njeno prvobitno stanje, prirodno stanje koje prethodi društvenom. Mnogi filozofi su pokušali ispitati društvene osnove i prirodno stanje, ali niti jedan od njih nije uspio, zato što su govoreći o bijedi, lakomosti, tlačenju, žudnjama i oholosti, u prirodno stanje prenosili ideje stvorene u društvu. Rousseau kaže govorili su o divljaku, a uljepšavali civiliziranog čovjeka. Prirodno stanje je stanje čovjeka sa najnižim stupnjem nejednakosti. Prva podjela nejednakosti odnosi se na dvije vrste nejednakosti: prirodna ili fizička nejednakost koju je uspostavila priroda, uključuje razlike u godinama, zdravlju, snazi tijela itd., i moralna ili politička nejednakost, koja ovisi o nekoj vrsti sporazuma koji se uspostavlja ili potvrđuje pristankom ljudi.

„Hobbes je tvrdio da je čovjek po prirodi neustrašiv i da samo misli kako napasti i boriti se. Drugi čuveni filozofi misle sasvim suprotno. Cumberland i Puffendorf kažu da niko nije tako bojažljiv poput čovjeka u divljem stanju, koji vazda strepi i koji je gotov da se na najmanji šuštanj da u bijeg, primijeti li najmanju promjenu oko sebe.“ (Rousseau, J. J. 1978. str. 133.)

I Rousseau dijeli isto mišljenje, da se to događa kada su čovjeku nepoznate stvari na putu, kada ne može usporediti. Za Hobbesa, u prirodnom stanju ne postoji moral, pa ni odnos dobar i zao. Međutim svaki čovjek teži prema samoodržanju i slobodan je činiti što želi, ovisno o količini moći koju posjeduje. Prirodno stanje izjednačava sa stanjem rata jer su ljudi stalno u međusobnim sukobima. Rousseau se slaže da je čovjeku dato pravo da u prirodnom stanju može činiti što želi, da nema pravne regulative koja bi ga spriječila, ali ne slaže se sa Hobbesovim mišljenjem da čovjek nema nikakvih prirodnih granica u povrijeđivanju drugih te da je prirodno stanje jednako stanju rata. Prema Rousseau, čovjek ima razvijen element suosjećanja prema drugom živom biću, te ne slaže se sa Hobbesovom formulacijom da je čovjek čovjeku vuk. Čovjek u prirodnom stanju ne može biti zao, jer ne zna što znači biti dobar. Jedno isključuje drugo. Utihnuta strast i nepoznavanje poroka odvrćaju ih da čine zlo.

Locke, kao i Rousseau, ne izjednačava prirodno stanje sa stanjem rata. Prema Lockeu, prirodno stanje je stanje slobode, ali ipak ne samovolje. Čovjek ne može raditi što mu se prohtije, ipak je ograničen prirodnim zakonom koji njime upravlja. Za Lockeja, prirodno stanje je prije svega i stanje slobode i jednakosti, jer su u njemu sva vlast i jurisdikcija uzajamni i nitko nema više vlasti od drugoga. Kod Rousseaua u prirodnom stanju ne postoje zakoni, međutim postoji prirodno osjećanje milosrđe koje zauzima mjesto zakona, običaja i vrline. Tako da se čovjek suosjeća sa onim koji pati, i upravo zbog toga, ratno stanje je nemoguće u prirodnom stanju.⁶ Suosjećanje je jedno od ljudskih prirodnih osjećaja, čovjek u prirodnom stanju se identificira sa živim bićem koje pati, bilo da se radi o čovjeku ili životinji. Kad bi usporedili odgoj i način života modernog čovjeka u civiliziranim društvima sa životom čovjeka u prirodnom stanju, gdje se svi hrane istom hranom i žive na isti način, razumjeli bi koliko mora biti manja razlika među ljudima u prirodnom nego u društvenom stanju te kako se nejednakost povećava sa nejednakošću obrazovanja. (Rousseau, J. J. 1978. str. 145-148.)

7.5.4. Razvoj nejednakosti

Rousseau je pokazao da u prirodnom stanju postoje minimalne nejednakosti, ali razvojem ljudskog duha, čovjek se sve više počinje usavršavati, samim tim i razlikovati od drugih oko sebe. „Duh se sve više bistrio, a vještina usavršavala.“ (Rousseau, J. J. 1978. str. 151.) Kako se čovjek razvija i stječe razne vještine za samoodržavanje, tako se i sve više razvijaju razlike u prirodnom stanju. Rousseau vidi neograničenu sposobnost usavršavanja kao izvor svih čovjekovih nevolja. Međutim, iako Rousseau u početku vidi usavršivost kao izvor svih problema za čovjeka, u Društvenom ugovoru samo uz mogućnost usavršivosti, koja prolazi kroz pakao civilizacije, čovjek će postati moralno biće. Usavršivost prvenstveno odvaja čovjeka od životinje, jer životinja nema tu mogućnost, zatim malo po malo, kako se čovjek razvija, stječe nove vještine, stvaraju se sve veće razlike među ljudima. Čovjek je prestao spavati na otvorenom, počeo je graditi nastambe. Tako su nastale prve porodice, odnosno prvi način života dvaju spolova koji žive na isti način. Sve se počelo mijenjati, ljudi su se počeli približavati jedni drugima, stvarati razne grupe, te naposljetku zasebnu naciju, sjedinjenu običajima, a ne zakonima. Ljudi su bili prisiljeni da se viđaju, pa su se počeli i međusobno družiti. Duh i srce su se sve više prožimali. Od trenutka kad se netko počeo isticati u zajednici, npr. onaj koji najbolje plesao ili pjevao, Rousseau smatra prvim korakom prema nejednakosti. (Rousseau, J. J. 1978. str. 151-154.) Što se tiče vlasništva, Rousseau kaže „prvi koji je ogradio zemljište i rekao: „Ovo je moje“, naišavši na prostodušne ljude koji su mu povjerovali, ustvari je utemeljitelj obrazovanog društva.“ (Rousseau, J. J. 1978. str. 155.) Dakle, još jedan korak prema nejednakosti je pojava ideje vlasništva. Prema Rousseau, ideja vlasništva označava pojavu civiliziranog društva. Čovjek je naučio prevladavati prirodne zapreke, prepirati se zbog hrane, pokleknuti pred jačim od sebe itd. Ljudski rod se sve više povećavao, a razlike u tlu, klimi, godišnjim dobima, natjerale su ih da vode računa o svom načinu življenja. S vremenom čovjek postaje svjestan nadmoćnosti nad slabijima od sebe. Vlasništvo nije služilo samo da zadovolji potrebe čovjeka, nego da se čovjek i uzvisi nad drugim čovjekom, da zadovolji svoju taštinu i samoljubivost. Svatko je počeo gledati druge i željeti da sam bude viđen, tako je javno poštovanje dobilo na cijeni.

⁶ Za Rousseaua dvije glavne karakteristike čovjeka su samoljublje, amour de soi i suosjećanje, pitié.

Dakle, sumirano, Jean-Jacques Rousseau je vjerovao da prava pojedinaca proizlaze iz volje zajednice te da bi prava i interesi pojedinaca trebali biti podređeni općem interesu zajednice. On je zagovarao direktnu demokraciju kao najbolji oblik vladavine koji omogućuje iskazivanje volje naroda. Ove teorije nude različite perspektive na moć, vlast i politiku te su oblikovale političku misao i praksu kroz povijest. Razumijevanje ovih teorija pomaže nam analizirati i razumjeti složene političke probleme i prilagoditi političke institucije kako bi se postigla pravednija i stabilnija društva. Centralna misao kojom se vodi, kao što je na početku ovog dijela o Rousseauu navedeno, jeste da su ljudi slobodni, ali da su ipak svugdje okovani. On se ne zanima za način kako je došlo do takvog stanja, već za legitimnost promjene tog stanja. Rousseau vjeruje da građansko društvo zarobljava čovjeka, čineći ga robom zakona i drugih ljudi. Smatra da nepravedno društvo ne zaslužuje moralnu obvezu te da je glavni izvor nepravde u nejednakosti. No, dok Locke vjeruje u slobodu pojedinca, Jean-Jacques Rousseau smatra da je sloboda samo privid zbog prisutnih društvenih ograničenja. Kada govori o državi, Rousseau najviše kritizira buržoaziju. Muči ga što je vrlina zaboravljena te što novac određuje sve. On tvrdi da je sebičnost zamijenila izvornu ljubav prema sebi. Čovjek je opsednut posjedima i slavom, što vodi do sebičnosti u društvu. Rousseau naglašava osjećaje nad razumom te kritizira duh prosvjetiteljstva, umjetnost i znanost, koje podržavaju nejednakost. Rousseau preferira antičke običaje poput onih u staroj republici, posebice Sparte, jer ne smatra demokraciju izglednom opcijom. Smatra da se država treba baviti navikama pojedinaca, a ne prepustiti njihov osobni život njima samima. On naznačuje potrebu za revolucijom kako bi se obnovila konzervativna antika na novim temeljima. Divi se antičkim praksama, ali odbija prihvatiti teoriju. Vjeruje da su svi ljudi prirodno jednaki i slobodni. Zagovara strog moralni odgoj i smatra da je osnovna briga vlade njegovanje vrline. Rousseau naglašava moralni odgoj ne zato što je dobar, već zato što vjeruje da čovjek ne može sam sebe vezati za politički život te da je potrebna vanjska sila koja će ga vezati za državu. On ne vjeruje u objektivni moral, već u moral koji čovjek sam stvara. Smatra da čovjek po prirodi nije društveno biće. Rousseau opisuje "plemenitog divljaka", iako je to oksimoron jer smatra da politička zajednica ipak može biti nužna. On prirodno stanje čovjeka opisuje kao dobro i nevino, dok institucije i građansko društvo čovjeka kvare. Kritizira Hobbesov strah od smrti, tvrdeći da Hobbes, ne shvaćajući smrt, samo izbjegava bol. Rousseau prvi put povijest čini dijelom političke filozofije, otvarajući put budućim filozofima za korištenje povijesti u političkoj teoriji.

8.SAVREMENA TUMAČENJA MOĆI, VLASTI I POLITIKE

Karl Marx se pozivao na Rousseauovu povijesnu analizu prilikom izgradnje države ili njezinog uništenja. Max Weber je, sa svoje strane, uveo koncept legitimiteta vlasti i analizirao različite tipove političke dominacije. Michel Foucault je proširio razumijevanje moći, pokazujući kako se ona ne ograničava samo na državne strukture, već se proteže kroz sve društvene odnose. Prethodna klasična tumačenja moći, vlasti i politike ključna su za razumijevanje kako se društva organiziraju i kako se donose odluke koje oblikuju živote pojedinaca unutar tih društava, a kasnije i njihovih savremenih oblika. Arendt-ina analiza politike naglašava važnost javne sfere i političkog angažmana građana u demokratskom društvu. Ona je istraživala koncepte poput moći, autoriteta, totalitarizma i ljudskih prava te je naglašavala važnost političke akcije kao načina izražavanja slobode i autonomije.

8.1. Moć i vlast kroz koncept rada kod Marxa

8.1.1. Građansko društvo i politička država

Središnja tema ovdje je Marxovo razmatranje odnosa između građanskog društva i političke države, pri čemu Marx kritikuje Hegelov stav i razvija sopstvenu teoriju. Hegel je državu smatrao vrhunskim izrazom racionalnosti, koja je iznad građanskog društva i obuzdava njegove stihijske elemente. U Hegelovoj filozofiji, građansko društvo je "sistem potreba", odnosno sfera u kojoj individue teže zadovoljenju svojih potreba putem rada i razmjene. Država, s druge strane, predstavlja univerzalnu sferu, u kojoj se ostvaruje sloboda putem zakona i birokratskog aparata koji reguliše te odnose.

„Građansko društvo sadrži tri momenta: A. Posjedovanje potrebe i zadovoljavanje pojedinaca njegovim radom i radom i zadovoljavanjem potreba svih ostalih - sistem potreba. B. Zbiljnost onoga, što je u tome sadržano kao općenito-slobode, zašita vlasništva pravosuđem. C. Predostrožnosti, spram slučajnosti koja zaostaje u onim sistemima i briga oko posebnog interesa kao nečega zajedničkoga s pomoću policije i korporacije.“ (G. W. F. Hegel, 1964. str. 168.).

Marx kritikuje ovu poziciju, tvrdeći da država nije iznad građanskog društva, već je zapravo izraz i produžetak njegovih klasnih protivrječnosti. Marx započinje kritiku Hegelove političke filozofije pokazivanjem da građansko društvo, u modernom kapitalizmu, nije organizovano na temelju univerzalnih principa, već na osnovu proizvodnih odnosa koji su u suštini klasni. On definiše građansko društvo kao "oblik saobraćanja koji je uslovljen postojećim proizvodnim snagama", odnosno kao materijalnu osnovu na kojoj se razvijaju određeni oblici političke vlasti i svijesti. Za Marxa, građansko društvo je historijsko poprište u kojem se odvijaju ključne borbe i sukobi, pre svega klasni sukob između buržoazije i proletarijata. (K. Marx, 1967. str. 384.) Marx pokazuje da država nije autonomna sfera koja obuzdava građansko društvo, već da je ona direktno uslovljena proizvodnim odnosima unutar tog društva. Država je, prema Marxu, alat kojim vladajuće klase sprovode svoju vlast, štiteći svoje interese kroz zakonski i birokratski aparat. Stoga je politička emancipacija, koja je ostvarena kroz formalne političke promjene, samo djelimična i površna, jer ne mijenja suštinsku ekonomsku strukturu društva. Prava emancipacija, za Marxa, mora obuhvatiti i prevazilaženje kapitalističkih odnosa proizvodnje, što podrazumijeva ukidanje privatne svojine kao temelja tih odnosa. „Politička emancipacija je veliki napredak, ona nije doduše posljednji oblik čovjekove emancipacije uopće, ali je posljedilji oblik čovjekove emancipacije unutar dosadašnjeg svjetskog poretka“ (K. Marx, 1967. str. 65.) Marx uvodi koncept dijalektičkog odnosa između političke države i građanskog društva. Država i društvo nisu jednostavno suprotstavljeni entiteti, već su međusobno uslovljeni i podložni historijskim promjenama. Prema Marxu, klasna borba koja se odvija unutar građanskog društva reflektuje se i na političku strukturu države. Kako se proizvodne snage razvijaju, tako se mijenjaju i odnosi moći između klasa, a time i struktura političke vlasti. Marxova kritika političke države kulminira u ideji proleterske revolucije, koja bi, prema njemu, trebalo da prevaziđe građansko društvo i političku državu. Proletarijat, kao klasa koja je stvorena u okviru kapitalističkog sistema, mora ukinuti privatnu svojinu i uspostaviti kontrolu nad sredstvima za proizvodnju kako bi se ostvarila prava ljudska emancipacija. Ovaj proces podrazumijeva i ukidanje političke države kao posebnog entiteta, jer će u komunističkom društvu politička vlast postati suvišna. Prema Marxu, prevladavanje države i društva znači ukidanje klasnih podjela i ostvarenje prave demokratije.

Marxova analiza moći i vlasti usko je povezana s njegovom kritikom kapitalističkog društva. Smatra da kapitalisti, kao vlasnici sredstava za proizvodnju, imaju moć nad radnicima i kontroliraju ekonomske resurse. Dakle, moć je neodvojiva od odnosa između društvenih klasa. U kapitalističkom društvu, moć je koncentrirana u rukama vladajuće klase – buržoazije – koja kontrolira sredstva za proizvodnju i time posjeduje ekonomsku moć. Ova ekonomska moć prelijeva se u političku moć, omogućavajući buržoaziji da kontrolira političke institucije i državne aparate. Prema Marxu, vlast nije neutralna, već služi interesima vladajuće klase, koja pomoću državnih mehanizama održava svoj privilegirani položaj i kontrolu nad radničkom klasom (proleterijatom). Moć je tako neodvojiva od koncepta rada, ekonomskih odnosa i kapitalističkog načina proizvodnje.

8.1.2. Koncept rada

Koncept rada i radne snage jedan je od najvažnijih u Marxovom opusu. On ga je koristio na jedan ili drugi način tokom čitavog svog života, od svog interesa za opće ljudsko biće u mladosti do analize ekonomskih zakona kretanja buržoaskog društva u Kapitalu. Međutim, nije tačno isti koncept koji koristi, jer ga stavlja u različite kontekste i stoga se odnosi na različite društvene objekte. U ovom dijelu raspravljamo o tome kako isti termin - rad ili radna snaga - stječe različita značenja za Marxa, ovisno o nivou apstrakcije i u kojoj teorijskoj argumentaciji se koristi. U Marxovoj mladosti, kada je raspravljao o Hegelovoj "Filozofiji prava", piše da je "Izuzetno postignuće Hegelove 'Fenomenologije' da Hegel shvata suštinu rada i shvata objektivnog čovjeka ... kao rezultat čovjekovog vlastitog rada" (Marx, 1844, str. 66). Drugim riječima, Marx se slaže s Hegelovom antropološkom definicijom ljudskih bića kao rezultata njihovog rada. To je još očitije kada Marx koristi ovu određenicu ljudi u usporedbi s drugim životinjama. Čovjek je, piše Marx, "aktivno prirodno biće", i poput drugih životinja, "ima tjelesne potrebe, pati, uvjetovano je i ograničeno biće" (Marx, 1844, str. 69). Međutim, postoji jedna važna razlika između ljudi i drugih životinja, a to je da ljudi svoje sredstvo za život proizvode vlastitim radom. U djelu "Njemačka ideologija", Marx piše: "Čovjeka se može razlikovati od životinja svijesti, religijom ili bilo čime drugim što želite. Sami počinju sebe razlikovati od životinja čim počnu proizvoditi sredstva svoje egzistencije, korak koji je uvjetovan njihovom fizičkom organizacijom. Proizvedeći sredstva svoje egzistencije, ljudi neizravno proizvode svoj stvarni materijalni život." (Marx, 1932. str. 18.) Ukratko, ovaj koncept rada govori nam da ljudski produktivni rad razlikuje ljudska bića od drugih životinja. Kroz svoju sposobnost rada, ljudi ne samo da pojedinačno stvaraju sebe, već kroz to također stvaraju vlastitu historiju. Dakle, zbog apstraktne sposobnosti rada, ljudi se transformiraju u skladu s razvojem svojih radnih metoda i svojim fizičkim, psihološkim i socijalnim potrebama. Sposobnost ljudi da rade stoga je osnovna sila kojom mijenjaju i svijet oko sebe i svoju vlastitu prirodu. Ovaj apstraktni pojam rada ljudskih bića Marxov je prvi koncept rada.

8.1.3. Otudeni rad

Ovaj apstraktni koncept pretpostavlja društvenu stvarnost u kojoj ljudi slobodno razvijaju svoju sposobnost da proizvode kako svoju egzistenciju, tako i sami sebe. Drugi koncept rada na konkretnijem nivou je ono što Marx razrađuje s pojmom otuđenog rada. U ovoj analizi

Marx kombinira apstraktnu odrednicu rada kao sposobnosti izražavanja ljudske prirode kroz proces rada sa postojećim društvenim oblicima proizvodnje njihove egzistencije. Iako je ogromna većina radnih ljudi u vrijeme kada je Marx pisao ovo - 1840-ih u zapadnoj Evropi - bila seljaci ili zanatlije, on je shvatio da se brzo približava novi način proizvodnje. Osnova za ovaj novi oblik proizvodnje bila je veza između privatnog vlasnika sredstava proizvodnje s jedne strane i "slobodnih" radnika koji su bili prisiljeni prodavati svoju radnu snagu vlasniku sredstava proizvodnje s druge strane. Stoga je to osnova za ono što Marx naziva otuđenim radom. Prema Marxu, ljudska sposobnost kreativne proizvodnje u ovim okolnostima bit će pretvorena u otuđeni rad, jer ovakav rad je "vanjski za radnika, tj. ne pripada njegovoj suštinskoj prirodi; da u svom radu, stoga, ne potvrđuje sebe već se odriče sebe" (Marx, 1844, str. 30). Umjesto da bude dio samokreiranja radnika, to je, kaže Marx, prisilni rad. Stoga, ovakav rad nije zadovoljenje potrebe; to je samo sredstvo za zadovoljavanje vanjskih potreba. Njegova otuđena priroda jasno se očituje u činjenici da čim ne postoji fizička ili druga prisila, rad se izbjegava kao kuga. Kao rezultat toga, radnik se osjeća slobodnim samo u svojim životinjskim funkcijama - jedenje, piće, razmnožavanje ili većina njegove kuće i oblačenje itd.; a u svojim ljudskim funkcijama više se ne osjeća ništa drugo osim životinje. Ono što je životinjsko postaje ljudsko, a što je ljudsko postaje životinjsko (Marx, 1844, str. 30). Ova otuđenost izražava se na nekoliko načina. Plaćeni radnik je otuđen od rezultata svog rada, koji sada pripada kapitalistu. Također je otuđen od konkretnog radnog procesa i od drugih radnika kroz konkurenciju među radnicima za dobijanje plate. Ali, kao što smo vidjeli ranije, radnici su također otuđeni od svog općeg bića, odnosno, u svom radu, oni više nisu ljudi, već su svedeni na radne životinje. Na kraju, Marx tvrdi da plaćeni rad otuđuje pojedinca od društva i da stoga "moramo izbjegavati postavljanje 'društva' ponovno kao apstrakcije u odnosu na pojedinca. Pojedinac je društveno biće. Njegove manifestacije života [...] stoga su izražaj i potvrda društvenog života" (Marx, 1844, str. 45.).

8.1.4. Rad kao temelj povijesti društava (naročito kapitalističkog društva)

Ako je istina da je temelj života ljudskih bića njihova kreativna sposobnost rada i proizvodnje sebe i sredstava za opstanak, tada ta kreativna sposobnost rada mora biti i temelj povijesnog procesa čovječanstva. Na taj način, pojam rada također je temelj povijesti društava. U takozvanom materijalističkom poimanju povijesti, pojam rada se smješta u kontekst pojmova poput ekonomske osnove društva, njegove pravne i političke nadgradnje, sila i odnosa proizvodnje. Očito je da Marx temelji ove društvene koncepte na ljudskoj sposobnosti rada, na primjer, kada piše da je osnovna pretpostavka svega ljudskog postojanja i stoga sve povijesti "da ljudi moraju biti sposobni živjeti kako bi bili sposobni 'stvarati povijest'. Ali život prije svega uključuje jedenje i piće, stambeno zbrinjavanje, odjeću i mnoge druge stvari. Prvi povijesni čin je stoga proizvodnja sredstava za zadovoljenje tih potreba." (Marx, 1967, str. 17-18). Također, u Marxovoj teoriji kapitalizma, pojam rada ima vrlo važno mjesto. Međutim, on postaje mnogo složeniji u ovom dijelu teorije, uz neke istaknute razlike koje podržavaju osnovni teorijski okvir. Temelj proizvodnje u kapitalističkom sistemu je proizvodnja roba koje će biti donesene na tržište i prodane. Nakon što je Marx raspravljao o dvojnoj prirodi roba - one imaju i upotrebnu vrijednost i razmjenu vrijednosti - on kaže da vlasnik novca koji želi započeti proizvodnju mora biti sretan da na tržištu pronade "... robu čija uporabna vrijednost posjeduje osobitu svojinu da bude izvor vrijednosti, čija stvarna potrošnja stoga sama po sebi predstavlja utjelovljenje rada i, posljedično, stvaranje

vrijednosti. Vlasnik novca na tržištu doista pronalazi tu posebnu robu u obliku radne snage ili radne moći" (Marx, 1867, str. 119).

Prema ovoj teoriji, sposobnost ljudi za rad ima dva aspekta. Prvi je konkretni rad, odnosno konkretni rad koji osoba obavlja kako bi proizvela nešto - automobil, haljinu, bocu vina ili nešto drugo. Taj rad stoji iza uporabne vrijednosti robe, kao što je mogućnost vožnje, odijevanja ili konzumacije pića. Drugi aspekt je apstraktni rad, što je količina vremena koju je osoba uložila u neki objekt. Upravo taj apstraktni rad omogućava razmjenu različitih roba. Kada razmjenjujemo robe ili koristimo novac za plaćanje ili primanje plaće, zapravo razmjenjujemo određenu količinu ljudskog rada. Stoga u kapitalističkom sistemu nema osnovne razlike između robe koja se proizvodi u tvornici i posebne robe koja je dio ljudskog bića: sposobnosti za rad. Obje su robe koje se proizvode, i obje imaju uporabnu i razmjenu vrijednost. Razmjena vrijednosti radne snage jednakovrijedna je plaći koju radnici dobivaju za prodaju svoje radne moći. Zatim, radnici koriste tu plaću kako bi kupili sredstva za život koja im omogućuju da sutra ponovno proizvedu svoju radnu snagu. Uporabna vrijednost radne snage je konkretan rad koji radnik obavlja dok radi: S jedne strane, sav rad je, fiziološki gledano, trošenje ljudske radne snage, i u svojoj karakteristici identičnog apstraktnog ljudskog rada, stvara i oblikuje vrijednost roba. S druge strane, sav rad je trošenje ljudske radne snage u posebnom obliku i s određenim ciljem, i u tom svojstvu konkretne korisne proizvodnje, stvara uporabne vrijednosti (Marx, 1978, str. 33). Marx koristi ovu razliku između rezultata upotrebljive vrijednosti radne snage, odnosno proizvoda koji će konkretni rad generirati, i razmjenske vrijednosti, odnosno apstraktnog radnog vremena koje proizvođači koriste za proizvodnju dobara, kako bi objasnio kapitalistički profit. Razlika između vrijednosti koju radnikova radna snaga može proizvesti tijekom, primjerice, jednog dana, i njezine razmjenske vrijednosti - odnosno plaće tijekom tog dana - Marx naziva viškom vrijednosti. Višak vrijednosti se temelji na ovoj razlici, a iz tog viška vrijednosti nastaje profit tvrtke. Iza viška vrijednosti nalazi se još jedan koncept rada u teoriji kapitala: koncept viška rada. Marx koristi ovaj koncept kako bi pokazao da je višak vrijednosti u kapitalističkom sistemu samo druga forma viška rada. U društvima robova i feudalnih društava, robovi i kmetovi morali su raditi više od proizvodnje sredstava za vlastiti opstanak jer su vlasnici robova i plemići također živjeli od njihovog rada. Dakle, kapital nije izumio višak rada. Gdje god dio društva posjeduje monopol nad sredstvima proizvodnje, radnik, slobodan ili neslobodan, mora dodati dodatno vrijeme rada potrebno za vlastiti održavanje kako bi proizveo sredstva za opstanak vlasnicima sredstava proizvodnje. (Marx, 1978, str. 164) To znači da u svim klasnim društvima postoji neka vrsta viška rada, ali oblici će varirati ovisno o obliku koji rad ima u tom društvu. U tom kontekstu, Marx iznosi zanimljivu točku o razvoju koncepta apstraktnog rada. Kaže da je samo u kapitalističkoj ekonomiji moguće "otkriti" apstraktnu prirodu rada, jer kapitalistu nije važno kakav rad se obavlja, već samo količina rada koja stoji iza vrijednosti proizvedene robe. Marx pripisuje zasluge za to otkriće Adamu Smithu koji je, prema Marxu, "odbacio sve ograničenja u vezi s aktivnošću koja proizvodi bogatstvo - za njega je to bila sama radna snaga, niti proizvodnja, niti trgovina, niti poljoprivredni rad, već sve vrste rada" (Marx, 1859. str. 22.). Stoga je Smith prvi shvatio da je ljudski rad temelj vrijednostikoja se proizvodi u kapitalističkoj ekonomiji.

Marx također iznosi metodološki stav o odnosu između povijesnog razvoja i procesa apstrakcije: Primjer rada jasno pokazuje kako čak i najapstraktnije kategorije, unatoč njihovoj valjanosti u svim epohama - upravo zato što su apstrakcije - jednako su produkt povijesnih

uvjeta, čak i u specifičnom obliku apstrakcija, i zadržavaju svoju punu valjanost samo za i unutar okvira tih uvjeta. (Marx, 1859, str. 23.). Očiti primjer Marxovog kontekstualiziranja koncepta rada je kada raspravlja o razlici između produktivnog i neproduktivnog rada. Ovdje razlikuje razliku s gledišta kapitalističke proizvodnje: Produktivan rad ... ne samo da reproducira taj dio kapitala (ili vrijednost vlastite radne snage), već dodatno proizvodi više vrijednost za kapitalistu.... Samo je taj rad koji je plaćen produktivan rad koji proizvodi kapital. (Marx, 1978, str. 31.). Jedan zaključak iz ovog pregleda Marxovih konceptata rada je da je on mijenjao svoje pojmovno razumijevanje ovisno o kontekstu radnog života koji je bio u fokusu. Međutim, čini se da postoji kontinuitet između mladog Marxovog razmatranja rada kao slobodne i kreativne aktivnosti koja razlikuje ljudska bića od drugih životinja, preko koncepta otuđenog rada i ideje da je ljudski rad temelj povijesnog procesa, do zrelog Marxovog razmatranja radne snage plaćenog radnika. Razlika između ovih različitih konceptata rada je u tome što su smješteni na različitim razinama apstrakcije. Prvi koncept, rad kao slobodna, kreativna aktivnost, predstavlja apstraktnu antropološku odrednicu ljudskih bića. U materijalističkoj koncepciji povijesti, Marx ovu opću odrednicu postavlja kao temelj povijesnog procesa, što znači da "ljudi stvaraju vlastitu povijest" kao kreativni agenti, ali ne kako žele, "ne pod vlastitim izabranim okolnostima, već pod okolnostima koje već postoje, date i prenesene iz prošlosti". (Marx, 1852, str. 5.)

Dok, dakle, u raspravi o otuđenom radu, Marx analizira što će se dogoditi s antropološkom odrednicom ljudskih bića u društvu u kojem rad obavljaju plaćeni radnici. U svojoj teoriji "zakona kretanja" kapitalističkog sistema, koristi nekoliko koncepcija rada, od transformacije rada u plaćeni rad, preko valorizacije konkretnog rada u apstraktan rad i odnosa između viška rada i viška vrijednosti, do konceptata produktivnog i neproduktivnog rada s perspektive širenja kapitala. Stoga se može reći da je koncept rada vrlo važan u mnogim Marxovim tekstovima i da postoje različiti, ali blisko povezani koncepti u njegovoj teoriji rada. Također je važno napomenuti da je Marxov temeljni cilj bio doprinijeti onome što je nazvao "oslobođenjem rada", jer u društvu u kojem je jedan dio njegovih stanovnika podređen drugom dijelu, rad nikada ne može biti "slobodna, kreativna aktivnost". Marxova vizija postkapitalističkog društva bila je da će se u njemu ljudska sposobnost rada napokon osloboditi prisile. Ovo doživotno teoretiziranje rada rezultat je mehanizma koncepta kapitala koji je bio pokretač njegovog teorijskog razvoja. Marx vidi suštinu društvenih odnosa u klasnoj borbi, koja oblikuje i građansko društvo i političku državu. Njegova kritika je usmjerena ka tome da pokaže da politička emancipacija, bez ekonomske transformacije, ne može dovesti do prave slobode. Marxova vizija društvene promjene počiva na ukidanju kapitalističkog načina proizvodnje i stvaranju društva u kojem su politička vlast i ekonomski resursi pod kontrolom zajednice, a ne privilegovanih klasa.

8.2. Weberov pristup društvu, moći i vlasti kroz uzore i otklone

Ključni aspekti Weberovog pristupa leže u njegovom odnosu prema Nietzscheovom konceptu moći, te utjecaju njemačke historijske škole, osobito u vezi s pojmom "države moći" (Machtstaat)⁷. Na Weberov pojam moći, koji se odnosi na sposobnost pojedinca ili grupe da

⁷ Taj je pojam Weber preuzeo od drugih ali gaje bitno preradio. Osnova značenja moći na jedan način proizlazi iz djela Fridricha Nietzschea, a na drugi iz njemačke historijske škole. U prvom slučaju radi se o srodnom

nametne svoju volju unatoč otporu, duboko je utjecao Nietzsche, ali se u ključnim točkama razlikuje. Dok Nietzscheova "volja za moć" naglašava moć kao osnovnu pokretačku silu u kreaciji velikih djela i vrijednosti. Nietzscheova ideja moći zasniva se na konceptu "volje za moć", gdje moć nije samo sredstvo kontrole nad drugima, već temeljna pokretačka sila koja potiče kreativnost i stvaranje novih vrijednosti, posebice kod "velikih ljudi". Ovi izuzetni pojedinci, poput Bismarcka, Voltairea ili Wagnera, nadmašuju mediokritet kroz svoju stvaralačku energiju, dok suvremeno društvo potiskuje te herojske figure i vodi prema općoj osrednjosti, gdje masa guši individualnu izvrsnost. S druge strane, Weber posmatra moć na prizemljeniji način, Weber preuzima ideju moći, ali je smješta u širi kontekst društvene organizacije. On moć vidi kao sredstvo nametanja volje drugima, često usprkos njihovom otporu. Njegova definicija moći uključuje svakodnevnu političku i društvenu kontrolu, koja vodi prema centraliziranoj vlasti i birokraciji. Weber naglašava da moderni svijet racionalizacije potiskuje karizmatiku moć velikih vođa, dok se vlast formalizira kroz zakone i birokratske procedure. (Weber M. 1999. str. 20.)

Jedna od ključnih razlika između Nietzschea i Webera leži u njihovim pogledima na modernost. Weber se nadovezuje na Nietzscheovu kritiku modernog društva, koje je označeno racionalizacijom i birokratskom organizacijom. Oba mislioca vide modernu eru kao vrijeme kada je kreativnost ugušena u korist šablonizacije i formalizma, no Weberova interpretacija te pojave razlikuje se od Nietzscheove. On smatra da je birokratizacija i racionalizacija neizbježan proces modernizacije, dok Nietzsche naglašava krizu moralnih i kulturnih vrijednosti. Nietzsche vidi modernizaciju kao trijumf osrednjosti i propadanje uzvišenih vrijednosti, dok Weber modernizaciju gleda kroz prizmu racionalizacije, koja neminovno vodi birokratizaciji društva. Iako su obojica pesimistični prema modernom dobu, Weberova analiza više se temelji na empirijskim činjenicama nego na metafizičkim ili filozofskim konceptima.

„Nietzsche je pisao o pobjedi "apolinijske kulture" na Zapadu, praznom hodu vremena, nadolasku ljudi bez "bez duha i žara" te površnom i formalističkom odnošenju modernih ustanova prema životu, od znanosti i obrazovanja do novinskog izvješćivanja. Weberova teza o pobjedi birokracije nad ostalim oblicima društvene organizacije i birokratskog duha nad kreativnošću ili improvizacijom posve se uklapa u Nietzscheovu konstataciju. Za Webera, međutim, takvo ispražnjavanje nužna je posljedica evolucije moći, odnosno strukture vlasti i upravljanja, a ne posljedica zavjere mediokriteta. "Moć" nema u sebi ništa junačkog, već je obična i svakodnevna pojava.,, (Weber M. 1999. str. 20.)

Weber smatra da je moć modernih vođa često zasnovana na karizmi, koja dolazi iz mitskih obrazaca svijesti prošlih epoha, ali se u suvremenom racionaliziranom društvu postupno gubi. Moć, prema Weberu, postaje racionalna, institucionalizirana i birokratska, dok se Nietzscheov koncept herojske moći suprotstavlja ovoj tendenciji modernizacije. Za Webera, moć je svakodnevna i obična pojava, koja često dovodi do formalizirane vlasti. Njegova analiza nije prožeta slavljenjem velikih vođa, već karizmu vidi kao društvenu konstrukciju, plod iracionalnog uvjerenja podanika u nadnaravne sposobnosti lidera.⁸ Weber se nadovezuje na

razumijevanju implikacija modernog razvitka moći, ali se Nietzscheov i Weberov pojam moći u bitnom sadržaju ne preklapaju. (Weber M. 1999. str. 19.)

⁸ Karizma je karakteristika vlasti ili vođe koja je pripisana, bez obzira na njihove stvarne, u biti dvosmislene, sposobnosti i učinke. Ona proizlazi iz mitskih obrazaca svijesti neprosvijedenih, predmodernih epoha. Karizma vladara, primjerice, nužno nestaje u uvjetima modernoga racionaliziranog svijeta, s vjerovanjem da kraljev dodir liječi ljude od bolesti. (Weber M. 1999. str. 20-21.)

Nietzscheovu kritiku modernog društva, koje je označeno racionalizacijom i birokratskom organizacijom. Oba mislioca vide modernu eru kao vrijeme kada je kreativnost ugušena u korist šablonizacije i formalizma, no Weberova interpretacija te pojave razlikuje se od Nietzscheove. On smatra da je birokratizacija i racionalizacija neizbježan proces modernizacije, dok Nietzsche naglašava krizu moralnih i kulturnih vrijednosti. (Weber M. 1999. str. 22.)

8.2.1. Politička moć

Jedan od ključnih doprinosa Weberove analize jeste uvođenje koncepta racionalne države, zasnovane na formalnopravnoj proceduri. Weber tvrdi da birokracija pobjeđuje nad drugim oblicima vlasti jer osigurava efikasnost i predvidljivost u upravljanju. Međutim, birokracija također donosi sterilnost i otuđenost, što je u skladu s Weberovom kritikom modernog društva kao procesa "rašćaravanja svijeta". Za Webera, vlast u modernom društvu sve manje počiva na karizmatičkom liderstvu, a sve više na formaliziranim procedurama. Ovaj trend prema racionalizaciji, koji vodi ka birokratskom modelu upravljanja, predstavlja nužnu posljedicu modernizacije. Zakoni i procedure postaju ključni elementi funkcioniranja vlasti, čime se smanjuje značaj ličnih sposobnosti lidera ili njihove karizme. Weberov pojam moći također je oblikovan tradicijom njemačke političke historiografije, osobito u vezi s idejom "države moći" koju je promovirala njemačka historijska škola. Ova škola, pod utjecajem mislioca poput Leopolda von Ranke, posmatrala je državu kao centralni entitet u kojem se manifestira povijesni napredak i ujedinjenje nacije kroz vojnu i političku moć. Weber prepoznaje važnost države u modernom društvu, ali odbacuje ideju da ona utjelovljuje neki viši duhovni smisao ili božansku misiju. Umjesto toga, Weber vidi državu kao entitet koji je zasnovan na interesima i moći, a ne na idealima ili vrijednostima. Njegovo shvaćanje države se oslanja na ideju monopola fizičke sile, ali Weber također prepoznaje da moderne države moraju balansirati između demokratskih zahtjeva i birokratske efikasnosti. (Weber M. 1999. str. 22.)

Weberov koncept političke moći bio je usklađen s tradicijom njemačke političke historiografije, koja je svoje temelje imala u djelima autora poput Leopolda von Ranke. Centralni koncept u toj tradiciji je pojam "države moći" (Machtstaat), koja se vidi kao unifikacijska i osvajačka sila. Rankeova historijska škola posmatrala je državu kao najviši entitet u društvenom poretku, a njena moć kao ključni faktor nacionalne kohezije i međunarodne pozicije. U ovom kontekstu, država je prvenstveno vojno-politička sila koja svoju moć koristi kako bi održala unutrašnji mir, često putem represije, ali istovremeno i kako bi projicirala svoju snagu na međunarodnom planu. U ovom modelu, ekonomski razvoj i socijalna stabilnost često su podređeni vanjskopolitičkim ciljevima, odnosno ekspanzionističkim ambicijama. „Moćna je ona država koja kod kuće različitim sredstvima održava društveni mir, ali najčešće represijom ili masovnom mobilizacijom.“ (Weber M. 1999. str. 23.) Weber je ovu ideju "države moći" suprotstavio modernim konceptima kao što su liberalna država ili država blagostanja. Ove države, naročito nakon Drugog svjetskog rata, fokusiraju se na ekonomsku konkurentnost i unutrašnju politiku, koristeći poreze kako bi izgradile socijalne institucije i integrisale stanovništvo. Weberov pogled na državu moći, u kontekstu 19. veka, ukazuje na njenu zavisnost o vojnoj sili, gdje su ideološka propaganda i ekonomska prisila sekundarne taktike u odnosu na upotrebu fizičke sile. "Politika moći" (Machtpolitik), dakle, zasniva se na znalačkoj upotrebi fizičke sile, dok su drugi argumenti,

od ideološke propagande do ekonomske prisile, sporedni, odnosno manje efikasni. (Weber M. 1999. str. 23.)

Weberova analiza nije samo vojnopolitička, već uključuje i filozofske i duhovne aspekte države. Njemačka historijska škola, pod uticajem Hegela, posmatra državu kao svjetovnu zamjenu za božansku promisao⁹, kao vrhovni entitet u kojem se manifestira smisao historijskog razvoja. Ova škola je zagovarala ideju da država, kao centralni element društva, definiše oblik zajednice i naroda, dajući im konačan oblik postojanja. Weber, međutim, odbacuje Hegelovu providencijalnu perspektivu, smatrajući da država nema božanski ili duhovni mandat, već je više proizvod pragmatičnih političkih i društvenih interesa. (Weber M. 1999. str. 24.). Weber vidi moć države kroz prizmu monopola nad fizičkom silom, ali također priznaje da moć može biti demokratizovana kako bi bila efikasnija. Demokratizacija u ovom kontekstu ne znači širenje moći na mase, već bolje upravljanje državnim aparatom kroz uključivanje stručnjaka iz različitih društvenih slojeva. Dakle, za Webera, demokratizacija služi kao način za poboljšanje funkcionalnosti birokratske države, a ne kao mehanizam za suštinsku distribuciju političke moći. U Weberovom razmatranju postoji dvoznačnost u pogledu demokracije. Weber je kritičan i prema oba oblika vlasti – apsolutističkom i birokratskom. Smatra da apsolutistička vladavina teži svetim ciljevima, ali često promašuje svoju misiju, dok birokratska vladavina pretjerano naglašava procedure na uštrb ciljeva, čime sama procedura postaje bespredmetna. On upozorava na opasnost birokratizacije politike, gdje se politički lideri gube u formalnostima i mehanizmima vlasti, a prave vrijednosti i smisao političkog djelovanja ostaju zanemareni. Jedan od najzanimljivijih aspekata Weberove analize odnosi se na njegov stav prema demokraciji. S jedne strane, Weber prepoznaje efikasnost demokratskih procedura u modernim državama, ali s druge strane, skeptičan je prema njihovoj sposobnosti da unesu suštinsku promjenu u političku moć. Weberova ambivalencija proizlazi iz njegovog uvjerenja da ni apsolutističke ni birokratske države ne ispunjavaju u potpunosti svoju misiju; apsolutizam ne uspijeva postići svoje "svete ciljeve", dok birokratizam smanjuje vladavinu zakona na puke proceduralne okvire. Za Webera, demokracija često ostaje sredstvo za jačanje moći političara i birokrata, a ne pravi način za širenje političke participacije. (Weber M. 1999. str. 23-24.) Weber završava ovu analizu promišljanjem o prirodi političke odluke. Političke odluke, za razliku od naučnih zaključaka, često imaju mnogo veće posljedice, jer utiču na živote velikog broja ljudi. Iako društvena nauka može analizirati dio stvarnosti, politika mora donositi odluke u uslovima nesigurnosti i nepoznanica. Samo vrijeme može pokazati da li je politička odluka bila ispravna, ali to često biva prekasno. U ovoj Weberovoj misli vidi se pesimizam prema politici kao području ljudske aktivnosti koje je podložno greškama i neizvjesnosti.

⁹ Žižekovo djelo *Sublimni objekt ideologije*, bavi se upravo Hegelovom i Kantovom filozofijom u kontekstu religije i pojma uzvišenog (sublime). Kroz njega Žižek istražuje kontrast između Hegelove dijalektičke filozofije i Kantovog shvatanja uzvišenog, kao i kako se te ideje reflektuju u analizi religija. Hegel tvrdi da ne postoji ništa izvan same fenomenalne sfere. Za Hegela, sama negativnost, neadekvatnost predstavljanja, jeste *stvar po sebi*. Dakle, gdje Kant vidi uzvišeno kao negativnu reprezentaciju nečega transcendentnog, Hegel tvrdi da je sama ta negativnost, ta nemogućnost adekvatnog predstavljanja, zapravo *stvarnost*. (Hegel G.V.H. 1981.). Ključna poenta Žižekove analize leži u njegovom prebacivanju fokusa s transcencije na imanentnost: ne postoji "stvar po sebi" izvan fenomena, već je sama ta praznina, ta apsolutna negativnost, ono što uzvišeno predstavlja. (Žižek S. 2002. Str. 229. - 233.)

8.2.2. Moć i vlast

Weber pokazuje da vlast, iako često povezana s moći, nije sinonim za nju. On razmatra različite oblike moći i vlasti te istražuje kako različiti društveni konteksti oblikuju odnose između onih koji zapovijedaju i onih koji slušaju. Moć se definira kao sposobnost nametanja volje drugima, bez obzira na otpor. Moć može imati razne izvore, uključujući ekonomske resurse i društvene odnose. Dok vlast, u užem smislu, predstavlja poseban oblik moći koja uključuje pravo izdavanja zapovijedi i obavezu poslušnosti. Ova vlast je autoritarna i zahtijeva безусловnu poslušnost podređenih, kao što je slučaj u odnosu između glave obitelji i članova domaćinstva, ili u političkoj sferi između vladara i podanika. (Weber M. 1999. str. 49-50.) Weber prikazuje vlast kroz različite društvene sfere, od privatnih odnosa do tržišnih odnosa. Npr., monopolistički položaji na tržištu omogućavaju ekonomsku moć, ali ta moć ne podrazumijeva uvijek autoritet i obvezu poslušnosti. Razlikuju se dva suprotna tipa vlasti: *Vlast temeljena na interesima* (npr. monopolistička vlast na tržištu, koja se oslanja na kontrolu resursa). *Vlast temeljena na autoritetu* (npr. vlast vladara ili državnih službenika, koja se zasniva na obavezi poslušnosti). (Weber M. 1999. str. 51.) Vlast često proizlazi iz ekonomskih odnosa, ali nije nužno uvijek direktno povezana s ekonomskim ciljevima. Weber ističe da ekonomska moć može biti sredstvo za stjecanje i očuvanje vlasti, ali vlast može funkcionirati i bez direktne veze s ekonomijom. Napominje da se vlast temeljena na interesima može pretvoriti u autoritarnu vlast. Na primjer, banke kao kreditori mogu zahtijevati nadzor nad poslovanjem onih koji traže kredit, čime prelaze iz tržišne moći u poziciju autoriteta. Weber opisuje kako vlasničke strukture, monopolističke pozicije i tržišni odnosi oblikuju društvenu moć. Složenost tih odnosa pokazuje da ne postoji jasna granica između različitih tipova vlasti, i da različiti društveni i ekonomski uvjeti mogu stvoriti autoritarne oblike vlasti. (Weber M. 1999. str. 53.)

Weber naglašava da svaka vlast, bez obzira na njen oblik, funkcionira kroz upravu. Upravljačka funkcija zahtijeva nekoga ko posjeduje moć zapovijedanja, koja može biti manje vidljiva, ali je uvijek prisutna. Neposredna demokratska uprava karakterizirana je minimaliziranjem moći zapovijedanja i oslanjanjem na sistem turnusa, ždrijeba ili kratkotrajnih izbora za preuzimanje upravnih funkcija. Ova vrsta uprave teži ravnoteži moći među članovima zajednice i izbjegava trajnu koncentraciju moći u rukama pojedinaca. Primjeri uključuju neke političke zajednice u Švicarskoj i SAD-u, kao i univerzitete. Neposredna demokratska uprava suočava se s izazovima kada se suoči s društvenom i ekonomskom diferencijacijom. Bogatiji pojedinci često preuzimaju upravne funkcije jer mogu obavljati te zadatke bez značajnih ekonomski troškova, dok su oni koji moraju raditi za život manje skloni preuzimanju takvih funkcija. (Weber M. 1999. str. 58.) Kako ekonomska diferencijacija raste, dolazi do pojave "honorata"¹⁰ – ljudi koji mogu obavljati upravne funkcije zbog svog ekonomskog statusa, a ne nužno zbog svojih sposobnosti ili obrazovanja. Honorati često koriste svoj prestiž da preuzmu upravne funkcije i kontroliraju odluke. Također raspravlja o ulozi starosti i tradicije u upravi. U nekim društvima, stariji članovi zajednice imaju poseban prestiž zbog svoje mudrosti i iskustva. Međutim, u društvima gdje je ekonomska situacija nestabilna ili je stalno prisutno ratno stanje, značaj starosti može opadati. Ističe da manji broj ljudi u vlasti ima prednost u organiziranju i održavanju kontrole. Manje

¹⁰ Weber ih ironično naziva "honoratima" (u smislu "dostojanstvenika" na "dopunskom radu", "honorarcima"), izbjegavajući termin "politička elita", budući da "elita" označuje nešto uzvišeno. (Weber M. 1999. str. 38.)

grupe mogu se lakše sporazumijevati i koordinirati, što im omogućava učinkovito upravljanje i održavanje moći. Organizacija vlasti često zahtijeva tajnost i kontrolu informacija. Održavanje tajnosti odluka i namjera pomaže očuvanju vlasti i sprečavanju otpora od strane šire javnosti. Weber prepoznaje tri osnovna principa legitimnosti vlasti: racionalni pravni sistem, osobni autoritet i svetost tradicije. Svaki od ovih principa daje vlasti različite osnove za opravdanje i prihvaćanje od strane podanika. Bitno je navesti i weberove tipove vlasti: Birokratska vlast - temeljena na racionalnim pravilima i procedurama; Patrijarhalizam - temeljena na tradicionalnim odnosima i autoritetu; Karizmatička vlast - temeljena na osobnoj karizmi i privlačnosti lidera. (Weber M. 1999. str. 60-63.) Weberova analiza pokazuje kako se različiti oblici vlasti i uprave razvijaju i prilagođavaju prema potrebama i okolnostima društva. Njegova teorija pruža uvid u dinamiku vlasti i organizacije, kao i u izazove s kojima se suočavaju različiti oblici uprave.

8.2.3. Tvorevina moći – nacija

Weber počinje razmatranjem osnovne karakteristike političkih tvorevina: sve one koriste silu ili prijetnju silom kako bi održale svoju moć i strukturu. Vrsta i stupanj primjene sile određuju specifične karakteristike i sudbinu svake političke zajednice. Nisu sve političke tvorevine istog stupnja "ekspanzivne" - to jest, nisu sve usmjerene na širenje svoje moći ili teritorija. Političke tvorevine mogu biti više ili manje usmjerene prema vanjskom svijetu. Na primjer: Švicarska je neutralna i manje orijentirana na ekspanziju zbog svoje neutralnosti i povijesnog konteksta. Kolonijalna Nizozemska bila je ekspanzivna zbog svojih kolonijalnih interesa. Švicarska je zaštićena kolektivnom garancijom velikih sila i unutarnjom ravnotežom moći među susjednim državama, dok su zemlje poput Belgije, s kolonijalnim posjedima, suočene s većim vanjskim prijetnjama. (Weber M. 1999. str. 74-75.) Weber ističe da moć političkih tvorevina stvara dinamiku koja vodi do težnje za prestižem. Prestiž je važan element u oblikovanju ponašanja u vanjskom svijetu i često je povezan s ratovima i sukobima. Ova težnja za prestižem često odražava težnje slojeva društva koji se bave političkom vlašću. Moć političke tvorevine često se povezuje s potrebom za prestižem među službenicima i vladarima: Službenici i časnici vide ekspanziju moći kao priliku za povećanje broja službeničkih mjesta i poboljšanje svojih profesionalnih perspektiva. Feudalni gospodari i drugi slojevi koji žive od politike traže ekspanziju kako bi osigurali položaje za svoje potomke i povećali svoju moć. Weber koristi primjere iz povijesti kako bi ilustrirao ove pojmove: Papa Urban i križarski ratovi - papa je proklamirao ekspanziju kao priliku za stjecanje prestiža i moći, umjesto samo zbog "prenaseljenosti"; Engleska politika - povremeno se povukla iz ekspanzije u korist ekonomskog primata, dok su ekspanzionistički interesi na kraju ponovno prevladali. (Weber M. 1999. str. 75.) Weber objašnjava da se "velike sile" nazivaju onim političkim zajednicama koje trenutno imaju značajan prestiž i utjecaj na globalnoj razini. Ove sile često teže proširenju teritorija, ali njihov stav prema ekspanziji nije uvijek dosljedan. Npr. Rimsko carstvo - iako je bilo ekspanzionističko, s vremena na vrijeme je pokazivalo tendenciju ka samoograničavanju. Weber ističe da velike političke tvorevine, zbog svog značaja i moći, često predstavljaju prijetnju susjednim tvorevinama, što dovodi do stalne latentne prijetnje. Svaka pretenzija za prestižem može izazvati konkurenciju i sukobe s drugim moćnim tvorevinama. Povijesni primjeri kao što su odnosi između Njemačke i Francuske ukazuju na iracionalni element u vanjsko-političkim odnosima. Prestiž igra ključnu ulogu u oblikovanju političkih odnosa i često vodi ka sukobima. (Weber M. 1999. str. 76.)

Nacija se ovdje analizira kao složen fenomen, koji ne može biti lako definiran na temelju empirijskih karakteristika. Weber kritički analizira razne elemente koji se tradicionalno povezuju s konceptom nacije, poput jezika, kulture, etniciteta, povijesne sudbine i političke strukture, pokazujući kako nijedan od tih elemenata sam po sebi nije dovoljan za definiranje nacije. Weber odbacuje ideju da se nacija može definirati isključivo na temelju jezika. On navodi primjere poput Srba i Hrvata, koji govore sličnim jezicima, ali se ne smatraju dijelom iste nacije zbog drugih razlika, poput religijskih i kulturnih faktora. Također ističe da jezične zajednice, poput Amerikanaca i Britanaca ili Švicaraca i Nijemaca, također nisu uvijek dovoljne za konstituiranje nacije. (Weber M. 1999. str. 88.) Weber uvodi pojam prestiža kao ključni faktor u razumijevanju nacionalne ideje. On tvrdi da je patos povezan s prestižom često prisutan u malograđanskim slojevima društva, koji se vežu za ideju političkog prestiža i moći. Ovaj osjećaj političke moći često postaje temelj za razvoj nacionalne svijesti, ali nije isključivo ekonomski motiviran. Prestiž može biti povezan s vjerom u odgovornost velikih sila i ulogu nacije u raspodjeli političke moći. Weber ističe kako pojam nacije pripada "sferi vrijednosti", te da on reflektira osjećaj solidarnosti i kolektivnog identiteta prema drugima. Ideja nacije često uključuje predodžbu o zajedničkom porijeklu i kulturnim vrijednostima, iako ni to nije nužno. On daje primjere poput Židova, Alzašana, te Bjelorusa, koji su imali različite poglede na svoju "nacionalnu" pripadnost u različitim povijesnim kontekstima. (Weber M. 1999. str. 89.) Weber zatim istražuje odnos između nacije i političke zajednice, naglašavajući da nacija nije isto što i narod političke države. On navodi kako različite političke zajednice, poput Austro-Ugarske Monarhije, mogu obuhvatiti više nacija, a da su te nacije unutar njih politički i kulturno samosvjesne i uopće ne moraju dijeliti zajednički osjećaj pripadnosti jednoj državi. Pitanje kulturne misije nacije također je bitan aspekt Weberove analize. On ističe da nacija često opravdava svoje postojanje kroz osjećaj "misije" – predodžbe da je određena nacija nositelj specifičnih kulturnih dobara koja su nezamjenjiva ili nadmoćna. Ovaj kulturni prestiž nerijetko je vezan za uvjerenje da ta nacija ima povijesnu zadaću koja opravdava njenu političku i kulturnu posebnost. (Weber M. 1999. str. 91.)

Na kraju, Weber zaključuje da je pojam nacije dinamičan i povijesno promjenjiv. Nacionalni osjećaj i pripadnost različitim nacijama može biti vrlo promjenjiva ovisno o socijalnim, političkim i kulturnim okolnostima. Pripadnici iste nacije mogu imati različit intenzitet nacionalne svijesti i različite oblike ponašanja prema vanjskom svijetu, što je često povezano s povijesnim okolnostima i političkim interesima. Analizom pojma nacije kroz prizmu različitih društvenih, kulturnih i političkih elemenata, Weber naglašava složenost ove ideje, te njezin temelj u kolektivnim vrijednostima i prestižu. Nacija nije jednostavna kategorija definirana empirijskim karakteristikama, već se razvija kroz povijesne procese, političke interese i kulturni prestiž. Weberova analiza pokazuje kako moć i prestiž oblikuju ponašanje političkih tvorevina prema vanjskom svijetu. Moć nije samo sredstvo kontrole, već i izvor prestiža koji utječe na ekspanziju, odnose s drugim tvorevinama i unutarnju dinamiku političkih zajednica. Dinamika moći i prestiža često vodi do promjena u vanjskoj politici i može uzrokovati sukobe i konkurenciju među državama.

8.2.4. Politika kao poziv

„Što podrazumijevamo pod politikom? Pojam je neobično širok i obuhvaća sve vrste samostalne upravne djelatnosti. Govori se o deviznoj politici banaka, o diskontnoj politici Reichsbanke, o politici sindikata u štrajku, može se govoriti i o školskoj politici neke gradske

ili seoske zajednice, o politici uprave nekog udruženja, pa i o politici neke mudre žene koja nastoji upravljati svojim mužem. Jedan tako širok pojam naravno ne predstavlja osnovu našeg večerašnjeg razmatranja. Danas ćemo pod tim pojmom podrazumijevati isključivo: vođenje ili utjecaj na vođenje neke političke organizacije, a u našem slučaju: države.“ (Weber M. 1999. str. 161.).

Weber naglašava da se država ne može definirati prema sadržaju svojih aktivnosti, jer su ti zadaci promjenjivi i podložni historijskim kontekstima. Umjesto toga, moderna država se definira prema specifičnom sredstvu koje koristi, a to je legitimna upotreba fizičke sile. Ova koncepcija nije nova, jer je, kako Weber navodi, Lev Trocki jednom rekao da "svaka se država temelji na sili". No, ono što razlikuje modernu državu jest njena sposobnost da (uspješno) zahtijeva monopol nad tom silom unutar određenog teritorija. Ova ekskluzivnost u korištenju sile razlikuje državu od drugih organizacija ili društvenih grupa, čime država postaje jedini izvor legitimne upotrebe sile. Svaka druga upotreba sile od strane pojedinaca ili grupa mora biti sankcionirana od strane države, što čini državu vrhovnim arbitrom u pitanjima nasilja i pravde. U Weberovom razumijevanju, politika se odnosi na težnju za moći, bilo da je riječ o sudjelovanju u moći unutar države, ili između država. Ta težnja može biti motivirana različitim ciljevima – neki političari teže moći kao sredstvu za postizanje određenih ciljeva, bilo idealističkih ili egoističkih, dok drugi teže moći zbog samog prestiža koji iz nje proizlazi. Weber na taj način otvara prostor za razumijevanje politike ne samo kao institucionalnog upravljanja, već i kao borbe za moć i dominaciju, bilo unutar ili izvan formalnih okvira vlasti. (Weber M. 1999. str. 165.)

Weber posebno ističe važnost birokracije u modernoj državi, koja je karakterizirana razdvajanjem upravnog aparata od sredstava moći. U modernoj državi, birokrati nemaju vlasništvo nad sredstvima kojima upravljaju (novac, zgrade, oružje itd.), već djeluju unutar jasno definiranih zakonskih okvira. Ovo razdvajanje birokrata od sredstava proizvodnje i moći uspoređuje se s kapitalističkim sistemom, gdje radnici nemaju vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Weber također primjećuje da su ranije države imale drugačiji odnos prema upravnim sredstvima. U feudalnom sustavu, na primjer, vladari su često dijelili vlast s aristokracijom koja je imala pristup vlastitim resursima (zemlji, vojsci). U modernoj državi, međutim, ta je vlast centralizirana, a aristokracija je razbaštinjena od kontrole nad sredstvima sile i upravljanja. Dakle, država prema Weberu, nije samo politička organizacija koja izvršava određene zadatke, već institucija koja monopolizira legitimnu fizičku silu. Ova moć je ono što održava državu na okupu i omogućava joj da izvršava svoju vlast nad teritorijom i narodom. Politika, s druge strane, nije samo administrativna funkcija, već i kontinuirana borba za moć i utjecaj unutar tih struktura vlasti. U ovom dijelu se dotiče i modernih revolucija koje su dovele do eksproprijacije političkih sredstava moći i uvođenja novih vođa koji svoju legitimnost crpe iz volje naroda. No, iako su revolucije uspjele promijeniti političku strukturu, Weber je skeptičan prema mogućnosti da se iste promjene provedu u kapitalističkom privrednom sustavu, gdje vladaju drugačiji zakoni. (Weber M. 2013. str. 64-67.)

„Poštovani slušatelji, za deset godina još ćemo jedanput razgovarati o ovom pitanju. Ako tada, čega se na žalost na osnovi niza razloga moram pribojavati, već uvelike bude nastupilo vrijeme reakcije, te od onoga što su zacijelo mnogi od vas, a - otvoreno priznajem - i ja sam, željeli i nadali se, bude ispunjeno malo, možda ne baš ništa, ali barem na prvi pogled malo - što je jako vjerojatno i što me neće slomiti, no ipak veliko je unutrašnje opterećenje znati za to - tada bih želio vidjeti stoje od onih među vama koji se sad osjećaju kao pravi "političari

uvjerenja" i zanose se opijenošću koju ova revolucija predstavlja - stoje od njih , u unutrašnjem smislu riječi, "postalo". Bilo bi lijepo kada bi za tu stvar vrijedilo ono što stoji u Shakespeareovu 102. sonetu:

„Ljubav mi jača, naizgled je bljeđa,
Ne ljubim manje, tobože je tako:
Ljubav je roba koju vlasnik vrijeđa
Kud svud je hvali da je proda lako.
Svježa ko proljet ljubav nam je bila
Kad pozdravljah je pjesmom na sve strane,
Kao što pjeva Filomela mila
Početkom ljeta, a u jesen stane:
Nije da ljeto sad je slatko manje
Nego tad kad je sjetnom pjesmom noć stišavala, sad pjev svud sviija granje,
A što je svima slatko gubi moć.
Stoga zašutim katkad nalik njoj,
Da ne bude ti dosadan moj poj.“¹¹

Ali stvari ne stoje tako. Pred nama se, bez obzira koja će grupa pobijediti, ne nalazi cvjetanje ljeta nego najprije polarna noć s ledenim mrakom i oštrinom. Jer tamo gdje nema ničega, svoje pravo nije izgubio samo car nego i proleter. Kada ta noć polako zađe, tko će tada od onih čije je proljeće prividno tako raskošno cvjetalo još živjeti? I što će tada od svih vas iznutra postati? Ogorčenost ili filistarstvo, jednostavno tupo prihvaćanje svijeta i poziva, ili ono treće i ne najrjeđe: mistični bijeg iz svijeta kod onih koji imaju dara za to ili koji, često i loše, to čine iz mode? U svakom od tih slučajeva povući ću konzekvenciju: oni nisu bili dorasli svom vlastitom djelovanju, nisu bili dorasli svijetu onakvom kakav on stvarno jest i njegovoj svakodnevnici. Oni nisu imali, objektivno i stvarno u unutrašnjem smislu, poziv za politiku za koji su vjerovali da imaju u sebi. Bolje bi bili učinili da su njegovali bratstvo jednostavno u međuljudskim odnosima i da su čisto objektivno obavljali svoj dnevni posao. Politika znači snažno, lagano bušenje tvrdih dasaka sa strašću i mjerom istovremeno. Posve je točno, a to potvrđuje cjelokupno povijesno iskustvo, da čovjek ono moguće ne postiže kada se ne bi u svijetu uvijek iznova posezalo za onim nemogućim. Ali onaj tko to može činiti mora biti vođa, i ne samo to, nego i - u posve jednostavnom smislu riječi - i junak. A i oni, koji nisu ni jedno od toga moraju se naoružati, već sada, čvrstinom srca koja je dorasla do poraza svih nada, inače neće moći ostvariti ni ono stoje danas moguće. Samo onaj tko je siguran da se neće polomiti zbog toga što je svijet, sa njegovog stanovišta, previše glup ili previše prost za ono što mu on želi ponuditi, samo onaj koji svemu tome može reći: "Ipak"!, samo on ima "poziv" za politiku.“ (Weber M. 1999. str. 213-214.)

8.3.Znanje i moć - Michael Foucault

Foucaultova misao je fleskibilna i teško je smestiti je u jednu jedinstvenu filozofsku školu. Foucault jeste bio pod uticajem strukturalizma, ali se ujedno eksplicitno distancirao od njega, razvijajući jedinstveni pristup temeljen na sopstvenim metodološkim alatima. Foucaultovo djelo prolazi kroz tri ključna tematska skupa: pitanje čovjeka i subjektivnosti; pitanje znanja i

¹¹ William Shakespear e Soneti. Zagreb : Znanje 1984., str. 108. Prepjevao Luk o Paljetak. (Weber M. 1999. str. 213.)

nauke o čovjeku i odnos između moći i znanja. Tokom prve faze svog intelektualnog razvoja (do 1970-ih), Foucault je razvio koncept arheologije znanja, metodološki pristup pomoću kojeg je analizirao kulturne formacije različitih povijesnih razdoblja, kako bi identifikovao dominantne obrasce racionalnosti, koje naziva episteme. Ovaj termin je ključan za razumijevanje kako Foucault vidi evoluciju znanja kroz vrijeme, kao rezultat specifičnih historijskih uslova i moći. U drugoj fazi, početkom 70-ih, Foucault se usmjerava na analizu moći, razvijajući novi metodološki pristup pod nazivom genealogija¹². Ova metoda, nasuprot arheologiji, fokusira se na površinsku analizu događaja i fenomena, ne pokušavajući da u njima traži suštinu, već analizirajući ih onakve kakvi se pojavljuju. Ovaj pristup omogućava Foucaultu da istraži savremene fenomene kroz prizmu historijskih kretanja, kako bi razotkrio slojeve moći koji su skriveni ispod površine. Jedan od glavnih fokusa teksta jeste analiza Foucaultovog shvatanja odnosa između moći i znanja. Foucault smatra da moć i znanje ne postoje odvojeno, već su međusobno povezani i prožimaju se. Znanje je uvijek oblikovano moći, a moć se očituje kroz različite oblike znanja. Njegova analiza pokazuje kako moć koristi znanje kao alat za uspostavljanje društvene kontrole. Ovo je posebno vidljivo u oblasti seksualnosti, koja postaje centralni objekt Foucaultove kasnije faze istraživanja. Jedno od ključnih djela koje se nalazi u zbirci Znanje i moć je Volja za znanjem, prvi dio Foucaultove Historije seksualnosti. Ovaj tekst je ključan za razumevanje kako Foucault povezuje moć, znanje i seksualnost. On analizira kako moderni društveni poredak koristi diskurse o seksualnosti da bi uspostavio kontrolu nad pojedincima, naročito kroz mehanizme biomoći – koncept koji opisuje moć koja se vrši nad životom i tijelom. U Volji za znanjem, Foucault ispituje kako je, počevši od 17. veka, represija bila dominantan način regulisanja seksualnosti. Međutim, on problematizuje tu jednostavnu tezu, tvrdeći da seksualnost nije bila samo potiskivana, već i proizvedena kroz specifične diskurse i mehanizme moći. Diskurs o seksualnosti, prema Foucaultu, nije samo puka represija već aktivna konstrukcija stvarnosti putem jezika i znanja. (Foucault, M. 1994. str. 97.). Kako kaže Foucault „Pretpostavljam da proizvodnju diskursa u svakom društvu kontrolira, selekcionira, organizira i redistribuira stanovit broj procedura čija se uloga sastoji u tome da umanje njegove moći i opasnosti, da gospodare njegovim slučajnim zgodama, da izbjegnju njegovu tegobnu, zastrašujuću materijalnost“. (Foucault, M. 1994. str. 116.)

8.3.1. Kapilarna moć i seksualnost

Foucault tvrdi da moć djeluje kapilarno – prodire u sve sfere života, uključujući najsitnije aspekte ljudske egzistencije poput seksualnosti. Diskursi o seksualnosti ne samo da zabranjuju, već i proizvode znanje o njoj, kreirajući "beskonačnu spiralu moći i užitka", kako je opisano u tekstu. (Foucault, M. 1994. str. 35.). Seksualnost postaje mjesto gdje se moć najdirektnije manifestuje, ali ne kroz direktnu represiju, već kroz regulisanje i oblikovanje želje i ponašanja. Foucault u ovom djelu analizira kako je zapadna civilizacija od kraja 16. vijeka ušla u fazu "diskurzivne eksplozije" seksualnosti. Seks je postao predmet sve veće pažnje, regulacije i diskurzivne produkcije, ne samo u religijskim, već i u naučnim i političkim okvirima. Ova eksplozija, prema Foucaultu, nije posljedica slobode govora o seksu, već je direktno povezana sa povećanom kontrolom nad tijelima i umovima ljudi putem diskursa. Jedan od ključnih uvida koje Foucault daje u Volji za znanjem je analiza kako se na Zapadu seksualnost nije artikulirala kroz ars eroticu (umjetnost erotike), već kroz ono što on

¹² "Genealogija znači da analizu provodim polazeći od nekog sadašnjeg problema" (Foucault, M. 1994. str. 168-9.).

naziva *scientia sexualis* - znanstveni pristup seksualnosti. Ovaj se koncept temelji na postupku prepoznavanja, koji postaje temeljni način na koji se proizvodi istina o seksualnosti. Ispovijed je diskurzivna praksa koja je imala duboke korijene u kršćanskoj praksi ispovijedanja, a kasnije je prešla u znanstveni i psihološki diskurs. (Foucault, M. 1994. str. 42-44.) Dakle, tekst ističe da je u Foucaultovom djelu seksualnost postala ključno područje u kojem se moć i znanje isprepliću. Ova sinteza moći i znanja, prema Foucaultu, nije oblik represije, već dinamičan proces u kojem diskurs proizvodi istinu o seksu. Moć ne djeluje samo kao represivna sila, već i kao stvaralac diskursa, oblika ponašanja, i društvenih normi koje oblikuju naše razumijevanje seksualnosti, ali i šire koncepte istine, identiteta i subjektivnosti. Ovaj dio pokazuje kako je Foucaultov rad omogućio potpuno novi pristup proučavanju povijesti i društvenih struktura, korištenjem inovativnih metodoloških alata poput genealogije i arheologije. Njegova analiza seksualnosti i moći postavila je temelje za mnoga kasnija istraživanja u društvenim znanostima, posebice u teorijama biopolitike, studijama roda i seksualnosti.

8.3.2. Moć i tijelo

Ovaj kontraverzni tekst koji slijedi ispituje analize moći i tijela Michela Foucaulta u političkom i društvenom kontekstu, s posebnim osvrtom na promjene u načinu na koji se tijelo percipira i kontrolira u različitim političkim sustavima. Ključna tema je kako tijelo postaje ulog u borbi između pojedinca i društva te kako moć prožima razne institucije, uključujući škole, bolnice, zatvore i obitelji. Autor u poglavlju „moć i telo“ analizira kraljevo tijelo u monarhijama 17. stoljeća, gdje je fizička prisutnost kralja bila ne samo simbolična, već je predstavljala stvarnost i ključni element u funkcioniranju političkog sustava. U monarhiji je kraljevo tijelo predstavljalo centraliziranu moć, a njegova fizička prisutnost imala je ritualnu i ceremonijalnu važnost. Međutim, u republičkim sustavima ne postoji tijelo republike. Umjesto toga, društvo postaje središnji subjekt moći. U 19. stoljeću taj se koncept razvija na takav način da društvo postaje objekt koji se mora zaštititi — gotovo medicinskim sredstvima. Umjesto ritualne obnove kraljevskog tijela, društvo koristi "terapije" kako bi isključilo one koji se percipiraju kao prijetnja društvu, poput kriminalaca, bolesnih ili "degeneriranih" pojedinaca. Ovdje vidimo pomak s ceremonijalne moći na biopolitičku kontrolu nad stanovništvom, što Foucault naziva pomakom s mučenja na "dezinfekciju". (Foucault M. 2012. str. 61.) Foucault zatim problematizira ideju društvenog tijela kao univerzalne volje. On tvrdi da se društveno tijelo ne temelji na konsenzusu, već na materijalnoj moći koja se vrši nad pojedinačnim tijelima. Ova moć nije apstraktna, već se očituje u vrlo konkretnim praksama kontrole nad tijelima pojedinaca kroz institucije kao što su škole, vojska i zatvori. U 18. stoljeću društvo se često promatra kroz prizmu oslobođenja, ali Foucault ističe da je zapravo došlo do uspostavljanja kontrole nad tijelom. Vježbanje, gimnastika, razvoj mišića i isticanje lijepog tijela nisu samo estetski fenomeni, već su produkti snage koja okupira tijelo. (Foucault M. 2012. str. 62.)

Jedan od ključnih aspekata Foucaultove analize je odnos između moći i seksualnosti. Vlast nad tijelom nije samo represivna, nego i produktivna. Seksualnost postaje predmetom nadzora i kontrole, ali ta kontrola istovremeno povećava interes za tijelo i seksualnu želju. Na primjer, kontrola masturbacije u 18. stoljeću nije samo represivna radnja, već i način stvaranja nove vrste subjektivnosti, gdje pojedinac postaje svjestan svog tijela kroz proces moći. Ova dinamika snage ne prestaje s kontrolom. Naprotiv, kako se društvo razvija, pojavljuju se novi oblici kontrole i poticaja, poput modernih standarda ljepote koji potiču ljude da se ogolje, ali

da istovremeno budu vitki, preplanuli i privlačni. Dakle, moć ne djeluje samo potiskivanjem, već i poticanjem želja i usmjeravanjem tjelesnih ideala. Foucault kritizira ideju da je moć u buržoaskim i kapitalističkim društvima odvojila tijelo od duše u korist svijesti i ideologije. On tvrdi da je moć materijalna i tjelesna, te da kapitalizam zahtijeva specifične načine posjedovanja tijela kako bi funkcionirao. Tijekom 18. i 19. stoljeća vlast nad tijelom morala je biti teška, stroga i stalna, što se ogleda u disciplinskim režimima škola, bolnica, vojarni i tvornica. Međutim, od 1960-ih postalo je očito da su industrijska društva sposobna funkcionirati s puno "labavijom" kontrolom nad tijelom. Kontrola seksualnosti, primjerice, postaje manje stroga, ali poprima nove oblike. Foucault ističe da je važno istražiti kakvo je tijelo potrebno modernom društvu i kako se moć transformirala u skladu s tim. (Foucault M. 2012. str. 63-65.)

Foucault se distancira od marksističke i paramarksističke perspektive, kritizirajući ih zbog njihove pretjerane usredotočenosti na ideologiju. On predlaže da bi proučavanje tijela i učinaka moći nad njim trebalo biti prioritet u duhu materijalizma. Marksizam se previše oslanjao na analizu svijesti i ideologije, a zanemarivao fizičku dimenziju moći koja se očituje kroz kontrolu tijela. Foucaultov tekst složena je analiza o tome kako moć djeluje na tijela pojedinaca u različitim političkim i društvenim kontekstima. Propituje kako tijelo postaje objekt moći i kontrole, ali i mjesto otpora i borbe. U suvremenom društvu moć više nije strogo represivna, već funkcionira kroz poticanje želje, estetike i standarda tijela, što dovodi do nove vrste subjektivnosti i odnosa prema tijelu. Foucault sugerira da je proučavanje tih mikromoći ključ za razumijevanje suvremenih odnosa moći.

8.4. Razumijevanje i politika: Hannah Arendt

Početni citat Franza Kafkea o prirodi istine kao nečega što je promjenljivo i živo vodi Arendtinu tezu o tome da je razumijevanje svijeta, posebno političkih fenomena kao što je totalitarizam, uvijek u toku i podložan Arendt odmah negira stav da je nužno potpuno razumjeti totalitarizam kako bismo se protiv njega borili. Ona ističe da bi, da je to tačno, naš položaj bio beznađežan. Razumijevanje je dugotrajan i kompliciran proces, ali ono ne smije biti preduvjet za djelovanje protiv totalitarizma. Ona pravi razliku između sticanja činjeničnih podataka i razumijevanja, pri čemu je potonja neprestana aktivnost koja traje čitav život, od rođenja do smrti. Cilj razumijevanja je da se pomirimo sa svijetom, da u njemu nađemo mjesto, čak i kada je taj svijet prepun užasa kao što je ovaj. Arendt razdvaja razumijevanje od praštanja, ukazujući da razumijevanje ne podrazumijeva nužno opraštanje, što je česta zabluda. Praštanje je pojedinačna akcija, dok je razumijevanje procesa koji nema kraja i stalno se obnavlja. Za Arendt, razumijevanje je način da se čovjek nosi sa stvarnošću u svijetu, a ne da ga opravda ili prihvati. Ova distinkcija je ključna u borbi protiv totalitarizma, jer razumijevanje totalitarizma ne znači da ga treba oprostiti, već da ga treba pokušati objasniti i osvijetliti. (Arendt H. 2004. str. 143-144.)

Jedna od važnih tema ovog odlomka je odnos između riječi i nasilja. Arendt naglašava da nasilje počinje tamo gdje govor prestaje. Koristiti riječi kao oružje, u njenom pogledu, vodi ka njihovom osiromašenju i klišeizaciji. Ovo se odnosi na političku propagandu i manipulaciju, koje su ključni alati totalitarnih režima. U procesu indoktrinacije, riječi gube svoju moć da prenesu smisao i postaju oruđe za nametanje određen Indoktrinacija, prema Arendt, predstavlja perverziju razumijevanja, jer prekida proces kritičkog mišljenja i uspostavlja dogmatske stavove. Totalitarizam ne može postojati bez indoktrinacije, jer ona omogućuje

totalitarnim režimima da nasiljem nad umovima ljudi nametnu svoju kontrolu. Jedna od ključnih Arendtinih teza jest da je fenomen totalitarizma koji je izvan tradicionalnih kategorija političkog mišljenja. On se ne može jednostavno svesti na tiraniju, agresiju ili zavjeru. Totalitarizam je originalan fenomen koji je srušio naše moralne i političke kategorije. Ona daje primer nirnberških suđenja, gde su pravni koncepti poput zločina i kazne bili nedovoljni da obuhvate razmjere nacističkih zločina. Totalitarizam se, prema Arendt, ne može shvatiti kroz poređenje sa prošlim zlim režimima. Njegova originalnost leži u njegovim djelima, koja su prekinula sa svim prethodnim tradicijama i kategorijama političkog mišljenja. Arendt smatra da razumijevanje mora pratiti borbu protiv totalitarizma, čak iako se ne može izravno dati oružje za tu borbu. Razumijevanje nas može pripremiti da svijet promatramo na dublji način i osigurati da naša borba bude smislenija i više od puke borbe za preživljavanje. Ona također ističe da razumijevanje prethodi znanju i da je neophodno za davanje smisla našim političkim sistemima. (Arendt H. 2004. str. 145.)

Dalje u tekstu Hannah Arendt govori o izazovima razumijevanja suvremenih fenomena, posebno totalitarizma, kroz prizmu jezika, zdravog razuma i nauke. Ona problematizira kako prethodno razumijevanje, često izraženo kroz svakodnevni, "popularni" jezik, može poslužiti kao polazište za dublje razumijevanje, ali ujedno može i zastraniti ako nije pažljivo usmjereno. Arendt započinje analizom uloge popularnog jezika i preliminarnog razumijevanja, naglašavajući da upravo ti pojmovi mogu poslužiti kao osnovni elementi za dublje spoznaje. Međutim, popularni jezik i opće razumijevanje često postaju zamka za istraživače i mislioce, jer se nesvjesno oslanjaju na pretpostavke koje su previše pojednostavljene ili pogrešne. Ova tendencija, kako ističe Arendt, vodi do ozbiljnih pogrešnih interpretacija kompleksnih pojava kao što je imperijalizam, gdje su ga generacije povjesničara i teoretičara predstavljale kroz prizmu "izgradnje imperije", bez uzimanja u obzir šireg društvenog i političkog konteksta. Arendt kritizira i strogo znanstveni pristup koji pokušava da nepoznato svede na poznato kroz redukciju fenomena na povijesne, društvene ili psihološke uzroke. Totalitarizam se, prema njoj, ne može adekvatno objasniti jednostavnim poređenjem s prethodnim oblicima vladavine, kao što su tiranija ili jednopartijska diktatura, jer na taj način promašujemo suštinu i specifičnost fenomena. Ona koristi Ničeovu misao o nauci, koja nastoji da se "poznato rastvori u nepoznatom", ali je vođena instinktom da nepoznato svede na nešto poznato, čime se gubi mogućnost za istinsko razumijevanje novih pojava. (Arendt H. 2004. str. 146.)

8.4.1. Totalitarizam

U kontekstu totalitarizma, Arendt tvrdi da smo suočeni s pojavama koje razaraju naše tradicionalne kategorije mišljenja i standarde prosuđivanja. Ona postavlja pitanje: kako možemo razumjeti fenomen poput totalitarizma kada su naše uobičajene kategorije i mjerila postala beskorisna? Tu dolazi do izražaja paradoks moderne situacije – dok težimo transcendiranju kako prethodnog razumijevanja, tako i znanstvenog pristupa, suočavamo se s nemogućnošću da proizvedemo novo značenje. Pritom, gubitak smisla je praćen i gubitkom zdravog razuma, koji je nekada služio kao zajednički temelj za razumijevanje. Jedna od ključnih tačaka u tekstu je Kantova definicija "gluposti", koju Arendt koristi da opiše situaciju u kojoj se nalazi moderna civilizacija. Glupost, prema Kantovom mišljenju, označava nesposobnost za prosuđivanje, što Arendt povezuje s gubitkom zdravog razuma u modernom

društvu. Ona primjećuje kako je reklamna industrija, koja počiva na maksimalama poput "samopohvala je najbolja preporuka", primjer kako je glupost postala integrirana u svakodnevni život. Na sličan način, Arendt tvrdi da je totalitarizam doveo do potpunog sloma zdravog razuma i njegovog zamjenjivanja strogom logičnošću, koja više nema dodira s realnošću. Jedan od najopasnijih aspekata totalitarizma, prema Arendt, jeste njegova sposobnost da ideologije pretvori u strogo logične sustave. U takvim sustavima ideje postaju premise iz kojih se sve može dedukovati s apsolutnom logičkom konzistentnošću, što vodi do potpunog raskida sa stvarnošću i iskustvom. Ova transformacija logike u totalitarno mišljenje ima zastrašujuće posljedice, jer se istina svede na puku konzistentnost, gubeći svoju ulogu otkrivanja i razumijevanja svijeta. (Arendt H. 2004. str. 147.)

Arendt, kroz citiranje Montesquieua, ukazuje na ulogu običaja i zakona u održavanju moralnosti i političke stabilnosti. Kad se zakoni uruše, običaji i moralnost još neko vrijeme mogu održavati društvo, ali bez zakonitosti, oni postaju ranjivi na spoljne i unutrašnje prijetnje. Arendt primećuje da je industrijska revolucija donela radikalnu promenu u svetu, što je podstakao moralni i politički pad koji je Montesquieu anticipirao. Ova revolucija je preplavila društvo do te mjere da je ono izgubilo sposobnost da se nosi s izazovima razumijevanja i prosuđivanja modernih događaja. Arendtova analiza ukazuje na duboku krizu razumijevanja i prosuđivanja u savremenom svijetu, posebno u kontekstu totalitarizma. Dok popularni jezik i znanstveni pristup mogu poslužiti kao polazišta za razumijevanje, ona ističe da su ti alati nedovoljni za suočavanje s potpuno novim fenomenima koji zahtijevaju radikalno nove načine mišljenja. U tom smislu Arendt poziva na transcendenciju ovih ograničenja kako bi se stvorili uvjeti za dublje i autentičnije razumijevanje složenih pojava našeg vremena. (Arendt H. 2004. str. 148.) Dalje, analiza će se fokusirati na nekoliko ključnih aspekata, uključujući razliku između totalitarizma i pragmatizma, logike prirode i zdravog razuma, kao i filozofske postavke u pogledu povijesti, slobode i ljudskog razumijevanja.

Arendt jasno razlikuje totalitarizam od pragmatizma. Totalitarizam odbacuje realnost iskustva i smatra da ono ne može ponuditi nikakvu istinu ili pouku. Umjesto toga, oslanja se na zakon kretanja povijesti ili prirode, tvrdeći da tko god djela u skladu s tim zakonima ne treba iskustvo. Pragmatizam, čak i u lenjinističkoj formi, priznaje važnost iskustva i djela kao načina otkrivanja istine. Ovo predstavlja dublju filozofsku razliku: pragmatizam još uvijek vjeruje u moć stvarnosti da otkriva istinu kroz ljudsku akciju, dok totalitarizam koristi apstraktne zakone kao jedini vodič. Ovdje Arendt kritizira totalitarne režime jer ne priznaje važnost individualnog iskustva, što vodi do ideološkog sljepila i brutalnih akcija bez obzira na realnost i posljedice. Totalitarizam postaje zatvoren sustav misli, gdje jedini "istinski" zakoni dolaze iz apstraktnih, nadsistemskih pravila, čime se zanemaruju konkretne ljudske potrebe i iskustva. (Arendt H. 2004. str. 149.) Arendt zatim produbljuje razliku između zdravog razuma i logike. Zdrav razum, prema njoj, djeluje u zajedničkom svijetu gdje ljudi mogu međusobno djelovati zahvaljujući općem čulu, koje objedinjuje sve individualne čulne podatke i omogućava zajedničko razumijevanje. Logika, s druge strane, djeluje neovisno o drugim ljudima i stvarnosti. Aksiomi logike, poput tvrdnje " $2+2=4$ ", važe bez obzira na ljudske uvjete, što ih čini univerzalnim, ali i sterilnim. Arendt upozorava da logičko rezonovanje, kada je izolirano od stvarnog svijeta i iskustava drugih, postaje besplodno i opasno, jer gubi vezu sa stvarnim životom. Logika bez zdravog razuma može voditi u tautološke tvrdnje i opsesivnu potporu vlastitim uvjerenjima, što je karakteristično za totalitarne ideologije. Totalitarni režimi često koriste logičke operacije kao sredstvo prinude, zanemarujući suštinsku nužnost zajedničkog razumijevanja i interakcije. (Arendt H. 2004. str. 150.)

Arent naglašava da su novosti ključne za povijest jer ona, za razliku od prirodnih nauka koje se bave ponavljanjem, uvijek ima posla sa jedinstvenim događajima. Ona kritizira koncept kauzaliteta u povijesnim naukama, tvrdeći da pokušaji da se događaji objašnjem lancem uzroka krivotvore stvarni smisao povijesti. Historijski događaji uvijek su neočekivani i novootkriveni, a njihov stvarni smisao se ne može dedukovati unaprijed. Prema Arentu, događaj sam osvjetljava svoju prošlost i samo se tada prošlost može razumjeti, ne kao zbir uzroka, već kao osvjetljena perspektiva stvorenog događaja. Ova perspektiva o povijesti je bliska filozofiji kontinuiteta i prekida, gdje se svaki novi događaj promatra kao početak, a ne kao puka posljedica prethodnih događaja. Historičar treba da prepozna ovo "nešto novo" u svakom periodu i da ga razume u svom jedinstvenom kontekstu, umjesto da ga smješta u okvire opštih trendova i uzroka. Jedan od ključnih elemenata njene političke misli je pojam započinjanja. Ona naglašava da je sposobnost političkog djelovanja da se započne nešto novo, a to je u suštini ljudske slobode. Povezuje ovaj koncept s grčkom riječju arche¹³. Ova ideja je prisutna i kod Makijavelija, koji smatra da samo nasilje može opravdati čin zasnivanja nečeg novog. Za Arent, stvaranje novih početaka, kroz djelovanje, čini čovjeka slobodnim. Ovo je povezano s kršćanskom teologijom Svetog Augustina, koji je smatrao da je čovjek stvoren da bude početak – da započne nešto novo u svijetu. Svaki novi početak, prema ovoj filozofiji, reafirmiše suštinu čovjeka kao slobodnog bića, a historija, kao niz ovih početaka, nema konačan kraj. (Arendt H. 2004. str. 150.) Razumijevanje je centralno za Arendt, a ona ga vidi kao suštinski dio ljudskog djelovanja. Ono nije puko intelektualno shvaćanje, već aktivan proces koji je povezan sa djelovanjem. Filozofija i nauka su, prema Arendt, različite jer nauka ima rezultate, dok filozofija nema. Mišljenje, kako ga ona vidi, započinje s istinom kao početkom, a ne kao krajnjim rezultatom. Istina je uslov mišljenja, a ne njegov produkt. Na kraju, Arendt-ina refleksija o "srcu koje razumije" i imaginaciji pokazuje da je sposobnost da razumijemo svijet i druge ljude temelj političkog djelovanja. Bez imaginacije, koja nam omogućuje da vidimo stvari iz različitih perspektiva, ne bismo mogli da se orijentišemo u svijetu. Razumijevanje je ono što nas povezuje sa sadašnjim vremenom i omogućuje nam da sudjelujemo u zajedničkom svijetu. Njen naglasak na nužnosti novog početka i slobode kroz djelovanje ukazuje na jedinstvenu filozofiju razumijevanja svijeta, gdje se istina nalazi ne u logičkim formulama, već u živom iskustvu i zajedničkom djelovanju ljudi u političkom prostoru. (Arendt H. 2004. str. 151-152.)

8.4.2.Što je politika?

Hannah Arendt u svojoj raspravi *Što je politika?* razmatra esencijalnu prirodu politike, polazeći od ključne ideje da politika počiva na činjenici pluralnosti ljudi. Ovo je srž Arendtine filozofije politike, koja se uvelike razlikuje od tradicionalnih filozofskih i teoloških pristupa ljudskoj egzistenciji. Arendt smatra da politika nije temeljena na ideji "Čovjeka" kao univerzalne jedinice, nego na ljudima – mnoštvu pojedinaca koji dijele svijet. Pluralnost je ključna jer politika nije relevantna za jednog čovjeka ili nekoliko identičnih pojedinaca, već za mnoštvo različitih ljudi. U filozofiji i teologiji naglasak je na apstraktnom "Čovjeku", ali za politiku je važno kako se ljudi organiziraju u zajednicu unatoč razlikama. Prema Arendt, upravo je taj naglasak na različitosti ono što filozofi često previđaju. Dakle, politika je, prema

¹³ Označava i početak i vlast.

Arendt, način na koji se ljudi organiziraju u zajedničko djelovanje unatoč svojim razlikama. Ključno je da politika ne negira razlike među ljudima, već ih koristi kao osnovu za stvaranje zajednice. Ona kritizira ideju politike koja se temelji na srodstvu ili obitelji, jer to dovodi do erozije osnovne političke kvalitete – pluralnosti. Kada se političko tijelo organizira prema modelu obitelji, gubi se ono što je suštinski političko, a to je sposobnost da se različiti pojedinci udružuju u zajednički svijet. (Arendt H. 1996. str. 162.) Arendt prepoznaje opasnost kada obitelj postaje temelj političke organizacije, jer to vodi do perverzije politike. Uvođenje srodstva, kaže Arendt, ukida temeljnu pluralnost i različitost, a time i samu politiku. Obitelj, kako Arendt ističe, stvara tvrđave u neprijateljskom svijetu, ali to nije priroda političkog prostora. Politika ne smije postati sredstvo za poništavanje različitosti i stvaranje uniformnosti, što se događa kada se političko tijelo razvija iz obiteljskih odnosa. U politici, kako Arendt tvrdi, ljudi se susreću kao jednaki, ali ta jednakost ne poništava njihove individualne razlike. Filozofija i teologija često zanemaruju tu kompleksnu dinamiku jednakosti i različitosti. U politici, pluralnost se priznaje kroz pravo ljudi na jednaka prava, a to priznanje omogućuje očuvanje različitosti. Arendt ovdje naglašava da pluralnost nije samo rezultat prirode, već je i rezultat političkog djelovanja i priznanja. Suprotstavlja se Aristotelovoj ideji da je čovjek po prirodi politička životinja (zoon politikon). Umjesto toga, ona tvrdi da je čovjek u osnovi a-političan, jer politika nastaje među ljudima, a ne iz samog čovjeka. Politika nije inherentna čovjeku, nego se stvara kroz interakcije među ljudima. To znači da politika ne posjeduje vlastitu "supstanciju", nego se pojavljuje u prostoru između ljudi. Arendt ovdje implicira da je politika krhka i ovisi o volji ljudi da se organiziraju i djeluju zajedno. (Arendt H. 1996. str. 163.)

Jedan od ključnih elemenata Arendtine političke filozofije je sloboda. Ona tvrdi da sloboda postoji samo u političkom prostoru, koji ona opisuje kao "međuprostor" između ljudi. Sloboda nije individualna karakteristika, već kolektivno iskustvo koje se ostvaruje kroz političku interakciju. Ljudi često bježe od političke slobode jer ona zahtijeva aktivno djelovanje i preuzimanje odgovornosti. Arendt kritizira moderne političke sustave koji zamjenjuju političku slobodu birokratskom kontrolom, što ona vidi kao perverziju politike. Zatim analizira zapadnjačku tradiciju koja povijest postavlja iznad politike. Ona tvrdi da je ovo pogrešan pristup jer povijest često homogenizira ljude, dok politika, naprotiv, prepoznaje i organizira pluralnost. Pojam povijesti, kako ga razumije zapadna misao, vodi do stvaranja jedinstvenog "čovječanstva", što Arendt vidi kao prijetnju politici jer ukida pluralnost i različitost. Takav pristup povijesti kulminira u opasnosti totalitarizma, gdje su pojedinci podčinjeni "višim" povijesnim zakonima i procesima. (Arendt H. 2002. str. 164.) Također, bavi se predrasudama koje ljudi imaju prema politici, osobito u suvremenom dobu. Ljudi često doživljavaju politiku kao prljavu, punu obmane i manipulacije, što dovodi do povlačenja iz političkog života. Arendt tvrdi da je ova percepcija rezultat nesposobnosti da se politika shvati u njezinoj suštinskoj dimenziji – kao prostor slobodnog djelovanja i kolektivne odgovornosti. Umjesto toga, politika se svodi na odnose moći između vladajućih i podložnih, čime se gubi smisao političkog djelovanja. (Arendt H. 1996. str. 165.) Njena ključna teza je da politika počiva na pluralnosti, a ne na uniformnosti, te da je sloboda osnovna karakteristika političkog djelovanja. Politika se ne može svesti na mehanizme moći ili povijesne procese, već je prostor u kojem ljudi zajednički stvaraju svijet kroz djelovanje i interakciju. Arendt nas poziva da preispitamo vlastite predrasude prema politici i da prepoznamo njezinu esencijalnu ulogu u očuvanju slobode i pluralnosti.

8.4.3. Predrasuda i njena neizbježnost

Arendt počinje tvrdnjom da je neizbježno suočiti se s predrasudama kada se govori o politici. Predrasude su prisutne u svakodnevnim razgovorima, formirajući sastavni dio međuljudskih odnosa i političkih debata. One nisu samo osobne sklonosti, već kolektivne mentalne strukture koje ljudi dijele i na koje se oslanjaju. Prema Arendt, predrasude su prirodan odgovor na ograničene kapacitete ljudskog razuma – niko ne može donositi sudove o svemu iznova tokom života, pa se stoga predrasude nameću kao neophodni alati za navigaciju društvenim i političkim kontekstom. Međutim, Arendt ističe da predrasude imaju svoja ograničenja. Ključno je razlikovati predrasudu od suda – predrasuda je kolektivni, nesvjesni stav koji ne zahtijeva argumentaciju niti jasnoću, dok je sud osobna i razborita procjena koja počiva na iskustvu i rasuđivanju. Predrasude su često lišene direktnog iskustva i stoga nisu jasno definirane čak ni onima koji ih posjeduju. Arendt naglašava da predrasude omogućavaju lakše formiranje društvenih veza jer ne traže od pojedinaca da donose složene odluke ili ulažu napor u razmatranje složenih situacija. Arendt naglašava da politika ne može funkcionirati bez suda. Dok predrasude igraju ključnu ulogu u društvenom životu, one postaju problematične u političkom kontekstu, gdje je nužno donositi sudove temeljem razboritog razmišljanja. Političko mišljenje zahtijeva moć suđenja, koja nije samo sposobnost podvođenja pojedinačnog pod opće, već i sposobnost suočavanja s novim, nepoznatim situacijama bez unaprijed zadanih mjerila. (Arendt H. 1996. str. 167.)

Arendt tvrdi da predrasude često sadrže ostatke prošlih sudova. One su ukorijenjene u prošlim iskustvima, ali se vremenom pretvaraju u krute stavove koji sprečavaju ljude da pravilno sagledaju sadašnjost. Ova fiksiranost na prošlost čini predrasude opasnim jer onemogućavaju prilagođavanje novim okolnostima i stvarnom iskustvu savremenog sveta. Uvodi distinkciju između dvije vrste suda: sud koji se temelji na mjerilima i sud bez mjerila. Sud s mjerilima omogućava donošenje odluka na temelju prethodno utvrđenih normi, dok sud bez mjerila zahtijeva sposobnost procjenjivanja nečeg sasvim novog, na temelju same situacije. Potonje je povezano sa sposobnošću estetskog suda, koji nema univerzalnu prinudu, ali omogućava razlikovanje ispravnog od pogrešnog kroz raspravu i dijalog. Arendt upozorava na opasnost pretvaranja predrasuda u rigidne ideologije ili svjetonazore. Kada se predrasude učvršćuju i postaju zatvoreni sistemi mišljenja, one ne samo da sprečavaju suđenje, već stvaraju iluziju sveobuhvatnog razumevanja sveta. U modernom svetu, ideologije preuzimaju funkciju zaštite pojedinca od stvarnog iskustva, time ukidajući moć suđenja i otvorenosti prema nepoznatom. Postoji kriza modernog sveta koja proizlazi iz gubitka mjerila za donošenje sudova. U modernom društvu, mnoge ranije prihvaćene norme i vrijednosti su dovedene u pitanje, stvarajući vakuum u kojem je sve teže donositi sudove o savremenim događajima. Arendt to povezuje s tzv. nihilizmom, gdje tradicionalni moralni i politički sistemi više ne pružaju adekvatne smjernice za djelovanje. (Arendt H. 1996. str. 168.) Nasuprot ovom nihilističkom pogledu, Arendt tvrdi da ljudi imaju urođenu sposobnost suđenja koja nije nužno vezana za unaprijed utvrđena mjerila. Ova sposobnost je temeljna za donošenje odluka u novim, nepoznatim situacijama i ne može se svesti na puko podvođenje pojedinačnih slučajeva pod univerzalne principe. Arendt kritizira moderni pogled koji smatra da je suđenje moguće samo uz prethodno postavljena mjerila, ističući da je ljudska moć suđenja daleko fleksibilnija i složenija. Arendtina analiza predrasuda u ovom tekstu osvjetljava njihovu dvoznačnost. S jedne strane, predrasude su neizbježne i nužne u svakodnevnom životu, jer pomažu pojedincima da se orijentiraju u kompleksnim društvenim strukturama. S druge strane,

predrasude postaju problematične u političkom kontekstu, gdje je nužno donositi razborite sudove o novim situacijama. Arendt naglašava važnost razlikovanja predrasuda od suda te ističe opasnost koju predstavljaju ideologije i svjetonazori koji zamjenjuju otvoreno mišljenje i moć suđenja. (Arendt H. 1996. str. 169-170.)

8.4.4.Nacija, država i nacionalizam

Hannah Arendt u prikazu knjige "La Nation" od J.T. Delosa pruža kritičku analizu političkog fenomena nacije i nacionalizma, u vezi s ključnim pitanjima moderne civilizacije i društva. Ovaj tekst se bavi dubljim razumijevanjem nacije kao političkog entiteta i nacionalizma kao destruktivne sile koja ugrožava politički i društveni poredak. Arendt odmah na početku ističe problem s terminologijom u historijskim naukama, gdje se pojmovi poput nacije, rase, patriotizma i imperijalizma često koriste nedosljedno. Ovaj nedostatak preciznosti može proizvesti površne narative i čitke knjige koje ne izazivaju dubinsko promišljanje. Međutim, Delosova knjiga, premda nesistematski organizovana, prema Arendt pripada onim rijetkim djelima koja ulaze u složene strukturne analize. Takva analiza, iako teška, omogućava dublje razumijevanje fenomena. Arendt postavlja temeljne političke realnosti vremena u dva aspekta: (1) savremeni svijet temelji se na nacijama i (2) stalno je uzdrman prijetnjom nacionalizma. Ona podvlači kako je Delosov zadatak pronaći politički princip koji će spriječiti nacije da razvijaju destruktivni nacionalizam i tako stvoriti osnovu za međunarodnu zajednicu koja bi mogla očuvati civilizaciju. Delos ukazuje na to da civilizacija više nije univerzalna, već se prezentira u obliku nacionalnih civilizacija, što je presudan faktor moderne politike. (Arendt H. 2004. str. 159.)

Jedna od ključnih teza ovog prikaza je razlika između nacije i države. Nacija, prema Delosu, postaje politički entitet kada zadobije "svest o sebi koja je u skladu sa njenom istorijom" i povezuje se s određenim geografskim prostorom. Država je, s druge strane, "otvoreno društvo" koje upravlja teritorijom putem zakona i institucija i ne pravi razliku među građanima na osnovu njihove nacionalnosti. Nacija se zasniva na identitetu, historiji i tlu, dok država funkcioniše kroz pravni okvir i teritorijalnu nadležnost. Arendt također naglašava značajnu Delosovu tezu: nacionalizam nastaje kada nacija osvaja državu. U tom trenutku, država prestaje biti neutralna pravna institucija i postaje instrument za ostvarivanje interesa nacije, što rezultira poistovjećivanjem građanskih prava s pravima pripadnika nacije. To je ključno za razumijevanje kako se nacionalizam, naročito u svojoj ekstremnoj formi, pretvara u totalitarizam. Država više ne služi zakonu, već postaje sredstvo za ostvarivanje "nacionalnog interesa", što često vodi agresiji i ekspanzionizmu. (Arendt H. 2004. str. 160.)

8.4.5.Uspon totalitarizma i imperijalizma

Arendt se kritički osvrće na Delosovu tezu o vezi između nacionalizma i imperijalizma. Ona smatra da Delos pravilno uočava da su moderni nacionalizmi često rasistički, ali je previše ozbiljno pristupio naučnim raspravama o rasama, što smatra greškom. Delosova greška leži u uvjerenju da je imperijalizam nužna posljedica razvoja nacionalizma. Arendt se slaže da su rasne teorije pseudo-naučne, ali naglašava da one imaju jasan politički cilj: atomizaciju društava kako bi se pripremila za imperijalnu dominaciju. Rasizam, prema Arendt, ne

proističe iz naučne zablude, već iz političke potrebe za kontrolom i dominacijom. Arendt takođe ističe kako totalitarizam i imperijalizam nisu samo proizvod nacionalizma, već složeniji fenomen. Nacionalizam transformiše državu u totalitarnu strukturu, u kojoj se svi zakoni i institucije podređuju interesima nacije, a pojedinci postaju podređeni kolektivu. Totalitarni pokreti, prema Arendt, funkcionišu po logici neprestanog pokreta, u kojem se ciljevi i sredstva poistovjećuju, a individualna prava gube značaj pred kolektivnim interesom. Arendtovo tumačenje Delosa pruža produbljenu kritiku modernog nacionalizma kao destruktivnog fenomena koji dovodi do totalitarizma. Ona upozorava da će civilizacija biti izgubljena ako ne riješimo osnovne probleme naših političkih struktura, posebno odnos između nacije i države. U modernom društvu, država treba biti garant ljudskih prava i pravnog poretka, dok su nacionalna prava izvedena iz toga, a ne obrnuto. Nacionalizam, koji poništava tu distinkciju, ugrožava osnovne slobode i prava pojedinca. Jedan od mogućih odgovora na ovaj problem, prema Arendt, jeste ideja federacije, gdje bi nacionalnost bila personalna, a ne teritorijalna odrednica. U federaciji, država bi zadržala svoj pravni karakter, ali bi služila kao zaštitnik prava ljudi, bez obzira na njihov nacionalni identitet. Arendt u ovom tekstu jasno vidi opasnosti modernog nacionalizma, kako u njegovim totalitarnim, tako i imperijalističkim oblicima. Kritikuje tendenciju identifikacije nacije i države, što vodi ka potpunoj atomizaciji društva i usponu totalitarnih režima. Delosova analiza, iako briljantna, prema Arendt propušta u potpunosti razjasniti veze između imperijalizma i totalitarizma. Ona smatra da je ključ rješenja u stvaranju federativnih struktura koje će omogućiti postojanje različitih nacija unutar jedinstvenog pravnog okvira. (Arendt H. 2004. str. 161.)

8.4.6. Kriza kulture: njeno socijalno i političko značenje

U prvom dijelu ovog eseja, Hannah Arendt se bavi složenim odnosom između društva, masovne kulture i kulture uopšte, naročito u kontekstu modernog doba. Arendt polazi od promjene shvatanja masovnog društva i masovne kulture, naglašavajući da su ti termini nekada imali pejorativno značenje, dok su kasnije postali respektabilni predmeti akademskih istraživanja. Jedna od ključnih ideja u tekstu je povezanost između masovnog društva i masovne kulture. Prema Arendt, masovno društvo je ono u kojem su mase inkorporirane u društvo, oslobođene iscrpljujućeg rada i s dovoljno slobodnog vremena za "kulturu". Ona istražuje kako je ovo novo stanje stvari povezano s prethodnim fazama društvenog razvoja, naročito s "dobrim društvom" iz 18. i 19. stoljeća. Arendtova kritikuje intelektualizaciju kiča, napominjući kako ovaj proces dovodi do instrumentalizacije kulture – kultura se koristi kao sredstvo za sticanje društvenog statusa ili lično usavršavanje, a ne kao svrha sama po sebi. Ona ističe da se kultura koristi kao "društvena roba" u kojoj kulturni predmeti gube svoju autentičnu vrijednost i postaju puki simboli društvenog statusa. (Arendt H. 2004. str. 175-176.) Jedna od Arendtovih ključnih teza je da u uvjetima masovnog društva individualnost umjetnika postaje posljednja preostala individualnost. U tom smislu, umjetnik postaje glavni proizvođač kulturnih dobara koja nadilaze trenutnu upotrebu i ostavljaju trajni trag u civilizaciji. Ona upozorava na antagonizam između društva i kulture, koji postoji i prije pojave masovnog društva, naglašavajući da se umjetnici često okreću protiv društva jer osjećaju da njihova umjetnost gubi smisao u službi društvenih ciljeva i "kulturnog filistarstva". Kroz ovu kritiku, Arendt povezuje ideju modernog društva s neprestanim sukobom između pojedinca i društva, ističući da masovno društvo zatvara izlaze koje su ranije individue koristile kako bi pobjegle pritisku društva. Ovaj konflikt se očituje i u modernoj umjetnosti, koja se pobunila protiv same kulture i društva koje tu kulturu monopolizira.

Arendt ovdje ukazuje na devalvaciju kulturnih vrijednosti u modernom društvu, gdje se kultura sve više tretira kao roba koja gubi svoju autentičnost i sposobnost da dublje angažira ljude. (Arendt H. 2004. str. 178.)

Dalje u eseju autorka se bavi odnosom kulture i zabave, kao i utjecajem masovne potrošnje na kulturne objekte. Ključna teza je da masovna kultura, podstaknuta industrijom zabave, nužno mijenja i degradira kulturne objekte kako bi ih prilagodila potrebama zabave, čime se gubi njihova autentičnost i trajnost. Ovaj proces industrijalizacije kulture ima opasan utjecaj na umjetnička djela i kulturnu tradiciju, jer se kulturni sadržaji prilagođavaju tržištu zabave, čineći ih dostupnima, ali istovremeno osiromašujući njihovu suštinu. Autorka naglašava razliku između kulture i zabave. Kultura je povezana sa stvarima koje traju i imaju trajnu vrijednost, dok je zabava prolazna i služi trenutnim potrebama ljudi. Industrija zabave, zbog svog konstantnog pritiska da proizvodi nove sadržaje, uzima kulturne predmete, mijenja ih, i prilagođava masovnoj konzumaciji, čime oni gube svoj izvorni smisao i postaju privremeni proizvodi, poput potrošnih dobara. Također, autorka ukazuje na to da se umjetnost mora izdvojiti iz sfere potrošnje i svakodnevnih životnih funkcija kako bi opstala kao dio kulture. Umetnička djela, po njenom mišljenju, imaju funkciju da traju i nadžive prolazne generacije, a ne da budu konzumirana ili korištena poput svakodnevnih predmeta. Kultura je ugrožena kada se umjetnički objekti tretiraju kao funkcionalni ili zabavni proizvodi, jer to vodi ka njihovom uništenju i "tihom nestajanju". (Arendt H. 2004. str. 181.) Ističe da kulturni objekti, poput umjetničkih djela, postoje zbog svog oblika i pojavljivanja, a ne zbog funkcionalnosti. Autorka zaključuje da potrošačko društvo, sa svojim fokusom na potrošnju i zabavu, ne može sačuvati kulturu jer sve što je dodirno, transformiše u privremene i prolazne objekte. Ona naglašava opasnost od funkcionalizacije umjetnosti i kulture u masovnom društvu, gdje se vrijednost kulturnih predmeta smanjuje pod pritiskom tržišta zabave. (Arendt H. 2004. str. 182.)

9.ZAKLJUČAK

Rad prikazuje kako su ideje o moći, vlasti i politici prošle kroz značajne promjene, oblikovane različitim društvenim, kulturnim i intelektualnim kontekstima kroz historiju. Analiza klasičnih mislilaca poput Platona, Aristotela, Augustina i Akvinskog otkriva da su raniji filozofi postavili temelje za kasnije teorije vlasti, promišljajući o idealnim oblicima upravljanja i odnosima između ljudske prirode, pravde i moći. Njihove ideje, iako različite, postavljaju ključna pitanja o izvorima i opravdanju političke vlasti, bilo kroz mudrost, prirodni zakon, božanski autoritet ili ljudski pristanak. Moderni politički teoretičari poput Hobsa, Loka, Ruseaua i Marksa pružaju nove perspektive koje odgovaraju previranjima njihovih vremena, uvodeći ideje o društvenim ugovorima, suverenitetu naroda i klasnoj borbi, koje su duboko uticale na savremene političke sisteme. Savremeni mislioci, poput Fukoa, Arent i Vebera, pružaju dalje uvide u kompleksnost moći u modernim društvima, prelazeći fokus sa državnih institucija na društvene strukture, svakodnevne prakse i ulogu diskursa u održavanju vlasti. Rad se bavi i savremenim izazovima političke vlasti, analizirajući kako globalizacija, tehnološke inovacije i masovni nadzor transformišu tradicionalne oblike autoriteta i dovode u pitanje održivost klasičnih demokratskih modela. Porast multinacionalnih korporacija i digitalnih platformi, kao i slabljenje državnog suvereniteta, nameću nova pitanja o budućnosti demokratskih institucija i političke moći. Rad naglašava važnost neprekidne refleksije i prilagođavanja teorija političke moći u odgovoru na savremene izazove, ukazujući na to da razumijevanje političke vlasti zahtijeva stalno preispitivanje u svjetlu promjenjivih globalnih, društvenih i tehnoloških uslova. Politička misao, kako klasična tako i savremena, pokazuje da su ideje o vlasti, pravdi i suverenitetu neprestano podložne promjenama i prilagođavanju u skladu s historijskim i društvenim okolnostima. S obzirom na trenutne izazove kao što su globalizacija, klimatske promjene, digitalna revolucija i rastuće ekonomske nejednakosti, neophodno je nastaviti sa proučavanjem ovih temeljnih pitanja kako bi se bolje razumjeli mehanizmi kroz koje politička moć može biti pravedno vršena i legitimisana u sve složenijem svijetu. Ovaj rad stoga doprinosi dubljem razumijevanju trajnih tenzija između pojedinaca, društava i države, te naglašava potrebu za prilagodljivim i inkluzivnim teorijskim pristupima kako bi se odgovorilo na izazove modernog doba. Pristup ovoj temi zahtijeva multidisciplinarni i historijski okvir, uz naglasak na analizu promjena u konceptima političke moći, autoriteta i legitimnosti kroz različite epohe. U nastavku su ključne tačke koje bi trebale biti razmatrane. Istraživanje treba ponuditi praktične implikacije za oblikovanje politika i institucija koje će bolje odgovarati na potrebe savremenih društava. Ovo uključuje ideje o participativnoj demokratiji, odgovornosti i transparentnosti u upravljanju, kao i važnost društvene pravde, a ovo sve podrazumijeva kritičko preispitivanje osnovnih pretpostavki o vlasti, pravdi i legitimnosti u kontekstu savremenih izazova.

10. BIBLIOGRAFIJA

Akvinski, T. (1990): Država. Globus: Zagreb.

Arendt H. Politički eseji, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb, 1996. (odabrana poglavlja)

Arendt H. The Nation, Essays in Understanding (p. 307-327), Schocken Books, New York
2004. Preveo sa engleskog Branislav Dujmić

Aristotel (1988): Politika. Zagreb: Globus.

Augustin (1995): O državi Božjoj. Kršćanska sadašnjost: Zagreb.

Foucault, M. Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori: 1972-1977; s francuskog prevela Olja
Petronić. - Novi Sad: Mediteran Publishing, 2012 (Novi Sad: Art print).

Foucault, M. (1994): Znanje i moć. Zagreb: Globus.

Foucault, M. Nadzor i kazna : rađanje zatvora; prevela Divna Marion. - Zagreb : Informator,
1994.

Hegel, G. V. F. (1981): Pravni i politički spisi. Beograd: Nolit.

G. W. F. Hegel, Osnovne crte filozofije prava, V. Masleša, Sarajevo, 1964,

Hobbes. T. (2004): Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države. Zagreb:

Jesenski i Turk.

Kant, I. (2000): Pravno-politički spisi. Zagreb: Politička kultura.

Locke, J. (1978): Dve rasprave o vladi I-II. Beograd: Mladost.

Machiavelli, N. (1985): Vlada. Zagreb: Globus.

Marx-Engels: Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine. Pdf. - Prvi put objavljeno pod
redakcijskim naslovom: Okonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, u
Marx-Engels, Historischkritische Gesamtausgabe - Werke, Schriften, Briefe. Erste Abt., Bd.

Marx-Engels Verlag, G. m. b. H., Berlin 1932, str. 29-172

Marx, K. (1852). The Eighteenth Brumaire of Louise Bonaparte.
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/18th-Brumaire.pdf> (posljednji put otvoreno 08.06.2023.)

Marx, K. (1859) Introduction to a Critique of Political Economy.
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/appx1.htm>(posljednji put otvoreno 08.06.2023.)

Marx - Engels (1967): Rani radovi. Zagreb: Naprijed. (odabrani tekstovi)

Marx K. (1978): Kapital; Prvi tom, Prosveta, Beograd.

Platon (1976): Država. Beograd: BIGZ. Ili Platon (2004): Država. Zagreb: Naklada Jurčić.

Platon (2012): Fedon , priredio Josip Talanga .[redigirai prijevod Kolomana Raca]

Rousseau, J. J. (1978): Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima.

Društveni ugovor. Zagreb: Školska knjiga.

Spinoza, B. (1957.) Politički traktat. Kultura

Weber, M. (1999.); Vlast i politika: Naklada Jesenski i Turk. Hrvatsko sociološko društvo.
Zagreb, 1999.

Weber, M. Politika kao poziv. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2013.

Weber M. Privreda i društvo (1976.) Karijatide, filozofska biblioteka Beograd.

Zvonko Posevac, Idealna država i mogućnost njena ozbiljenja, 1978. Zagreb.

<https://hrcak.srce.hr/file/169747> (posljednji put otvoreno 18.06.2024.)

Žižek S. Sublimni objekt ideologije, Zagreb, 2002.

<https://leksikon.muzej-marindrzic.eu/machiavelli-niccolo/> (D.Grubiša 2010.)

<https://hrcak.srce.hr/file/144137> / Politička misao, god. 49, br. 4, 2012, str. 161-171
(posljednji put otvoreno 17.09. 2024.)