

Univerzitet u Beogradu
Fakultet političkih nauka

Ivan Milenković

POJAM SUVERENOSTI:
OD IZBEGLIŠTVA DO
GOSTOPRIMSTVA

Doktorska disertacija

Beograd, 2014

University of Belgrade
Fakulty of political sciences

Ivan Milenković

The Notion of Sovereignty:
from Refugeism to Hospitality

PhD Thesis

Belgrade, 2014

Mentor:

Prof. dr Ilija Vujačić, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih
nauka

Članovi komisije:

dr Đorđe Pavićević, Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

dr Branko Romčević, Univerzitet u Beograd, Fakultet za bezbednost

Pojam suverenosti: od izbeglištva do gostoprimstva

Sažetak

Ovaj rad nastoji da odbrani tezu po kojoj je svaka subjektivacija uvek već politička, te da je politička subjektivnost moderan izum koji se u punom obimu može razumeti kroz pojam suverenosti. Savremeno određenje slobode (koje se ne poklapa sasvim sa njenim modernim određenjem) u sebi spaja dva oblika suverenosti: kolektivnu i pojedinačnu suverenost. Sa promenom tradicionalnih prerogativa suverenosti (jedna i nedeljiva), savremena politička zajednica nužno upada u krizu identiteta: u pitanje je dovedena ideja zajedništva, odnosno na kojim pretpostavkama počiva zajedništvo zajednice ako ne postoji unapred dati osnov te zajednice, njen temelj, ono jedno zajednice oko kojeg se, kao oko osovine, organizuje čitava zajednica.

Utoliko se u ovom radu insistira kako na istorijskoj vertikali pojma suverenosti, tako i na njegovoj pojmovnoj horizontali. Istraživanje počinje od Aristotelovog određenja vrhovne vlasti kao prvog sistematskog pokušaja da se ocrtta autonomni politički prostor (autonomni prostor političkog). Rimsko iskustvo uvodi nove elemente u određenje vrhovne vlasti, pre svega u insititutima *maiestas*, *imperium* i *auctoritas*. Makijaveli se razume kao prag epohe, a odeljak teksta posvećen firentinskom piscu zauzima središnje mesto kako zbog obilja motiva koji, na različite načine, prožimaju ovaj tekst, tako i zbog neuporedive teorijske odvažnosti da se posledice određenih (neprijatnih) postavki dovedu do krajnjih granica. Delo Žana Bodena drugi je noseći stub ovoga rada ne samo zbog slavne definicije suverenosti, već pre svega zbog uvođenje maksime prava u razumevanje suverenosti. Hobs se pojavljuje kao najsnažnija reakcija na Bodena i možda najupečatljiviji krak radikalnog razumevanja pojma suverenosti kao političke (a ne juridičke) veličine. Delo Džona Loka se, tome nasuprot, vidi kao model koji u ničim ograničenoj suverenosti vidi veću opasnost po slobodu od hobsovskog prirodnog stanja. Rusoova konstrukcija suverenosti pojavljuje se kao svojevrsna sinteza prethodnih iskustava, sa izumom opšte volje kao ključnim legitimacijskim okvirom suverenosti, ali je upravo pojam opšte volje ono što se u ovome

tekstu izlaže kritici kao nedelotvorna fikcija uperena, u krajnjem, protiv slobode. U ovoj istorijskoj konstelaciji Karl Šmit se vidi kao vrhunac jedne tradicije, a njegova ideja po kojoj se subjektivnost uvek iznova potvrđuje u neprestanom proizvođenju neprijatelja, u neprestanom lučenju političkog, predmet je dekonstruktivne kritike koja u šmitovskoj postavci otkriva nereflektovane naslage metafizike.

Pojam gostoprimstva, koji nudi neistrošenu perspektivu na suverenost, uvodi se kroz Kantove političke spise i problematizuje upravo s obzirom na to da taj pojam dolazi iz sfere običajnosti, dok je Kantov naum upravo da oslobodi prostor za univerzalnost lišenu, po definiciji, bilo kakvog upliva empirije. Sa gostoprimstvom se, gotovo u istom gestu, na sceni pojavljuje i figura izbeglice kao svojevrsni lakmus za savremeni pojam suverenosti. Izbeglica – doslovno i u prenesenom značenju – stupa na tle suverenosti i stvara takvu zbrku u domenu zakonodavstva savremenih država da se, bez i malo preterivanja, može reći da je izbeglištvo, uprkos tome što nam se neprestano pojavljuje na marginama naizgled urgentnijih stvari, jedan od najvećih savremenih političko-pravnih izazova. Ako za izbeglice nema mesta u pravnim sistemima i političkim porecima, onda je potrebno iznaći im mesto koje jeste u okviru tih sistema, ali da, istovremeno, ne bude u njima. Logori za izbeglice se, utoliko, nalaze na teritorijama suverenih država, a da, istovremeno, predstavljaju pravno-politički izuzetak, teritorijalnu, pravnu i političku prazninu unutar teritorijalne, pravne i političke punine. Savremeni pojam suverenosti se, zbog toga, suočava sa problemom sabirnog logora kao paradigmom sopstvenog samorazumevanja.

Ključne reči: suverenost, sloboda, modernost, država, gostoprimstvo, izbeglica, Aristotel, *auctoritas*, Makijaveli, Boden, Hobs, Ruso, Šmit.

Naučna oblast: Politička filozofija

Uža stručna oblast: Istorija i teorija političkih ideja

The Notion of Sovereignty: from Refugees to Hospitality

Summary

This thesis defends the proposition that every subjectification is political and that only through the notion of sovereignty can we understand the entirety of a modern invention of political subjectivity. Contemporary definition of liberty – which does not correspond entirely to its modern counterpart – comprises two types of sovereignty: collective and individual sovereignty. The transformation of traditional prerogatives of sovereignty ('one and indivisible') brought about the crisis of identity in the political community – the change in the notion of sovereignty subverted the very idea of community and raised the question what are the assumptions that a community can rely on if there lacked the preexisting basis for a community, if there lacks a foundation, the One which can serve as an axis around which the whole community can be organized.

This thesis follows the historical development of the notion of sovereignty but it also investigates the intricacies of the concept itself. The starting point is the first systematic attempt to circumscribe the autonomous political space (ie the autonomous space of the political), and that is the Aristotelian definition of supreme power. The political experience of the Roman period had enriched the idea of supreme power, and among its new elements prominent were the institutions of *maiestas*, *imperium* and *auctoritas*. Chapter discussing Machiavelli constitutes the middle part of the thesis because his writings abound with motifs that, in various ways, permeate this text, and also because of his unparalleled audacity when it comes to seeing through the certain (unpleasant) assumptions to their very last consequences. The other pillar of this thesis is the oeuvre of Jean Bodin. He was chosen not only because of his famous definition of sovereignty, but, more importantly, because he introduced the maxim of law into the understanding of sovereignty. Hobbes' theory was the most powerful reaction to Bodin and perhaps the most striking variety of radical understanding of the notion of sovereignty as political (and not juridical) idea. The writings of John Locke, on the contrary, represent a model that in an unbounded sovereignty discovers a bigger danger to liberty than in the Hobbesian state of nature. Rousseau's construction of sovereignty is a sort of synthesis, while his invention of general will is a key reference frame for legitimation of sovereignty. However, this thesis criticizes the notion of general will as an ineffective fiction that is, ultimately, directed

against liberty. From the perspective of the historical constellation represented in this thesis, Carl Schmitt is a culmination of one single tradition; his idea that subjectivity is all the time asserted through incessant production of enemies, incessant secretion of political, is criticized as an unscrutinized sediment of metaphysics.

The notion of hospitality offers a fresh perspective on sovereignty. In this thesis we introduce that notion by way of Kant's political writings, and then extrapolate its problematic nature as a result of the fact that it comes from the sphere of custom while Kant's intention was to make room for universality deprived, by definition, of any impact of the empirical. Once hospitality is introduced, the scene is also populated by the figure of a refugee. A refugee is as a sort of litmus for contemporary notion of sovereignty. A refugee steps on the terrain of sovereignty – both in literal and metaphorical sense – and wreaks havoc. Although the problem of refugees always seems to be on the margins of ostensibly more important issues, it is not an exaggeration to say that they make us face one of the most serious political and legal challenges of today. Since legal systems and political regimes do not provide room for them, it is necessary to situate them in the space that is at the same time within and without these systems. In short, refugee camps are on the territory of a sovereign state but also represent a legal and political exception – they are a territorial, legal and political 'hollow space' within territorial, legal and political 'fullness'. Contemporary notion of sovereignty is therefore faced with a problem of concentration camp as a paradigm of its own self-understanding.

Key words: sovereignty, liberty, modernity, state, hospitality, refugee, Aristotle, *auctoritas*, Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau, Schmitt.

Field: Political Theory

Sub-field: A History and Theory of Political Ideas

Andreju i Sofiji

Sadržaj	2
Arheologija subjektivacije (uvodne beleške)	6
1. Fizika slobode – prethodna razmatranja	13
1. 1. Etimologija	13
1. 2. Definicija suverenosti	16
1. 3. Četiri određenja slobode	20
1. 3. 1. Fizika slobode	20
1. 3. 2. Unutrašnja sloboda, ili: da li je pustinjač slobodan?	23
1. 3. 3. Spoljašnja sloboda, ili: politika pre mišljenja	25
Ekskurs: Hana Arent i sloboda kao delanje	27
Sloboda protiv slobodne volje	27
Sloboda protiv principa dovoljnog razloga	30
Igra modalnih glagola <i>hteti</i> i <i>moći</i>	33
Moć protiv volje	34
1. 3. 4. Pozitivna sloboda, ili: zašto je Atina usmrtila Sokrata?	38
1. 3. 5. Negativna sloboda, ili: pluralnost ideoloških projekata	43
1. 4. Šta je ideologija?	45
1. 5. Nemoguće identifikacije Žaka Ransijera	48
2. Aristotel i vrhovna vlast u <i>polisu</i>	51
2. 1. Aristotelove spirale	51
2. 2. <i>Polis</i> i samodovoljnost	52
2. 3. Građanin i vrlina	55
2. 4. Tipovi uređenja i vrhovna vlast	58
3. Rim – <i>maiestas</i> , <i>auctoritas</i> , <i>imperium</i>	63
3. 1. <i>Maiestas populi Romani</i>	63
3. 2. Ciceron i najbolji poredak	67
3. 3. <i>Imperium</i>	69

3. 4. <i>Auctoritas</i>	70
4. Makijaveli – prag epohe	76
4. 1. Uvod u istinu: problem prevoda	76
4. 2. Makijavelijev realizam (1)	78
4. 3. Sreća (<i>fortuna</i>) i/ili vrlina (<i>virtù</i>)	82
4. 4. Temelji slobode	88
4. 5. Makijavelijev realizam (2): delotvorna istina	93
4. 6. Makijaveli protiv makijavelizma	97
4. 6. 1. Zakon	98
4. 6. 2. Pohvala neslozi	103
4. 7. Koruptivni poredak	107
5. Boden i definicija suverenosti	113
5. 1. Definicija suverenosti	113
5. 2. Apsolutna vlast	119
5. 2. 1. Istorija problema (Kantorovic)	120
5. 2. 2. Suverenost kao izvor prava i pravde	123
5. 2. 3. Ograničenja apsolutne vlasti	126
5. 3. Razboritost: derogacija zakona iz duha zakona	131
5. 4. Trajna vlast	134
6. Hobs – buđenje Levijatana	139
6. 1. Suveren kao gospodar značenja	139
6. 1. 1. Zakon	140
6. 1. 2. Utemeljujući mit	148
6. 1. 3. Narod: personifikacija mnoštva	150
6. 2. Autorizacija	152
6. 3. Teorija juridičkog predstavljanja	155
6. 4. Subjekt kao autor	159
7. Lok – strah od suverene moći	162
7. 1. Filmer – suverenost bez ugovora	162
7. 2. Prirodno stanje	164

7. 3. Politička vlast	168
7. 4. Početak političkog društva (dva prigovora)	174
7. 4. 1. Razgradnja porekla	175
7. 4. 2. Problem saglasnosti	179
7. 5. Problem suverenosti	182
7. 6. Suvereni narod	186
8. Ruso – suverenost kao izraz opšte volje	189
8. 1. Priroda društvenog ugovora: politička <i>versus</i> juridička logika	189
8. 2. Svojstva suverenosti	196
8. 3. Suveren i vlada	201
8. 3. 1. Opšte i posebno	202
8. 3. 2. Ravnoteža opšteg i posebnog	205
8. 4. Opšta volja	206
8. 4. 1. Opšta volja i volja svih	207
8. 4. 2. Opšta volja kao fikcija	209
9. Karl Šmit – paradoks suverenosti	213
9. 1. Elementi definicije	213
9. 1. 1. Vanredno stanje	213
9. 1. 2. Odluka	216
9. 1. 3. Država kao subjekt suverenosti	218
9. 2. Kritika čisto pravnog određenja suverenosti	222
9. 3. Ko je suveren?	223
9. 4. Neprijatelj kao konstituent političkog	225
9. 4. 1. Kulturalno neprijateljstvo	225
9. 4. 2. Političko neprijateljstvo	229
9. 5. Amfibolija u pojmu naroda	233
10. Princip gostoprimstva	237
10. 1. Kant i problem gostoprimstva	237
10. 2. Problem početka	241
10. 3. Pohvala neslozi	246

11. Izbeglice i logor kao mesto suverenog izuzetka	252
11. 1. Sablast izbeglice	252
11. 2. <i>Homo sacer</i>	256
11. 3. Azil i zloupotrebe	260
11. 4. Logor i (samo)kriminalizacija izbeglica	263
12. Politike gostoprimstva	268
12. 1. Paradoksi gostoprimstva	268
12. 2. Stranac i izbeglica	271
12. 3. Etimologija	274
12. 4. Subjektivnost i gostoprimstvo: Derida sa Levinasom	276
12. 4. 1. Intencionalnost kao gostoprimstvo: suvereno prisvajanje Drugog	278
12. 4. 2. Spasavanje Drugog	285
12. 4. 3. <i>Communitas, munus, immunitas</i>	288
12. 4. 4. Od imunosti do autoimunosti	291
12. 5. Autoimuna suverenost i suverena autoimunost	295
Zaključak	301
Literatura	321

Arheologija subjektivacije (uvodne beleške)

Već je primećeno da se uvodi pišu na kraju.¹ Zato bi, ako sledimo ironičnu Delezovu preporuku², bez okolišanja valjalo reći do kakvih je rezultata dovelo ovo istraživanje: *subjektivacija je moguća samo kao politička subjektivacija*. Politička subjektivacija bi, utoliko, bila svojevrsni pleonazam, analitički iskaz čiji se elementi sadrže jedan u drugom: u pojmu subjektivacije već se nalazi politika, dok politika nije drugo do način subjektivacije. Subjekt je uvek politički subjekt. Kao jedna od spojnica politike i subjektivnosti – politike kao subjektivacije i subjekta kao političke veličine – pojavljuje se suverenost. Suverenost se, međutim, otkriva i kao uslov mogućnosti toga spoja. Prema tome ona bi, istovremeno i ne bez paradoksa, bila učinak i uslov jedne veze. Učinak – jer ideja suverenosti postaje mogućom tek kada se veza subjekta i politika zavari. Uslov mogućnosti – jer subjekt je moguć samo kao suvereni subjekt, ili to nije. Taj var na tromeđi politike, subjektivnosti i suverenosti nosi čitavu modernu konstrukciju i njen najveći ulog – slobodu.

Ova teza, razume se, nije nova. U antičkim i organicističkim teorijama politička zajednica kao celina prethodi, u ontološkom smislu, pojedincu kao delu celine. U znamenitoj marksističkoj paroli društvena svest određuje biće pojedinca, a ne obratno. Poststrukturalistička istraživanja u temeljnim određenjima ljudskog života pronalaze nereflektovane istorijske i društvene uslovljenosti. U svim ovim koncepcijama nosilac subjektivnosti je politička zajednica, odnosno individualna se subjektivnost, ako je uopšte ima, pojavljuje kao izvedena. Ili, u drugom pojmovnom režimu, na delu je identitet ontološkog i političkog. Moderno doba razvrgava taj sklop emancipujući ono političko. Politika ne samo da dobija autonomiju, već i izvesnu prednost nad ontološkim strukturama. Suverenost se pojavljuje kao jedan od učinaka tog rascepa. Istog časa, međutim, u samom

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987, prevod Milan Kangruga, str. 3. O muci početka upor. Đorđe Pavićević, *Pravda i politika: nasleđe i granice političke filozofije Džona Rolsa*, Fabrika knjiga, Beograd 2011, str. 19-20. i fusnota 4. O lukavstvu početka Jacques Derrida, *La Dissémination*, Seuil, Paris 1972, str. 13-15 O ironizovanju početka Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd 2009, prevod Ivan Milenković, str. 7.

² Delez, *Razlika i ponavljanje*, op. cit, str. 7.

pojmu suverenosti začinje se nova napetost: zajedno sa modernom subjektivnošću, odnosno suverenosti zajednice, naporedo sa njom i, što je još uzbudljivije, u njoj, kao nosilac subjektivnosti pojavljuje se i pojedinac. Slavno Kantovo pitanje "ko smo mi danas?", pitanje koje direktno cilja na suverenost modernog čoveka i koje ni posle 200 godina nije izgubilo ništa od svoje aktuelnosti – pitanje, uostalom, koje je mogućim postalo tek sa modernim dobom – danas se može prevesti u dilemu o saživotu političke i individualne suverenosti. U savremenom, pre svega liberalno-demokratskom kontekstu, tvrditi da je subjektivnost uvek stvar nekakve političke zajednice ne znači poništiti individualni subjekt, već izmestiti ga iz kartezijanskog kalupa, promeniti mu mesto u hijerarhiji subjektivnosti i, ponešto paradoksalno, potvrditi ga kroz složenu mrežu pojmovno-političkih posredovanja. Istovremeno, to znači ispitati nosivost pojma suverenosti koji, po klasičnom određenju, ne trpi podeljenost u sebi samom: suverenost je jedna i nedeljiva, ili to nije.

* * *

Naslov teksta "pojam suverenosti" upućuje na prostor ispitivanja – pojam. Plemstvo, međutim, obavezuje. Ovaj rad prati logiku pojma nastojeći da se, što je manje moguće, oslanja na primere. U tom smislu značajnu podršku nalazimo u (samo)ironičnoj Kantovoj preporuci po kojoj primere valja izbegavati jer oni tekst, naizgled, čine razumljivijim, ali dekoncentrišu čitaoca svraćajući mu pažnju sa celine.³ Čak i kada se određeni događaji uzimaju kao polazišta nečije pozicije, ili su u tolikoj meri značajni za delo da se mogu smatrati i njegovim objašnjavačkim principom – Vartolomejska noć je, recimo, presudno uticala na Bodenovo delo, Makijavelijeve knjige direktno su proistekle iz fascinacije Čezarom Bordžijom, dok o Hobsovima iz Engleske i vraćanjima u nju, o njegovim strahovima iz kojih, kao u košmarima, izranja Levijatan, jedva da je potrebno govoriti, kao i o nacističkom angažmanu Karla Šmita uostalom – u ovom radu su tek nenametljiva pozadina bez ikakve eksplikativne uloge.⁴ U prvom planu je pojam. Pojam bi,

³ Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990, prevod Nikola Popović, str. 10.

⁴ Pred očima nam je, razume se, znamenito Hegelovo upozorenje o tome kako se moraju čitati stari spisi, naime uz svo poštovanje vremena u kojem su nastali i prošlosti koja ih određuje. U suprotnom, pokušamo li iz dela starog 500, ili 2000 godina, da ekstrahujemo ideje koje bi važile uvek i svugda, ne uzimajući specifičnost trenutka u kojem su se artikulisale i mesta na kojem su nikle, dobijamo puke, nedelotvorne apstrakcije. Videti

međutim – da se još jednom pozovemo na Kanta – ostao prazan bez iskustva, te upravo sraz između pojma koji zahteva opštost i nužnost i stvari ljudskih koje se opiru i opštosti i nužnosti (dakle konceptualizaciji) određuje perspektivu ovoga rada: izvođenje se ne kreće pravolinijski, već poput raka – postrance.⁵

Taj račji hod uslovljen je i izborom – možda i nužnošću – metode. Predmet-pojam i samonametnuta neudobna pozicija koja, s jedne strane, odbija čist filozofski izraz, a da, s druge, ne preuzima ni čisto politikološki pristup (ako uopšte postoji nešto poput *čiste* filozofije i *čiste* politikologije i ako je moguće politikološki govor odvojiti od filozofskog, u šta intenzivno sumnjamo) gotovo su prirodno legli na arheološko-dekonstruktivnu metodu. Fukoovska arheološka iskopavanja otvorila su pristup manje rabljenim diskurzivnim slojevima klasičnih tekstova političke filozofije – suveren kao gospodar značenja u Hobsovom delu, recimo, ili pojam gostoprimstva kod Kanta – dok je deridijanska dekonstrukcija ohrabrila potragu za poreklom pojmova, izmeštanje pojmovnih hijerarhija (Lokova razgradnja porekla) i probijanja skorelih diskurzivnih tvorevina (kritika Šmitovih nereflektovanih identifikacija). Ova se dva metodološka iskustva najdirektnije susište u radu i suprotstavljaju inerciji tradicije i fantazmu objektivnosti. Tragajući za poreklom pojmova arheološko-dekonstruktivna metoda izmešta ih iz kalupova izvesnosti u koje ih je tradicija ugurala, remeti njihovu istorijsko-hijerarhijsku uslovljenost i izvodi ih iz petrifikovane ravnoteže (značenje definicije kod Bodena). Takav se pristup, međutim, izlaže svojevrsnom paradoksu metode, ali i metodi paradoksa. Ukoliko prihvatimo učenje po kojem je metoda put ka istinitom saznanju, formalizacija prethodnih istraživačkih iskustava, način na koji se do istine stiže, onda bi, po toj logici, istraživaču bila potrebna

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Sustav Njemačke", u: *Rani spisi*, "Veselin Masleša", Sarajevo 1982, prevod Slobodan Novakov, str. 418. Sličnu preporuku daje i Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought* (Volume I, The Renaissance), Cambridge University Press, Cambridge 1978, Preface X-XIII. Najzad, ozbiljno smo uzeli u obzir Strausove metodološke preporuke koje su, uostalom, vrlo bliske arheološko-dekonstruktivnoj metodi. Vidi Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, Plato, Beograd 1997, prevod sa engleskog Milica Lučić str. 33-92. U jednoj od svojih bitnih dimenzija arheološka-dekonstruktivna metoda insistira na pojmovnoj građi samih tekstova, ne i na interpretacijama izvantekstualnih motiva kakav je, recimo, uticaj straha kao psihološke kategorije na delo Tomasa Hobsa. Drugim rečima, strah se, u ovome tekstu, razume kao politička i istorijska, ne psihološka kategorija.

⁵ Hana Arent koja nam je u ovome radu bila nekom vrstom čičeronea kroz istoriju ideja, ima veoma sličnu metodološku preporuku. Oslanjajući se na Aristotela ona piše: "Bila bi velika greška tražiti univerzalije u praktično-političkim stvarima koje se uvek tiču nečeg pojedinačnog; na tom se polju 'opšti' iskazi, koji su jednako primenljivi svuda, odmah izopače u prazne opštosti", Hana Arent, *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria Press, Beograd 2010, prevod Adriana Zaharijević i Alaksandra Bajazetov, str. 234.

samo volja za istinom i odluka kojim će putem do nje stići. Tome nasuprot arheološko-dekonstruktivni pristup funkcionisao je kao ne sasvim ispitana staza, kao eksperiment čiji se ishod nije znao unapred niti se, s obzirom na prirodu eksperimenta, mogao znati. Neoprezno postupanje sa nestabilnim jedinjenjima, naime, ume da izazove eksploziju. Ali kada bi se ishod teksta znao unapred, onda ne bi bilo potrebno ni pisati ga. Rad, dakle, koji je imao biti školski prikaz osnovnih motiva istorije pojma suverenosti, uz interpretativne intervencije koje bi mu obezbedile naučnu nosivost, preobratio se u dekonstruktivno istraživanje koje je, verujemo, uspelo da unekoliko izmesti noseće stubove jedne dobro poznate i iscrpno prokomentarisane tradicije. Pojam subjektivacije u tom se pogledu pokazao egzemplarnim. Subjektivacija se, nasuprot snažnoj tradiciji koja izvire iz Dekartova filozofije, iz njegovog samotnog poduhvata kada je, željan toplote u ledenim odajama škrte princeze Elizabete švedske, seo ispred kamina, zatvorio oči, suspendovao sav spoljašnji svet, utonuo u sebe i pokušao iz sopstvenog *ja* da izvede čitav svet, subjektivacija se, dakle, dekartovskom iskustvu nasuprot, pojavljuje kao učinak delatnosti koja se sprovodi širom otvorenih očiju, među ljudima i sa ljudima, u ljudskoj zajednici, na trgu, kao *par excellence* politički učinak i politički pojam, kao stvar zajednice, a ne pojedinačne svesti. S druge strane – nasuprot antičkom i, uopšte, premodernom iskustvu – uživatelj zajedničke subjektivnosti, odnosno suverene slobode, upravo je pojedinac. Ta, često paradoksalna napetost između zajedničkog i individualnog, u modernom dobu prožeta specifičnim sinapsama u vidu države i, naravno, suverenosti, pretvara se u dosluh koji liberalno-demokratskim uređenjima obezbeđuje visok, možda i najviši stepen slobode koji je postignut do sada. Utoliko se rad koji sledi pokazuje, u bitnim svojim slojevima, kao odbrana liberalizma.

* * *

Najveće naprezanje u ovome tekstu podneli su stubovi koji drže modernu konstrukciju: dela Nikole Makijavela i Žana Bodena. Za razliku od nepregledne literature o Makijaveliju i interesovanju koje ne jenjava već 500 godina, literatura o Bodenu ne samo da nije neobuhvatna već je začuđujuće skromna. Ako količina tekstova o svakoj rečenici

Makijavelijevog *Vladaoca* – doslovno o svakoj – višestruko prevazilazi veličinu samoga "delca" (*opusculo*, napisaće Makijaveli u pismu svome prijatelju Frančesku Vetoriju) – relevantna literatura o 1500 stranica Bodenovih *Šest knjiga o republici* može se prikupiti bez prevelikog truda. Pa, ako je nezasito interesovanje za Makijavelija razumljivo s obzirom na eruptivni karakter njegovih ideja i brutalnost izraza, na pronicljivost posmatranja i priznato majstorstvo pisanja, razlozi nezainteresovanosti za Bodena potpuno se neprozirni (osim ako ih ne bismo, sa izvesnom ironijom, pripisali nestimulativnom francuskom jeziku prve polovine 16. veka i dekuražirajuće obimnom materijalu). Ovaj tekst je, uz sve uslovljenosti širinom teme i istorijom pojma suverenosti, nastojao da dovede u ravnotežu interesovanje za ova dva autora. Time su njihova dela postavljena kao osovine rada.

Makijavelijevo delo je, kao što je rečeno, višestruko preorano, prinosi su i više nego obilni – čak i onda kada ga, pre svega englesko čitanje elizabetanskog doba, proglašava crnjim od crnog đavola – a da tle, uprkos pola milenijuma eksploatacije, nije ispošćeno. Kako, međutim, čitati Makijavelija? Odgovor: onako kako je i on sam čitao delo Tita Livija, ili onako kako je razumevao sopstveno doba – zainteresovano i bez prevelike brige od prigovora pristrasnosti. Metodološka bi se preporuka svela na svojevrsnu teorijsku halapljivost: grabiti bogati materijal bez strepnje o tome šta će reći komšiluk, variti čak i ono što nije svarivo – a što, dabome, pretpostavlja različite ukuse i gastronomsko-interpretativne navike – kriviti ga ako je potrebno, onako kako je on krivio Tita Livija i pratiti ga čak i na mestima naglašene brutalnosti, biti nepravedan i pažljiv istovremeno, upotrebljavati ga i zloupotrebljavati, biti krajnje minuciozan u raskrivanju značenja njegove građevine i grub kada to materijal nalaže, koristiti sve što se može uzeti od komentatora i uvek mu se, preko leševa komentara, vraćati (verujemo da se Makijaveli ne bi uzbudio ni da do njegovog dela dolazimo preko leševa *komentatora*, ali toliko daleko, ipak, nećemo ići). Akademski zahtevi ovde su svojevrsna opomena od prejedanja (premda bi se na antičkoj gozbi i to dalo rešiti bez prevelikih obzira prema gadljivosti okoline). Čitati Makijavelija i iz tog čitanja izaći onakvi kakvi smo bili i pre nego što smo se u avanturu čitanja upustili, znači samo da nismo dospeli ni do čega, da nismo razumeli ništa.

(Makijaveli je, neopterećen zahtevima skromnosti, pisao, kako ćemo videti, samo za one koji će ga razumeti.)

Uprkos drugačijem tonu Bodenovog dela, uprkos smirenom, ali ništa manje strasnom izrazu, pristup Bodenu – tom prilježnom i uticajnom državnom službeniku zabrinutom za sudbinu Francuske i piscu priručnika za isleđivanje veštica – zahteva, čini se, jednaku odlučnost. Već prvi susret sa tim velikim delom – čuvena definicija suverenosti (data u prvoj rečenici dela) koja sačinjava središnji motiv odeljka posvećenog Bodenu – suočava nas ne samo sa jednim od temeljnih stavova evropske političke racionalnosti, već i sa odsustvom temeljnih tumačenja. Bodenovo nas delo uvodi u prostor bez čvrstih interpretativnih orijentira, stavljajući nas u ugodnu i, istovremeno, opasnu poziciju. Bez orijentira je, naime, lako kretati se, ali još lakše izgubiti se u gustim i neistraženim Bodenovim pojmovnim šumama.

Klasični tekstovi teorije politike su, dakle, armatura ovoga rada, a kao svojevrsni vodiči kroz lavirinte političkih ideja i pojmova pojavljuju se, pre svih – što eksplicitno, što implicitno – dela Hane Arent, Žaka Deride i Đorđa Agambena. Svako od ovih mislilaca ostavio je, na svoj način, dubok trag u političkoj teoriji (Agamben, razume se, i dalje "ore"), s tim što je Arent naročito inspirisala pristup pojmu slobode kao stvari javnog prostora i dala nemerljivi prilog problemu izbegništva, Derida je presudno uticao na odabir metode, dok je neistraženo Agambenovo delo u nastanku bilo nekom vrstom korektiva u kom bi smeru tekst morao da se kreće. Verujemo da se ambivalentan odnos prema italijanskom filozofu oseća i u ovim redovima.

* * *

Odbacujući danajsku ponudu pisanja za večnost – što se, odnekud, drži zadatkom teorijskog pristupa – ovaj rad, uprkos zalaženju u doboku prošlost i kretanju na pojmovnoj ravni, reaguje na trenutno stanje u srpskom društvu u kojem se dadu dijagnostifikovati rast klerikalizma i raznih fundamentalizama, osakaćena javnost, problematičan odnos prema tradiciji, društvena pasivnost, kontaminirana (korumpiranu) država, razoreno društvo, te, ne na poslednjem mestu, neimanje suverenosti na raznim državno-društvenim ravnima. Ovaj

tekst, dakle, reaguje na dvostruki izazov, pojmovni i politički, nastojeći da pokaže kako je, u osnovi, reč o istom toku. Suverenost je, naime, na ovim prostorima u poslednjih četvrt veka bila jedan od najfrekventnijih pojmova na javnoj sceni. Raskorak, pak, između medijsko-političkog prostora u kojem se taj pojam koristio kao moneta za potkusurivanje – proizvoljno i neodgovorno, dakle – i pasivnosti akademske zajednice koja ne samo da nije ponudila dostojan teorijski odgovor, nego je, eksplicitno ili implicitno, tercirala agresivnoj neodgovornosti, obrazovao je snažnu potrebu da se ponudi drugačija vrsta odgovora. Odgovornost je, naime, uvek neka vrsta odgovora koja se besprizivno zahteva u određenoj situaciji. (U slučaju Srbije, valja primetiti, "situacija" traje već četvrt veka, što ume biti obeshrabrujuće.) S druge strane "unutrašnji" (pjmovni) zahtev pronalazi se u nabujaloj filozofsko-politikološkoj literaturi u kojoj pojam suverenosti igra presudnu ulogu. Gotovo da nema problema koji, na ovaj ili onaj način, ne sadrži i izazov suverenosti: politika, naravno, ali i kultura, pojam krize, zajednica, umetnost, medijska scena, istorija, nauka, obrazovanje... Ta pojačana teorijska aktivnost ukazuje na krizu pojma. Pukotine u tradicionalnom pojmu suverenosti, te naprsline koje se šire kako po istorijskoj vertikali, tako i u političkoj horizontali – a jedan od sporednih rezultata ovog istraživanja pokazuje da su naprsline i paradoksi upravo konstitutivni za sam pojam – ocrtavaju svojevrsnu mapu teksta, pravce u kojima se on grana. Uz suverenost, naročito u njenoj istorijskoj vertikali, bilo je potrebno tematizovati i niz pojmova bez kojih se ona ne može misliti, pre svih država, društveni ugovor i zakon. Da li smo uspeli te niti da ispratimo, možda i ispredemo, a da ih ne umrsimo, ili ih ne pogubimo u istorijsko-pojmovnim maglama – dilema je na koju, srećom, ne odgovara potpisnik teksta (premda odgovara *za* nju).

1. Fizika slobode – prethodna razmatranja

1. 1. Etimologija

Prvi i poslednji ulog suverenosti je – sloboda. Uprkos različitim određenjima suverenosti, bilo da ona dolaze iz pravničke, političke, filozofsko-teorijske sfere, ili nastoje da iznađu nove perspektive kao kod Karla Šmita, sloboda je uvek već upisana u sam pojam suverenosti. Sloboda je moguća samo ako je suverena, ako je najviši nalog ljudskog zajedničkog življenja, ako iznad (ili izvan) slobode ne postoji ništa što bi je uslovljavalo. Suverenost, utoliko, mislimo kao uslov mogućnosti slobode, a slobodu kao uzrok i svrhu suverenosti. Ta veza, međutim, nije očigledna. On ima svoju istoriju, svoje uslovljenosti i svoje napetosti.⁶

Suverenost je pojam koji se, s obzirom na nereflektovana iskustva i maglovite intuicije, vezuje za politiku i vrhovnu političku vlast. Sama reč dolazi nam iz kasnolatinskog *superanus* i preko starofrancuskog *sovrain*. U njoj se, dakle, zadržava predlog *super*, "iznad", "nad", te *suveren* označava onoga ko je superioran, nadmoćan, najviši, prvi, onaj ko je na vrhu u hijerarhijskoj strukturi moći.⁷ Ova određenja – biti na vrhu i biti prvi – nisu sinonimna. Biti na vrhu u smislu najviši, i biti prvi u smislu onoga ko u vrednosnom određenju dolazi na prvo mestu, dakle onaj ko je *arhe*, prvi po starešinstvu – označavaju različite stepene i odnose moći. U prvom značenju, kada se suveren razume kao onaj ko je iznad svih ostalih, pretpostavka je da su oni koji su ispod njega, dakle *svi* ostali, inferiorni u odnosu na njega, oni su niže na hijerarhijskoj lestvici moći. *Svi* ostali su njegovi podanici. U drugom značenju, kada je suveren prvi, on je temelj, pokretač, uslov

⁶ Ima, naravno, i svoje protivnike. Vezu slobode i suverenosti, kako je ovde postavljena, duhovito osporava Hana Arendt: "Zajednica koja bi se stvarno zasnivala na suverenoj volji bila bi sagrađana ne na pesku, već na živom pesku. (...) Poistovećivanje slobode i suverenosti možda je najštetnija i najopasnija posledica filozofskog izjednačavanja slobode i slobodne volje. Jer, ona vodi ili poricanju ljudske slobode – naime ako se shvati da ma šta ljudi mogli biti nikada nisu suvereni – ili uvidu da sloboda jednog čoveka, ili jedne grupe, ili političkog tela može biti stečena samo po cenu slobode, to jest suvereniteta, svih drugih", *O slobodi i autoritetu*, Gradska narodna biblioteka "Žarko Zrenjanin", Zrenjanin 1995, prevod Ranko Mastilović, str. 93.

⁷ Upor. Jürgen Dennert, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart, G. Fischer verlag, 1964, str. 101. Takođe Helmut Quaritsch, *Staat und Souveränität*, t. 1, "Die Grundlagen", Frankfurt am Main, Athenäum Verlag, 1970, str. 249 i dalje. Obe reference prema: Petar Bojanić, *Sila i oblici rata*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2012, str. 240.

mogućnosti zajednice, onaj iz koga se izvodi čitav poredak. Ova dva shvatanja stoje u odnosu koji podseća na odnos transcendentnog i transcendentalnog izvora autoriteta. Utoliko istraživanja suverenosti mogu da se odvijaju u nekoliko pravaca, a naročito dva: 1. utvrđivanje veze suverenosti i odluke koja je, kako sugeriše Helmut Kvarič, već sadržana u samome pojmu suverenosti⁸; 2. drugi pravac mogao bi da prati pojam zapovesti, odnosno zapovedanja (*imperium*) kao najvažnijeg svojstva suverenosti⁹. Obe ove sugestije su, zapravo, neizbežne i svako istraživanje suverenosti mora, manje ili više, da ide predloženim putevima, što će uraditi i ovaj tekst. Postoji, međutim, još jedan pravac koji u preovlađujućim politikološko-juridičkim raspravama nije u prvom planu, premda je u njima, u manjoj ili većoj meri, sadržan: istraživanje suverenosti kao uspostavljanje modernog sopstva, ispitivanje suverenosti kao konstruisanje subjektivnosti.

Odmah je potrebno odbiti prigovor da bi se naše istraživanje, s obzirom na istoriju pojma suverenosti, *moralo* ograničiti na političku subjektivnost. Ovaj tekst predlaže ambiciozniju i, svakako, brutalniju tezu: *svaka subjektivnost je uvek već politička*. Iz te perspektive u igru ulazi još jedan niz pojmova: *ipse, ipseitet* (moje, ono sopstveno, ono što sebi daje zakon).¹⁰ U onome *ipse*, naime, pronalazimo element *-pet* što znači "gospodar", te je u igri niz srodnih pojmova: *ipse, potis, potens*, "gospodar kuće". U latinskom se oko *potis* okuplja velika porodica reči: glagol *potere*, odnosno *possum*, ili *potest*. Izvorno, međutim, *potis* znači "gospodar", "muž", odnosno "vođa". Takođe, s obzirom na jedno, kako Benvenist kaže "neobično izokretanje"¹¹, *potis* se približava onome *ipse* u značenju "onaj koji je dovoljan sebi". "Sopstvo" (prevod onoga *ipse*), odnosno *ipsissimus (ipsis-simus)*, razume se kao "gospodar", a u blizini je i *metipse* (ono "isto", biće svojstveno sebi-samom), ili *meisme* (francuski: *le même, moi-même*). *Ipse* je prevod grčkog *autos*, te nas upućuje na niz grčkih reči koje sačinjavaju pojamovnu mrežu oko pojma suverenosti:

⁸ Upor. Bojanić, *Sila i oblici rata*, op. cit, str. 240-241, fusnota 2.

⁹ O *arhe* u značenju "zapovest" Đorđo Agamben, "Šta je naredba?", u: *Dispozitiv i drugi eseji*, Adresa, Novi Sad 2012, prevod Marija Radovanović, str. 33-58.

¹⁰ Žak Derida, *Odmetničke države*, Beogradski krug, Beograd 2009, prevod Ivan Milenković, str. 27: "Pod 'ipseitetom' podrazumevam neko 'mogu', odnosno u najmanju ruku moć koja *sebi samoj daje* svoj zakon, koja svome zakonu daje snagu, koja sebi samoj daje svoju predstavu o sebi, suvereno i ponovo-prisvajajuće pribiranje sebe u simultanosti skupljanja odnosno skupštine, onoga biti-skupa, 'živeti skupa', kako se takođe kaže".

¹¹ Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, prevod Aleksandar Loma, str. 57.

autonomija (samozakonodavstvo), *autarkija* (samodovoljnost).¹² Izraz *potis* pronalazimo i u *hospes*, domaćin, ali i gost, odnosno u složenicama poput *despotes*. *Hospes* se, pak, zanimljivim i u velikoj meri zagonetnim obratom, preliva i u *hostis*, "neprijatelj", te u najvećoj blizini imamo izraze koji označavaju gospodara (domaćina, vladara), gosta i neprijatelja.¹³ Sloboda je već tu i određuje se kao

sposobnost ili mogućnost da se radi šta se hoće, da se odlučuje, bira, da *se* određuje, da se samo-određuje, da se bude gospodar, a pre svega sopstveni (*autos*, *ipse*) gospodar. Prosta analiza onoga "mogu", onoga "moguće mi je", onoga "imam snage da" (*krateô*), otkriva predikat slobode, ono "slobodan sam da", "mogu da odlučim". Nema slobode bez ipsetiteta i *vice versa*, nema ipsetiteta bez slobode. Pa dakle i bez neke suverenosti.¹⁴

Pogledajmo pažljivije ovaj navod. Sloboda se, najpre, određuje kao sposobnost ili mogućnost da se radi šta se hoće. U ovakvom određenju sloboda se pokazuje kao negativna veličina u najširem mogućem smislu: sloboda je neimanje bilo kakvih ograničenja. Sloboda je razuzdanost. Mogućnost odluke nije ničim unapred određena, jer da jeste odluka ne bi bila slobodna. Sloboda je sposobnost i mogućnost, ili moć davanja određenja (davanja definicija), odnosno samoodređenja (samodefinisanja). Ja sam jedini gospodar sebe samog. Za ovakvo određenje konstitutivan je samorefleksivni momenat u kojem slobodu izvodim iz sebe samog, iz *ja*, iz sopstvene nesputanosti, iz razuzdanosti. To je smisao onoga "raditi šta se hoće": moja volja ne poznaje nikakvo spoljašnje ograničenje. U ovakvim formulacijama pronalazimo izvor modernog određenja suverenosti. Suveren se, naime,

¹² Derida sugerše sledeće razumevanje ovoga *ipse*: "*Ipse* se može prevesti: sam bez ičije pomoći, što, uostalom, znači i *autos* na grčkom (*ipse* je *autos*, a latinski prevod onoga 'spoznaj-sebe-samog', *gnôthi seauton*, upravo je *cognosce te ipsum*). *Ipse* označava sebe-samog kao gospodara u muškome rodu: otac, muž, sin ili brat, vlasnik, posednik, vlastelin, to jest suveren. Čak i pre svake državne suverenosti, suverenosti države-nacije, monarha, odnosno, u demokratiji, naroda, *ipseitet* imenuje jedan princip legitimne suverenosti, vrhovnu vlast kojoj poverenje daje i koju priznaje neka moć, odnosno neka sila, neki *kratos*, neka *kratija*. Eto, dakle, šta je implicirano, postavljeno, pretpostavljeno, takođe i nametnuto u samom postavljanju, samopostavljanju *samoga ipseiteta*, svugde gde postoji ono samo-sobom, prvi, krajnji i najviši izvor svakog 'razloga najjačeg' kao prava koje se daje sili, odnosno sile koja se daje pravu", Derida, *Odmetničke države*, *op. cit.*, str. 28.

¹³ Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, *op. cit.* str. 55 i dalje. Za bliskost između *hostis* i *hospes* str. 58-61.

¹⁴ Derida, *Odmetničke države*, *op. cit.*, str. 40.

određuje kao onaj čijem ispoljavanju volje ništa ne prethodi, niti je ta volja ičim ograničena. Na ovaj način povezujemo dva grčka izraza koji se, svaki na svoj način, odnose na slobodu: *eleutheria* i *exousia*. *Eleutheria*, kako primećuje Benvenist, označava slobodu koja se uvek vezuje za zajednicu.¹⁵ *Exousia*, pak, nosi u sebi upravo taj momenat razuzdanosti i odmah otvara napetost između nesputanog uživanja slobode i nužnih ograničenja koje nosi život u zajednici.¹⁶ U modernim vremenima koja nas ovde pre svega zanimaju, ovaj će se odnos artikulirati kao odnos između života u prirodnom stanju u kojem ne postoji nikakvo spoljašnje ograničenje slobode (fikcija prirodnog stanja) i života u zajednici koja uvodi pravila (političko društvo, država), odnosno zakone koji definišu slobodu. Ali ako je sloboda, kao što je rečeno, uvek suverena da bi uopšte bila slobodom, ako je suverenost uslov mogućnosti slobode, onda sa nastankom države sloboda kao suverenost dobija još jedan atribut, naime suvereno samoograničenje slobode kao uslov mogućnosti postojanja slobodne zajednice. Iz takve perspektive sloboda ne samo da nije samorazumljiv, već je i paradoksalan pojam: slobodan sam samo ako nisam slobodan.

1. 2. Definicija suverenosti

Prema definiciji koju daje Đakomo Maramao suverenost "u *opštem* smislu, označava najvišu vlast (*autorità suprema*), *superiorem non recognoscens*, koja je vezana za ideju nadmoći (*supremazia*) [...], za ideju vrha na hijerarhijskoj lestvici moći (*poteri*). U *specifičnom* smislu, tome nasuprot, pojam suverenosti označava proces *racionalizacije* političke moći koja 'preobražava' *silu* u *zakon*, *činjenicu* u *pravo*, i koja na vrh stavlja *auctoritas* opremljen prerogativima *apsolutnosti* (što znači: autonomijom i isključivošću), *trajanja* (što znači: nezavisnošću od fizičke ličnosti koju ovaploćuje, te je, prema tome, [politička moć] nelična) i *nedeljivošću*".¹⁷ Ova definicija, dakle, sažima gotovo sve bitne elemente suverenosti i ako definiciju razumemo kao mesto s kojeg počinje istraživanje – a

¹⁵ Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, op. cit, str. 215. Takođe i Boško Telebaković, *Filozofija politike* I, Tresije, Beograd 2012, str. 153 i dalje. Iako s pravom primećuje da je sloboda kod starih Grka uvek bila stvar polisa, odnosno javnosti (premda je, kako sam Telebaković domeće, možda bolje reći stvar zajednice, *koinonia politike*, str. 154, 156, 157), Telebaković prebrzo i nedovoljno oprezno moderni problem slobode, pre svega u liberalno-demokratskom porecima, vezuje za sferu privatnosti (str. 153, fusnota 3).

¹⁶ U blizini je i pojam *parrhesia*, sloboda da se kaže sve. Upor. Telebaković, *Filozofija politike* I, op. cit, str. 155.

¹⁷ Giacomo Marramao, "La sovranità", *Lessico della politica*, Giuseppe Zaccaria (ur.), Roma, Edizioni Lavoro 1987, str. 605. Navedeno prema Diego Quaglioni, *La Sovranità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, str. 4.

ne kao rezultat istraživanja (jer, *omnis definitio negatio est*, ili, u pravničkom režimu, *omnis definitio periculosa est*) – onda je ona možda i najbolje rečničko polazište koje smo pronašli. Varijaciju Maramaovog određenja daje i Nikola Mateući: "U širem smislu političko-juridički pojam suverenosti označava krajnju instancu moći zapovedanja u jednom političkom društvu, čime se pravi razlika između takvog udruživanja ljudi [političkog] i drugih udruživanja koja ne poznaju takvu, isključivu i neizvedenu najvišu moć. Stoga je pojam suverenosti tesno povezan s pojmom političke moći: moć, suverenost, želi da bude juridička racionalizacija u smislu preobražaja sile u legitimnu moć, moć činjenice u moć prava. Suverenost se obično konfigurira u različitim modusima s obzirom na različite forme organizacije moći u istoriji čovečanstva: uvek u tome možemo da pronađemo trag najviše vlasti (...)"¹⁸ Mateući, između ostalog, skreće pažnju na neizvedenost najviše moći, na to, dakle, da njoj logički ne prethodi ništa iz čega bi mogla biti izvedena, ništa od čega bi, budući izvedena, zavisila. Neizvedenost je, utoliko, negativni uslov mogućnosti suverenosti. Antonio Tarantino, pak, u svedenoj formuli, suverenost određuje kao "političku silu što formuliše zakone koji uređuju život naroda i tim zakonima upravlja (*amministra*)".¹⁹ Sve tri definicije – koje će Dijego Kaljoni, u naporu da napravi klasifikaciju određenja suverenosti, možda prejako nazvati funkcionalističkima²⁰ – upućuju na institucionalizaciju moći, na njenu normalizaciju kroz pravni poredak. Suverenost se, dakle, svugde pokazuje kao *normalizujuća* i *normativna* forma koja tvori veliku tradiciju iz koje, naizgled paradoksalno, ističe i jedan Karl Šmit. On će suverenost definisati na način upravo suprotan, naime kao ono što je vezano za krajnje slučajeve, ono što ima tu moć da pre nabregne poredak (normu), da ga izvede iz reda, iz normalnog stanja i da ga, zarad njegovog očuvanja, uvede u vanredno stanje.²¹ Utoliko će savremene protiv-

¹⁸ Nicola Mateucci, "Sovranità", u: *Dizionario di politica*, Norberto Bobbio, Nicola Mateucci e Gianfranco Pascuino (ur.), Torino, Utet 1983², str. 1102. Navedeno prema Quaglioni, *La Sovranità*, *op. cit.*, str. 3-4.

¹⁹ Antonio Tarantino, *La Sovranità. Valori e limiti*, Milano, Guiffirè 1990, str. 3. Navedeno prema Quaglioni, *La Sovranità*, *op. cit.*, str. 5.

²⁰ Quaglioni, *La Sovranità*, *op. cit.*, str. 3. Valja notariti da Kaljoni u svojoj nevelikoj, ali veoma uticajnoj knjizi, pravi korisnu klasifikaciju perpektiva iz kojih se suverenosti može prići – funkcionalistička, tradicionalistička, juridička, politička – ali u istom gestu pokazuje nedeletvornost takvog pristupa, jer ne samo što, na mahove, gubi nit, nego se pokazuje da je takva klasifikacije nedelotvorna. Perspektive iz koje se prilazi suverenosti uzajamno su, naime, neodvojive, pa se juridičko shvatanje suverenosti, na primer, ne može zahvatiti ni na elementarnoj ravni bez političkog .

²¹ Karl Šmit, "Politička teologija", *Norma i odluka*, Filip Višnjić, Karl Šmit, "Politička teologija", u: *Norma i odluka*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod sa nemačkog Danilo Basta, str. 91. Valjalo bi dodati, međutim,

šmitovske reakcije u suverenosti da vide ne više princip slobode, već moć koja se preobrazila u sopstvenu suprotnost, ili, barem, kao pojam koji je izgubio svoje potencijale oslobođenja. Ipak, napetost između normalnog i vanrednog konstitutivna je za pojam suverenosti, kao što se i borba za autonomiju političkog događa upravo na terenu suverenosti. Autonomija, sa svoje strane, upućuje na slobodu kao samozakonodavstvo. U odrednici koju potpisuje Pjer Paolo Portinaro, uz navođenje sapripadnih pojmova – zajednica (*comunità*), odluka (*decisione*), država (*Stato*), sukob (*conflito*), ideologija (*ideologia*), *imperium*, *absolutio legibus*, *plenitudo potestas*, konstitucionalizam (*costituzionalismo*), pravna država (*Stato di diritto*) – on naglašava dvostruku vrednost pojma suverenosti: s jedne strane reč je o slobodi zajednice, s druge o slobodi pojedinca.²² Tu napetost između zajednice i pojedinca pregnantno notira i Aleksandar Molnar u svojoj *Raspravi o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*: "[s]lobodna država nije nikakva garancija za to da će i njeni građani uživati svoju posebnu, *individualnu i, zapravo, jedino relevantnu slobodu*".²³ Ispitati, dakle, vezu između kolektivne i individualne slobode, pod pretpostavkom da je jedina relevantna sloboda – sloboda pojedinca. To, dalje, znači velikim suverenističkim projektima koji su u svoju osnovu ugrađivale slobodu naroda, nacije, države, prići sa ne malom podozriivošću, jer u velikim totalitarnim projektima dvadesetog veka zajednice jesu bile slobodne, suverene, jedino što su u njima pojedinci bili robovi. Drugim rečima, središnji problem savremene političke teorije, onako kako je mi razumemo, bio bi ispitivanje uslova mogućnosti koegzistencije kolektivnog i individualnog oblika slobode na istom političkom prostoru i u isto vreme. Strogo uzev, izvan uređene

da Šmit, na svoj paradoksalni način, tom neobičnom petljom kojom suverenost izvodi iz normalnog stanja, zapravo nastoji da ojača institucionalni okvir samoga pojma, što je, razume se, novi paradoks. Šmitovom shvatanju suverenosti u ovom je tekstu posvećeno posebno poglavlje.

²² Pier Paolo Portinaro, "Sovranità", u *Enciclopedia del pensiero politico*, Roberto Esposito, Carlo Galli (ur.), Editori Laterza 2005, str. 799-801. To što je italijanski autori prednjače u analizama pojma suverenosti nije slučajno. Biopolitička perspektiva koju je, svojim radovima o suverenosti, otvorio Mišel Fuko sredinom sedamdesetih godina prošloga veka, najbolje se "primio" upravo u italijanskom mišljenju, pre svih kod Đorđa Agambena, Roberta Espozita i Karla Galija koji su, nesumnjivo, danas vodeći italijanski politički filozofi. U francuskom mišljenju najznačajniji odjek biopolitičke perspektive pronalazimo kod Žan-Lik Nansija. Nansi je, opet ne slučajno, pisac jedne od retkih savremenih knjiga u kojima se sloboda nalazi u naslovu: Žan-Lik Nansi, *Iskustvo slobode*, Beogradski krug, Beograd 2008, prevod Slavica Miletić. Za pojam suverenosti od ogromne su važnosti i Nansijevi tekstovi "Razdjelovljena zajednica" i "O singularnom pluralnom bitku", jer u njima Nansi ispituje nosivost kategorije singularnosti koja se ne može misliti bez suverenosti. Videti: Nancy, *2 ogleđa*, Multimedijalni institut/Arkzin, Zagreb 2004, prevod Tomislav Medak.

²³ Aleksandar Molnar, *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Službeni glasnik, Beograd 2011, str. 13.

ljudske zajednice slobode nema, niti ju je bilo, niti je moguće da je bude. Sloboda u smislu *eleutheria*, dakle, ovde će se razmatrati kao jedini dostojan oblik slobode.²⁴ Oštrije rečeno: kao jedini mogući oblik slobode. Pustinjak kao osoba koja je izvan društva ne ulazi u razmatranje o slobodi. Kako je to još Aristotel zgodno primetio, onaj ko ne pripada ljudskoj zajednici ili je zver, ili je bog.²⁵ Zato su filozofi i teoretičari politike odvajkada pokušavali da pronađu i utvrde temelje slobodne zajednice, ali su im se pojedinci, iz nekog razloga, ne retko gubili iz vidokruga. Ni to, međutim, nije previše čudno s obzirom na to da je pojedinac, u smislu individue, a naročito pojam čoveka, izum modernog doba. Bez dodatnih i vrlo preciznih određenja sloboda ostaje, uprkos svojoj uzvišenosti, uprkos tome što nema ništarije koja se ne poziva na slobodu (ili upravo zbog toga), maglovit, apstraktan i prazan pojam pogodan za sumanute projekte i čudovišna izživljavanja. Opsesija slobodom nije dovoljna da bi se sloboda i konzumirala u čitavom svom obimu. Na listi od desetak najistaknutijih masovnih ubica u istoriji, sa naglaskom na razigranom dvadesetom veku, uočili bismo da su i oni bili opsednuti slobodom. Na svoj način, doduše.

1. 3. Četiri određenja slobode

1. 3. 1. Fizika slobode

²⁴ Hana Arent je uvek u blizini i uvek nudi uzbudljivu perspektivu. Razmatrajući shvatanje slobode kod starih Grka ona piše: "Prema grčkoj etimologiji, tačnije prema grčkom samorazumevanju, koren reči za slobodu, *eleutheria*, jeste *eleuthein hopos ero*, idem kuda želim i nema nikave sumnje u to da se elementarna sloboda shvatala kao sloboda kretanja. Slobodan je bio onaj koji može da se kreće kako želi: kriterijum je bio ja-mogu, a ne ja-hoću", Arent, *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria Press, Beograd 2010, prevod Adriana Zaharijević i Alaksandra Bajazetov, str. 270-271. Skrećemo pažnju na važno razlikovanje volje i moći.

²⁵ ο δέ μη δυνάμενος κοινωνειν η μηδεν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν ουθεν μέρος πόλεως, ωστε η θηρίον η θεός (A onaj ko ne može da živi u zajednici ili kome ništa nije potrebno jer je sam sebi dovoljan nije deo države te je ili zver ili bog), Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd 1975, prevod Ljiljana Stanojević-Crepajac, 1253 a, str. 5. U *Metafizici* (Globus, Zagreb 1988, prevod Tomislav Ladan, 982 b, str. 7-8) Aristotel slobodu određuju na sledeći način: "slobodan je onaj čovjek koji opstoji poradi sebe, a ne radi koga drugog" (άνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ό αὐτοῦ έ καί μη άλλου ώ, οὔτω καί αὐτήν ώ μόνην), što znači barem nekoliko stvari među kojima i to da je sloboda i uzrok i cilj po sebi, odnosno moguća je samo ako počiva na sebi samoj.

"Fizika" iz naslova poglavlja nastoji da se suprotstavi svakoj "metafizici" slobode.²⁶ "Metafiziku" bi valjalo razumeti/čuti u njenom osnovnom značenju, kao ono što je iznad fizike, ili – sada već u interpretativnom zahvatu koji bi se mogao osloniti na radove Žila Deleza i Stenlija Kavela²⁷ – kao ono što se nalazi izvan određenog pojma, što mu pridolazi (spolja) i služi kao jemstvo njega samog, što se nalazi izvan njega kao svojevrsni njegov temelj, oslonac, ili supstancijalna podrška. U metafizičkoj postavci upravo ono što je "izvan pojma" uslovljava sam pojam pojavljujući se kao njegov transcendentni uslov mogućnosti, kao njegovo transcendentno jemstvo. "Fizika slobode" bi, tome nasuprot, bila "disciplina" koja ispituje uslove mogućnosti slobode koji se nalaze u samoj slobodi, u samome pojmu slobode, dakle "disciplina" koja slobodu izvodi iz same slobode, ili, ako je nemoguće izbeći (metafizičku) metaforu temelja – na samoj slobodi.²⁸ Utoliko slobodu vezujemo za ono *ipse*, za ono *auto*, za ono što je dovoljno sebi samom. Fizika, dakle, označava ono što nastaje u sebi samom i što raste iz sebe samog. U novovekovnom pojmovnom režimu rekli bismo da slobodu pokušavamo da razumemo kao *causa sui*, uzrok sebe same, kao suverenu slobodu koja se, zarad svog održanja i zarad svoje delotvornosti, ne bi pozivala ni na šta što bi joj pridošlo izvan sfere fizike, izvan onoga što joj je imanentno: sloboda koja ne dobija zakon sa strane, već koja sama donosi sopstveni zakon, koja bi bila sopstveni zakonodavac. Utoliko bi – da još jednom promenimo pojmovni registar – fizika slobode bila svojevrsno transcendentalno ispitivanje materijalnih (fizičkih) uslova mogućnosti slobode. Jasno je da uprkos izvesnom kantovskom odjeku koji se čuje u ovakvoj postavci, ovo ispitivanje ne bi računalo na strukture svesti, što znači da ono transcendentalno, u ovom slučaju, ne pretpostavlja nekakav subjekt koji, u logičkom smislu, prethodi samoj slobodi na takav

²⁶ "Fizika" je pojam koji ovde sledi delezovsku protivmetafizičku inspiraciju, a koja samosvojni izraz pronalazi u delu Fransa Zurabišvilija. Utoliko je ovaj odeljak svojevrsni odjek Zurabišvilijeve knjige o Spinozi: François Zourabichvili, *Spinoza – Une physique de la pensée*, PUF 2002. Ovu zamisao ne bi trebalo mešati sa raznim školama materijalizma koje se, najčešće, pokazuju kao metafizičke koncepcije, samo sa obrnutim predznakom (materijalizam *umesto* idealizam; što je, uostalom, kritikujući Fojerbaha, lepo uočio već Marks).

²⁷ Naročito Stanley Cavel, *Conditions handsome and unhandsome*, The University of Chicago Press 1990. Zahvaljujem Nikoli Dediću koji mi je, u ovom kontekstu, skrenuo pažnju na Kavelove radove.

²⁸ U poststrukturalističkom žargonu koji je naglašeno protiv-metafizički i koji je u ovaj rad ugrađen kako implicitno, tako i eksplicitno, problem bi se mogao postaviti i kao izbegavanje zatvaranja u ogradu metafizike, *clôture de la métaphysique*. Videti Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, naročito "Ousia et grammé" (str. 31-78). O značenju i radu "temelja" kao metafizičke kategorije najprodornije redove ostavio je Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd 2009, str. 80-111. O problemu temelja i utemeljenja u teoriji politike videti izvrsne redove Milorada Belančića, a u poslednje vreme "Paradoksi utemeljenja", u: *Bele stranice istorije*, Otkrovenje, Beograd 2013, str. 119-174.

način da bi se sloboda eventualno pokušala izvesti iz njega. Sloboda se ovde nastoji utemeljiti kao veličina izvan subjekta, te bi se razumevala kao ono što je *u odnosu* prema subjektu, dakle kao relacija, a ne kao veličina koja uslovljava odnos subjekt-objekt (čime, između ostalog, izbegavamo kantovske antinomije uma). Utoliko je sloboda pretpostavka od koje se polazi, ali mesto, ili mesta slobode, tek je potrebno dokazati. To mesto slobode svojevrsno je mesto bez mesta, politički prostor, ili prostor politike, prostor koji slobodu konstituiše u činu sopstvenog konstitisanja. Dakle jedan suvereni prostor. U krajnjem određenju i sasvim na tragu Hane Arent, fizika slobode znači sloboda fizičkog kretanja, odsustvo nezakonite prisile da se premestim iz tačke A u tačku B: "Biti-slobodan, naime odsustvo svake nezakonite prisile koja ograničava slobodu kretanja, u stvari je najbitniji uslov same slobode".²⁹ No, ta mogućnost počiva na debelom sloju pretpostavki, u koji, na način areheologa, upravo prodiremo.

Ovako postaviti problem znači nužno ući u polemiku sa predmodernim shvatanjem slobode, ali i sa metafizikom subjektivnosti kao modernim pojmovnim izumom. Na meti ovakvoj postavci pre svega su vrlina i opšte dobro, odnosno, drugim rečima, teleološko shvatanje politike. Sa modernim dobom, dakle, koje izumeva princip imanencije, vrlina se zamenjuje slobodom, odnosno modusom obrazovanja volje.³⁰ Šta to znači? Pre svega da se pojam opšteg dobra jedne političke zajednice ne određuje pre nego što se postavi problem slobode te zajednice.³¹ Manje apstraktno, to znači da se vrlina ne ustanovljava, ne artikuliše pre nego što se utvrdi uslovi mogućnosti same te vrline u političkoj zajednici. Vrednost vrline, vrednost same vrednosti, artikuliše se u političkoj borbi, a ne prethodi joj. To bi bio smisao Makijavelijevog (i uopšte modernog) poduhvata u kojem se politika, prema jednom

²⁹ Hana Arent, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, "Filip Višnjić", Beograd 1991, prevod Božidar Sekulić, str. 25.

³⁰ Upor. Vilhelm Henis, *Politička i praktička filozofija*, Nolit, Beograd 1983, prevod Danilo Basta, str. 71. i 79.

³¹ Ovaj problem se detaljnije razrađuje u odeljku posvećenom Rusou. Ovde upućujemo na pregledan tekst Harolda Laskija, *Sloboda u modernoj državi*, Radnička štampa, Beograd 1985, prevod Nikola Mišić, str. 194. Opšte dobro, primećuje Laski, nije uvek bilo cilj države, a naročito to nije u modernom dobu, s obzirom na to da upravljači teže opštem dobru onako kako ga oni razumeju. Drugim rečima, opšte dobro kao izraz suverene volje (volje suverena) ukazuje na radikalnan raskid sa predmodernim koncepcijama najvišeg dobra. Laski, doduše, artikulaciju opšteg dobra ne relativizuje do nivoa puke proizvoljnosti, već, upućujući na to da je država uvek i svojevrsna dinamika odnosa između vladalaca i onih nad kojima se vlada, te on opšte dobro razume kao "građansko prihvatanje onoga što upravljači predlažu" (str. 195).

od snažnih interpretativnih tokova, tumači kao tehnika vladanja³², umesto kao način na koji se dostiže unapred određeno najviše dobro. Ukoliko se još na trenutak zadržimo na Aristotelu, njegov pojam *autarhija* (αυτάρκεια), samodovoljnost, nikako se u modernom kontekstu ne može prevesti sa "suverenost" jer autarhija je, u osnovi, etička kategorija koja se odnosi na pravedan život³³, dok pojam suverenosti, koji u sebi, razume se, sadrži pojam samodovoljnosti, ne pretpostavlja nijednu etičku kategoriju pre političkog principa koji artikuliše opštu volje. Ako se, dakle, u predmodernom dobu politički princip povijao, artikulisao s obzirom vrlinu, dakle s obzirom na ono već zatečeno, na sferu običajnosti koja je bila arhi-zakon, sada je na delu upravo obrnut proces u kojem se vrlina izvodi iz suverene volje. To je smisao rečenog obrta u kojem sloboda, sada, prethodi vrlini (u vrednosnom i epistemološkom, ne i vremenskom smislu). U osavremenjenom pojmovnom režimu mogli bismo reći da je sa modernim dobom na delu politizacija ontologije³⁴, odnosno, kako to, ne bez rezignacije, kaže Henis, "radikalno razaranje telosa"³⁵. Život

³² Što, razume se, potpuno obespokojava Henisa. Upor *Politička i praktička filozofija*, op. cit, str. 77. i 79. Henis, naime, u modernom shvatanju politike vidi ne samo potiskivanje ideje opšteg dobra i izbacivanje vrline iz političkih života, već i brisanje razlike između pravedne i tiranske vladavine (str. 77). Iako je smatramo korisnom, njegovu poziciju držimo nerazrađenom i, time, neodrživom. Zanimljivo je u kojoj meri jedna Hana Arent deli neke Henisove strepnje, da bi ih, s druge strane, potpuno razvejala. Prelazak s vrline na volju kao političku kategoriju, recimo, ona smatra velikom opasnošću i rđavim izumom moderne, ali se, istovremeno, za razliku od Henisa, potpuno užasava rusovskog koncepta opšte volje kao pretpolitičke kategorije. Malo je tako oštih antirusovskih istupa poput onog iz teksta o autoritetu: Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 93-94.

³³ Vidi Henis, *Politička i praktička filozofija*, op. cit, str. 70.

³⁴ O politizaciji ontologije vidi odličnu knjigu Alpara Lošonca, *Otpor i moć*, Adresa, Novi Sad 2012, naročito tekst "Politizacija imanencije; politizacija posredstvom imanencije", str. 227-277.

³⁵ Henis, *Politička i praktička filozofija*, op. cit, str. 71. Henis, zapravo, odlično, gotovo paradigmatički artikuliše nostalgiju za predmodernim razumevanjem zajednice i ta se pozicija prepoznaje na svakom koraku njegove korisne knjige. U uvodnim redovima teksta, recimo, pronalazimo ovakvu formulaciju: "Mogu se zamisliti vrednosno-neutralne socijalne teorije, ali ne i vrednosno-neutralne političke teorije. Realnost političkog uvek stoji pod nekim moralnim zahtevom, pa je i njeno saznanje moguće samo putem prelamanja koje uzima u obzir moralni sud" (str. 17), odnosno Henis je u stanju politiku da misli samo kao artikulaciju određenog načina života svojstvenog određenoj zajednici (*isto*), što upućuje na njegovo supstancijalističko shvatanje politike. Iako je Henisu jasno da se paradigma razumevanja politike promenila, te da mera "politike slobode" nije "pripadnost ovoj ili onoj naciji, već karakter vladavine određuje karakter savremenih političkih zajednica", odnosno "način vladavine je centralna politička kategorija" (str. 18), on to, naprosto, smatra štetnim po politiku. Drugim rečima, Henis odbija liberalno-demokratsko shvatanje politike kao neideološkog, ili iznad-ideološkog političkog projekta koji ne pretpostavlja unapred nijedno dobro kao najviše u slobodnoj političkoj zajednici.

Ovde se mora u obzir uzeti i kritika prosvetiteljstva adornoovskog tipa koja, ipak, nastoji da sačuva racionalnu projekciju stvarnosti jer "volja, otrgnuta od uma i proglašena samosvrhom, čije su trijumfiranje nacionalsocijalisti na jednom od svojih kongresa istakli kao svoju zaslugu, spremna je na nedjelo kao i svi ideali koji ustaju protiv uma", Teodor Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd 1979, prevod Nadežda Čaćinović Puhovski i Žarko Puhovski, str. 203. Važno je, dakle, uočiti da za Adorna volja nije stvar uma.

primeren vrlini, dakle život u političkoj zajednici koja pruža mogućnost moralnog usavršavanja, sada je ustupio mesto – ne bez grčevite borbe, dodali bismo – životu u kojem je imperativ upravo sloboda. Konzumiranje slobode u njenom punom obimu, pak, moguće je samo ukoliko je ta sloboda suverena. Dakle, ukoliko je zajednica, kao uslov mogućnosti slobode, suverena. Istračavajući pred rudu dodali bismo da je model moralnog usavršavanja zamenjen demokratskim modelom beskonačnog samousavršavanja i korigovanja.

Zatvorenost predmoderne političke konstrukcije koja je u odnosu mogućnosti (δύναμις) i ispunjenja, ili ostvarenja mogućnosti (ἐνέργεια) dolazila do ispunjenosti (εντελέχεια) kao dostizanja svrhe, moderno doba otvara prostor beskonačne dinamizacije koja svoj izraz dobija u demokratiji. Demokratija bi, utoliko, bila nekom vrstom nikad ispunjive mogućnosti, mogućnosti koja uvek ostaje mogućnošću, koje je konstitutivno nedovršiva, koja je, kako bi to rekao Žak Derida, u večitom dolasku.³⁶ O tome da ni veliki majstori poput Rusoa, ili Tokvila, nisu shvatili tu paradoksalnu prirodu demokratije, tu njenu prirodu bez prirode, to njeno zajedništvo bez zajednice, tu njenu suverenost koja u sebi nosi konstitutivni manjak, tu njenu neispunjivu mogućnost, govori njihovo nezadovoljstvo ondašnjim stanjem demokratije, te njihovo uverenje da "prava", "istinska" demokratija još nije došla, ali da će, možda, nekada ipak doći.

Poći ćemo od četiri određenja slobode, od dva suprotstavljena para: unutrašnje (privatne) i spoljašnje (javne) slobode, te pozitivne i negativne slobode.

1. 3. 2. Unutrašnja sloboda, ili: da li je pustinjač slobodan?

Unutrašnja sloboda je visoko cenjeni oblik slobode koji kaže da smo uvek slobodni bez obzira kakvi su spoljašnji uslovi slobode. Slobodni smo čak i ako smo u tamnici, u lancima, slobodni smo bilo da živimo u ljudskoj zajednici ili izvan nje, slobodni smo čak i ako nam je, prema spoljašnjim merilima, status ropski. Slobodni smo u svakome svom činu jer nam unutrašnju slobodu niko i nikada, ni pod kakvim uslovima, ne može oduzeti. Iako nam je data ta nam sloboda još nije i zadata, odnosno potrebno je ispuniti izvesne uslove koji bi tu i takvu slobodu učvrstili. Uslovi se, pak, ispunjavaju upražnjavanjem unutrašnje

³⁶ "Demokratija u dolasku" tema je mnogih Deridinih tekstova. Upor, recimo, Žak Derida, *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd 1999, prevod Ivan Milenković. Takođe Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Giulio Einaudi editore, Torino 1990.

slobode u vidu vežbanja karaktera, savlađivanja tehnika sopstva, poštovanja izvesnih pravila. Potrebno je, dakle, savladati izvesne tehnike staranja o sebi i izvesne pretpostavke koje nisu suštinske za unutrašnju slobodu, ali koje je ipak podupiru i učvršćuju.³⁷ Ono, pak, što je "spolja", što je "spoljašnji" uslov, ovde se odnosi na ono što je izvan mene kao pojedinca, dakle odnosi se na zajednicu ili javnost. Spoljašnji bi se momenat mogao razumeti i kao nužno zlo, no ne i nesavladiva prepreka unutrašnjoj slobodi. Utoliko bi se u metafizičkoj tradiciji prostor slobode mogao potražiti u mišljenju, dakle u ničim neuslovljenoj delatnosti uma koja ne poznaje nikakve granice. "Ropska svest", recimo, ili "ropski duh", sintagma je koja upućuje na mesto istine slobode, dakle na svest koja ostaje slobodnom bez obzira na uslove u kojima se nalazi telo. Primat duha, ili svesti, u odnosu na druge supstancije, jedno je presudnih obeležja metafizikog shvatanja slobode od grčkih vremena do danas. Primat ideje nad telom pregnantno je izrazio još Platon u svojoj čuvenoj rečenici po kojoj je telo tamnica, ili grobnica duše.³⁸ Telo je spolja i, budući podložno zakonima koji ne proističu iz njega samog, već je ono tim zakonima (zakonima fizike) potčinjeno, ono je neslobodno. Telo ne može biti suverena veličina. Jedina sloboda dostojna toga imena jeste sloboda duše koja bi se, utoliko, merila stepenom nezavisnosti, ili odvojenosti od tela. Otud i ideja o besmrtnosti slobode ukoliko je ona oličena u duši, odnosno ideja o smrtnosti i propadljivosti tela u onoj meri u kojoj ono zavisi od fizičkih zakona. Duša je, naprosto, iznad i izvan fizike, duša je metafizička veličina, ona je jemstvo slobode. Duša je suverena. "Fizika duše" bi, zato, bila oksimoron, paradoks, nemoguć spoj reči, kao i, sledstveno, "fizika slobode". Padamo u ropstvo kada nam duša padne u ropstvo. Zaplet je, naravno, u tome što taj ropski momenat ne zavisi od spoljašnjih prilika, već duša samoj sebi, iz sebe same, obezbeđuje slobodu, kao što sama, nebrigom o sebi, upada i u ropstvo. Zapuštena duša je ropska. Iz takve postavke jasno je da su robovi oni koji,

³⁷ Najpoznatije tehnike oslobađanja od spoljašnjeg sveta ostavili su, naravno, stoici. Na tragu stoičkih duhovnih vežbi prodorne radove o tehnikama sopstva ispisao je Mišel Fuko. Upor. Fuko, *Staranje o sebi*, Nolit, Beograd 1978, prevod Branko Jelić. Ovaj krak Fukoovih istraživanja, međutim, nije dovoljno ispitan. S jedne strane stiče se utisak da je okretanjem tehnikama sopstva Fuko drastično raskinuo sa prethodnim periodom u kojem dominira ispitivanje tehnika političke subjektivacije. Sam Fuko je, tome nasuprot, tvrdio da je reč o istraživačkom kontinuitetu. Ova nedoumica je značajna za sam problem slobode. Ako je u prvoj Fukoovoj fazi reč o političkoj slobodi – diskurs, moć, govor – koja pripada javnom, uvek već kolektivnom sopstvu – ukoliko uopšte postoji nešto poput "kolektivnog sopstva" – okretanje tehnikama sopstva ukazuje na unutrašnje prostore, na unutrašnju, odnosno privatnu slobodu.

³⁸ Platon, *Obrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd 1985, prevod Miloš Đurić, str. 107 i beleška 1.

naprosto, zaslužuju ropski status, te nije bitno to što oni nisu slobodni u fizičkom svetu, nego oni nisu slobodni "po prirodi", po svojoj suštini, dakle u svojoj duši.³⁹

Prema shvatanju o primatu unutrašnje slobode pustinjač je slobodan. Prema suprotstavljenom gledištu, pak, pustinjač uopšte ne ulazi u razmatranje o slobodi, jer o slobodi govorimo samo u ljudskoj zajednici.⁴⁰

1. 3. 3. Spoljašnja sloboda, ili: politika pre mišljenja

Unutrašnjoj slobodi suprotstavlja se spoljašnje, ili političko određenje slobode, koje kaže da je uslov mogućnosti slobode organizovana ljudska zajednica, dakle politička zajednica, te da bi, dalje, unutrašnja sloboda bila jedna od mogućnosti koje dopušta starija, spoljašnja sloboda. Još jače: spoljašnja sloboda uslov je mogućnosti unutrašnje slobode. U krajnje zaoštrenoј formulaciji moglo bi se reći da unutrašnja sloboda nije relevantna za pojam slobode jer ona je stvar pojedinca, stvar njegove privatnosti i utoliko proizvoljna i bez mogućnosti utvrđivanja opštih kriterijuma, odnosno kriterijuma opštosti. Unutrašnja sloboda je nepolitička veličina i svako pozivanje na nju kao na kriterijum slobode upada u opasnu proizvoljnost. Utoliko ovaj tekst brani zaoštrenu tvrdnju: izvan zajednice slobode nema. Pojedinac u pustinji, u monaškoј ćeliji, na pustom ostrvu, ili, naprosto, otpadnik od društva, uopšte ne ulaze u spor o slobodi. Ili, da još jednom podsetimo na znamenitu Aristotelovu primedbu, onaj ko je izvan zajednice ili je zvar, ili je bog. Građanin svakako nije. Jedan od ubedljivijih empirijskih argumenata u korist spoljašnje slobode kaže da kada dođemo u situaciju da isprobavamo čvrstinu i postojanost unutrašnje slobode pred napadom onoga što je "spolja", obično je kasno za slobodu. Remek-delo Džordža Orvela *1984*, recimo ubedljiv je opis učinaka ovladavanja unutrašnjom slobodom, svojevrsna sublimacija jezivih iskustava totalitarnih režima dvadesetog stoleća. Gospodin Smit, junak orvelovog romana, na kraju će, podsetimo, sa punim ubeđenjem da trvid kako su dva plus dva – pet. Totalitarni poredak osvaja i prostor unutrašnje slobode, a da, zapravo, to ne postaje politički prostor, jer u Orvelovoj konstrukciji ne postoji ni političko kao javno, kao slobodno. Kriterijume unutrašnje slobode određujem ja sâm bez obzira na zajednicu, bez odnosa

³⁹ Aristotel piše: "Ne naziva se, dakle, neko gospodarem zato što zna da gospodari, već zato što je po prirodi takav. To isto važi i za roba i za slobodnog čoveka", *Politika, op. cit.*, I, 1255 b.

⁴⁰ Upor Laski, *Sloboda u modernoj državi, op. cit.*, str. 188.

prema zajednici, ali to je veličina čija se delotvornost gubi ukoliko politički i juridički nisu osigurani uslovi mogućnosti spoljašnje slobode. Utoliko unutrašnja sloboda ne bi smela, kao kriterijum slobode, da prethodi ovladavanjem spoljašnjom slobodom. Razume se da je metafora unutrašnosti neraskidivo povezana sa metaforom spoljašnjosti, te čist model unutrašnjosti, strogo uzev, nije moguć: monah koji se povlači iz političkog prostora, ili pustinjač kao najdosledniji primer povlačenja iz "spoljašnjosti", mogu se razumeti samo s obzirom na postojanje suprotstavljenog oblika ljudskog organizovanja, ali u analitičke svrhe ova je metafora, čini se, veoma delotvorna. Totalitarni režimi dvadesetoga veka u kojima spoljašnje slobode gotovo da nije bilo, jako su se trudili da ovladaju i unutrašnjim prostorom svojih robova upravo zbog fikcije "spoljašnjosti". Otud neprevaziđena praksa sveopšteg denunciranja u kojem je bilo "normalno" da dete denuncira sopstvene roditelje zbog "neispravnog" ideološkog stava. Prostor slobode, utoliko, ne trpi podelu na unutrašnju i spoljašnju stranu, iako pretpostavlja postojanje javne i privatne sfere. Tamo gde nema spoljašnje slobode, unutrašnja, ili subjektivna sloboda je nedelatna. Drugim rečima, upražnjavanje unutrašnje slobode može da bude stvar izbora ukoliko postoji spoljašnja sloboda, odnosno sloboda u zajedničkom življenju. Ili, još zaoštrenije: unutrašnja sloboda može da bude relevantna kategorija tek ako su obezbeđeni uslovi za uživanje u spoljašnjoj slobodi, dakle politički uslovi. U prostoru slobode povlačenje iz javne sfere takođe može biti, najčešće i jeste, politički čin.⁴¹ Prema ovom stanovištu samo politička sloboda

⁴¹ Problem takozvanih "belih listića" na srpskoj političkoj sceni utoliko je vrlo zanimljiv fenomen. Naime, izvestan broj, u javnosti uticajnih građana, odlučio je da na parlamentarne, predsedničke i lokalne izbore 2012. godine, fizički izađe, da izvede svoja tela, ali da, u znak nezadovoljstva aktuelnom političkom garniturom, svoje glasačke listiće načini nevažecim. Dakle, nezadovoljni ponudom na političkoj sceni odlučili su da svoje pravo na izbor ne iskoriste, smatrajući to političkim činom. Na taj način je, po ideji te neformalne, odnosno neformalizovane grupe građana, trebalo da bude iskazano nezadovoljstvo aktuelnom vlašću, a da se, istovremeno, opozicionim strukturama ne da puna legitimnost. "Beli listići" se delimično povlače iz javne sfere i to smatraju političkim činom. Njihovo je povlačenje proizvelo jasne učinke: vlast je promenjena. Ostaje, međutim, vrlo nejasno da li je reč o političkom postupku koji jača demokratsku instituciju promene vlasti, ili o abdiciranju pred političkim zahtevom učestvovanja u javnosti? Manevar po kojem se, istovremeno, i učestvuje i ne učestvuje u demokratskoj proceduri, u kojem se ne učestvuje *da bi se* učestvovalo – ne učestvovanje, naime, proizvodi političke učinke – i u kojem se učestvuje *da se ne bi* učestvovalo, ipak se ne čini kao podrška javnoj sferi. Ako se gestovi u javnoj sferi procenjuju po učincima koje proizvode, ne vidi se kakva je razlika između fizičkog prisustva na javnom mestu – glasačko mesto – i neizlaska na javno mesto. Puki izlazak ne proizvodi nikakav učinak. Ono što su "beli listići" poverovali da proizvode pukim, telesnim prisustvom, ne proizvodi *nikakve* učinke u javnoj sferi. Telesno prisustvo važno je kod "masovnih scena", u uličnim protestima, recimo. Masovnost izlaska na izbore ne procenjuje se po broju tela koja se se pojavila na glasačkom mestu, već po učincima izražene volje. Zbog toga je, po našem mišljenju, reč o nepolitičkom, pa time i neodgovornom gestu. Razlika između broja tela na izborima i građanskog gesta davanja glasa ne

zaslužuje ime slobode, dok je svaki drugi oblik slobode izveden iz političke slobode koja mu prethodi. Utoliko problem unutrašnje slobode može biti predmet psihologije ili teologije, ali ne i filozofije, ili teorije politike. O unutrašnjoj slobodi filozofija ne može da kaže ništa. Ono "unutra" ne može da bude njen predmet jer ne može da zadovolji kriterijume opštosti u nužnosti. Delo Hane Arent utoliko je egzemplarno za spoljašnje određenje slobode i oslanjajući se na njene radove, posebno na motiv politike kao mesta mišljenja – jer nije "glava" mesto mišljenja – mogli bismo da ponudimo jednu paradoksalnu formulaciju za odnos ova dva određenja slobode: privatna sloboda je u javnoj slobodi.

Ekskurs: Hana Arent i sloboda kao delanje

Sloboda protiv slobodne volje

Polazište, ali i zaključak velike konstrukcije Hane Arent, pronalazimo u sledećoj rečenici: „Ljudi *jesu* slobodni (...) samo dok delaju, ni pre ni posle toga: jer *biti* slobodan i delati jedno je isto.“⁴² Da bi se došlo do ovakve tvrdnje potrebno je sprovesti svojevrsno genealoško istraživanje odnosa javne i privatne slobode, istraživanje koje nije lišeno začuđujućih formulacija i paradoksalnih obrata. Prvi od tih začuđujućih uvida kaže da Grci, zapravo, nisu poznavali problem slobode, oni slobodu nisu filozofski tematizovali jer su je, naprosto, živeli kao političku činjenicu.⁴³ Drugim rečima, Grci su u polisima kao mestu slobode konzumirali slobodu kao neupitnu pretpostavku svog načina življenja. Polis kao

ripada istoj političkoj operaciji (to je, da se poslužimo opuštenijim govorom, mešanje baba i žaba; izvesna neverica javlja se i zbog toga što bi grupa građana o kojoj je reč, po svom socijalnom i intelektualnom statusu, morala da zna tu matematičko-političku operaciju, a ispostavilo se da je ne zna). Šteta koja je tim gestom načinjena nije toliko u promeni vladajuće garniture – to je, naprosto, deo dinamike demokratskog ciklusa i ne bi bilo (prevelikih) problema da je rečena grupa građana nedvosmisleno podržala jednu od ponuđenih opcija, čime bi preuzela odgovornost za svoj politički izbor – koliko u pokušaju da se jedan duboko nepolitički gest proglasi *par excellence* političkim činom. (Ostaje problem, doduše, na koji se način "meri" rečena odgovornost, kao u slučaju vajmarske Nemačke, recimo, koja je prilično neupitnom demokratskom procedurom elegantno izašla iz demokratije.) Drugim rečima, postupak "belih listića" oslabio je ionako nejak javni prostor Srbije. Čisto negativno određenje javnog (političkog) prostora po definiciji nije moguće. Javni prostor, opet po definiciji, zahteva aktivnost. "Beli listići" su odlučili da se načine nevidljivima kako bi ih se videlo. Ali oni su, strogo uzev, ostali nevidljivi. Učinak njihove nevidljivosti je vidljiv, ali bez legitimacijske osnove koja je ponuđena kao obrazloženje nevidljivosti. Time što *nisu* pružili nedvosmislenu podršku opozicionoj grupaciji, niti time što *nisu* nedvosmisleno otkazali poverenje aktuelnoj vlasti, oni su javni prostor odredili negativno, dakle neaktivno, dakle nepolitički. Drugim rečima, njihov postupak ne obavezuje nijednog aktera na javnoj sceni, njihov postupak nije legitimacijski osnov ni za kakvo i ni za čije delovanje. Njihove je postupak nepolitički. Time i štetan.

⁴² Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 82.

prirodno mesto slobode, sugerirše Arent, jeste *izonomija*, ravnopravnost, jer se može biti slobodan samo sa sebi ravnima. Ali za uzajamni odnos slobode i jednakosti "bitno je da se sloboda, sledstveno grčkom shvatanju, manifestuje samo u određenim, a nikako u svim ljudskim djelovanjima, i to takvim koja su uopšte moguća i ostvariva jedino ako su drugi prisutni da bi ih vidjeli, procjenjivali i na kraju ih se sjećali. Slobodi je zato uvijek bio potreban vlastiti za nju ustanovljen prostor u kome se ljudi mogu zajedno okupljati, mjesto okupljanja, agora, oko koje je polis bio politički centriran".⁴⁴ Taj prostor je, dakle, naprosto dat, on je tu kao što su tu i planina, reka, more. *Polis* je prirodna tvorevina. Grcima nije potreban zakon (*nomos*) da bi bili jednaki i slobodni, zakon je, strogo uzev, suprotstavljen prirodnom poretku, onome *fysis*. Građani polisa jednaki su po prirodi (što, dabome, isključuje sve ostale: žene, decu, robove, varvare, strance...). Ideja da je zakon uslov jednakosti, odnosno da se ljudi rađaju jednaki pred zakonom, moderna je ideja koja u sebi nosi modernu ideju zakona kao nečeg veštačkog, kao konvencije koju čovek daje samome sebi čime pokazuje da on drži sudbinu u svojim rukama, da on stvara sopstveni svet, te da mu za to nije potreban nikakav transcendentni autoritet. Problem slobode pojavljuje se sa krizom polisa, sa krizom poznatog oblika slobode, sa pojavom "popularnih i populizatorskih sektaša pozne antike koji s filozofijom jedva da su imali išta zajedničko osim imena"⁴⁵, ali koji su počeli da otkrivaju i jedan drugi, nejavni prostor slobode: unutrašnju slobodu. Sve dok su, prema Arent, filozofi teorijski život (*bios theoretikos*) smatrali najvrednijim oblikom životu, odnosno sve dok su ga suprotstavljali političkom životu (*bios politikos*), politički je život, po definiciji, ostajao izvan filozofije.⁴⁶ Pre Avgustina, reći će brutalno Arent, "ideja slobode nije igrala nikakvu ulogu u filozofiji".⁴⁷ Ali rani hrišćani, pre svih Pavle, otkrivaju onu vrstu slobode koja nije više u toj meri

⁴³ "Područje u kojem je sloboda bila oduvek poznata, naravno ne kao problem već kao činjenica svakodnevnog života, jeste područje politike. (...) Među svim sposobnostima i moćima ljudskog života, delanje i politika su jedine stvari koje ne bismo mogli ni da zamislimo bez pretpostavke postojanja slobode", Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 75. Takođe Hana Arent, *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria press, Beograd 2012, prevele Aleksandra Bajazetov i Adriana Zaharijević, str. 270.

⁴⁴ Arent, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, op. cit, str. 24.

⁴⁵ Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 76-77.

⁴⁶ Moćne analize teorijskog, kontemplativnog, odnosno meditativnog života kao suprotstavljenog praktičnom, odnosno političkom životu, Hana Arent ispisuje u prvom delu svog remek dela *Život duha*, op. cit, str. 31-252.

⁴⁷ Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 87. Šire o Avgustinu *Život duha*, op. cit, str. 344 i dalje.

vezana za javnu sferu. Tek tada sloboda postaje filozofski problem⁴⁸, što znači da izlazi iz samorazumljivosti i ulazi u režim posledica i uzroka, pokretača, temelja i izvora. U tom pogledu sveti Avgustin daje najznačajniji prilog toj promeni paradigme shvatanja slobode, u razmatranje o slobodi uvodeći problem volje, a zametak njegovih analiza volje pronalazi se već kod Epikteta:

"Prema antičkom shvatanju čovek je mogao da se oslobodi nužnosti samo kroz moć nad drugim ljudima i mogao je da bude slobodan samo ako je posedovao mesto, dom u svetu [*polis*]. Te svetovne relacije Epiktet je transponovao u relacije unutar čovekovog sopstva i time otkrio da nijedna moć nije toliko apsolutna kao ona koju čovek vrši nad sobom i da je unutarnji prostor u kojem se čovek bori i ovladava sobom u potpunijem smislu njegov, to jest sigurnije zaštićen od spoljnog mešanja nego što to ijedan svetovni dom može ikada biti".⁴⁹

Dakle, sa Epiktetom u igru ulazi momenat koji konkuriše moći, odnosno slobodi koja počiva na moći da se bude slobodan. Otkriće te druge moći događa se kada se sloboda, ili barem jedan njen segment, izmesti iz javnog prostora u nekakav unutrašnji prostor, u prostor sopstva. Sloboda postaje stvar opštenja sa sobom, a ne sa drugim ljudima. Politička veza koja pretpostavlja zajednicu, opštenje ljudi u zajednici, tu se gubi i postaje drugorazredan problem u odnosu na unutrašnji svet koji, za razliku od spoljašnjeg, nudi apsolutnu veličinu, slobodu kao neograničenu, bezuslovnu i apsolutnu. Preokret u odnosu na Grke je ogroman, ali nije bez problema.⁵⁰ Avgustin, naime, otkriva sukob u samome sopstvu u onoj meri u kojoj sopstvo vodi razgovor sa samim sobom, ono se spori sa sobom po uzoru na dijalog, te duša upada u "vatrenu borbu" sa samom sobom. Vrlo je, međutim, važno uvesti još jedno preciranje: unutar volje se događa rasep te nije reč o platonovskom

⁴⁸ Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 87.

⁴⁹ Isto, str. 77. O Epiktetu razrađeniije u *Život duha*, op. cit, str. 330 i dalje.

⁵⁰ Ovde bi, usput, valjalo notirati da se taj preokret događa po analogiji sa podelom na fenomenalni i noumenalni svet a koju podelu su upravo Grci artikulisali. U onoj meri, dakle, u kojoj ta drevna rascepljenost bića određuje istoriju ideja, pa čak i čitavu fizionomiju evropske racionalnosti, u toj istoj meri i otkriće volje kao unutrašnje, nepolitičke moći stvara novu konfiguraciju, ali sasvim kompatibilnu ovoj podeljenosti na svet pojava i svet suština. Upor. *Život duha*, op. cit, str. 31-56. Stranice kojima Hana Arent otvara *Život duha* neprevaziđene su po neuvijenosti izvođenja i jasnoći, te se, bez ikakve senke, preporučuju kao uvodno i izvodno štivo svakog bavljenja filozofijom i političkom teorijom.

dijalogu koji miri suprotnosti, već o sukobu, o sporu.⁵¹ Taj trenutak, to otkriće da duša ima problema i sa sobom a ne samo sa telom, Hana će Arent videti kao momenat izumevanja, ili nastanka volje. Stari Grci, naprosto, volju nisu poznavali jer njih je pokretao spoljašnji, politički princip, a ne nekakva unutrašnja moć koja je, u najboljem slučaju, bila preokupacijom filozofa.⁵² Kao pokretački princip smešten u unutrašnjost ljudskoga bića volju, dakle, izumeva hrišćanstvo. Kao takav, kao unutrašnji princip, on je nepolitički. Zbog toga je izvesna filozofska tradicija, "izobličila, a ne razjasnila, samu ideju slobode onakvu kakva je data ljudskom iskustvu, premestivši je iz njenog izvornog polja, područja politike i ljudskih poslova uopšte, u jedan unutrašnji domen, volju, u kojem bi bila podložna samoposmatranju".⁵³ Podsetićemo da teorija znači posmatranje. Praksa, pak, znači delanje.

Sloboda protiv principa dovoljnog razloga

Prelazak sa spolja na unutra Arent zahvata i u drugom i drugačijem pojmovnom režimu, naime pozivajući se na princip dovoljnog razloga (i kritikujući ga): *nihil sine causa*, ništa se ne događa bez uzroka.⁵⁴ Naime, u spoljašnjem (empirijskom, političkom) svetu orijentišemo se zahvaljujući pretpostavci slobode, te sve što radimo radimo u skladu s tom pretpostavkom. Sloboda je uzrok, pokretač našeg delovanja. Mi se, doslovno, krećemo zahvaljujući slobodi: "sloboda je bila objektivno stanje tela, a ne činjenica svesti ili duha. Sloboda je značila da čovek može da čini šta želi a da ga ne primoravaju ni zapovesti kakvog gospodara, ni fizička nužnost koja bi od njega zahtevala da radi za nadnicu da bi obezbedio fizički opstanak ni nekakav telesni nedostatak poput lošeg zdravlja ili uzetog uda. Prema grčkoj etimologiji, tačnije prema grčkom samorazumevanju, koren reči za slobodu, *eleutheria*, jeste *eleuthein hopos ero*, idem kuda želim i nema nikave sumnje u to da se elementarna sloboda shvatala kao sloboda kretanja. Slobodan je bio onaj koji može da se kreće kako želi: kriterijum je bio ja-mogu, a ne ja-hoću".⁵⁵ No, teorijski (filozofski) život

⁵¹ Upor. Arent, *Život duha*, op. cit, str. 357.

⁵² O tome da Grci nisu poznavali pojam volje Đorđo Agamben, *Dispozitiv i drugi eseji*, Adresa, Novi Sad 2012, prevod Marija Radovanović, str. 52. Videti, takođe, odličnu studiju Majkla Fredea, *Slobodna volja*, Fedon, Beograd 2012, prevod Aleksandar Dobrijević.

⁵³ Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 75.

⁵⁴ *Isto*, str. 73.

⁵⁵ Arent, *Život duha*, op. cit, str. 270-271.

premešta uzrok našeg delovanja u drugu, skrivenu sferu, te je odgovornost teorijskog uma sada drugačija nego odgovornost praktičkog uma. Teorijski um zahteva doslednost koja se u praktičkoj sferi, u ljudskim poslovima, ne samo ne da pronaći, već se ne može doslednosti ni sprovesti. Teorijski um sledi nužnost. Ako bi naši životi bili potčinjeni unutrašnjoj uzročnosti, nekakvoj slobodi koja nam dolazi iz nepolitičke sfere, šta bi se dogodilo s našom političkom slobodom? Ako bismo uvek delovali prema nužnosti koja prethodi našem životu, mi ne bismo bili, niti jesmo slobodni. Našem bi delovanju prethodio nalog, diktat, naređenje nužnosti. Hana Arent je poslovično i lekovito brutalna: "Stoga se sloboda pretvara u privid čim psihologija zaviri u ono što je navodno njeno najskrivenije područje; jer 'uloga koju sila igra u prirodi, kao uzrok kretanja, svoj pandan u duhovnoj sferi ima u motivu kao uzroku ponašanja' (Maks Plank)".⁵⁶ Ili, bez ikakvog okolišanja: ako je sloboda stvar volje, onoga "ja želim", ispunjene su sve pretpostavke za tiraniju.⁵⁷ Motiv se ukazuje kao onaj skriveni, nepolitički pokretač života. Samo mišljenje u svom teorijskom i pred-teorijskom obliku dovodi do toga da sloboda nestaje i to zahvaljujući slobodnoj volji. Volja možda i jeste slobodna, ali njeni nalozi onemogućuju političku slobodu. I sama će Hana Arent primetiti da ova tvrdnja deluje gotovo šokantno, jer, ima li ičeg slobodnijeg od slobodne volje?! No, "iskustva unutarne slobode su izvedena, utoliko što uvek pretpostavljaju povlačenje iz sveta u kojem je sloboda bila poreknuta, povlačenje u neki unutrašnji prostor u koji niko nema pristupa".⁵⁸ A tamo gde niko nema pristupa, tamo je privatni prostor, prostor u kojem je dopuštena potpuna samovolja, dakle ničim neograničena proizvoljnost. Sloboda postaje stvar nekakve svesti, mišljenja, sopstva. Ili, s pozivanjem na Kanta za koga će reći da je junački pokušao da razreši ovaj problem, ali, genijalnosti uprkos, nije uspeo jer nije eliminisao najveću i najopasniju teškoću, "naime da misao sama, u svom teorijskom kao i pred-teorijskom obliku, čini da sloboda nestaje – sasvim nezavisno od činjenice da mora izgledati dosta čudno da sposobnost volje, čija je suštinska delatnost diktat i zapovest, treba da bude čuvar slobode".⁵⁹ Diktat i zapovest, prema tome, ne mogu biti zalog slobode, njeno jemstvo, niti osobine koje su sa njom

⁵⁶ Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 75.

⁵⁷ *Isto*, str. 92

⁵⁸ *Isto*, str. 76.

⁵⁹ *Isto*, str. 75.

spojive. Uz to, za razliku od cilja delanja koji varira i zavisi od promenljivih okolnosti – Makijaveli je, kako ćemo videti, mudrome vladaru preporučivao da se svija s obzirom na to kako vetar duva, što bi značilo da ne može, niti sme, da sledi nepromenljivi cilj – "priznavanje cilja nije stvar slobode, već ispravnog ili pogrešnog suda. Volja, shvaćena kao posebna i izdvojena ljudska sposobnost, sledi sud, to jest spoznaju pravog cilja, a zatim zapoveda njegovo izvršenje. Moć zapovedanja, diktiranja delanja, nije stvar slobode, već pitanje snage ili slabosti".⁶⁰ Hana Arent nepokolebljivo mrvi, jedan za drugim, velike pojmove modernog doba, u ovom slučaju cilj. Teleološka koncepcija, dakle, koja pretpostavlja da nekakva unapred postavljena svrha upravlja našim delanjem, našla se pod udarom logike političkog koja pita ko određuje svrhu, ili cilj koji valja slediti? Tradicionalna perspektiva kaže da je to um, dakle nekakvo mišljenje, sopstvo koje, na osnovu razloga, a naročito na osnovu dovoljnog razloga, određuje cilj koji se, onda, u sferi praktičkog, ili političkog, ima dostići. Nešto savremenijim žargonom rekli bismo da je tu na delu teo-teleološka, čak eshatološka koncepcija. Drugim rečima, pre političkog delovanja na delu je delatnost mišljenja koje iz jedne sasvim druge i drugačije sfere daje naloge, zapoveda, praktičnoj sferi. Mišljenje prethodi delanju. Ukoliko se ta dva sveta ne poklapaju, odgovor koji daje teorijska sfera, jasan je: utoliko gore po činjenice. Sled koraka u tradicionalnoj perspektivi je sledeći: najpre imamo logički izveden sud (nezavistan od iskustva), koji je u domenu mišljenja, potom na scenu stupa volja koja naređuje izvršavanje postavljenog cilja. Ali upravo tada nastupa Arent koja konstatuje da moć zapovedanja nije stvar slobode, već pitanje snage ili slabosti.

Igra modalnih glagola *hteti* i *moći*

Đorđo Agamben nam je ovde od koristi. Njegova lucidna analiza pojma *arhe* kao naređenja, ili zapovedi, izoštrava problem koji Arent artikuliše kao problem volje. Italijanski se filozof upušta u žustru analizu slavnog grčkog pojma *arhe* koji znači početak, poreklo, ono prvo na hijerarhijskoj lestvici vrednosti, a u proširenom značenju osnova ili temelj, načelo vlasti. Ovu reč prepoznamo u nizu složenica poput arhiepiskop, arheologija, ili anarhija, a u filozofskom govoru ona funkcioniše kao oznaka za ono iz čega

⁶⁰ *Isto*, str. 81.

nešto izrasta, u čemu je nešto utemeljeno, ono što daje snagu – dakle legitimiše ga – našem pojedinačnom i kolektivnom delanju. Taj se pojam pojavljuje i u raznim izvedenicama, te *arhos* znači komandant, zapovednik. Ista ta reč, domeće Agamben, znači i čmar, i primećuje da duh jezika voli da zbija šale. Italijanskom filozofu, međutim, šala ne služi puke šale radi, već je tu da dovede u pitanje jednu istorijsku uslovljenost: prestiž i značaj porekla u našoj kulturi. "Poreklo je", piše Agamben, "ono što naređuje i vlada ne samo rođenjem, nego i rastom, razvojem, tokom i prenosom – jednom rečju: istorijom – onim čemu je dalo poreklo. Bilo da se radi o biću, ideji, znanju ili praksi, u svakom slučaju početak nije tek naprosto uvod koji docnije nestaje u onome što sledi; naprotiv, poreklo nikada ne prestaje da počinje, odnosno da naređuje i vlada onome što je uvelo u postojanje".⁶¹ U takvoj postavci Agamben otkriva kako teološki, tako i filozofski rezon, te, sledeći logiku odnosa moći i volje, on dolazi do istih pozicija koje je Hana Arent već osvojila. Konstatujući, naime, da Grci nisu poznavali pojam volje, on dodaje da se taj pojam nalazi u središtu moderne filozofije: "Ako je antički čovek biće moći, biće koje *može*, modeni čovek je biće volje, subjekt koji *hoće*. U tom smislu prelazak iz sfere moći u sferu volje označava prag koji deli antičko i moderno. To bi se moglo izraziti i ako kažemo da, s početkom modernog doba, modalni glagol 'hteti' zauzima mesto modalnog glagola 'moći'".⁶² Uvođenje modalnosti glagola vodi nas korak dalje. Jer, modalni glagoli su prazni, da bi dobili značenje oni moraju biti praćeni drugim glagolom. Dakle, za razliku od "običnih" glagola koji su puni i koji izricanjem imaju značenje u sebi, recimo hodam, pišem, gledam, modalni glagoli ne mogu da stoje sami: *mogu*, *hoću*, *moram* ne znači ništa bez onoga šta hoću, šta želim i šta moram: da hodam, da pišem, da jedem. Na ovom mestu ne možemo dalje da pratimo vrtoglavu Agambenovu analizu upotrebe modalnih glagola kod Kanta, ali možemo da ukažemo na to da je ideja o tome da se modalni glagoli moraju ispuniti *par excellence* politička i filozofska ideja koja zahteva specifičnu delatnost. Naime, ako se zadržimo na pojmu apsolutnosti, što je u svakom razmatranju o suverenosti neizbežno, moramo da se obratimo modalnim glagolima i to njihovom odnosu prema logici: problem božje svemoći (apsolutnosti, razvezanosti od unapred datih prepreka) ne

⁶¹ Đorđo Agamben, "Šta je naredba?", *op. cit.*, str. 35-36.

⁶² *Isto*, str. 52.

implicira logičku nemogućnost, na primer (da se pozovemo na teološke začurice, drage Agambenu) da se Isus otelotvori u ženi, ili crvu. Tada se, međutim, pokazuje da je unutrašnji element koji ograničava, ili koriguje apsolutnu moć, upravo volja: "Moć *može* da hoće i, pošto je jednom *htela*, ona *mora* da postupa po svojoj volji. I čovek kao i Bog može i mora da hoće, može i mora da postavi barijeru pred tamnim ambisom svoje moći"⁶³. No, Hana Arent je dublja od Agambena. Ona vidi više. Stvar je upravo u tome što htenje može i nehteti, odnosno na nalog volje da se nešto uradi ista ta volja može da odbije poslušnost.

Moć protiv volje

Volja kao "čuvarka slobode" u Avgustinovoj interpretaciji vodi žestoku borbu sa samom sobom. Avgustin je manje začuđen time što može biti dva u jednom, što u samoj volji mogu da postoje dva suprotstavljena pokreta – zapovest i potčinjavanje zapovesti – već ga zabrinjava što jedan deo volje može da izda zapovest, a da ga drugi ne poslušaju! Volja, recimo, naredi "ustaj!", ali mi se ne pomerimo iz kreveta. Mišljenje određuje cilj i predaje ga volji na izvršenje, ali ona je u stanju da zakoči, da se parališe i zatvori se u sebe samu: "Volja koja se obraća sama sebi pokreće protivvolju (...). Volja bez protivvolje ne bi mogla biti volja u pravom smislu reči (...) Pošto je u prirodi volje da zapoveda i da zahteva poslušnost, u njoj je prirodi onda i da nailazi na otpor."⁶⁴ U volji, dakle, u isto vreme postoje hteti i ne-hteti, "ja hoću" i "ja neću". Ovako nešto antici nije bilo poznato. Antika je znala za htenje i moć, naime da ono što hoćeš možeš ili ne možeš ostvariti (*non hoc est velle, quod posse*), ali ne i da u isto vreme nešto i hoćeš i nećeš. Htenje i moć su različite veličine. Sa Avgustinom moć se premešta u samu volju, a sloboda se pojavljuje kada se podudare "hoću" i "mogu".⁶⁵ To poklapanje jeste slobodna volja, najslobodnija od svih zamislivih stvari. Ali upravo tu nastaje ogroman problem: ta sloboda nije delatna. Ona zauvek može da ostane puka mogućnost, puka potencija (što Grci, da podsetimo, nisu mogli da pojme, moć, naime, uvek zahteva i ispunjenje, ostvarenje, dovršenje kao *entelehia*). Tu će slobodu Arent nazvati filozofskom slobodom i razlikovati je od političke slobode. Razlika se, pak, svodi na to "što filozofija od slobode ne traži više od sprovođenja volje

⁶³ *Isto*, str. 57-58.

⁶⁴ Arent, *Život duha*, op. cit, str. 357.

⁶⁵ Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 89.

nezavisno od okolnosti i dostizanja ciljeva koje je volja postavila. Politička sloboda, s druge strane, sastoji se u tome da se može činiti ono što se sme hteti".⁶⁶ Drugim rečima, nema slobode tamo gde nema sposobnosti za delovanjem, a ako bismo se još jednom obratili misliocu koji je prekoračio prag modernosti, Makijaveliju, uočili bismo da se njegova kritika utopijskih projekata zasniva upravo na toj nesrazmeri između volje i moći: volja koja samo hoće i koja hoće da bi htela nedelatna je, nemoćna i štetna.⁶⁷

Ali ni tu nije kraj briljantnim analizama Hane Arent. Tek što su je otkrili kao organ samooslobađanja, hrišćani su utvrdili da je volja nedostatna: kao da ono "ja hoću" parališe ono "ja mogu", "kao da istog časa kad ljudi *hoće* slobodu gube sposobnost da *budu* slobodni".⁶⁸ Volja, naime, ne uspeva da stvori nepatvorenu moć, jer moć onoga "ja mogu" iscrpljuje se u volji za moć koja se preobražava u moć za ugnjetavanjem. Opet se, dakle, utvrđuje razlika između "voljnog i performativnog sopstva"⁶⁹, između htenja koje, u jednom trenutku, utvrđuje da nešto ne može i sopstva, odnosno same zapovedajuće volje koja ne odustaje. Ili, kako to Arent kaže, šta god da se događa u spoljašnjem svetu, volja ostaje u ropstvu sopstva, onoga ja, ja hoću. S obzirom na to da volja suspenduje spoljašnji svet, stavlja ga izvan važenja, zaključak koji se da izvesti iz ovakve postavke jeste da je tiranija jedina forma vladavine koja proističe neposredno iz čiste volje.⁷⁰ Otud njen otpor od poistovećivanja suverenosti, kao onoga što dolazi iz volje vladaoca, i slobode. Otud nespojivost ta dva momenta, jer sloboda je uvek stvar spoljašnjosti i politike, a volja je uvek negde unutra, skrivena i nepredvidljiva. Prema tome, da bismo otvorili prostor slobode, moramo se osloboditi volje.

⁶⁶ *Isto*, str. 90.

⁶⁷ U slavnom XV poglavlju *Vladaoca* Makijaveli ovu razliku izražava kao razliku između sadašnjeg vremena i pogodbenog načina: "Od toga kako se živi (*come si vive*) do toga kako bi valjalo živjeti (*come si doverrebbe vivere*) toliko je daleko da onaj koji zanemaruje ono što se radi (*che si fa*) zbog onoga što bi se imalo raditi (*che si doverrebbe fare*), više radi na svojoj propasti nego na održanju", Niccolò Machivalli, *Vladar*, u: *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1985, prevod Ivo Frangeš, str. 125. Volja, dakle, nalaže ono što bi trebalo raditi, ali moć pokazuje šta se raditi može. Povinujemo li se, međutim, naložima volje (a ne razboritosti) – propadamo.

⁶⁸ Arent, *O slobodi i autoritetu*, *op. cit.*, str. 91.

⁶⁹ *Isto*. Odnosno, naloge volje ispunjavamo ako to možemo, ili, ako ne možemo, ako nemamo moći da ih ispunimo, odajemo se ugnjetavanju drugih zarad naloga volje. Ovaj motiv sasvim dobro može da posluži kao polazište za razlikovanje moći i nasilja.

⁷⁰ Arent, *O slobodi i autoritetu*, *op. cit.*, str. 92.

Da bi bilo slobodno delanje mora biti oslobođeno motiva s jedne strane, i svog nameravanog cilja, kao predvidive posledice, s druge. To ne znači da motivi i ciljevi nisu važni činioci u svakom pojedinačnom činu, ali oni su njegovi određujuću činioci, a delanje je slobodno u onoj meri u kojoj je sposobno da ih transcendirira. Onoliko koliko je delanje određeno, toliko se rukovodi nekim budućim ciljem čiju je poželjnost intelekt shvatio pre nego što ga je volja htela, tako da intelekt poziva volju pošto samo ona može da diktira delanje (...). Cilj delanja varira i zavisi od promenljivih okolnosti u svetu; priznavanje cilja nije stvar slobode, već ispravnog ili pogrešnog suda. Volja, shvaćena kao posebna i izdvojena ljudska sposobnost, sledi sud, to jest spoznaju pravog cilja, a zatim zapoveda njegovo izvršenje. Moć zapovedanja, diktiranja delanja, nije stvar slobode, već pitanje snage ili slabosti.⁷¹

Sloboda, dakle, nije fenomen volje:

Sloboda u odnosu na politiku nije fenomen volje. Tu nemamo posla sa *liberum arbitrium*, slobodom izbora koji sudi i prosuđuje između dve stvari, jedne dobre i jedne rđave, čiji je izbor predodređen motivom koji treba raspraviti da bi započela njena operacija (...), već sloboda da se u život prizove nešto što ranije nije postojalo, što nije bilo dato, čak ni kao predmet saznanje ili mašte, što, dakle, strogo uzevši, nije moglo biti ni poznato.⁷²

Ovo je jedno od najlepših određenja *politike kao mesta slobode* koja se može pronaći u celokupnoj filozofsko-političkoj literaturi. Sloboda se, dakle, prema politici ne postavlja u terminima volje jer tada, kao što je pokazano, komandu preuzima nekakav unutrašnji motiv koji prethodi političkoj borbi. To unutrašnje mesto slobode svojevrsni je trg na kome se raspravlja o tome šta je dobro, a šta rđavo, pa kada se to raspravi – ne zaboravimo, dakle, da se sve događa u sopstvu, u unutrašnjem dijalogu, a ne kao kod Grka na trgu gde imamo i sofiste i filozofe i političare i običan i neobičan svet (u koji spada i Sokrat), ili makar na gozbi gde se jede i orgija, ali jednako i raspravlja, opet, dakle, javno – kada se, dakle, u

⁷¹ *Isto*, str. 81. (prevod blago izmenjen).

⁷² *Isto* (prevod blago izmenjen).

"vatrenom obračunu" volje sa njom samom iskristališe šta je dobro, to biva motivom-ciljem za pokretanje akcije, a ako se stvarnost, u međuvremenu, ne povinuje zahtevima volje – utoliko gore po stvarnost. Ali u ovom odlomku pronalazimo još nešto, ono što je zajedničko politici i umetnosti. Ukoliko, naime, političkoj delatnosti (što je svojevrsni pleonazam, jer bi po određenju Hane Arent politika bila samo delovanje) ne prethodi nikakav nalog, ukoliko, dakle, politika artikuliše sopstvene ciljeve i pronalazi načine kako da ih ostvari, tada je to "sloboda da se u život prizove nešto što ranije nije postojalo, što nije bilo dato, čak ni kao predmet saznanje ili mašte, što, dakle, strogo uzevši, nije moglo biti ni poznato". Politika je, u tom određenju, mogućnost stvaranja. U toj mogućnosti ogleda se sva razlika premodernog i modernog određenja politike. Politika, čovek kao slobodan politički subjekt, sam stvara sopstveni svet i preuzima odgovornost za njega.

Ipak, ako se potpuno oslobodimo volje, da li postoji nekakav orijentir za naše političko delovanje? Hana Arent savršeno dobro zna da sloboda nije raditi šta nam se prohte (jezik nas i ovde denucira: sloboda nije htenje slobode, već je sloboda stvar politike) i zato, pozivajući se na Montesckjea, ona uvodi pojam principa:

Princip ne operiše iz unutrašnjosti sopstva kao što čine motivi (...), već nadahnjuje spolja; principi su previše opšti da bi propisivali pojedinačne ciljeve, iako svaki pojedinačni cilj, čim je delanje započeto, može biti procenjen u svetlu svog principa. (...) Princip se manifestuje u izvođenju samoga čina. (...) Za razliku od cilja princip nekog delanja može biti više puta ponovljen, on je neiscrpiv, a za razliku od njegovogmotiva važnost principa je univerzalna i nije vezana ni za jednu pojedinačnu osobu, ni zajednu pojedinačnu grupu. (...) Manifestacija principa dolazi samo kroz delanje.⁷³

Ovaj motiv, međutim, Hana Arent ne razvija detaljnije, tako da ostaje pitanje na koji se način obrazuje princip? Ako sledimo njenu logiku morali bismo da prihvatimo da se princip ne obrazuje izvan političke sfere, odnosno nikako se ne vraćamo nekakvom platonizmu u kojem bi princip bio transcendentna veličina koja prethodi politici i određuje je. Princip bi, utoliko, morao biti učinak političkog.

⁷³ Isto, 81-82.

Na ovom mestu suprotstavljamo se Hani Arent i njenom zaključku o nespojivosti slobode i suverenosti i nudimo ono što ona, s obzirom na postavku, nije mogla da misli: *princip suverenosti*. Utoliko ćemo pokušati da pokažemo uzajamnu zavisnost principa suverenosti i slobode, njihovu nerazdvojjivost, što, da ostanemo još koji trenutak u ovom pojmovnom registru, ne derogira ispitivanja i rezultate do kojih je došla Hana Arent, već samo unekoliko izmešta perspektivu koju je ona osvojila i uvodi nekoliko elemenata koje ona, čini se, nije sasvim uzela u obzir.

Sama javna (spoljašnja) sloboda, pak, kao jedina sloboda dostojna toga imena, deli se na pozitivno određenu i negativno određenu slobodu.

1. 3. 4. Pozitivna sloboda, ili: zašto je Atina usmrtila Sokrata?

O pozitivnom shvatanju slobode govorimo kada zajednica kao politička tvorevina određuje šta je sloboda, to jest kada zajednica propisuje kriterijume koje je potrebno ispuniti da bi se bilo slobodnim pripadnikom određene zajednice. Ti uslovi, odnosno zahtevi, variraju. U Iranu, recimo, teokratskom poretku, da bi žene bile slobodne, slobodne su u javnosti ići zabrađene i biti dobre vernice. Zajednica kao celina, dakle određuje uslove slobode i ona se, kao metafizička veličina koja proizvodi vrlo fizičke učinke, postavlja iznad pojedinca, ona prethodi pojedincima kao delovima te zajednice, kao članovima, ili udovima organizma. Na delu je metafizički princip *pars pro toto*. Pojam suverenosti utoliko se uvek odnosi na zajednicu, a ne na pojedince. Slobodan si ukoliko poštuješ uslove uživanja slobode koje propisuje zajednica. Utoliko se i pojedinac utapa u metafizički mulj gubeći odlike svoje individualnosti, te biva tek metafizička veličina koja se svodi na apstraktni broj (što ne treba mešati sa apstraktnom ličnošću), na kamen u mozaiku koji vredi samo kao celovita slika.

Sokratov slučaj utoliko je paradigmatičan za pozitivno određenje slobode. Kao pripadnik atinske zajednice Sokrat je imao poštovati atinske, a ne neke druge bogove, i ponašati se u skladu sa atinskim zakonima koji, pored ostalog, utvrđuju koji su bogovi "zvanični". Drugim rečima, Sokrat nije imao izbora do da poštuje atinske običaje i zakone koji običaje učvršćuju na ravni norme, dakle uopštavaju ih i daju im snagu zakonske obaveznosti. Sprega zakona i običaja (profanih zakona i etike) upućuje na momenat

spoljašnje prisile u stvarima koje su, strogo uzev, u sferi unutrašnjosti i pojedinačnog izbora. Danas bi se reklo: stvar privatnosti. Sokrat je, dakle, kao i svi Atinjani, bio slobodan da veruje u atinske, ne i u druge bogove (persijske, recimo). Da bi bio slobodnim građaninom, da bi uživao sva prava i povlastice koje donosi status Atinjanina, Sokrat se imao ponašati na nedvosmisleno "atinski" način. Atina je, utoliko, simbol supstancijalno određenog načina života.⁷⁴ Njegov lični demon, njegov "fantom slobode", međutim, došapnuo mu je da se ima ponašati drugačije, što je dovelo do optužbe po kojoj kviri omladinu atinsku navodeći je da veruju u druge bogove, a ne one koje propisuje atinsko uređenje.⁷⁵ Kao pripadnik atinske zajednice Sokrat je, nesumnjivo, uprkos veštoj odbrani, prekršio zakon, te su presuda i kazna bile u skladu sa propisanim zakonima, dakle legalne, ali i opravdane, legitimne. To nije sporno. Ne ulazeći u to da li je kazna bila prestroga, prema Sokratu se postupalo onako kako bi se postupalo prema bilo kom građaninu, u ustrojstvu kakvo je bilo atinsko. (Sokratov manevar da pokaže kako on nije kao bilo koji drugi građanin, te da je, zapravo, stranac, može se razumeti i kao strategija kojom je pokušao izbeći osudu i kaznu.⁷⁶) No, time problem nije razrešen. Problem upravo počinje na ovome mestu, jer reč je o slobodi.

Atinski polis, naravno, nije poznavao dve vrste slobode od kojih se polazi u ovom ispitivanju. Ali Sokratov slučaj je savršen primer pozitivnog shvatanja slobode i mogućih posledica takvog shvatanja kada se sa načelne ravni pređe na pravno-političku ravan. Nema sumnje, dakle, da je Sokrat prekršio zakonsku normu, ali koju vrstu pravne norme je Sokrat prekršio? Reč je o sadržinski određenoj pravnoj normi, onoj normi koja formalizuje stvarnost koja joj prethodi, normi koja formalizuje zatečenu običajnost, onoj normi, dakle, koja zakonski oblik daje sadržini na koju se odnosi. Ta je norma supstancijalno određena. U

⁷⁴ Utoliko bi se mogla dovesti u pitanje upotreba reči "način": ako ne postoji više "načina", ako ne postoji izbor između "načina", ako je način samo jedan, onda bi, verovatno, bilo bolje govoriti o prinudi jednog, nego o načinu. Jedan od razloga pojačanog zanimanja za Spinozu u savremenom političkom mišljenju potiče upravo iz njegovog razumevanja načina, *modusa*. U klasičnom razumevanju odnosa supstancije, njenih atributa, te modusa, supstancija je ono jedno i nepromenljivo, *deus sive natura*, dok su atributi i modusi promenljive veličine koje *izražavaju* ono nepromenljivo, te, utoliko, dolaze nakon njega (ne vremenski, nego u ontološkom i epistemološkom poretku). Kod Spinoze se takav sled dovodi u pitanje. Najsnažnija odbrana takvog razumevanja Spinoze je, nesumnjivo, Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968.

⁷⁵ Platon, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, op. cit, str. 12.

⁷⁶ *Isto*, str. 4. O procesu Sokratu i detaljima koji su nam ovde bitni videti izvanrednu knjigu Ewa Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, Albin Michel, Paris 2000, naročito str. 103-106.

antičkoj Grčkoj, kao i u bilo kom političkom režimu do modernog doba, drugačije nije ni moglo biti. Jedinstvo politike i morala znači upravo to: politika je veština upravljanja zajednicom s obzirom na sadržaj te zajednice, dakle s obzirom na ono što se već nalazi u toj zajednici kao njena tradicija, njeni običaji, njeno političko uređenje, njena prošlost, njena religija, dakle sve ono što zajednicu čini tradicionalnom zajednicom i što prethodi zakonskoj regulativi. Politička ili juridička forma pridolazi sadržini, dolazi nakon nje, kao što grnčar radi na glini koja i vremenski i logički dolazi pre samog čina oblikovanja (premda uvek valja podsetiti da amfore nema pre oblikovanja). Sadržinski određena pravna norma uvek važi s obzirom na sadržinu koju uređuje, s obzirom na kontekst koji formalizuje, s obzirom na poseban (partikularan), a ne univerzalan interes. Strogo uzev, univerzalnost i nije postojala u staro doba. Zajednica ljudoždera uvek je, u tom pogledu, upečatljiv primer.⁷⁷

U zajednici ljudoždera pravna norma formalizuje, učvršćuje ono što je za tu i takvu zajednicu bitno, njene običaje, njenu religiju, njenu tradiciju. U zajednici ljudoždera jedna od najvažnijih normi glasila bi da je konzumiranje ljudskog mesa obavezno. Ne, dakle, da možemo da biramo vrstu mesa, nego upravo moramo da konzumiramo ljudsko meso, kao što je Sokrat morao da konzumira atinsku religiju i njene običaje.⁷⁸ Mi se legitimizujemo

⁷⁷ Pozivanje na zajednicu ljudoždera u ovom slučaju ima dvostruku funkciju. Prva je teorijski nekorektna (premda, čini se, ipak dopuštena) i nastoji da, povlačenjem paralele sa onim *nemislivim*, istakne problem kojim se bavimo, naime značenje supstancijalno određene zajednice. S druge, suprotstavljene strane, zajednica ljudoždera se pojavljuje kao povlašćeno mesto mišljenja, lišeno proizvoljnosti. U svom izvanrednom tekstu "Kanibalizam, kategorija dobra za promišljanje", Kilani Monde piše: "Kao i incest, [kanibalizam] je uvek i svugde kodifikovan na rigorozan način. Više nego čin konzumiranja ljudskog mesa, kanibalizam odražava određenu društvenu logiku. Na primer, nije dopušteno jesti bilo koga (niti bilo koji deo tela), bilo kad, bilo gde i bilo kako, u društvu bilo koga. Postoje obavezne forme kanibalizma koje se odnose kako na prirodu i opseg kategorija osoba dobrih za jelo (neke su dopuštene, druge nisu), tako i na prirodu i vrednost delova dobrih za jelo, ili, još, na način i raspodelu ljudskog mesa koji su u najužoj vezi sa sistemom društvenih veza" (Kilani Mondher, "Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser", u: *Études sur la mort*, 2006/1, n° 129, str. 35). Ovakav se pristup kanibalizmu bitno razlikuje od pojednostavljenih, premda ne i nevažnih tumačenja koja ljudožderstvo vide kao pragmatičnu praksu kojom se ljudskim mesom obezbeđuju proteini tamo gde nema dovoljno jestivih životinja (upor. Marvin Harris, *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris 1979). U ovom kontekstu, međutim, kanibalizam posmatramo – s dozom, nadamo se, lekovite ironije – manje kao način ishrane, a više, kako kaže Monde, "način promišljanja društvenih odnosa" (Mondher, "Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser", *op. cit.*, str. 36). Legitimnost takvog pristupa potvrđuje i Žan Pujon ukazujući na to da se "zabrana i kanibalski propis formalno određuju pomoću društvenog položaja onoga ko ne sme, odnosno onoga ko sme da bude pojeden" (Jean Pouillon, "Manières de table, manières de lit, manières de language", *Nouvelles Revue de Psychanalyse*, n° 6, 1972/19, navedeno prema Mondher, "Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser", *op. cit.*, str. 36.)

⁷⁸ Konzumacija se ovde čini zgodnom sinapsom: između hrišćanskog obreda simboličkog konzumiranja Hristovog tela i njegove krvi u vidu hostije i vina, za razliku od doslovnog konzumiranja ljudskog tela u

pred zajednicom ljudoždera upravo tako što konzumiramo ljudsko meso. Ako ne jedeš ljudsko meso ne možeš biti ljudožderom (sve i da žarko želiš). Lojalnost se ljudožderskoj zajednici pokazuje jasnim opredeljenjem za ljudsko meso kao izvorom proteina i načinom potvrđivanja lojalnosti zajednici. Ljudožderstvo je, dakle, sadržina zajednice ljudoždera. Ravnopravni smo pripadnici ljudožderske zajednice samo ako delimo i opšti ukus, opštu gastronomsko-prehrambenu preporuku.⁷⁹ Zajednica ljudoždera svoje zajedništvo učvršćuje time što deli istu vrednost, najvišu vrednost svoga društva, ljudsko meso kao prehrambeni artikal. Norma te zajednice, dakle, samo formalizuje to stanje, pa bi prvi član ljudožderskog Ustava mogao da glasi, recimo, da se ljudožderima i ljudožderkama, slobodnim članom i slobodnom članicom ljudožderske zajednice imaju smatrati oni koji jedu ljudsko meso. Ko ne prihvata tu normu izlaže se riziku da sam postane hrana (sasvim legalno), ili prognan (takođe zakonski), jer je upravo kanibalizam suština kanibalske zajednice, ono što tu zajednicu čini kanibalskom zajednicom. Kanibalizam je osnov zajedništva kanibalske zajednice i kao takav se ima pravno zaštititi, učvrstiti, dakle formalizovati. Ukoliko, takođe, u kanibalskoj zajednici neko nije voljan da poštuje bogove, odnosno vrednosti te zajednice, takođe bi mogao biti konzumiran. I opet je reč o tome što pravna norma izričito, dakle pozitivno, propisuje koji se bogovi imaju poštovati, odnosno koje se meso ima jesti. Pozitivno određena pravna norma propisuje šta je najveće dobro određene zajednice, koji vid slobode je najvredniji življenje. Zajednica ljudoždera određena je supstancijalno

ljudožderskoj zajednici, u ovom slučaju razlika je samo u tome što se hrišćani ne hrane hostijama, dok se ljudožderi hrane ljudskim mesom. Činom konzumacije, naime, potvrđuje se lojalnost zajednici utemeljenoj u Hristovom telu i njegovoj krvi. Motiv ponavljanja obreda, razume se, od suštinske je važnosti i, ako sledimo radove Žila Deleza, rekli bismo da je to obred koji uvek iznova proizvodi, reprodukuje identitet (upor. Žil Delez, *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd 2009, prevod Ivan Milenković, str. 14.), on uvek iznova – svaki naredni put je prvi put – proizvodi zajedništvo.

⁷⁹ Kilani Monde upućuje na izvor koji je otkrila Meri Daglas (Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris 1971, str. 142): "Pre nego što je 'apsorbovan iznutra', prehrambeni proizvod je najpre kolektivno svaren pečenjem. Ne mogu se deliti prehrambeni proizvodi koje je oripremio neko drugi, a da se ne deli i priroda drugog" (Mondher, "Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser", *op. cit.*, str. 37). Čin pripremanja obroka, hrane, čin je kojim se kolektivno prisvaja ta hrana, dakle to je izraz učestvovanja u kolektivnom telu, čin kojim se iskazuje lojalnost zajednici, kao što je to primanje hostije u religijskom obredu, ili obrtanje praseta na ražnju s pevanjem, pucanjem i opijanjem. Ili, kako to komentariše Monde oslanjajući se na slavne radove Meri Daglas, "ono što je pečeno liči na nas i okuplja nas, a ono što je presno različito je od nas i deli nas. Tradicionalni kineski rečnik pravio je razliku između 'presnih' ljudi, onih koji nisu bili uključeni u civilizaciju han i 'pečenih', to jest pripadnika dinastije Han i onih koji su bili pokineženi" (Mondher, "Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser", *op. cit.*, str. 37).

(kontekstualno), dakle dobrom, ili vrednošću koji prethode političkom i pravnom određenju.

U staroj su se Atini, dakle, imali poštovati atinski bogovi. Ako si Atinjanin slobodan si da veruješ u atinske bogove. Ako ne onda si ili stranac, ili kršiš normu. U Atini si slobodan i ravnopravan građanin samo u meri u kojoj ispunjavaš uslove života u Atini i dotle dok te uslove poštuješ. Ti uslovi propisani su pravnim normama koje ti govore šta imaš činiti. U suprotnom ne uživaš povlastice koje uživaju građani Atine. U Sovjetskom Savezu, recimo, imao si braniti upravo sovjetski način života kao najbolji način življenja, kao sušto ispunjenje sreće, ili si bio slobodan otići u Sibir. U Teheranu žene se imaju oblačiti na određeni način i tu izbora nema. Zakon tako nalaže. Ko se s tim ne slaže biće kažnjen. U svim ovim primerima princip je isti. Sreću, kao i načine stizanja do nje, propisuje zajednica. Pojedinač se ne pita. Ili, ako se pita, on se ne pita kao individua, kao osoba nedeljivog identiteta, već kao pripadnik zajednice, kao Atinjanin, Iranac ili Sovjet, a ne kao osoba koja se prepoznaje po imenu i prezimenu. Identitet pojedinca u rečenim zajednicama upisan je u njih pre njihovog rođenja. Identitet se ne bira, on je dat. Utoliko je ovde u igri paradoks pozitivnog određenja slobode: da bi bio slobodan moraš se potčiniti zahtevima zajednice. Drugim rečima: svoju slobodu moraš predati zajednici, ona je ta koja raspolaže tvojom slobodom. Ili: da bi bio slobodan moraš delom (većim) biti neslobodan.

Sokrat je, dakle, stradao jer nije poštovao političko-kulturalni model koji je bio obavezan poštovati. Atina je, modernim rečnikom rečeno, bila suverena zajednica nesuverenih pojedinaca.

1. 3. 5. Negativna sloboda, ili: pluralnost ideoloških projekata

Formalno određena norma, za razliku od sadržinski, ili supstancijalno određene norme, izvodi se logički i ne zavisi od empirije, odnosno od običajnosti koja joj prethodi vremenski. Reč je, razume se, o lokovsko-kantovskom modelu: jaz između onoga što treba da bude i onoga što jeste konstitutivan je za negativno određenje slobode. Ne ulazeći podrobnije u poreklo ovakve postavke⁸⁰, ovde je dovoljno podsetiti da je izum

⁸⁰ Osim klasičnih tekstova, pre svega Lokovih i Kantovih, ovde upućujemo na izvrsne radove Slobodana Divjaka, *Tradicionalni esencijalizam i pluralizam*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1999; *Problem identiteta*, Službeni glasnik, Beograd 2006; *Antej ili Ahasfer*, op. cit.

transcendentalne strukture, kao strukture univerzalnosti, ili univerzalne strukture koja ne zavisi od empirije, omogućio postavku po kojoj norma ne zavisi od običajnosti. Zbog toga negativno određenje slobode ne kaže šta sloboda jeste, već šta ona nije. A nije sloboda, recimo, ako sopstvenom slobodom ograničavaš istu takvu slobodu drugog. Zajednice u kojima je model slobode negativan ne kažu svojim pripadnici kako se imaju ponašati da bi bili slobodni. One ne propisuju puteve koji se moraju slediti da bi se bilo srećnim, već svakome pripadniku ostavljaju da on sam bira model sreće koji mu odgovara. Na putu ka sreći, dakle, pojedincu stoji samo jedan negativan uslov, naime da njegova potraga za srećom ne ugrozi istu takvu potragu za srećom nekog drugog pripadnika društva. Utoliko se pred zajednicu u kojoj se sloboda određuje negativno postavljaju dva ne retko protivrečna zahteva: zajednica mora biti slobodna kao zajednica, a slobodni moraju biti i pripadnici te zajednice.⁸¹ Protivrečnost, ili napetost, leži u tradicionalnom shvatanju zajednice kao suverene tvorevine: suverena zajednica je slobodna zajednica, a da se pritom ne postavlja uslov da slobodni budu i pripadnici te zajednice. Sovjetski Savez je, recimo, bio suveren, slobodan, jedino što je njegovo stanovništvo bilo neslobodno. Zajednica koja slobodu određuje negativno, mora da dopusti i osigura unutar sebe istovremenu pluralnost pozitivnih određenja najboljeg načina života. Drugim rečima, ako zajednice koje slobodu određuju pozitivno počivaju na određenom, nužno monofaznom ideološkom projektu koji tvrdi da je najbolji, te da je jedini koji dovodi do sreće pripadnike te zajednice, onda zajednice sa negativnim određenjem slobode dopuštaju mnoštvo konkurentskih ideoloških projekata. U ovom drugom slučaju delovi zajednice, partije i pojedinci, prethode celini. Da bi se razumelo kako je moguće da deo (partija) prethodi celini (zajednici, društvu, državi), te da je upravo prednost dela nad celinom uslov mogućnosti dobrog funkcionisanja celine, potrebno je zadržati se na pojmu ideologije.

Jedna od parola savremene političke filozofije jeste da živimo u postideološkom dobu (sinonimno se koriste i izrazi postmoderno doba, postpolitičko doba, ili postistorijsko

⁸¹ Ili, kako to Laski formuliše, "sloboda postoji u takvoj državi u kojoj čovek zna da odluke koje donosi vrhovna vlast ne krnje njegovu ličnost", *Sloboda u modernoj državi*, op. cit, str. 197. Ova formulacija je, razume se, apstraktna i ona zahteva da se ispituju mehanizmi koja građanina učvršćuju u tom njegovom "znanju" – Laski analizira podelu vlasti u demokratskim porecima, naročito se zadržavajući na nezavisnoj sudskoj vlasti kao *conditio sine qua non* slobodnog društva – ali ova formulacija upućuje na negativno određenje slobode koje nas, u ovom kontekstu, najviše zanima.

vreme).⁸² Ta tvrdnja, to čudno otpremanje ideologije u penziju uprkos tome što jasno vidimo da ideologije i dalje rade punom parom, jedan je od izrazito loše shvaćenih motiva savremene političke teorije (a i prakse). Naravno da ideologije i dalje rade, ali kada tvrdimo da živimo u postideološkom dobu mi ne kažemo da ideologija nema, već da ne postoji jedna dominantna ideologija koja ima prednost u odnosu na druge ideološke projekte, što bi imalo važiti barem za ustavne parlamentarne demokratije liberalnog tipa. Ovakva postavka podložna je barem dvama prigovorima: nije li i sama tvrdnja da živimo u postideološkom dobu – ideološka, te ona, ta tvrdnja, poništava sebe samu? Odnosno, nije li ideologija liberalizma vodeći ideološki koncept u istim tim liberalnim parlamentarnim demokratijama koje se diče pluralnošću ideoloških projekata? Slavna tvrdnja francuskog filozofa Žan-Fransoa Liotara da prisustvujemo kraju velikih priča⁸³, dočekana je salvama neuobičajeno neopreznih reakcija. Liotaru se zamera da je proglašenje kraja velikih priča i samo velika priča – velika priča o kraju velikih priča, što je performativna protivrečnost – a to je, pak, paradoks koji poništava samu tvrdnju. Kao kada bi neko tvrdio, recimo, da su svi ljudi mrtvi, ne uzimajući u obzir da je on živ. Velika priča je, u ovom kontekstu, isto što i ideologija, a Liotarova bi se ideja dala i ovako razumeti: namesto jednog, velikog ideološkog projekta, kakav je, recimo, bio komunizam, danas imamo čitavo mnoštvo malih ideoloških projekata, malih priča koje u liberalnim demokratijama uživaju jednak tretman na političkoj sceni, računajući čak i one priče koje u pitanje dovode sam politički liberalizam. Jednak tretman, znači da nijedna nije, pre stupanja na scenu, odbačena. Liotarova je priča, utoliko, jedna od priča koje ulaze u utakmicu za prevlast na političkoj sceni i ona ni po čemu nema prednost u odnosu na druge priče. Liotarova priča i sama pripada skupu malih priča.⁸⁴ Postojanje više ideologija na istom mestu i u isto vreme, događaj je bez presedana u istoriji političkih ideja i poredaka. Do skora tako je nešto bilo nezamislivo. I još zbog nečeg Liotarova priča nema prednost u odnosu na bilo koju drugu

⁸² Najslavniji artikulaciju tog problema daje Žan-Fransoa Liotar, *Postmoderno stanje*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1988, prevod Frida Filipović.

⁸³ Liotar, *Postmoderno stanje*, op. cit., str. 52 i drugde. Liotar sinonimno koristi i izraz "metanaracije".

⁸⁴ Ovde je na delu Raslov paradoks. Kako, dakle, razumeti ideju skupa svih skupova, odnosno da li postoji skup koji sadrži, ili ne sadrži, i samoga sebe? Kako razumeti skup svih skupova koji nisu sopstveni elementi (koji ne spadaju ni u jedan skup)? Ili: da li skup svih skupova koji sebe ne sadrži pripada ili ne pripada tome skupu, odnosno da li je on element sebe samog? Ukoliko je pretpostavka da on samoga sebe sadrži, to znači da je on skup svih skupova koji sebe ne sadrže, te on sebe ne sadrži. Ukoliko je, pak, pretpostavka da on sebe ne sadrži, to znači da on ima svojstvo da sebe ne sadrži, dakle on sebe sadrži.

priču: ona sama nije ideološka, ona ne predlaže nikakav pozitivan projekt, već konstatuje stanje stvari u negativnim kategorijama. Liotar ne kaže koja priča ima prednost nad drugim pričama. On ne kaže koji je način života najbolji – što je odlika svake ideološke projekcije – već samo kaže sledeće: nijedna priča nema apriornu prednost u odnosu na bilo koju drugu priču. Pa ni moja.

1. 4. Šta je ideologija?

Šta je, dakle, ideologija? Ideologija je, uvek, pozitivan projekat kojim se predlaže i brani najbolji način uređenja jedne političke zajednice, kao i načini ispunjenja te ideje. Ideologija tvrdi koji je način života najbolji, te šta ljudi treba da rade da bi živeli tim, po definiciji, po pretpostavci, po ideološkoj tvrdnji, najboljim načinom života. Nema ideologije koja nije pozitivan projekat. Ona ti kaže šta imaš činiti da bi bio srećan. I Marks je shvatao snagu ideologije, ali je dao rđavo određenje ideologije kao lažne svesti.⁸⁵ Ukoliko se, naime, ideologija odredi kao lažna svest, uvek se nađe neko ko će da tvdi kako je njegova svest prava, jedina i istinita, te se ume dogoditi da se kriva svest ispravlja metkom u potiljak ideološkog neistomišljenika (u zavisnosti od toga ko je pridržavalac "prave", a ne "krive" svesti). Problem, dakle, nije toliko u sadržaju ideologije – sasvim je prihvatljivo da postoje različite zamisli uređenja ljudskih društava – koliko u tome kako da izbegnemo da se u ime jedne ideologije puca u potiljak onome ko ima na umu ideologiju različitu od naše. Drugim rečima: kako obezbediti da se u jednom političkom poretku nadmeću različite zamisli o uređenju tog poretka, a da se takmaci ne samo uzajamno ne poubijaju, nego da poredak učine funkcionalnim?

U jednopartijskim sistemima to je bilo, naravno, nemoguće. Takva se pitanja, uostalom, nisu postavljala jer nije bilo konkurentnih pogleda na svet, nije bilo različitih ideologija. Imali smo samo jednu. Onu najbolju. Ko se nije slagao sa njenim usrećiteljskim naporima bio je, u srećnijim i ređim slučajevima, slobodan otići iz zemlje, ili u radni logor (ukoliko ni logor ne bi pomogao, metak u potiljak pokazao se pouzdanim sredstvom

⁸⁵ Reč je, naravno, o uticajnom određenju ideologije koji je na snazi do danas. Videti, recimo, tekst Lina Veljaka, "O ideologiji", u: *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Otkrovenje, Beograd 2010, str. 80-95. Koristan pregled raznih shvatanja ideologije daje Teun A. van Dijk, *Ideologija*, Golden marketing-tehnička knjiga. Zagreb 2006, prevod Živan Filippi.

uterivanja istine u tvrdoglavi mozak). Ustavne parlamentarne demokratije višepartijskog tipa, tome nasuprot, odlikuje postojanje više partija, odnosno više pogleda na svet, više ideologija koje konkurišu jedna drugoj. Slobodan sam, dakle, zalagati se za onu viziju sveta koju smatram najboljom, pod uslovom da i drugim, konkurentskim vizijama dopustim isto takvo zalaganje. To bi, dalje, značilo da ne postoji nekakav opšti interes društva koji prethodi partijskoj borbi, koji bi prethodio mogućnosti partijskog smenjivanja na vlasti, nekakav interes koji je izvan interesa što ga artikulišu političke partije. Pretpostavka demokratske političke dinamike koja počiva na smenjivanju različitih ideoloških projekata, upravo je odsustvo opšteg interesa koji bi, kao opšti, imao obavezujuću snagu za sve pripadnike zajednice. To znači da se interesi društva artikulišu u partijskoj borbi, u odnosima moći unutar jednog društva, a ne u nekakvom fantazmu pretpartijskog, izvanpartijskog, nepartijskog, ili partijskog konsenzusa. Ako ideje dela društva, što ga predstavljaju određene političke partije, odnesu prevagu u jednom periodu, zahvaljujući demokratskoj dinamici smenjivanja na vlasti suprotstavljene ideje će dobiti priliku u jednom od narednih krugova. Utoliko se ustavna parlamentarna demokratija liberalnog tipa, za sada, pokazala kao najobuhvatniji sistem slobode: nikada u istoriji nije postojala slobodnija politička tvorevina od Evropske unije zato što nikada nije postojalo toliko različitih ideoloških zamisli u istom prostoru i u isto vreme. Nikada u istoriji na delu nije bila fizika slobode, dakle sloboda čiju meru određuje sam pojedinac iz sebe samog. Pluralizam ideoloških zamisli, pak, moguć je samo ako sam politički okvir nije određen ideološki, već institucionalno. Drugim rečima: pluralnost ideoloških projekata moguća je samo u neideološkom okviru. Neideološki okvir uslov je mogućnosti različitih ideoloških perspektiva.

Pluralnost ideologija isto je što i pluralnost istina. Ako nema jedne obavezujuće istine, onda postoji mnoštvo istina koje se bore za prevlast. Uslov mogućnosti takve borbe, međutim, nije prethodni konsezus o pravilima igre – kao u šahu, recimo, gde su pravila konstitutivna za samu igru, te kada nema pravila nema ni igre – to nije, dakle, nekakva saglasnost o tome da je demokratsko-liberalni poredak najbolji od svih mogućih poredaka, već mogućnost neprestanog odmeravanja moći, koja mogućnost ne prethodi samome

odmeravanju. Ili, kako bi to rekao Mišel Fuko, društvo je potrebno braniti.⁸⁶ U ransijerovsko-deridijanskoj koncepciji demokratije demokratija nije fiksirani prostor unutar koga se uživa sloboda, ona nije, naprosto, skup konvencija, već mogućnost neograničenog samousavršavanja i samomenjanja. Demokratija, kao prostor slobode, ne zabranjuje unapred nedemokratske perspektive, ali u većitoj mobilizaciji unutar sebe ona neprestano luči antitela koja se suprotstavljaju perspektivama koje negiraju delovanje više istinosnih perspektiva. Demokratija je projekat koji, u isto vreme, u sebi sadrži ideološke projekte koji su okrenuti protiv nje same, ali i one ideološke projekte koji se, kao što je rečeno, ponašaju kao antitela. Na delu su imuni i autoimuni procesi.

Na delu je, dakle, institucionalni aranžman, a ne velika priča o toleranciji unutar multikulturalnog projekta. Politika se, u takvoj perspektivi, ne razume kao ispoljavanje onoga što je svojstveno određenoj zajednici, a što bi, kao nekakva supstancija, prethodilo politici. Tu se ne pretpostavlja nikakav identitet u koji bi i sama politika morala biti uronjena, već se politika pojavljuje kao prostor oslobođen od unapred datih identiteta, kao igra različitih identifikacija.

1. 5. Nemoguće identifikacije Žaka Ransijera

Identifikacije koje počivaju na prethodnoj datoj supstanciji, dakle identifikacije koje prethode politici, sporne su s gledišta slobode, što je ubedljivo pokazala Hana Arent na primeru volje. Utoliko će razliku između identitetskih i neidentitetskih projekata Žak Ransijer da artikulise kao razliku između policije i politike.

Upravo je princip policije to da se predstavi kao ostvarenje svojstva zajednice, da preobrazi pravila vladanja u prirodne zakone društva. Ali ako se politika razlikuje od policije, ona ne može da počiva na takvoj identifikaciji. (...) Privrženost pojedinca zajednici nije samo stvar morala, već i stvar logike: politika emancipacije politika je nesvojstvenog svojstva. Logika emancipacije je *heterologija*.⁸⁷

⁸⁶ Mišel Fuko, *Treba braniti društvo*, Svetovi, Novi Sad 1998, prevod Pavle Sekeruš. Ovakva se perspektiva jasno suprotstavlja konsenzualističkim teorijama hebermasovskog tipa.

⁸⁷ Žak Ransijer, *Na rubovima političkog*, Fedon, Beograd 2012, prevod Ivan Milenković, str. 88. Razliku između politike i policije napravio je još Johann Heinrich Gotlob Justi (*Grundsätze der Polizeywissenschaft*,

Nemoguće je preceniti značaj ovakve postavke. U ovom zgusnutom odlomku Ransijer upućuje na osnovne elemente svoje zamisli "radikalne demokratije". Politika, naime, greši kada na sebe preuzima svojstvo neke zajednice, dakle ono što tu zajednicu određuje u njenom pretpolitičkom jedinstvu: običaje, recimo. Ono svojstveno neke zajednice, ono, dakle, što je samo njeno i ničije drugo obeležje, nije stvar politike, već policije. Ako se politika postavi kao zaštitnica običajnosne sfere jedne zajednice – u slučaju Srbije odličan primer je "borba za ćirilicu", te bi, prema zagovornicima primata ćirilice u odnosu na latinicu, politika, uz značajan upliv juridičke mašinerije, imala raditi na zaštiti ćirilice kao značajnog tradicionalno-kulturalnog činioca nacionalnog identiteta – ona samu sebe zatvara u okvir partikularnog.⁸⁸ Politika, u tom slučaju, obavlja delatnosti iz domena policije, ona se brine o održavanju identiteta zajednice na takav način što brani svako iskliznuće izvan identitetskog obrasca. Politika kao policija strogo vodi računa o identifikacijama na kojima počiva zajednica. Ako nema poklapanja zajednice sa ćirilicom, recimo, onda se preduzimaju mere svojstvene policijskoj logici: dovesti do poklapanja formalnog i sadržinskog određenja zajednice. Drugim rečima, održati istinu zajednice po cenu kresanja drugih istina. Politika kao policija tu je da održi poredak. Ona je tu da održi *arhe* same zajednice. No, Ransijer, s druge strane, ne prihvata ni apstraktnu univerzalnost kao svojstvo zajednice, jer univerzalnost se, lišena institucionalnog aranžmana, razotkriva kao oblik nasilja. Politika univerzalnosti kojom se legitimišu demokratsko-liberalni režimi, naročito posle dragocenih radova postkolonijalnih studija, takođe ulazi u policijski režim koji, naizgled paradoksalno, čini nasilje u ime univerzalnosti. Ovde bi valjalo samo skrenuti pažnju na motiv po kojem i univerzalnost ima istoriju, na onaj znameniti Fukoov *istorijski apriori*.⁸⁹ Politika se, dakle, našla na ničijoj zemlji između dve policijske logike: logike partikularizma (nacionalistički, šovinistički, rasistički, uglavnom desni fantazmi održanja

Götingen, Van den Hoecks, 1756, navedeno prema Mišel Fuko, "Politička tehnologija individua", u: *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd 2010, prevod Ivan Milenković, str. 276 i dalje). Justi pokazuje kako nastaje policija i zapravo, posredno, potvrđuje Ransijerove uvide, ali se njegovo shvatanje politike ipak bitno razlikuje od Ransijerovog.

⁸⁸ O kulturi kao identitetskom obrascu Ivan Milenković, "Desnica i kultura: slučaj Srbije" u: *Kritičke kulturološke studije u postjugoslovenskom prostoru*, priredila Danijela Majstorović, Univerzitet u Banjoj Luci, Filološki Fakultet, Banja Luka 2012, str. 41-55. Takođe I. Milenković, "Politizacija kulture i kultura politizacije", u: Daša Duhaček i Katarina Lončarević (ur.), *Kultura, rod, građanski status*, Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Beograd 2012, str. 129-142.

Jednog) i logike univerzalizma (kojoj su skloni levi sentiment, ali koji se, kako Ransijer ubedljivo pokazuje, iscrpljuju u nedelotvornoj depolitizaciji i, ne retko, poklapaju sa desnim fantazmima). Ransijerov predlog je radikaln: politika mora da odustane od *arhe*. Kao princip organizovanja zajednice ona je tu da obezbedi teren za nadmetanje različitih istinosnih projekata.

Univerzalnost nije princip zajednice kojem bi se suprotstavile posebne situacije. Ona je operator dokazivanja. Način delotvornosti univerzalnosti u politici jeste diskurzivna i praktička konstrukcija nekog polemičkog potvrđivanja, neki slučaj, dokaz. Mesto istine tu nije u temelju, ili u idealu. Ono je uvek *topos*, mesto subjektivacije u proceduri argumentacije.⁹⁰

Politika je, utoliko, proces subjektivacije. Ili, drugim rečima, ona je obrazovanje onog *jednog* koje nije *sopstvo* već odnos određenog sopstva prema nekom drugom sopstvu. Subjekt politike, u ovakvoj postavci, ne prethodi odnosu sopstva sa drugim sopstvima, već se izvodi iz njega. Kao odnos, politički subjekt nema *arhe*, on je anarhičan. Konzumiranje slobode u ustavnim parlamentarnim demokratijama liberalnog tipa nije privezano ni za kakvo unapred dato određenje slobode, ni za kakav temelj koji bi prethodio slobodnom izboru svakoga pojedinca. Sloboda nije metafizička veličina, već izbor koji počiva na sebi samom, raste iz sebe samog i odgovara za sebe samog. Taj izbor, pak, mora moći da sadrži nemoguću identifikaciju, onu identifikaciju koja ne postoji u samome poretku, koja nije data na meniju, ali koja, kao mogućnost, proširuje prostore samoga poretka. Nemoguća identifikacija značila bi novi identiteski kalup, odricanje od etnonacionalnih, polnih, državnih, rasnih, ekonomskih identiteta koji su, do sada, određivali granice slobode. Odricanje, ili barem neprihvatanje kao čin slobode.

⁸⁹ Ovde je reč o jednom od najtežih i, dopuštamo sebi da kažemo, najdragocenijih poststrukturalističkih motiva: istorizacija pojmova i fenomena koji se odupiru istorizaciji. Recimo, misliti univerzalnost kao istoričnu kategoriju gotovo je nemislivo. Univerzalnost, smatra se, nema istoriju niti je, strogo uzev, može imati. Ali Fukoovi radovi pokazuju suprotno: i univerzalnost je istorijski uslovljena. Ako je tome tako onda je potrebno pitanje univerzalnosti postaviti na drugačiji način nego do sada, jer, upravo pod krinkom svoje neistoričnosti, univerzalnost je pokazala svoju nasilnost.

⁹⁰ Ransijer, *Na rubovima političkog*, op. cit, str. 89.

2. Aristotel i vrhovna vlast u *polis*u

2. 1. Aristotelove spirale

Iako bi istraživanje grčkog modela vrhovne vlasti trebalo da obuhvati i Platona, ovde se usresređujemo na Aristotela jer njegovo umeće sažimanja i sinteze, u osnovi, obuhvata i ono što su njegovi prethodnici, pa i Platon, već uradili. To, naravno, ne znači da između Platona i Aristotela ne postoje značajne razlike, čak i napetosti, niti da je Aristotel objektivn i nepristrasan prenosilac Platonovih ideja (naprotiv), ali za nit koju nastojimo da sledimo u ovome tekstu te su razlike manje značajne od ideja koje, sa neuporedivom usredsređenošću, artikuliše upravo Aristotel. Usredsređenost, međutim, ne podrazumeva ni prozirnost tih ideja, još manje njihovu jednoznačnost. Aristotelova se *Politika* pokazuje kao izuzetno složen tekst koji se žilavo opire jednoznačnim tumačenjima, a da, u međuvremenu, ne gubi ništa kao izvor nadahnuća. Prethodna bi tvrdnja odmah mogla da se otpremi u ropotarnicu banalnih školskih smatranja da se, pri pogledu na recepciju Aristotela, ne uočava jedna ne baš sasvim očekivana "kvaka": svojoj slavi uprkos *Politika* ima uočljivo slabiju recepciju – makar kvantitativno, ako ne i kvalitativno – od drugih slavni h Aristotelovih dela. Zašto je tome tako? *Politika* je, najpre, delo koje ne spada u teorijski korpus, a svojom se strukturom i predmetom kojim se bavi (uređenje *polis*a i vrhovne vlasti, dakle stvari ljudske i nestalne), čini siromašnijim i manje važnim od teorijskih tekstova i njihove teme (biće *kao* biće, najviše dobro, priroda).⁹¹ Takvoj recepciji unekoliko doprinosi i to što se politička filozofija, strogo uzev, formira tek u osamnaestom veku kao disciplina koja zaslužuje naglašenu pažnju. Drugi se razlog, međutim, čini zanimljivijim i sadržajnijim. Aristotelovo kretanje u ovome delu teško je uhvatljivo, izrazito ga je teško pratiti uprkos poslovičnoj Aristotelovoj prozirnosti izraza. Iako su, recimo, stvari kojima se bavi *Metafizika* krajnje složene, a Aristotelova izvođenja komplikovana i teška, *Metafizika* se doima kao koherentno delo, logički zaokruženo i bogato. Tome nasuprot *Politika* neprestano klizi iz ruku. Aristotel se u ovome delu kreće u

⁹¹ Takvom je razumevanju sklona i Hana Arent. Vidi *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria press, Beograd 2010, prevod Aleksandra Bajazetov i Adriana Zaharijević, str. 265 i dalje,

krugovima, ili, bolje, u spiralama koje, s jedne strane, ponavljaju prethodne kretanje, čak slede njihovu putanju, ali je, kako to sa spiralom biva, to uvek različita putanja kretanja. Aristotelovi se hermeneutički krugovi nikada ne zatvaraju, niti su istih dimenzija. Ako, recimo, *polis* određuje preko pojma građanina, ispostaviće se da je građanina moguće odrediti jedino ako odredimo šta je *polis*. Pošto je tu reč o hermeneutičkom krugu, ili, pre, Mebijusovoj traci na kojoj će se, u jednom trenutku, onaj ko se njome kreće naći na leđima⁹² – a da nije napuštao tle – Aristotel uvodi funkcije i sposobnosti građana, ali kada nam se učini da je time konstrukcija zatvorena, dakle da su funkcije i sposobnosti građana konstitutivne za određenje polisa, ispostavlja se, kao i u prethodnom koraku, da je funkcije i sposobnosti moguće pojmiti tek s obzirom na njihovo mesto u *polisu*, a ne kao takve, slobodnolebdeće. Ništa nije prozirnija ni igra između zakona i određenja vrhovne vlasti, kada se, naizmenično, u ulozi vrhovnog autoriteta nalaze zakon i, recimo, kralj, a da nikako ne možemo da odredimo šta prethodi čemu. Te aporije su duboko konstitutivne ne samo za Aristotelovo delo, već i za političku filozofiju – do danas. Nijedna mislilac starog veka nije u toj meri i na takav način istrajavao u političkim aporijama, niti je ijedan filozof u tolikoj meri odredio čitav potonji tok političkog mišljenja. Otud Aristotel i njegova *Politika*.

2. 2. *Polis* i samodovoljnost

Aristotel piše *Politiku* da bi ispitao nekoliko, kako veruje, uzajamno povezanih stvari: koje je najbolje političko uređenje, šta je cilj najboljeg političkog uređenja i kako se određuje vrhovna vlast u polis. No, da bi se uopšte govorilo o različitim političkim uređenjima (*πολιτεία*, *politeia*), pa i onom najboljem, potrebno je najpre odgovoriti na pitanje šta je to *πόλις* (*polis*).⁹³ Prema određenju sa samog početka Aristotelovog dela *polisom* se naziva ljudska zajednica (*κοινωνία*, *koinonia*) koja, kao i bilo koja druga

⁹² Danilo Kiš, "Ešerov uvrnuti valjak", u *Život, literatura*, Svetlost, Sarajevo 1990, sa francuskog preveo Miloš Konstantinović, str. 120.

⁹³ Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd 1975, prevod Ljiljana Stanojević-Crepajac, 1275 a 1, str. 54. Svi navodi odnose se na ovo izdanje, osim ako nije drugačije naglašeno. Prevoditeljka *Politike* na srpski jezik dosledno je *polis* prevodila sa "država", dok je *politeia* prevodila sa "državno uređenje", ili samo "uređenje". Ta – i ne samo ta – prevodilačka rešenja ovde ćemo da dovedemo u pitanje. O teškoći da se *polis* prevede sa "država", čak i sa "grad-država", videti Leo Štraus, *Grad i čovek*, Galaksija, Beograd 2002, prevod Radmila Nakarada i Miroslav Pečujlić, str. 37, 52. Starogrčki tekst preuzet je sa sajta "Perseus" (<http://www.perseus.tufts.edu>).

zajednica, teži nekom dobru⁹⁴, ali karakteristika državne zajednice (κοινωνία η πολιτική, *koinonia he politike*) jeste da je ona moćnija (κυριωτάτου, *kiriotato*) od svih drugih zajednica, te da ona sve ostale vrste zajednica obuhvata u sebi jer je, po prirodi, iznad porodice i svakog pojedinca, pošto je celina nužno važnija od delova.⁹⁵

Polis se upotrebljava u trostrukom značenju. Najpre, kao grad (što ga razlikuje od sela). Potom, *polis* označava i civilizovani prostor, za razliku od onoga što je izvan njega, a gde vladaju varvarstvo i divljaštvo. Najzad, kao zajednički autonomni entitet ravnopravnih pripadnika koji *polis* doživljavaju kao vlastiti prostor, kao mesto zajedničkih vrednosti, dakle ono što će se kasnije nazvati domovinom. To je zajednica koja teži dobru najvišem od svih. Zajednica koja se naziva *polis*, dakle, u isti mah i jeste i nije zajednica – jeste utoliko što je sačinjava mnoštvo na neki način međusobno povezanih ljudi; nije zato što je *polis* sveobuhvatniji, opštiji oblik zajedništva⁹⁶ – ona je svojevrsna zajednica svih zajednica ne samo zato što je moćnija i obuhvatnija od manje složenih oblika zajedništva (porodica, domaćinstvo, selo), već i zato što je *polis* postigao najviši stepen samodovoljnosti (αυτάρκεια, *autarkeia*). Samodovoljnost je, pak, uslov ispunjenog života, ono što omogućava da se neka stvar razvije do svog punog oblika (εντελέχεια, *entelechia*), a što ne nudi nijedan drugi oblik zajedništva osim, opet, *polisa*. Utoliko ljudi u državnu zajednicu ulaze zato što su, po prirodi, društvena bića (πολιτικόν ζώον, *politikon zoon*)⁹⁷ koja svoje ispunjenje, *entelehiju*, dostižu upravo u *polisu*. Ljudi u *polis* ulaze zbog zaštite, te *polis* nastaje radi održanja života, a postoji zbog srećnog života.⁹⁸

⁹⁴ 1252 a 1, str. 3

⁹⁵ 1253 a 11, str. 5

⁹⁶ Hinsli upozorava da Aristotel nije pravio, niti je mogao da pravi, razliku između zajednice i države (Frensis Heri Hinsli, *Suverenost*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod Ilija Vujačić, str. 38), premda po nešto prebrzo zaključuje da je *polis* označavao i jedno i drugo. Iako u *polisu* prepoznajemo neke od elemenata koji sačinjavaju modernu državu (a "moderna država" je svojevrsni pleonazam), *polis* ipak nije država. I sam Hinsli, nešto kasnije (str. 40), primećuje da kod Grka nije došlo do odvajanja zajednice i države, odnosno *polis* je ostao jedinstvo etike i politike, zajednica u kojoj običajnost određuje prirodu zakona, prirodu norme. Utoliko je prevesti *polis* sa "država" problematičan. Zajednicu valja razumeti u njenom klasičnom određenju, kao organizaciju koja počiva na organskom jedinstvu svojih pripadnika, na šta upućuje i Aristotelovo davanje prednosti celini u odnosu na deo. Ipak, čini nam se da bi se, makar na osnovu različitog stepena opštosti – *polis* je, naprosto, zajednica višeg stepena opštosti – mogla napraviti razlika između različitih zajednica, pri čemu bi *polis*, kako i sam Aristotel sugerise, bio zajednica najvišeg stepena opštosti. Upor. takođe Francis Wolf, *Aristote et la politique*, PUF, Paris 2008².

⁹⁷ 1253 a 9, str. 5

⁹⁸ Ovde bi valjalo podsetiti da je za Aristotela *polis* takođe prirodni fenomen: 1252 b 8, str. 4-5; 1253 a 9, str. 5. O *polisu* kao prirodnom fenomenu vidi C. D. C. Reeve, "The Naturalness of the Polis in Aristotle", *A*

Ovde je potrebno, na trenutak, pratiti Aristotelovu metafizičku bravuru: *polis* je ono za čim pojedinci i sve manje zajednice teže. Kako, međutim, razumeti tu neobičnu težnju koja ide za nečim što je, strogo uzev, tek konstituiše kao težnju s obzirom na to da se celovitost (*entelechia*), pa time i svest o težnji – svojevrsna samosvest dakle – dostižu tek u polisima samom? Drugim rečima, težnju je moguće artikulirati tek kada je ona ispunjena, dakle u polisima, što je paradoksalno. Aristotel se, razume se, može pozvati na konstataciju da je čovek, *po prirodi*, društveno biće, biće predodređeno za život u zajednici i to baš u zajednici kakva je *polis*, što bi imalo značiti da je društvenost, težnja ka zajednici, upisana u njemu kao što je, na svoj način, upisana kod pčela, ili mrava. Time, međutim, problem nije rešen jer, opet, da je čovek *politikon zoon* znamo tek iz perspektive *polisa*. Iz perspektive košnice, recimo, tog mesta okupljanja pčela, ne da se ništa više zaključiti o pčelinjoj samosvesti, to jest njihovom zajedničkom biću, nego što smo znali i pre nego što je košnica napravljena: nije košnica ono što potvrđuje da su pčele društvena bića, dočim *polis* jeste mesto koje potvrđuje da čovek to jeste.⁹⁹ *Polis* je, dakle, cilj, svrha (τέλος, *telos*) ljudi, ali oni sebi postavljaju cilj koji mogu da artikuliraju kao cilj tek kada ga dostignu, dakle retroaktivno. Ovo je izrazito uzbudljiv detalj. Priroda nečega, nepokolebljivo izvodi Aristotel, jeste isto što i njegova svrha. Šta je, međutim, priroda? Ono što, nastavlja Aristotel, svaka stvar jeste po završenom razvoju (γενέσεως τελεσθείσης, *geneseos telestheises*), odnosno pošto dostigne svrhu: čovek, konj, kuća.¹⁰⁰ I ponovo taj paradoksalni momenat: čovek zna da je čovek tek kada je postao čovekom (što ga, doduše, i razlikuje od konja koji je konj znao on to ili ne; dakle konjsko znanje o sebi samom kao konju nije konstitutivno za njegovo konjstvo, kao što za konja nije bitno u kakvoj štali živi jer ga štala ne čini manje, ili više konjem nego što jeste, dočim je za čoveka, prema Aristotelu, stanište,

Companion to Aristotle, ed. Georgios Anagnostopoulos, Blackwell Publishing 2009, str. 512-525. Takođe Fred D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press 1995, naročito Part I, 2. O prirodi kao grčkom, filozofskom pronalasku, videti Leo Strauss, *Prirodno pravo i istorija*, Plato, Beograd 1997, prevod sa engleskog Milica Lučić, naročito str. 65-92. takođe Leo Štraus, *Čovek i grad*, op. cit, str. 48. Aristotelovoj koncepciji *polisa* kao prirodne celine suprotstavlja se, i to dramatično, Hobsovo razumevanje države kao veštačke tvorevine. Tomas Hobz, *Levijatan*, Kultura, Beograd 1961, prevod Milivoje Marković, Uvod, str. 3.

⁹⁹ Upor. Zoran Arsović, *Sokrat: melodija filozofije*, Fedon, Beograd 2012.

¹⁰⁰ Čovek, konj i kuća su omiljeni Aristotelovi primeri i razvijanje ove ideje pronalazimo, recimo, u knjizi Θ (IX) Aristotelove *Metafizike*. Upor *Metafizika*, Globus, Zagreb 1988, prevod Tomislav Ladan, 1049 a, str. 226-227.

odnosno *polis* kao najbolje stanište, upravo od suštinske važnosti za ono što čovek jeste; i dalje se krećemo u aristotelovskim krugovima). Za razliku od životinje koja se rađa, živi i umire kao životinja, čovek je biće koje to postaje. Svoj cilj, ili svoju svrhu, ono, dakle, što čovek postaje, on dostiže samo u *polisu*.¹⁰¹ Konstrukciju Aristotel zatvara tvrdnjom da je samodovoljnost cilj i najveće dobro.¹⁰² Autarkija bi, dakle, bila pojam koji, na prvi pogled, najviše podseća na pojam suverenosti, barem u onoj meri u kojoj suverenost sadrži u sebi i momenat samodovoljnosti.

Ipak, time još nismo dobili odgovor na pitanje šta je *polis*.

2. 3. Građanin i vrlina

U prvoj reakciji na pitanje šta je *polis*, Aristotel pravi razliku između samoga *polisa* i njegovih "predstavnik", naime on se pita da li je *polis* u stanju da izvrši neko delo – kao da je *polis*, govoreći modernim rečnikom, nekakav subjekt, kao da je osoba – ili delo izvršavaju oligarsi i tirani?¹⁰³ Naime, ako se delatnost državnika (πολιτικός, *politikos*) i zakonodavaca (νομοθέτης, *nomothetos*) uvek odnosi na *polis*, važno je primetiti da je uređenje (πολιτεία, *politeia*) poredak (τάξις, *taxis*) ljudi koji žive u *polisu*. Sledeći korak, međutim, odvodi nas naizgled još dalje od određenja *polisa* jer Aristotel, sada, u igru uvodi građanina (πολίτης, *polites*), pošto *polis*, dodaje on, sačinjava mnoštvo građana. Dodatni problem je što građanina nije lako odrediti, budući da se građani definišu u zavisnosti od uređenja, od *politeia*, kojem pripadaju, odnosno nije isto biti građanin u kraljevini,

¹⁰¹ Posle ove tvrdnje sledi, u srpskom prevodu, ovakva formulacija: "Svrha zbog koje je nešto nastalo predstavlja najviši cilj" (1252 b 8, str. 5). Ova formulacija potpuno je neprozirna jer, ako poverujemo prevodilačkoj sugestiji, ne samo zato što svrha i cilj nisu isto, nego svrha u ovom slučaju deluje kao uzrok, dok bi cilj bio isto to ali bez pokretačkog momenta. Aristotelova rečenica, koja se nadovezuje na prethodnu, glasi: ἔτι τό οὐ ἔνεκα καί τό τέλος βέλτιστον i kaže sledeće: ono za šta neka stvar jeste, njegov je cilj, njegovo najviše dobro. Ili, ako slobodnije prevedemo oslanjajući se i na druge Aristotelove spise: kada neko ispuni ono za šta je stvoren, kada ostvari svoje mogućnosti, time ispunjava sopstvenu svrhu, a ispunjenje sopstvene svrhe njegovo je najviše dobro. Ovakvo prevodilačko tumačenje oslanja se na knjige Δ (V) i Θ (IX) Aristotelove *Metafizike*, sa posebnim osvrtom na pojmove δύνάμις (*dunamis*), ἐνέργειά (*energeia*) i ἐντέλεχιά (*enteleheia*). O ovim pojmovima jedan od najiscrpnijih radova u poslednje vreme objavljuje Gwenaëlle Aubry, *Dieu sana la puissance*, Vrin, Paris 2006.

¹⁰² ἡ δ' αὐτάρκεια καί τέλος καί βέλτιστον (1252 b 8, str. 4-5).

¹⁰³ 1275 a 1, str. 54. Razume se da u antičkoj Grčkoj ne može biti reči o predavljanju i predstavnicima, barem ne u modernom smislu toga pojma. Utoliko izraz "predstavnik" treba razumeti kao razlikujući element između *polisa* kao celine i njegovih delova. Pored toga, ovo razlikovanje je bitno jer od njega zavisi da li će *polis* i posle promene vlasti da poštuje ugovore (upor. 1276 a 10, 11, str. 56-57).

oligarhiji ili aristokratiji¹⁰⁴, što nas uvodi u svojevrstan hermeneutički krug po kojem se građanin određuje posredstvom uređenja koje se, pak, određuje upravo preko građanina. Šta je, dakle, građanin?

Pre svega građanin je pripadnik *polis*a. *Polis* je "složena tvorevina" koju sačinjavaju delovi, to jest građani koji se prema *polis*u odnose kao delovi prema celini. Građani su, utoliko, elementi celine. Ali to nije dovoljno jer Aristotel odmah dodaje da se svojstvo "biti građanin" ne određuje na osnovu toga gde neko živi (meteci i robovi takođe žive u *polis*u, pa opet nisu građani), niti po tome što učestvuje u radu pravosuđa (da se sudi i da se bude osuđen svojstvo je koje može da ima i zastupnik), jer u oba slučaja učestvovanje u životu *polis*a nije potpuno, ali građanin nije ni onaj čije je poreklo "gradsko" (osnivači država svoj status građana nisu stekli poreklom).¹⁰⁵ Građani u pravom smislu (ἀπλώς πολίτης, *aplos polites*)¹⁰⁶ nisu ni deca, niti su to starci oslobođeni građanskih dužnosti, jer ni deca ni starci ne mogu da preuzmu odgovornost koju povlači učestvovanje (μετέχειν, *meteksein*) u vlasti (ἀρχή, *arhe*). Drugim rečima, građanin se određuje punim učestvovanjem u donošenju odluka o najvažnijim stvarima. Onaj ko ima udela u vremenski neograničenoj vlasti naziva se građaninom i to građaninom u demokratiji.¹⁰⁷ Telo, pak, koje donosi odluke (od najveće važnosti) je skupština jer ona donosi zakone, dok zakone sprovodi porota. U drugim uređenjima na delu su drugačija pravila, te se i građanin određuje na drugačiji način. Rđava su ona uređenja koja odstupaju od načela. Odmah potom sledi i mala dopuna, ili korekcija, upravo s obzirom na to da u drugim uređenjima vladaju drugačija pravila: građanin se u drugom uređenju određuje kao, recimo, onaj ko učestvuje u savetodavnoj i sudskoj vlasti, a *polis* se određuje kao zajednica građana sposobnih za ekonomski nezavisan život.¹⁰⁸ Na

¹⁰⁴ 1275 b 6, 7, 8, str. 55-56.

¹⁰⁵ 1275 b 9, str. 56.

¹⁰⁶ U našem prevodu stoji "apsolutni građanin" – kao i u nekim engleskim i francuskim prevodima, recimo – ali to je rđavo prevodilačko rešenje jer ne samo da latinizuje grčku reč, već Aristotelovoj ideji daje pogrešan, čak suprotan smisao: građanin je, dakle, vezan za *polis*, a nikako odvezan, *apsolutan*. Reč ἀπλώς bliža je celovitosti nego apsolutnosti.

¹⁰⁷ 1275 a 4, 5, 6, str. 55. Zanimljivo je da učestvovanje u radu pravosuđa i u donošenju političkih odluka Dorotea Frede ("Ustav i građani", u: Otfrid Frede, *Aristotelova Politika, Utopija*, Beograd 2009, prevod Smiljana Simeunović Frick i Katarina Ristić, str. 75) smatra pitanjem ovlašćenja, a ne sposobnosti, ali se takvo tumačenje ne čini korektnim ne samo zato što Aristotel, samo nekoliko redova pre navedenog mesta, pravi razliku između neposrednog učestvovanja u pravosuđu i zastupništva, nego je upravo direktno učestvovanje u političkom životu ono što građanina čini građaninom.

¹⁰⁸ 1275 b, 8, str. 56.

osnovu rečenog, međutim, ne bi trebalo odveć hitro zaključiti da Aristotel daje prednost demokratskom uređenju u odnosu na druga uređenja, već se njegova kolebanja usredsređuju na to da pokažu kako je građanin onaj koji aktivno učestvuje u građanskom životu, odnosno vlasti, bez obzira na dodatne uslove legitimnosti. U svakom od određenja vraćamo se na autarkiju kao samodovoljan način života. To, pak, upućuje na problem identiteta *polisa*. Ako je *polis* zajednica građana vezanih uređenjem (*politeia*), šta biva ako se uređenje promeni? Da li *polis* postaje drugačiji nego što je bio, kao što hor može da bude različit u odnosu na sadržinu onoga što izvodi – tragički ili komički – iako su ljudi koji ga sačinjavaju isti?¹⁰⁹ Drugim rečima, identitet *polisa* zavisi od njegovog uređenja¹¹⁰, a uređenje, pak, zavisi od uloga koje građani imaju u zajednici. Uloga građana, pak, zavisi od njihovih vrlina. Na ovom mestu Aristotel uvodi sliku broda na kojem, doduše, svi rade za dobrobit broda, ali nemaju svi iste funkcije, niti su im sposobnosti iste, kao što im nije ista ni vrlina.¹¹¹ Ipak, najviša vrlina građanina je da ume, istovremeno, dobro da vlada i dobro da se pokorava, te da učestvuje i u jednom i u drugom.¹¹² Iako govori o umeću pokoravanja, Aristotel govori o slobodnim ljudima, te kada analizira vlast nad slobodnim ljudima on govori o političkoj vlasti. Kao što je potrebno proći iskustvo običnog vojnika da bi se bilo dobrim zapovednikom, tako je potrebno naučiti se pokoravanju da bi se bilo dobrim vladarem.¹¹³ Ipak, i tu postoji razlikovanje vrlina koje će jedne više preporučiti za vladanje od nekih drugih: razboritost (*φρόνησις*, *fronesis*) je, naime, vrlina koja je svojstvena onome ko vlada (*ἄρχωντος*, *arhontos*), dok je pravilno shvatanje (*δόξα ἀληθής*, *doxa alethes*) vrlina koju treba da ima potčinjeni.¹¹⁴ Građanin, dakle, u sebi miri svojstvo onoga koji vlada sa

¹⁰⁹ 1276 b, 13, str. 57.

¹¹⁰ 1276 b, 13, str 67; 1277 a, 2, str. 58. Upor. Frede, "Ustav i građani", *op. cit*, str. 78. Leo Štraus će s pravom primetiti da se Aristotelova kolebanja graniče sa protivrečnošću, ako ne i apsurdom (Štraus, *Čovek i grad*, *op. cit*, str. 53), odnosno da li se dobrim može nazvati građanin koji je "lojalan" svakom uređenju, bilo da je reč o demokratiji, tiraniji, ili *politei*? Ovakvo tumačenje, međutim, otvara novi problem: da li tiranija uopšte dopušta aktivnost građana, da li ona obrazuje aktivnog građanina? Ako – ne, da li je podanik tiranije građanin?

¹¹¹ 1277 a, 1, str. 58.

¹¹² 1277 a, 7, str. 59.

¹¹³ 1277 b, 9, str. 60. Štraus je, na ovom mestu, precizan: "Slobodan čovek se razlikuje od roba time što živi onako kako želi. Pravo da se živi kako se želi jednako je za sve slobodne ljude. Oni odbijaju da prime naređenja od bilo koga i da se podrede bilo kome. Ali pošto je vlast nužna, slobodan čovek zahteva da ne bude podređen bilo kome ko istovremeno nije podređen njemu: svi moraju da imaju jednak pristup sudovima upravo jer su slobodni ljudi", Štraus, *Čovek i grad*, *op. cit*, str. 42.

¹¹⁴ U analizu pojma razboritosti ovde se ne možemo upuštati, ali skrećemo pažnju na klasično delo o pojmu razboritosti kod Aristotela: Pierre Aubanque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 2002. Naime, u tom na

svojtstvom onoga nad kime se vlada. Građanin je složeni identitet koji u sebi spaja, možda i miri, dva suprotstavljena svojstva koja ga, tako spojena, tako sjedinjena, upravo i čine građaninom.

Građanin dostojan toga imena jeste onaj ko aktivno učestvuje u vlasti, a to znači onaj ko, u isto vreme, ume i da vlada i da se pokoreva.

2. 4. Tipovi uređenja i vrhovna vlast

Uređenjem se naziva organizacija vrhovne vlasti u *polisu*. Umeće upravljanja *polisom* (πολίτευμα, *politeuma*), dakle, izraz je najviše vlasti, ili moći (κυρίας πάντων, *kirias panton*), odnosno, preciznije, vlasti nad svima.¹¹⁵ Onaj ko upravlja *polisom* drži najvišu političku vlast, a ako upravlja zarad opšteg dobra, a ne ličnog interesa, onda je ta uprava dobra, odnosno pravedna. U dobrim uređenjima na delu je svojevrsni identitet vladalaca i onih kojima se vlada. U lošim, odnosno izopačenim uređenjima, odnos onih koji su na vlasti i onih nad kojima se vlada, podseća na odnos gospodara i robova, a ne na odnos slobodnih i jednakih ljudi. Potrebno je, dakle, napraviti razliku između dobrih, pravednih, ispravnih, legitimnih i rđavih, odnosno izopačenih uređenja.

Tri "dobra" uređenja su kraljevina (jedan čovek upravlja državom), aristokratija (državom vlada nekolicina "najboljih") i *politeia* (u kojoj vlada mnoštvo).¹¹⁶ "Izopačena"

svaki način uzornom i nezaobilaznom radu jedva da postoji nekoliko referenci na *Politiku* (str. 35, 43, 68, 83) uprkos značaju ovoga pojma za određenje vrhovne vlasti. Iako je razboritost daleko razrađenija u *Nikomahovoj etici* (BIGZ, Beograd 1980, prevod dr Radmila Šalabalić) – što unekoliko opravdava nepozivanje na *Politiku* – ipak nam se čini da Obenkova perspektiva umnogome određuje njegov pristup tome pojmu, naime pisac kapitalnog dela o Aristotelovom shvatanju bića (Pierre Aubanque, *Problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 2005) okrenut je pre svega teorijskoj Aristotelovoj filozofiji, dok su Aristotelova razmatranja morala najdalje dokle Obenk stiže u praktičnoj filozofiji. Ipak, ovo Obenkovo zanemarivanje *Politike* nije neznakovito. Razboritost koja se traži od upravljača nije sasvim iste prirode kao razboritost koja se zahteva od moralno vrle osobe.

¹¹⁵ 1278 b 1, str 62. Na tom mestu prvi put se u srpskom prevodu *Politike* pojavljuje reč suverenost za κυρίας πάντων. Taj prevod je, uprkos tome što sledi neke engleske i francuske prevode – neodrživ. Podela vlasti, inače, ne odnosi se na nezavisnost tih vlasti jedne u odnosu na drugu, već na podelu uloga. Upor. 1289 a 5, str. 88. Najviša vlast pojavljuje se i kao superlativ κυριωτάτους ἀποστερείν ὑπὸς, *kiriotatus aposterein arhes* (1275 a 5, str. 55), ali u srpskom prevodu ne vidi se da je reč o najvišoj, o najvećoj vlasti.

¹¹⁶ Reč *politeia* zajednički je za sva državna uređenja, ali se ovde pojavljuje da bi se označilo posebno, najbolje uređenje. O teškoćama prevoda reči *politeia* upor. Petar Jevremović (Aristotel, *Ustav atinski*, Plato, Beograd 1997, prevod sa starogrčkog i uvodna studija Petar Jevremović, str. 9, fusnota 3). Pod ovim se pojmom podrazumeva, pre svega, uređenje polisa "kako na osnovu pisanih, tako i nepisanih pravila" (*isto*). O tome da je reč o ozbiljnom pojmovno-prevodilačkom problemu svedoče i zabavne prevodilačke aljkavosti. Često ćemo, recimo, u prevodima američkih filmova u kojima je reč o vojsci, naići na sledeći prevod vojničke zakletve: "Zaklinjem se da ću štiti ustav Sjedinjenih Država". Ali *constitution*, u ovom slučaju, nije naprosto

uređenja, koja su svojevrsan odraz "dobrih" uređenja, ali u krivom ogledalu, jesu tiranija (u kojoj jedna čovek vlada ne u zajedničkom, već u sopstvenom interesu), oligarhija (u kojoj mnoštvo vlada takođe u svome interesu) i demokratija (vladavina mnoštva koje ne vodi računa o zajedničkom interesu).¹¹⁷ U izopačenim uređenjima, dakle, ekipa koja vlada zanemaruje zajedničko dobro. Svako od tih uređenja, bilo ono dobro ili rđavo, ima vrhovnu vlast, a legitimnost vrhovne vlasti zavisiće od legitimnosti samoga uređenja (što je novi hermeneutički krug).¹¹⁸

Kako se, međutim, određuje kome pripada vrhovna vlast (τό κύριον, *to kirion*) i koje su njene odlike, odnosno da li postoji zajednički kriterijum za različita državna uređenja? Da li, dakle, vrhovna vlast pripada masi, bogatašima, ljudima visokog morala, najboljem pojedincu, ili tiraninu? Svaka od ovih mogućnosti ima svoje dobre strane, premda se čini da preovlađuju loše. Tako je barem dok se ne postavi pitanje nije li bolje da *polisom* vladaju zakoni, a ne ljudi?¹¹⁹ Odgovor dolazi nešto kasnije. Pošto se nikako ne može utvrditi koji čovek, ili kakva grupa ljudi, treba da drži najvišu vlast, Aristotel zaključuje da vrhovna vlast – sasvim jasno! – treba da pripada "mudro sastavljenim zakonima, a nosioci vlasti, bilo da je jedan ili više, treba da raspolazu tom vlašću samo utoliko ukoliko zakoni nisu precizni, jer nije lako opštim odredbama obuhvatiti sve pojedinačne slučajeve"¹²⁰. Problem je, međutim, prema očekivanju, što ovakva tvrdnja ostaje apstraktna i time nedelotvorna jer da šta je to mudar zakon i kako se dolazi do njega? Zakonodavstvo bi, naime, po definiciji trebalo da se odnosi na ljude jednake po rođenju i po sposobnosti, ali problem su oni koji se izdvajaju svojom vrlinom i državničkom sposobnošću, te se ostali građani ne mogu s njima meriti. Sledi nekoliko iznenađujućih zaključaka. Naime, te i takve ljude ne treba smatrati delom *polisa* jer ako ih izjednačimo sa

ustav, tu nije reč o najvišem pravno-političkom aktu, već o uređenju. Vojnici se ne zaklinju da će štititi naprosto akt, već poredak. Utoliko, uprkos objašnjenju koje daje Jevremović, ili baš njemu zahvaljujući, ostaje nejasno zašto je Aristotelov spis preveden kao *Ustav atinski*, a ne kao *Atinsko uređenje*, ili *Atinski poredak*.

¹¹⁷ O razlici između uređenja: *Politika*, knjiga 3, glave 5-9. Upor. takođe Ričard Malgan, "Uređenja i cilj države (III 6-9)", *Aristotelova Politika*, *op. cit.*, str. 89-104. Takođe Richard Kraut, *Aristotle*, Oxford, Oxford University Press 2002, str. 385-426. Takođe Fred D. Miller jr., "Aristotle on the Ideal Constitution", *A Companion to Aristotle*, *op. cit.*, str. 540-554.

¹¹⁸ Odličnu analizu rđavih uređenja (*non-ideal constitutions*) nudi Kraut, *Aristotle*, *op. cit.*, str. 427-470.

¹¹⁹ 1281 b 3, str. 69.

¹²⁰ 1282 b 13, str. 71.

ostalim građanima nanećemo im nepravdu, što je nedopustivo, te se za takvog čoveka može reći da je bog među ljudima. Za njih ne postoji zakon jer zakon su oni sami.¹²¹ Sledi zadržljivi preokret: Aristotel takve likove smatra opasnim i za njih, kaže, postoji ostrakizam¹²², jer oni, naprosto, unose nesrazmeru u *polis*, a to se ne može dopustiti. Problem sa ovakvim rešavanjem stvari, to jest ostrakizmom, jeste što se on ne koristi za pravedno rešavanje problema, već kao oružje u političkoj borbi. Zbog toga je bolje odnose u *polis* urediti zakonom kako ne bi bilo potrebe za lekom kakav je ostrakizam. Drugo rešenje je, pak, da upravo ljudi ogromne vrline i sposobnosti budu kraljevi, pošto se njima ionako ne može vladati. Kako, dakle, stoji stvar s kraljevinom?

U kraljevinama, najpre, kraljevi nemaju vrhovnu vlast u svemu, premda su u vojnim pohodima izvan zemlje vrhovni zapovednici. To znači da kralj nema vlast nad životom i smrću građana, osim u vojnom pohodu.¹²³ U takvim kraljevstvima kraljevi vladaju po zakonu i uz saglasnost podanika. U tiranijama, pak, kao izopaćenim kraljevstvima, monarh ima potpunu vlast i u ratu i u miru, te on radi ne uz saglasnost podanika već protiv njihove volje. Ostali, pre svega istorijski oblici monarhija, ovde nisu od značaja. Zanimljiva nam je, međutim, ona kraljevina u kojoj, kaže Aristotel, kralj vlada na način domaćina u domaćinstvu: "kao što je domaćin neka vrsta kralja u porodici, tako je ovaj kralj domaćin jednog *polisa* i jednog ili više naroda"¹²⁴. No i u takvoj kraljevini koja je, u osnovi, jedina dostojna razmatranja, postavlja se pitanje da li je opravdano da kralj ima doživotno vojno zapovedništvo, odnosno da u rukama drži svu vlast.¹²⁵ I odmah posle dileme sledi aristotelovska zavrzlama: pitanje takvog vrhovnog vojnog zapovedništva pre je stvar zakona nego oblika uređenja jer, dodaje Aristotel neuznemireno, takvo vojno vojno zapovedništvo može da postoji u svim uređenjima.¹²⁶ Šta, u stvari, ovde radi Aristotel? Da li on traži ono što je zajedničko svim uređenjima, ili ono što ih razlikuje? U skladu sa svojom

¹²¹ 1284 a 1, str. 75. Ili: ο δέ μη δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθεν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός (A onaj ko ne može da živi u zajednici ili kome ništa nije potrebno jer je sam sebi dovoljan nije deo države te je ili zver ili bog), 1253 a 12, str. 5.

¹²² 1284 a 1, str. 76; 1288a 13, str. 85-86.

¹²³ Na ovom mestu Aristotel nudi sjajnu sliku iz *Ilijade*: Agamemnon je u skupštini trpeo uvrede, ali u ratnom pohodu on je bio gospodar života i smrti.

¹²⁴ 1286 a 2, str. 79.

¹²⁵ 1286 a 2, str. 80.

¹²⁶ 1286 a 3, str. 80; 1287 a, str. 82.

"metodom otvorenih krugova", odnosno spiralnog kretanja, Aristotel nas ponovo vraća na dilemu da li su vrhovni autoretet zakoni, ili je to, ipak, vrli pojedinac. I ponovo dilema: ako zakoni daju samo opšte odredbe, kako je moguće postupati na tom nivou opštosti bez konkretizacije?¹²⁷ Odgovor: nikako. Najbolje uređenje ne može biti ono kojim se upravlja na osnovu zakona i propisa. Aristotel, dakle, ovde pokazuje izvanredan politički nerv koji ima osećaj za probleme koji sežu do naših postmodernih vremena, za ono što će jedan Karl Šmit, recimo, artikulirati kao napetost između norme i odluke. Aristotel, doduše, tu napetost artikulira kao napetost između bezstrasnih zakona ("zakon je *logos* bez prohteva"¹²⁸) i strasti svojstvene ljudskim dušama¹²⁹, ali, čini nam se, to jeste razlika između prirode (zakonske) norme i prirode (političke) odluke. Vladar je, dakle, onaj ko odlučuje o pojedinačnim slučajevima. To, opet, stvara novi problem jer je vladar u ulozi zakonodavca. I tu se opet spiralno krećemo jer se otvara dilema da li je bolje da vlada jedan, ili je bolje ako vlada više njih, ili, naravno, mnoštvo? Ne bez kolebanja Aristotel će ipak biti skloniji da vlast poveri jednome, kralju, uz opasku da, naravno, niko ne može da vlada sam, te da je potrebno da ima one koji će mu pomagati. Drugim rečima, vlast je potrebno rasporediti, raspodeliti, sa svom dvosmislenošću koja ta reč nosi: podeliti u smislu dati i podeliti u smislu rasparčati. S obzirom na zakone potrebno je da imamo stručnjake za tumačenje zakona i sprovođenje zakonskih odredbi: sudije. Sudije bi, dakle, imale izvršnu moć, sprovodile bi volju i slovo zakona. Ostaje, međutim, nejasno da li je vrhovna vlast i zakonodavna jer u knjizi IV nailazimo na još jedno čuveno mesto koje je u koliziji sa knjigom III: "Zakone, naime, treba donositi, i svi ih tako i donose, prema državnom uređenju, a ne da se državno uređenje upravlja prema zakonom".¹³⁰ Ovo je krucijalno mesto za razumevanje uspostavljanja vrhovne vlasti u polisima, ali i za predmodernu razumevanje zakona, norme. Neposredno pre ove rečenice, Aristotel skreće pažnju na to da državnik mora biti u stanju da realno oceni situaciju i da državi da onakve zakone koji će joj obezbediti najbolje uređenje u datoj situaciji. Dakle, uvek je već na delu jedan prethodni, empirijski kriterijum, naime "situacija na terenu" prethodi zakonima koji treba da učvrste

¹²⁷ 1286 a 4, str. 80.

¹²⁸ 1287 a 4, str. 83.

¹²⁹ 1286 a 4, str. 80.

¹³⁰ 1289 a 5, str. 88.

dato stanje, da mu daju legitimnost. Nekakva stvarnost prethodi zakonima. Utoliko vrhovna vlast ne daje zakone, ona nije zakonodavna, već po zakonima postupa, jer "zakoni su odvojeni od onoga što određuje jedno državno uređenje kao takvo, po njima treba da vladaju oni u čijim je rukama vlast i da suzbijaju one koji krše te zakone"¹³¹. Najviša vlast nije suveren jer nije on taj koji raspodeljuje ostale moći, koji daje mandate ili ovlašćenja. Za Aristotela najviša instanca tek je jedan od tri stuba na kojima počiva svako uređenje: ona koja odlučuje o javnim stvarima, o ratu i miru, o savezima, o zakonima, smrtnoj kazni, izgnanstvu, konfiskaciji dobara, izboru sudija. Njena funkcija nije da donosi zakone, ona zakone usvaja kada se to pokaže nužnim, ali ne zauzima stvarno mesto zakonodavca. Dakle, za razliku od modernog pojma suverenosti (kod Bodena, recimo), zajednica građana u polisima formira se kroz raspravu o javnim stvarima. Kod Bodena su, međutim, podanici (*sujects*) ujedinjeni time što se pokoravaju zakonima koje daje suveren.

¹³¹ *Isto.*

3. Rim – *maiestas, auctoritas, imperium*

3. 1. *Maiestas populi Romani*

Uprkos moćnoj, dugovečnoj državi i genijalnom pravu, Rim nije ostavio previše bogat pojmovni materijal o pojmovima-pretečama suverenosti. Na prelazu iz republike u carstvo (principat), dolazi i do promene u strukturi vrhovne vlasti, da bi ta promena, odnosno ono što je ona donela, nastavilo da se prepoznaje kao problem vrhovne moći gotovo do današnjih dana. Pre svega je tu reč o pojmovima *imperium* i *maiestas*, te o strukturi moći (*potestas*) i odnosima koje moć u doba rimskog carstva uspostavlja.

Rezultat prelaska iz plemenskog stanja u viši oblik zajedništva bio je obrazovanje rimskog naroda, *populus Romanus*, kao političke jedinice koja više ne počiva na srodstvu, dakle na zajedništvu po krvi, već na obliku zajedničkog životu sa jasno određenom teritorijom i definisanom vlašću. Vrhovna vlast pripadala je kralju (*rex*) i, kako se pretpostavlja, bila je neograničena jer kralj je bio vojni zapovednik, vrhovni sveštenik i sudija, što, dalje, znači da je raspolagao besprizivnom moći izdavanja naređenja, *imperium*. Važan organ bio je senat čija je osnovna uloga bila čuvanje tradicije (*mores maiorum*, običaji predaka, odnosno običaji onih najviših, najveličajnijih), a u tom svojstvu pomagao je kralju savetima. Formalno najviši organ vlasti bila je skupština koja je odlučivala o izboru kralja i dodeli kraljevske vlasti, o ratu i miru, te o podeli zemlje i statusu stranaca, ali odluke skupštine stupale su snagu tek ako ih potvrdi senat (*auctoritas patrum*)¹³². Dodamo li tome da je kraljeva vlast bila uslovljena – možda se može reći i ograničena – poštovanjem tradicije, stiče se utisak o podeli vlasti i uzajamnoj kontroli institucija moći, ali to je ipak samo jedna labava formalna struktura, dok je "stanje na terenu" ukazivalo na jasnu premoć kraljevske vlasti.¹³³ Nije stoga čudno što je upravo kraljevska vlast inspirisala borbu protiv vladaočevog samovlašća, te pokrenula republikanski duh koji će odlučujuće doprineti rimskoj slavi.¹³⁴

¹³² *Auctoritas patrum* je složeni institut, važan za istoriju pojma suverenosti, o kojem će više biti reči u odeljku o autoritetu.

¹³³ Upor. Miroslav Milošević, *Rimsko pravo*, Službeni glasnik, Beograd 2009, str. 31.

¹³⁴ Upor. Frensis Heri Hinsli, *Suverenost*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod Ilija Vujačić, str. 46.

Uvojoj slavnoj definiciji suverenosti Žan Boden će pomenuti da je rimsko *majestas*, zapravo, ono što bi blo pandan modernoj suverenosti. Boden će primetiti da pravnici, pokušavajući da daju definiciju suverenosti, isuviše lako mešaju rimsko pravo sa kanonskim pravom, jer u oba slučaja na delu je pojam *imperium*. U doba republike *imperium* je, doslovno, značila "moć izdavanja naredbi" i pripadala je magistratima, kao *auctoritas* pripadala je Senatu, a kao *potestas* narodu.¹³⁵ No, Bodenova je formula drugačija: moć izdavanja naredbi (*imperium*) je u rukama magistrata, ugled (*auctoritas*) pripada Senatu, moć pripada plebsu, a *majestas* narodu.¹³⁶ Dakle, u Ciceronovom tekstu na koji se poziva Boden, *Pro Rabirio perduellionis reo*, pronalazimo sledeću formulu: *imperium* pripada konzulima, *auctoritas* Senatu, a *majestas* republici, dok je *potestas*, koja se nalazi u rukama građana okupljenih da bi se izvršavala pravda, najbliža volji besmrtnih bogova.¹³⁷ Boden će, dakle, izraz *majestas* pretpostaviti izrazu *summum imperium* i upravo u njemu pronaći elemente suverenosti u modernom smislu. Zbog čega?

Majestas je osobina nekoga bića da bude *maior*, odnosno druga bića su *minores* u odnosu na njega. Jan Toma, međutim, pozivajući se na jedan Ovidijev tekst, primećuje da *majestas* u jednom trenutku izranja kao institucija političke distance.¹³⁸ *Maiestas* pripada hijerarhijskom poretku i označava mesto u hijerarhiji, odnosno viši položaj, čak vrh koji je viši od svih ostalih vrhova. Razdaljina između bića koje poseduje to svojstvo i ostalih bića uvećava se do krajnjih granica. *Maiestas* Rimskog carstva, recimo, znači da ono donosi odluke bez priziva, njemu se ništa ne može suprotstaviti i ono ničim nije ograničeno, dakle ono je *maximum* na svetu. "Apsolutna nadmoćnost subjekta veličanstva (magistratura, skupština na suverenom položaju u gradu, rimski narod gospodar sveta, car, Bog) oslanja se na jedan pojam – *maiestatis* – iskovan da označi relativno uzdizanje njegovog statusa".¹³⁹ Relativno, dakle uvek u odnosu na one koji su mu podređeni, što upućuje na dinamiku

¹³⁵ Ciceron, *Zakoni*, Plato, Beograd 2002, prevod Bojana Šijački Manević, III, 12, str. 89. Ključni momenat u istoriji uspostavljanja pojma suverenosti upravo je odnos između *auctoritas* i *potestas*. O tome više u odeljku o *auctoritas*,

¹³⁶ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, 1576, reprodukcija izdanja iz Liona, 1593, Corpus des oeuvres de philosophie en langues françaises, Paris, Fayard 1986, knjiga I, pogl. 10, str. 303.

¹³⁷ Navedeno prema Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2001, str. 49-50, beleška b. Engleski prevod na "Perseus", Ciceronova dela, "For Rabirius on a Charge of Treason".

¹³⁸ Jan Toma, "Institucija veličanstva" u: Petar Bojanić i Ivan Milenković (prir.), *Suveren i suverenost*, Službeni Glasnik, Beograd 2008, prevod Olja Petronić, str. 29.

¹³⁹ *Isto*, str. 30.

odnosa vrhovne vlasti i podanika, te na ono što Toma naziva "niz razmaka veličanstva"¹⁴⁰. Taj se niz razmaka, pak, postiže različitim prerogativima moći koji poseduje svaki službenik u poretku. *Maiestas*, pak, uvek teži onome *maximum*, dakle onome što je najviše, onome iznad čega se ne može ići više: recimo *maiestas* narodne skupštine iz doba republike, kao tela koje odlučuje bez priziva, *comitiatus maximus*. Donošenje odluke bez priziva, doduše, prelazilo je u ruke različitih subjekata, magistrata, cara, boga.¹⁴¹

Prema uobičajenom shvatanju u doba republike, dakle, magistrati deluju, donose zakone u ime *populus Romanus*, te se problem vrhovne vlasti postavlja na način koji gotovo preuzima model grčkog polisa. Svojestvo da se deluje u ime naroda označavalo se kao *maiestas populi Romani*, veličanstvo rimskog naroda, odnosno svojstvo da se bude na vrhu, najviši na hijerarhijskoj lestvici moći.¹⁴² Iz tog položaja sledi prenosivost ovlašćenja, ili vlasti, na službenike poretka, na magistrature. Prema tome i magistrati stiču *maiestas*, ali ona je drugostepena, ili izvedena u odnosu na *maiestas* naroda. Jan Toma, međutim, takav sled stvari dovodi u pitanje, našoj pažnji preporučujući složen odnos između magistrata i veličanstva: "*maior* je za *magister* i *magistratus* ono što je *minor* za *minister* i *ministerium*: najveći i najmanji služe da označe magisterijum vlasti i ministerijum sitnih službenika koji su joj dodeljeni: magistrata i pomoćnika magistratâ."¹⁴³ *Maiestatum*, veličanstvo, jeste stanje nadmoćnosti na vlasti. Utoliko je veza između *populus* i *maiestas* zanimljiva jer nije jasno, barem ne na prvi pogled s kojeg je skinuta naša demokratiji naklonjena perspektiva, kako se ta dva pojma spajaju, kako je *populus* postao posednik svojstva *maiestas*? No, ako je na to pitanje, s obzirom na ograničenost izvora, teško odgovoriti, jasno je makar toliko da *populus* u svojim počecima nema svojstvo *imperium*, te da je, utoliko, teško zamisliva mogućnost davanja mandata. S druge strane, hijerarhijsko ustrojstvo na koje *maiestas* upućuje gotovo prirodno vodi do magistrata. Šta to znači?

¹⁴⁰ *Isto*, str. 29.

¹⁴¹ Latinsko veličanstvo, dakle, piše Toma, promenljivo je po svojoj meri – po meri svoje nadmoćne veličine – i to je njegovo najosobnije obeležje. U tome se vidi razlika u odnosu na neprominljivost pojma suverenosti: *maiestas* nije fiksirano, ono može da se kreće i prema gore i prema nižima. I za Bodena i za monarhomahe rimsko *maiestas* bilo je isto što i suverenost. Ali suverenost nije isto što i *maiestas* upravo zato što *maiestas* nije zauzimalo središte, niti je bilo fiksirano kao nosilac državne konstrukcije. Rimsko *maiestas* nije imalo autonomiju koju dobija moderna suverenost.

¹⁴² Upor. Jan Toma, "Institucija veličanstva", *op. cit.*, str. 42.

¹⁴³ *Isto*.

U drugoj knjizi svog desetoknjižja o istoriji Rima, Tit Livije navodi epizodu u kojoj potvrđuje da je moć naroda bila veća od moći i dostojanstva konzula (*populi quam consulis maiestatem vimque maiorem*).¹⁴⁴ To, da je narod iznad konzula – što, domće Livije, prema očekivanju nije bilo po volji nekih konzula – proglašava upravo jedan konzul, Valerije Publikola, pobednik u ratu protiv Tarkvinijevih i Etruraca. Vrlo je zanimljivo da on poštuje proceduru, on ne pravi diskontinuitet sa prethodnim, već upravo koristeći tradiciju on sadašnjem činu daje novo značenje: on izvlači sekire iz konzularnih liktorskih snopova, što je izraz odricanja potpune vlasti. Spuštanjem snopova i sekira pred narodom (skupštinom), dakle spuštanjem znamenja vlasti (*summittere insignia imperii*) Valerije se odriče kraljevske moći. "Puna i celovita kraljeva vlast", komenatriše Toma, "više nije bila podeljena samo između dva jednaka nosioca, od kojih je svaki bio naoružan kraljevskim instrumentom smrtne kazne. Štaviše, jednim se aktom podeljnim u dve epizode ta vlast sama od sebe umanjila. Najpre se spustila pred uzvišenijim od sebe, što je akt potčinjavanja. A potom se lišila sekire, što je čin amputacije. (...) Zvanično priznanje veličanstva poziva na odustajanje od prava na život i smrt, isto kao što, u obrnutom smeru, obustava krajnjeg atributa moći pretpostavlja priznanje veličanstva: logički krug postaje karika u poretku priče".¹⁴⁵ Dakle, umanjuje se *imperium*, puna i besprizivna moć koju su posedovali kraljevi, sa pravom na izricanje i izvršenje smrtne kazne, u korist veličanstva naroda. Narod je *maiestas maior*. Ovakva pozicija naroda nije bila poznata grčkom svetu.¹⁴⁶

3. 2. Ciceron i najbolji poredak

Slojevi koji se formiraju unutar *populus Romanus* dobrim će delom svojim odnosima, a naročito borbama, da stvore neke od ključnih pretpostavki za obrazovanje institucija vlasti – zakone, recimo. S jedne strane obrazuje se sloj bogatih i povlašćenih,

¹⁴⁴ Tit Livije, *Istorija Rima*, Službeni Glasnik, Beograd 2012, prevod Miroslava Mirković, str. 103.

¹⁴⁵ Toma, "Institucija veličanstva", *op. cit.*, str. 44.

¹⁴⁶ Po *provocatio ad populum*, ustanovljenom 300. godine pre nove ere – godina do koje magistrati imaju gotovo potpunu moć, računajući i moć nad životom, odnosno *imperium*, moć zapovedanja kojom se izdaje naređenje da se građaninu odrubi glava sekirom – smrtna kazna je suspendovana. Sekire više nisu propisan instrument *imperiuma* i njihova se upotreba obustavlja u gradskom prostoru (Toma, "Institucija veličanstva", *op. cit.*, str. 45).

patriciji, s druge vrlo heterogen sloj siromašnijih stanovnika Rima, *plebejci*.¹⁴⁷ Ta i takva zajednica preobraziće se u zajednicu koja će se nazvati *res publica*. *Res publica* znači "javna stvar", premda bi, s obzirom na iskustvo Rima, možda bolje bilo prevesti sa "opšta", ili "zajednička stvar". *Publicus* znači "opšti", a kako je "opšte" u politici Rima zapravo ono što je stvar javnosti, domen *res publice* odnosi se na ono što bi se, modernim rečnikom, zvalo državnim poslovima.¹⁴⁸ Dok je kod starih Grka izraz *demos* označavao "narod" (nekog polisa), iako je u političkom značenju to naziv za punoletne muškarce koji su nosioci vlasti u polisu, Latini su još više razdvojili opšte političko telo od užeg političkog tela: narod je i *plebs*, a to je i *populus*, pri čemu je *plebs* oznaka za siromašne, čak politički obespravljene, za „masu” ili „mnoštvo” (*plebs* bi bio latinski kalk za grčko *plethos*, "mnoštvo", "gomila"), dok je *populus* narod koji može obuhvatati i plebejce i patricije. Rimljani su za grčko *demos* imali, uz *plebs* i *populus*, još i izraze *civitas*, *gens*, *natio* – svi oni imaju različit smisao, iako im je značenje slično. U početku *populus* su sačinjavali samo patriciji, ali, kao u izrazu *senatus populusque Romanus* (SPQR), "senat i narod rimski", dobija značenje političkog tela koje obuhvata određeni sloj stanovništva, pre svega bogate i uticajne Rimljane. I dok je u Atini *isonomia* jemčila učešće svih u javnom poslu, sa rimskom republikom imamo oštro razdvajanje javne od privatne sfere. Prema Ciceronovom određenju republika je "stvar naroda, a narod nije bilo koji skup ljudi okupljen na bilo kakav način, već je to skup mnoštva objedinjen zajedničkom odlukom da prihvati zakon i uživa zajedničku korist"¹⁴⁹. Prvi razlog za takvo udruživanje je gotovo prirodna težnja za okupljanjem, jer "čovjek nije ni izdvojena ni osamljena, lutajuća jedinka"¹⁵⁰. Svakom republikom, pak, treba da upravlja vrhovna vlast koja će republici da obezbedi trajnost (*omnis res publica quae populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit*).¹⁵¹

¹⁴⁷ U društvenoj stratifikaciji nalaze se i *klijenti* i *robovi*, ali njih, ovom prilikom, ostavljamo po strani.

¹⁴⁸ Utoliko nam se čini da nije dobro *res publica*, kako to sugeriše recimo Michael Crawford (*The Roman Republic*, Harvard University Press 1993), prevesti sa država.

¹⁴⁹ Ciceron, *Država*, Plato, Beograd 2002, prevod Bojana Šijački-Manević, fragment XXV, str. 43, prevod izmenjen. Ovaj prevod upućuje na najveći oprez. Prevoditeljka izraz "res publica res populi" prevodi nedopustivim "država je svojina naroda". Ciceronovo određenje republike glasi: "res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus" (sajt "Perseus", Ciceronova dela, *De Republica*, fragment 39) i *res populi* nikako se ne može prevesti sa "svojina naroda".

¹⁵⁰ Ciceron, *Država*, *op. cit.*, fragment XXV, str. 43.

¹⁵¹ Upor. sajt "Perseus", Ciceronova dela, *De Republica*, fragment 41.

Nešto kasnije Ciceron će primetiti da je svaka republika takva "kakva je priroda ili volja onoga koji njome upravlja. Zato, slobodi nema mesta ni u jednom drugom gradu, osim u onom u kome najveća moć leži u ruci naroda."¹⁵² U takvoj republici, naime, "narod postaje gospodar zakona, sudova, rata, mira, saveza, svačijeg života, novca"¹⁵³, što znači da njime ne vladaju ni kraljevi ni očevi. Stabilnost republike, pak, počiva na jednakosti pred zakonom: "Ako je nemoguće postići da bogatstvo bude jednako, ako prirodne sposobnosti svih ne mogu biti jednake, međusobna prava građana iste republike to svakako moraju biti."¹⁵⁴ Uprkos, međutim, ovom slavljenju naroda, Ciceron će prednost dati vladavini jednog, "samo ako je pravedna"¹⁵⁵, jer je za vreme ratova "narod želeo da se cela vlast stekne u rukama jedne ličnosti, bez suvladara"¹⁵⁶, uprkos tome što ima rđavo iskustvo sa kraljevima. Naime, "kad kralj počne da biva nepravedan, taj oblik države (*genus*) odmah propada, a on postaje tiranin, i to onda predstavlja najgori poredak (*deterimum genus*)."¹⁵⁷ Zbog toga se Ciceron zalaže za mešoviti, umereni poredak (*optimatum*), koji ne daje ni previše moći, ni previše slobode: "kao što se iz preterane moći prvaka rađa njihova propast, tako i sama sloboda ovaj preterano slobodan narod vodi prema ropstvu"¹⁵⁸, te je u dobro uređenoj republici "poželjno da bude nešto što se ističe kraljevskom uzvišenošću, nešto što je dodeljeno i povereno autoritetu prvaka (*esse aliud auctoritati principum*), dok nešto treba poveriti sudu i volji mnoštva"¹⁵⁹.

3. 3. *Imperium*

Rimljani, naravno, nemaju pojam države koji će se obrazovati sa modernim vremenom, ali imaju i te kako dobro uređene odnose moći unutar republike. *Potestas* (moć) dobijaju svi magistrati izborom, što znači da imaju pravo izdavanja proglašenja o tome kako se imaju obavljati javne funkcije (*ius edicendi*). *Imperium* je, pak, neograničena i nedeljiva

¹⁵² Ciceron, *Država, op. cit.*, fragment XXXI, str. 46. "Perseus", fragment 47 (paragrafi u našem prevodu i na sajtu "Perseus" ne poklapaju se).

¹⁵³ Ciceron, *Država, op. cit.*, XXXII, str. 47. "Perseus", fragment 48.

¹⁵⁴ Ciceron, *Država, op. cit.*, XXXII, str. 47-48, prevod izmenjen.

¹⁵⁵ *Isto*, XXXIX, str. 53.

¹⁵⁶ *Isto*, XL, str. 55.

¹⁵⁷ *Isto*, XLII, str. 56.

¹⁵⁸ *Isto*, XLIV, str. 57-58.

¹⁵⁹ *Isto*, XLV, str. 58.

vlast koju nekim magistratima i pod određenim okolnostima dodeljuje kurijatska skupština (*lex curiata de imperio*). Odlike, ili sadržaj *imperiuma*, jesu pravo komandovanja vojskom i tumačenje božanske volje bez posredovanja sveštenika (*auspicia*, tumačenje božjih znakova u kojima se izražava božja volja), kao i pravo na život i smrt (*ius vitae ac necis*) svojih građana, ali i stranaca. Utoliko moguća su dva oblika *imperiuma*: *imperium militiae*, moć da se narod pozove na oružje kako bi se odbranio grad i *imperium domi*, civilna vlast koja organizuje politički život u gradu, koja kažnjava neposlušne i brine o javnom redu. U doba republike konzuli, ili pretori koji su zamenili kralja, imaju *imperium*, ali on je ograničen na godinu dana. *Imperium*, ipak, postaje prenosiva vlast koja obezbeđuje trajnost vladavine. *Auctoritas* je natpravna moć koja u republici pripada senatu, a *iurisdictio* sudska vlast koja je najpre bila u okviru *imperiuma*, da bi se, vremenom, odvojila od *imperiuma* (verovatno zbog straha od moći koja u sebi sjedinjuje i zakonodavnu i izvršnu i sudsku moć) i posebnim zakonom dodeljivala određenim magistratima. U ovom kontekstu Hinsli skreće pažnju na to da *imperium* i mrežu odnosa koja se plete oko toga pojma ne bismo smeli prebrzo da poistovetimo sa modernim pojmom suverenosti, niti da se povedemo za tim što magistrati donose zakone i postupaju u ime *populus Romanus*, jer stari narodi, jednostavno, nisu poznavali državu u modernom smislu, dakle ono stanje (*stato, l'état, state*) zajednice koje je izraz imanencije kolektivnog subjekta, niti su, zbog toga, bili u stanju da je misle.¹⁶⁰ Odmah potom, međutim, on sugeriše da se pojam suverenosti obrazuje u doba carstva¹⁶¹, što nam se čini odveć hitrim zaključkom. *Imperium* iz doba carstva dobija oblik vlasti koja, u nekim elementima, podseća na suverenu vlast: iako izbegava kraljevske, ili diktatorske prerogative, car pokušava da učvrsti svoju vlast tako što se postavlja iznad magistrata. Dakle, on deli *potestas* sa magistratima, ali u igru ulazi i *auctoritas* koja počiva, u određenom periodu, čak i na *tribunicia potestas*.¹⁶² Grubo rečeno *auctoritas* označava moralnu, duhovnu i pravnu dominaciju, moć koja se stiče pre svega ugledom, dostojanstvom, moć, dakle, koja nije strogo pravno određena i koja u bitnim svojim

¹⁶⁰ Upor. Hinsli, *Suverenost, op. cit.*, str. 47. Upor. takođe Milošević, *Rimsko pravo, op. cit.*, str. 40-41.

¹⁶¹ Hinsli, *Suverenost, op. cit.*, str. 47-48.

¹⁶² Ovde ne možemo detaljnije da se upuštamo u vrlo složene odnose klase patricija i klase plebejaca, odnosno u njihove borbe koje su davale fizonomiju Rimu; reći ćemo samo da je u nastojanju da učvrsti vlast car, u ovom slučaju Oktavijan Avgust, nastojao da proširi svoja vladalačka ovlašćenja održavajući odnose ne samo sa aristokratijom, već i sa plebsom.

elementima, podseća na ono što je Maks Veber, dvadesetak vekova kasnije, nazvao harizmatikom moći.¹⁶³

3. 4. *Auctoritas*

Na pojmu autoriteta valja se zadržati jer on, u različitim oblicima, preživljava do danas ne samo u rečima autoritet, autor, augmentativ, već i kao delatni oblik vladanja. Hana Arent će, recimo, pojam autoriteta smatrati jednim od središnjih pojmova političkog mišljenja.¹⁶⁴ Na početku svog desetoknjižja o istoriji Rima Tit Livije kreće iz mitskih vremena i kaže kako je Evander, izbeglica sa Peloponeza, vladao oblašću na kojem će nastati Rim, "više autoritetom nego silom"¹⁶⁵. Autoritet je, pak, zadobio time što je izmislio pismenost. On je pastire pokorio *auctoritate magis quom imperio*, više svojim čudesnim ugledom nego samom, neposrednom vlašću, jer je bio *venerabilis miraculo litterarum*, poštovan usled još jednog čuda, čuda svoje pismenosti.¹⁶⁶ Autoritet bi, dakle, bio izraz moći koja nije praćena prinudom i čija si osnov nalazi u nekom obliku poštovanja.¹⁶⁷ No, prema mišljenju Novice Milića, autoritet, u izvesnom smislu, maskira poreklo distribucije moći.¹⁶⁸

¹⁶³ Maks Veber, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci/Novi Sad, prevod Dušan Janić, str. 104.

¹⁶⁴ Hana Arent, *O slobodi i autoritetu*, Gradska narodna biblioteka "Žarko Zrenjanin", Zrenjanin 1995, prevod Ranko Mastilović, str. 60.

¹⁶⁵ Livije, *Istorija Rima*, op. cit, I, 7. str. 38.

¹⁶⁶ Upor. Žak Ransijer, "Kraj politike ili realistička utopija", u: *Na rubovima političkog*, Fedon, Beograd 2012, str. 24-25. (U svome rukopisu *Ideja demokratije*, koji nam je ljubazno ustupio, Novica Milić sugerise da bi Evanderovo čudo pismenosti valjalo posmatrati, ipak, sa izvesnom rezervom ako znamo da je Evanderov otac Hermes, glasnik bogova, onaj ko je prenosio poruke i ko je vladao pismenošću.)

¹⁶⁷ Zanimljivo razumevanje *auctoritas* kao "lično prisustvo" daje Fergus Millar, *The Roman Republic and the Augustan Revolution*, The University of North Carolina Press 2002, str. 146. Hana Arent je i na ovom mestu sveža: "Obavezujuća moć autoriteta usko je povezana sa religijsko obavezujućom moći *auspicium* koji, za razliku od helenskog proročanstva, ne ukazuje na objektivni tok budućih događaja, već otkriva tek božansko odobravanje ili neodobravanje odluka koje su doneli ljudi. I bogovi imaju autoritet među ljudima pre negoli moć među njima; oni uvećavaju (*augmentuju*) i potvrđuju ljudska dela, ali njima ne rukovode. I baš kao što su 'sva *auspicia* mogla da se prate do velikog znaka kojima su bogovi Romulu dali autoritet da osnuje grad' (Momsen, *Römiches Staatsrecht*, p. 87), tako se i sveukupni autoritet iz tog osnivanja, unatrag vezujući svaki čin za sveti početak rimske istorije, dajući, takoreći, svakom pojedinačnom trenutku celokupni teret prošlosti. *Gravitas*, sposobnost da se taj teret nosi, prerasla je u izrazitu crtu rimskog karaktera, baš kao što je senat, predstavnik autoriteta republike, mogao da dela – po rečima Plutarha (*Život Likurgov*) – kao 'središnji teret, poput broskog balasta, koji stvari uvek održava u pravičnoj ravnoteži'", Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 47-48.

¹⁶⁸ Novica Milić, *Ideja demokratije*, rukopis. Suprotno misli Hana Arent pozivajući se na Cicerona (*De Leginus*, 3, 12, 38): "Najuočljivija odlika onih koji imaju autoritet jeste da nemaju moć. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*", Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 46

Iako je, dakle, reč o moći bez vidljive prinude, o interiorizovanom pokoravanju, rimske su institucije izvor autoriteta pronalazile u zakonima, a sami zakoni su autoritet obezbeđivali oslanjajući se na državnu prinudu. Državna sila je poslednji izvor autoriteta za zakone, zakoni za institucije, a institucije za autoritete u konkretnim likovima senatora, magistrata, konzula.

Na ovom mestu nam je Benvenist od pomoći. Uobičajena etimologija kaže da *auctoritas* potiče od *augere*, uvećati.¹⁶⁹ Benvenist, međutim, ako baš i ne dovodi u pitanje ovu etimologiju, a ono je barem usložnjava. Iako *augere*, nesumnjivo, sadrži značenje "uvećati", posebno ako se oslonimo na značenje glagola *augeo*, "uvećati" bi za nas značilo "pospešiti rast nečega, činiti većim, obilnijim *nešto što već postoji*"¹⁷⁰. Benvenist, međutim, skreće pažnju da se tu krije jedna nezapažena razlika u odnosu na glagol *augeo*. Naime, *augeo*, prema Benvenistu, ne znači "uvećanje onoga što postoji", već "stvaranje iz sopstvenih nedara: stvaralački čin na osnovu koga nešto izrasta iz hraniteljske sredine i koji je povlastica bogova ili velikih prirodnih sila, a ne ljudi".¹⁷¹ *Auctor* bi, prema tome, bio onaj koji "unapređuje, ko preuzima inicijativu, ko je prvi pokretač neke delatnosti, ko zasniva, ko jemči"¹⁷², dakle ovde pronalazimo sve ono što se nalazi u današnjem značenju izraza *autor*. *Auctoritas* je, nastavlja Benvenist, "čin stvaranja, ili svojstvo visokog zvaničnika, ili vrednost nekog svedočanstva, ili sposobnost da se preduzme inicijativa itd, svaki put u vezi sa nekom od semantičkih funkcija *auctora*"¹⁷³. I zaključuje: "Svaka reč izgovorena sa *autoritetom* prouzrokuje promenu u svetu, stvara nešto novo: to tajanstveno svojstvo je ono što *augeo* izražava: sila čijim dejstvom niču biljke, ili neki zakon stupa na snagu. (...) *auctoritas* (...) označava dar ograničen na mali broj ljudi, da se izaziva nastanak nečega i,

¹⁶⁹ Vidi Milošević, *Rimsko pravo, op. cit.*, str. 41. I Hana Arent se poziva na tu etimologiju: "Reč *auctoritas* izvodi se iz glagola *augere*, 'množiti, povećati', a ono što autoritet ili oni koji ga poseduju neprestano povećavaju jeste temelj. Oni kojima je autoritet dat, bili su oci, senatori ili *patres*, koji su ga stekli poreklom i prenošenjem (tradicijom) od onih koji su položili temelje za sve buduće stvari, od predaka koje su, stoga, Rimljani zvali *maiores*. Autoritet živih uvek je bio izveden i zavisio je od *auctoritas imperii Romani conditoresque*, kako to kaže i Plinije, od autoriteta osnivača kojih više nije bilo među živima. Za razliku od moći (*potestas*), koreni autoriteta su bili u prošlosti, ali prošlost je bila isto onoliko prisutna u stvarnom životu Rima koliko i moć i snaga živih. Enijevim rečima, *Moribus antiquis res stat Romana virisque*", Arent, *O slobodi i autoritetu, op. cit.*, str. 46.

¹⁷⁰ Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2002, prevod Aleksandar Loma, str. 351.

¹⁷¹ *Isto*.

¹⁷² *Isto*, str. 352.

¹⁷³ *Isto*.

doslovno, da se stvara biće".¹⁷⁴ U ovom navodu nailazimo na nekoliko ključnih motiva ne smao za razumevanje pojma autoriteta u staro doba, već i za sam pojam suverenosti. Pre svega Benvenist uvodi robustnu i nikako neproblematičnu interpretaciju po kojoj je autoritet "stvaranje iz sopstvenih nedara". Stari narodi nisu poznavali stvaranje ni iz čega, te stvaralački čin, u ovom slučaju, nikako ne znači *creatio ex nihilo*. Agamben skreće pažnju na to da ovoj vrsti stvaranja mora da prethodi nekakav materijal koji je necelovit, ili nedovršen, ili koji još nema formu, te je potrebno uobličiti ga. Zajedno sa Andreom Magdalenom možemo reći da *auctoritas* nije dovoljan sebi: bilo da autorizuje, bilo da ratifikuje, *auctoritas* pretpostavlja nekakvu spoljašnju aktivnost koju vrednuje.¹⁷⁵ Utoliko je svaki čin stvaranja ove vrste svojevrsno sastvaranje, kokreacija, odnosno koautorstvo.¹⁷⁶ Onaj ko ima *auctoritas* preuzima inicijativu, ili odgovornost, za određeni čin. To, dalje, znači, kako Benvenist izvodi, da je *auctoritas* svojstvo nekog *auctor*, dakle svojstvo da se interveniše u određenu sferu koja, *stricto sensu*, ne pripada *auctori*. Tom intervencijom autor obezbeđuje pravovaljanost određenom činu koju, inače, onaj ko dobija *auctoritas* ne bi mogao da obezbedi bez autora. *Auctoritas* staraoca, recimo, čini pravovaljanim akt koji štitićenik ne bi mogao sam da autorizuje, da učini juridički valjanim, recimo venčanje sina *in potestate*.¹⁷⁷ Ovde se veoma jasno uočava veza između *auctoritas* i *potestas*. *Potestas* kao mogućnost (grčko *dunamis*) ne prelazi u moć, ne konzumira se, ne postaje stvarnost, ne ispunjava se, ukoliko nema autoriteta, dakle nečega što ne pripada samoj moći, ali što je, ako se tako može reći, omogućuje. Omogućiti moć, ta tautološka formula, značila bi moć dovesti do ostvarenja, do ispunjenja, do mogućnosti da postane delotvorna. Kao uslov mogućnosti same moći pojavljuje se *auctoritas*. Ali u rečenom primeru privatno pravo pojavljuje se, odnosno ulazi u sferu javnog prava.

U domenu javnog prava *auctoritas* je prerogativ senata. Aktivni činoci tog svojstva su *patres*, a pronalazimo ga u institutu *auctoritas patrum*. Odmah bi valjalo uočiti da senat nije samostalan i on svoje odluke donosi uz konsultacije sa magistatom. Konsultacije su, međutim, važna i, u ovom slučaju, dvosmerna reč. S jedne strane, dakle, senat donosi

¹⁷⁴ *Isto*.

¹⁷⁵ Upor. kapitalno delo André Magdelain, *Ius Imperium Auctoritatis. Études de droit romain*, École française de Rome, Rome 1990, str. 685.

¹⁷⁶ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, str. 98.

¹⁷⁷ Agamben, *Stato di eccezione, op. cit.*, str. 97.

odluke uz konsultacije, dakle ne samostalno, ali njegove odluke u formi *senatus consulta* takođe su konsultacije, možemo reći i svojevrsne preporuke bez moći koja bi ih načinila obavezujućima. Zato se i kaže da je autoritet u senatu, dok je delotvorna moć – *potestas* ili *imperium* – negde drugde, u rukama magistrata ili naroda. Ipak, odnosi su složeniji nego što se čini. Senat, naime, u krajnjim slučajevima, kada republici preti opasnost spolja od neprijateljske vijske, ili iznutra u slučaju pobune ili nereda, izdaje *senatus consulta*, te se on, po analogiji sa privatnom sferom, pojavljuje u ulozi svojevrsnog staratelja nad narodom, ili magistratom, kao da narod ili magistrat ne mogu da deluju bez njegovog ovlašćenja, bez njegovog *auctoritas*, ili makar bez ispunjavanja forme. Ovde se pojavljuje još jedan institut od velikog značaja za razumevanje pojma suverenosti: *iustitium*.

Iustitium znači "obustava, prekid važenja prava" u slučaju opasnosti po poredak, a cilj je stvaranje pravne praznina unutar koje, dakle bez zakonskih ograničenja, deluje ovlašćeni predstavnik republike. *Iustitium* se, dakle, u bitnim svojim elementima poklapa sa *senatus consulta*. Tit Livije, recimo, navodi da su pred opasnošću od Hanibala 211. godine, posle poraza Rima u bici kod Kane, na snagu stupile vanredne mere, naime *senatus consulta* su bivšim diktatorima, konzulima i cenzorima dale *imperium*, apsolutnu moć. Agamben izvodi sledeći zaključak: "čini se da *auctoritas* deluje kao sila koja suspenduje *potestas* tamo gde je ima i reaktivira je tamo gde ona više nije na snazi. To je moć koja suspenduje ili reaktivira pravo, ali nije na snazi kao norma"¹⁷⁸. Autoritet se, dakle, nikako ne uklapa u normu, on se, čini se, ne da formalizovati, ali je svejedno delotvoran. Sintagma *senatus auctoritas*, pak, potvrđuje ne određeni način odluku senata kojim se izvan važenja stavlja pravni poredak, tako da *auctoritas* baš na ovom mestu pokazuje svoju suštinski osobinu, naime kada pravni poredak više ne pokazuje svoju efikasnost, ostaje autoritet kao poslednje прибежиште upravo prava. *Potestas* i *auctoritas* se, dakle, sustiču u toj donekle paradoksalnoj konstelaciji kada se ono što se ne da normirati pojavjuje kao jemstvo nekakvom budućem normiranju, dok se ono što je sada potpuno oslobođeno norme, dakle čista i puna moć, poziva na tu jedinu preostalu juridičku instancu.

¹⁷⁸ *Isto*, str. 101. *Auctoritas* i *potestas* sustiču i institutu *interregnum*, ali s obzirom da je reč o mehanizmu veoma sličnom *iustitiumu* ovde se nećemo upuštati u tu analizu.

Autoritet se, dakle, pokazuje kao važan vodič u potrazi za poreklom pojma suverenosti jer, videćemo, moderni pojam suverenosti odlikuje se upravo svim onim što se nalazi u ovim određenjima, a pre svega time da mu nije potreban nikakav spoljašnji podsticaj, niti oslonac, da bi stajao i da bi se razvijao. Moderni pojam suverenosti stvara svet iz sebe samog, ili, kako to beskompromisno kaže Benvenist – on stvara biće. To, dalje, znači da pitanje šta prethodi čemu, zakon autoritetu, ili autoritet zakonu, dobija nedvosmislen odgovor: autoritet stvara zakon.

Sa principatom, prema Hinslijevom mišljenju, dolazi do promene svojstva *auctoritas*. Carevi će, naime, nastojeći da svojoj vladavini daju i pravni osnov, odnosno da je načine delotvornijom, sve više da učvršćuju upravo *imperium* kao izričito dopušteni oblik vladavine, dok će *auctoritas* da dobija formalni karakter, čime će njegovo ionako "maglovito svojstvo" sve više da bleđi.¹⁷⁹ Naziv imperatora carevi su, dakle, rezervisali samo za sebe, pre svega da bi se jasno istakla veza sa vojskom. Carski *imperium proconsulare* označavao je apsolutnu moć cara, naročito ako bi mu se pridodala titula vrhovnog sveštenika, *pontifex maximus*. Formalno gledano car je postavljan zakonima, odnosno senatskim odlukama (*senatus consulta*), ali tumači se slažu da je tu, uglavnom, bilo reči o pukom i nedelotvornom formalizmu: delotvornu moć zadržavao je car. Ono, međutim, što opstaje kao delotvoran, premda ne i formalizovani oblik moći, jeste *auctoritas* koji, vremenom, dobija i pravno uobličenje kao *auctoritas principis*. Naime sam Avgust će zahtevati *auctoritas*, formalizovanje toga *auctoritas*, kao temelja statusa princepsa. Avgust, dakle, ne insistira toliko na *potestas* koliko na *auctoritas*. Agamben upozorava da je upravo to smisao imena "Avgust" – od *augeo*, a tu je i *auctor*, što znači i *auctoritas* – koji Oktaviju dodeljuje senat 16. januara 27 godine starog veka.¹⁸⁰ U svojoj ideji da obnovi republiku – ne ulazeći pritom u iskrenost njegovih namera – Avgust sebe određuje kao *optimi status auctor*. U toj formuli, na tragu radova Andrea Magdalena, *auctor* ima precizno juridičko značenje koje Avgustu daje moć da vlast prebaci u ruke naroda i senata.¹⁸¹ Ovakvo čitanje omogućuje nešto manje oštru suprotstavljenost

¹⁷⁹ Hinsli, *Suverenost, op. cit.*, str. 49. Čini nam se, međutim, da Hinsli ovde isuviše hitro otprema *autoritet* u ropotarnicu nedelotvornih pojmova.

¹⁸⁰ Agamben, *Stato di eccezione, op. cit.*, str. 104.

¹⁸¹ André Magdalain, *Auctoritas principis*, "Les Belles Lettres", Paris 1947, str. 57. (Navedeno prema Agamben, *Stato di eccezione, op. cit.*, str. 105.)

imperiuma i *auctoritas*, naime ako magistrati u doba carstva imaju *imperium*, dakle delotvornu moć koju sažimaju u svojoj ličnosti, ali koja nestaje sa njihovom smrću, ili gubitkom funkcije, *auctoritas* se vezuje za ličnost Avgusta kao onoga ko ima najviši status auktora, *auctor optimi status* kao onaj koji "legitimiše i garantuje čitav rimski politički život".¹⁸² Ovakvo je tumačenje, razum se suprotstavljeno gotovo kanonskoj interpretaciji po kojoj se u drugom veku nove ere ustaljuje izraz *imperium*, a car se, upravo zahvaljujući tome *imperium*, dakle delotvornoj moći, postavlja iznad zakona. Car, tada, postaje izvor prava. On više nije službenik države, već postaje njen poglavar.¹⁸³ Ovakvo tumačenje, razume se, najdirektnije otvara put za stvaranje pojma suverenosti kao moći koja proističe iz volje vrhovne vlasti.

¹⁸² Agamben, *Stato di eccezione*, *op. cit.*, str. 105.

¹⁸³ Upor. Hinsli, *Suverenost*, *op. cit.*, str. 51-52. Videti takođe sažet prikaz Vittorio Emanuele Parsi, "Impero", u: Roberto Esposito e Carlo Galli (dir.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Editori Laterza 2005.

4. Makijaveli – prag epohe

4. 1. Uvod u istinu: problem prevoda

Makijaveli nije čuven po skromnosti. Naprotiv.¹⁸⁴ Na jednom od najslavnijih i najviše komentarisanih mesta iz *Vladaoca* on ne okleva da samoga sebe proglasi posednikom prave, stvarne istine (*verità effettuale*), za razliku od, manje ili više, svih ostalih pisaca koji se zanose pišući o stvarima koje niko nikada uistinu nije ni video ni spoznao (*non si sono mai visti né conosciuti essere in vero*). U znamenitom petnaestom poglavlju *Vladaoca*, dakle, Makijaveli primećuje da su mnogi pre njega pisali o onome o čemu on sada piše, to jest o tome kako vladalac treba da postupa s podanicima i prijateljima, ali će, uprkos naporima rečenih pisaca, on da ponudi malo drugačije viđenje problema, ono koje počiva na istini, ili barem na istinitim, što će reći neizmišljenim pretpostavkama. U istom pokretu Makijaveli izražava bojazan da bi ga zbog takvog pristupa mogli smatrati nadmenim, ali je tu žrtvu spreman da podnese pošto je to o čemu piše korisno za one koji će ga razumeti (*intendere*), te je, u tom smislu, pogodnije ići pravo na *verità effettuale della cosa* negoli se držati privida istine.¹⁸⁵ Naši prevodioci ovu

¹⁸⁴ Držimo, ipak, da je Harvi Mensfeld malo preterao kada je, uključujući se u raspravu o tome da li su Makijavelijeve *Rasprave o prvom desetoknjižju Tita Livija* dovršeno delo ili ne, utvrdio vezu između prve reči toga teksta, *Ja (Io)* i poslednje, *Massimo*, "najveći", te bi, po Mensfeldu, tajna poruka koju nam Makijaveli šalje kroz vekove glasila: *Ja najveći*, Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, The University of Chicago Press 1979, str. 411. Možda se samo Makijaveliju i Ničeu prašta brutalnost koja se nikome drugome ne prašta i možda se samo njima dvojici ne prašta ništa od onoga što bi, kod većine drugih autora, prošlo neopaženo. Ili kako to, ne bez simpatije za Firentinca, kaže Hana Arent, "većina njegovih čitalaca, onda kao i danas, bila je isuviše šokirana da bi mogla čak i pravilno da ga pročita", Hana Arent, *O slobodi i autoritetu*, Gradska narodna biblioteka "Žarko Zrenjanin", Zrenjanin 1995, prevod Ranko Mastilović, str. 61. Satanizacija kojoj su izloženi praćena je jednako intenzivnim divljenjem. To uočava i Klod Lefor pitajući se, ne bez ironije, da šta je to Makijaveli toliko skrivio kada se njemu spočitava bezdušnost koja se ne primećuje kod istoričara, ili filozofa koji se bave istim stvarima, jedino što se oni ne zovu Makijaveli? Vidi Klod Lefor "Makijaveli i *verità effettuale*", u: *Izumevanje demokratije*, "Filip Višnjić", Beograd 2003, prevod Radoman Kordić, str. 175. Sa sebi svojstvenom vedrinom Frančesko de Sanktis je primetio da je "Makijaveli imao smelosti da kaže ono što su u njegovo vreme svi imali smelosti da čine; ali zbog nekakvog opšteg stida koji zahteva da se prećutkuje i ono što svi čine, njegove su ideje izazvale mučan utisak", F. de Sanktis, *Kritički eseji*, Kultura, Beograd 1960, izbor i predgovor Eros Sekvi, prevod Vera Bakotić-Mijušković, str. 215.

¹⁸⁵ Upor. Nikolo Makijaveli, *Vladalac*, Dereta, Beograd 2002, prevod Miodrag T. Ristić (redakcija prevoda Momčilo D. Savić), poglavlje XV, str. 82. Takođe Niccolò Machiavelli, *Vladar*, u: *Izabrano djelo I*, Globus, Zagreb 1985, preveo Ivo Frangeš, str. 125. Svi navodi na italijanskom iz: Niccolò Machiavelli, *Tute le opere*, priir. Mario Martelli, Sansoni editore, Firenze 1971.

sintagmu (*verità effettuale della cosa*) prevode sa "stvarna istina" (Ristić), odnosno "zbiljska istina stvari" (Frangeš). Ristić, vođen pre svega filološkom (a ne filozofskom) prevodilačkom doktrinom, izostavlja reč "stvar", *cosa*, jer, strogo uzev, u našem jeziku "stvar" ne samo da ne pokriva značenjsko polje italijanskog *cosa*, već rečenicu opterećuje nečim što ne proširuje njeno značenjsko polje, što bi značilo da se ta reč u prevodu može izostaviti bez štete po značenje. Frangeš je, pak, skloniji pomnijem prenošenju izraza i on zadržava reč "stvar". Oba prevodioca, međutim, bez oklevanja ono *effettuale* iz izraza *verità effettuale* prevode kao "stvarno", odnosno "zbiljsko", te dobijamo stvarnu, ili zbiljsku istinu koja se suprotstavlja imaginarnoj istini, nekakvom prividu istine.¹⁸⁶ Ja idem pravo na stvarnu istinu, čini se da kaže Makijaveli, ne zanosim se onim nestvarnim, ne podležem prividima, ništa ne umišljam, niti uobražavam (*immaginare* je glagol koji Makijaveli suprotstavlja *verità effettuale*), ne gubim vreme baveći se izmaštanim svetovima kako su to radili mnogi pre mene zamišljajući republike i principate koje niko nikada nije video, niti se uopšte znalo da oni postoje.¹⁸⁷ Razliku između onoga što su radili mnogi i što radi on, Makijaveli potcrtava još jednim poučnim primerom, naime njega ne zanima kako bi trebalo živeti (*come si doverrebbe vivere*), već ga zanima kako se živi (*come si vive*). Između ta dva načina viđenja i življenja stvari, između takva dva načina egzistencije, između kondicionala i prezenta, postoji razmak (*discosto*) koji se mora uzeti u obzir, a naročito ga u obzir mora uzeti onaj koji se prihvatio nezahvalnog posla vladanja. Onaj ko ne pravi razliku između takva dva pristupa životu, dakle onaj ko se bavi time kako bi trebalo raditi (*che si doverrebbe fare*) umesto da dela (*che si fa*), uspešno radi na sopstvenoj propasti. Primitimo usput da Makijaveli ovde pribegava naizgled nevinom stilskom premeštanju, jednom blagom značenjskom manevru u kojem bez vidljivog razloga, premda prirodno, prelazi sa

¹⁸⁶ U literarno uspelom prevodu Jugane Stojanović (Rad, Beograd 1976), ali i više nego nepouzdanom za pomno čitanje, za *verità effettuale della cosa* nailazimo nedopustivo "stvarno stanje stvari" (str. 55). Ne, dakle, samo što u ovom prevodu nema "istine" (*verità*), što je samo po sebi nedopustivo, nego smo, umesto "istina", dobili veoma opasno "stanje" koje, bez ikakvog prevodilačkog opravdanja, upućuje na *stato*.

¹⁸⁷ Najveći broj prevodilaca na francuski, engleski, srpskohrvatski, *principati* prevodi sa "monarhije". Opravdanje za takvo rešenje nalaze u tome što su svi principati, zapravo, vrsta monarhije: vrhovna vlast pripada jednom. Ipak, sve monarhije nisu principati. S tim u vezi upor. Thierry Ménissier, "Chapitre premier du Prince: les mots du pouvoir et les modes de la pensée politique", u: Yves Charles Zarka & Thierry Ménissier (dir.), *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, PUF, Paris 2001, str. 13-46. Ovakvom "cepidlačenju" moglo bi se prigovoriti da su i monarhije među sobom toliko različite da one, te razlike, "supsumiraju" i razliku između principata i monarhije, odnosno da je principat samo drugo ime za monarhiju.

života na delanje: ono što važi za život (*vivere*) važi i za delanje (*fare*). Potom nam brutalno sasipa istinu u lice: "jer čovek koji hoće uvek, u svim prilikama, da postupa kako je dobro, mora da propadne među ostalima koji nisu dobri. Stoga je jednom vladaocu koji hoće da se održi potrebno da se navikne da ne bude dobar, pa da se time služi ili ne služi, već prema nužnosti"¹⁸⁸. Brutalnost i nedvosmislenost Makijavelijevog izraza bila je šokantna mnogim njegovim savremenikima, a šokantnom je ostala do danas (barem za određeni profil čitalaca), što je nagnalo ne mali broj tumača da naprave tipičnu grešku: da se odaju razmatranju Makijavelijevog psihološkog profila. Rezultat pada u psihologiju jeste živa i savršeno besplodna viševjekovna rasprava o tome da li je on bio dobar, ili rđav čovek (kao da je moralni lik bitan za samo delo).¹⁸⁹ Mnogo je, međutim, značajnija ona interpretativna linija koja iz ovog mesta iščitava Makijavelijev politički realizam i koja se, u šumi tumačenja, izdvaja svojom istrajnošću.

4. 2. Makijavelijev realizam (1)

Makijaveli od promišljanja politike zahteva pre svega da se ne gubi u utopijskim, izmaštanim perspektivama, već da se drži onoga što je stvarno. Do prevoda prideva

¹⁸⁸ *Vladalac, op. cit.*, XV, str. 82 (prevod izmenjen). [*P*] *erché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità.* Ovakva su mesta "dobro raspoređena" po Makijavelijevom delu. U *Raspravama o prvom desetoknjižju Tita Livija*, recimo, pronalazimo sledeću formulaciju: "Kao što pokazuju svi koji rasuđuju o političkom životu, i povijest koja je puna primjera, tko utemeljuje republiku i uspostavlja joj zakone treba da sve ljude smatra opakima i da pretpostavlja kako će protiv njega svoju pakost okrenuti kad god im se za to ukaže povoljna prilika" (Niccolò Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, u: *Izabrano djelo I*, Zagreb 1985, prevod Frano Čale, knj. 1, pogl. III, str. 160). O Makijavelijevom antropološkom pesimizmu videti Kosta Čavoški, *Makijaveli*, Orpheus, Novi Sad 2008, str. 54-77. Takođe Skinner Quentin, *The foundations of modern political thought* (Volume I, The Renaissance), Cambridge University Press, Cambridge 1978, str. 127 i dalje. Ovu kanonsku perspektivu unekoliko ublažava Pol Valadje koji se ipak ne priklanja gledištu o mračnom i pesimističnom Makijaveliju, te ne podržava tumačenje po kojem je tu reč o pesimizmu *a priori*, svraćajući pažnju na XXVII poglavlje knjige 1. *Rasprava* koje je naslovljeno "Vrlo retko ljudi su potpuno zli, ili potpuno dobri". Upor. Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1996, str. 70. Valadje, međutim, kao da previđa poslednju rečenicu prethodnog paragrafa (XXVI), naime pošto ne umeju da budu na način častan zli, niti savršeno dobri, ljudi kreću "srednjim, najopasnijim putem". Upor. Vukašin Pavlović, *Država i društvo*, Čigoja, Beograd 2011, str. 107. Da osrednjost može biti još gora osobina od, recimo, zla, pokazuju "filozofsko-antropološki radovi" Hane Arent, Radomira Konstantinovića i Teofila Pančića o palanačkom duhu, o banalnosti zla i zlu banalnosti.

¹⁸⁹ Upor. Ernst Kasirer, *Mit o državi*, Nolit, Beograd 1972, prevod Olga Šafarik, str. 134 i dalje. Utoliko se uočava jasna i, ako je dopušteno dodati, zabavna paralela između komentatora koji smatraju da je za dobro obavljanje "političkih radova" potrebno da izvršilac bude obdaren moralnom vrlinom i onih koji veruju da je ista takva moralna krepost uslov mogućnosti dobrog teksta, ili umetničkog dela.

effettuale sa "stvarno" došli smo, dakle, suprotstavljajući ga onome što nije stvarno, što je izmaštano, izmišljeno, imaginarno. Svojestvo izmašanog, ili uobraženog, bilo bi da nikada nije ni viđeno ni spoznato, dočim ono što je stvarno mora da prođe čulnu evidenciju s jedne strane, te da bude overeno nekakvim znanjem s druge.¹⁹⁰ No, da bi se došlo do prave istine, do *verità effettuale*, to još nije dovoljno. Autori pre Makijavelija bili su skloni tome da mešaju idealne vrline vladara (ono što nije ni viđeno ni čuto), sa specifičnim vrlinama koje se zahtevaju od onoga ko želi da održi poredak (*mantenere lo stato*) (dakle sa onim što se empirijski može potvrditi)¹⁹¹, odnosno oni su grešili utoliko što su stvarnost tumačili počev od ideja, od logike ideja, umesto da ideje prilagode logici stvarnosti. Platon, na primer. Logika stvarnosti logika je učinaka, a ne logika smisla koja svrhu vladavine uvek postavlja izvan same stvarnosti, a događaje opravdava naknadno ne uzimajući u obzir njihovu stvarnosnu supstanciju (što bi se, po analogiji sa *verità effettuale*, moglo nazvati *realità effettuale* događaja; no, ako bismo sledili prevodilačka rešenja naših prevodilaca, te *effettuale* prevedemo sa "stvarno", dobili bismo nategnutu sintagmu "stvarna stvarnost"). Makijavelija, dakle, zanimaju učinci (*effeti*) događaja i delovanja, a ne idelni svetovi. Njega zanima stvarnost, a ne ideja stvarnosti, ne smisao stvarnosti koji tu stvarnost osvetljava svojom idealnom svetlošću – sa strane. Smisao stvarnosti, za Makijavelija, nije izvan

¹⁹⁰ Ovo je klasična empiristička postavka i osnova za tumačenje Makijavelija kao empiriste. Videti na pr. Joseph V. Femia, *Machiavelli revisited*, University of Wales Press, Cardiff 2004, 44-61. Zanimljiviji pristup Makijavelijevoj metodi, kao inovativnom kretanju između uzajamno suprotstavljenih pojmova, daje Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, Bowes & Bowes, London 1968, str. 126 i dalje. Kobo, doduše, skreće pažnju na to da metoda koju Makijaveli primenjuje nije nepoznata u njegovo vreme (str. 128-129), ali ono što ga razlikuje od prethodnika, pored toga što neposrednog učestvuje u političkom životu i što, time, događaje posmatra iz neposredne blizine, jesu novi pojmovi u kojima postavlja problem politike – "delovanje" i "moć" (str. 138). Slično je i gledište Antonija Gramšija, "Moderni vladalac", u: *Izabrana dela*, Kultura, Beograd 1959, prevod Neda Popović, str. 195 i dalje.

¹⁹¹ "Ovo treba razumeti tako da vladalac, a naročito novi, ne može da se pridržava svega onoga zbog čega se ljudi smatraju dobrima, pošto često može da mu iskrasne nužnost, da bi održao državu (*mantenere lo stato*), da radi protivno datoj reči, milosrđu, čovečnosti, protiv vere" (*Vladalac*, *op. cit.*, XVIII, str. 94, prevod izmenjen. Ovome bi valjalo pridružiti i poglavlje XV u kojem Makijaveli sa žaljenjem primećuje da vladar ne može da ima sve pobrojane i uzajamno često suprotstavljene osobine – njih 18 – bile one dobre ili rđave, zato što je ograničen ljudskom prirodom, no kada je u pitanju održanje poretka ne treba da brine o tome da li će izaći na zao glas zbog upotrebe onih osobina koje nisu baš previsoko na hijerarhijskoj lestvici vrednosti). Oklevamo da *lo stato* prevedimo sa država iz više razloga, pri čemu na poslednjem nije to što država u smislu u kojem je poznajemo od Bodena nije, naprosto, postojala u Makijavelijevo vreme. O različitim značenjima izraza *stato* videti Federico Chabod, "Alcune questioni di terminologi: Stato, nazione, patria nel linguaggio del cinquecento", u: *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi 1997. O problemu prevodenja Makijavelija, naročito toga *lo stato*, vidi Thierry Ménissier, "Traduire Machiavel", u: *Traduire. Revue de la Société française des traducteurs*, 218 (2008), 29-42.

stvarnosti same. I to je ta strašna istina svih istina, ta *verità effettuale* kojom se raskida pupčana vrpca kako sa antičkim izvorima nadahnuća – a ne zaboravimo da se nalazimo u doba renesanse – tako i sa srednjovekovnim teokratskim i teološkim poretom.¹⁹² Vladalac, dakle, na smisao nekog delovanja treba da se poziva samo ukoliko je taj smisao proizvelo njegovo delovanje, samo ukoliko je smisao učinak (*effeto*) njegovog delovanja – učinak, a ne uzrok – na mnjenje najvećeg broja i ukoliko je to delovanje dovelo do promene odnosa moći između vladara i njegovih podanika. Ukoliko je vladalac pridobio većinu za sebe, manjina se neće usuditi da se suprotstavi većini jer iza nje, iza većine, nalazi se vladar.¹⁹³ Ali još je važniji kriterijum procene uspešnosti vladara. Posao vladara je da pobeđuje i održi državu (*mantenere lo stato*), te će, u tom smislu, sredstva (*mezzi*) kojima se postiže cilj – dakle pobjeda i održanje države, ili vlasti – uvek slaviti i prosuđivati kao časna. Prema tome, kriterijum procene je vladaočeva efikasnost. No, i taj kriterijum podložan je daljem Makijavelijevom nijansiranju, jer ono uistinu bitno nije čak ni istina vladaočeve efikasnosti, nije bitno da li je vladalac *stvarno* uspešan, već da li to tako izgleda njegovim podanicima. U svetu ionako postoji samo gomila (*vulgo*), primećuje Makijaveli, koja se zanosi prividom i koja, uopšte uzev, "više veruje očima nego rukama, pošto svi vide, a malo ko sluša. Svako vidi onakvim kakvim se predstavljaš, a malo njih ume da prosudi kakav ti jesi"¹⁹⁴. Skoro

¹⁹² Makijavelijev odnos prema antici posebna je tema. Za ovu priliku upućujemo na početak Leforovog teksta "Makijaveli i *verità effettuale*" (*op. cit.*), kao i Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1981, str. 27-34, 45-53. Odnos prema hrišćanstvu jednako je složen, ako ne i složeniji. Jasno je, naime, da Makijaveli prezire instituciju crkve, ali time nije razjašnjena uloga hrišćanstva u onome što bi se nazvalo prekidom sa transcendencijom. O složenoj igri kontinuiteta i diskontinuiteta videti genijalnu knjigu Ernsta Kantorovica o političkoj teologiji kasnog srednjeg veka, *Dva kraljeva tela*, Fedon, Beograd 2012, prevod Ljiljana Nikolić.

¹⁹³ Odnos većine i manjine, a s obzirom na ključni odnos vladaoca i naroda, analizira Luc Foisneau "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", u: *Naissance de la modernité. Histoire de la philosophie politique 2* (dir. Alain Renaut), Calmann-Lévy, Paris 1999, str. 203-279. Upor. *Vladalac*, XVIII, str. 94-95. Ovo je jedno od ne sasvim jasnih mesta u *Vladaocu*, te zato upućujemo na pregledniji prevod Iva Frangeša, *Vladar*, *op. cit.*, str. 130. Iako Makijaveli kaže da se manjina ne usuđuje da se suprotstavi većini zato što iza većine stoji vladalac, stvar se može sasvim lepo i obrnuti, pa reći da je manjina ućutkana zato što vladar ima podršku većine. O ulozi naroda, odnosno o odnosu vladara i naroda, videti sjajni kroki Nikole Miloševića, "Zapis o državi božjoj", u: *Markizam i jezuitizam*, Prolaz 1, Beograd 1985, str. 126-127. Odlomci posvećeni Makijaveliju nalaze se na stranicama 122-128.

¹⁹⁴ *Vladalac*, XVIII, str. 94. *Vladar*, str. 130. Prevod znatno izmenjen. U *Raspravama*, u poglavlju o tome kako vladalac, pod krinkom promene, da "proda" ono staro (I, XXV, str. 191), pronalazimo isti motiv: "[L]judi se, uopšte uzev, zavaravaju prividom kao da je zbilja, čak na njih češće utisak ostavlja ono što je prividno nego ono što je u stvarnosti" (prevod izmenjen). Sveže tumačenje znaka, slike i simbola u poglavlju XV *Vladaoca* daje Thierry Ménissier, "Chapitre XV du Prince: la vérité effective de la politique et les qualités du prince", u: *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, ed. Yves Charles Zarka & Thierry Ménissier, PUF, Paris 2001, str. 105-131.

400 godina pre Ničea Makijaveli implicitno formuliše ono što će postati jednim od Ničeovih zaštitnih znakova: sve je privid.¹⁹⁵ Stvarnost, ta homogena, jedna stvarnost, ta *realità effettuale* zapravo nam nije data, ona ne leži pred nama kao već dovršena, već nam se nudi za oblikovanje. Nema igre između stvarnosti i privida te stvarnosti, u kojoj bismo igri, samo ako se potrudimo, mogli da dođemo do stvarnosti, do istine te stvarnosti. Postoji samo igra privida. Pol Valadje problem formuliše na sledeći način: "Nema privida koji bi se vratio nekakvoj stvarnosti, nekakvoj istini, ili nekoj supstancijalnosti; ne postoji ništa drugo do privid, sam teren političkog delovanja, koji je 'delotvorna stvarnost' (*réalité effective*) [ovde prvi put *effettuale* (it.), odnosno *effective* (fr), prevodimo kao 'delotvorna', ili 'učinkovita']".¹⁹⁶ Vladalac, utoliko, ne donosi odluke na osnovu principa, već u zavisnosti od situacije, s obzirom na to kako vetar duva i kako mu nalaže sreća (*venti e le variagini della fortuna il comando*).¹⁹⁷ To znači da je stvarnost nestabilna struktura, da ona u jednom trenutku može biti ovakva, a u drugom onakva, drugačija, neidentična sebi. Tumačenja koji idu ka utvrđivanju Makijavelijeveg realizma, dakle, pre svega se pozivaju na njegov protivplatonizam, na to što on odbija da prednost da svetu ideja, ili smislu, u odnosu na samu stvarnost, odnosno na učinke delovanja.¹⁹⁸ Ali Makijaveli ide barem još

¹⁹⁵ Ničeovo delo je prožeto odnosom istine i privida, naročito kroz kritiku idealizma u mišljenju, s jedne i hrišćanstva s druge strane. Najeksplicitnija mesta pronalazimo u *Sumraku idola*, "Kako je 'pravi' svet najzad postao bajka", Svetovi, Novi Sad 1999, prevod Dragomir Perović, str. 32-33 (pomenimo kao zanimljivost da se u odeljku "Čarkanja jednog nesavremenog" pominje i Čezare Bordžija, § 37, str. 102). O prividu kao polju na kojem se odigrava politike videti, takođe, lepi tekst Morisa Merlo-Pontija "Beleška o Makijaveliju", u: *Pohvala filozofiji i drugi ogledi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad 2009, prevod Dušan Janić (redaktorka prevoda Tatjana Milivojević), str. 278. O Ničeovom realizmu koji se zapanjujuće poklapa sa Makijavelijevim realizmom videti Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1966. str. 326-330. Vidi, takođe, Martin Hajdeger, *Niče I*, Fedon, Beograd 2009, prevod Božidar Zec, str. 505-513. Vrlo dobru analizu Makijavelijeveg realizma, koja upravo problematizuje taj pojam, daje Filippo Del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, Continuum, London/New York 2010, naročito str. 7-38.

¹⁹⁶ Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, op. cit, str. 73. Upečatljiv je i nastavak: "I same moralne reference prožete su igrom nerazrešivih antinomija. Ne samo što uvek postoji 'odmak' između onoga što jeste i onoga što treba da bude, ne samo što se tok stvari ne potčinjava nužno nalogima morala, već volja za dobrim može da dovede do obrnutih učinaka od onoga što se želi. Najbolje vrline poput velikodušnosti ili dobrote, mogu da proizvedu mržnju ili prezir. I obratno, zlo i nasilje mogu da dovedu do divljenja zato što su u stanju da uspostave mir" (str. 73-74). Utoliko je revolucionarnost Makijavelijeveg poduhvata u tome što problem postavlja izvan moralnih dilema, u političkim terminima. Ciljevi vladaoca su politički, ne moralni ciljevi, te se oni imaju postizati *odgovarajućim* sredstvima, što znači, ma koliko ovo zvučalo neutušno, i sredstvima nemoralnim, ako je to *nužno*. Upor. N. Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, op. cit., str. 124,

¹⁹⁷ Vladalac, str. 94. *Vladar*, str. 130.

¹⁹⁸ O nekim aspektima odnosa Makijavelija i Platona videti Igor Živanović, "Platon, Makijaveli i makijavelizam", u: *Filozofija i društvo*, Beograd, 3/2011, str. 45-67.

jedan – zapanjujuće veliki – korak dalje. On ne samo da prednost ne daje svetu ideja u odnosu na stvarni svet, niti, naprosto, stvarnosti daje prednost u odnosu na ideju – što bi bila puka zamena mesta elementima sa različitim predznakom, a da njihova delotvornost ostaje nepomerena – već on ni stvarnost ne pretpostavlja kao homogenu, neprotivrečnu, unapred datu celinu uvek identičnu sebi samoj. Makijavelijev protivplatonizam nije objašnjenje njegove pozicije, nego polazna tačka. Jer šta, u stvari, znači da dobar vladar mora da vodi računa o tome u kom pravcu duva vetar, te da se ponaša onako kako mu nalaže sreća? Zar nije upravo to definicija realizma, zar nisu upravo takva mesta u domenu onoga što bi se nazvalo realističkim pristupom svetu: ne idi protiv najjačih struja, prilagodi im se, ne idi uz dlaku, vodi računa o tome kako vetar duva i prikloni mu se.¹⁹⁹ To Makijaveli preporučuje svome vladaru, dodajući da nikako ne bi smeo da potceni sreću.

4. 3. Sreća (*fortuna*) i/ili vrlina (*virtù*)

Gotovo da nema tumača Makijavelijevog dela koji se nije pozabavio ovim odnosom, što znači da je reč o gotovo potpuno istraženom problemu, ali već zbog toga što mu se komentatori uvek iznova vraćaju verovatnije da je reč o problemu koji se, možda, ni ne može istražiti do kraja.²⁰⁰ Već u prvoj glavi *Vladaoca*, sačinjenoj od četiri kratke rečenice, Makijaveli uvodi i sreću i vrlinu. Da li je, međutim, reč *fortuna* dovoljno prevesti sa "sreća", odnosno *virtù* sa "vrlina".²⁰¹ Ne mali broj komentatora ostavlja te dve reči u originalu, s pravom zazirući od njihove višeznačnosti, a naročito od načina na koji ih

¹⁹⁹ Aktuelni spor na srpskoj političkoj sceni između *realista* koji smatraju da je Kosovo izgubljeno te da bi ga se, u skladu sa stanjem stvari, sa onim što se ne može promeniti, valjalo odreći – Kosovo je, u toj perspektivi, nekom vrstom gangrenoznog uda koji je nužno odseći da se trulež ne bi proširila i na ostale delove tela – dakle spor između *realista* i *patriota* koji, pozivajući se na tradiciju, pravo, svetost teritorije i simbola, veruju da se ne sme popustiti zahtevima realnosti u kojoj vlada princip jačeg (iako niko ne spori da je Srbija, u ovom trenutku, preslaba za bilo kakav odlučniji korak), jer bi se time, tim pristajanjem da amputaciju Kosova, poremetio sam poredak, taj spor bi se, dakle, mogao razumeti upravo iz perspektive koju nudi predloženo tumačenje Makijavelija.

²⁰⁰ Odličan pregled odnosa sreće i vrline daje Kosta Čavoški, *Makijaveli, op. cit.*, str. 78-149. i na drugim mestima. Takođe Quentin Skinner, *Machiavelli, op. cit.*, str. 35-46 i 59-64, kao i J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975, naročito poglavlje VI posvećeno *Vladaocu*, str. 156. i dalje. Videti, takođe, Ernst Kasirer, *Mit o državi, op. cit.* O različitim značenjima *fortune* Timo Airaksinen, "Agenst all the Odds: Machivelli on Fortune in Politics", u Leonidas Donskis (prir.), *Niccolò Machiavelli. History, Power, and Virtue*, Rodopi, Amsterdam, New York 2011, str. 3-14. Takođe Thomas Berns, "A-t-on besoin de la fortune pour justifier la grandeur de Rome chez Machiavel?", saopštenje sa skupa *Hasard et Providence XIV-XVII siècles*, Tours. CESR, 3-9 juillet 2006. Videti, takođe, Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique, op. cit.*, str 48-66. Takođe Anthony J. Parel, *The Maciavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven and London 1992, str. 63-100.

Makijaveli upotrebljava. Kada je reč o *fortuna* problemi su manje složeni jer, uprkos tome što prevodioci – među njima i prevodilac na srpski – tu reč prevode barem na dva načina, kao sreća i kao sudbina, potpuno bi opravdano bilo, čini se, u svakom pojavljivanju ove reči ostaviti "sreća". Makijaveli ima reč za sudbinu, a svi prelive koji se u reči *fortuna* mogu čiti – sudbina, usud, nužnost, providenje – sadržani su u našoj reči "sreća" čak i na mestima gde se, recimo, reč "sudbina" udobno smešta u logiku teksta. Ovim se ne želi reći da je ispitivanje značenjskih nijansi u reči "sreća" nepotrebno, već se samo sugerise da bi prevodilački bilo opravdanije tu reč prevoditi jednoznačno. Prevodilačka doslednost u ovom slučaju nije stvar naprosto prevodilačke strategije, niti sporedan problem, već putokaz od najveće važnosti. Sreća je kod Makijavelija sila, ili svojevrsni autoritet, sastojak tehnike vladanja, čak i samog političkog zdanja, koji, kako odmiče tekst *Vladaoca*, ne samo da menja svoju sadržinu, da računa na prelive značenja – koji, međutim, nisu stvar prevodioca, već samog Makijavelija i njegovih tumača – već gubi snagu i status koje ima na početku izvođenja. Sa *virtù* stvar je složenija, ali, čini se, ne i nerazrešiva. Smatramo da je *virtù* opravdano, čak i nužno, u svakom pojavljivanju prevesti sa "vrlina". Srpski prevodilac Makijavelija uvodi pojmovnu zbrku kada na različite načine prevodi ne samo *virtù*, već i izvedenice poput *virtuoso*, ili pridev *virtuosamente*. Problem u srpskom prevodu je što se u reči "vrlina" ne čuje ono *vir*, muškost, muški princip, koji je Makijaveliju bio izuzetno važan zavodilački činilac u odnosu sa srećom, *fortuna*, koja je ženski princip, žena, i koja osim toga što je prevrtljiva, nepouzdana, nestalna i, uopšte, ćudljiva, mora biti privučena muškoću, muškim principom. Virtuoz je onaj koji, svojoj vrlini zahvaljujući, sreću pridobija na svoju stranu.²⁰² U ovoj bezazlenoj metafori koja nam se čini kao da

²⁰¹ O teškoćama prevođenja te dve reči videti i više nego uputne komentare Koste Čavoškog u *Makijaveli, op. cit.*, naročito str. 78. i dalje (za *fortuna*) i str. 122 i dalje (za *virtù*). Takođe i Skinner, *op. cit.*, str. 37-45.

²⁰² Divan kroki o virtuoznosti daje Hana Arent. "Slobodu kao inherentnu delanju možda najbolje ilustruje Makijavelijev koncept *virtù*, vrline kojom čovek uzvraća na prilike koje svet pred njim otvara pod maskom *fortune*. Njeno značenje najbolje izražava 'virtuoznost', to jest izvrsnost koju povezujemo sa izvođačkim umetnostima (za razliku od kreativnih umetnosti stvaranja), u kojima se dostignuće nalazi u samom izvođenju, a ne u nekom konačnom proizvodu koji će nadživeti aktivnost koja ga je donela na svet i postati nezavistan od nje. Virtuoznost Makijavelijeve *virtù* donekle nas podseća na činjenicu – mada sam Makijaveli jedva da je za nju znao – da su Grci uvek koristili metafore poput sviranja frule, igranja, lečenja i moreplovstva, da bi razlikovali političke od drugih aktivnosti, to jest da su svoje analogije izvodili iz onih umetnosti u kojima je virtuoznost izvođenja presudna. (...) Umetnicima izvođačima (...) potrebna je publika da bi pokazali svoju virtuoznost, baš kao što je delujućim ljudima potrebno prisustvo drugih pred kojima mogu da se pojave; i jednima i drugima potreban je javno organizovan prostor za 'rad', i jedni i drugi za samo izvođenje zavise od drugih". Njima je, drugim rečima, potreban "prostor pojavljivanja" kao javni, politički

vekovima odjekuje na isti način – što nije tačno – već se nalazi sav revolucionarni potencijal Makijavelijevog zdanja: sreća je, po definiciji, ono što ne zavisi ni od kakvog našeg činjenja. Da li ćemo imati sreće ili nećemo – ni na koji način ne zavisi od našeg delanja, niti naše vrline, niti, uostalom, bilo od čega što bismo mi mogli da proizvedemo. Makijaveli stvar preokreće: sreću možemo da pridobijemo pod određenim uslovima. Preskačući nekoliko stepenika u izvođenju možemo reći: sreća više nije primarni činilac u našem političkom delovanju. Makijaveli, razume se, nema pojmovnu, čak ni historiografsku infrastrukturu koja bi mu pomogla da izrekne *novo*, te se zato dovija koristeći stare pojmove, ali im daje upravo neočekivani, neočekivano šokantan sadržaj. U ovom kontekstu, dakle, znakovita i zanimljiva metaforičnost odnosa između vrline i sreće nije od značaja.²⁰³ Veći je problem što se u *vrline* ne čuje *virtuoznost*, pre svega virtuoznost vladara, u smislu veštine vladanja koja počiva na vrlini muškosti. Hrabrost bi, utoliko, bila element vrline, kao i postojanost, čvrstina, odvažnost, srčanost, sposobnost, ili moguća značenja u moralnom smislu: dobrota, izvrsnost. Kod Makijavelija, međutim, i krvoločnost može biti vrlina – pod uslovom da je opravdano dobrim razlogom, odnosno nužnošću. Ako se danas u značenju reči "vrlina" čuje najpre njen moralni smisao, onda je utoliko važnije zadržati ovu reč upravo zbog dvostruke razlike koju ona zadobija kod Makijavelija: razlika u odnosu na antičku tradiciju i razlika u odnosu na hrišćansko razumevanje vrline.

Raspodela karata-motiva jasna je od prvih redova *Vladaoca*: slobodne države/vladavine (*statii/dominii*) zadobijaju se pomoću tuđeg ili svog oružja, odnosno srećom ili vrlinom. U glavi šest ideja se dodatno pojašnjava: na ceni su oni vladari koji su vlast zadobili vrlinom (*virtuosamente*), na način vrstan, virtuozan, premda ima i onih koji su vlast osvojili sreći zahvaljujući. Odmah valja notirati Makijavelijevo duboko podozrenje prema tuđim, plaćeničkim vojskama koje su nepouzdanе ne samo zato što se bore za pare (a ne za slavu), iz čega sledi da plaćenici nisu preterano spremni da umru za slobodu tuđe države/vladavine, već kao strane plaćeničke vojske ne mogu da donesu slobodu²⁰⁴. Par "strano" i "svoje" ovde je od ključnog značaja i treba ga čitati ne u modernom kontekstu

prostor. Hana Arent, *O slobodi i autoritetu*, op. cit, str. 82-83.

²⁰³ O sreći kao ženi videti izvrsnu knjigu Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman*, The University of Chicago Press 1999 (1984), posebno poglavlje III.

²⁰⁴ Upor. glave 12-14 u kojima se razmatra odnos plaćeničke vojske i vojske koju čini narod republike, ili monarhije.

gde se oboma pojmovima mogu dati najrazličitiji sadržaji – etnički sadržaj, recimo, koji se kod Makijavelija pojavljuje u rudimentarnom obliku²⁰⁵ – već ga valja razumeti pre svega u političkom smislu koji dolazi na mesto teološkog. "Strano" je, naprosto, ono što ne spada u vrlinu vladaoca jer se dobar vladalac oslanja na sebe, na ono "svoje": svoju vojsku, svoj narod, svoju pamet i svoju veštinu. Utoliko metafora unutrašnjosti. "Spolja" bi, prema tome, bilo ono na šta čovek nema neposredan uticaj i što je podložno osvajanju. Na boga ili sreću, kao ono što je *spolja*, možemo da računamo, ali ne previše. Ne postoje, naime, pouzdani, izmerljivi kriterijumi koji bi nam kazali u kojoj se meri možemo pouzdati u sreću. U najboljem slučaju onostrano, ono što je s druge (a ne naše) strane, ono što je spolja, učestvuje u našem delanju sa, otprilike, pedeset odsto: "Pošto naša slobodna volja nije zamrla, primam kao istinu da sreća može da odlučuje u polovini naših dela, ali da ipak ona ostavlja nama drugu polovinu, ili približno toliko"²⁰⁶. Možemo se, razume se, truditi da pridobijemo ono što je spolja, sreću, ili stranu vojsku. Štaviše, to je naš zadatak. Ali nikada se na ono što je spolja ne možemo osloniti. Stvar se, utoliko, može još malo odmotati: strogo uzev naša borba za sreću iscrpljuje se u samoj borbi, jer postotak sreće koji Makijaveli navodi potpuno je proizvoljan (zašto baš pedeset odsto, na osnovu čega to Makijaveli tvrdi?), a neizračunljivost (ili neuračunljivost) sreće u naše delanje zapravo je potpuno diskvalifikuje iz ozbiljnih proračuna naših akcija. Neuračunljivost sreće može se prevesti i na sledeći način koji sasvim ubedljivo pokazuje u kom pravcu ide Makijaveli: sreća je neracionalna i neracionalno je računati na sreću. *Ratio*, naravno, znači upravo račun.

U tom bi smislu valjalo pročitati i izraz "strana vojska". Na stranu se vojsku ne možemo osloniti iz istih razloga zbog kojih se ne možemo osloniti na sreću: na nju ne možemo računati jer ispada iz poretka racionalnog, ona je s onu stranu naše moći odlučivanja. Stranom vojskom ne upravljamo mi sami, već neko drugi. Stranu vojsku ne

²⁰⁵ Aleksandar Molnar će, s pravom, Makijavelija nazvati italijanskim protonacionalistom. Upor. Aleksandar Molnar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi* 1, Samizdat B92, Beograd 2001, str. 252.

²⁰⁶ *Vladalac*, *op. cit.*, glava XXV, str. 128, prevod izmenjen. Iako je ova računica data pri kraju knjige, sasvim je izvesno da je udeo sreće kod Makijavelija znatno ispod 50 odsto. Barem kada je reč o dobrim vladarima i dobro uređenim državama. Ne postoji drugo mesto u *Vladocu* na kojem se licitira procentima udela sreće u političkom delovanju, niti je rečeno mesto bitno za Makijavelijev naum. Utoliko bismo bili skloni da uvođenje procenta razumemo kao mali makijavelizam, kao svojevrstu taktiku umiljavanja onome kome je potrebno umiliti se. Logika čitavog dela upućuje na značajno manji udeo sreće u političkom delanju.

kontrolišemo, kao što ne kontrolišemo ni sreću i, ako dobro procenimo, na tuđu se vojsku – da se poslužimo Makijavelijevom računicom – u najboljem slučaju možemo osloniti 50 odsto. Posledice takvog računanja od presudnog su značaja, jer ulog je upravo sloboda. Mogli bismo, hitajući unapred, reći da Makijaveli uspostavlja svojevrstu fiziku slobode, nasuprot metafizičkim koncepcijama koje slobodu nastoje da utemelje na principima koji slobodi prethode. Fizičnost slobode ogleda se u mogućnosti njenog merenja, nasuprot nemerljivom, neodređenom i beskonačnom osećaju metafizičke slobode. Sloboda mora biti opipljiva, fizička stvar, koju proizvodi sam čovek, slobodan čovek, kao što slobodna zajednica proizvodi slobodu. Slobodu, dakle, ne donosi nikakva sila sa strane, naročito ne strana vojska, već je sloboda učinak sopstvenog delanja. Sloboda nije stvar transcendencije, već imanencije.

Tamo gde je sreća (*fortuna*), tu je odmah i drugi veliki Makijavelijev pojam – vrlina (*virtù*). Pokušaćemo da ih dovedemo u vezu posredstvom prideva *effettuale* koji smo, do sada, prevodili sa "pravo", ili "stvarno". Da bi se, naime, ocrtao verodostojan portret novoga vladara, onog vladara kome je najviši cilj održanje poretka, potrebno je utvrditi kako da se on postavi prema tim dvama elementima sa kojima svaki vladar mora da računa. Za razliku od moralnog razumevanja vrline, što je pre svega stvar duše, izraz unutrašnje slobode, vrlina Makijavelijevog vladara mnogo je "materijalnija" i uvek vidljiva, uvek je stvar ispoljavanja, onog javnog. Vrlina vladara je javna stvar (*res publica*). Primer vrlog vladaoca je, recimo, Čezare Bordžija koji nije prezao ni od jedne zamislive gadosti, zaključno sa krvoločnošću (*ferocità*). Ali u ovom slučaju krvoločnost je vrlina.²⁰⁷ Krvoločno pogubljenje Ramira de Orke fasciniralo je Makijavelija. On zapisuje da je njegovo telo prepolovljeno i izloženo na trgu: "Krvoločnost ovoga prizora izazvala je kod naroda istovremeno zadovoljstvo i zaprepašćenje"²⁰⁸. Vojvoda Valentino je, dakle, proračunao da će ovakav njegov postupak – likvidacija surovog upravnika Romanje Ramira de Orke koji je, spomenimo uzgred, bio blizak Bordžijin saradnik što ga je sam Bordžija poslao da u provinciji zavede red – više pridobiti ljude, no što će ih, uprkos zapanjenosti

²⁰⁷ O krvoločnosti kao vrlini videti odličan tekst Thierry Ménessier, "Philosophie politique et anthropologie de la férocité", *Raisons politiques*, 2001/1, n° 9, str. 26. Da rđav prevod, ponekad, ume biti od koristi pokazuje i ranije navedeno mesto u Ničeovom *Sumraku idola* (str. 102), na kojem ne previše dovtljivi prevodilac ostavlja reč *ferocitet* u njenom latinskom obliku.

²⁰⁸ *Vladalac*, VII, str. 43.

prizorom (spektaklom, onim što se vidi, što im se nudi pogledu, što je, dakle, javno, ali što golica i njihovu maštu, pokreće uobrazilju, kao u ogledalu), odbiti. To je, dakle, sasvim u skladu sa "antropologijom krvoločnosti" koju Makijaveli ocrtava duž svoga dela: vladar, naime, ima dva načina borbe, zakonima i silom. "Prvi je svojstven čoveku, drugi zverima, ali pošto prvi često nije dovoljan, mora se pribеći drugom. Stoga je vladaocu nužno da zna da postupa i kao zver i kao čovek".²⁰⁹ Krvoločnost, utoliko, nije proizvoljno odabrana "vrlina", krvoločnost je energija zveri čije postupanje nije uređeno tradicionalnim ljudskim vrednostima²¹⁰. Takav preokret, dakle prelaz sa hrišćanske vrline koja je stvar duše, na vrlinu vladara koji ne preza ni od čega da bi održao poredak, moguće je ako se vrlina, sada, upisuje u sam događaj. Vrlina ne prethodi događaju kao idealni moralni element, kao regulativna (ili, kao u antici, konstitutivna) ideja, već je to veličina koja proističe iz vladarevog odnosa prema stvarnosti. Vrlinu više ne legitimiše poredak koji je izvan onoga što se događa i što proizvodi nekakve učinke, već je opravdavaju sami učinci. Drugim rečima, novi Makijavelijev vladar aktivno koristi okolnosti, on ih čak proizvodi ne čekajući da se stvari srede same od sebe, uz pomoć sreće, ili, što je najgore, da mu neko drugi nametne okolnosti. Vrednost same vrline nije data pre nego što se ta vrednost potvrdi u samom događaju, u samom delanju, u političkoj akciji. Vrednost same vrednosti utvrđuje se na licu mesta, na terenu politike. Stvarnost, događaj i politika približavaju se jedno drugom, oni teže sinonimiji utoliko što sa sebe skidaju tradicionalne naslage značenja i dobijaju nova. Delovanje vrlog vladara (*virtuoso*) neodvojivo je od uslova, od okolnosti u kojima se

²⁰⁹ *Vladalac*, XVIII, str. 92 (prevod izmenjen). Odličnu analizu ovog navoda daje Kosta Čavoški u knjizi *O neprijatelju*, Prosveta, Beograd 1989, str. 43-57. Čavoški, međutim, odveć hitro pravi paralelu između međudržavnog i unutardržavnog plana kada tvrdi da novi vladalac, naprosto, vidi šta se događa na međudržavnom planu gde je na delu princip jačeg, te istu vrstu beskrupuloznosti prenosi i na odnos prema vlastitom narodu, što, prema Čavoškom, do tada nije bio slučaj. Nama se čini da je suprotno: novi vladalac upravo sopstveni narod uzima u obzir, on računa na narod, on se oslanja na narod i radi na tome da ga pridobije, a ne da ga uništi, ili naprosto pokori.

²¹⁰ Ménissier, "Philosophie politique et anthropologie de la férocité", *op. cit.*, str. 26. U našim prevodima se, gotovo redovno, umesto reči "krvoločnost" (*ferocità*) nalaze "surovost", "svirepost", ili "okrutnost". Smatramo da prevod nije dobar. Krvoločnost je osobina zveri, što je Makijaveliju važno. S druge strane, surovost se, strogo uzev, ne može pripisati zveri, jer surovost je ljudska osobina, ona pretpostavlja mogućnost nesurovosti, što je izbor koji životinja, naravno, nema. Pored toga, krvoločnost životinje nije negativna moralna osobina (to nije moralna osobina) – zver je krvoločna po prirodi. Makijaveli tu reč, čini se, bira između ostalog i zbog toga: krvoločnost je s one, ili s ove strane dobra i zla. "Antropologija krvoločnosti" utoliko je svojevrtni oksimoron. Biti krvoločan za Makijavelijevog vladaoca je nužnost na isti način na koji je to i kod zveri. Biti krvoločan nije stvar izbora, već nužnog postupanja. Zver ubija nevino. Dakle, prevod mora da glasi "krvoločnost". Uostalom, na drugim mestima mestima Makijaveli upotrebljava reč "okrutan", ili "svirep" (*crudele*): upor. *Vladalac*, XVII, str. 88.

to delovanje izvodi. Ukoliko dopusti da ga okolnosti nadvladaju, vladar je loš. Ukoliko ih iskoristi, vladar je dobar. Ali najbolji je onaj vladar koji uslove i okolnosti proizvodi sam, jer on tada vlada učincima svojih dela. Sreća, utoliko, s time nema ništa.

4. 4. Temelji slobode

Slobodu je, dakle, potrebno zadobiti sopstvenim snagama, ne oslanjajući se ni na šta *spolja*. Sloboda se ne dobija na poklon, nju nam niko neće doneti, već ona mora bude zadobijena našom snagom i vrlinom. A ako je sloboda ulog, onda svi drugi motivi, računajući i religijske i moralne, odlaze u drugi plan, osim ako nisu u funkciji osvajanja slobode. Jedno od najčuvenijih i, zašto ne reći, najčudesnijih (mnogi će dodati: najčudovišnijih) mesta u *Vladaocu* jeste analiza uspona i pada Ćezara Bordžije, koji je moć osvojio ne uzdajući se u sopstvene snage, već zahvaljujući ocu i koji je uradio sve što je mogao da bi vlast dobijenu *spolja* učvrstio na takav način *kao da* je dobijena *iznutra*, dakle sopstvenim snagama: "Ćezare Bordžija, koga je narod nazvao vojvodom Valentinom, zadobio je vladavinu zahvaljujući očevoj sreći (*acquistò lo stato con la fortuna del padre*), a sa njom ju je izgubio iako je uložio sav trud i učinio sve ono čovek razborit i ispunjen vrlinom (*prudente e virtuoso uomo*) treba da učini kako bi razgranao svoju moć u onim oblastima koje su mu tuđe oružje i sreća ustupile".²¹¹ Vojvoda je, dakle, vladavinu zadobio zahvaljujući očevoj sreći. Rečenica nije sasvim jasna jer u sebi krije blagu dvosmislnost: da li je i vojvodin otac, papa Aleksandar VI imao sreće pa je tim talasom sreće zahvaćen i vojvoda, ili je sreća to što je vojvoda zadobio vladavinu bez sopstvenog angažmana? Drugo se tumačenje čini logičnijim. Vojvodi je vladavina bila uručena na tacni. Nije se on potrudio da je osvoji, da je skuva, da je stvori, već ju je dobio na poklon. Makijavelijevski rečeno – nije je zaslužio svojom vrlinom. Zbog toga je potrebno naknadno, *apres coup*, opravdati vladavinu. U tom naknadnom legitimisanju vladavine vojvoda nije prezao ni od čega – što Makijaveli toplo pozdravlja i srdačno preporučuje svakome ko se poduhvati nezahvalnog posla vladanja – te je od četiri uslova koji su mu bili potrebni da bi konsolidovao vladavinu uspešno ostvario tri, no je pao na poslednjem. "Vojvoda je", piše Makijaveli, "bio tako krvoločan i tako hrabar (*tanta ferocia et tanta virtù*), tako je dobro

²¹¹ *Isto*, glava VII, str. 39, prevod izmenjen.

znao (*si bene conosceva*) kako se ljudi zadobijaju ili gube, tako su bili čvrsti temelji (*validi e'fondamenti*) koje je za tako kratko vreme stvorio"²¹², te bi se, jamačno, bio održao na vlasti da ga je poslužila sreća. Kao što nije. Temelji su, ipak, bili dobri (*fondamenti sua fussino buoni*), a to se videlo (*si vidde*²¹³) na osnovu rečenih vojvodnih poteza. U te temelje, kao što je rečeno, ugrađena je i krvoločnost. Krvoločnost, u ovom kontekstu, nije izraz puke proizvoljnosti – kod Makijavelija, zapravo, proizvoljnosti gotovo i da nema – već krvoločnost ulazi u određeni poredak znanja: vojvoda Valentino *si bene conosceva*, "tako je dobro znao"²¹⁴, piše Makijaveli. O statusu toga znanja se može razgovarati, ali važno je uočiti da nije reč o providenju, božanskom nadahnući, ili pukom impulsu, već je znanje rezultat mišljenja, refleksije, iskustva. To se promišljanje, pak, ne bez izvesnog paradoksa, oslanja na nužnost.²¹⁵ Znanje omogućuje proračun u zadobijanju i gubljenju ljudi. Vladalac reaguje odlukom u kriznim situacijama na osnovu proračuna, na osnovu rečenog znanja. Drugim rečima, legitimacijski okvir delovanja ovde se vezuje za znanje. Pogledajmo još jednom jedan od najdržajih Makijavelijevih (poučnih) primera, odnosno jednu od njegovih najsnažnijih fascinacija, na krvoločno pogubljenje Ramira de Orke, čije telo je prepolovljeno i izloženo na trgu: "Krvoločnost ovoga prizora izazvala je kod naroda istovremeno zadovoljstvo i zaprepašćenje"²¹⁶. Vojvoda Valentino je, dakle, proračunao da će ovakav njegov postupak – likvidacija surovog upravnika Romanje Ramira de Orke – više pridobiti ljude, no što će ih, uprkos zapanjenosti, odbiti. Ali, podseća Menisije, krvoločnost nije proizvoljno odabrana "vrlina", krvoločnost je energija zveri čije postupanje nije uređeno tradicionalnim ljudskim vrednostima.²¹⁷

Čezare Bordžija, dakle, nije ispoštovao redosled koraka koji se preporučuje za uspešnu vladavinu.²¹⁸ On nije najpre udario temelje sopstvenoj vladavini, već je vlast dobio

²¹² *Isto*, glava VII, str. 45, prevod izmenjen.

²¹³ Još se ne čini dovoljno proučenim odnos koji Makijaveli uspostavlja između gledanja, dodirivanja (dakle čulnosti i, kako bi rekao Ransijer, "podele čulnog") i mišljenja. Upor. *Vladalac*, XVIII, str. 94: "ljudi uopšte sude više očima nego rukama; jer svako vidi, a malo njih oseća" (*E li uomini in universal iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi*).

²¹⁴ Thierry Ménissier, "Philosophie politique et anthropologie de la férocité", *op. cit.*, str. 26.

²¹⁵ O nužnosti videti neveliku ali ubedljivu analizu Koste Čavoškog, *O neprijatelju*, *op. cit.*, str. 51 i dalje.

²¹⁶ *Vladalac*, glava VII, str. 43.

²¹⁷ Ménissier, "Philosophie politique et anthropologie de la férocité", *op. cit.*, str. 26. Upor. takođe Nikola Milošević, "Zapis o državi božjoj", *op. cit.*, 124.

²¹⁸ Slobodan Jovanović, doduše, primećuje da Bordžija nije ni mogao mnogo drugačije da postupa jer "kod Valentina bilo je više parade nego prave moći", "Makiaveli", u: *Iz istorije političkih doktrina* I, Geca Kon A.

a da temelji nisu bili učvršćeni, što političko zdanje čini nestabilnom i sklonim padu. Ili, kako to Makijaveli s poslovičnom svedenošću kaže, ono što se dobije s mnogo muke održava se s malo napora, ali zato ono što se lako dobije, održava se s mnogo napora.²¹⁹ Nije, doduše, isključeno da onaj ko građevini ne postavi temelje pre nego što počne da je gradi, to uradi naknadno zahvaljujući velikoj veštini (*una gran virtù*), ali opasnosti su prevelike, te se takvo delovanje ne preporučuje. Bordžija je, strpljivo opisuje Makijaveli, uspešno pobio pretendente na položaj koji je sam imao, spletkama je odvratio velike sile od ideje da ga napadnu, oformio je sopstvenu vojsku, ali su ga bolest i neopreznost/nerazboritost u podršci naprasitom (*impetuosamente*) i nesmotrenom (*meno rispettivo*) papi Juliju II, koji se pokazao jednako velikim majstorom vladavine – premda ga je, kako Makijavelije naglašava, pratila sreća, čak i više nego što je preporučljivo – koštali vlasti i života. Odmah valja dodati da čak i kada se pozove na sreću, u ovom slučaju lošu sreću koja je vojvodu stigla u vidu bolesti²²⁰, Makijaveli odmah poništava tu tvrdnju dodajući da je vojvoda nerazborito podržao papu Julija II, pa potom vrlo precizno analizira kako je vojvoda trebalo da postupi, odnosno zašto nije smeo da podrži papu Julija II, te zbog čega je morao da podrži "kakvog Španca"²²¹. I ovde je za vojvodu postojao jači saveznik nego što je sreća – razboritost (*prudenza*) koja je svojstvena dobrom vladaru.

U kojoj nam meri ova čuvena analiza može biti od koristi u razumevanju pojma suverenosti? Jasno je, naime, da je ona jedna od ključnih epizoda za razumevanje odnosa sreće i vrline. Ali kakvi su njeni teorijski dometi? Tu nam je od pomoći pojam temelja (*fondamento*). "Rekli smo da je vladao potrebno da ima dobre temelje (*fondamenti buoni*), inače mora propasti. Glavni temelji svih država (*stati*), kako novih, tako starih ili mešovitih, jesu dobri zakoni i dobra vojska"²²². Problem je, međutim, kako uvesti nove

D – Prosveta, Beograd 2005, str. 175.

²¹⁹ *Vladalac*, glava VII, str. 39.

²²⁰ *Isto*, glava VI, 46. Neki su istoričari skloni teoriji po kojoj je uzrok vojvodine bolesti bio, u stvari, otrov, što bi samo ojačalo Makijavelijevo uverenje da je bolje ne računati na sreću. Slobodan Jovanović će, sa sebi svojstvenom elegancijom, primetiti kako se posle smrti Aleksandra VI videlo da je Bordžija, "taj strašni zmaj", zapravo "leteo na tuđim krilima. Tada se ujedanput obelodanilo koliko je za svoj brzi i laki uspeh Valentino dugovao toj srećnoj okolnosti što je imao za svojim leđima francuskog kralja s njegovom vojskom, i papu s njegovom kasom", Jovanović, "Makiaveli", *op. cit.*, str. 177.

²²¹ *Vladalac*, glava VI, 47.

²²² *Isto*, glava XII, str. 66. O nedovoljno proučenom mestu zakona kod Makijavelija videti i više nego instruktivan tekst Damira Grubiše "Machiavellijevo poimanje prava: Kautele republikanskog zakonodavca", *Politička misao*, god. 47, br. 3, 2010, str. 153-175. Hana Arent je smatrala da je pojam utemeljenja kod

institucije i nove zakone? Makijaveli savršeno dobro shvata svu snagu, ali i sve opasnosti *novog*. Novo je pojam koji dolazi iz budućnosti, iz vremena koje sam Makijaveli izumeva²²³, a otpori na koje će *novo* naići umeju biti smrtonosni. Ni o čemu, naime, nije teže raspravljati, ništa nije sumnjivije u pogledu uspeha, niti opasnije, od uvođenja novih zakona²²⁴, jer nam naše nove ideje, nužno, stvaraju neprijatelje, dok s druge strane među onima koji odobravaju naše delovanje nećemo dobiti podršku na koju možemo i smemo da se oslonimo. "Otuda dolazi", piše Makijaveli, "da kad god se neprijateljima ukaže prilika da napadnu [ono novo, nove zakone], oni to čine strasno (*partigiamente*), a oni drugi se suprotstavljaju mlako (*tepidamente*)".²²⁵ Prema tome, šta je činiti onome ko se odluči da preuzme odgovornost i pokuša da uvede novo, da udari temelje novoj zajednici? Da li da se moli, da priziva boga i sreću, ili da dela oslanjajući se na svoje sposobnosti? Ovakva pitanja Makijaveli gotovo bez razlike postavlja s manjom ili većom dozom ironije: ko je sklon molitvi i prizivanju sreće nije za posao vladanja. On propada brzo i sigurno. No, ako stvar zavisi samo od onoga ko se u poduhvat upušta, odnosno od njegove sposobnosti, veštine i snage (*loro proprii e possano forzare*), tada su šanse za uspeh kudikamo veće. Na ovom mestu Makijaveli je sasvim ekstreman: ako neko nije oduševljen našim novinama, ako nije sklon u njih da veruje, tu je sila (*forza*) koja će mu pomoći da poveruje²²⁶. Iz današnje perspektive ovakva postavka ne deluje obećavajuće, ali stvar je upravo u tome da je ne

Makijavelija zauzima središnje, ako ne i vrhunsko mesto, Hana Arent, *O slobodi i autoritetu*, *op. cit.*, str. 60. "Utemeljenje je", nastavlja H. Arent, "središnji politički čin, ono veliko delo koje uspostavlja javno-političko područje i politiku čini mogućom", *isto*, str. 63. U jednoj usputnoj crtici u kojoj se pominje Makijaveli, u svom remek dela *Život duha* H. Arent primećuje da je pitanje osnivanja, odnosno utemeljenja, prevashodni zadatak onih koji deluju, dakle slobodnih ljudi, H. Arent, *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria Press, Beograd 2010, prevod Adriana Zaharijević i Alaksandra Bajazetov, str. 492. Hana Arent, međutim, u moćnom završnom gestu svoga teksta "Šta je autoritet?", ne misleći na Makijavelija ukazuje na ključni momenat njegove konstrukcije: "Autoritet kakav smo nekad poznavali, koji je izrastao iz rimskog iskustva utemeljenja i bio shvaćen u svetlu grčke političke filozofije, nigde nije ponovo uspostavljen (...). Živeti u političkom području u kojem nema ni autoriteta, ni prateće svesti da izvor autoriteta transcendirna moć i one koji moć poseduju, znači iznova se suočiti, bez religijskog verovanja u sveti početak i bez zaštite tradicionalnih i, stoga, samoočiglednih merila ponašanja, sa osnovnim problemima zajedničkog života ljudi", Hana Arent, *O slobodi i autoritetu*, *op. cit.*, str. 65. Na taj način ona ukazuje na makijavelijevski momenat koji će postati osnovni motiv modernog doba: večito počinjanje, večito ponavljanje koje proizvodi razliku.

²²³ O pojmu novog kod Makijavelija izuzetne redove ispisao je Louis Althusser, "Solitude de Machiavel", u: *Solitude de Machiavel et autres textes*, priredio Yves Sintomer, PUF, Paris 1998, str. 311-324. Takođe Althusser, *Machiavel et nous*, Edition Tallandier, Paris 2009. O pojmu novog u modernom mišljenju videti instruktivnu knjigu Vladimira Cvetkovića *Volja za novo*, Dereta, Beograd 2007.

²²⁴ *Vladalac*, glava VI, str. 35

²²⁵ *Isto*.

²²⁶ *Vladalac*, *op. cit.*, str. 36.

razumevamo iz današnje perspektive koja nas je jako dobro poučila šta znači uterivati veru silom, već iz perspektive koja silu uvodi u političku sferu kao imanentni, a ne transcendentni princip. Ne božja sila, već sila vladara. Ne sveta sila, već sekularizovana, sekularna sila. Delati ne u ime boga, već u ime države, mnogo je više od puke nominalističke zamene imena vrhovnog autoriteta: transcendentni temelj autoriteta je nemerljiv, te proizvoljnost u tumačenju vrhovne volje nije ničin ograničena. Tumačiti, pak, volju države, koju sačinjava i narod, podložno je proveru same te države, odnosno samog tog naroda. Uvođenjem naroda kao veličine na koju vladalac mora da računa, već je nekakvo ograničenje apsolutnim pretenzijama političke moći. Makijaveli nedvosmisleno uvodi napetost u pojam temelja: sila, čak i nasilje, konstitutivno je za utemeljenje zajednice. Dok vlastodržac kao tumač božje volje proveru svog tumačenja može da očekuje samo od poslodavca, dakle od boga, i dok čeka božju odluku u vidu znaka, providenja ili već nečeg sličnog, dok očekuje potvrdu ispravnosti tumačenja, ili pak kaznu (božju) za nepravilno tumačenje, on, vlastodržac, može da vlada bez istinske provere sopstvene volje. S druge strane, ukoliko država počne da stagnira, a narod da živi rđavo, provera njegove sposobnosti neće se odigravati na konačnom sudu, već na ulicama principata (ili republike). Ovo mesto, dakle, kada se autoritet iz transcendentne sfere prebacuje u imanentnu sferu, valja razumeti kao početak onoga što ćemo, mnogo kasnije, kod Vebera pronaći kao monopol sile: država se definiše kao struktura koja ima monopol na silu, odnosno njena je sila legitimizovana.²²⁷ Drugim rečima, dobri zakoni i dobre institucije zavise od dobre sile, dakle od dobrog oružja, od dobre vojske. Ako nemamo silu koja će da podrži naše ideje, kao što je nije imao uvaženi Điolamo Savonarola, ili kao što je nije umeo iskoristiti Makijavelijev prijatelj i poslodavac Piero Soderini, ništa neće biti od naših ideja koliko god one bile genijalne. Kao zagovornik antropološkog pesimizma, dakle pozicije koja o ljudima i njihovoj prirodi nema previsoko mišljenje, te ne računa na ljudsku dobrotu i razboritost već na promenljivost, prevrtljivost, povodljivost i nestalnost²²⁸, na to da su ljudi skloni da se priklone različitim verovanjima u

²²⁷ Maks Veber, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 1998, prevod Dušan Janić, str. 103.

²²⁸ "Jer o ljudima uopšte može se reći ovo: neblagodarni su, nepostojani, protivni, beže od opasnosti, lakomi su na dobit; i dok im činiš dobro sasvim su tvoji, nude ti svoju krv, imanje, život, decu (...) kad nema potrebe; ali zadesi li te nevolja, okreću glavu od tebe", *Vladalac*, *op. cit.*, str. 89. O Makijavelijevom antropološkom pesimizmu videti Kosta Čavoški, *op. cit.*, str. 54-77.

zavisnosti od trenutka i prilike, Makijaveli uvek iznova nastoji da odnose među ljudima ne prepusti njihovim strastima, već da ih institucionalizuje, a to je moguće tek činom utemeljujućeg nasilja. Veru – sekularizovanu veru, dodali bismo – on proizvodi silom. Vojska mu služi da bi slučajnosti ljudskih odnosa sveo na najmanju moguću meru, odnosno da bi ih izgnao iz javne, političke sfere. Pri tome, nužno je da vojska bude njegova, vladaočeva, a ne tuđa, jer će samo zahvaljujući sopstvenim snagama vladalac da pobedi, ili sebi privuče sreću.

4. 5. Makijavelijev realizam (2): delotvorna istina

Ako smo pokazali da je Makijavelijeva realistična pozicija upitna, da njegova odbojnost prema utopističkim projektima ne vodi automatski nekakvom realizmu, ako njegov realizam nije samorazumljiv (kao, uostalom, ni bilo koji realizam), ako se prevod *effettuale* sa "stvarno" ili "zbiljsko" pokazuje nedovoljnim, kako, onda, razumeti *verità effettuale*?²²⁹ Šta bi bila stvarna istina, a šta nestvarna? Kako bismo razlikovali pravu istinu od lažne istine? I šta bi to bila lažna istina? Kako razlikujemo stvarnost od privida stvarnosti, kako razlikujemo istinu od neistine? I šta znači to da Makijaveli piše za onoga ko će ga razumeti? Kako će onaj ko nastoji da razume Makijavelija pokazati da je njegovo razumevanje pravo (*effettuale*), upravo onakvo kakvo je pisac prizivao, te da takvo razumevanje ima prednost u odnosu na neko drugo, ili na sva druga razumevanja? Makijaveli veruje da je to što radi korisno, ali samo za onoga ko će ga razumeti. Onome ko ga ne razume tekst *Vladaoca* ne vredi ništa. Ipak, pitanje valja ponoviti: ko Makijavelija razume na pravi način? Šta, uopšte, znači razumeti pisca na pravi način? U Makijavelijevom slučaju autor ne može da brani sopstvenu nameru – opravdano je odsutan već 500 godina – on ne može da potvrdi da li se bilo čije tumačenje njegovog dela poklapa sa njegovom namerom, a posle poststrukturalističke intervencije (druga polovina dvadesetog stoleća) postalo je jasno da prisustvo autora za istinu teksta, kao ni njegova namera, ne znači ništa: računa se samo tekst.

²²⁹ Stanovište po kome je Makijavelija pogrešno smatrati realinom brani i Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, Éditions Léo Scheer 2005, str. 56.

Vratimo se još jednom na petnaesto poglavlje *Vladaoca* (u izmenjenom prevodu Iva Frangeša).

Ostaje nam da vidimo na koji način mora vladar postupati s podanicima i s prijateljima. Znam da su mnogi o tome pisali, pa se bojim da me netko, kad se i toga laćam, ne uzme za preuzetna čovjeka, osobito zato što se u toj stvari udaljujem od savjeta koje su drugi davali. Ali namjera mi je da napišem nešto korisno po onoga koji će razumjeti, pa mi se činilo da je mnogo doličnije ići pravo na delotvornu istinu stvari (*verità effettuale della cosa*) negoli se držati njena privida. Mnogi su zamišljali republike i principate za koje se nikada nije videlo, niti se znalo da su odista postojale. Od toga kako se živi do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, više radi na svojoj propasti nego na održanju; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro. Stoga vladar koji želi opstati mora nužno naučiti da ne bude dobar, pa se toga držati, ili od toga odstupati, već prema nužnosti.

Kada ide pravo na *verità effettuale della cosa* Makijaveli nam nudi samo sopstveno ubeđenje, svoj jezik, svoje majstorstvo pisanja. Pre i posle tog mesta on plete svoju priču, brani svoju logiku i pruža argumente podgrađujući ih ili logikom, ili primerima. On sam skreće pažnju da piše drugačije, on sam za sebe tvrdi da je to što govori istina, a to što nam nudi jeste istina jer nije neistina. Drugim rečima, Makijaveli u isto vreme beskrajno tananim i robusnim jezičko-pojmovnim manevrom spleće *verità effettuale* pisca, dakle svoju istinu, sa *verità effettuale* vladaoca. Posvećujući svoje "delce" vladaocu i naglašavajući da piše za onoga ko će ga razumeti, on se, naravno, dodvorava Medičijima, ali i doziva i izaziva svakog čitaoca koji se lati knjige. Više nego da nam saopštava pravu istinu, istinu svih istina – što bi bio samo još jedan trzaj mesijanskog ludila – Makijaveli nam *pokazuje* da je reč o istini koja proizvodi učinke (*effetti*), o učinkovitoj, delotvornoj istini. Ako smo, dakle, zahvaćeni u igru istine i privida, ako smo, sledimo li Valadjeovo tumačenje, zapravo potpuno prepušteni prividu, ali tome uprkos ne odustajemo od nekakve istine, onda je u svetu privida istinito ono što mi osvojimo kao istinu, ono što mi

proizvedemo kao istinito. Istina je učinak nekog delovanja. Sada postaje jasan smisao Makijavelijevog manevra koji u blizinu dovodi delanje (*fare*) i život (*vivere*): život je dostojan svoga imena samo ako se učinkovito živi, ako proizvodi učinke, ako je delatan, ako je spreman na to da krene u susret stvari ili događaju (*cosa*) umesto da ih pasivno čeka, onako kako ljudi čekaju sreću i zavise od nje, nadaju joj se i mole joj se, prizivaju. Umesto toga Makijaveli se oslanja na vrlinu (*virtù*). Ne više transcendentni izvor autoriteta (sreća, bog), već ono što čovek može da iznese sam oslanjajući se na sve svoje resurse, računajući i one koje u antici i hrišćanstvu i nisu bili baš na ceni. Kada Lefor piše da "ni prošlost, poimenice, rimska prošlost, ni tekst koji upravlja pristupom prošlosti, tekst Tita Livija, ne pokazuju da su pogodni za neposrednu spoznaju; oni traže da budu dešifrovani; njihov smisao se predaje jedino onome ko zna da razume činjenice iz knjige i knjigu iz činjenica i da izmeša činjenice, sadašnje i prošle"²³⁰, kada, dakle, Lefor piše ovako, on, čini se, cilja upravo na rečeno: tekst, tekst stvarnosti, nikada nije naprosto činjenica, već je uvek podložan tumačenju i zavisi od tumačenja. Tekst Tita Livija upravlja pristupom prošlosti. On je, dakle, filter kroz koji se pristupa prošlosti. To već znači da nam prošlost nije data kao takva, već da je posredovana tekstem. Dakle, drugih sredstava nemamo osim da se upustimo u dešifrovanje teksta kako bismo iz njega izvukli smisao, ali i smisao stvarnosti na koju tekst upućuje. No, ni smisao ne leži zatvoren u tekstu, uvek identičan sebi, te samo zahteva veštog tumača da ga izbavi iz čaure teksta, ili iz čaure događaja, upravo onakvog kakav on jest i kakav je bio oduvek. Upravo ne. Smisao se predaje u onoj meri i na onaj način na koji mu mi pristupamo, on zavisi od našeg umeća da nametnemo tumačenje smisla drugima, onako, otprilike, kako drzak i aktivan vladalac na svoju stranu privlači sreću. Slavni delovi o sreći kao ženi koju će privući *virilan* i drzak muškarac mogu se tumačiti upravo na ovaj način.²³¹ U Makijavelijevom slučaju tumačenje i nametanje tumačenju poslovično su brutalni. Lefora bi trebalo shvatiti ozbiljno: činjenice razumemo iz knjige. Činjenice su posredovane knjigom, odnosno tumačenjem. A knjigu, pak, razumemo iz činjenica. Šta čemu prethodi? Činjenica knjigama, ili knjiga činjenicama? Da li se otvara dilema kokoška ili jaje? Zapravo ne. I Makijaveli i Lefor su nedvosmisleni: ako činjenica

²³⁰ Klod Lefor, "Makijaveli i *verità effettuale*", *op. cit.*, str. 141.

²³¹ *Vladalac*, XXV, 131-132.

nikada nije neposredovana, onda je uvek knjiga ono što prethodi činjenici. Ili, u nešto drugačijem pojmovnom registru: tumačenje je ono što činjenicu čini činjenicom. Tumačenje je ono što činjenici prethodi (ne u vremenskom poretku, naravno, nego u saznavnom smislu). Upravo to nam poručuje Makijaveli svojom *verità effettuale*: za istinu se moraš izboriti snagom sopstvenog tumačenja. Tumačenje, doduše, ume biti brutalno, ono ume biti brutalno znakovito kao u slučaju kada Čezare Bordžija raspoluti telo Ramira de Orke, no ta je znakovitost bila krajnje delotvorna. Istina da je vojvoda Valentino bio nadređeni Ramiru, da je on bio njegov gospodar, stanovnicima Romanje nije značila ništa. Bila je to apstraktna, zamišljena istina, oni je nisu osećali na svojoj koži – osećali su, naime, jednu drugu istinu, istinu da je njihov *pravi, istinski, delotvorni* gospodar upravo surovi Orka i ta im se istina ni malo nije dopadala. A onda je Bordžija dao znak stanovnicima Romanje: raspolutio je Orku na trgu i sopstvenu istinu, istinu svoga položaja, načinio delotvornom. Stanovnici Romanje znak su pravilno *razumeli*: Bordžija je pravi, delotvorni gospodar. Nasuprot okrutnosti Ramira de Orke, sada se pojavila vojvodina krvoločnost (*ferocità*), zastrašujuća, ali i fascinantna.

Upravo tu Makijaveli uspostavlja vezu nužnosti i istine. Istina nije proizvod proizvoljnosti, već nužnosti. Ramiro de Orka bio je okrutan, ali on to nije morao da bude. Njegova okrutnost nije bila nužna, već proizvoljna. Bordžija, međutim, deluje s obzirom na nužnost, njegova je krvoločnost nužna na isti način na koji je zveri nužno da bude krvoločna: on ubija da bi preživeo. Istinito je nužno. Utoliko ne postoji transcendentni autoritet kao jemstvo istine, već je istina ono što ti proizvodiš. Nije istina izvan tebe, te je, s nešto sreće, možeš pokupiti, kao opalu smokvu. Istinu proizvodiš ti. Zato: zaboravi sreću, boga, molitvu i uzdaj se u se. To je ta novina modernosti, to je taj Makijavelijev izum, to je ta delotvorna istina.

4. 6. Makijaveli protiv makijavelizma

Makijavelija je nužno odbraniti od makijavelizma. Suština makijavelizma mogla bi se izraziti na sledeći način: identifikacija nemorala s politikom čime se zlo, do Makijavelija izvan političkog poretka, čak njegov glavni neprijatelj, sada uvlači u samu politiku i na taj način legitimizuje, kao da je zlo postalo inherentno politici. Za ovakvo tumačenje

Makijaveli pruža obiman materijal, naročito u *Vladaocu*. Ako je politička moć lišena svakog ograničenja, granice između dobra i zla postavlja ona sama bez ikakve obaveze da o tim granicama položi račun, naročito ako je delotvornost vrhovni kriterijum određene politike. Ukoliko je cilj dosegnut, sredstva kojima je on ostvaren nisu bitna. Uspešnost političkog delovanja retroaktivno opravdava način na koji se do učinka delovanja došlo. Vladalac može da gazi u krvi do kolena ako je to način da očuva zajednicu, odnosno državu. Državni se razlog, utoliko, pokazuje najvišim legitimacijskim kriterijumom delanja jednog vladaoca. Državni se razlog, zbog toga, može razumeti i kao svojevrсна transcendencija koja je došla namesto svrgnute transcendencije vrhovnog bića. Kao što su vladari mogli da pravdaju svoje postupke pozivajući se na transcendentni autoritet, tako se sada pozivaju na državni razlog, s tim što je ovo drugo gore budući da je profani poredak ostao bez moralnih kočnica. Opravdanje vladavine lišeno je bilo kog tradicionalnog oblika opravdanja i prepušteno je interesu samoga vladara. Ili, kako je to u formi paradoksa izrazio Tomas Berns, "princip vladavine opravdava se odsustvom opravdanja"²³², a može se reći, dodali bismo, da se princip vladavine opravdava odsustvom bilo kakvog principa osim same vladavine. Politika, dakle, nema nikakvu legitimacijsku potporu izvan sebe same, te je moguće da cilj, ukoliko je dosegnut, retroaktivno opravda sredstva kojima do cilja došlo. Drugim rečima, ne postoji sredstvo koje ne bi bilo nedozvoljeno, ako je dovelo do željenog cilja. To su stubovi makijavelizma. Cilj, pak, lični je interes vladaoca budući da on nikome ne polaže račun, odnosno ništa ga ne obavezuje da opravda taj cilj jer ga nema pred kim pravdati. Vladalac ne polaže račun nikome. Iznad njega nema više nikog. Vladalac je, utoliko, *suveren*.²³³ Prema mišljenju Mišela Senelara, kada se stvar postavi na takav način nužno je da vladalac deluje vođen lošim državnim razlogom, jer na delu je permanentni rat.²³⁴ "Permanentni rat" ovde znači prevlast vremenskog, odnosno istorijskog, nad juridičkim. Ono što upravlja ponašanjem vladara nije norma, niti čvrst poredak zajajžen

²³² Thomas Berns, "L'antimachiavélisme de Machiavel, ou l'indétermination assumée de la loi", *op. cit.*, str. 32.

²³³ Ovde bi valjalo i na jezičkom planu čuti dvostruki odjek reči suveren: vladalac je suveren, dakle on predstavlja državu na najvišoj zamislivoj ravni, on *jeste* država, ali vladalac je suveren i u smislu da donosi odluke bez konsultacije bilo sa kim. Makijaveli, naravno, nema pojmovni aparat koji bi mu omogućio da problem vladaočeve samovolje izrazi na drugačiji način do da kaže kako je loš vladalac onaj koji odluke donosi u ličnom interesu (tiranin), to jest dobar je onaj koji brine o opštem dobru (republikanski princip).

²³⁴ Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, 1989, p. 9. Navedeno prema Berns, *op. cit.*, str. 32. Ovaj motiv će, kao pozitivnu osobinu političkog, kasnije do krajnjih granica da dovede Karl Šmit.

zakonima, već događaj, slučajnost, istorijski sticaj okolnosti. Ako bismo se poslužili terminologijom kasnijih vremena, na delu je prirodno stanje u kojem ne postoje nikakva ograničenja. Budući, dakle, da su moralno-juridički kriterijumi izvedeni iz igre, da su oni kod Makijavelija "prevladani", kaže Senelar, ne postoji način da se vladalac razlikuje od tiranina budući da je, zaključuje Senelar, "njihova razlika upisana u istoriju, a ne u zakon"²³⁵.

4. 6. 1. Zakon

Ovakvom se tumačenju može suprotstaviti upravo Makijavelijevo razumevanje zakona, što bi, pak, zahtevalo da se pažnja premesti s *Vladaoca* na *Rasprave o prvom desetoknjižju Tita Livija*²³⁶. Ili, da zaoštrimo tezu: makijavelizam postaje moguć samo ako se odvoje ova dva Makijavelijeva dela, ako se čitaju zasebno, ako se zanemari pupčana vrpca koja ih povezuje.²³⁷ No, ako ih čitamo kao delove jedinstvenog opusa, stvar se iz korena menja. Nasuprot, dakle, tumačenju po kojem Makijaveli poništava razliku između vladaoca i tiranina, što sugeriše Senelar, valjalo bi produbiti ideju Tomasa Bernsa po kojoj je Makijavelijeva refleksija o zakonu uključila razlikovanje tiranina i vladaoca, odnosno, preciznije, u Makijavelijevo shvatanje zakona upisana je napetost između tiranina i vladaoca.

U poglavlju 9 prve knjige *Rasprava o prvom desetoknjižju Tita Livija* Makijaveli uspostavlja vezu između bratoubistva koje je počinio Romul da bi na vlasti bio sam i služenja opštem dobru (*bene comune*) i zajedničkoj domovini (*commune patria*). Niko

²³⁵ Isto, str. 47.

²³⁶ Ne mali broj komentatora Makijavelijevog dela snažno se zalaže za to da se *Vladalac* i *Rasprave* moraju čitati zajedno, odnosno da je veza između ta dva dela – pisana, uostalom, u isto vreme – upravo neraskidiva. Jedan od onih koji se zalaže za takav pristup je i Klod Lefor u svojoj izvanrednoj i uticajnoj knjizi *Rad dela: Makijaveli* (upor. Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Gallimard, Paris 1972, str. 39, 453-461). Drugim rečima, ukoliko se iz čitanja *Vladaoca* isključe *Rasprave*, *Vladalac* se zaista može čitati kao priručnik za tiransku vladavinu. Ukoliko se, pak, iz čitanja *Rasprava* isključi *Vladalac*, Makijaveli se može razumeti kao zakleti republikanac (što on, na svoj način, i jeste bio, ali to je manje važno) koji se od sličnih republikanaca kroz istoriju, zapravo, malo razlikuje. Razlike između njega i, recimo, Gvičardinija verovatno ne bi ni bilo. *Vladalac* je ono što Makijavelija razlikuje od svih njegovih prethodnika. Tek u tom svetlu *Rasprave* postaju genijalna knjiga koja se rasprskava od bujnosti ideja.

²³⁷ Tada bi bilo opravdano *Vladaoca* čitati kao priručnik za tiransko vladanje: Makijaveli je Lorencu Medičiju poslao samo *Vladaoca*. Priča veli da je Mediči znatno više pažnje posvetio dvama štenadima koje je Makijaveli poslao u paketu sa svojom knjigom, nego samoj knjizi. Teorijski pristup, međutim, ne dopušta ovo razdvajanje.

pametnan, kaže Makijaveli, neće prekoreti onoga ko se posluži neuobičajenim sredstvima (*azione straordinaria*) ukoliko ovaj nastoji da uredi kraljevstvo ili uspostavi republiku (*ordinare un regno o costituire una repubblica*) i to na takav način da korist ne pribavlja za sebe, ili svoje naslednike, već deluje vođen opštim dobrom. To će Makijaveli nazvati opštim pravilom, *regola generale*. Potom sledi slavna rečenica: "Ako delo optužuje, dobro bi bilo da ga učinak opravda" (*Conviene bene, che, acusandolo il fato, lo effetto lo scusi*).²³⁸ Romulovo delo (*il fato*), dakle ubistvo brata, opravdao je dobar učinak toga dela. U stvari, vođen određenim (političkim) ciljem (*fine*), podstaknut idejom republikanskog uređenja, Romul je ubio (*fine lo avesse indoto a fare tel omicidio*). Učinak se, u istom gestu, pojavljuje kao svrha, cilj, ali i uzrok. Zbog toga se može reći i sledeće: uzrok Romulovog (ne)dela, ubistva brata, bilo je uspostavljanje republikanskog poretka:

A da je Romul bio od onih koji zaslužuju ispriku zbog ubojstva brata i prijatelja [sabinskog kralja Tita Ticija], i da je ono što je učinio učinio za opće dobro, a ne zbog osobne ambicije, dokaz je to što je odmah uveo Senat s kojim se savetovao i prema mišljenju kojeg bi odlučivao.²³⁹

Kao mudar vladalac Romul zna da na vlasti ne sme da ostane sam jer ako pojedinac i jeste sposoban da uspostavi poredak (*se uno è atto a ordinare*), ono što je uspostavljeno (*la cosa ordinata*) neće dugo da potraje ostane li na leđima pojedinca, već mora da postane briga mnogih kojima je stalo da ga održe. Mudar vladalac će, utoliko, sopstveni interes da potčini javnoj stvari. Romul je, dakle, nesumnjivo bio nasilan, ali njegovo nasilje bilo je usmereno na pomirenje (*per guastare*), a ne na uništavanje (*per racconciare*). O njegovoj se nameri sudi *post festum*, naknadno, posle događaja i to na osnovu učinaka događaja: ako delo optužuje, posledica poništava optužbu. Ne dolazi li, međutim, posledica uvek prekasno? Zar taj odnos između cilja i sredstava kojima se do cilja dolazi ne dopušta potpunu, ničim ograničenu proizvoljnost, dok bi eventualni srećan ishod "dela koje optužuje" bio čista slučajnost? Drugim rečima, *Rasprave* postavljaju problem početka: kako započeti (dobru) vladavinu? Kako iz haosa, nereda, uspostaviti poredak? Šta je na početku i

²³⁸ *Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija, op. cit.*, str. 170.

²³⁹ *Isto*, str. 170.

kako početak institucionalizovati, kako uvesti normu koja će da otkloni proizvoljnost tumačenja, kako izaći iz događaja koji beskonačno proizvodi sebe samog? Ne počiva li, najzad, dobra institucija na zaboravu zločina iz kojeg se rađa, na konstitutivnom nasilju koje je ugrađeno u konstituisani poredak? Tražeći odgovor Makijaveli se obraća Titu Liviju i u njegovoj istoriji Rima pronalazi, čini se, ono što mu je potrebno. Na samom početku dela Makijaveli otkriva i svoju inspiraciju i, implicitno, svoju nameru:

Tko bude čitao kakav je početak imao grad Rim i kojim ga zakonodavcima (*latori di leggi*) duguje, i kako je bio uređen, neće se začuditi što se tolika vrlina više stoljeća u tom gradu održala i što je zatim iz nje nastala onolika vrlina koju je republika dosegla.²⁴⁰

Pošto je napravio razliku između gradova koje su izgradili slobodni ljudi i gradova koje su izgradili oni koji zavise od nekog drugog, Makijaveli utvrđuje i razliku među gradovima s obzirom na vrlinu, ili virtuoznost njihovih utemeljivača (*colui che ne è stato principio*). Ta se vrlina, pak, pokazuje kako u izboru položaja za grad, tako i u zakonima koje utemeljivač uspostavlja.²⁴¹ Na ovom mestu Makijaveli ispisuje slavnu rečenicu: ljudi deluju ili po nuždi, ili po izboru (*gli uomini operano o per necessità o per elezione*) da bi odmah potom napravio obrat. Naime, da li je bolje da mudri utemeljitelj grad podigne na mestu oskudnom prirodnim resursima kako bi građani bili prinuđeni da rade i tako – da se poslužimo savremenijim pojmovnim režimom – sebe samoizgrađuju, ili je, pak, bolje grad izgraditi na mestu prirodnog izobilja ("što proizvodi dokone ljude i nesposobne za bilo koji valjan posao"²⁴²)? Bolje je, naravno, kada ljudi sebe samoizgrađuju spoznajući nužnost onoga što čine (nemaju izbora do da rade). Ali moguće je grad utemeljiti i na obilju prirodnih izvora, ukoliko je utemeljitelj dobar, a dobar je onaj utemeljitelj koji, poput Romula, potom i

²⁴⁰ *Rasprave, op. cit.*, str. 1, I, str. 154, prevod blago izmenjen (umesto reči "moć" kojom je prevedeno Makijavelijevo *virtù*, zadržali smo, u prvom pojavljivanju, reč "vrlina"). Zanimljivo je, takođe, uočiti da Makijaveli koristi izraz *latori de leggi*, "donosioci zakona", što se ne poklapa sasvim sa današnjim značenjem "zakonodavci".

²⁴¹ *Isto*, str. 1, I, str. 155.

²⁴² *Isto*. Ovome bi valjalo pridružiti i mesto iz trećeg poglavlja prve knjige: "[Lj]udi dobra djela čine jedino iz nužde, ali čim im se pruži sloboda odlučivanja te se uzmognu raspojasati, odmah posvuda nastanu neredi i poremećaji (*confusione e disordine*). Stoga se kaže da od gladi i siromaštva ljudi postaju vrijedni, a zakoni ih čine dobrima" (*Rasprave*, str. 160.)

Nume, donosi dobre zakone. U tom slučaju dobar poredak ne mogu da izopače ni plodna zemlja, ni prednost mora, ni česte pobede, ni veličina vladavine, te taj i takav grad, taj i takav poredak, kao neizopačen, traje vekovima. Dakle, kombinacija koja daje šanse na uspeh jeste da početak bude slobodan, odnosno da ne zavisi od drugih, i da zakoni budu dobri. Implikacija je sledeća: slobodni gradovi, oni gradovi koji su "odmah sobom po vlastitoj volji upravljali"²⁴³, slobodno donose zakone i tako institucionalizuju sopstvenu slobodu.

Ali ima u tom početku Rima, kako primećuje Berns, nečeg nesavršenog. Ako je bilo zakonodavaca koji su *a priori* znali šta su to dobri zakoni, poput Mojsija ili Likurga, pa su oni zakone svojim narodima dali odjednom (*ad un tratto*), Rim je zakone dobijao slučajno, "i to u više navrata, i prema prigodama" (*ed in più volte e secondo li accidenti*).²⁴⁴ U prvom slučaju, dakle, kada je zakone dala jedna osoba, zakone ne treba popravljati i može se u sigurnosti živeti pod njima. Eto nam primera Sparte i Venecije. U takvim slučajevima nije potrebno utemeljiteljsko nasilje. Ali ako gradovi nisu imali sreće da im zakone donese mudar zakonodavac, oni dobijaju poredak koji ih skreće s "pravog puta" (*diritto camino*), dakle s puta što vodi savršenom i istinskom cilju.²⁴⁵ Gradovi koji su imali nesreću da skrenu s pravog puta svoj nesrećni položaj ne mogu da poprave zahvaljujući nekom događaju. U ovom slučaju, dakle, ništa ne pomaže. Najzad, postoji i treća mogućnost: gradovi koji nemaju savršen poredak na početku, ali koji slede dobre principe zahvaljujući kojima mogu da postanu bolji, odnosno da sticajem (povoljnih) okolnosti postanu savršeni:

Ako, naime, Rim nije zapala prva sreća, zapala ga je druga: prva su mu uređenja bila manjkava, ali ipak nisu skretala s puta koji ga je mogao dovesti do savršenosti.²⁴⁶

Zahvaljujući dobrom prvom zakonodavcu Rim osvaja priliku da teži savršenom poretku, on stiče mogućnost da postane savršen. Makijaveli se, u analizi početaka Rima, ne poziva na mitski početak, na savršeni početak koji je neka vrsta jemstva dobrog funkcionisanja i

²⁴³ [S]i sono subito governate per loro arbitrio, isto, 1, II, str. 156.

²⁴⁴ Rasprave, 1, II, str. 156. Upor. Thomas Berns, "Le retour à l'origine de l'État", *op. cit.*, str. 223.

²⁴⁵ Isto, 1, II, str. 157.

²⁴⁶ Isto, str. 159.

dugovečnosti poretka, on nadahnuće ne nalazi u prvobitnom utemeljenju koje jednom za svagda utvrđuje poredak kao otrgnut, osvojen od istorije, već istrajava na momentu koji se, upravo suprotno, otvara istoriji, događaju, opasnosti, koji udara sopstveni pečat događajima i svojoj budućnosti.²⁴⁷ Problem je, dakle, što nesavršeni početak izlaže grad opasnosti. Ali to je, istovremeno, i prednost jer nam opasnost ukazuje na to šta je nužno činiti, a već smo videli da je bolje delovati po nužnosti, nego po izboru. Uprkos tome što sledimo dobre principe, uprkos tome što idemo pravim putem, takav se grad nikada neće ustrojiti bez opasnosti. Nasuprot sigurnosti poretka jedne Sparte, ili Venecije, koje su njihovi zakonodavci odmah izveli na pravi put, nalazi se nesigurnost rimskog ustrojstva. Zašto? Zato što se "većina ljudi nikad ne složi (*non si accordano*) s novim zakonom, koji se odnosi na nov poredak u gradu, ako im nužda nije pokazala da to treba da učine"²⁴⁸. Da se slože, to jest. Opasnost je, utoliko, svojevrсни metodički manevar kojim se priziva nužnost, a neodlučne republike, one koje su uhvaćene na sredokraći između opasnosti i nužde, očas posla propadnu pre nego što dospeju do savršenog poretka. Potom slede poučni primeri Firentinske republike iz 1502. godine, kada se republika preuredila (*riordinata*) i 1512. godine kada se raspala (*disordinata*).²⁴⁹

Zahvaljujući dobrom prvom zakonodavcu, dakle, Rim osvaja priliku da teži savršenom poretku, on stiče mogućnost da postane savršen. Makijaveli se, u analizi početaka Rima, ne poziva na mitski početak, na savršeni početak koji je neka vrsta jemstva dobrog funkcionisanja i dugovečnosti poretka, on nadahnuće ne nalazi u prvobitnom utemeljenju koje jednom za svagda utvrđuje poredak kao otrgnut, osvojen od istorije, već istrajava na momentu koji se, upravo suprotno, otvara istoriji, događaju, opasnosti, koji udara sopstveni pečat događajima i svojoj budućnosti.²⁵⁰ Problem je, dakle, što nesavršeni početak izlaže grad opasnosti. Ali to je, istovremeno, i prednost jer nam opasnost ukazuje na to šta je nužno činiti, a bolje je delovati po nužnosti, nego po izboru. Uprkos tome što sledimo dobre principe, dakle uprkos tome što idemo pravim putem, takav se grad nikada neće ustrojiti bez opasnosti. Nasuprot sigurnosti poretka jedne Sparte, ili Venecije, koje su

²⁴⁷ Upor. T. Berns, "Le retour à l'origine de l'État", *op. cit.*, str. 223.

²⁴⁸ *Isto.*

²⁴⁹ U *Firentinskim povestima* Makijaveli poredi istoriju Rima i istoriju Firence (upor. *Firentinske povesti* III, 1 i VII, 1 i 2). U tim poređenjima Firenca ne prolazi ni malo dobro.

²⁵⁰ Upor. T. Berns, "Le retour à l'origine de l'État", *op. cit.*, str. 223.

njihovi zakonodavci odmah izveli na pravi put, nalazi se nesigurnost rimskog ustrojstva. Zašto? Zato što se "većina ljudi nikad ne složi (*non si accordano*) s novim zakonom, koji se odnosi na nov poredak u gradu, ako im nužda nije pokazala da to treba da učine"²⁵¹. Da se slože, to jest. Opasnost je, utoliko, svojevrsni metodički manevar kojim se priziva nužnost, a neodlučne republike, one koje su uhvaćene na sredokraći između opasnosti i nužde, očas posla propadnu pre nego što dospeju do savršenog poretka. Potom slede poučni primeri Firentinske republike iz 1502. godine, kada se republika preuredila (*riordinata*) i 1512. godine kada se raspala (*disordinata*).²⁵²

4. 6. 2. Pohvala neslozi

Na prvi pogled može se učiniti da Makijavelija hvatamo u nepremostivoj nedoslednosti. Jer, ako je raspad poretka ono što je ugrozilo Firentinsku republiku, ako je nesloga Firentinaca uzrokom pada Firence, kako razumeti Makijavelijevo duboko nepoverenje u "vrlo veliku slogu" (*una unione grandissima*) koja u Rimu, posle proterivanja Tarkvinija, nastaje između naroda i senata?²⁵³ Odnosno, kako razumeti naizgled paradoksalnu tvrdnju da je savršenosti rimske republike pridonela nesloga (*disunione*) plebsa i senata?²⁵⁴ S jedne strane, dakle, Makijaveli teži jedinstvu, slozi, a veliča neslogu, sukob. Sloga između plebsa i senata, međutim, počivala je na krhkim, neinstitucionalizovanim temeljima. Kada je počeo razdor između suprotstavljenih slojeva društva valjalo je, tumači Makijaveli Tita Livija, pomišljati na nov poredak (*nuovo ordine*) koji će na njih, domeće Makijaveli, "imati isti učinak kakav su imali Tarkviniji za života"²⁵⁵. Drugim rečima, sloga jeste potrebna, ali nju ne sme da ostvaruje, ili obezbeđuje, puka volja vladaoaca, već je potrebna institucija. Ta institucija su *tribuni*, posrednici između suprotstavljenih slojeva, koji će plebs štititi od drskosti plemića.²⁵⁶ Nesloga naroda i senata

²⁵¹ *Rasprave*, 1, II, str. 170.

²⁵² U *Firentinskim povestima* Makijaveli poredi istoriju Rima i istoriju Firence i u tim poređenjima Firenca ne prolazi ni malo dobro (upor. *Firentinske povesti*, u: Niccolò Machiavelli, *Izabrano djelo* II, Globus, Zagreb 1985, prevod Mate Maras, knjiga III, 1, str. 114-115 i knjiga VII, 1 i 2, str. 231-233).

²⁵³ *Rasprave*, 1, III, str. 160.

²⁵⁴ *Isto*.

²⁵⁵ *Isto*.

²⁵⁶ *Isto*. Čuven je govor Meninija Agripe, predstavnika aristokratije koji je uživao ugled u plebsu i koji se plebejcima obraća na brdu Aventin. Najpre su narodni tribuni dobili *ius auxilii*, pravo da štite plebejce od nasilja patricija ili magistrata, a kasnije i *ius intercedendi*, pravo veta na odluke Senata, potom *ius praesensionis*,

učinila je rimsku republiku slobodnom i moćnom. Da je reč o ključnom, usudili bismo se reći i najvažnijem i još nedovoljno ispitanom momentu Makijavelijeve teorijske građevine, potvrđuje i Makijavelijeva jezička inventivnost kada je potrebno opisati napetost suprotstavljenih društvenih slojeva: *confusione* (zbrka, konfuzija), *disordini* (neredi), *romori* (buka, glas naroda), *pericoli* (opasnosti), *disunione* (razjedinjenost), *tumulti*, *republica tumultuaria*, *tumultuariamente* (meteži, republika u kojoj vlada pometnja, pometena republika), *umori diversi* (različiti osećaji, različita raspoloženja, sržbe, nezadovoljstva), *il Popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo* (čitav narod ispušta krik protiv senata, i senat protiv naroda), *i desiderii de' popoli liberi* (želje slobodnih naroda), *inimicizie* (neprijateljstvo), *controversie* (sporovi), *civili discordie* (građanski neredi), *odi* (mržnje), *divisioni* (podele), *Roma disunita* (razjedinjeni Rim), *disputanda* (svađa), *dispareri* (raskoli).²⁵⁷ Makijavelija odbrana nereda i nesloge – bez obzira koliko čudno zvuči "odbrana nereda" – između naroda i plemstva kao uzroka moći i trajanja Rima, kao prvog uzroka (*prima causa*) slobode Rima, ide direktno protiv onih koji osuđuju to što je, po Makijavelijevom mišljenju, najvažniji podsticaj institucionalizacije i stvaranja stabilnosti. Ovde nije reč o nekakvom dijalektičkom obratu koji zahteva dve suprotstavljene sile da bi se došlo do pomirenja u složenijem trećem članu – u ovom slučaju zakon – koji sukob nadilazi, već o neprestanoj tenziji koja ne samo da se ne prevazilazi, već je uslov mogućnosti stabilnosti.²⁵⁸ Sloga nije, naprosto, stanje u kojem je nesloga nestala, već je sloga izraz institucionalnog aranžmana kao ravnoteže odnosa moći u zajednici. Afirmacijom nesloge Makijaveli u drugi plan stavlja druga dva razloga dugovečnosti Rima koji deluju vrlo ubedljivo: mnogi smatraju (*opinione de molti*) da su to dobra sreća i

pravo da liše slobode one koji krše prava plebejaca, kao i *ius agendi cum plebe*, pravo da deluju sa plebejcima. Navedeno prema *Rasprave*, str. 160, fusnota 47. O obraćanju Meninija Agripe plebejcima upućujemo na uzbudljivo tumačenje Žaka Ransijera u tekstu "Zajednica jednakih" u: *Na rubovima političkog* (Fedon, Beograd 2012, prevod Ivan Milenković). Makijaveli je, inače, visoko držao do retorskih umeća, pa je verovao da vešt govornik bez većih problema može, svečanim govorom (*orando*), da doskoči narodu koji se, pokrenut strahom od nepravde, sprema da izazove metež (*Rasprave*, I, IV, str. 161).

²⁵⁷ Spisak izraza preuzet od Thomasa Bernsa, "Le retour à l'origine de l'État", *op. cit.*, str. 225 (prevod je naš). Upor. takođe, Thomas Berns, "L'indetermination assumée de la loi", u: *Problèmes d'histoire des religions, Tome 8: L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières*, ed. A. Dierkens 1997. str. 35.

²⁵⁸ Gvičardini će u tolikoj meri biti očaran Makijavelijevom pohvalom neslozi da će reagovati gotovo montipajtonovski: "Slaviti razjedinjenost je kao da slavimo bolove koji mogu da iznure bolesnog čoveka u ime dobrobiti koje mu donose lekovi što ih koristi" (*ma laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato*), Francesco Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio*, knjiga prva, glava IV.

vojnička vrlina. S obzirom na to da je Rim bio republika u kojoj je vladala pometnja (*republica tumultuaria*), te da je bio ispunjen zbrkom (*confusione*), Rim je opstao samo zahvaljujući dobroj sreći i vojničkoj vrlini, inače bi bio mala i slaba republika.²⁵⁹ On priznaje da su sreća i vojska bili uzrokom rimskog gospodstva (*imperio romano*)²⁶⁰, ali dobra vojska vredi samo tamo gde je dobar poredak (*buono ordine*), što bi značilo da, u slučaju kada se te dve okolnosti poklope – dobra vojska i dobar poredak – sreća nije nužna. To je ono što njegovi oponentni ne vide, kao što ne vode ni računa o tome da u svakoj republici vlada napetost između naroda i velikaša. No, čak i kada vide različita raspoloženja slojeva i njihovu suprotstavljenost, oni su više fascinirani bukom koju stvara sukob, vikom koju proizvode bune i pometnja, negoli povoljnim učincima koji iz razjedinjenosti nastaju (*buoni effetti che qualli partorivano*). Makijaveli se, dakle, iz posebnosti meteža, iz krkljanca bune, ili dima nereda, uzdiže do opštosti učinaka sukoba, do opštosti koju metež stvara i koja *kao opštost* izmiče oku fasciniranom neposrednim događajima. Opštost se ispoljava u zakonu. Zakoni upravo nastaju kao *dobar učinak* nereda. Oni se donose u korist slobode i jačaju grad. Oni su učinak nužnosti. Na taj način Makijaveli zatvara jedan od krugova, jer nužnost mora da bude utisnuta, upisana u zakon. Nesloga rađa nužnost da se nesloga prevaziđe. Nužnost rađa dobre zakone. Dobri zakoni, pak, dovode do dobrog vaspitanja, a dobro vaspitanje do vrline, što je gotovo klasičan republikanski krug koji će u središte izgradnje vrline (republikanske) da postavi vaspitanje.²⁶¹ Upravo zbog toga je Rim, smatra Makijaveli, u periodu između vladavine Tarkvinijâ i Gaja Semprinija Graha, dakle više od 300 godina, bio prostor stabilnosti, niskog intenziteta nasilja, ali zato visokog stepena prosperiteta i moći. Ovde Makijaveli uvodi zanimljivu garanciju za upravo opisani

²⁵⁹ *Rasprave*, I, IV, str. 161. Makijaveli ovde polemize kako sa samim Titom Livijem, tako i sa svojim savremenikima među kojima je i Gvičardini.

²⁶⁰ Ovo je jedno od onih mesta koje pokazuje u kojoj meri je prevođenje Makijavelijevih spisa težak i pipav posao od najveće važnosti. Prevesti *imperio romano* sa "rimsko gospodstvo" na jednoj ravni nije pogrešno. Ali u onome "gospodstvo" naprosto se ne čuje *imperio*, niti je čitalac prevoda bilo na koji način upozoren da je reč o jednom od nosećih pojmova ne samo Makijavelijeve konstrukcije, već i konstrukcije koja stoji u osnovi pojma suverenosti. Recimo, pojam *imperio* pojavljuje se i u ne retko potcenjenom prvom poglavlju *Vladaoca* i vrlo jasno pokazuje kojim se putem kreće Makijaveli. Zanimarivanje te niti otežava razumevanje Makijavelijevog dela.

²⁶¹ O republikanskom vaspitanju videti, recimo, Žerar Role, *Apologija građanskog*, Beogradski krug, Beograd 2004, prevod Mirko Đorđević.

proces, ili krug. Ta garancija je sam narod: želje slobodnog naroda retko su kada opasne po slobodu, jer im je povod ili potlačenost, ili bojazan da ne bude potlačen.²⁶²

U prvom koraku, dakle, zakon se pokazuje kao plod nužnosti, kao ishod odnosa sila unutar zajednice, odnosno kao učinak istorije, učinak događaja koji mu prethode. Odnos uzrok – posledica je jasan i jednostran. Upravo je, međutim, ta jednostranost, taj odveć lako shvatljivi sled koraka, ono što poziva na oprez. Zakon se pokazuje kao učinak istorije, on je imanentan istoriji, on je, utoliko, istoričan.²⁶³ Ali ta sprega zakona i istorije kod Makijavelija ne stvara čvrstu i samorazumljivu smesu koja će, na primer, da konstatuje kako se zakoni uvek odnose na materiju koja im prethodi, dakle na zatečene prilike, na običajnost, ili već utvrđeno polje odnosa sila. Zakon nije naprosto juridički ishod odnosa sila, puki izraz ravnoteže i učvršćivanje trenutnog stanja i trenutnih odnosa, već je politički projekt. To, dalje, znači da se ozakonjenjem ne zatvara odnos zakona prema istoriji, odnosno prema događaju, nego da je upravo istorija svojevrsno jemstvo njegovog funkcionisanja. Dobro funkcionisanje, pak, "pretpostavlja da je deo zakonodavstva potpuno otvoren za događaje o kojima bi samo Rim mogao da svedoči. Izvan svakog morala i izvan svakog predznanja o onom političkom, događaji, njihovi zahtevi, jedina su sigurna, čak i jedina moguća osnova za zakon"²⁶⁴. Na početku, dakle, beše događaj (bratoubistvo), istorija, sreća ili nesreća, nesloga, a zakon je tumačenje toga događaja, on je kanonizovanje istorije, on je prevladavanje sreće, on je izraz uspostavljanja sloge. Zakon je *verità effettuale della cosa*, delotvorna istina stvari, ono što izvinjava, što opravdava, što legitimiše sam događaja. No, ne izvinjava svaki zakon događaj koji mu prethodi, već ga izvinjava samo dobar zakon. Ukoliko je zakon rđav, ukoliko se zakon ne izbori za odgovarajuće tumačenje događaja, i sam zakon pada, a s njim i uspostavljeni poredak. I to je smisao te zloglasne Makijavelieve rečenice, smisao koji, ovako protumačen, upućuje na čitanje Makijavelija kao onoga ko je prvi uveo pretpostavku prirodnog stanja – predistorijsko, mitsko vreme u kojem je Romul ubio Rema i u kojem je na delu pravo jačeg

²⁶² *Rasprave*, I, IV, str. 161. Upor. *Vladalac*, glava. IX, str. 54. Odjek ovakvog verovanja u samoreglativni potencijal naroda jasno se čuje čak i kod Rusoa kada ovaj kaže da političko telo najbolje brine o sebi samom, odnosno da je njegova volja nepogrešiva, pošto političko telo ne želi, niti može želeti da naudi sebi samom (kao što ni čovek, po definiciji, ne želi da naudi sebi). Odličnu analizu Makijavelijevog shvatanja, odnosno "upotrebe" naroda pronalazimo u Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, *op. cit.*, str. 189-218.

²⁶³ Thomas Berns, "Le retour à l'origine de l'État", *op. cit.*, str. 226.

²⁶⁴ Berns, *isto*.

– te prizvao Levijatana koji će, tumačenjem događaja, konstitutivnim tumačenjem *dela koje optužuje*, upravo da prekine beskonačni krug nasilja.

4. 7. Koruptivni poredak

Sada je, međutim, potrebno razrešiti protivrečnost na koju i sam Makijaveli ukazuje. Ako je ranije tvrdio da je neprijateljstvo između naroda i senata očuvalo slobodu Rima, te da su iz tog sukoba nastali zakoni u prilog slobodi, kako to pomiriti sa epizodom o agrarnom zakonu koja je dovela do gubitka slobode? Nisu svaka nesloga i svaki spor dobri. Spor oko agrarnog zakona, recimo, doveo je do uništenja rimske republike: između naroda i senata raspalila se tolika mržnja da je došlo do oružanog sukoba i pala je krv mimo svake mere i građanskog običaja. Taj rasap, potom, dovodi na vlast Cezara koji postaje prvi rimski tiranin. Posle toga, domeće Makijaveli, Rim nikada više nije bio slobodan.²⁶⁵ Tome uprkos on odlučno ostaje pri ranijoj tvrdnji: *dico come (...) io non mi rimuovo da tale opinione*, "kažem da ne menjam mišljenje"²⁶⁶. A ne menja ga jer neredi do kojih je doveo agrarni zakon braće Grah nisu bili dobri. Grahovi su, naime, pokušali zakonom sa retroaktivnim dejstvom da smire napetost između naroda i plemstva, staru tristotine godina, što je dovelo do katastrofe. Drugim rečima, ako se već nije na vreme reagovalo na zahteve naroda i nepotrebno se odugovlačilo, potpuno je bilo nepromišljeno problem rešavati unazad. Zakon ne može da deluje retroaktivno jer događaj ne čeka. Nije svaka nesloga dobra: "[O]tkloniti nered što se nagomilao u republici retroaktivnim zakonom nepromišljena je odluka i (...) jedino ubrzava nevolje do koje nered dovodi".²⁶⁷ Umesto okasnelih zakona bilo je potrebno uspostaviti određeni stepen jednakosti – jer, nejednakost je smrtna bolest republike – bilo je potrebno da narod i oni koji upravljaju poznaju vrlinu, da se staraju o javnome dobru, odnosno da ne upliću privatne stvari u javne poslove. Upravo uplitanje privatnih motiva u javne poslove dovodi do kvarenja, do korupcije.

Nakon proterivanja Tarkvinijevih Rim se, dakle, našao u institucionalnom vakuumu. Rimski je narod bio navikao da živi, kako Makijaveli kaže, pod vladarom (*sotto uno principe*), što bi značilo izložen njegovoj samovolji, strastovima, ćudima, bez čvrstih

²⁶⁵ *Rasprave*, 1, XXXVII, str. 203-204.

²⁶⁶ *Isto*, str. 204

²⁶⁷ *Isto*.

institucionalnih okvira. Biti *pod vladarom* znači ne odlučivati u dovoljnoj meri o sopstvenoj sudbini, ne moći steći vrlinu koja bi, posle odlaska konkretnog vladara, očuvala, ili održala poredak, odnosno slobodu. Biti *pod vladarom* znači biti pasivan kao divlja životinja u kavezu. I ovde Makijaveli pokazuje svu genijalnost i svu preciznost svojih metafora. Divlja životinja je po prirodi krvoločna i divljačna (*feroce e silvestre*)²⁶⁸, ali ako je živela u kavezu, u ropstvu, njena se oštra priroda tupi, te ako se ponovo nađe na slobodi ona se, jednostavno, neće snaći. Sviknuta na ropstvo zver će, na slobodi, postati žrtvom drugih grabljivaca koje nisu izgubile svoju prirodu, ili će još lakše da padne u ropstvo. Priroda se, prema tome, gubi neaktivnošću. U ropstvu divlja životinja nije ništa morala da radi za sebe, nije morala da se trudi, nije bila izložena nužnosti da se stara o sebi, nego joj je hrana prinošena, a njen kavez je bilo njeno sklonište.²⁶⁹ U ropstvu zver dobija drugu prirodu, ropSKU. Zato joj je teško da se navikne na slobodu. Narod, pak, koji živi u kavezu svoga vladara ne ume da se brine o javnoj stvari, on ne ume da brani javnu stvar, niti prepoznaje kada je javna stvar napadnuta (*difese o offese pubbliche*), on ne poznaje vladara niti vladar poznaje njega. U nedostatku institucionalnog posredovanja, dakle, između vladaoca i njegovih podanika stvara se neprelazni jaz. Takav je narod osuđen na neslobodu. Zato, ako postoji ikakva šansa, ako narod nije do srži iskvaren (pasivan, potkupljen, korumpiran), on slobodu mora iznova da osvaja, da je stiče. Posle progona Tarkvinijevih Rim je bio u situaciji oslobođene zveri koja nije znala šta da radi sa svojom slobodom. Ipak, narod rimski nije bio beznadežno iskvaren. On je mogao da se izbori za slobodan život.

Slobodan život, pak, ima dva smera: ka spolja, dakle u odnosu na druge gradove, u odnosu na prijatelje, odnosno neprijatelje, i ka unutra, život lišen straha od ugrožavanja života i imovine. Slobodu je potrebno iznova osvojiti. Ali kako se sloboda osvaja, čime se to radi, na koji način? Posle Tarkvinijevih stanje u Rimu se moglo okarakterisati na svaki način, osim kao normalno. Bilo je potrebno promeniti ga. Vanredno stanje je, utoliko, zahtevalo vanredne mere.

²⁶⁸ *Rasprave*, 1, XVI, str. 180. I prevodilac Frano Čale na ovom mestu *feroce* prevodi kao "okrutna", ali zver je, kao što smo upozorili, nevino krvoločna.

²⁶⁹ Ovde valja podsetiti na mesto koje smo ranije analizirali, naime na važnost odabira mesta, ili položaja za novi grad, te zbog čega je bolje da mesto bude oskudno: zbog toga što je nužno da se ljudi sami izbore za sebe. Nužnost aktivnosti stvara vrlinu.

Što se, pak, tiče mijenjanja uređenja odjednom, kad svi uvide da nije dobro, velim da se njegova nekorisnost koja se lako spozna teško popravlja, jer nije dovoljno poslužiti se redovnim sredstvima, budući da su redovni postupci slabi, nego valja ići na izvanredne mjere (*straordinario*) kao što su nasilje i oružje, te postati vladarom u gradu i njime raspolagati po sopstvenoj volji.²⁷⁰

A za vanredne mere bio je spreman novi vladar, konzul Brut. "Raspolagati po sopstvenoj volji" (*poterne disporre a suo modo*), pak, u skladu je sa ranije analiziranom Makijavelijevom idejom da jedan, pojedinac, mora u određenom trenutku da uzme vlast u svoje ruke, ali samo da bi svoju vladavinu institucionalizovao. Ne uradi li to, ma koliko inače bio pun vrlina, grad je osuđen na propast, jer dobro stanje traje samo dok je vrli vladar živ, no posle njegove smrti nema jemstva da će sloboda opstati. Sa sebi svojstvenom hladnokrvnošću kojom se, ipak, nije dalo skriti oduševljenje Brutovim potezima, Makijaveli, gotovo u prolazu, podseća da je Brut, zarad slobode republike, pobio sopstvene sinove koji su, lišeni privilegija iz doba Tarkvinijevih, pokušali da ih vrata na vlast. Jer, izvodi zaključak Makijaveli, "tko naumi vladati mnoštvom ili u slobodi ili kao pojedinačni vladar, a ne osigura se od neprijatelja novog poretka, stvara kratkotrajnu državu"²⁷¹. Iako se ovde nećemo zadržavati na Makijavelijevim savetima kako se to radi, to jest kako se nositi s neprijateljima²⁷², važno je uočiti dokle je Makijaveli spreman da ide u odbrani onog javnog: vladalac ne sme ni na jednoj ravni da pomeša javno i privatno, odnosno čak ni deca ne smeju da mu budu prepreka u obavljanju javnih poslova. Otuda to naširoko osuđivana Makijavelija hladnokrvnost kada je reč, recimo, o decoubistvu. Otud, uostalom, i vrlo površno poređenje Makijavelija sa nepristrasnim naučnikom koji događaje posmatra sa ravnodušnošću hemičara, recimo, koji političko polje posmatra kao eksperiment, kao epruvetu u kojoj se krčka ono što će on samo opisati. Ili, prema zabavnoj slici koju daje Kasirer, Makijaveli u svome pisanju ne pušta na volju nikakvoj simpatiji ili antipatiji, odnosno polje svog istraživanja vidi kao šahovsku tablu, kao šahovsku igru u kojoj ga

²⁷⁰ *Rasprave*, 1, XVIII, str. 185.

²⁷¹ *Isto*, 1, XVI, str. 181.

²⁷² O tome Čavoški, *O neprijatelju*, *op. cit.*

zanimaju samo najjači potezi, a ne to da li mu se lovac više dopada od topa.²⁷³ No, ovakva su poređenje vrlo kratkog dometa. U Makijavelijevom se tekstu uočava takva strast, takva zainteresovanost, najzad tako izoštrana perspektiva – što bi naučniku bilo zabranjeno – da se Firentinac, čini se, svojim teorijskim tekstovima upisuje kako u naučnu, tako i u književnu tradiciju.

Vratimo se Makijavelijevom tematskom okviru. On je, dakle, svestan da je iz jednog tematskog okvira, iz govora o republici, prešao na analizu vladara – što je u ozračju razlike između *Rasparava* i *Vladaoca* – ali se zadržava na toj razlici taman toliko da primeti kako je vladaru nužno da donosi zakone "koji istodobno obuhvaćaju i vladarevu moć i sigurnost svijui", odnosno u kojima je "obuhvaćena sigurnost cijelog naroda" i kojih se – ovo je od neprocenjivog značaja – i sam vladar pridržava.²⁷⁴ Ako, dakle, položaj zajednice nije osiguran na samome početku, potrebno je da vladar ili republika iskoriste prvu priliku da to urade. Poput Rimljana. Poredak koji jemči slobodu poredak je u kojem vladaju zakoni. Razume se, Makijaveli ne nudi, niti može da ponudi snažniju institucionalnu kontrolu vlasti, odnosno vladara, tako da je mogućnost vladareve samovolje i dalje potpuno otvorena, ali Firentinac snažno insistira na vladarevoj racionalnosti, na njegovom umeću računanja, ali, kako smo ranije skrenuli pažnju, i na ulogu naroda. Zato on i nudi primer Francuske gde je vladar ograničio sopstvenu vladavinu upravo zakonima kojih se pridržava.²⁷⁵

U sledećem koraku Makijaveli ponovo pribegava kružnom argumentisanju: nema zakona i uređenja koji su dovoljni da se iskoreni opšta iskvarenost. On priznaje da mu nije poznat slučaj u kojem je čak i spoj dobrih zakona i vrlog vladara urodio plodom u do srži iskvarenoj zajednici: "kao što su za dobre običaje potrebni dobri zakoni, tako su i za poštovanje zakona potrebni dobri običaji"²⁷⁶. Ovo mesto korespondira sa ranijim navodom o kružnoj strukturi zakona i vaspitanja, ali ukazuje i na Makijavelijevo razumevanje odnosa između istorije i zakona: dobar zakon, naime, daje smisao istoriji. Dok se ne zajazi

²⁷³ Ernst Kasirer, *Država i mit*, op. cit, str. 156, 157. Potpuno suprotno mišljenje imaju Gramši (*Izabrana dela*, op. cit, str. 194), ili Fihte (Johan Gotlib Fihte, *O Makijaveliju*, Dosije studio, Beograd 2011, prevod Danilo Basta) koji ga smatraju strasnim čovekom.

²⁷⁴ *Ei non rampa talli leggi*. *Rasprave*, 1. XVI, str. 182.

²⁷⁵ *Isto*.

²⁷⁶ *Isto*, 1, XVII, str. 184.

zakonom istorija sabijena u običaje isuviše je slepa sila da bi se na nju moglo računati. Tamo gde ima isuviše slučajnosti, *fortune*, nema stabilnosti. Zakon je, dakle, ono što deluje kao svojevrсна sublamacija vrline protiv sreće. Makijaveli, utoliko, ulaže ogroman napor da izvede svoju ideju o kružnoj strukturi zakona, a da mogućnost politike, odnosno otvorenost prema događaju, taj princip aktivnosti, ne sputa rđavim zakonima, pa otud sledi jedan ne sasvim jasan, ali znakovit deo:

Ako se zakoni prema događajima u nekom gradu mijenjaju, nikad se ne mijenja, ili retko kad, njegovo uređenje: zbog toga novi zakoni nisu dovoljni, jer ih postojano uređenje kvari. (...) U Rimu su građane obuzdavale vladine iliti državne uredbe, a zatim zakoni zajedno s magistratima. Uređenje države se temeljilo na moći puka, Senata, tribuna, konzula, na načinu na koji su se birali i stvarali magistrati, i na načinu donošenja zakona.²⁷⁷

Nije, dakle, dovoljno imati dobre zakone da bi se iskvareni grad poboljšao. To se naročito vidi po načinu na koji su postavljani magistrati i donošeni zakoni. Naime, položaje su dobijali samo oni koji su ih zahtevali, oni koji su sebe smatrali dostojnima takvih položaja. Problem je, međutim, što položaje nisu dobijali oni koji su posedovali odgovarajuće vrline, one vrline koje se zahtevaju za obavljanje javnih poslova. Još jednom, dakle, nailazimo na upozorenje od opasnostio mešanja privatnog i javnog kao uzroka korupcije. Otud i rđav način predlaganja i usvajanja zakona.

[J]er uvijek je bilo dobro kad svatko zna što je za opće dobro to može i predložiti, i dobro je da svatko o tome kazati svoje mišljenje, kako bi narod, pošto svakoga čuje, mogao izabrati najboljeg. No kad su građani postali zli, takvo je uređenje postalo vrlo slabo, jer samo su moćnici predlagali zakone, i to ne radi sveopće slobode, nego u korist svoje moći, a zbog straha od njih protiv njihovih se zakona nitko nije usuđivao izjasniti, tako da je puk bio ili prevaren ili prisiljen da odlučuje o svojoj propasti.²⁷⁸

²⁷⁷ *Isto*, 1, XVIII, str. 184

²⁷⁸ *Isto*, str. 185.

Jedina odluka bio je način odlučivanja o sopstvenoj propasti, kao kada bi čitav narod hrlio ka ivici provalije i pri tome birao jedino kojom se stranom puta kretati, ili kojom brzinom ići, ali ishod je, usled nepopravljive iskvarenosti, unapred upisan. Tu se, donekle paradoksalno, pojavljuje problem zatvorenosti ka događaju, iako bi se moglo pomisliti da je isuviše događa, nemogućnost da se događaji zauzdaju, doprinelo propasti. No, iskvareni grad nije otvoren ka mogućnosti promene. Zakoni, utoliko, ne vrede, jer je mogućnost promene pravca kretanja zatvorena. Tu pomaže samo odlučan, suvereni vladalac koji se neće libiti preuzimanja odgovornosti – ali i rizika – na sebe.

5. Boden i definicija suverenosti

5. 1. Definicija suverenosti

Slavna Bodenova definicija suverenosti glasi: "Suverenost je apsolutna i trajna moć republike, koju su [moć] Latini nazivali *majestatem*, Grci *ἀκράν εξουσίαν*, *κυριον ἀρχεν* i *κυριον πολιτεύμα*, Italijani *segnoria* (...) to jest najveća moć zapovedanja"²⁷⁹. U sledećoj rečenici Boden pojašnjava da je definicija suverenosti potrebna zato što, do sada, nijedan pravnik, niti filozof politike, nije definisao suverenost. Ta je definicija, pak, uvezana sa definicijom republike iz prve rečenice Bodenovog dela: "Republika je pravo vladanja nad više domaćinstava i nad onim što im je zajedničko, pomoću suverene moći."²⁸⁰ Potom sledi objašnjenje zbog čega istraživanje o republici počinje definicijom: "Ovu definiciju stavljamo na prvo mesto zato što je potrebno istražiti glavnu svrhu svake stvari, a potom i sredstva kojima se ta svrha postiže. No, definicija nije drugo svrha predmeta koji se predstavlja: ukoliko ona nije dobro utemeljena sve što se na njoj bude izgradilo ubrzo će se srušiti. (...) Onaj ko ne poznaje svrhu i definiciju predmeta kojim se bavi ne može se nadati da će ikada pronaći sredstva da do njih dospe, kao ni onaj koji odapinje strelu a da ne vidi

²⁷⁹ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, 1576, reprodukcija izdanja iz Liona, 1593, Corpus des oeuvres de philosophie en langues françaises, Paris, Fayard 1986, knjiga I, pogl. 8, str. 179 (u daljem tekstu *Six livres*; svi navodi su iz ovog izdanja, osim ako nije drugačije naznačeno). Korišćeno je, takođe, i osavremenjeno i skraćeno izdanje iz 1993, koje je priredio Gérard Mairet: Paris, Librairie générale française, 1993, 607 pp. Le livre de poche, LP17, n° 4619. Classiques de la philosophie (stranice se navode prema elektronskom izdanju <http://classiques.uqac.ca/>), kao i hrvatski prevod Divina Mariona *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb 2002.

²⁸⁰ *Six livres*, knjiga I, pogl. 1, str. 27. U hrvatskom prevodu *droit gouvernement* prevedeno je sa "ispravno vladanje", što podržavaju i neki engleski prevodi: *rightly ordered government*, ili *just government*. Lepo svedočanstvo o teškoćama prevođenja izraza *droit gouvernement* ostavlja Dragutin Lalović u više nego instruktivnom pogovoru za hrvatski prevod Bodena. Ipak, takav nam se prevod čini nepreciznim. Kod Bodena reč je o legitimisanju moći, dakle o opravdanju vlasti, o njenom pravu, a ne o tome da li je ona ispravna ili ne. Nekoliko redova posle definicije države Boden će *droit gouvernement* (kod Bodena u kurzivu), kao svojstvo republike, suprotstaviti grupama lopova i pirata koji to svojstvo, naime pravo da vladaju (a na da ispravno vladaju) – nemaju. Čak i kada bi vladali – a Boden ne osporava mogućnost da lopov ili pirat mogu da budu valjani vladari (*non pas qu'il soit impossible de faire un bon Prince d'un voleur, ou d'un corsaire un bon Roy: et tel pirat y a, qui merite mieux d'estre appelé Roy, que plusieurs qui ont porté les sceptres et diademes, qui n'ont excuse veritable, ny vraysemblable, des voleries et cruautés qu'ils font souffrir aux subjects*, "nije nemoguće načiniti dobrog vladara od lopova, ili od pirata dobrog kralja: ima pirata koji više zaslužuju da se nazovu kraljem od onih koji nose skiptar i diadame i koji nemaju istinsko opravdanje za lopovluku i okrutnost prema podanicima", str. 29) – čak i kada bi njihova vladavina bila *ispravna*, ona ne bi bila opravdana, pravovaljana, legitimna.

cilj." I, što je od presudnog značaja, suverenost je "glavni temelj svake republike"²⁸¹. Drugim rečima, suverena moć daje formu republici. Bez suverenosti koja u jedno telo sjedinjuje sve udove (*membres*) i delove republike, kao i sva domaćinstva i udruženja, republika ne bi bila to što jeste.²⁸² Ona bi, prema lepoj Bodenovoj slici, bila nalik brodu bez kobilice, pramca, krme i gornjeg mosta, dakle samo drvo koje nema oblik broda²⁸³. Republika je, prema tome, "jedinstvo jednog naroda pod suverenim gospodstvom"²⁸⁴. Kao uslov jedinstva koji u celinu spaja delove, odnosno udove/članove, republika počiva na "istinskom temelju i stožeru oko kojeg se okreće stanje jedne države (*cité*)"²⁸⁵. Suverenost je, utoliko, princip države, njena duša, a ne tek način na koji se utemeljuje i funkcionise vrhovna vlast.

Bodenu, dakle, ne nedostaje reč suverenost²⁸⁶, već pojam, odnosno definicija. Elemente suverenosti on prepoznaje u onome što Aristotel naziva vrhovna vlast, *κυρία ἀρχη, τό κυριον πολιτευμα*, ali kod Aristotela, kao ni kod potonjih pravnika i filozofa, on ne pronalazi definiciju. Najveći problem za Aristotela, prema Bodenovom shvatanju, ostaje to što on govori o vrhovnoj vlasti (*majesté*), odnosno o pravima vrhovne vlasti, ali u osnovi on problem ne razrešava jer kod njega zajednica jedinstvo zadobija u usklađivanju delova

²⁸¹ *Isto*, knjiga I, pogl. 8, str. 179.

²⁸² Bodenovim spisima prethodi snažna, pre svega pravna tradicija, koja državu misli kao organsko jedinstvo. Utoliko *membre* valja razumeti pre kao ud, deo tela, nego kao član. Zbog toga je, između ostalog, suverena moguće razumeti kao glavu, a suverenost kao dušu korporacije, državnog tela. O problemu korporativnog shvatanja vlasti u kasnom srednjem veku videti Ernst Kantorovic, *Dva kraljeva tela*, Fedon, Beograd 2012, prevod Ljiljana Nikolić, naročito poglavlje VI, str. 351-399, ali i početak poglavlja VII: "Kontinuitet glave kraljevine i koncept kralja koji nikada ne umire, *rex qui nunquam moritur*, zavisili su uglavnom od interakcije tri činioca: neograničenog trajanja dinastije, korporativnog karaktera krune i besmrtnosti kraljevskog dostojanstva [u čemu prepoznamo elemente Bodenove definicije suverenosti]. Ova tri činioca su se maglovito poklapala sa neprekinutom linijom prirodnih tela kraljeva, sa stalnošću političkog tela koje predstavlja glava zajedno sa udovima i besmrtnosti funkcije, odnosno samo glave", str. 403. O državi kao korporaciji i pravnim fikcijama koje su se poigravala metaforama i odnosima tela i glave upor. takođe F.W. Maitland, *Selected Essays*, Cambridge 1936.

²⁸³ *Six livres*, knjiga I, pogl. 2, str. 41.

²⁸⁴ *Isto*, str. 42.

²⁸⁵ *Isto*, str. 43. Pravnik Šarl Loazo sažima Bodenovu definiciju u sledećoj formulaciji: "Suverenost je apsolutno neodvojiva od države; kada bi se od države oduzela suverenost, to više ne bi bila država... Jer, konačno, suverenost je forma koja državi daje biće", Charles Loyseau, *Traité de la Seigneuries* (1608), str. 24, navedeno prema Simon Gojar-Fabr, "Pojam suverenosti od Bodena do Hobsa", *op. cit.*, str. 103.

²⁸⁶ Još 1370, recimo, koristi je Nikola Oresmo, prevodilac Aristotela na francuski: Maistre Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, édition A. D. Menut, in *Transaction of the American Philosophical Society*, New series, volume 60, part 6, 1970. O tome da je reč suverenost prisutna u tekstovima srednjovekovnih pravnika i filozofa može se, bez udublivanja u sadržaj pojma, videti u iscrpnim citatima koje donosi Kantorovic u svojoj knjizi.

vlasti, umesto da jedinstvo crpe iz potčinjavanja podanika zakonima koje suveren proglašava po sopstvenoj volji. Dobar zakonodavac, kaže Aristotel, mora da uskladi elemente koji sačinjavaju svako državno uređenje, dakle da uredi delove države i uspostavi odnose između tih delova. Jedan element je savetodavna vlast *koja odlučuje o stvarima koje se odnose na čitavu zajednicu* (βουλευόμενον περίω τώ κοινών), drugi je izvršna vlast, a treći sudska vlast. Savetodavna vlast, dodaje Aristotel, odlučuje o ratu i miru, o sklapanju i raskidanju saveza, o zakonima, o smrtnoj kazni, progonstvu i zapleni. Organi izvršne vlasti polažu račune upravo njoj, a uz sve to uz savetodavnu vlast je vezan i problem raspodele izvršne vlasti, što sugerise da je savetodavna vlast najviši oblik vlasti u dobro uređenom polisu, odnosno u *politei*.²⁸⁷ Drugim rečima, za Aristotela vrhovna instanca je prvi od tri elementa koji sačinjavaju državno uređenje, instanca koja odlučuje o pitanjima suštinskim za zajednički život građana²⁸⁸, ali njena najvažnija funkcija nije da donosi zakone. Ona ih usvaja, ili prilagođava od prilike do prilike. Za Bodena, pak, zakoni svoju snagu, svoj autoritet, izvlače iz volje suverena, a prvo, najvažnije obeležje suverenosti, u kojem su sadržana sva ostala obeležja, jeste "moć da se daje i krši zakon", odnosno "moć da se daje zakon svima uopšte, i svakome posebno"²⁸⁹. Zbog toga Aristotelova vrhovna vlast nije suverena

Bodenova definicija, dakle, istražuje "glavnu svrhu svake stvari", u ovom slučaju svrhu države, a potom i sredstva kojima se ta svrha postiže. Svrha države je da obezbedi siguran i pravedan život podanika, a sredstvo za ostvarenje te svrhe je suverenost. No, suverenost nije puki instrument. Ovde valja skrenuti pažnju na jednu tananost: "definicija nije drugo do svrha predmeta koji se predstavlja". Sama definicija je svrha predmeta koji se

²⁸⁷ Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd 1975, prevod dr Ljiljana Stanojević- Crepajac, knjiga IV, glava 11, 1298 a, str. 110 i glava 12, 1299 a, str. 112.

²⁸⁸ Ove Aristotelove postavke Bodin komentariše u *Six livres*, knjiga I, pogl. 10, str. 296.

²⁸⁹ *Six livres*, knjiga I, pogl. 10, str. 306 i str. 309: "Pravo govoreći može se reći da postoji samo to, jedno obeležje suverenosti, koje u sebi sadrži sva ostala obeležja". Ostala "prava", obeležja suverenosti su: pravo da se objavljuje rat, odnosno sklapa mir; pravo da se, u krajnjoj instanci, razmatraju presude magistrata; da se postavljaju i razrešavaju dužnosti najviši službenici; da se podanicima razrezuje porez, odnosno da se neki izuzimaju od njega; da se dodeljuje pomilovanje i oslobađa od obaveze poštovanja zakona; da se povećava ili smanjuje vrednost i težina novca; prihvatanje zakletve na vernost podanika. To su "pravi znaci suverenosti sadržani u moći da se daje zakon svima uopšte i svakome posebno" (str. 309). Zanimljiv je i nastavak koji je umnogome doprineo da se tumačenja Bodenove teorije suverenosti drastično razilaze, naime rečeni zakon "prima se samo od boga, jer vladar ili vojvoda koji ima moć da daje zakon svim svojim podanicima uopšte i svakome posebno, nije suveren ukoliko taj zakon prima od višeg od sebe, ili jednakog sebi" (*isto*).

definiše. Ova formulacija nije samorazumljiva, ona implicira da su definicija i definisana stvar – isto. Svrha neke stvari, ono "radi čega ona jeste"²⁹⁰, ne može se odvojiti od same stvari, te bismo, sledimo li Bodena, mogli reći da definicija republike pripada suštini republike, da je ona isto što i republika. Delotvornost ove definicije počiva na dvostrukom otklonu: od dotadašnjih, naročito idealističkih, utopijskih projekata idealne zajednice, poput Platonovog ili Morovog (koje, usput, Boden naziva idejama bez učinka)²⁹¹, ali i na otklonu od teološkog utemeljenja zajednice. Ako se, pak, uklone ta dva oslonca, ostaje zajednica oslonjena na sebe samu, što upućuje na čistu logiku političkog.²⁹² Sada je potrebno dati određenje zajednice iz same zajednice, iz "duha" same zajednice, potrebno je zajednicu zasnovati na njoj samoj, a ne na nečemu što je izvan nje. Početak, utoliko, valja potražiti u pojmu, u definiciji. Zato definicija, u samom činu definisanja, zasniva i zajednicu i opravdava sebe samu. Zato definicija jeste, istovremeno, svrha same zajednice. Može se i ovako reći: zajednica je svrha sebe same. Boden nastoji da republiku utemelji u njoj samoj, ne pozivajući se ni na šta izvan nje i taj temelj pronalazi u suverenosti, odnosno opet u principu koji svet proizvodi iz sebe samog. U sjajnoj raspravi o aristotelovskom određenju najboljeg oblika života, u kojoj Boden demonstrira odlično poznavanje Aristotela²⁹³, prateći kako se, kroz istoriju, Aristotelova ideja teorijskog života kao najboljeg oblika života pomera ka delatnim oblicima života, Boden pokazuje jasnu nameru da politiku zasnuje na drugim, delotvornijim principima (a ne na *bios theoretikos*) koji sreću zajednice i pojedinaca i dalje drže svrhom dobro uređene zajednice, ali će dopustiti i mogućnost da unapred data svrha ka kojoj teži čitava zajednica ne bude jedini imperativ. Drugim rečima,

²⁹⁰ I ovde bi valjalo imati na umu Aristotelovo određenje svrhe (τέλος), odnosno terminološko-pojmovni aparat koji on plete oko ovoga pojma. Naime, uvek najviše vredi ono što svrhu ima u sebi samom. Upor. Aristotel *Metafizika*, Paideia, Beograd 2007, prevod Slobodan U. Blagojević, I, 982 b, str. 8; II, 994 b, str. 66; III, 996 a, str. 76; V, 1013 a, str. 174. Takođe Aristotel. *Metafizika*, Globus. Zagreb 1988, prevod Tomislav Ladan, str. 7, 47, 54, 107.

²⁹¹ *Six livres*, knjiga I, pogl. 1, str. 31.

²⁹² Čistota političkog, naravno, nikada nije sasvim čista, na šta upućuje i Luc Foisneau u svojoj odličnoj knjizi *Politique, droit et théologie chez Bodin*, Kimé 1998, ali je njena čistota kod Bodena, ipak, znatno veća u odnosu na svaki dotadašnji pokušaj, izuzev Makijavelijevog. O tome da se kod Bodena mogu pronaći debele naslage teološkog upozorava i Jacques Maritain, *Čovjek i država*, Globus nakladni zavod i Školska knjiga, Zagreb 1992, prevod Marko Kovačević, str. 41. i dalje. Odličnu analizu daje Thomas Berns, "Quel modèle théologique pour le politique chez Bodin?", u: *Les origines théologico-politiques de l'humanisme européen*, Bruxelles, Ousia (tekst dostupan na adresi http://www.philodroit.be/spip.php?page=article&id_article=711&lang=en).

²⁹³ *Six livres*, knjiga I, pogl. 1, str. 31-36.

svrha nije data unapred, pre same zajednice, pre odluke same zajednice, već svrhu i način na koji se do svrhe dolazi utvrđuje političko telo (zajednica). U takvoj postavci pravednost i dalje ostaje na samom vrhu zahteva koje valja ispuniti, ili, barem, ka kojima se nužno mora težiti. Šta je, međutim, pravednost? Ko odlučuje o tome šta je pravedno? Bodenov odgovor je nedvosmislen i, za dotadašnju tradiciju, šokantan: pravedno je ono što suveren odredi kao pravedno.

Boden je, kako primećuje Tomas Berns, uradio do tada nečuvenu stvar, naime on je spojio filozofski čin, strategiju definisanja pojmova i rezultat te strategije – definisanu suverenost.²⁹⁴ Utoliko definisanje, u Bodenovom slučaju, nije izvan same suverenosti, ono nije spoljašnji učinak koji pridolazi pojmu ne menjajući ga, već pripada samome pojmu. Definicija ujedinjuje definiciju i predmet definisanja, refleksiju pojma i sam pojam. Pojmovna strategija koja počiva na definisanju pretpostavlja brisanje definicije u samom činu definisanja, naime definicija se povlači i ostavlja definisanu suverenost kao očiglednost kojoj više nije potrebna potpora sa strane, ali kod Bodena refleksija postaje konstitutivna za samu stvar. Ako je u predbodenovskom periodu refleksija bila kontemplacija u kojoj se uvek kontemplira bog, sada refleksija zadobija samostalnost,

²⁹⁴ Upor. Thomas Berns, *Bodin: la souveraineté saisie par ses marques*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 62, n°3, 2000, Droz, p. 611-623. U periodu od XIII do XVI veka refleksije o suverenosti odigravala su se u prostoru koji su određivale crkva s jedne i države s druge strane, ali suverenost još uvek ne nosi obeležja sekularnosti. Kako je to još Grocijus primetio, Boden je uspeo da pomiri pravnu nauku i političku filozofiju koje su do tada bile strane jedna drugoj, a ponekad čak i međusobno neprijateljski raspoložene (Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Prolégomènes, § 59 (nevedeno prema Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2001, str. 54, fusnota a. Upor. Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, Liberty Fund, Inc. 2005, ed. Richard Tuck, Book 3, Prolegomena, str. 1761-1762). Zanimljivo je, međutim, da u istom gestu, konstatujući, dakle, šta je novo u Bodenoj koncepciji suverenosti, Grocijus Bodena i kritikuje zamerajući mu da često brka dve različite nauke, nauku o pravu i nauku o politici.) U doba Orezma pravnici s jedne i oni koji su se pozivali na Aristotela s druge strane, bili su u žestokom klinču kada je reč o suverenosti. Kao pravnik, Boden je kritikovao svoje prethodnike da su isuviše privilegovali jedno posebno pravo, rimsko, kako bi svoje pravno-teorijske refleksije podredili opravdanju monarhije. Tome nasuprot on predlaže uporedno izučavanje svih država i svih državnih poredaka kako bi se iznova uspostavila veza sa antičkim projektima, a što bi dovelo do stvaranja nove nauke o politici. Doduše, nova bi nauka, na određeni način, već bila i "stara nauka", jer bi se, u stvari, ponovo uspostavio kontinuitet koji je, zahvaljujući vladavini "univerzalnog varvarstva od 1200 godina", bio prekinut sve do Makijavelija. Upor. Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, u: *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*. 1566, tekst uredio, preveo i objavio Pierre Mesnard, Paris, PUF 1951, str. 349. Zanimljivo je ovu pohvalu Makijaveliju uporediti sa napadima na njega (*Six livres*, predgovor, str. 11-12), odnosno na Katarinu Mediči i krug ljudi u kojem se Makijaveli kretao. O Bodenovom odnosu prema Makijaveliju, a naročito o reputaciji makijaveliste koja ga je pratila, može se konsultovati pregledan tekst Henri Weber, "Jean Bodin et Machiavel", u *Jean Bodin, Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*, 1984, t. 1, str. 231-239. Takođe Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, Éditions Léo Scheer, Paris 2005, naročito poglavlja VI-VIII, str. 107-128.

slobodu da bira sopstveni predmet. Ona se upisuje u slobodu. U drugačijem, savremenom pojmovnom registru koji bismo pozajmili od, recimo, Vebera, mogli bismo razliku između moći i vlasti da razumemo upravo kroz pojam refleksije, naime moć koja postaje svesna sebe u stanju je da se legitimiše, odnosno samolegitimiše kao vlast, kao autoritet. Ovo "postaje svesna sebe", samosvest, ili samorefleksija, nemisliva je u premodernom dobu, jer refleksija kao mogućnost imanencije, kao stvar same svesti, nije ono što legitimiše vlast, već je izvor legitimacije vlasti transcendentni autoritet. Ali (samo)refleksija je izraz imanentnog, a ne transcendentnog principa. Utoliko je Bodenova definicija samorefleksivna, samoutemeljujuća. Ona je princip koji samoga sebe utemeljuje. Definicija suverenosti je suverena. Priroda suverenosti se pokazuje u samom činu definisanja. Definicija koju predlaže Boden nije bila moguća ni kod starih mislilaca, niti u srednjem veku. Reč je o svojevrsnoj realizaciji, čak materijalizaciji mogućnosti koja pre definicije, ili, u istorijskom smislu pre Makijavelija, nije postojala. U jednoj naizgled tautološkoj formulaciji koja, međutim, izražava duh modernog doba, mogli bismo reći da tek sa Bodenom mogućnost suverenosti postaje mogućom.

Boden, dakle, definiše suverenost klasičnim, aristotelovskim načinom definisanja (uprkos sadržinskom odvajanju od Aristotela) pomoću roda i vrsne razlike, što znači da je ona formalno dovoljna, ali u desetom poglavlju prve knjige on ovoj definiciji pridružuje *obeležja suverenosti* koja pobliže određuju šta znači apsolutni i trajni karakter suverenosti. Suvereni vladar (*prince souverain*), dakle, mora da poseduje posebna obeležja (*marques*) koja ga razlikuju od podanika (*subjects*), jer "kada bi [obeležja] bila zajednička ne bi bilo suverenog vladara"²⁹⁵. Ta obeležja će sam Boden, u prevodu svog dela na latinski 1586. godine, nazvati *iura propria* suverena, dakle pravima koja su svojstvena samo njemu. Aristotel će svojstvom (*ἰδίον*) nazvati ono što, "doduše, ne očituje suštinu, ali pripada jedino tome i pridaje se umesto toga toj stvari"²⁹⁶, ili, u prevodu prevoda, svojstvo je ono što ne izražava suštinu subjekta, ali mu pripada i može se zameniti sa njim, može da stoji namesto njega. Presudno svojstvo suverenosti je, kao što smo istakli, "moć da se daje zakon svima uopšte, i svakome posebno". Ovde bi valjalo pribeležiti da Boden, iz nekog razloga,

²⁹⁵ *Six livres*, knjiga I, pogl. 10, str. 295.

²⁹⁶ Aristotel, *Topika*, 102 a, 18, Paideia, Beograd 2008, prevod Slobodan U. Blagojević, str. 12.

malo zameće trag, ide u cik-cak, naime on uvedi zakon kao prosto obeležje suverenosti, iako će se, zapravo, zakon nametnuti kao jedino, dakle suštinsko obeležje, kao ono što je najsvojstvenije suverenosti, kao istinski zahtev mnogo više od puke mogućnosti definicije.²⁹⁷ Konsekevenca koje se da izvući iz Bodenove definicije obeležja suverenosti, jeste da je suverenost moć da se daje zakon, a da mu se ne bude potčinjen. Zakon je biće suverenosti, a definicija suverenosti, iz ove perspektive, može da glasi i "pravo da se daje i krši zakon".

Problem je, međutim, kako razumeti da ono što sačinjava samo biće suverenosti, dakle zakon, može da se dokine, ukine, porekne ili prekrši, a da suverenost bude i dalje ono što je bila zahvaljujući upravo svome biću, dakle zakonu? Kako i da li uopšte Boden izlazi iz ove aporije?

5. 2. Apsolutna vlast

Posledica ovako postavljenog odnosa suverena prema zakonu jeste apsolutni karakter suverenosti. Suverena moć (vlast) je apsolutna, što znači da je bezuslovna i prosta, a ne složena²⁹⁸. Ona se ne može raspoređivati, deliti, jer bi, u slučaju podele, prestala biti delotvornom. Ona nije u odnosu ni sa čim drugim do sa sobom, dakle ona ne polaže račune nikome i ne zavisi ni od koga: *Prince est absous de la puissance des loix*, "vladalac je

²⁹⁷ Upor. Berns, *Bodin: la souveraineté saisie par ses marques*, op. cit. Upravo su, međutim, ovakve formulacije unekoliko suviše jer se vrte u krug. Jednostavnije je reći da suveren poseduje moć definisanja. Ta se formulacija, potom, može varirati, ali u osnovi to svojstvo ostaje isto.

²⁹⁸ *Six livres*, knjiga II, pogl. 1. U ovom poglavlju Boden pokazuje da je suverenost i u svojim istorijskim oblicima uvek bila prosta, odnosno nedeljiva, a ne složena. Ova ideja, naravno, seže duboko u prošlost i uvek je upućena na promišljanje onog *jednog*: da li, naime, vrhovna vlast koja nije jedna, odnosno koja nije monarhija, može biti delotvorna. Herodot, u čijoj ćemo *Istoriji* pronaći raspravu persijskih pobunjenika, Otana, Megabiza i Darija, posle svrgavanja tiranije magâ, odnosno sveštenikâ, u tom je smislu paradigmatičan: Herodot, *Istorija*, III, Novi Sad, 1966, prevod Milana Arsenića str. 218-223. O tome zašto je monarhija najbolji oblik vladavine upor *Six livres*, knjiga VI, pogl. 4, str 310 (osavremenjeno izdanje): "[G]lavno svojstvo republike, pravo suverenosti, pravo govoreći ne može da postoji, niti da opstane drugde do u monarhiji: u republici suveren može da bude samo jedan. Ako ih je dvojica, trojica, ili više njih, nijedan od njih nije suveren zato što nijedan od njih ne može da zakon svome sudrugu, niti može od njega da ga primi. Koliko god zamišljali jedno telo sa više gospodara, odnosno narod koji drži suverenost, ona nema pravog subjekta, niti podrške, ako ne postoji poglavar sa suverenom moći kako bi jedne ujedinio s drugima". Razume se da su ljuti neprijatelji Persijanaca, Grci, postali čuveni po postavljanju problema oblika vladavine, ali Herodotov zapis, čak i da je izvor apokrifan, svedoči o trajnosti dileme koju su Grci maestralno teorijski razvili. O snazi *jednog* kod Bodena videti odličnu analizu Gérard Mairet, *Les six livres de la République*, op. cit, predgovor osavremenom izdanju, naročito odeljak II, str. 21-27.

oslobođen moći zakona"²⁹⁹. Pridevu apsolutan Boden daje značenje koje su mu pripisivali srednjovekovni mislioci, *soluta legibus*, dakle apsolutan u smislu određen od zakona, *absolvere*, nevezan za zakon, što znači da suverena moć nije potčinjena ljudskim zakonima, pa čak ni zakonima koje donosi sam suveren, te je, utoliko, osnovno obeležje suverena da donosi zakon i da ga krši ili ukida: suveren je jedini zakonodavac u republici. S obzirom da je on zakonodavac, njega samog ti zakoni ne obavezuju: onaj ko zakone donosi može i da ih krši ili ukida. Prema tome, svaka suverena vlast je iznad zakona jer zakoni zavise od nje (a ne obratno).

5. 2. 1. Istorija problema (Kantorovic)

Poreklo apsolutne moći pokazuje se, naime, od presudnog značaja za potonja razmatranja, naročito u svetlu straha koji će, na različite načine, da oblikuje Hobsov i Lokov diskurs: dok će kod Hobsa da prevlada strah od prirodnog stanja, te će se apsolutni karakter suverene vlasti pojaviti kao izlaz iz takvog stanja, odnosno apsolutni karakter moći otklanja naš strah, kod Loka će da prevlada strah upravo od ničim neograničene, od svake brane odvezane vrhovne vlasti koja je, po njemu, gora od prirodnog stanja. U svom remekdelu političke i pravne filozofije *Dva kraljeva*, Ernst Kantorovic pokazuje na koji se način pomalja apsolutni karakter vlasti povezujući ga, uzgred, sa ključnim i nikada sasvim razrešenim motivom o dvostrukom karakteru svake vlasti: njenim "zemaljskim", profanim, propadljivim likom i njenim "transcendentnim", metafizičkim (u ovom slučaju i političkim), večnim karakterom. Kantorovic prati zaplete karakteristične za pozni srednji vek u kojem se menja čovekov odnos prema bogu. Proučavajući ikonografiju vremena (12 vek), on uočava premeštanje toga odnosa sa "realizma" u kojem je bog "objekat" – dakle on je spolja – na misticizam koji je povezan sa maglovitim, subjektivnim predstavama u kojima bog postaje problem nekakve unutrašnjosti. Istovremeno dolazi do promene i u

²⁹⁹ *Six livres*, knjiga I, pogl. 8, str 191. Simon Gojar-Fabr, doduše, primećuje da pojam suverenosti kod Bodena ima neizvestan epistemološki status, te da se ne retko mešaju suverenost i suveren, no dodaje da je ta napetost, u izvesnom smislu, konstitutivna za sam pojam. Upor. S. Gojar-Fabr, "Pojam suverenosti od Bodena do Hobsa", *op. cit.*, str. 107. Tome nasuprot, Žerar Mere ne nalazi problem u toj neizdiferenciranosti pojmova "suverenost" i "suveren" jer je kod Bodena reč o principu, a ne o razlikovanjima koja su bila bitna za kasni srednji vek. Upor. Gérard Mairet, *Pincipe de souveraineté*, *op. cit.*, str. 32 i dalje. O važnosti razlikovanja suverenosti i suverena kao razlici između zemaljskog, propadljivog tela i večnog principa u kasnom srednjem veku videti Kantorovic, *Dva kraljeva tela*, *op. cit.*, naročito pogl. VII, odeljak 3 "Dignitas non moritur", str. 383-450.

političkoj sferi, odnosno hristokratsko-liturgijski koncept kraljevske vlasti zamjenjuje se teokratsko-pravnom idejom vlasti.³⁰⁰ Iako je, kako Kantorovic primećuje, ideja o kralju kao oličenju pravičnosti ili oličenju pravde, *rex imago aequitatis*, veoma stara, verzija ove ideje kod Džona iz Solsberija (*Polikratik* iz 1159. godine) oslanja se na načela rimskog prava. On, naime, svom vladaru pripisuje naizgled protivrečna svojstva: apsolutnu vlast i apsolutno zakonsko ograničenje, na šta upućuje naslov jednog poglavlja iz *Polikratika*: "O tome da je vladar, iako nesputan sponama zakona, ipak sluga i Zakona i Pravičnosti; da ima javnu ličnost i da proliva krv bez krivice."³⁰¹

Džon iz Solsberija ne poriče suštinsku valjanost načela rimskog prava prema kojem je vladar *legibus solutus*, jer vladar o kojem on govori zaista nema zakonskih ograničenja. To, međutim, ne znači da mu je dozvoljeno da čini zlo. On je slobodan od spona i ograničenja zakona isto kao što bi trebalo da bude nesputan grehom. Vladar je slobodan i *legibus solutus* jer se od njega "očekuje da deluje na osnovu svog urođenog osećaja za pravdu" i zato što je po službenoj dužnosti obavezan da se pridržava zakona i pravičnosti zbog ljubavi za pravdu, a ne iz straha od kazne. On ne podleže kazni kada proliva krv u svojstvu sudije; jer sve što čini kao sudija čini „u službi javnosti“ i u korist opšteg dobra. On jeste i deluje kao *persona publica*. Od njega se, u tom svojstvu, očekuje da razmotri sva pitanja sa stanovišta dobrobiti države [*res publica*], a ne svoje lične volje [*privata voluntas*]. Prema tome, kada rimsko pravo tvrdi kako volja vladara ima snagu zakona, to se ne odnosi na njegove proizvoljne lične želje, nego na volju koja postoji u njemu kao u javnoj ličnosti. Međutim, vladar kao javna ličnost služi javnoj koristi; na taj način onaj ko je oličenje pravičnosti postaje istovremeno i njen „sluga“ – *aequitatis servus est princeps*.³⁰²

Ovde se, dakle, ističe protivrečnost između javne ličnosti vladara i njegove privatne volje kao privatne ličnosti. Iako bi se moglo očekivati da se, sledeći logiku podele na javno i privatno, razvije zamisao prema kojoj bi vladar kao privatna ličnost bio podložan zakonu,

³⁰⁰ Kantorovic, *Dva kraljeva tela*, op. cit, str. 136-137.

³⁰¹ *Isto*, str. 139.

³⁰² *Isto*, str. 139-140.

legibus alligatus, dok bi njegova javna ličnost bila iznad zakona, *legibus solutus*, to se ne događa. Privatnu ličnost vladara nije zanimljiva, jer kao privatna ličnost on podleže zakonu. Zanimljiva je, međutim, javna ličnost kralja, što je ideja preuzeta iz rimskog prava, a na kojoj se zasnivala politička teorija poznog srednjeg veka i kasnijih vremena.³⁰³ Vladar je kod Solsberija, kao *persona publica* rascepljen na *legibus solutus* i *legibus alligatus*, na *imago aequitatis* i *servus aequitatis*, odnosno on je, istovremeno, i gospodar i sluga zakona. Ova dvojnost leži u samoj njegovoj funkciji do koje je Solsberi, prema Kantorovicu, morao doći na osnovu dva međusobno protivrečna zakona iz Zbornika rimskog prava, *lex regia* i *lex digna*.³⁰⁴

Zanimljivo je još dodati da je vladar – u uobičajenom srednjovekovnom maniru, a ipak i u novom pravničkom smislu – kao sama ideja pravde obavezan zakonom, a ipak iznad zakona jer on proglašava zakone, što bi se moglo izraziti formulom koju navodi i Kantorovic, naime ne vlada vladar, nego pravda i to preko njega, ili u liku vladara koji je instrument pravde i koji je, istovremeno, i *lex animata*.³⁰⁵ Ovde je važno i obraćanje Fridriha II (1194-1250), moćnog cara Svetog rimskog carstva, senatorima i narodu Rima, u kojem, između ostalog, stoji da se kraljevi upravljaju i prema "moćnom razumu" i prema prirodi, "jer iako je naše carsko veličanstvo slobodno od svih zakona, ono ipak nije u potpunosti uzdignuto iznad suda Razuma koji je majka svih zakona"³⁰⁶. Vidimo, dakle, na koji se način profani motivi otržu od svetovnih korena, odnosno vladarevom voljom upravljaju razum i priroda (*voluntas rationis regulata*), a Kantorovic neuporedivim majstorstvom pokazuje u kojoj meri je čitav problem bio obojen odnosima moći, u kojoj meri se i na koje načine transcendencija obarala s neba i uvlačila u imanenciju, kako su se pravnici, filozofi, ali i pojedini vladari, nosili sa nadolazećim idejama i inkorporirali ih kako u pravne i filozofske, tako i političke spise sve u cilju uspostavljanja vladavine koja više neće zavisiti od transcendentnog autoriteta, boga, i njegovih privilegovanih tumača na zemlji, crkve i sveštenstva. Razum se, dakle, postavlja iznad samog vladara jer je iznad

³⁰³ Isto, str. 140.

³⁰⁴ Ovim dvama zakonima, *lex regia* i *lex digna*, Kantorovic posvećuje značajnu pažnju, ali mi nećemo dalje da pratimo njegovu argumentaciju. Dodaćemo samo da su pravnici i politički filozofi povezivali *lex digna* sa načelom *legibus solutus*, te da su na taj način rešavali dilemu između vladaočeve vezanosti za zakon i njegove razvezanosti od zakona. *Lex regia* će posebno biti zanimljiv Bodenu.

³⁰⁵ Kantorovic, *Dva kraljeva tela*, op. cit, str. 141.

³⁰⁶ Isto, str. 152.

svakog kralja i obavezuje ga: vladar je *legibus solutus*, ali i *rations alligatus*. Ovaj razum, ili um, još uvek nije dekartovski *ratio*, on će u narednim vremenima sačuvati mnoge božanske attribute, čak, kako upozorava Kantorovic, biti opravdanje onoga što će se, u potonjim vremenima, nazivati državni razlog, ali svemu tome uprkos ideje o profanoj vlasti, kao i tehnike njene legitimacije, u kasnom srednjem veku pokazuju jasnu zasnovanost.

5. 2. 2. Suverenost kao izvor prava i pravde

Pre Bodena refleksija o suverenosti vezuje se uz razvoj monarhija koje zauzimaju određenu teritoriju i koje, na unutrašnjem planu, nastoje da nametnu zakon feudalnim silama, a na spoljašnjem da potvrde svoju nezavisnost u odnosu na carstvo s jedne strane i crkvu s druge. Sa Bodenom dolazi do onoga što će se, u jednoj liniji tumačenja, nazivati laicizacijom države i što odgovara čistoj profanoj zamisli države: rastuća nezavisnost monarhija u odnosu na papu dovodi do promena u shvatanju suverenosti čiji je cilj da se politički poredak, zasnovan na svetosti moći, zameni novim poretkom, državom, koja se zasniva na profanoj moći.³⁰⁷ Druga vrsta tumačenja radije upotrebljava izraz "sekularizacija", naime ona brani gledište po kome, uprkos očiglednim iskoracima iz tradicije, u definiciji suverenosti Boden preuzima teološki model božje svemoći jer ga se, naprosto, ne može osloboditi, on nema na raspolaganju drugi pojmovni horizont od onog koji mu daje srednjovekovna tradicija. Attribute koji su se pripisivali papi, njegova *plenitudo potestas*, apsolutna vlast shvaćena kao puna vlast, sada se prenosi na kralja.³⁰⁸ Od kralja se, dakle, želi napraviti papa u kraljevstvu.

Da bi se razumelo kako je bilo moguće napraviti takav korak iz transcendentne moći, dakle boga i božje volje, koja legitimise ljudska dela, postupke, mišljenje, ka imanentnoj volji suverena koji donosi zakone, potrebno je uzeti u obzir preobražaj carstva u

³⁰⁷ Takvo stanovište zastupaju Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté*, Paris, Gallimard 1997, str. 33-34 i dalje, kao i, nešto iznijansiranije, Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 42 i dalje. Utoliko se, *stricto sensu*, može reći da je država moderan izum bez obzira na to što je, kao i slučaju suverenosti, reč postojala i ranije.

³⁰⁸ Upor. Žan-Fransoa Kurtin, "Sholatičko nasleđe u teološko-političkoj problematici klasičnog doba", u Petar Bojanić, Ivan Milenković (prir.), *Suveren i suverenost*, op. cit, str. 248-272. O ideji da su svi pojmovi moderne političke teorije države, zapravo, sekularizovani teološki pojmovi: Karl Šmit, "Politička teologija", *Norma i odluka*, "Filip Višnjić", Beograd 2001. Takođe i Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 45-48.

suverenost, naime onaj trenutak kada kralj napušta aspiracije na univerzalnost. Ovde je na delu izvanredan zaplet po kojem se, u spiralnom kretanju, napušta jedno razumevanja univerzalnog – univerzalnost koja proističe iz transcendentne moći – i u istom pokretu se otvara prostor za drugačije razumevanje univerzalnosti koja se, najpre i paradoksalno, konstituise kao partikularnost. Dakle, nagoveštaj rađanja naroda u modernom smislu kao partikularnosti otvoriće mogućnost da se misli univerzalno kao imenentna čoveku. Subjekt univerzalnog se gotovo dijalektički pronalazi u partikularnosti jedne državne zajednice.³⁰⁹ Na real-istorijskom planu carstvo i crkva imaju pretenziju da se šire po čitavom svetu, dok nezavisna kraljevstva i nezavisne države imaju jasno određenu teritoriju i jasno definisano stanovništvo pod svojom jurisdikcijom: kralj je car samo u granicama svoga kraljevstva. Dakle, sada se kralj nadređuje caru i ojačava se njegov položaj u odnosu na papu³¹⁰, odnosno univerzalnoj crkvi suprotstavlja se svetovna država koja nastaje kao izraz prirodnih nagona za obrazovanjem političke zajednice i to u zavisnosti od mnogih elemenata: klime, regije, uslova. Dakle, ideja moderne države implicira kritiku ideje univerzalne monarhije, a naročito postavljanje profanog temelja državne konstrukcije, odnosno suverenost.

Država nije bilo kakva skupina ljudi koja se organizovala na određenoj teritoriji i koja ima zajednički interes, već se državom sme nazvati samo ona zajednica ljudi koja je

³⁰⁹ Upor. Alain Renaut, "Représentation moderne du monde et humanisme", u: *Histoire de la philosophie politique 2, Naissance de la modernité*, ed. Alain Renaut, Calmann-Lévy, Paris 1999, str. 188-201.

Odgovarajući na pitanje ko je nosilac suverenosti i analizirajući mogućnost da je to narod, Boden koristi zanimljivu sintagmu: singularnost narodne države (*singularité de l'État populaire*): "No ako je korisno da suvereni vladar, radi dobra vladanja državom, bude iznad vlasti zakona, u aristokratskoj je državi to za gospodara još uputnije, a u narodnoj državi još nužnije za narod. Naime, monarh je odvojen od svojega naroda, a u aristokratskoj su državi i velikaši i odvojeni od običnoga puka, tako da i u jednoj i drugoj republici postoje dvije strane, naime, s jedne strane ne onaj ili oni u čijim je rukama suverenost, a s druge narod, što u pogledu prava na suverenost među njima izaziva poteškoće koje u narodnoj državi, međutim, nestaju. Naime, ako su se vladar ili velikaši koji upravljaju državom, obvezni držati zakona, kako to mnogi misle, te ako ne mogu donositi zakone koje ne odobre narod ili Senat, od toga se zakona neće moći ni odstupati bez pristanka jednoga ili drugoga, i to u pravnim okvirima, što se u narodnoj državi ne bi moglo dogoditi s nobzirom na to da sav narod tvori samo jedno tijelo i ne može biti obvezan prema samome sebi (knj. I, 8, str. 81. osavremenjenog izdanja; preuzet prevod Davina Mariona, *Šest knjiga o Republici*, *op. cit.*, str. 41). Upor. analizu ovoga mesta: Gérard Mairet, "Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane", *op. cit.*, str. 28.

³¹⁰ U tom smislu egzemplaran je sukob kralja Francuske Filipa Lepog i pape Bonifacija VIII: vidi Walter Ullman, "The Development of the Medieval idea of Sovereignty", str. 16-17, u: *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, London, Variorum Reprints 1988. Za ovu temu instruktivna je i Ulmanova knjiga *Medieval Political Thought*, Penguin Books 1970, naročito poglavlje 7, str. 174-199.

organizovana po principu suverene moći, po zakonodavnom, odnosno samozakonodavnom principu. Država je zajednica koja sama sebi određuje zakone i samerava se prema tim zakonima. Država je, kako će vekovima kasnije reći Karl Šmit, merodavno jedinstvo ljudske zajednice, odnosno naroda. Uz to, s obzirom da je reč o pravu (*droit gouvernement*), u pravni se poredak upisuje i pravda, pa je suverena država istovremeno i država pravde, s tim što je sada reč o čisto profanom temelju pravde. Zakon je, prema Bodenu, zapovest suverena koji koristi svoju moć, izraz njegove, a ne transcendentne volje.³¹¹ Pravda, ono ispravno, ne prethodi volji suverena, već proističe iz te volje. Razume se, čim se stvar postavi na ovakav način, sledi bojazan od zloupotrebe moći, praćena pitanjem: postoje li granice suverene moći, odnosno kako obezbediti da se suverena, apsolutna moć, ne izvrgne u tiraniju? Drugim rečima, šta ako se suveren – bilo da je reč o monarhu, ili nekolicini – dokopa suverene moći ne da bi se utemeljila i sačuvala država, dakle da bi artikulirala zajedničko dobro, već da bi je upotrebila u privatne svrhe? Na to ćemo se vratiti.

Ovde ćemo se zadržati na utemeljenju pravedne države, odnosno na razlici između antičkog idela pravedne države, Platonove *politeie*, recimo, kao najizrazitijeg primera, i Bodenovog strategije. Naime, na onim mestima na kojima se Platon poziva na ideje kao ono što utemeljuje pravednu državu, dakle tamo gde se antički mislilac poziva na idealni momenat koji će se ostvariti u onoj meri u kojem ljudi učestvuju u njemu, Boden pribegava iskustvu sa nestalnom i nestabilnom ljudskom prirodom koja oscilira između dobra i zla i kojoj je, kao takvoj, potrebna sila da bi se ograničila i uredila. No, strogo uzev suverenost ne može da obezbedi prevagu dobra nad zlim, odnosno suverenost ne jemči pravdu. Zato je nužna sila. Na ovom mestu pozivanje na istorijske okolnosti može da posluži, u određenoj meri, kao objašnjavački princip: Boden piše u trenutku kada Francusku razaraju religijski sukobi, on nastoji da iznađe princip koji bi ujedinio rastrzanu zemlju, ali je potpuno svestan da taj princip mora da prati, ili čak sadrži, silu da bi ostvario svoj cilj. Otud i Bodanova tvrdnja da su izvor suverenosti – sila, nasilje i rat.³¹² Ovakav sled poteza, čak i ako se,

³¹¹ Ovakvo čitanje snažno podržava Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté*, *op. cit.*, str. 35 i dalje, kao i njegov uvodni tekst u osavremenjeno izdanje Bodenovih *Šest knjiga*, "Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane", *op. cit.*, str. 15-32.

³¹² Bodin, *Six livres*, knjiga I, 6, str. 63 osavremenjenog izdanja.

barem ne na prvi pogled, ne može pronaći upadljiva sličnost između Makijavelija i Bodena, upućuje na složenu, što znači nipošto ne samorazumljivu uzročno-posledičnu strukturu koja vodi do obrazovanja pojma suverenosti. Jer, kao što to nije bio slučaj kod Makijavelija, ni kod Bodena nije reč o prostoј vremenskoј strukturi u kojoj, po sili vremena dakle, uzrok prethodi posledici, te bi rat prethodio miru i obratno i u krug. Ovde je reč o nečem zanimljivijem i bitnijem, o strukturi rata koja se održava u miru, o neprestanoј napetosti koja se očuvava u zakonu, o tome da sila i nasilje nisu, naprosto, prevaziđeni u zakonu, da oni nisu naprosto izgnani iz zakona, već da ih struktura zakona i dalje nosi u sebi.

5. 2. 3. Ograničenja apsolutne vlasti

Suveren, dakle, donosi zakone po svojoj volji, ali da li on može da ih krši i ukida takođe po sopstvenoj volji, odnosno, *stricto sensu*, ne pozivajući se ni na šta, ne obrazlažući sopstvenu odluku ničim do sopstvenom voljom? Drugim rečima, da li postoji bilo kakva principijelna brana od suverenove proizvoljnosti?

Odnosi unutar države su uređeni pravom. Pravo vladanja, ili upravljanja, javno je pravo, pravo suverenosti.³¹³ Za razliku od Makijavelija, dakle, koji nastoji da pronikne u logiku moći, Boden pokušava da moć (*summa potestas*) preobrazi u samosvesnu, zakonsku vlast, da je potčini moći prava podvrgavajući je zakonima.³¹⁴ Prema školi tumačenja bliskoj toј ideji³¹⁵, čak i kada kaže da suveren može da prekrši zakon koji je sam proglasio kako mu se prohte, *selon son bon plaisir*, ta je mogućnost pokazatelj da kraljeva volja proističe iz jednog temeljnijeg principa, naime iz "maksime prava". Suverena, naime, ne obavezuju

³¹³ Boden u više navrata govori o "pravima veličanstva" (*droits de la majesté*) što su prava suverena, odnosno suverenosti (*Six livres*, knjiga I, poglavlje 10, str. 295, 296). On precizira: "reč veličanstvo pripada onomu ko u rukama drži kormilo suverenosti" (*le mot de majesté est propre a celui qui manie le tymon de la souveraineté*) (*isto*, str. 303). Upor. Luc Foisneau, "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", u Alain Renaut (ed.), *Histoire de la philosophie politique 2. Naissance de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris 1999, str. 239 i dalje.

³¹⁴ Ovakvo postavljanje odnosa je, doduše, ponešto shematizovano i svojevrtni je ustupak kanonskom razumevanju istorije političkih ideja. Kako smo, međutim, pokušali da pokažemo u delu posvećenom Makijaveliju, zakon kod Makijavelija, kao norma koja prekida sukob, koja uvodi jedinstvo u neslogu, koja izvodi iz nereda, igra ključnu ulogu u logici vlasti, odnosno ne mnogo manju nego kod Bodena.

³¹⁵ Naročito Alexandre Passerin d'Entrèves, *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press & Clarendon Press, Oxford 1967; Blandine Barret-Kriegel, *Les chemins de l'État*, Calmann-Lévy, Paris 1986. i *L'État et les esclaves. Reflexions pour l'histoire de l'État*, Payot, Paris 1989² (1979). Navedeno prema pogovoru Dragutina Lalovića hrvatskom prevodu Bodenovih *Šest knjiga*, *op. cit.*, str. 223 i dalje.

zakoni njegovog prethodnika, a još manje ga obavezuju zakoni i naredbe koje donosi on sam, jer, prema Bodenovom argumentu, ako je još i moguće zakon primiti od nekog drugog, nemoguće je, po prirodi (*par nature*), zakon dati sebi samom, kao što nije moguće ni sebi zapovedati – *Nulla obligatio consistere potest, quae à voluntate promittentis statum capit* – što je, smatra Boden, očigledan pokazatelj da kralj ne može biti potčinjen zakonima koje donosi on sam.³¹⁶ Potom Boden pravi lukavo i elegantno poređenje: "[K]ao što ni Papa sebi nikada ne vezuje ruke, kako kažu kanonisti, tako ni suvereni vladar sebi ne može da veže ruke čak i kada bi to želeo".³¹⁷ To, uostalom, pokazuju i reči koje se nalaze na kraju suverenovih ukaza i naređenja: *car tel est notre plaisir*, "jer tako nam je po volji", što znači da zakoni koje on donosi, čak i da se zasnivaju na dobrim i valjanim razlozima, zavise od njegove "čiste i slobodne volje" (*pure et franche volonté*).³¹⁸ Upravo na ovom mestu pronalazimo pokušaj nekakvog ograničenja vladareve moći: "Ali kada je reč o božanskim i prirodnim zakonima, svi ovozemaljski vladari su im potčinjeni i nije u njihovoj moći da im se suprotstavljaju ako ne žele da budu okrivljeni za povredu božanskog veličanstva, u ratu protiv Boga pred čijom veličinom svi monarsi sveta moraju da sviju vrat i sa strahom i

³¹⁶ Bodin, *Six livres*, knjiga I, pogl. 8, str 192, 193.

³¹⁷ *Isto*, str. 192. Ovo mesto je tačka ozbiljnog interpretativnog razlaza. Dok će kod tumača koji smatraju da Boden radikalno raskida sa teološkim nasleđem ovo mesto poslužiti kao pokazatelj tog raskida, kao "predaja" moći iz ruku duhovne u ruke svetovne vlasti, zagovornici ideje o kontinuitetu upravo ovde pronalaze kopču, jer da zašto bi sada Boden uvodio u igru papu ako papske prerogative ne prenosi samo u ruke svetovnog vladara, što bi značilo da je princip isti, a drugačiji je samo predznak. Snažan zagovornik ove druge tradicije upravo je Karl Šmit.

³¹⁸ *Isto*, str. 192, 193-194. "Da li je vladar koji se zakleo da će štiti zakone zemlje, potčinjen tim zakonima? Ovde je potrebno napraviti razliku: ako se vladar zakune samome sebi da će poštovati svoj zakon, taj ga zakon ne obavezuje kao ni zakletva koju je dao sebi samom, jer podanike nipošto ne obavezuje zakletva koju su oni dali kao sporazumi (*conventions*) od kojih zakoni dopuštaju odstupanje, pa makar oni bili časni i razumni". U slučaju, međutim, da je suvereni vladar, ili njegov prethodnik, obećao drugome suverenom vladaru da će se pridržavati zakona, onda je obavezan da to ispoštuje čak i ako se nije zakleo. No, odmah sledi dodatak da, ako to nije korisno onome kome je obećanje dato, tada se onaj ko je obećanje dao ne mora pridržavati obećanja, pa se Boden vraća unutrašnjim pitanjima, odnosno obećanjima koje je dao svojim podanicima: "[N]e samo što vladara ne obavezuju njegovi zakoni, odnosno zakoni njegovih prethodnika, već ga ne obavezuju ni pravični sporazumi i obećanja koje je dao, bilo uz zakletvu, bilo bez nje, kao što bi učinio i bilo koji pojedinac" ukoliko mu nije u interesu da se pridržava obećanja. "Time se potvrđuje naša glavna postavka (*maxime*) da vladar nipošto nije podložan vlastitim zakonima, niti zakonima svojih prethodnika, već svojim pravednim i razumnim sporazumima i to takvima koji su u opštem i pojedinačnom interesu podanika. U tome mnogi greše kada brkaju zakone i ugovore (*contract*) vladara koje ugovore oni nazivaju zakonima". (...) "Ne treba, dakle, brkati zakon i ugovor, jer zakon zavisi od onoga ko ima suverenost, ko može da obaveže sve svoje podanike, a ne može da obaveže sebe samog. Sporazum između vladara i podanika je uzajaman kada obavezuje obe strane, jedna strana ga ne može prekršiti bez saglasnosti druge strane, a vladar u tom slučaju nije iznad podanika, osim ako ne ukine važenje zakona koji se on zakleo da će ga poštovati, pa ga vlastito obećanje više ne obavezuje" (str. 194).

poštovanjem pognu glavu".³¹⁹ Utoliko se, nastavlja Bodin, apsolutna, suverena moć vladara nipošto ne odnosi na božje, odnosno prirodne zakone, te onaj ko je su najbolje shvatio prirodu suverene moći zna da se ta moć odnosi na obično pravo (*droit ordinaire*).³²⁰ Ili, kako izričito kaže Bodin, "govoriću samo o vremenitoj suverenosti"³²¹, ne, dakle, o duhovnoj, večitoj, transcendentnoj suverenosti koja je u nadležnosti crkve. Prema klasičnoj prirodnopravnoj tradiciji, prirodni zakon je nepromenljiv i večan, daje ga bog kao onaj koji stvara i organizuje fizički i ljudski svet.³²² Suveren je gospodar u svome kraljevstvu na onaj način na koji je kapetan gospodar na brodu, dakle bez priziva, ali "posle boga". Iako se ne potčinjava pozitivnim, ljudskim, zemaljskim zakonima republike, suveren ne sme da derogira prirodne zakone koje želi bog. Teoriju zakonodavne suverenosti, međutim, ne bi trebalo tumačiti kao Bodinovo zalaganje za to da je volja suverena izvor totalnosti prava.³²³ Bodin snažno insistira na tome da je nužno da se suveren potčini prirodnom zakonu, a što mu je potrebno kako bi se, u istom gestu, odmakao s jedne strane od branilaca hugenota, a s druge od Makijavelijevih učenika pristalica tiranije.³²⁴

Šta, međutim, znači prirodno pravo kod Bodena? I za Bodena važi sled da je bog tvorac zakona prirode, ali sada u igru ulazi i suverenost, odnosno stvara se veza između prirodnih zakona i suverenosti koja počiva na ljudskim zakonima, odnosno na vremenitom, a ne bezvremnom, večnom poretku. Prirodni zakoni ne zasnivaju suverenost, jer poreklo suverenosti je rat³²⁵, a ne prirodna sloboda, ugovor i saglasnost na potčinjavanje. Možda

³¹⁹ *Isto*, str. 192-193.

³²⁰ *Isto*, str. 193.

³²¹ Bodin, *Six livres*, knjiga I, poglavlje 9, str. 91-92 osavremenjenog izdanja.

³²² Upor. Ciceron, *Zakoni*, Plato, Beograd 2002, prevod sa latinskog Bojana Šijački-Manević, knjiga IV, str. 43: "Vidim da su najmudriji ljudi smatrali da zakon nije izmislio ljudski um, da on nije nastao po narodnoj odluci, već da zakon predstavlja nešto večno, što vlada celim svetom putem mudrosti naređivanja i zabranjivanja. Zato su taj prvi i najviši zakon nazvali umom samoga boga koji putem prisile i zabrane svime upravlja po svom razumu." Takođe Ciceron, *Država*, Plato, Beograd 2002, prevod sa latinskog Bojana Šijački-Manević, knjiga III, § 22, str. 102-103. Bodin nije znao za ovaj tekst koji je otkriven u 19 veku.

³²³ Upor. Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, PUF, Paris 1998, str. 11-30 i 103-121

³²⁴ Bodin, *Six livres*, predgovor, str. 11-14.

³²⁵ *Isto*, knjiga I, pogl. 6, str. 112: "[S]ila i nasilje su izvor i poreklo republika". Stiče se utisak, pod pritiskom tumačenja Hobsa, Loka i Rusoa, da fikcija prirodnog, dakle pretpolitičkog stanja, kod Bodena gotovo ni da ne postoji, ili, barem, da ne igra važnu ulogu kao kod pomenutih mislilaca. Šesto poglavlje prve knjige, međutim, opovrgava takav utisak, naročito izričite Bodinove analize o nastanku, odnosno početku država (*commencements des Républiques*, str. 112 i dalje). Bodin je izričit: "[P]otpuna i celovita sloboda, kada je svako živeo po svojoj volji, ne poštujući ničije naredbe, obrtala se u čisto ropstvo (...), a ona ko nije želeo da se odrekne dela svoje slobode kako bi živeo pod zakonom i pod zapovešću drugog, potpuno je gubio slobodu" (*isto*).

nigde drugde koliko na ovom mestu Boden se, a da to ne priznaje, približava Makijaveliju. Kao ni Makijaveli on ne govori o prirodnom stanju, ali ako iskaz da je poreklo suverenosti rat prevedemo u Makijavelijev pojmovni režim, dobili bismo sliku Makijavelijeve ideje o tome da je nesloga u osnovi svake sloge, u osnovi svakog zakona, odnosno u osnovi jedinstva koje oličava vladalac. Ovo je mesto od neprocenjivog značaja i po malo je začuđujuće da ga tumači Bodena nisu u većoj meri eksploatisali. Jer, Boden otvara problem razlučivanja suverenosti od vladavine najjačeg. Vladalac (*prince*)³²⁶ je potčinjen prirodnom zakonu, što znači da je *a posteriori* moguće napraviti razliku između suverenosti i proste vladavine najjačeg. No, ukoliko vladalac krši prirodni zakon on prestaje da bude suveren, a, tome nasuprot, onaj ko se dokopa vlasti nasiljem, dakle uzurpator vlasti, naknadno može da opravda svoju vlast ako vlada po prirodnim zakonima. I opet, dakle, makijavelijevski momenat: računa se aposteriorno opravdanje vladavine. No, ako je u prvom slučaju Boden jasan, ako vladalac krši prirodni zakon on gubi pravo da vlada i podanici mu se mogu i moraju suprotstaviti jer je izgubio ovlašćenja suverena³²⁷, u drugom slučaju, u slučaju uzurpacije, Boden okleva između dva gledišta. Prema prvom gledištu suverenost je posledica pobede makar i da je reč o tiraninu, što znači da razlike između tiranina i suverena nema.³²⁸ Prema drugom gledištu uzurpator je počinio najteži zločin i zaslužuje smrt, što bi značilo da pozivanje na prirodni zakon nije dovoljno.³²⁹ Ono što preobražava silu u pravo jeste trajanje, a ne, naprosto, obavljanje vlasti. Važno je primetiti da, svemu uprkos, čak i ako se državom upravlja tiranski, ona ne prestaje da bude republika ukoliko tiranin sledi proklamovane ciljeve republike.

Osnovno je, ipak, da prirodni zakon ne obavezuje juridički, već moralno. Drugim rečima, čak ni prirodni ili božji zakoni, *stricto sensu*, ne ograničavaju suverena s obzirom

³²⁶ Izrazi "vladalac" i "suveren" nisu istoznačni. Upor. Bodin, *Six livres*, knjiga II, pogl. 1, str. 29-30. Takođe pogl. 5, str. 73: "[P]otrebno je znati da li je vladalac apsolutno suveren, ili to nije. Jer, ako nije apsolutno suveren nužno je da suveren bude narod, ili gospoda (*Seigneurs*)". Boden dodaje da ako vladar nije suveren, ako se njegova vlast preobraća u tiraniju, ili ako vlada nepravedno, onda je dopuštena pobuna protiv njega. Implikacija je da pobuna protiv suverena nije dopuštena, jer suverena vladavina je opravdana, legitimna.

³²⁷ *Isto*, knjiga III, pogl. 4, str. 97.

³²⁸ *Isto*, knjiga I, pogl. 8, str. 185. Na ovakvo tumačenje, pak, Makijaveli ne bi pristao ni pod kojim uslovima. Za njega je upravo Cezar primer vladara koji ni na koji način ne može da opravda (legitimiše) svoju vladavinu, dakle ne može da bude suveren. Kod Cezara, naime, kao tiranina, učinak ne opravdava delo (preuzimanje vlasti i ukidanje republikanskog uređenja). Za Bodena, međutim, i tiranin može biti suveren. O tome nešto više u odeljku posvećenom svojstvu trajnosti.

³²⁹ *Isto*, knjiga II, pogl. 5, str. 69.

da je on povlašćeni tumač tih zakona.³³⁰ Utoliko se otvaraju dva moguća tumačenja. Prvo, prema kome je kod Bodena na delu radikalni raskid sa teološkim nasleđem jer vladalac tumači zakone po svojoj volji i utoliko apsolutna vlast koju on nastoji da opravda zaslužuje naziv apsolutna u svim svojim nijansama. Drugo, suprotstavljeno, pak, kaže da je na delu samo promena imena najviše vlasti, te da strukturalno nema nikakve promene u odnosu na teološko nasleđe budući da je na delu jednak stepen proizvoljnosti tumačenja božanskih zakona. Žerar Mere nudi najbeskompromisnije tumačenje po kojem Boden raskida sa teološkim nasleđem. On, naime, upravo u pozivanju na poštovanje božjih i prirodnih zakona vidi radikalni Bodenov prekid sa hrišćanskom tradicijom: "[K]ada Boden vršenje suverenosti (a ne samu suverenost!) potčinjava 'zakonu prirode i Boga', on se ne poziva na hrišćansku tradiciju, već na Mojsijev *Zakon*: suverena država, kojoj *Šest knjiga* izrađuju genijalnu pojamovnu strukturu, nije hrišćanskog političkog reda, ona nije hrišćanska republika. U svojoj unutrašnjoj strukturi, u svom konstitutivnom pojmu, Bodenova država je suštinski laička. To je razlog što su u Bodenovoj državi dopuštene sve veroispovesti: Boden vladara poziva na toleranciju."³³¹ Valja dodati da, za razliku od Mojsija, Bodenov vladalac ne dobija zakon od boga, već je izvor zakona njegova volja, dakle ljudski princip. Utemeljenje za ovu tvrdnju Mere pronalazi u tome što se Boden ni na jednom mestu ne poziva na Hrista, ili Pavla, već na Mojsija, ne na crkvu, već na stare. Utoliko suverena moć ne proističe iz duhovnog izvora, već je vremenitog istorijskog porekla, njen temelj je u čoveku, u stvarima ljudskim. Iako Boden ne negira postojanje duhovne supstancije, on joj odriče delotvornost u ljudskim stvarima, u vremenskom poretku. Promišljajući republiku Boden promišlja ljudski poredak kao element prirodnog poretka, kao deo prirodne harmonije, ali iako kaže da je vladalac potčinjen prirodnim i božjim zakonima, ni prirodni ni božji zakon ne ulaze u definiciju suverenosti, u određenje suštine suverenosti.³³² Mere upućuje na još jednu nijansu: božji i prirodni zakon nikada ne ograničavaju suverenost, već samo suverena. No, iako Boden preporučuje da suveren treba da bude odan vrlini, u osnovi

³³⁰ Upor. Gérard Mairet, *op. cit.*, str. 36. Taj momenat da suveren preuzima tumačenje božjih, odnosno prirodnih zakona u svoje ruke, Mere će nazvati modernim momentom *par excellence*. Ostaje, međutim, dilema kako se odbraniti od primedbi koje su Bodenu odmah upućene, naime šta sprečava suverena da postane tiranin?

³³¹ Gérard Mairet, predgovor osavremenjenoj verziji *Six livres*, *op. cit.*, str. 15.

³³² *Isto*, str. 16.

niko i ništa ne ograničava suverena u sprovođenju njegove volje, niti ga iko u zemaljskom poretku može kazniti ukoliko prekrši bilo koji zakon. Ipak, vršenje suverenosti je ograničeno prirodnim zakonom. Ovde je zanimljivo ukazati na to da Bodin upozorava kako se često brkaju država i vladanje, pa, svom poštovanju Aristotela uprkos, on upozorava da je upravo Aristotel pomešao te dve stvari. Umesto da ih definišu, ljudi su samo opisivali stvari: "Stotinu opisa ne može da razjasni suštinu, ni prirodu stvaru".³³³ To govori da je Bodinov projekt da državu zasniva na čisto profanom temelju, da filozofski i pravno državu utemelji na profanoj moći, na profanom pojmu: "Nije zakon ono što vladare čini pravednim, već pravda koja je uklesana u dušu pravednih".³³⁴

Prirodnu zakon, utoliko, s gledišta suverenosti, ne pripada javnom poretku, već sferi privatnosti. Prirodni zakon je stvar duše i savesti. Dobar vladar se pokorava božjem zakonu zato što je dobar vladar moralan, a ne zato što to ima ikakve veze sa suverenošću, ali njegova moralnost stvar je vladaočeve privatne ličnosti i ne podleže nikakvim sankcijama, niti suverenu može biti suđeno zbog nepoštovanja moralnih zakona.

5. 3. Razboritost: derogacija zakona iz duha zakona

Ono što ostaje i kada suveren prekrši zakone koje je doneo, jeste maksima prava (*maxime de droit*): kada suvereni vladar derogira zakone koje se zakleo da će štititi, odnosno poštovati, bez saglasnosti podanika, maksima prava ostaje na snazi (*maxime de droit demeure en sa force*).³³⁵ Drugim rečima, na delu je i dalje imanentni princip koji leži u temelju republike. Suveren krši zakon u ime suverene vlasti da bi je očuvao i održao, dakle on zakon krši u ime zakona. Suverenova volja iz koje proističe zakon nije više volja transcendentnog autoriteta, već volja vladara na zemlji. Maksimu prava, utoliko, valja razlikovati od običnog prava, jer maksima prava je javnog, dakle političkog karaktera.³³⁶ Drugim rečima, suveren dela u ime novog prava, prava suverenosti, tako da je kršenje zakona koje suveren donosi učinak juridičke instance.

³³³ Bodin, *Six livres*, knjiga III, pogl. 2, str. 158 osavremenjenog izdanja.

³³⁴ *Isto*, knjiga II, pogl. 6, str. 142 osavremenjenog izdanja.

³³⁵ Bodin, *Six livres*, knjiga I, pogl. 8, str. 194.

³³⁶ Videti Luc Foisneau, "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", *op. cit.*, str. 240.

I dalje, međutim, ostaje problem da li je "novo pravo" išta više od puke deklaracije, od pukog izraza dobre volje suverena koja se može preobratiti u njegovu lošu volje ako mu se prohte, ako je, recimo, određenog dana loše (a ne dobre) volje? Kakva je uloga sile u konstituisanju i sprovođenju novog prava? U kojoj meri su pravo suverenosti i umeće vladanja suprotstavjeni, odnosno u kojoj meri se, i kako, Makijavelija delotvornost vladara može osloniti na pravnu strukturu? Da li je princip državnog razloga suspregnut, stavljen pod kontrolu zakona, ili je na delu i dalje napetost između državnog razloga i zakona? Da li mogućnost da suveren prekrši pravo i dalje pokazatelj premoći državnog razloga nad pravnom državom?

Ako su zakoni jemstvo nekakve stabilnosti i svojevrsni putokaz za delanje u državnoj strukturi, suvereno kršenje zakona direktno se održava na faktičke odnosi moći u državi, odnosno očigledno je da nije dovoljno da državni službenik poznaje zakone, već je nužno da on ume da ih protumači u duhu principa suverenosti. Poglavlje IV treće knjige nosi upečatljiv naslov: "De l'obéissance que doit le Magistrat aux lois, et au Prince souverain" (O potčinjenosti magistrata zakonima i suverenom vladaru). Magistrat, visoki državni službenik, "glavna je osoba u republici, posle suverena", glasi prva rečenica tog poglavlja³³⁷, zbog čega je potrebno da službenici podređeni suverenom autoritetu pruže dokaz da su razumeli logiku suverenosti, odnosno potrebno je da pokažu političku razboritost (*prudence politique*). Za razumevanje običnog zakona, naime, nije potrebna razboritost, običan se zakon, naprosto, poštuje. Ali kada suveren prekrši običan zakon u ime suverene volje, u ime *maksime prava*, tada na scenu kod državnih službenika stupa politička razboritost, jer "mudrost i razboritost, koje je bog dao ljudima, mogu da očuvaju dobro uređene republike i da spreče njihovo rušenje"³³⁸. Upravo uvođenje razboritosti na ovakav način, smatra Lik Fuano, razlikuje Bodenovu teoriju suverenosti od teorija državnog razloga kakvu je razvio, na primer, Scipion Amirato.³³⁹ Kod Amirata, naime, razboritost postaje vodeći princip specifičnog umeća vladanja, odnosno država nije, suštinski, juridička struktura, već je zasnovana na koncentraciji političke moći. Uspeh je

³³⁷ Bodin, *Six livres*, knjiga III, pogl. 4, str. 166 osavremenjenog izdanja.

³³⁸ *Isto*, knjiga IV, pogl. 3, str. 206.

³³⁹ Foisneau, "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", *op. cit.*, str. 242-246. O pojmu razboritosti kod Aristotela (φρόνησις) i Kanta (*Klugheit, prudentia*) videti izvrsnu knjigu Pierra Aubenqua, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 2002.

vrhunski kriterijum legitimacije političke moći, a razboritost je način na koji se do uspeha stiže. Neuspeh delegitimiše političku moć, odnosno pokazuje nerazboritost vrhovne vlasti. Teoretičari državnog razloga, dakle, tehnici vladanja, umeću vladanja, daju prednost nad pravom. Vladanje nije stvar prava, nije primena prava, već stvar umeća vladara. Utoliko vladar može da prekrši zakon u ime delotvornosti svoje vladavine. "Ako država nije drugo do vladavina, gospodstvo, kraljevstvo, ili carstvo", piše Amirato, "ili koje god drugo ime da joj damo, državni razlog neće biti drugo do razlog vladanja, gospodarenja, kraljevanja, odnosno carevanja".³⁴⁰ Takvoj se perspektivi, odnosno takvom se uvođenju razboritosti kroz državni razlog, suprotstavlja bodenovska koncepcija razboritosti. Kod Bodena, naime, suverenovo kršenje zakona mora moći da se izvede logički iz principa suverenosti, što njegovu odluku čini legitimnom, odnosno kršenje zakona služi tome da ojača suverenu moć koja je garant pravnog poretka države, a službenici će razboritošću protumačiti da li suveren deluje u ime prava suverenosti, u ime zajednice, odnosno države, ili zarad privatnih interesa suprotstavljenih opštem interesu. Neligitimno je ono kršenje zakona koje služi posebnom, a ne opštem interesu, ono koje je strano principu suverenosti. Drugim rečima, državni se razlog može poklopiti sa opštim interesom, ali ne postoji nikakvo jemstvo da će se to zaista i dogoditi, odnosno da suveren deluje vođen opštim interesom. Državni razlog je uvek razlog koji se opravdava *de facto*, a ne *de iure*. Suverenost, međutim, koju Boden razvija, njegova *summa potestas*, najviša moć, viša je od drugih na osnovu prava, *de iure*. Kod njega nije u pravom planu tehnika vladanja, tehnika održanja na vlasti, već uspostavljanje suverena kao onoga čija moć proističe iz prava (*droit du gouvernement*). Uvođenje razboritosti kod Bodena, dakle, pokazuje u kojoj meri je on svestan toga da bez sile suveren ne može da sprovede svoj cilj, da ne može da odbrani svoje pravo suverenosti bez upliva sile.³⁴¹ Drugim rečima, kod Bodena su na delu dva heterogena principa: princip suverenosti kao princip prava i princip umeća vladanja, tehnike vladanja, kao princip političke delotvornosti. Na delu je napetost ta dva principa, koju, svako na svoj način,

³⁴⁰ Scipion Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Fiorenza, F. Giunti 1594, p. 240, navedeno prema Foisneau, "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", *op. cit.*, str. 243.

³⁴¹ Upor. Gérard Mairet, predgovor osavremenjenoj verziji *Six livres*, *op. cit.*, str. 15.

preuzimaju Hobs i Ruso, dok je zagovornici državnog razloga odbacuju.³⁴² Utoliko je jasno da se Boden, unekoliko, koleba između bezuslovne poslušnosti službenika, i mogućeg otpora suverenu. Kako, naime, da se ponaša državni službenik potčinjen suverenu ako suveren izda naredbu koja nije u saglasnosti sa njegovim zadatkom očuvanja poretka, republike, odnosno svog suverenog prava, ako izda naredbu koja je protiv javne koristi, protiv pravednosti, a da nije suprotstavljena božijem zakonu, ili zakonu prirode?³⁴³ Odgovor je jasan: službenik se ima pokoriti suverenovoj volji, jer jer nered u državi gori od svake samovolje suverena.

5. 4. Trajna vlast

Trajnost je drugi atribut vlasti koji je konstituiše kao suverenu i potpuno se uklapa u zamisao apsolutne vlasti sa svom (delotvornom) dvosmislenošću ovoga "apsolutno": savršeno i bezuslovno. Trajnost, odnosno večnost suverene moći (*puissance perpétuelle*)³⁴⁴ znači da ona ne trpi prekid, da je suverena ona moć koja je u stanju da sebi osigura kontinuitet u vremenu na taj način što ona sama, zapravo, izlazi iz vremenskog poretka, ona postaje vanremana. Trajnost suverene moći Boden obrazlaže negativno, odnosno on pojašnjava šta *nije* suverena moć. Naime, bilo da je data jednome (monarhija), ili više njih

³⁴² Pored Amirata, najslavniji teoretičar državnog razloga toga doba je Đovani Botero: Giovanni Botero, *Della ragion di Stato* (1589). U prvoj rečenici svoga dela on određuje državni razlog (*ragione di Stato*): *Stato è dominio fermo sopra popoli, e ragione di Stato si è notitia di mezi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio così fatto. Egli è vero che, se bene, assolutamente parlando, ella si stende alle tre parti sudette, nondimeno pare, che più strettamente abbracci la conservatione che l'altre, e dell'altre più l'ampliatione che la foundatione. Imperò che la ragione di Stato suppone il prencipe e lo Stato (quello quasi come artefice, questo come materia), che non suppone, anzi la foundatione affatto, l'ampliatione in parte precede: ma l'arte del fondare e dell'ampliare è l'istessa; perché i principii, et i mezi sono della medesima natura. E se bene tutto ciò, che si fa per le sudette cagioni, si dice farsi per ragione di Stato, nondimeno ciò si dice più di quelle cose, che non si possono ridurre a ragione ordinaria e commune.* (<http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000618/bibit000618.xml>). ("Džava je stalna vlast nad narodom, a razlog njenog postojanja je poznavanje sredstava kojima se takva vlast utemeljuje, održava i proširuje. Tačno je, međutim, da iako se ona uopšteno govoreći očituje u trima pomenutim težnjama, ipak se čini da više obuhvata održavanje nego druge, a potom više širenje nego utemeljenje. Budući da državni razlog pretpostavlja vladaoca i državu (vladaoca kao tvorca, državu kao materiju), a da ne pretpostavlja utemeljenje, širenje vlasti unekoliko prethodi. Pa opet, utemeljenje i širenje vlasti zapravo je isto jer su im principi i sredstva istovetne prirode. I premda se za sve što se čini s pomeutih težnji kaže da se čini poradi države, ipak se to ponajpre kaže za one stvari koje se ne mogu svesti na običan i opšti razlog.")

³⁴³ Bodin, *Six livres*, knjiga III, pogl. 4, str. 170-171. osavremenjenog izdanja.

³⁴⁴ Reč *perpétuelle* iz definicije, koju prevodimo sa "trajna", može se prevesti i kao "večna" (videti, na primer, prevod Vladimira Milisavljevića u tekstu Simon Gojar-Fabr, "Pojam suverenosti od Bodena do Hobsa", u: Petar Bojanić i Ivan Milenković (prir.), *Suveren i suverenost*, Službeni glasnik, Beograd 2008, str. 101-120).

(oligarhija, ili demokratija), moć nije suverena ako u jednom trenutku prođe, ako se završi, ili istekne (*expirer*). Privremeni nosioci vlasti, čak i dok je obavljaju, nisu suvereni, oni se ne mogu nazvati suverenim vladarima upravo jer nemaju atribut trajnosti, te utoliko nisu ništa drugo do obični podanici (*subjects*). Bodanova logika suverene moći ide za tim da onaj ko dobija moć od nekoga, koliko god ta moć vremenski bila neograničena, ne može biti suveren. Trajnost moći Bodin suprotstavlja ideji po kojoj je vladalac onaj ko moć pridržava, ko je čuva (*depositaire*).³⁴⁵ Upravnik čuva moć drugog, moć vladara, ali on sam nije vladar. Naime, ako bi se suverenom nazvala ona moć koju je suveren predao magistratu, ili upravniku, onda bi pridržavaooci moći tu moć mogli da okrenu protiv vladara³⁴⁶, što ugrožava i politički poredak i definiciju suverenosti kao jedne i nedeljive. Tada se, zapravo, ne bi mogao uspostaviti politički poredak pošto bi, kako Bodin primećuje, rob zapovedao gospodaru, podanik velikašu, sluga gospodinu. Suveren se, prema tome, odlikuje time što može drugoga da ovlasti, može da mu da moć, ali ne može na njega da prenese suverenu moć jer ona je neprenosiva, trajna, neprekidna, večna. Svoje obrazloženje Bodin zaključuje sjajnom poentom, naime, kaže, čak ni rimski diktator koji je imao apsolutnu moć nije bio suveren jer, naprosto, koliko god da je bio moćan, on je imao mandat koji je, posle izvesnog vremena, pošto bi zadatak zbog kojeg je i bio proglašen diktatorom, isticao (*expiré*). Suverenost se, dakle, ne dobija ovlašćenjem, već ona ovlašćuje. Čak ni Cezar koji je iznad sebe priznavao samo boga, nije bio suveren. Suverenost je izvan svakog vremenskog ograničenja³⁴⁷, te utoliko upravo republici, a ne vladaru, pripadaju atributi savršena i puna.³⁴⁸

Ovde se, međutim, ponovo vraćamo na dvostruku prirodu vlasti koju je, s neuporedivom lucidnišću, analizirao Ernst Kantorovic: kako obezbediti trajnost, večnost jednoj tvorevini čiji su nosioci propadljivi, a da se ne pozovemo na transcendentni izvor legitimnosti? Pored toga, pridajući političkoj vlasti atribut večnosti, vlast unekoliko upada u paradoksalnu situaciju u kojoj sama sebe sleđuje, samoj sebi oduzima manevarski prostor,

³⁴⁵ Bodin, *Six livres*, knjiga I, pogl. 8, str. 179.

³⁴⁶ *Isto*.

³⁴⁷ Upor. Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Vrin 1992, str. 88.

³⁴⁸ Bodin, *Six livres*, I, pogl. 8, str. 180. O ovome videti vrlo zanimljivo dekonstruktivno čitanje Stéphane Beaulac, *The Power of Language in the Making of International Law. The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and The Myth of Westphalia*, Martinus Nijhoff Publishers, Lieden/Boston 2004, str. 107-114.

pokretljivost koja joj se, u svakoj supstancijalističkoj koncepciji, oduzima. Zar svojstvo trajnosti (večnosti) ne izlazi iz vremenskog poretka koji zanima Bodena, čime njegova teorija upada u nekoherentnost? Zar trajnost sama nije transcendentna veličina koja bi, sada, trebalo da daje legitimitet imanentnom principu, suverenosti? Bodenov izum, međutim, novina koju on uvodi u shvatanje politike, jeste što je pokazao da sve republike imaju isti uslov postojanja. Svaka od njih ima jedinstvenu instancu koja donosi zakone, a da na to nije prisiljena pozitivnim pravom, niti nekim institucionalnim mehanizmom koji bi toj instanci prethodili, već na samoj volji.³⁴⁹ Zadatak instance o kojoj govori Boden nije samo da koriguje skupinu zakona koji važe po sebi, već ona svojom eksplicitnom voljom, dakle izrazom te volje, obezbeđuje legitimnost svih građanskih zakona. Nema zakona koji je, naprosto, dat, te kao takav važi nezavisno od volje zakonodavca – što bi bilo jednod tumačenja prirodnog zakona – već zakon postoji kao izraz volje. Pre Bodena su pravnici odani papi ili kralju priznavali ovima moć da menjaju postojeće zakone, ali ideja da se legitimnost svih zakona, računajući i one koji proističu iz običaja, odnosno tradicionalne zakone, temelji na sadašnjoj volji suverena – nova je. Boden uvodi temeljne zakone kako suverena moć kraljeva ne bi prestala da bude trajna: kraljevi nisu besmrtni kao narodi.³⁵⁰ Izbor kralja, naime, uvodi prekid kontinuiteta instance suverenosti, dok princip nasledstva daje novom kralju legitimnost. Utoliko u dobro uređenom kraljevstvu postoje dva temeljna zakona, jedan koji uređuje nasledstvo na prestolu i drugi koji uređuje neotuđivost krune.³⁵¹ Ovi zakoni, dakle, uređuju trajnost suverene moći i čuvaju njen apsolutistički karakter. U istom gestu zakoni odnose prevagu nad crkvenim autoritetom, premda ne bez problema jer formula nasleđivanja je nekompletna³⁵², što znači da je potrebna intervencija teologa kako bi naslednik, sin umrlog kralja, bio osvećen i time u punoj meri postao kralj po milosti božjoj. Ali Boden nastoji da posredovanje crkve svede na manju meru:

³⁴⁹ Ovakvo čitanje podržava Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 54.

³⁵⁰ Bodin, *Six livres*, knjiga I, pogl. 2, str. 41. O teškoćama opravdanja trajnog karaktera suverenosti u monarhiji: isto, I, pogl. 8, str. 184.

³⁵¹ Odlično analizu ova dva zakona daje Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1973 (digitalni print 2009), u poglavlju naslovljenom "Limitations on Absolute Authority", str. 70 i dalje.

³⁵² Upor. Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 55.

Naime, izvesno je da kralj nikada ne umire, kao što se to kaže, nego čim jedan umre kraljevstvo prelazi na najbližega muškoga nasljednika od njegove loze, [koje je kraljevstvo] u njegovom posjedu i prije krunidbe, te se ne prenosi kao nasljedstvo ostalo od oca, već prema zakonu kraljeva.³⁵³

Sin, dakle, postaje kralj istog časa kada kralj umre (što je i smisao monarhističkog usklika "kralj je mrtav, živeo kralj!"), dakle i pre krunisanja³⁵⁴ i to "s obzirom na zakon kraljevstva", a ne po "očevskoj liniji". Važno je uočiti da se kao garant trajnosti pojavljuje institucija, kraljevstvo, odnosno zakon kraljeva, a ne naprosto čovek, makar on bio i kralj. Princip trajanja obezbeđuje trajnost u vremenu i sferi politike omogućava veći stepen autonomije u odnosu na crkveni autoritet. Ukoliko je, naime, kraljevstvo ona veličina koja obezbeđuje legitimitet onome ko dođe na čelo kraljevstva, tada je uloga transcendentne veličine mnogo manja. Zbog toga Boden i može da napiše kako tu i takvu vlast može da opozove (*révocable*) samo onaj ko ju je i dao³⁵⁵, te da se atribut trajnosti, kao atribut suverenosti, ne može pripisati onome kome je takva vlast data u svojstvu namesnika, ali može onome ko je osvojio silom.

Riječ "trajno" treba, dakle, razumjeti kao "ono što traje za života" onoga koji drži vlast. Tvrdim da, ako suvereni magistrat koji se postavlja samo na godinu dana ili pak na neko unaprijed određeno i ograničeno vrijeme, i dalje zadrži vlast koja mu je povjerena, to mora biti dogovorno ili silom: učini li to silom, to se naziva tiranijom, ali je tiranin svejedno suveren (...). No ako dužnosnik svoju suverenu vlast zadrži dogovorno, tvrdim da onda nije suvereni vladar, s obzirom na to da sve ima samo prešutno, i to u mnogo manjoj mjeri nego da mu rok uopće nije ograničen, jer u ovom slučaju sve ima samo na temelju privremeno mu povjerene zadaće.³⁵⁶

³⁵³ *Six livres*, I, 8. str. 87. osavremenjenog izdanja. (Preuzet i izmenjen prevod Divina Mariona, *Šest knjiga o Republici*, *op. cit.*, str. 50.)

³⁵⁴ O toj formuli videti Kantorovic, *Dva kraljeva tela*, str. 513 i dalje.

³⁵⁵ *Six livres*, I, 8. str. 77. osavremenjenog izdanja.

³⁵⁶ *Six livres*, I, 8. str. 77. osavremenjenog izdanja. (Osim prve rečenice navoda, preuzet i blago izmenjen prevod Divina Mariona, *Šest knjiga o Republici*, *op. cit.*, str. 35.)

Boden je, dakle, savršeno dosledan, ali i prepun tananosti koje najdirektnije anticipiraju gotovo sve motive koje će – prećutni pristanak kod Loka, na primer – da razvijaju mislioci posle njega. Suverena je, dakle, u smislu trajnosti, ona vlast kojoj ne prethodi nikakav dogovor, nikakav mandat (zato Boden ne može da misli suverena kao predstavnika bilo koga), koja nije ograničena nikavim rokom. Najzad, ako traje za života onoga ko je drži, bilo na koji način ona da je stečena, važno je da se ne stiče nasleđstvom, jer, da nije tako, malo bi bilo suverenih monarhija naslednog tipa pošto je malo monarhija uspelo da se očuva po principu nasledstva.

6. Hobs – buđenje Levijatana

6. 1. Suveren kao gospodar značenja

Tomas Hobs piše u atmosferi koja odiše slutnjom građanskog rata i verskih sukoba. Poput svojih slavni prethodnika i on će izlaz potražiti u pokušaju da udari temelje suverenoj vlasti, ali za razliku od Makijavelija i Bodena, Hobs pred sobom ima pojmovne instrumente kojima oni nisu raspolagali: galilejevski model mehaničkog ustrojstva sveta i samokonstituišući kartezijanski subjekt. Svet se pred Hobsovima očima dramatično menja – premda je pitanje da li se, iz njegove perspektive, menja na bolje – a on vrlo aktivno učestvuje u toj promeni. Iako su, dakle, njegovi prethodnici savršeno dobro detektovali problem – transcendentni izvor legitimnosti života nije više pružao valjan oslonac na kojem bi počivala ljudska zajednica – i, koliko je god to bilo u njihovoj moći, pokušali da razdvoje svetovnu i duhovnu vlast, oni, naprosto, nisu imali pojmovnu armaturu koja bi učvrstila temelje modernoj političkoj građevini. Hobs u igru uvodi novi izum – čoveka³⁵⁷, što mu omogućava da državu misli kao organizam, odnosno kao organsku celinu čiji se zakoni pronalaze u njoj samoj. Njemu je otvoren put ka mogućnosti imanentnog zasnivanja države, dakle države koja se izvodi iz sebe same na osnovi profanih principa.

Osim što se u konstituisanju suverenosti oslanja na juridičke modele, Hobs nužnost suverena izvodi i iz onoga što je Aristotel nazivao "ljudskim stvarima": praktična filozofija se, naime, za razliku od teorijske, bavi stvarima u kojima nema nužnosti i opštosti, dakle stvarima ljudskim, ali za taj preokret ka stvarima ljudskim Hobs ne zahvaljuje Aristotelu, čak ne ni Tukididu koga prevodi i komentariše, već upravo rečenom pronalasku čoveka i ljudske prirode. Hobs nastoji da utemelji nauku o politici, ali temelj više ne traži u transcendentnoj sili, već u imanentnoj strukturi, u čoveku i njegovim sposobnostima. Ljudsko telo i čovekove strasti, koji su hiljadama godina bili svojevrsnom smetnjom slobodnoj igri duha – tamnica duha, znamenita je Platonova formulacija – izlaze iz

³⁵⁷ Fuko, doduše, tvrdi da je izum čoveka kasnijeg datuma, ali ako Hobs, najstrože uzev, još uvek ne uspeva da izdvoji pojam čoveka, svi elementi koji sačinjavaju taj pojam već su tu. Upor. Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd 1973, prevod Nikola Kovač, str. 362. Strogo uzev, međutim, već Makijaveli uvodi čoveka i ljudsku prirodu u igru, a Hobs toj igri (političkoj), daje pojam.

potčinjene pozicije i postaju predmet proučavanja i upotrebe. Zbog toga analogija ljudske zajednice i organizma postaje mogućom, dok se strasti počinju shvatati kao pokretački motiv, a ne smetnja. Političko telo je sada operativna sintagma. Hobs ljudsku prirodu postavlja u temelj modernog političkog zdanja, kako bi iz nje izveo oblik republike. Ako se ljudi više ne razumeju kao božje tvorevine, već kao tela, kao neka vrsta mašina i ako ih više ne pokreću gresi, već strasti i želje, onda bi u samom čoveku i njegovoj prirodi trebalo potražiti zajednički imenitelj na kojem se gradi ljudska zajednica. Zakoni društvenog ustrojstva upisani su u ljudsku prirodu, a na nama je da ih razumemo i da se po njima vodimo. Utoliko nam zakone ne daje onostrana, nedohvatljiva i neshvatljiva sila, već se zakoni izvode iz nas samih, iz naših strasti, naših tela, naših dela. Potrebno je spoznati zakonitosti koje upravljaju kako ljudima, tako i državom kao njihovom tvorevinom. Datumi objavljivanja Hobsovih dela ne prate hronologiju – Hobs, naime, nema vremena da ide redom, već nastoji da predupredi građanski rat u Engleskoj i zato žurno ispisuje i objavljuje najpre delo *O građaninu*, da bi se tek potom pojavila dela koja, u sistemu, dolaze ranije, dakle *O telu* i *Elementi zakona* – ali sistemsko zasnivanje dela se ne dovodi u pitanje. Već u delu *O građaninu* Hobs predlaže principe na kojima bi valjalo utemeljiti modernu državu: 1. princip ljudskog utemeljenja zakona, 2. semantika utemeljujućeg mita, mita o suverenosti, 3. konstrukcija naroda.³⁵⁸ U *Levijatanu*, pak, na delu su isti motivi, ali razrađeni i sa nekoliko odlučujućih razlika.

6. 1. 1. Zakon

Prvi princip je, dakle, da se zakon, po svom poreklu i svojim svrhama, definiše kao ljudski, a ne božanski, ili prirodni. "Zakon u pravom smislu" (možemo reći i pozitivan zakon) "jeste reč onoga ko po pravu drugima zapoveda"³⁵⁹, dakle volja suverena koji koristi svoju moć, "izgovorena ili napisana na takav način da oni koji joj se potčinjavaju znaju da

³⁵⁸ Sugestiju za ovakvo čitanje i osnovne motive preuzimamo iz lepe knjige Žerara Merea *Princip suverenosti*, ali ne sledimo i zaključke koje nudi ta knjiga. Dok je Mere usredsređen samo na principe suverenosti, naš tekst nastoji da ispita nastanak političke subjektivnosti. Vidi Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté*, Gallimard, Paris 1997, str. 45 i dalje.

³⁵⁹ Tomas Hobz, *Levijatan*, Kultura, Beograd 1961, prevod Milivoje Marković, poglavlje XV, str. 141. Upor. Thomas Hobbes, *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004, prevod Borislav Mikulić, Zagreb. Navodi na engleskom preuzeti su iz izdanja iz 1660.godine, [Oregon State University](http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html): <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>.

je to njegova reč³⁶⁰. Zakon je, dakle, pre svega, reč. Ta reč može biti izgovorena, ili napisana. Ali tek kao izgovorena ili napisana, ona ima snagu zapovesti. Reč je, u ovom slučaju, uvek znak, ona uvek ima materijalnost znaka koji sobom nosi značenje. Za čitav niz Hobsovih razlikovanja ovaj momenat ispoljavanja od presudnog je značaja.³⁶¹

Nužno je odmah napraviti razliku između prava, *ius (right)* i zakona, *lex (law)*. Pravo je "sloboda da se što čini ili da se od čega uzdrži, dok zakon naređuje i obavezuje na jedno od toga, tako da se zakon i pravo razlikuju kao što se razlikuju obaveza i sloboda".³⁶² Zakon je, dakle, zapovest (opšte pravilo) koju suveren, *persona civitatis* (ličnost države) upućuje nekome ko je od ranije obavezan da tu zapovest poslušna, to jest podaniku.³⁶³ Suveren se podanicima, posebnostima, odnosno pojedincima, obraća na ovaj način – "usmeno, pismeno ili drugim dovoljnim znacima" – kroz zakone.³⁶⁴ Zakone, najzad, ne može da propisuje niko osim države (*Commonwealth*).³⁶⁵ *Stricto sensu* zakon pretpostavlja 1. prethodni juridički odnos – pravo jedne i obavezu druge strane – između onoga ko izdaje naređenje i onoga ko se naređenju potčinjava i 2. onaj ko se potčinjava mora da poznaje sadržinu i poreklo pravila kojima je dužan pokoriti se. Da bi ovi odnosi bili delotvorni potrebno je da postoji zajednički prostor opštosti, komunikacije, saopštavanja i saopštivosti, ali već na ovom mestu imamo svojevrsno podudaranje zakona, odnosno nastanka zakona i nastanka prostora u kojem je zakon delotvoran. Zakon je uslov za uspostavljanje građanskog poretka, odnosno zakon je nužno građanski zakon: samo u nekoj *civitas* (republici, državi) može da postoji suveren i samo u njoj su zakoni javni (*to be published*), odnosno podneseni na uvid podanicima (*to be made known*) i potvrđeni, priznati (autentifikovani, *to be verified*) kao volja suverena. U stanju koje prethodi građanskom

³⁶⁰ Hobs, *Levijatan*, pogl. XV latinskog izdanja. Navedeno prema Jean Terrel, *Le vocabulaire de Hobbes*, Ellipses, Paris 2003, str. 25.

³⁶¹ Upor. Hobs, *Levijatan*, VI, str. 50-51. o ispoljavanju strasti i ulozi govora. Takođe pogl. IV o govoru, str. 21 i dalje. O ulozi govora, ili šire – jezika kod Hobsa, videti Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris 1986, str. 32-36. Odličnu analizu jezika kod Hobsa daje i Vladimir Milisavljević, "Quis interpretabitur? Suverenost i biblijska hermeneutika u Hobzovoj političkoj filozofiji", u: Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike (prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović), Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Albatros plus, Beograd 2012, naročito str. 211-217.

³⁶² Hobs, *Levijatan*, XIV, str. 112.

³⁶³ *Isto*, XXVI, str. 232.

³⁶⁴ *Isto*. Ovde bi odmah valjalo probeležiti da je upravo problem opštosti jedna od ključnih razlika između Hobsa i Rusoa: kod Rusoa zakon ne reguliše posebne slučajeve.

³⁶⁵ *Isto*, str. 233.

poretku – ili, preciznije, poretku kao takvom – dakle u prirodnom stanju, ne postoji razlikovanje privatnog i javnog, odnosno sve je privatno. Javni, ili zajednički prostor, nije konstituisan. Prirodno stanje se i definiše odsustvom države, suverene moći i građanskog zakonodavstva. U tom stanju na delu je prirodno pravo koje nam dopušta da se služimo svim raspoloživim sredstvima da bismo odbranili sopstveni život i sopstvena dobra. *Jus naturalis* je, piše Hobs, "sloboda što je svaki čovek ima da se sopstvenim moćima služi onako kako sam želi za održavanje sopstvene prirode", to jest života, što, dalje, znači da tu nema ograničenja sredstava za ispunjenje takve svrhe.³⁶⁶ Ovde je potrebno još jednom naglasiti razliku između građanskog zakona, dakle zakona koji se daje u već uspostavljenom poretku i koji daje suveren, i prirodnog zakona. Prirodni zakon, *lex naturalis*, opšte je pravilo do koga se dolazi razumom, a koji zabranjuje uništavanje života, ili sredstava kojima se život održava. Prirodno pravo, koje prethodi svakom zakonu, kaže da svaki čovek, zarad održanja, ima pravo na sve. U prirodnom stanju, dakle, on nije ničim ograničen. No, prvi, ili osnovni zakon prirode u formi zapovesti, ili opšteg pravila razuma, kaže "da svaki čovek treba da teži miru sve dotle dok se nada da će ga postići, a kad ne može da ga dobije, da može tražiti i upotrebiti sva sredstva i sve koristi rata"³⁶⁷. Drugi prirodni zakon je, pak, kaže Hobs, jevanđelski i on utire put za sporazum kao mogućnost izlaska iz prirodnog stanja: što tražiš da drugi tebi čine, to čini i ti drugima, odnosno ne čini drugima ono što ne želiš da oni čine tebi.³⁶⁸ No, legitimnost zakona prirode i dalje se traži u

³⁶⁶ *Isto*, XIV, str. 111. Milorad Stupar ponešto prebrzo uvodi dilemu porekla prirodnog zakona s obzirom na delanje suverena. On piše: "Nije sasvim jasno kako Hobs dolazi do *ius naturalis* kao normativne polazne osnove svoje teorije imajući u vidu njegovo shvatanje po kome se ispravno i neispravno, dakle smisljena rasprava o vrednostima, može odrediti samo preko pozitivnog zakonodavstva koje donosi suveren" (Milorad Stupar, *Filozofija politike*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP "Filip Višnjić", Beograd 2010, str. 216). Drugim rečima, rasprava o ispravnom i neispravnom može da se vodi samo ako je poredak već uspostavljen, dok u prirodnom stanju poretka, naravno, nema. No, ako ovome *ius* u prirodnom stanju i možemo da damo izvesnu normativnu nosivost – što nije neupitno s obzirom da je norma deo poretka koji, kao što je rečeno, ne postoji – njegovo poreklo ne izvodi se iz poretka, već iz prirode koja nalaže, zapoveda samoodržanje. Uostalom, piše Hobs u poglavlju XV *Levijatana* (str. 125), "tamo gde nikakav sporazum nije prethodio, tamo nikakvo pravo nije bilo preneto i svaki čovek ima pravo na sve, pa, sledstveno tome, nijedna radnja ne može biti nepravedna". U onoj meri u kojoj je "prirodni poredak" napeta sintagma, u istoj toj meri može se reći da je sama priroda osnov legitimnosti prirodnog prava. Rasprava o ispravnom i neispravnom, pak, doista se može voditi samo u već uspostavljenom poretku, dakle u poretku koji normativno određuje šta je pravda (makar normu određivao suveren), ali to nije ista ravan na kojoj je i *ius naturalis*. U prirodnom pravu nije reč o ispravnom i neispravnom, već o samoodržanju, a tu prirodno pravo kaže da ne postoji bilo kakva brana, a najmanje neispravna, koja bi prethodila nalogu za samoodržanjem.

³⁶⁷ Hobs, *Levijatan*, XIV, str. 112.

³⁶⁸ *Isto*, XIV, str. 113.

bogu. Prirodni zakoni, međutim, koji počivaju na moralnim vrlinama, više su stvar verovanja, a ne (sa)znanja, te oni, naglašava Hobs, i "nisu zakoni u pravom smislu reči, već su osobine koje ljude čine podobnim za mir i poslušnost"³⁶⁹. Prirodni zakoni obavezuju po savesti, *in foro interno*, što će reći da ne obavezuju uvek, odnosno lako mogu da se prekrše. Zbog toga Hobs insistira na razlici između savesti, kao nečeg "unutrašnjeg" (metafora unutrašnjosti ovde je nužna i služi samo tome da bi se istakla suprotnost u odnosu na nekakvu "spoljašnjost") i delotvorne spoljašnjosti, odnosno javnog prostora.³⁷⁰ Najzad, Hobs čak odustaje od imena "prirodni zakon" nazivajući ih zaključcima, ili teoremama o onome što služi čovekovo odbrani i čovekovom održanju.³⁷¹ Prema tome, samo suveren može prirodnim, ili božanskim zakonima da dâ ono što oni nemaju: formu legitimnog naređenja. Otud sledi i definicija temeljnog, utemeljujućeg zakona. Najpre negativno određenje: "temeljni zakon (*fundamental law*) u svakoj državi je onaj bez čijeg postojanja država propada i potpuno se raspada, kao kakva zgrada čiji je temelj uništen". Potom pozitivno određenje: "I zato je temeljni zakon onaj koji podanike obavezuje da održavaju svaku vlast koja je data suverenu, bio suveren monarh ili suverena skupština, bez koje država ne može da opstane, kao što je vlast vođenja rata i zaključivanja mira, pravosuđa, izbora službenika i činjenje svega što suveren smatra nužnim za opšte dobro."³⁷²

³⁶⁹ *Isto*, XXVI, str. 234.

³⁷⁰ *Isto*, XV, str. 139. O razlici unutrašnje/spoljašnje, kao i o savesti kod Hobsa videti sjajne redove Rajnharta Kozeleka, *Kritika i kriza*, Plato, Beograd 1997, prevod Zoran Đinđić, str. 43-96, naročito str. 62-72. U stvari, Hobs je izričit. U prevodu Borislava Mikulića Hobs piše: "Tamo gde obaveza vrijedi *in foro interno*, to je kršenje zakona", Hobbes, *Levijatan*, *op. cit.*, str. 113.

³⁷¹ Hobs, *Levijatan*, XV, str. 141. Izvanredno je zanimljivo u kojoj meri se Hobsov izraz poklapa sa čuvenom Makijavelijevom preporukom iz poglavlja XV *Vladaoca*: "Prirodni zakoni obavezuju *in foro interno*, što će reći oni obavezuju na želju da budu ostvareni. Ali *in foro externo*, to će reći na sprovođenje u delo, oni ne obavezuju uvek. Jer onaj ko bi bio skroman i poslušan i ispunjavao bi sve što obeća, u vreme i na mestu kad i gde i neko drugi ne bi radio, samo bi postao plenom drugih, i sam bi doveo do skore propasti, protivno osnovu svih prirodnih zakona koji teže za prirodnim održanjem", str. 139.

³⁷² *Levijatan*, XXVI, str. 254 (prevod blago izmenjen). Zanimljivo je, međutim, da je temeljni zakon, za Hobsa, istovremeno i prirodni zakon, zato što on ne zavisi od volje podanika, niti od volje suverena, odnosno on ne učvršćuje formu države – suveren je gospodar trajnosti republike i problem sukcesije vlasti može da uredi običnim građanskim zakonom – već je reč o zakonima suštinskim za samu suverenost (upor. *Levijatan*, XXX, str. 307-308). Ovakve, ne sasvim prozirne formulacije, dobar su povod da se Hobsova pozicija protumači kao dihotomna, odnosno kao neodlučna između profanog i religijskog tumačenja zakona. Upor. na primer: Conal Condren, "Natura naturans: Natural Law and the Sovereign in the Writings of Thomas Hobbes", u: Ian Hunter and David Saunders (eds.), *Natural Law and Civil Sovereignty*, Palgrave Macmillan Ltd, New York 2002, str. 61-75. Ovakva se čitanja čine, ipak, neodrživima, jer novina Hobsove pozicije, čime je jasno istaknut i primat među elementima, jeste mesto suverena, odnosno njegova sposobnost i njegova moć da donosi zakone, to jest Hobsovo razlikovanje građanskog i prirodnog zakona.

Da bi se razumela profana priroda građanskog, dakle suverenog zakona, potrebno je znati njegovo poreklo i razumeti da je zakon imanentan istorijskom postojanju čoveka. Hobs je, u tom smislu, nedvosmislen: poreklo zakona je u suverenu i svoju snagu zakon ne izvlači iz svog sadržinskog određenja već iz volje suverena. Zakon je obavezujući ne zato što je dobar, ili pravedan, ili odgovara društvenoj i istorijskoj stvarnosti, već zato što je izraz moći suverena.³⁷³ Potrebno je, takođe, pokazati njegovu dvostruku funkciju: zakon ujedinjuje, ali zakon nalaže i potčinjavanje.

Za sigurnost ljudi neophodno je ne samo njihovo slaganje, već i potčinjavanje njihovih volja u onim stvarima koje su nužne za mir i odbranu, i u tom savezu i podaništvu ogleđa se priroda grada (...) bezbednost je cilj zbog koga se ljudi potčinjavaju drugima; ako nje nema, niko ne treba da se potčinjava, ili da odustaje od prava na sve.³⁷⁴

Ujedinjenje i potčinjavanje su sredstva koja garantuju bezbednost podanicima/subjektima, odnosno zakon je bez ostatka profani princip poretka, kojim suveren održava jedinstvo građana, uspeva da ih drži potčinjenima i jemči im sigurnost. Jedan element u svemu ovome se gotovo podrazumeva: prinuda. Ideja zakona u suverenom poretku ne počiva na pravdi, što je epohalni odmak od teološkog poimanja sveta, već na moći, na legitimnoj vlasti, odnosno priznatoj prisili. Hobs, doduše, ne ispoljava onu vrstu odlučnosti kao Makijaveli koji će i pravdu da razume iz političke perspektive, ali, implicitno, on jeste na njegovom tragu. Naime, samo bi ludak mogao da kaže da pravde nema.³⁷⁵ Ipak, kada je potrebno dati određenje pravde, pozitivno određenje, dakle kazati šta pravda jeste, Hobs se hvata za juridičko-političku logiku i jasno kaže da je pravda poštovanje prvobitnog sporazuma, odnosno nepravda je nepoštovanje tog sporazuma. Pravedno i nepravedno smešteni su, utoliko, u logiku održanja zajednice i ne prethode joj. Distributivna pravda, na primer, jeste čin kojim vrhovni sudija, dakle suveren, kome su

³⁷³ *Levijatan*, XXX, str. 307. Upor. Kozelek, *Kritika i kriza*, op. cit, str. 67.

³⁷⁴ Tomas Hobs, *O građaninu u: Čovek i građanin*, Hedone, Beograd 2006, prevod Natalija Mićunović, pogl. VI, § 3, str. 97. Na mestima koja će biti naznačena prevod je izmenjen.

³⁷⁵ Hobs, *Levijatan*, XV, str. 126.

stranke ukazale poverenje sporazumom, definiše šta je pravedno.³⁷⁶ Suveren je onaj ko odlučuje šta je pravda. Drugim rečima, ne počiva zakon na pravdi, već pravda na zakonu. Ne proističe zakon iz ideje pravde, već ideja pravde svoje poreklo i učinke izvodi iz zakona. Pravda je, za Hobsa, procedura suverenosti: zakon je ono što želi suveren, a ono što suveren želi je pravedno. Povlašćeni tumač zakona je onaj koji ga je i doneo.³⁷⁷ "Mač rata" i "mač pravde" u rukama su suverena.³⁷⁸ Preokret u odnosu na prethodni period je ogroman: imanentni izvor legitimnosti, suveren, odlučuje šta je pravedno, što znači da na sebe preuzima ne samo definisanje pravde, već i tumačenje svoje definicije. Tumačenje – delotvorno, konstitutivno i obavezujuće tumačenje:

Pojedini su građani preneli celo svoje pravo rata i mira na jednoga čoveka ili savet i to pravo, koje zovemo *mač rata*, pripada onom čoveku, ili savetu, kome pripada i

³⁷⁶ Isto, str. 132.

³⁷⁷ Upor. Milisavljević, "*Quis interpretabitur?* Suverenost i biblijska hermeneutika u Hobzovoj političkoj filozofiji", *op. cit.*, naročito str. 219. Milisavljević dodaje da je ovde reč o svojevrsnoj logici suverenosti, naime povlašćeni interpretativni položaj onoga ko je zakon doneo proizlazi iz toga što on poznaje finalne uzroke zbog kojih je zakon donet, a finalni uzroci zakona su, zapravo, namere zakonodavca. Suveren koji je zakon doneo i pretočio ga u tekst, dakle u jezičku tvorevinu, najbolje poznaje taj tekst jer on je njegov tvorac, u taj su tekst utkane njegove namere. Ko će, uostalom, bolje znati šta je autor hteo da kaže od samoga autora? Utoliko se logika suverenosti i dalje može slediti, pa reći da ako je zakon izraz volje suverena, njegova volja u formi zapovesti, logično je da on tu zapovest može i da menja (str. 219-220). Teško je, na ovom mestu, odoleti jednom malom ekskursu koji vodi do poststrukturalističkog diskursa i uvida da je namera autora savršeno nebitna za sam tekst, odnosno za tumačenje teksta. Za ovo malo pomeranje u odnosu na tekst i naše razumevanje bilo je potrebno hiljade godina, a u modernom dobu ono dolazi kao reakcija na izumevanje subjekta kao nosioca radnje i odgovornosti. Lozinka poststrukturalizma da je autor mrtav (Mišel Fuko, Rolan Bart, Žak Derida pre svih) smisao crpe upravo iz uvida da je namera autora neuhvatljiva, odnosno sve što je hteo autor je i rekao. Tekst, utoliko, uvek govori manje od onoga što je autor "hteo reći", kako zbog nedovoljnosti jezičkih sredstava, tako i zbog toga što autor uvek može nešto da doda kako bi "pojasnio" šta je, "u stvari", rekao, ali tekst, istovremeno, uvek kaže i više od onoga što stoji u njemu, jer kada bi bio identičan sebi, dovršen i zaokružen, kada bi njegov jezički izraz potpuno korespondirao sa njegovom značenjem, odnosno smislom, tumačenja ne bi bila moguća. Zbog svega ovoga interpretativna pozicija autora nije niukoliko povlašćena u odnosu na bilo koje drugo tumačenje njegovog teksta. Autor je samo jedan od tumača. Kada autor predstavlja, ili zastupa sebe samog to mu ne donosi nikakvu prednost u odnosu na to kada ga zastupa neko drugi. Tumačenja, utoliko, nisu u prijateljskom odnosu uzajamnog razumevanja, već u neprekidnoj borbi za prevlast. Upravo se ova i ovakva formula čitanja može primeniti i na samoga Hobsa: suveren ima prevlast u tumačenju ne zato što je autor, te utoliko najbolji znalac namera, već zato što je najmoćniji tumač. Snaga njegovog tumačenja ne proizlazi iz nekakve unutrašnjosti namera, već iz spoljašnjosti njegovog položaja kao suverena. A opet, njegova pozicija ne bi bila održiva ako bi tumačenja teksta prethodila puka moć tumača. Ta moć, naime, mora na neki način biti legitimna, inače se izvrgava u interpretativno nasilje koje ugrožava opstanak zajednice. Na ovom mestu morala bi da usledi analiza Hobsovog shvatanja moći, u šta se ne možemo podrobnije upuštati.

³⁷⁸ Upor. Gérard Mairet, *op. cit.*, str. 46. Takođe Laurence Berns, "Thomas Hobbes", u: Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *The History of Political Philosophy* (third edition), The University of Chicago Press, Chicago and London 1987, str. 406 i dalje.

mač pravde. Niko ne može s pravom naterati građane da se naoružavaju i izlože ratu osim onoga ko ih s pravom može kazniti ako ga ne poslušaju. Oba mača, mač rata i mač pravde, pripadaju, po samoj ustanovi grada, vrhovnoj zapovesti.³⁷⁹

Odnosno suverenu. Dakle, o prirodnom, ili božanskom zakonu nema govora, odnosno *essential constitution of the State*³⁸⁰ nedvosmisleno upućuje na državu kao profanu moć, odnosno na zakon kao izraz volje vladara koji vlada na temelju profanih principa. Iako je, dakle, princip suverenosti u isto vreme i princip pravednosti, on nije izraz bilo čega transcendentnog. Suveren ne izražava božansku normu pravednosti, već izražava sopstvenu volju, a to što se u njegovim rukama nalaze oba mača nužno je da bi se postiglo jedinstvo političke zajednice. Ako bi mač rata bio u rukama jednog, a mač pravde u rukama drugog, sud o pravilnoj upotrebi mačeva mogao bi da dođe u sukob. Uzalud bi, naime, "sudio onaj ko ne može da izvrši svoje zapovesti; ako bi ih izvršio preko drugoga, onda on nema pravo mača. (...) Svaki sud u gradu pripada onome ko ima ove mačeve, to jest onome ko ima vrhovnu vlast"³⁸¹. Zbog toga suveren, po sopstvenom nahođenju, odlučuje o upotrebi mačeva. Ne postoji, dakle, neki pojam, ili princip pravde pre volje suverena, ono na šta bi se suveren pozvao, a da nije već sadržano u njegovoj volji. Prema tome, ako princip suverenosti nosi u sebi princip pravednosti, to nije stoga što suverenosti prethodi nekakva norma, ili ideja koja bi mu mogla biti uzorom, dakle prirodna, ili božanska pravednost, već stoga što u prirodi ili bogu ne postoji nikakva moguća norma pravednosti koja bi bila upotrebljiva za čoveka³⁸². Pravednost se uteruje mačem.

³⁷⁹ *O građaninu*, pogl. VI, § 7, str. 98. Milisavljević skreće pažnju da u Hobsovoj teoriji tumačenja do izražaja dolazi momenat aplikacije, ili primene zakona. Primena zakona, naime, "uvek iziskuje odluku o smislu. Hobzov pojam odluke, čiji je uzor presuda koja se donosi u jednom konkretnom slučaju, mišljen je u suprotnosti prema tumačenju kao puki komentar" (Milisavljević, "*Quis interpretabitur?* Suverenost i biblijska hermeneutika u Hobzovoj političkoj filozofiji", *op. cit.*, str. 219.

³⁸⁰ Ova formualcija je izostavljena u srpskom prevodu.

³⁸¹ *O građaninu*, VI, 8, str. 98. Hobs, naravno, nije čuven po ideji podele vlasti. Naprotiv.

³⁸² Upor. Gérard Mairet, *op. cit.*, str. 47. Kako Kozelek pokazuje kod Hobsa je uvek na delu teška borba za profanizovanje javnog prostora, te utoliko on nastoji da iz javnog prostora izgura moralne sadržaje. Oslobođanje vanog prostora od privatnih, odnosno moralnih sadržaja, uslov je mogućnosti formalizacije zakona, dakle *par excellence* modernog izuma. Upor. Kozelek, *Kritika i kriza*, *op. cit.*, str. 71. O zakonskom normi kao čistoj formi na našem jeziku najuverljivije redove ispisao je Slobodan Divjak u: *Problem identiteta*, Službeni glasnik, Beograd 2006. i *Antej ili Ahasfer*, "Filip Višnjić" i Službeni glasnik, Beograd 2008.

Najzad, valjalo bi pomenuti još jedan motiv. Proklamujući zakone, suveren je onaj ko utvrđuje, odnosno definiše šta je ono što se može nazvati moje i tvoje (*meum* i *teum*), pravedno i nepravedno, korisno i beskorisno, dobro i zlo, pošteno i nepošteno, ispravno i neispravno itd, kako bi prekinuo beskrajne i beplodne rasprave i svađe na osnovu različitih, danas bismo rekli subjektivnih, mnjenja. Hobs, naravno, uočava snagu mnjenja, on vidi da se nalazimo u džungli nepomirljivih pogleda na svet i u toj nepreglednosti i nepomirljivosti nalazi se klica razgradnje građanskog poretka. Opšta pravila, odnosno zakoni, služe upravo tome da unesu red u šumu mnjenja, da ublaže silinu posebnih (privatnih) pravila, te da jasno odrede značenja reči kako ne bi bilo svađa oko njihovih značenja. Tom zakonskom unifikacijom (univoknošću) unosi se sigurnost u život i u dela ljudi. Tapiju na tumačenje tih pojmova nemaju više teolozi, još manje je imaju građani kao pojedinci, već suveren. Određujući značenja suveren određuje javni prostor, ocrtava mu granice. Prema tome, "građanski zakoni nisu ništa drugo do zapovesti onoga ko u gradu ima vrhovnu vlast za upravljanje budućim delima građana"³⁸³. Utoliko preuzimanjem principa pravednosti u svoje ruke suveren smiruje moguća opasna razilaženja. Izvor norme pravednosti je u njemu, suverenu. U suprotnom, mnoštvo različitih ideja o pravdi postaje izvor društvene nestabilnosti i izvor mogućeg raspada države. Politika se sada razumeva i kao pitanje reči. Polje političke borbe je polje sukoba značenja reči, ali utoliko što interpretacija nije slobodna i otvorena jer bi to zapretilo jedinstvu države. Suveren, dakle, u istom gestu uspostavlja javni prostor, ali ga i ograničava time što ima poslednju reč u borbi reči i značenja. Svoju presudu on će opravdati pozivajući se na državni razlog u čijoj interpretaciji, naravno, on ima prednost. Suveren je, kako to odsečno kaže Žerar Mere, "gospodar definicija"³⁸⁴, a zakon je svojevrсни rečnik, uputstvo za snalaženje u javnom životu. Suverenost uspostavlja rečnik pribegavajući, ako je potrebno, sili u slučaju da se neko odmakne od zvanične definicije reči.

6. 1. 2. Utemeljujući mit

³⁸³ *O građaninu*, VI, 9, str. 98.

³⁸⁴ Gérard Mairet, *op. cit.*, str. 49.

Ako nije bog više sila koja utemeljuje ugovor, onda je to suveren, ali on ne samo da je jedini mogući utemeljitelj zakona, već on utemeljuje i ono na čemu zakon počiva: suveren utemeljuje temelj.³⁸⁵ Na delu je svojevrsno samoutemeljenje suverenosti. Konstruisanje mita o suverenosti zapravo je profani gest utemeljenja zakona. Ne postoji, dakle, ništa izvan suverenosti same na šta bi ona mogla da se pozove u činu (samo)utemeljenja. Mitska priča o početku izvodi se iz fikcije prirodnog stanja, dakle iz mitskog vremena potpuno apolitičkog prostora, apolitičkog jer je lišen zakona. Mitsko doba se, dakle, pojavljuje kao svojevrsna transcendentalija, kao uslov mogućnosti poretka, kao, kantovski rečeno, čista forma čulnosti, prostor i vreme lišeni svakog građanskog sadržaja. Taj prostor zasedaju ljudi – otud je reč o isključivo ljudskoj istoriji – koji su, u odsustvu zakona, suprotstavljeni jedni drugima i nalaze se u stalnom ratu jedni protiv drugih, odnosno u ratu svih protiv svih. Istovremeno to je svet bez slobode, jer u njemu vlada strah. Odlika prirodnog stanja je, dakle, nepostojanje zakona, društvenih veza, odnosno vladavina nesigurnosti, strasti i neprestanog straha od smrti. U sukobu strasti one se uzajamno uništavaju. Strasti su u večitom ratu. Najupečatljivija strast, najintenzivniji osećaj u toj neprestanoj borbi, u tom okruženju gde postoje samo neprijatelji, jeste strah od nasilne smrti.³⁸⁶ Vođeni tim strahom ljudi se udružuju kako bi se, kao udruženja, kao zajednice, odbranili od nasrtaja na svoje živote i svoju imovinu. No, da bi se uopšte konstituisali kao nekakva skupina, oni deo svojih prirodnih prava prebacuju na jednog čoveka, odnosno na savet: na suverena. Na taj način se izlazi iz prirodnog stanja i stupa u društveno stanje u kojem vlada pravednost, jer za pravednost je zadužen suveren, odnosno isključivo on proglašava norme. Mit o suverenosti, dakle, opisuje, ali i objašnjava, kako započinje istorija, odnosno kako se ljudi potčinjavaju suverenu i zakonu koji on donosi. Taj proces izražava suštinski princip modernosti: sami ljudi odlučuju, koristeći sopstvene sposobnosti

³⁸⁵ Isto, str. 50. O problemu samoutemeljenja videti izvanredan tekst Vladimira Milisavljevića, "Politička teologija i paradoks reprezentacije", u: *Nauka i politika* (Zbornik radova sa naučnog skupa), knjiga 5/2, Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Pale 2011, str. 163-174. Milisavljević, naime, pokazuje da Hobs, *stricto sensu*, ne uspeva sopstvenim pojmovnim aparatom da reši problem samoutemeljanja, te da polazi za rukom tek Hegelu zahvaljujući razrađenom pojmu refleksije.

³⁸⁶ Upor. Hobz, *Levijatan*, XV, str. 128. Upečatljive redove o strahu od nasilne smrti ispisuje Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, The Clarendon Press, Oxford 1936. Takođe Pierre Manant, *Naissance de la politique moderne*, Gallimard, Paris 2007, naročito str. 94-141 ("La peur de la mort et l'opinion: politique et vérité").

mišljenja i htenja, da sebi daju zajednički zakon – u odnosu na prirodno stanje uvek veštačku tvorevinu. Svaki transcendentni autoritet iščezao je iz takvog razumevanja zakona.

Ukoliko je zakon ljudska, a ne božanska tvorevina, on može da se menja. Ukoliko je, pak, moguće promeniti ga, njegova nužnost ne nalazi se u njemu samom, u njegovoj prirodi – strogo uzev on je, kao promenljiv, uvek kontingentan. No, ta kontingencija ne znači da se prema zakonu možemo odnositi proizvoljno, da mu se, po čudi sopstvene volje, potčinjavamo ili, ako nam toga dana nije baš do potčinjavanja, ne potčinjavamo. Kakve god da su mu sadržina i priroda, zakon je apsolutno prinudan. Iz toga sledi da zakon može da menja samo suveren, jer samo on ima pravo da ga donese. Za sve ostale on je, bez izuzetka, obavezujući. No, upravo ta "usamljenost" suverena jemstvo je javne dimenzije zakona. Prostor suverenosti javni je prostor, volja koja se zakonom izražava nije privatna volja suverena, već javna volja. U državi, dakle, postoji samo jedna volja koja je sposobna, koja ima tu moć, da se ne potčini zakonu – volja suverena, volja koja je utkana u sam zakon. Onaj ko želi zakon, može želeti i da ga se oslobodi. Ovde dolazimo do još jedne deficije suverena: onaj koji nije potčinjen sopstvenoj volji, odnosno onaj ko ne mora da poštuje izraz sopstvene volje. Zbog toga je svaki pokušaj da se suveren potčini zakonu – kažnjiv. Hteti suverena potčiniti zakonu znači napasti sam oblik države, a to znači građanski zakon izložiti sudu privatnih osoba. Loše je, dakle, ono mišljenje koje tvrdi da su vladaoci podložni građanskim zakonima, jer

nije istina da grad može sam sebi biti obavezan, niti bilo kom podaniku: sebi, jer niko ne može biti obavezan osim drugome; podaniku, jer su pojedinačne volje podanika sadržane u volji grada; ako bi grad bio oslobođen svake takve obaveze i podanici bi, takođe, bili slobodni. Ono što je istina za grad mora biti istina za čoveka, ili za skupštinu ljudi koji imaju vrhovnu vlast; oni čine grad koji ne postoji osim njihovom vrhovnom vlašću. Ovo je mišljenje u suprotnosti sa samom suštinom vladavine. Po njemu bi se znanje o dobru i zlu, to jest definicija onoga što jeste i što nije suprotno zakonima, vratilo svakoj pojedinoj osobi.³⁸⁷

Izvan suverena, dakle, ne postoji temelj zakona.

³⁸⁷ *O građaninu*, XII, 4, str. 132.

6. 1. 3. Narod: personifikacija mnoštva

Ko je Hobsov suveren? Opšte je mesto u tumačenju Hobsa da narod, za njega, ne može biti nosilac suverenosti. Ipak, i ovde je stvar nešto složenija nego što bi se, ako sledimo kanonska tumačenja, moglo učiniti. Volja koja utemeljuje zakon volja je naroda. To je ono što će Lisjen Žom nazvati "prvobitnom narodnom suverenošću"³⁸⁸. Mit o suverenosti priča je o uspostavljanju naroda kao temelja zakona.³⁸⁹ Narod se uspostavlja kada prestaje da bude mnoštvo i kada, izborom suverena, sebe uspostavlja kao političkog subjekta. Mnoštvo "nije neko posebno telo, već mnogo ljudi, od kojih svako ima sopstvenu volju i osobeni sud o stvarima koje se predlažu"³⁹⁰. Pošto nije jedno, odnosno nema jednu volju, već je raspršeno na onoliko volja koliko ljudi ima u mnoštvu, mnoštvo "ne može da obeća, ne može da sklopi ugovor, stekne pravo, prenese pravo, da dela, da ima, da poseduje", odnosno mnoštvo nema politički subjektivitet, ono ne deluje kao lice, kao osoba, ono nema masku koju bi pokazalo sebi i drugima, odnosno, hobsovski rečeno, ono nije prirodna osoba.³⁹¹ Ali ako se mnoštvo uskomeša na takav način da pojedinci koji ga sačinjavaju sklope svojevrstan ugovor između sebe "da volja jednog čoveka, ili većine njih, koje u skladu, budu prihvaćene kao volja svih, onda mnoštvo postaje jedna osoba jer mu je tada data volja, pa, prema tome, može voljno da dela, to jest da zapoveda, pravi zakone, stiče i prenosi itd: tada se češće naziva narod, nego mnoštvo"³⁹². U nastavku ovog navoda Hobs dodaje još jedno izvanredno važno razlikovanje, naime kada narod dela, kada zapoveda ili dela po volji, onda to znači da pojedinci deluje kao subjekti, dočim kada dela mnoštvo onda to delanje ne proističe iz jedne volje, već iz različitih volja raznih ljudi, koji, u tom svojstvu, deluju kao podanici, što znači da oni možda jesu građani, ali nisu grad, odnosno država. Dok se, dakle, ne konstituše narod, dok se mnoštvo ne svede na jednu osobu, prirodno stanje – u kojem sve stvari pripadaju svima, u kojem nije moguće napraviti razliku između "moje" i "tvoje", što su, kaže Hobs, nazivi za vladavinu i vlasništvo – i dalje

³⁸⁸ Lucien Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, op. cit, str. 69.

³⁸⁹ O tome videti Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003 (1988), str. 77-80 i dalje ("Il moderno concetto di potere e la nuova dimensione del popolo").

³⁹⁰ *O građaninu*, VI, 1, str. 96.

³⁹¹ *Isto*, VI, 1, str. 96, beleška i.

³⁹² *O građaninu*, VI, 1, str. 96, beleška i. O narodu kao političkom jedinstvu Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica*, op. cit, str. 80-85.

opstaje. Još uvek, međutim, nismo dobili odgovor kako se, na koji način, različite volje sjedinjuju u jednu volju? Još uvek ne vidimo kojim (al)hemijskim procesom mnoštvo postaje narod?

S jedne strane rečeno je da je za izlazak iz prirodnog stanja potrebna ne samo saglasnost pojedinačnih volja, već i njihovo potčinjavanje u stvarima koje su nužne za mir i odbranu. Priroda grada se, dakle, ogleda u tom spoju aktivnosti i pasivnosti, u tom sklapanju saveza i potčinjavanju jednoj volji. Pored ugovora nužna je i kazna, jer, uprkos svemu, uprkos strahu i svoj racionalnosti koja nas vodi ka sklapanju ugovora zarad bezbednosti, ljudska je priroda, istovremeno, i izopačena, te je "poznato kako su malo (ako nema kazne) ljudi skloni da poštuju svoje dužnosti i obećanja po savesti"³⁹³. Kazna je nužna jer će upravo postojanje oštre kazne još jednom da opomene čoveka šta je manje zlo: biti u zajednici vezanoj ugovorom, ili se izložiti kazni, odnosno raditi na dobrobit zajednice ili zajednicu izložiti opasnosti od povratka u prirodno stanje. Pravo kažnjavanja, naravno, dato je suverenu, odnosno njegovom maču pravde. Ipak, legitimno kažnjavanje moguće je u već konstituisanom poretku u kojem postoji veličina koja se zove narod. Kazna, dabome, može biti negativni motiv za udruživanje mnoštva, ali i dalje nedostaje korak koji nas iz mnoštva dovodi do naroda. Krug se zatvara ako kažemo da suveren utemeljuje narod, ali tada je sled paradoksalan, a krug kao da ima prekid: da li je narod uopšte postojao pre nego što je izabran suveren? Da li Hobs, zapravo, želi da izbegne narod kako bi ostavio dovoljno prostora suverenu, kako bi izbegao dvojnost suverenosti? U poglavlju XXII *Levijatana* jasno se kaže da samo suveren može uspostaviti "zavistan" politički sistem, a politički sistem je skup ljudi koji, bez obzira na to koliko ih je, dele zajednički interes. Drugim rečima, samo suveren može da oformi nekakvu skupinu. Skupina koju oformljuje suveren zakonita je. Bilo koja druga – nije. No, i narod je politička skupina. U tom poglavlju, zapravo, saznajemo da je na suverenu da dopusti ili zabrani javna okupljanja, ali tu je reč o tehničkom, ne i konstitutivnom momentu. Ono što je bitno jeste da li grupa ima, ili nema predstavnika.³⁹⁴ Taj predstavnik, pak, može biti apsolutan, ili vezan. Jedini apsolutni predstavnik je, međutim, suveren. On predstavlja sve podanike.³⁹⁵ Ukoliko bi bilo

³⁹³ *O građaninu*, VI, 6, str. 97.

³⁹⁴ Hobs, *Levijatan*, XXII, str. 198.

³⁹⁵ *Isto*.

dopušteno da u jednom političkom telu postoje dva apsolutna predstavnika, to bi rasepilo telo. Ali ako je suveren predstavnik, čak i apsolutan, to znači da on predstavlja nekoga ko, zapravo, opravdava njegovo postojanje. Ulazimo u paradoks predstavljanja.

6. 2. Autorizacija

U delu *O građaninu* Hobs odgovara na primedbu upućenu njegovoj koncepciji suverenosti, odnosno njegovom shvatanju apsolutne vlasti. Iako je smisao postojanja suverena stvaranje zajednice u kojoj bi pojedinci, za razliku od prirodnog stanja u kojem vlada permanentna nesigurnost kako za život, tako i za dobra, uživali zaštitu suverena te bi njihovi životi i i njihova imovina bili bezbedni, apsolutna vlast odmah izaziva podozrenje koje će se, manje ili više u istom obliku, pojavljivati do danas.³⁹⁶ Zar apsolutna vlast kralja, glasi zamerka, ne znači dati kralju potpunu slobodu i sva sredstva da podanike dovede u bedan i neodrživ položaj? Šta kralja sprečava da otima bez ikavog zazora i da pribegava razobručenom nasilju? Utoliko, u čemu bi bila prednost prelaska iz prirodnog stanja u društvo, odnosno šta se dobija ako se proizvoljnosti i nasilja u prirodnom stanju zamene proizvoljnošću i nasiljem kralja sa apsolutnom vlašću? U prirodnom stanju svako je svakome bio neprijatelj, mnoštvo nije bilo drugo do koloplet nasilja, dok je sada, sa ulaskom u civilizaciju, promenjeno samo to da nasilje nije stvar mnoštva, već jednog (monarha). Još gore, protiv nasilja u prirodnom stanju otpor je bio moguć i, uostalom, nužan, dakle legitiman, dočim se protiv apsolutnog nasilja nemamo pravo braniti. Zamisli apsolutne moći anonimni autor (Hobs ne navodi ko upućuje primedbu) suprotstavlja ceremonijal kojim se, kod nekih naroda, prinčevi zaklinju da neće kršiti zakone.³⁹⁷

Hobs, naravno, brani zamisao apsolutne vlasti. Država mora da ima apsolutnu vlast kako bi obezbedila sredstva za dostizanje cilja, odnosno odbranu i zaštitu podanika. Tačno je, međutim, dodaje Hobs, da onaj ko ima apsolutnu vlast nije potčinjen zakonima koje sam donosi, tako da on, zapravo, ne može da učini nepravdu prema podanicima. Već ovde progovara Hobsovo snažno vezivanje za juridičku prirodu ugovora, što će imati odlučujuće

³⁹⁶ Moglo bi se dodati da je podozrenje od apsolutne vlasti, posle iskustva dvadesetoga veka, opravdanije nego ikada ranije u istoriji. O kritikama Hobsa sažeto, Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press 1986, str. 186 i dalje.

³⁹⁷ Upor. *O građaninu*, VI, 13, beleška III, str. 99-100.

posledice na njegovo razumevanje suverenosti: kao što ni pojedinac ne može da sklopi ugovor sa samim sobom, jer takav bi ugovor, s pravnog gledišta, bio ništavan – u jednoj bi se osobi, naime, stekli "onaj ko je obavezan i onaj kome se obavezuje"³⁹⁸, što znači da bi ta osoba sama sebe mogla da oslobodi obaveze po sopstvenoj volji – tako ni država ne može da se obaveže prema sebi, niti država može da se obaveže prema svom građaninu pošto je volja građanina sadržana u državi, te je država, prema tome, slobodna: "onaj kome je data vrhovna vlast nije obavezan niti građanima niti građanskim zakonima, jer bi to bilo kao da je obavezan sebi"³⁹⁹. On može, dakle, nekažnjeno da tlači građane, a odgovara jedino Bogu, što znači da, strogo uzev, jedino prema božjim zakonima može da bude nepravedan. Prema podanicima suveren ne može biti nepravedan.

No, zašto bi se podanici bojali kralja? Zbog čega bi kralj zloupotrebio svoju moć, zbog čega bi želeo da naudi podanicima ako bi, na taj način, potkopao sopstvenu vlast? Njegova moć, naime, jednaka je moći koji su mu dali podanici. Ukoliko bi se okrenuo protiv te i takve moći, on bi se okrenuo protiv sebe samog. Ali ovakav odgovor je, ipak, nedovoljan, jer on pretpostavlja da će kralj da deluje racionalno, te da on uvek jasno vidi da njegova vlast zavisi od dobrobiti i napredovanja njegovih podanika. Ništa, dakle, pa ni zakletva, kako preporučuje anonimni autor prigovora⁴⁰⁰, ne može unapred da spreči zloupotrebu apsolutne vlasti: "Onaj ko ima dovoljno snage da sve zaštiti, ima i dovoljno moći da sve potčini".⁴⁰¹ Čini se da prigovor pogađa najslabije mesto Hobsove zamisli i da je, zapravo, ruši. Ipak, zamisao se drži na još jednoj niti. Život u društvu nosi izvesne rizike, to je nesporno, ali se ništa, zapravo, ne može uporediti sa bedom i neprestanim rizikom od smrti u ratu svih protiv sviju. Ukoliko ljudi žele da izbegnu tu vrstu mizerije, onda moraju moći – moraju da budu dovoljno vrli i dovoljno pametni – da se upravljaju prema moralnim zakonima koji proističu iz uma. Poslednja instanca u ovakvoj postavci, dakle, bila bi um, odnosno racionalnost. Ali ni to nije dovoljno.⁴⁰² Zato u *Levijatanu* Hobs uvodi nove elemente.

³⁹⁸ *O građaninu*, VI, 14, str. 100-101.

³⁹⁹ *Isto*, str. 101.

⁴⁰⁰ O Hobsovom shvatanju i funkciji zakletve upor. *isto*, II, 20-23, str. 74-75. O umu kao konstitutivnom principu na kojem počiva čitava građevina vidi Kozelek, *Kritika i kriza*, op. cit., str. 64.

⁴⁰¹ *O građaninu*, VI, 13, beleška 3, str. 100.

⁴⁰² O racionalnoj odluci iz perspektive teorije igara u Stupar, *Filozofija politike*, op. cit., str. 223 i dalje.

U *Levijatanu* Hobs razvija zamisli koje je izneo u ranijim delima i potkrepljuje ih čvršćim argumentima. Iako je reč o nijansama, tri momenta trpe značajnije promene. U *Levijatanu* se izoštrava teorija društvenog sporazuma. Hobs ponavlja ideju prema kojoj se država zasniva dobrovoljnim činom u kojem svaki čovek poverava trećem, budućem suverenu, pravo da upravlja, ali ta ideja trpi značajnu izmenu. Ugovor (*contract*) je, naime,

nešto više nego pristanak ili saglasnost (*covenant*). To je stvarno jedinstvo svih pojedinaca u jednoj istoj ličnosti, stvoreno sporazumom svakog sa svakim, na taj način kao da bi svaki rekao svakom drugom: Ovlašćujem (*authorise*) ovog čoveka ili ovaj skup ljudi da mnome vlada i na njega prenosim svoje pravo da to sam činim, pod uslovom da i ti svoje pravo na njega preneseš i da na isti način odobriš sve njegove radnje. Kad se tako učini, onda se mnoštvo ljudi, na taj način sjedinjeno u jednu ličnost, naziva *država* (*commonwealth*), latinski *civitas*.⁴⁰³

Središnji pojam ovog odlomka je ovlašćenje, autorizacija. Društveni ugovor je, dakle, sporazum putem ovlašćenja.⁴⁰⁴ Ovlašćenje uspostavlja odnos između podanika i suverena, kao i status suverene volje.⁴⁰⁵ Ovaj momenat je nov u odnosu na ono što se pojavljuje u prethodnim Hobsovim delima, u *Elementima zakona* i u *O građaninu*. U tim delima, naime, Hobs nije razrešio problem pasivnosti podanika. Podanici su uvek predmet delovanja, oni su lišeni svakog prava, prepušteni svemoći apsolutne vlasti. Ali sa pojmom ovlašćenja pojavljuje se novi tip odnosa u kojem podanici postaju *autori* jednog političkog htenja, političke volje, oni koji daju nalog, ovlašćuju, autorizuju, a suveren postaje *akter*, ili *aktor*, dakle onaj ko ovlašćenje prihvata i izvršava taj nalog. Ovlašćenje je vrsta odnosa koji implicira da suveren deluje u ime podanika, a podanici deluju kroz suverena. Time izraz *subject*, podanik, zadobija i svoje drugo, moderno značenje, on postaje aktivni činilac političkog života, nosilac radnje, subjekt. Podanici, dakle, nisu više naprosto potčinjeni, niti su u statusu predmeta, pasivni, oni nad kojima se obavlja nekakva radnja, puki poslušnici,

⁴⁰³ Hobz, *Levijatan*, XVII, str. 151. U poglavlju XIV ugovor se određuje kao "uzajamno prenošenje prava" (*the mutual transferring of right is that which men call contract*) (str. 115).

⁴⁰⁴ Odličan pregled moderne ugovorne teorije pronalazimo u Boucher David and Paul Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, Routledge 1994.

⁴⁰⁵ Kako se učvršćuje status suverene volje posredstvom predstavljanja videti Bruno Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999, str. 47-58 ("La moltitudine hobbesiana. E la sua 'auctoritas'").

ni su lišeni svojih prava. Uz to, sporazum o autorizaciji i suverena dovodi u specifičan odnos prema sopstvenoj volji koja, sada, nije strana volji podanika. Ona nije, naprosto, grubo oduzeta od njih jer podanici, da bi izašli iz prirodnog stanja, da bi prekinuli rat, daju sve, odnosno predaju suverenu sva svoja prava, već je sada suveren ne posednik, nego izraz volje podanika. Na taj način Hobs pravi odlučujući korak izumevajući političko biće čija je volja, isto tako, i volja svih. Drugim rečima, Hobs na scenu izvodi pojam predstavljanja.

6. 3. Teorija juridičkog predstavljanja

Poglavlje XVI *Levijatana* otvara se definicijom "lica", a potom razvija u teoriju predstavljanja, što je jedan od uporišnih stubova Hobsove zamisli društvenog ugovora, odnosno suverenosti. U *Elementima zakona* i *O građaninu* Hobs pokazuje kako se izlazi iz stanja permanentnog rata, kako se napušta prirodno stanje u kojem se svi bore protiv sviju i kako se formira grad, odnosno država⁴⁰⁶. Zarad očuvanja pojedinaca, njihovog života i njihove imovine, mnoštvo sklapa sporazum volja i ujedinjuje se. Mnoštvo volja preobražava se u jednu, jedinstvenu volju: "Ovako načinjen savez naziva se *gradom* (*civitas*), ili *građanskim društvom* (*societas civilis*), ili *građanskom ličnošću* (*persona civilis*). Kada je volja svih *jedna*, smatra se voljom *jedne ličnosti* (*una persona*)"⁴⁰⁷, a građanska ličnost mora moći da "upotrebi svu silu i sposobnosti svih radi održanja mira i zajedničke odbrane"⁴⁰⁸. Mnoštvo prirodnih osoba se, dakle, posredstvom sporazuma (*covenants*), ujedinjuje u građansko lice, odnosno postaje političko telo⁴⁰⁹, ali to nije dovoljno da bismo shvatili kako telo postaje aktivno. Ne vidi se na koji način mnoštvo (*multitude*) postaje *autor*, odnosno osoba koja ima autoretet, koja ima pravo da ovlasti drugu osobu da je predstavlja. Ne vidi se, naime, šta je to što pokreće "građansko lice" (*person civil*), na koji način se mnoštvo volja preobražava u jednu volju, odnosno šta je to što pokreće telo (šta je njegova duša?). Savremenim žargonom: kako se političko telo

⁴⁰⁶ Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, Electronic Text Center, University of Virginia Library (<http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/Hob2Ele.html>), I, XIX, 1-2; *O građaninu*, *op. cit.*, V, 9, str. 92-95.

⁴⁰⁷ *O građaninu*, *op. cit.*, V, 9, str. 94 (prevod izmenjen).

⁴⁰⁸ *Isto* (prevod izmenjen).

⁴⁰⁹ *The Elements of Law*, II, I, 1.

subjektivira?⁴¹⁰ Nije dovoljno ni svojevrsno Hobsovo "samoohrabrivanje": "[D]ovoljno smo pokazali na koji način i u kom stepenu se mnoge prirodne osobe, iz želje da se održe i iz uzajamnog straha, ujedinjuju u jednu građansku osobu koju smo nazvali grad"⁴¹¹.

Formulacija "dovoljno smo pokazali" odnosi se na psihički mehanizam kojim rukovodi strah, odnosno Hobs pretpostavlja nekakvu racionalnost pojedinaca koji sačinjavaju mnoštvo i koji, naterani strahom, shvataju šta im je činiti, odnosno udružiti se, ali ni u ovom tekstu Hobs ništa ne kaže o prirodi sporazuma kojim se obrazuje političko telo sa jednom glavom, te šta je to što ga drži na okupu (osim straha kao psihičke kategorije).

Pitanja na koja se mora odgovoriti jesu: 1. Koji tip sporazuma oživljava građansku ličnost? 2. Da li taj sporazum omogućava da zažive prava koja idu s njim? 3. Da li taj sporazum omogućava prenos vlasti bez koje država ne bi mogla da funkcioniše?

S obzirom na ta pitanja u *Levijatanu* se formulacije usložnjavaju: "Izvesno mnoštvo ljudi postaje *jedna* ličnost kad ih predstavlja jedan čovek, ili jedna ličnost"⁴¹². No, Hobs odmah pravi razliku između prirodne i veštačke ličnosti, da bi potom uveo razliku i između dve vrste veštačke ličnosti s obzirom na to da li je ono što se takvoj ličnosti pripisuje istinito ili lažno. Naime, uvek je potrebno odrediti šta se može smatrati autentičnim kod jedne ličnosti, šta je to što tu ličnost čini upravo tom, a ne nekom drugom, ili drugačijom ličnošću. Drugim rečima i u hobsovskom maniru: šta je ono što se može smatrati njenim rečima i njenim delovanjem? Preobražaj u odnosu na prethodna dela, pa čak i na

⁴¹⁰ Ovde se sve vreme mora imati na umu da se Hobs oslanja na organicističke teorije koje zajednicu razumeju po uzoru na organizam, odnosno telo. Utoliko je Hobs prinuđen da traži pokretača tela, a tradicionalni pokretač je, naravno, duša. Ta nas podela na telo i dušu i dalje čvrsto drži u kandžama metafore.

⁴¹¹ *O građaninu, op. cit.*, V, 12, str. 95 (prevod izmenjen).

⁴¹² *Levijatan, op. cit.*, XVI, str. 145. O pojmu "građanske ličnosti", ili "građanske osobe" – što su izrazi koji se mogu koristiti sinonimno, ali se iz njih, barem na srpskom, može iščitati i razlika – videti odličnu knjigu Roberta Polina *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris 1977, naročito str. 221-250; Simon Goyard-Fabre, "Le concept de *Persona civilis* dans la philosophie politique de Hobbes", u *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, n° 3, 1983, str. 49-71; Yves Charles Zarka, *La décision métaphisique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1987, naročito str. 325-356; Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 2001, str. 197-227; Quentin Skinner, "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", u: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* (ed.) Patricia Springborg, Cambridge University Press 2007, naročito str. 165 i dalje; takođe Kventin Skinner, "Hobs i čisto veštačko lice države", u: Ivan Milenković i Petar Bojanić (prir.), *Političko predstavljanje*, Službeni glasnik, Beograd 2010, prevod Miloš Milić, str. 83-111; Giuseppe Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrico, Milano 2007, str. 159-164. O tome da se "ličnost" i "osoba" ne mogu koristiti sinonimno, kao i o problemu samopredstavljanja, Petar Bojanić, "O predstavljanju (*representatio*) kod Tomasa Hobsa", u: Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike (prir. Vladimir Milisavljević i Ivan Mledenović), Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Albatros plus, Beograd 2012.

filozofsko-političku tradiciju, zapanjujući je. Dok je u *Elementima* i u *Građaninu* noseći element volja – volja suverena je volja svih – sada ta volja mora, na neki način, da postane opipljiva, mora se videti i čuti. Utoliko se psihički momenat izvođenja, kao ono nevidljivo i, zapravo, nedostupno – povlači. Ne mogu, naime, znati šta se događa u nečijoj glavi osim posredstvom reči, odnosno zahvaljujući tome što drugi deluje. Prirodna osoba je, pak, osoba koja samu sebe proglašava takvom, ličnošću, odnosno sama sebe legitimise, samoj sebi pripisuje određene reči, odnosno određena dela. Veštačka osoba je, pak, osoba kojoj reči i radnje pripisuje neko drugi: osoba deluje i govori u ime nekog drugog, ona je njen predstavnik. No, veštačka osoba je, istovremeno, i prirodna osoba: iako sam predstavnik, pre nego što progovorim *kao* predstavnik, ja mogu da govorim i u svoje ime. Predstavljati ne znači imitirati.⁴¹³ Kod podražavanja reč je o odnosu originala i kopije, o svojevrsnoj reprodukciji onoga što original jeste, dok se u odnosu predstavljanja veštačkoj osobi pripisuju reči i dela koja nisu, *stricto sensu*, njena. Istinitim pridavanjem se, pak, naziva slučaj kada predstavljeni priznaje da su reči i dela, koja izgovara ili čini onaj koji ga predstavlja – njegova. U tom slučaju predstavljeni je *autor* onoga što osoba koja predstavlja, odnosno *actor*, kaže ili uradi u njegovo ime. Predstavljeni (*autor*) ima prava da govori i da deluje i on to svoje pravo prenosi na onoga ko ga predstavlja (*auctor*). To pravo da se prenese svoje pravo, Hobs naziva *autoritetom*. Autor je posednik (vlasnik, sopstvenik, *owner*) reči i dejstava u onoj meri u kojoj ih priznaje kao svoje i koje, kao svoje, prenosi veštačkoj osobi. Ovde bi se valjalo pričuvati toga da pomešamo prirodno pravo da govorimo i da delamo, odnosno slobodu da to činimo kako bismo se odbranili i sačuvali, sa autoritetom kao pravom koje se odnosi na određeni reči i na određena dejstva. Osoba, naime, ima autoritet nad svojim rečima i svojim delima zato što su to njene reči i njena dela, a što je, pak, čini prirodnom osobom. Definicija prirodnog prava, međutim, činove svodi na biološki princip prema kome je telo isto u različitim vremenskim momentima, što bi značilo da telo još nije ušlo u juridički režim. Ipak, kako beleži Žan Terel, i u toj koncepciji prirodnog prava, zahvaljujući ponavljanju prideva *own*, zadobija se dimenzija onoga što je svojstveno: "prirodno pravo jeste sloboda da se *sopstvena* moć koristi kako bi

⁴¹³ Upor. Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2001, str. 173.

se sačuvali *sopstvena* priroda i *sopstveni* život, s obzirom na *sopstveno* rasuđivanje i *sopstveni* razum".⁴¹⁴

Postoji, najzad, i fiktivno pridavanje, koje označava slučaj kada predstavljeni nije u stanju da sam autorizuje reči, ili dela onoga ko ga predstavlja: most, crkva, bolnica, dakle neživa bića, ali i deca, ludaci, proizvodi mašte (jednorog, na primer). Uloga predstavljanja u fiktivnom predstavljanju tu je da bi pokazala u kojoj meri predstavljanje konstituiše ono što predstavlja. Most, recimo, može biti osoba samo dok ima predstavnika. Kada se predstavljanje okonča most (p)ostaje predmet, stvar.

Ova su izvođenja potrebna Hobsu da bi pokazao ono što je politički najvažnije: kako se personifikuje mnoštvo. Dakle, s obzirom na rečeno, istinitim pripisivanjem svaki član mnoštva priznaje sebe kao autora reči i dela onoga ko ga predstavlja. Svaki član mnoštva priznaje istog predstavnika za iste reči i ista dela. Ali mnoštvo, istovremeno, funkcinije i kao svojevrsna fikcija, sve dok se ne dobije predstavnika, što znači da ga tek predstavnik konstituiše kao osobu. U drugom slučaju, dakle, na delu je fiktivno pripisivanje. Samo mnoštvo, na taj način, sada ima dva svojstva, ono je postalo osoba jer ima predstavnika, jer ga neko predstavlja, ali dobija i autoritet kroz pojedince koji su autori. Ta dva svojstva se, međutim, ne poklapaju, jer, za razliku od bolnice recimo, u slučaju mnoštva imamo više autora. Zaplet je u sledećem: svaka osoba uzeta zasebno ne prenosi prava na zajednicu, već ih pridaje sebi istinitim pripisivanjem. No, konvergencija individualnih autorizacija od mnoštva pravi osobu:

Izvesno mnoštvo ljudi postaje *jedna* ličnost kad ih predstavlja jedan čovek ili jedna ličnost, tako da se to čini sa pristankom svakog pojedinca koji ulazi u sastav toga mnoštva. Jer *jedinstvo* predstavnika a ne *jedinstvo* predstavljenih jeste ono što ličnost čini *jednom*. I predstavnik je onaj što nosi ličnost, i to samo jednu ličnost. I *jedinstvo* kod mnoštva ne može drukčije da se shvati.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Upor. *Levijatan*, XIV, str. 111, prevod izmenjen. Upor. Jean Terrel, *op. cit.*, str. 174.

⁴¹⁵ *Levijatan*, XVI, str. 145. O političkom jedinstvu i izumu predstavljanja Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica*, *op. cit.*, str. 80-85 ("L'unità politica e l'invenzione della rappresentanza").

Autor, dakle, nije narod, autor nije ni republika, već je reč o mnoštvu autora, pojedinaca. Pojedinačne autorizacije, pak, ne konvergiraju posredstvom nekog čuda, ili proizvoljno, već zahvaljujući sporazumu onih koji žele istu stvar, naime da se puko mnoštvo preobrazi u jedinstvo, u političku ličnost. Sinergija želja proizvodi politički učinak, ona daje jedinstvo grupi, odnosno konstituiše grupu kao jedinstvo. Utoliko pojedinci ne zahtevaju da predstavnik predstavlja svakog od njih pojedinačno, već da predstavlja sve.⁴¹⁶ Upravo to *svi* izraz je subjektivacije u nastajanju. Reč je o kolektivnoj autorizaciji. Da bi mnoštvo ostvarilo jedinstvo predstavnik mora biti jedan, odnosno mora da bude jedan čovek, ili jedna ličnost. Jedan čovek je pojedinac, dok osoba može biti i skupština.⁴¹⁷

Time se odgovara na pitanje koji tip sporazuma oživljava građansku ličnost. Pitanje na koje valja odgovoriti jeste da li taj sporazum dopušta da zažive i prava koja idu s njim?

6. 4. Subjekt kao autor

Da bi mnoštvo postalo osobom potrebno je da svi mogu da autorizuju iste činove predstavnika. Dva su načina da bi se to postiglo: autorizovati sve činove predstavnika, ili mu dati mandat koji određuje domen i granice unutar kojih važi autorizacija. U prirodnom stanju mandat ne bi proizvodio nikakve učinke jer postoji sukob između autora, odnosno između autora i njihovih predstavnika. Kako ne postoji treća instanca koja bi razrešila sukob, nije moguće oformiti grupu, ili udruženje. U hipotezi mandata aktor, predstavnik, podređen je autoru, onome koga predstavlja, tako da se u slučaju razvrgavanja tog odnosa raspada društvena veza. U slučaju, međutim, u kojem su činovi predstavnika unapred autorizovani, društvena veza se ne raspada jer su subjekti unapred autorizovali činove predstavnika, odnosno suverena.

Suveren, dakle, u *Elementima zakona* i *Građaninu*, raspolaže neograničenim pravom zato jer jedino on ima prirodno pravo koje, u ratnome stanju, pripada svakome. Sa *Levijatanom* stvar se pomera utoliko što se isti rezultat, dakle neograničeno pravo, dobija

⁴¹⁶ O Šmitovom tumačenju igre jedinstva i mnoštva videti Vladimir Milisavljević, "'Onaj smrtni bog'. o jednom komentaru iz Hobzovog *Levijatana*", *Filozofski godišnjak* 22, Beograd 2009.

⁴¹⁷ Kako skupštinsko mnoštvo može postati ličnost, Quentin Skinner, "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", *op. cit.*, str. 165 i dalje.

novim sredstvima, juridičkim mehanizmom autorizacije. Neograničeno pravo, međutim, Hobsa izlaže neprijatnom prigovoru za totalitarne pretenzije države jer autorizacija, zapravo, ne daje mehanizme kojima se neograničeni mandat kontrolisao. I ovde postoji napetost između volje i mišljenja i reči i dejstava. Hobs bi mogao da kaže kako ne možemo priznati kao svoje ono što nam je nemoguće da želimo. Autorizacija, utoliko, nudi nešto drugo, čega nema kada je reč o pukom odricanju od svojih prava u korist predstavnika: moguće je, naime, misliti neotuđiva prava. Ako činove suverena, koji mi ugrožava slobodu i život, proglasim svojim, to ne znači da želim istu stvar kao i on. Drugim rečima, neograničeno ovlašćenje odnosi se na reči i na dela, a ne na ono što suveren misli i želi. To, dalje, vodi paradoksu: Hobs tvrdi da je osuđena osoba autor sopstvene kazne, odnosno on je ovlastio suverena na sve ono što će suveren učiniti.⁴¹⁸ Tu se, međutim, paradoks ne zaustavlja jer vodi sledećem paradoksu koji kaže da se, uprkos tome što je ovlastio suverena da ga ubije, ili utamniči, osoba može suprotstaviti svim raspoloživim sredstvima. Osoba se, dakle, suprotstavlja onome što je sama autorizovala. Da bi se iščupao iz tih protivrečnosti Hobs pravi kombinaciju odricanja od prava i autorizacije. Naime, ukoliko je subjekt ovlastio suverena da ga ubije, on nije dužan da izvrši samoubistvo kada mu suveren to naredi. "Jedno je reći *ubij mene, ili ubij moga prijatelja ako ti to pričinjava zadovoljstvo*, a nešto sasvim drugo *izvršiću samoubistvo, odnosno usmrtiću svoga prijatelja*".⁴¹⁹ U kakvom je odnosu, dakle, autorizacija sa obavezama i pravom na otpor suverenu, odnosno koji elementi konstituišu suverena? U poglavlju 14. jasno se kaže da se podanik potpuno odriče otuđivog dela svojih prirodnih prava, što kod onoga ko ta prava koristi stvara obavezu ograničenu prirodnim pravom, a kao svoji priznaju se svi činovi veštačke osobe.⁴²⁰

Autorizovati, utoliko, znači preuzeti na sebe. Suveren deluje s obzirom na neograničeno prirodno pravo koje mu je dato, a podanik se subjektivira – izlazi iz pasivnog stanja – tek tako što posredstvom delovanja suverena ta prava shvata, prihvata kao svoja. Suveren, zapravo, nije preuzeo prava koja su, naprosto, bila svojstvena pojedincu, već su pojedinci ti koji, posredstvom suverena, prisvajaju to pravo. Svaki ga pojedinac prisvaja

⁴¹⁸ *Levijatan*, pogl. 18, § 3, str. 156. Takođe pogl. 21, § 9, str. 191. Terel skreće pažnju na to da u poglavlju 28 Hobs ne odustaje od te teze, naime činovi uzurpatorske vlasti nisu kazne jer njihov autor nije osuđeno lice, § 6, str. 275.

⁴¹⁹ *Levijatan*, pogl. 21, § 11, str. 192. (prvod izmenjen).

⁴²⁰ *Isto*, pogl. 14, § 7 i 8, str. 112; pogl. 17, § 8, str. 152.

kao svoje. U kombinaciji sa odricanjem od prava, autorizacija menja prirodu.⁴²¹ Suveren, dakle, nije dobio od subjekta pravo da deluje, već samo pravo da deluje u njegovo ime.

⁴²¹ Upor. Terrel, *op. cit*, str. 182.

7. Lok – strah od suverene moći

7. 1. Filmer – suverenost bez ugovora

Oštar kritičar svojih prethodnika i savremenika, naročito Hobsa⁴²², Filmer nastoji da zasnuje teoriju suverenosti odbacujući društveni ugovor i prirodnu slobodu kao pretpostavke takve teorije. Već iz naslova njegovog najslavijeg dela, *Patriarhija*, jasno je kojim pravcem ide: suverenost je neka vrsta patrijarhalnog ustrojstva, a suveren je patrijarh, jedan iz Adamove loze. Sveto pismo je, utoliko, teorijski autoritet Filmerove koncepcije suverenosti, a biblijski tekst izvor legitimnosti njegovih izvođenja.

Filmer sebi postavlja tri zadatka, uglavnom edukativne prirode. Najpre nastoji da podanike pouči kako da se ponašaju i zbog čega kada se suoče sa voljom i zapovestima suverena, odnosno zbog čega moraju da se pokore i budu poslušni. Ako, naime, ne znaju ništa o stvarima u kojima suveren može da zapoveda, odnosno ako se olako priklone teorijama o prirodnoj slobodi i jednakosti svih ljudi, te poveruju u to da, po slobodnoj volji, mogu da biraju oblik vladavine koji im odgovara, postoji opasnost od pobune protiv kralja. Ta se mogućnost Filmeru ne dopada jer, po njegovom sudu, počiva na pogrešnim (i opasnim) pretpostavkama, te se zbog toga i upušta u opovrgavanje teorija koje dopuštaju takav razvoj događaja.⁴²³ Drugi zadatak jeste ispitivanje porekla rečenih prava i sloboda, odnosno da li oni proističu iz zakona prirodne slobode, ili su izraz milosti i darežljivosti vladara. Ako se ovom problemu priđe "kako valja", odmah poučava Filmer, jasno je da je "za narod najveća sloboda na ovom svetu da živi pod monarhom", jer "svi drugi prividi ili vidovi slobode predstavljaju samo nekoliko stepena ropstva i jedino slobodu da se uništi sloboda"⁴²⁴. Drugim rečima, ukoliko se prihvati pretpostavka o postojanju prirodne slobode, posledica je mogućnost – svakako nezdrava – da ljudi preispituju "pravne dokumente ili dokaze na osnovu kojih zahtevaju i imaju nasleđe ili slobodno vlasništvo svojih sloboda"⁴²⁵.

⁴²² Robert Filmer, *Observations concerning the Originall of Governement, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton Salmasius, H. Grotius De Jure Belli*, 1652, in: Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, ed. Joan p. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press 1991.

⁴²³ Robert Filmer, *Patriarcha*, u: John Locke, *Dve rasprave o vladi*, knjiga 1, Ideje, Beograd 1978, prevod Kosta Čavoški, str. 58-59.

⁴²⁴ Filmer, *Patriarcha*, op. cit., str. 59.

⁴²⁵ Isto.

Najzad, Filmer odaje priznanje i onima koji ne misle kao on, ali – svrstavajući sebe skromno ne među džinove mišljenja nego među patuljke – skrušeno priznaje da je, pomnim proučavanjem, došao upravo do onoga što su ovi, džinovi to jest, propustili, jer "ponekad patuljak može da vidi ono što previdi div" koji, dok brižljivo traga za jednom istinom, drugu nužno mora da zapostavi.⁴²⁶ Jedna od ključnih grešaka njegovih prethodnika, "oštroumnih sholastičara", među kojima se ističu papisti i reformatori, bila je što su, za račun Pape, nastojali da narod postave iznad kralja kako bi obmanuli neuke podanike i utvrdili ih u (pogrešnom) uverenju da je moguće postati mučenik za svoju zemlju ako izdaju svoga kralja. No, podela podanika na rojaliste i patriote potpuno je nepotrebna jer, dodaje Filmer, odnos između kralja i naroda osoben je u tolikoj meri da je njihova dobrobit uzajamna.⁴²⁷

Utemeljenje ideje prema kojoj se ljudi rađaju slobodni i jednaki, odnosno zametak ideje ugovora, Filmer pronalazi u tekstovima rimskog prava (građanskog zakona), pre svega u Ulpijanovim *Digestama*, te, citirajući dva mesta, dva načela, upravo od njih počinje svoje opovrgavanje: "Po prirodnom zakonu svi ljudi se rađaju slobodni" (*Jure naturali omnes homines liberi nascitur*) i "Narod je ustupio [vladaru] i preneo na njega svu snagu i svekoliku moć svoju" (*Populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem confert*)⁴²⁸. Podsećajući, doduše, da su ova načela smislili mnogobošci, zbog čega nije ni čudo što se rimsko pravo razlikuje od Svete knjige i običaja drugih naroda, Filmer smatra da su ove formulacije loše tumačene. Prva formulacija, naime, odnosi se samo na potčinjenost u odnosima roba i gospodara, ali ne i na potčinjenost koja postoji u odnosima oca i sina. Pozivajući se na sam tekst *Digesta* Filmer skreće pažnju na to da Ulpijan, u tom delu, govori o aktu *manumissio*, dakle o institutu koji rešava problem puštanja roba na slobodu, a ne o aktu *emantipatio*, koji reguliše oslobađanje dece od starateljstva njihovih očeva. Ukoliko je ropstvo regulisano pravom – ono je, naime, stvar *jus gentium* – odnosno ukoliko ovaj institut dopušta protivprirodno potčinjavanje, tome nasuprot nije svako potčinjavanje ropske prirode, odnosno potčinjavanje koje je suprotno prirodnom zakonu.⁴²⁹ Ali iako se, s

⁴²⁶ *Isto*, str. 60.

⁴²⁷ *Isto*.

⁴²⁸ *Isto*, str. 78.

⁴²⁹ *Isto*, str. 79.

obzirom na prirodni zakon, niko ne rađa kao rob, odnosno kao potčinjen gospodar, svaki se čovek rađa kao potčinjen ocu. Tako valja razumeti odredbu iz *Digesta*: "Naša deca su u našoj vlasti" (*In potestate nostra liberi nostru sunt*), odnosno "ko god se od mene i moje žene rodi, u mojoj je vlasti" (*quicquid ex me et uxore mea nascitur in potestate mea est*).⁴³⁰ Druga formulacija, pak, koja govori o tome da narod, posredstvom *lex regia*, svu svoju vlast prebacuje na vladara, prema Filmeru znači posebno pravo rimskog naroda, te utoliko ne sadrži opštost koja bi važila za bilo koji drugi narod: "Zakon je pomenuo ovaj akt naroda ne da bi dokazao pravo *svakog* [istakao I. M.] naroda da prenese vlast na prinčeve, već ga iznosi protiv naroda da bi mu pokazao da je na osnovu njegovog vlastitog akta princ slobodan od svih zakona".⁴³¹ Filmer, naime, želi da pokaže kako se u navedenoj odredbi iz *Digesta*, odnosno u njenom pogrešnom tumačenju, nalazi opravdanje apsolutizma posredstvom ugovora (između naroda i vladara), ali ako formulacija nema snagu opštosti, ako se ne može primeniti na svaki slučaj, ako, dakle, ona važi samo za rimski narod, onda je ona, zaoštrenije rečeno, neprimenljiva, proizvoljna. Narod, naprosto, nije nadređen vladaru, ne postavlja narod vladare, već vladari donose zakone, volja vladara ima snagu zakona, a u takvom odnosu nema prostora bilo za kakav ugovor. Drugim rečima, vladar ima paternalistički odnos prema svome narodu i ne obavezuje ga nikakav pretpostavljeni ugovor. Vladar je suveren bez društvenog ugovora.

7. 2. Prirodno stanje

Pošto je u prvoj raspravi o vladi pobio Filmerovu ideju o suverenosti koja se legitimiše kao očinska vlast, u drugoj raspravi Lok "hvata" duh vremena i daje nekoliko značajnih priloga teoriji suverenosti. U glavi I druge rasprave on sažima ideju koju će, potom, detaljno da razvije:

(...) smatram da *politička vlast* predstavlja *pravo* donošenja zakona sa smrtnim kaznama, i shodno tome sa svim manjim kaznama, radi uređenja i očuvanja svojine

⁴³⁰ *Isto.*

⁴³¹ *Isto.*

i upotrebe prinude zajednice prilikom izvršavanja takvih zakona i odbrane države od inostrane povrede, a sve ovo jedino radi zajedničkog dobra.⁴³²

Sadržina političke vlasti je, dakle, pre svega i iznad svega *pravo* da se donose zakoni o smrtnoj kazni, kao i zakoni kojima se štiti privatna svojina. Drugim rečima, politička vlast je instanca koja ima pravo da nekažnjeno ubije. Potom, rečenim zakonima se uređuje način primene prinude prilikom izvršenja zakona, što upućuje na ograničavanje proizvoljnosti, odnosno na samoograničavanje sile. Najzad, politička vlast donosi zakone koji državu štite od intervencije spolja, odnosno politička vlast brine o autonomiji zajednice. U svim svojim aktivnostima politička vlast vodi računa o zajedničkom dobru. Politička vlast je najviša vlast u državi, a Lok nastoji, kao i njegovi prethodnici, da je legitimiše. Polazište tog nauma je rasprava o prirodnom stanju.

Prirodno stanje je stanje savršene slobode (*State of perfect Freedom*) ljudi "da određuju svoje radnje i raspolazu svojim posedima i ličnostima kako smatraju da je prikladno u granicama prirodnog zakona, a da ne pitaju za dopuštenje nekog drugog čoveka, ili da zavise od njegove volje".⁴³³ U tom i takvom stanju ljudi su jednaki jer, objašnjava Lok, "sva vlast i jurisdikcija su uzajamni (*reciprocal*)", zbog čega niko nema više vlasti od bilo koga drugog.⁴³⁴ Naizgled samorazumljive ove formulacije kriju nekoliko nedoumica. Iako je jasno da u prirodnom stanju nema hijerarhijski uređene vlasti, nema nikakve subordinacije, nema, dakle, vertikalne vlasti, šta znači da su sva vlast i jurisdikcija uzajamni, odnosno da postoji nekakva vlast rapoređena horizontalno? Šta uopšte znači da je vlast uzajamna? Šta je, u ovom slučaju, uzajamnost? U nastavku ovog odlomka Lok će reći da se ovo stanje uzajamnosti može poremetiti ako bi "gospodar i vlasnik svih nas" (bog?) "izričito izjavom svolje volje postavio jednog iznad drugog", dakle uspostavio subordinaciju vlasti, i jasnom i nedvosmislenom naredbom predao mu "nesumnjivo pravo na gospodstvo i suverenost".⁴³⁵ Za sada je, međutim, jasno samo to da ovakvim

⁴³² Džon Lok, *Dve rasprave o vladi*, Velika edicija Ideja, Beograd 1978, prevod Kosta Čavoški, knjiga 2, I, § 3, str. 10. Zanimljivo je da je u prvom francuskom prevodu ova glava izostavljena.

⁴³³ *Isto*, II, § 4, str. 11.

⁴³⁴ *Isto*. Odmah bi valjalo primetiti da je, s obzirom na pretpostavljenu jednakost, nejasno kako Lok dolazi do toga da pri raspodeli zemlje jednaki ljudi dobiju nejednake posede, makar to bilo i sporazumom (*consent*) (V, § 50, str. 34).

⁴³⁵ *Isto*, II, § 4, str. 11.

formulacijama Lok, usput, gađa Filmera, odnosno insistira na tome da prirodno stanje pretpostavlja jednakost svih ljudi po rođenju, te da oni svoje sposobnosti moraju da koriste u skladu sa prirodnim zakonom. Prirodni zakon, dakle pomenuta *jurisdikcija*, stvar je uzajamnosti, kao, uostalom, i sama vlast. Prirodno stanje, prema tome, nije lišeno ni vlasti ni zakonodavstva ni zakona, ali je legitimacijska osnova vlasti i zakona, barem na početku Lokovih izvođenja – uzajamnost. Teško je, međutim, razumeti šta Lok misli pod uzajamnošću i jedini smisljeni odgovor bio bi da je uzajamnost svojevrsna dogovorena ravnoteža moći u stanju u kojem ne postoji vrhovna vlast koja bi pojedince štitila od samovolje drugih pojedinaca, odnosno odricanje izvesnih mogućnosti slobode – nasilja, na primer – u korist drugog u onoj meri u kojoj se taj drugi odriče iste takve mogućnosti slobode u odnosu prema meni. Drugim rečima, osnovu uzajamnosti sačinjavao bi nekakav dogovor, ili sporazum, racionalno artikulisani interes da je, recimo, bolje živeti u zajednici mira, nego u slobodi rata.⁴³⁶ No, u uvodnim koracima tekst ne pruža dovoljno elemenata da bi se govorilo o nekakvom dogovoru, niti da je u prirodnom stanju reč, kao kod Hobsa, o ratu, te pojam uzajamnosti ostaje nejasan. Uostalom, u paragrafu 34 Lok vrlo jasno pokazuje da, kada govori o jednakosti, ne misli na to da su ljudi jednako sposobni, već da

⁴³⁶ Upor. sada već klasičnu studiju John Duhn, *The Political Thought of John Lock*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, naročito odeljak 9, deo III, "The State of Nature", str. 106. Ni Dan, međutim, ne razvija pojam uzajamnosti, iako se on, naravno, pojavljuje kod njega (videti str. 111, na primer: "What defines state of nature is that it is neither the state of war nor properly political condition. It is *any* relationship between *any* men which is not modified by particular acts of direct aggression or by the particular explicit reciprocal normative understandings which institute a shared political society"). Da je reč o važnom i nedovoljno promišljenom pojmu upozorava i Hana Arent kada govori o dve vrste ugovora: "Jedan je između izvjesnog broja privatnih lica, iz koga bi navodno trebalo da nastane društvo; drugi se zaključuje između naroda i njegovog vladara i iz njega onda nastaje pravna država. (...) Glavne razlike između oba tipa društvenog ugovora mogu se šematski ukratko nabrojati na slijedeći način: u društvenom ugovoru koji počiva na uzajamnosti i koji pretpostavlja jednakost, u koji je uključen izvestan broj ljudi da bi obrazovao zajednicu, pravi sadržaj *akta* ugovora je obećanje, a njegov rezultat je *consociation* ili *societas* u rimskom značenju, dakle jedan savez. Savez okuplja izolovane snage saveznika i povezuje ih u jednu strukturu moći koja se bazira na uzajamnom poverenju (...). Ovaj akt ugovora toliko je malo fiktivan da se on u osnovi ponavlja u svakom slobodnom udruživanju i u svakoj organizaciji. Za razliku od toga u slučaju takozvanog društvenog ugovora između jednog već postojećeg društva i vladara koji stoji izvan njega, riječ je o hipotetičkom praugovoru koji nije nigdje zapisan, koji služi tome da opravda vladavinu. U njemu se pretpostavlja da svaki pojedinca gubi svoju izolovanu, od drugih nezavisnu snagu i odriče se svojih moći da bi postao dio 'blagoslova' jedne regularne vlasti. Što se tiče ovog pojedinca njemu ne samo da se iz ovog ugovora ne povećava moć koju je ranije posjedovao, kao što je slučaj kod ugovora koji počiva na uzajamnosti, već on gubi svoju prapolitičku moć jer ona nije u stanju da mu kroz ugovor obezbedi sigurnost", Arent Hana, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, "Filip Višnjić", Beograd 1991, prevod Božidar Sekulić, str. 147-148.

se rađaju jednaki, a šta će, u međuvremenu, sa svojom slobodom i svojom jednakošću da urade, uglavnom je njihova stvar.

Stanje slobode, ipak, nije stanje samovolje, jer postoji prirodni zakon koji upravlja prirodnim stanjem i koji obavezuje svakog. Na koji način, međutim, prirodni zakon obavezuje? Za sada samo apelom na dobru volju i savest, a kao jemstvo pojavljuje se "svemoguć i beskrajno mudar Tvorac", "suvereni gospodar", čije nam sveprisustvo nalaže da svoju slobodu ne koristimo kako bismo sebi i drugima naneli zlo, odnosno, tome nasuprot, imamo se truditi da očuvamo i svoj i živote drugih ljudi. Po prirodnom zakonu svako ima pravo da kazni prekršioce toga zakona. Problem je, međutim, što bi sve to bilo uzaludno ako u prirodnom stanju ne bi postojalo telo koje bi imalo vlast da izvršava ovaj zakon, pošto se izvršenje zakona ne može, ipak, prepustiti pojedincima. Dakle, prekršitelj prirodnog zakona treba da se kazni, svako može da ga kazni, ali pojavljuje se problem tog *svakog*: kako razumeti *svako*, svaki pojedinac, ukoliko pojedinci, ipak, ne treba da izvršavaju kaznu (već je potrebno izvršenje prepustiti telu koje, *de jure*, ne postoji u prirodnom stanju). Videli smo, u međuvremenu, da je vlast učinak nejasne uzajamnosti. Stvar se komplikuje: "u takvom *stanju savršene jednakosti*, u kojem po prirodi ne postoji nadmoćnost ili pravosudna vlast jednoga nad drugim, sve što neko može da učini u izvršavanju tog zakona, svako odista mora da ima pravo da to čini"⁴³⁷. Drugim rečima, uprkos deklarativnom odsustvu samovolje, uprkos postojanju fikcije prirodnog zakona, uprkos tome što je prirodni zakon izraz samoga uma, odnosno ljudske racionalnosti, te uprkos tome što je svemogućí Tvorac garant jednakosti, u prirodnom stanju na delu je čista samovolja.

Lok, međutim, odbija ideju da se prema onome ko prekrši prirodni zakon sme postupati bez ikakve ograde i primećuje sledeće: "Kršeći prirodni zakon, krivac daje do znanja da živi po drugom pravilu nego što je pravilo *uma* i opšta pravičnost", čime postaje opasan po ljude jer "omalovažava i raskida vezu koja ih obezbeđuje od nepravde i nasilja".⁴³⁸ Opet se pokazuje da Lok pretpostavlja nekakvu vezu između ljudi u prirodnom stanju – otkud, inače, ideja uma, pravde, odnosno nepravde? – ali priroda te veze nije

⁴³⁷ *Isto*, I, § 7, str. 13.

⁴³⁸ *Isto*, I, § 8, str. 13.

belodana. S jedne strane jasno je da je reč, barem delom, o umnoj, dakle racionalnoj vezi koja pretpostavlja da je svim ljudima zajednička izvesna urođena (umska) struktura, te da upravo ona nalaže da se dobro odredi vlastiti interes. Ali tome uprkos ni dalje ne postoji nikakvo jemstvo da je odabrani interes istovremeno zajedničko dobro. Lok, doduše, dodaje da onaj ko krši prirodni zakon napada čitav ljudski rod, te da, suprotstavljajući se prekršiocu na osnovu prirodnog zakona pojedinci brane ne samo sebe, nego i ljude uopšte – "*svaki čovek ima pravo da kažnjava krivca i da bude izvršilac prirodnog zakona*"⁴³⁹ – čime u prirodni zakon hoće da unese supstanciju opštosti, neophodnu za konstituisanje ljudske zajednice, no Lokova krhka postavka i dalje pluta po prostoru proizvoljnosti. U odbranu svoje ideje Lok daje zanimljiv primer, usput, po svemu sudeći, na drugoj ravni polemišući sa Hobsom. Naime, pita se Lok, ako se njegova zamisao nekome čini čudnom, kako to da vladar i država imaju prava da kažnjavaju strance zbog zločina koji je ovaj počinio u njihovoj zemlji, budući da za stranca važe zakoni neke druge zemlje, ako ne na osnovu prirodnog zakona koji važi svugde bez izuzetka, na ravni čitavog ljudskog roda⁴⁴⁰.

Da bi izašao iz pojmovne zbrke, Lok mora da otvori novu perspektivu, odnosno da odgovori na pitanje šta je to politička vlast, odnosno kako se ona uspostavlja.

7. 3. Politička vlast

Uvodeći nas u pojam političke vlasti, Lok polazi od pojma braka i u svoje izvođenje ugrađuje nekoliko nijansi od presudnog značaja za razumevanje zamisli. Naime, piše Lok, da bi se postigli ciljevi braka – rađanje, uzajamna potpora supružnika i pomoć dok su zajedno – građanski vladalac (*civil magistrate*) ne ograničava prava ili vlast (*power*), koji su neophodni za ostvarenje rečenih ciljeva, bilo koga od supružnika, već samo rešava eventualni spor između njih. Naime, ukoliko bi apsolutna suverenost i vlast nad životom i smrću prirodno pripadali mužu i bili nužni za zajednički život supružnika, ne bi postojao brak u onim zemljama u kojima takva, apsolutna vlast, nije dopuštena muškarcu.⁴⁴¹ Ovaj zgusnuti odlomak povezuje više ravni. Najpre, Lok na još jednom primeru pokazuje šta

⁴³⁹ *Isto*.

⁴⁴⁰ Lokova doktrina kazne poseban je problem do kojeg je, sudeći prema *Drugom pismu o toleranciji*, visoko držao i sam Lok (upor. *Pismo o toleranciji*, u: *Dve rasprave o vladi*, Velika edicija Ideja, Beograd 1978, knjiga 2, prevod Nazifa Savčić, str. 133-175). Ovde se, međutim, ne možemo baviti njime.

⁴⁴¹ *Dve rasprave o vladi*, knjiga 2, VII, § 83, str. 49-50.

znači da se svi ljudi rađaju jednaki dovodeći u pitanje prirodnu prevlast muškarca nad ženom, pri čemu, usput, poslovično gađa Filmera i njegovo ustrojstvo patrijarhije, potom izražava bojazan prema apsolutnoj vlasti jednoga, odnosno prema suverenosti, a ponajviše upućuje na to kako razume građansku, odnosno političku vlast – kao treću stranu koja rešava eventualni spor između građana, a nikako kao moć (*power*) koja ograničava pravo ili vlast koji su prirodno neophodni za ostvarenje ciljeva nekoga društva. (Ovde se, takođe, uočavaju dve ravni moći čije granice nisu jasno razlučene, premda je jasno da su uzajamnom odnosu: politička moć i prirodna moć.) Vlast ili moć, dakle, Lok ne razume kao pozitivnu, kao moć koja naređuje šta se radi, već kao moć koja razrešava moguće sukobe. Uz to, ni sama se moć ne razume kao negativnost, već kao element neophodan za dostizanje postavljenih ciljeva, odnosno kao konstitutivni element društva. Ipak, šta je sadržina političkog društva, zajednice koja počiva na političkim principima?

I ovde Lok polazi od "definicije svih definicija", od konstatacije da se svi ljudi rađaju jednaki i slobodni, odnosno da čovek po prirodi ima moć/vlast (*power*) "ne samo da očuva vlastitu svojinu, svoj život, slobodu i imovinu od povreda i napada drugih ljudi, već i da presudi i kazni prekršitelja tog zakona"⁴⁴². Ali da bi izgradio političku zajednicu, odnosno da bi izašao iz prirodnog stanja, pojedinac mora da se odrekne "svojeručnog" kažnjavanja prekršilaca prirodnog zakona, što je prvi korak u pravcu sklapanja društvenog ugovora. Političko društvo, piše Lok, postoji jedino tamo gde se svaki član odrekao prirodne moći da kažnjava prekršioce prirodnog zakona i predao je, tu moć, "u ruke zajednice u svim slučajevima kada može radi zaštite da se obrati zakonu" koji je ta zajednica proglasila.⁴⁴³ Na taj način se s prirodne, odnosno privatne ravni prelazi na ravan zajednice. U slučaju, dakle, da neko prekrši prirodni zakon sudija (i izvršitelj) nije više pojedinac, nego zajednica na osnovu ustanovljenih pravila. U slučaju spora među pojedincima presuđuje treća strana, sama zajednica, društvo kome su svoju prirodnu moć presuđivanja delegirali pojedinci.

⁴⁴² *Isto*, VII, § 87, str. 51. Uprkos tome što, u osnovi, nastoji da očuva ideju o slobodi, ova definicija varira, pa možemo pronaći njen užu, proširen, ili širok smisao kao u navedenom slučaju.

⁴⁴³ *Isto*. Upor. Duhn, *The Political Thought of John Lock*, *op. cit.*, str. 124.

Važno je primetiti još jedan tanani prelaz koji Lok beleži gotovo usput, gotovo ga podrazumevajući: prekršaj prirodnog zakona sada je napad na samo društvo.⁴⁴⁴ Upravo je odnos prema zajednici, odnosno poštovanje utvrđenih zakona i pravila, *differentia specifica* između onih koji pripadaju političkom društvu i onih koji su izvan njega:

Oni koji su sjedinjeni u jednom telu i imaju zajednički ustanovljeni zakon na koji se pozivaju i sudstvo sa vlašću da rešava sporove između njih i kažnjava prekršioce, *jesu u političkom društvu* jedan s drugim (*one with another*); ali oni koji nemaju takvog zajedničkog prava apelacije (*common appeal*) na zemlji, još su u prirodnom stanju, i gde nema drugog sudije svako je sudija za sebe i izvršilac, što predstavlja, kao što sam ranije pokazao, savršeno *prirodno stanje*.⁴⁴⁵

U ovom sažetku prethodnih izvođenja ("kao što sam ranije pokazao") pronalazimo pojašnjenje pojma uzajamnosti s početka druge knjige: to je odnos u kojem pojedinci, jedan s drugim, jedan u odnosu prema drugom, *one with another*, ustanovljuju političko društvo tako što prave razliku između onih koji se odriču od samovolje tako što svoja prirodna prava predaju u ruke zajednice zarad ustanovljenja zakona i onih koji ostaju izvan uzajamnosti. Drugim rečima, uzajamnost nije ništa drugo do samo društvo. Ne mnoštvo pojedinaca, ne prosti skup, već skup koji u stanju da artikuliše sopstveni interes. Društvo počiva na uzajamnosti svojih članova, te je upravo uzajamnost ono što, kroz institucije nastale kao izraz uzajamnosti, garantuje održavanje jednoga društva. To je ono što dobija svoj izraz kao društveni ugovor. Lok može da napravi ovakvu konstrukciju zato što on, kao i Hobs, pretpostavlja postojanje čovekove prirode, delovanje uma kao glavnog obeležja te prirode, odnosno učinke racionalnosti kao one supstancije koja je u stanju da razlučuje, da izabere interes, da ga artikuliše i, najzad, uspostavlja organizovanu zajednicu, odnosno političko društvo – i da ga sprovede.

Dakle, političko *ili* građansko društvo nastaje kada se izvestan broj ljudi ujedini na takav način da se svako od njih odriče svoje izvršne moći prirodnog zakona – uzajamnost

⁴⁴⁴ *Dve rasprave o vladi*, VII, § 87, str. 51. Posredstvom ljudi kojima je zajednica dala vlast/moć da izvršavaju ustanovljena pravila, odnosno ustanovljene zakone, kažnjavaju se oni prekršaji "koje je neki član počinio protiv društva".

⁴⁴⁵ *Isto*. Prevod blago izmenjen.

na delu – i predaje je zajednici kao izrazu te uzajamnosti. Ključna reč u tom izvođenju je – saglasnost (*consent*):

Jedini način kojim neko lišava sebe svoje prirodne slobode i *stavlja okove građanskog društva* predstavlja saglašavanje sa drugim ljudima (*agreeing with other men*) da se združe i ujedine u zajednicu kako bi ugodno, bezbedno i miroljubivo živeli zajedno i sa sigurnošću uživali vlastitu svojinu i imali veću bezbednost od napada onih koji toj zajednici ne pripadaju.⁴⁴⁶

To jedinstvo, to političko telo koje se konstituisalo u prirodnom stanju i sada se nalazi pod jednom vrhovnom vladom, naziva se narod. Ono se kreće pod uticajem veće sile koju predstavlja saglasnost većine, dakle svojevrsni *spiritus movens* toga tela. Utoliko je "svako vezan saglasnošću koju daje *većina (consent of the majority)*", odnosno akt većine ima se smatrati aktom celine.⁴⁴⁷ Upravo je volja većine ono što garantuje poštovanje izvornog ugovora (*original compact*) koji su pojedinci sklopili da bi sačinili društvo. Njegova snagu obaveznosti proističe iz volje većine, iz "saglasnosti većine u umu" (*consent of the majority in reason*) koja se saglasnost uzima kao akt celine. Upravo je to ono što garantuje ispunjenje toga ugovora kako bi se sloboda zadobijena ugovorom razlikovala od slobode prirodnog stanja. Tako, po Lokovim rečima, započinje svaka zakonita vladavina u svetu (*any lawful government in the world*).

⁴⁴⁶ *Isto*, VIII, § 95, str. 56. Ovde je, razume se, nemoguće ne uočiti sličnost sa čuvenim Rusoovim uvidom po kojem se ljudi rađaju slobodni, ali vazda ostaju u okovima. Upor. Žan-Žak Ruso, *Društveni ugovor*, "Filip Višnjić", Beograd 1993, prevod Tihomir Marković knj. I, pogl. 1, str. 27.

⁴⁴⁷ *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 96, str. 57. O genealogiji ideje sporazuma kod Loka videti odličan tgekt Jeremy Waldron, "John Lock: Social contract versus political anthropology", u: David Boucher and Paul Kelly (eds), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London/New York 2005, str. 51-72. Voldron upravo pokazuje da je ugovor trenutak, ali i sredstvo, izlaska iz antropoloških motiva. Drugim rečima, već Lok pokušava da gurne u drugi plan ono što je Hobsu bilo nužno da bi podigao svoju filozofsko-političku građevinu: strasti, odnosno ono "isuviše ljudsko". Drugim rečima i zaoštrenije: ako je Hobs, oslanjajući se na Makijavelija, Bodena, Dekarta, ali i nauku svoga doba, izumeo čoveka, već je Lok krenuo u razgradnju njegove prirodnosti. Ako su se njegovi prethodnici pobunili protiv teološkog autoriteta, protiv transcendencije, Lok već ima prigovor na imanenciju shvaćenu kao puka prirodnost. Otud oni "okovi građanskog društva", otud svest o nužnosti veštačkog. O kontekstu u kojem Lok piše, pored navedene knjige Džona Dana, upućujemo i na tekst Martyn P. Thompson, "Locke's contract in context", u: David Boucher and Paul Kelly (eds), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London/New York 2005, str. 73-95, sa posebnom osvrtom na razliku između Pufendorfovog i Lokovog shvatanja ugovora (na pr. str. 81-83).

Izlazak iz prirodnog stanja, prema tome, znači ulazak u "stanje države" (*commonwealth*).⁴⁴⁸ Zanimljivo je, međutim, kakvu legitimacijsku osnovu državi na ovome mestu daje Lok. Država, naime, nastaje kada se uspostavi sudija na zemlji

sa vlašću da rešava sve sporove i da daje zadovoljenje za štete koje se mogu naneti nekom pripadniku države; a ovaj sudija je zakonodavac, ili su to sudije koje je zakonodavac imenovao. I gde god postoji izvestan broj ljudi, ma kako da su udruženi, koji nemaju takvu odlučujuću vlast da bi joj se obraćali, ti ljudi su još u prirodnom stanju.⁴⁴⁹

Izlazak iz prirodnog stanja, dakle, ne postiže se bilo kakvim udruživanjem ljudi, već samo onim udruživanjem koje uspostavlja vlast koja ima moć donošenja odluka. Ta moć se, pak, stiče, ili legitimira, sklapanjem *izvornog ugovora* zahvaljujući kojem se pojedinci sjedinjuju u jedno telo.⁴⁵⁰ To telo *kao država* počinje da živi udahnjivanjem pozitivnog momenta, pozitivnog zakon. Ugovor, dakle, u istom činu ugovaranja pretpostavlja prvi i osnovni pozitivni zakon na kojem počiva zajednica.

"Prvi i osnovni zakon pozitivni zakon svih država je ustanovljavanje zakonodavne vlasti; pošto je prvi i osnovni prirodni zakon koji treba da vlada čak i samim zakonodavnim telom očuvanje društva i (u meri u kojoj će to biti u skladu sa zajedničkim dobrom) svakog pojedinca u njoj. Ova zakonodavna vlast nije samo najviša vlast države već je i sveta i nezamenljiva u rukama u koje ju je zajednica jednom predala".⁴⁵¹

⁴⁴⁸ *Dve rasprave o vladi*, VII, § 89, str. 52. "Stanje države" je, *stricto sensu*, pleonazam: država je uvek već određeno stanje. No, ukoliko je prihvatljivo *commonwealth* prevesti sa "država", što, doduše, stvara izvesne probleme, onda je ovakav prevod dopušten. (Ponešto se može otpisati i na poslovičnu britansku izmeštenost iz centra.)

⁴⁴⁹ *Isto*.

⁴⁵⁰ *Isto*, VIII, § 97, str. 57.

⁴⁵¹ *Isto*, XI, § 134, str. 75-76. Žan Terel skreće pažnju na jednu, čini se, nedovoljno komentarisanu komplikaciju, naime u poglavlju XIII, § 157, Lok nešto drugačije određuje vezu između prvobitnog, izvornog, najvišeg akta i pozitivnih zakona, naime Ustav zakonodavnog tela pojavljuje se kao izvorni i vrhovni akt društva "koji prethodi svim njegovim pozitivnim zakonima i koji u celini zavisi od naroda". Upor. Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2001, str. 266-267. Ta bi se razlika, sugerira Terel, mogla razumeti kao razlika između upostavljanja građanskih zakona i prirodnog zakona: "Ako pod pozitivnim zakonima", piše Terel, "razumemo akte zakonodavne vlasti, ustanovljenje zakonodavne vlasti ne treba opisivati kao pozitivan zakon: zakonodavna vlast nije autor akta koji je uspostavlja, nego taj akt uspostavlja

No, na neki se način taj ugovor mora videti, moraju se videti "potpisi" na tom ugovoru, on mora da se ispolji u nečemu, ili u nekome. Izraz toga ugovora i, kako ćemo videti kasnije, njegov jamac jeste upravo sudija. Sudija je, u istoj formulaciji, zakonodavac, a potom i onaj koga je zakonodavac imenovao. S jedne strane, ako bismo se pozvali na kontekst, bilo bi dopušteno tumačenje po kojem su zakonodavna i sudska vlast razdvojene, ali Lok nije bio čuven po tome što je zagovarao podelu vlasti. Kontekst sugerise da zakonodavac kao sudija nije isto što i sudija kojeg imenuje zakonodavna vlast, odnosno, u prvom slučaju, zakonodavac je najviša konstituisana vlast, sudija koji je izveo društvo iz prirodnog stanja, dok je, u drugom slučaju, sudija deo sudske vlasti. Problemi, međutim, nastaju kada je oformljena zajednica, kada se izašlo iz prirodnog stanja, kada je konstituisana država i kada se jave izvesne sumnje u vladara i zakonodavno telo. Lok je nedvosmislen: (vrhovni) sudija je narod.⁴⁵² Ali ko je suveren?

Šta, dakle, radi narod, taj vrhovni sudija, kada vladar, vodeći se privatnim interesom i bez učešća razboritosti, počinje da radi protiv interesa zajednice, odnosno protiv opšteg dobra? Drugim rečima, šta radi narod kada vladar ili vlada svoje prerogative okrenu protiv njega, naroda? Prerogativi su, pak, piše Lok, "vlast da se radi razborito radi opšteg dobra, bez zakonskog propisa, a ponekad čak i protiv njega"⁴⁵³. Prerogativi, dakle, odgovaraju upravo onome čime se definiše suverena vlast: delovati izvan zakonskog okvira, čak i protiv njega, zarad očuvanja opšteg dobra. No, ako se prerogativi okrenu protiv naroda, narod počinje da koristi svoje prerogative i definiše ih pozitivnim zakonima.⁴⁵⁴ Prerogativi su, zapravo, dopuštenje koje narod daje vladarima "da čine nekolike stvari po slobodnom vlastitom izboru, onde gde zakon ćuti, a ponekad i protiv direktnog slova zakona a radi opšteg dobra"⁴⁵⁵. Prerogativi koje vladar dobija svojevrsno su ovlašćenje da deluje u ime naroda. Zbunjuje, međutim, upotreba reči "sloboda". Drugim rečima, koji su mehanizmi kontrole vladara, gde su granice njegove slobode, posebno ako je on, kako kaže Lok, "nalik

zakonodavnu vlast. Ako, tome nasuprot, taj akt uporedimo sa prirodnim zakonom, možemo da govorimo o pozitivnom zakonu."

⁴⁵² *Dve rasprave o vladi*, XIX, §§ 240-242, str 131-132.

⁴⁵³ *Isto*, XIV, § 160, str. 91.

⁴⁵⁴ *Isto*, § 163, str. 91-92. Lok ovde daje zanimljivu argumentaciju o tome da narod ne *prisvaja* prerogative koji su bili u rukama vladara, već ih, naprosto, koristi, budući da je narod nosilac prerogativa. Drugim rečima, narod je suveren.

⁴⁵⁵ *Isto*, str. 92.

Bogu"⁴⁵⁶? Uvođenjem boga Lok uvodi tananu dvosmislenost u svoje izvođenje da bi, s druge strane, bez ikakve dvosmislenosti imenovao najveću opasnost za jedno političko društvo: razobručena najviša vlast. Jer, tamo gde je narod dopuštao najveće prerogative vladarima, gde se najviše oslanjao na vladarevu dobrotu i mudrost, gde nije osporavao te prerogative jer vladar je radio u korist opšteg dobra, upravo je tu najveća opasnost za slobodu njihovih naroda. Ali Lok i dalje ne može da se izvuče iz tog čudnog kruga jer, na kraju paragrafa 166 dodaje, još jednom: "[P]rerogativa nije ništa drugo do vlast činjenja opšteg dobra bez pravila"⁴⁵⁷.

I dalje ostaje pitanje šta, ko i na koji način ograničava apsolutnu vladarsku vlast?

7. 4. Početak političkog društva (dva prigovora)

Političko društvo je, dakle, *saglasnost* određenog broja slobodnih ljudi koji su u stanju da oforme većinu, da se ujedine i utelove kao društvo. Na taj način, po Loku, počinje zakonita vlada. No, ta je zamisao podložna prigovorima koje Lok uračanava u svoje izvođenje. Prvi je da nema primera u istoriji ljudskih društava u kojem su se jednaki i nezavisni ljudi okupili i uspostavili vladu. Drugi, koji se u izvesnom smislu naslanja na prvi, kaže da su svi ljudi, zapravo, već rođeni pod nekom vladom, dakle već su rođeni u političkom društvu, što znači da moraju toj vladi da se pokore. Oni nisu slobodni da oforme novu vladu.⁴⁵⁸

7. 4. 1. Razgradnja porekla

Prvi prigovor kaže da je prirodno stanje svojevrsna konstrukcija, svojevrsna teorijska fikcija kojoj se ne može pronaći trag u istoriji.⁴⁵⁹ Ovde bi, čini se, bilo umesno

⁴⁵⁶ *Isto*, str. 93.

⁴⁵⁷ *Isto*. Upor Duhn, *The Political Thought of John Lock*, *op. cit*, naročito poglavlje "Prerogative", str. 148-156. Čini se, međutim, da Dan isuviše upliće problem morala u raspravu o prerogativima, što, iako razumljivo s obzirom na njegovu poziciju, ne doprinosi razrešenju ovog teškog problema.

⁴⁵⁸ *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 100, str. 58-59.

⁴⁵⁹ Isti prigovor formulisan je i u § 14, str. 17.

skrenuti pažnju na zanimljivu i indikativnu primedbu priređivača Lokovog dela, koji, dakle, u fusnoti 4 na stranici 59. kaže: "Ovim odeljkom započinje potpuniji odgovor na pitanje o *stvarnom* [podvukao I. M.] postojanju prirodnog stanja, koje je prethodilo uspostavljanju građanskog društva". Upravo je, međutim, odrednica *stvarno* pogodak u centar kojim se promašuje sve ostalo. Ne bivajući svestan toga priređivač Lokovog spisa staje na stranu njegovih kritičara, jer i on pretpostavlja nekakvo *stvarno* stanje, ili nekakvu stvarnost pre političkog društva. Pre interpretacije, dakle, mora da postoji neko stanje koje se da tumačiti, nekakva stvarnost koja je identična sebi nezavisno od poretka iz kojeg se tumači. Ova primedba implicira da bi moralo moći da postoji nekakvo svedočanstvo o prirodnom stanju nezavisno od perspektive koju pruža već uspostavljen poredak, to jest političko društvo. Ukoliko bi se utvrdilo da pretpostavka ne stoji, da prirodno stanje nikada *stvarno* nije postojalo, da je to naknadno opravdanje političkog poretka, onda bi se verodostojnost Lokove konstrukcije dovela u pitanje. U nedostatku verodostojnog svedočanstva o svojim pretpostavkama i Lokova bi konstrukcija postala sklona padu.

Lok, međutim, upravo izvanrednom domišljatošću otklanja ovaj i ovakav prigovor. On odbija konstrukciju prigovora izlažući je svojevrsnoj dekonstrukciji. Naime, primećuje on, kao što ni književnosti nema pre nego što se uspostavi građansko, odnosno političko društvo, tako ni svedočanstava nema pre nego što se oformi vlada. Vlada prethodi svedočanstvu. Da zaoštrimo formulaciju: vlada prethodi i onome što dolazi pre nje. Naravno, ne u vremenskom, već u ontološkom, pa čak i u transcendentnom smislu: vlada, odnosno političko društvo, uslov je mogućnosti govora o onome što vladi prethodi, pa čak i uslov mogućnosti fikcije koja legitimise vladu. Paradoks se može formulisati i na sledeći način: preistorijsko društvo postaje predmet tek sa uspostavljanjem istorijskog društva. Napolitičko društvo (u određenoj meri ova sintagma je svojevrsni oksimoron jer društvo je, po definiciji, političko) pomalja se tek kada je uspostavljeno političko društvo. Savremenijom žargonom može se reći i ovo: legitimna borba interpretacija moguća je tek u političkom društvu. Pre toga interpretacije su bile performativnog karaktera: tumačenje moje volje značilo je, doslovno, eliminaciju neistomišljenika, smrt druge i drugačije interpretacije (ako ne i samog interpretatora). U prirodnom stanju nije bilo moguće da postoje dve suparničke interpretacije u isto vreme i na istom mestu, još manje je bilo

moguće da obe imaju pravo na važenje. Odnosno, ovu je perspektivu moguće i obrnuti, pa reći da su sve interpretacije važile jednako i u isto vreme, ali ne i na istom mestu. Implikacija je, međutim, ista: nasilje nije ničim sputano. Tek kada se uspostavi političko društvo moguće je progovoriti o istoriji utemeljivača, odnosno moguće je krenuti u ispitivanje porekla.⁴⁶⁰ Uz to, ono što je takođe konstitutivno za transcendentalnu strukturu jeste sloboda, odnosno pretpostavka slobode: svi ljudi su bili slobodni i, kao slobodni, bili su jednaki sve dok *saglasnošću* nisu uspostavili vladara nad sobom. Razume se, ovu vrstu prigovora upućuju pre svega oni koji, poput Filmera, poreklo političkih društava vide u očinskoj vladavini, te bi haotičan početak o kojem govori Lok za njih bio nekom vrstom svetogrdnog, grešnog začeca. Ali, opet iz osavremenjene perspektive, jasno je da upravo o tome govori Fuko kada piše, objašnjavajući da genealogija *nije* potraga za poreklom, da se na početku ne nalazi nikakav početak jednak sebi, nikakvo *arhe*, nikakav prepoznatljiv identitet, poredak, već na početku behu odnosi sila.⁴⁶¹ No, problem se i dalje vrti oko slobode. Lokova koncepcija pretpostavlja slobodu, dok druge koncepcije slobodu, eventualno, izvode, odnosno sloboda nije pretpostavka nego se sloboda daje. Ali ako teorijsko opravdanje ove koncepcije nije dovoljno, Lok će da pribegne i "niskom", a ubedljivom udarcu: svaki pokušaj da se prodre u poreklo vlade u izvesnom je smislu uzaludan jer su vlade započinjale *de facto*.⁴⁶² Razume se da je na ovom mestu potrebno biti krajnje oprezan, jer bi samome Loku njegov sopstveni argument mogao da se vrati kao bumerang i pogodi ga direktno u lice. Naime, taj antiteorijski izbruh koji se poziva na čistu faktičnost, dakle na činjenice koje su toliko očigledne da im nije potrebno nikakvo posredovanje, pa ni posredovanje teorije, uvek je slab jer se na evidenciju bez posredovanja

⁴⁶⁰ *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 100, str. 59. Teren za vakvo razumevanje porekla Lok je već pripremio u svom velikom teorijskom delu, *Ogledima o ljudskom razumu*, gde je ljudsku svest odredio kao praznu ploču na kojoj tek iskustvo ispisuje svoj tekst. Utoliko na početku nema ničeg. U mnoštvu motiva o poreklu izdvajamo jednu skorašnju oštru formulaciju koju potpisuje Đorđo Agamben: "poreklo [u smislu *arche* – I.M.] je ono što naređuje i vlada ne samo rođenjem, nego i rastom, razvojem, tokom i prenosom – jednom rečju: istorijom – onim čemu je dalo poreklo. Bilo da se radi o biću, ideji, znanju ili praksi, u svakom slučaju početak nije tek naprosto uvod koji docnije nestaje u onome što sledi; naprotiv, porekli nikada ne prestaje da počinje, odnosno da naređuje i vlada onime što je uvelo u postojanje", "Šta je naredba?", u: *Dispozitiv i drugi eseji*, Adresa, Novi Sad 2012, prevod Marija Radovanović, str. 37.

⁴⁶¹ Mišel Fuko, "Niče, genealogija, istorija", *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd 2010, prevod Ivan Milenković. Ni ovde ne možemo bez Makijavelija i njegove "pohvale neslozi" između senata i plebsa, neslozi kao konstitutivnoj za stvaranje poretka.

⁴⁶² *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 103, str. 61.

može pozvati svaka pozicija. No, ovo se mesto može pročitati i drugačije: potraga za poreklom vlade vodi samo do uvida da su one nastajale kao izraz interesa, odnosno racionalnog uvida da drugačije nije moguće sačuvati sopstveni život i sopstvenu imovinu, dakle vlada je izraz umskog principa. Potraga za poreklom uvek je potraga za metafizičkim početkom koji se *après coup*, naknadno, legitimiše upravo tom potragom. Ukoliko, tome nasuprot, ponudimo jedno faktičko stanje kome ne prethodi metafizički temelj u obliku, recimo, očinske vlasti koja potiče direktno od Boga (pa bi se Lokova usputna primedba o poreklu jevrejske zajednice u čiji se nastanak Bog neposredno umešao, mogla razumeti kao ironijska opaska koja važi za svaki narod koji pribegava metafizičkim opravdanjima⁴⁶³), ukoliko se, dakle, poreklo vlade potraži u racionalnoj, umskoj odluci, u saglašavanju interesa, u dobro odabranom interesu, onda se metafizički temelj dovodi u pitanje, on se dekonstruiše.

Kako stvar stoji sa odnosom činjenica i tumačenja tih činjenica, Lok pokazuje u dekonstrukciji evidencija. Naime, ako tragamo za prošlošću, videćemo da je vlast bivala, uglavnom, u rukama jednoga. Ali, smatra Lok, to ne znači da politička društva nisu započela saglasnošću pojedinaca da se udruže i stvore jedno društvo. Tek kada se stvori društvo, kada se oformi zajednica, dakle tek kada se izađe iz prirodnog stanja moguće je izabrati formu vladavine, odnosno način na koji je društvo uređeno. Drugim rečima, vlast nije *po prirodi* monarhijska, niti ona *po prirodi* pripada ocu (kako ljudi pogrešno smatraju, domeće Lok⁴⁶⁴), već je uvek konstrukcija, izraz racionalno uobličениh interesa.⁴⁶⁵ Stvar vladavine jednog, pak, predmet je drugog i drugačijeg razmatranja u koje se nećemo upuštati.

7. 4. 2. Problem saglasnosti

Drugi prigovor je ozbiljniji i on dovodi u pitanje slobodu pojedinaca da odlučuju o obliku vladavine budući da, *stricto sensu*, nema više *prostora* za slobodu jer sav prostor – prostor u širem smislu, ne samo kao teritorijalno, već i kao političko određenje – već je zaposednut: svako se, naime, rađa u već uspostavljenom političkom poretku koji se ima

⁴⁶³ *Isto*, § 101, str. 59.

⁴⁶⁴ *Isto*, § 106, str. 62.

⁴⁶⁵ Iako su ovakve konstrukcije, posle poststrukturalističke intervencije, opšte mesto dekonstruktivne perspektive, učinak diskursa prirodnosti ne samo da je i dalje jak, nego je izrazito delotvoran. Utoliko smatramo da je i dalje potrebno istrajavati na dekonstruktivnom pristupu.

poštovati. Sloboda prirodnog stanja se, utoliko, pokazuje kao dvovalentna: sloboda *od* i sloboda *za*. Naime pojedinci nisu unapred ograničeni ničim, nikakvom strukturom moći od koje bi se morali emancipovati jer u prirodnom stanju nema nikakve institucije: ono se i određuje odsustvom svakog institucionalnog aranžmana, te pojedinci nisu u poziciji da im je potrebna sloboda *od* bilo kakve strukture moći. Zaplet, međutim, tek sledi, jer fikcija prirodnog stanja dovodi u pitanje kakvoću slobode u takvome stanju. S druge strane pojedinci su slobodni da sami biraju šta im je činiti, oni su, dakle, slobodni da biraju. U rečenom prigovoru, međutim, oni su već rođenjem lišeni ovog oblika slobode, dakle mogućnosti da se udružuju i tako udruženi biraju ono za šta se dogovore. Na ovaj prigovor Lok ne nudi ubedljiv odgovor, bar ne u prvom koraku. Ono što on ima da kaže može se svesti na dosetku da su zakonite monarhije stvorili slobodni ljudi – što sledi iz njegove koncepcije nastanka političkih društava – te da, s obzirom na to, u svakom trenutku postoje slobodni ljudi koji se mogu slobodno ujedinjavati bez obzira ne već postojeće poretke, bez obzira na to što prostor slobode, u institucionalnom smislu, već zaposedaju politička društva.⁴⁶⁶ Lok, međutim, zna da je ovakav odgovor *nedovoljan* (iako izričito kaže da je ovakav odgovor *dovoljan* protiv prigovora⁴⁶⁷, taj retorički gest po malo podseća na gest deteta koje samo sebe hrabri ponavljajući da je u pravu, bez obzira da li je to u šta veruje održivo, ili nije), pa pokušava da ga dodatno ojača argumentima (naime, ako je i prethodna argumentacija *dovoljna* zašto bi je ojačavao?). Ojačavanje prethodnog argumenta opet ide preko Filmera, odnosno njegovih tvrdnji da se niko ne rađa slobodan od očinske vlasti. To Lok opovrgava lakonskom konstatacijom da ljudi nikada nisu preterano uvažavali takvu vrstu potčinjenosti, odnosno potčinjenost koja im je nametnuta samim rođenjem, dakle bez njihove saglasnosti. Da stvari stoje upravo tako za Loka je belodano već po tome što se, svako malo, stvaraju nove države uprkos zaposednutom prostoru slobode.⁴⁶⁸ On odbacuje tvrdnju da nismo slobodni zato što smo rođeni pod nekom vladom, odnosno da smo, zbog toga, *po prirodi* njeni podanici, te da više nemamo nikakvo pravo, ili izgovor za slobodu prirodnog stanja. Što je u redu. Ali problem nije u toj Lokovoj tvrdnji, već u argumentaciji pri kojoj se on oslanja na slabost konstrukcije o tome da na početku beše otac koji je,

⁴⁶⁶ *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 113, str. 67.

⁴⁶⁷ *Isto*, § 114, str. 67.

⁴⁶⁸ *Isto*, § 115, str. 67-68.

potom, izgubio prvobitnu, prirodnu slobodu i time obavezao i potomstvo na pokornost uspostavljenim vladama. Lok nema drugačiji odgovor osim da kaže kako obaveza koju je preuzeo otac ne važi i za njegovu decu, odnosno ugovor po kojem se otac odriče slobode ne obavezuje i njegove potomke na poštovanje tog ugovora: "nijedan akt oca ne može više da oduzme slobodu sinu nego što to može da učini sa slobodom bilo koga drugog".⁴⁶⁹ Utoliko on mora da se upusti u razmatranje sadržine slobode, gde najzad dolazi na svoj teren: niko se ne rađa kao podanik nijedne zemlje ili vlade.⁴⁷⁰

Čovek se, dakle, rađa slobodan i ništa ga, ponavlja Lok, ne može potčiniti zemaljskoj vlasti bez njegove saglasnosti. No, tada se otvara problem načina na koji se saglasnost daje, odnosno "šta će se smatrati *dovoljnom izjavom* čovekove *saglasnosti da bi ga učinila podanikom* prema zakonima neke vlade"⁴⁷¹. Izričita saglasnost je, naravno, nedvosmislena. Problem je prećutna saglasnost. Prećutnom saglasnošću da se bude poslušan zakonima određene vlade ima se smatrati posedovanje nekog poseda na zemlju na teritoriji koju kontroliše određena vlada.⁴⁷² Drugim rečima, prisajedinjujući – aktom, ponavlja Lok, dakle saglasnošću⁴⁷³ – svoju slobodnu ličnost nekoj slobodnoj državi, on joj prisajedinjuje i svoje posede. Kao i ličnost i ti posedi, sada, postaju podanici vlade rečene države. Izuzetno je, međutim, važno ono što Lok dodaje u sledećem paragrafu (121): obaveza potčinjavanja, budući utvrđena slobodnim činom, može i da prestane slobodnom odlukom uživaoca poseda. Ukoliko, dakle, on napusti posed, slobodan je otići i priključiti se nekoj drugoj državi ili, ako mu je stalo, osnovati novu, *in vacuus locis*, sa nekom novom družinom ljudi.⁴⁷⁴ S druge strane, onaj ko je dao izričitu saglasnost (*express declaration*) da pripada nekoj državi – Lok kaže: "stvarnim sporazumom" (*actual agreement*) – "taj je trajno i neizbežno (*perpetually and indispensably*) obavezan da bude i ostane njen podanik i nikad više ne može da bude u slobodi prirodnog stanja", osim ako se dražava ne raspadne,

⁴⁶⁹ *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 115, str. 68. Videti, takođe, § 116 (str. 68), gde Lok pokazuje da je mogućnost da otac sinu uskrati slobodu – apsurdna.

⁴⁷⁰ *Isto*, VIII, § 118, str. 69. Odbrana tog stanovišta u paragrafima 118-122. Ovde je, takođe, znakovita opaska priređivača u fusnoti 21, koji kaže da moderno pravo odbacuje ovakvo stanovište. Uprkos, međutim, dvama modelima, *jus gentium* i *jus soli*, moglo bi se reći da Lokov uvid, čak, danas važi još ubedljivije nego u njegovo doba.

⁴⁷¹ *Isto*, § 119, str. 70.

⁴⁷² *Isto*.

⁴⁷³ *Isto*.

⁴⁷⁴ *Isto*, § 121, str. 70-71.

ili mu se ukine status pripadnika.⁴⁷⁵ Sledi završni potez ove Lokove arabeske, u kojem pravi razliku između stranca koji nikada, svim naporima uprkos, makar i čitavog života živeo pod jednom vladom, ne može da postane punopravnim članom određene države i onoga ko "stvarno" (*actually*) stupi u državu:

Ništa ne može da učini čoveka takvim [podanikom ili članom određene države] sem njegovog stvarnog stupanja (*actually entering*) u državu na osnovu pozitivne obaveze i izričitog obećanja i ugovora. To je ono što ja mislim o početku političkih društava i o onoj *saglasnosti* (consent) koja nekoga čini članom neke države.⁴⁷⁶

Lokov trud da očuva supstanciju slobode pojedinaca i da, istovremeno, očuva slobodnu zajednicu, fascinantan je. S obzirom, međutim, na složenost zadatka – i nejasan. Ako pokušamo da sažmemo Lokovu zamisao, odnosno da shvatimo razliku između prećutne i izričite saglasnosti, te razliku između punopravnog člana određene države i stranca, uplićemo se u niz protivrečnosti među kojima na poslednjem mestu nije ta da se davanje prećutne saglasnosti čini udobnijim sporazumom od davanja izričite saglasnosti. Naime, ne vidi se zbog čega osoba koja je dala izričitu saglasnost da bi bila pripadnikom i podanikom jedne države ne može da raskine taj sporazum, odnosno zbog čega je njena pripadnost učvršćena atributom trajnosti (*perpetually*)? Ovde je potrebno zadržati se na Lokovoj upotrebi izvesnih srodnih pojmova koji, srodnosti uprkos, a zahvaljujući snažnim nijansama, upućuju na raščišćavanje terena.

Puko potčinjavanje zakonima neke zemlje, dakle, miran život pod njima i zaštita koje ti zakoni pružaju, *ne čini čoveka članom tih društava*.⁴⁷⁷ Drugim rečima, čin potčinjavanja nije dovoljan da bi se bilo ravnopravnim građaninom, potrebna je i nekakva aktivnost. Ravnopravnim članom čini ga saglasnost (*consent*). S kim se, ili s čim se osoba saglašava? S kim ili s čim ona sklapa sporazum? S kim ili s čim ona potpisuje ugovor? Kod Hobsa, videli smo, pojedinci sklapaju sporazum između sebe i na taj način obrazuju političko društvo. Kod Rusoa, videćemo to, pojedinci sklapaju ugovor sa političkim telom.

⁴⁷⁵ *Isto*, str. 71, prevod blago izmenjen.

⁴⁷⁶ *Isto*, § 122.

⁴⁷⁷ *Isto*, kurziv Lokov.

Videli smo, takođe, da temeljni zakon kojim se uspostavlja zakonodavna vlast pretpostavlja neposrednu saglasnost većine članova zajednice. Samu reč "ugovor" (*contract*), međutim, Lok ne koristi kada govori o početku političkog društva, već koristi reči *consent*, *compact* i *agreement*. Prema Piteru Lasletu, priređivaču *Dve rasprave o vladi*, Lok hotimično izbegava reč "ugovor" kako bi svoje izvođenje odmakao od juridičke sfere⁴⁷⁸, ali u igru ulazi još jedan pojam, "saglasnost" (*consent*), te, kako sugeriše Žan Terel, Lokov odmak od prava i njegovog, za političku logiku odveć uskog pristupa, nije tako nedvosmislen kako sugeriše Laslet.⁴⁷⁹ Reč *consent* Lok upotrebljava, kao što smo sugerisali u prethodnom odeljku, da bi opisao situaciju u kojoj se nalazi pojedinac ukoliko se priključuje društvu koje već ima obrazovanu vladu. Tu se uočava terminološki prekid sa Filmerom koji koristi reč *compact* da bi opisao očinski autoritet, odnosno obavezu koja se nasleđuje i koje se naslednici ne mogu osloboditi, a što Lok smatra neodrživim.⁴⁸⁰ Lok, dakle, govori o sporazumu (*consent*), a ne o paktu (*compact*), o čvršćoj ugovornoj vezi. U još jednom osvrtu na očinski vlast (§ 171), pronalazimo ovakvu formulaciju: zakonodavna vlast "*ima svoje poreklo samo u paktu i sporazumu, i uzajamnoj saglasnosti onih koji sačinjavaju zajednicu*"⁴⁸¹. Ove tri reči, sugeriše Terel, nisu istoznačne: iako sve počinje paktom o udruživanju, zakonodavna vlast ne izvodi legitimnost iz pakta, već iz sporazuma i saglasnosti.⁴⁸² Na ovim nijansama počiva i razlika između izričite i neme saglasnosti.

7. 5. Problem suverenosti

Lok se apsolutne, suverene vlasti (pre svega apsolutne monarhije kao vladavine jednog) boji više nego prirodnog stanja.⁴⁸³ Ili, preciznije, apsolutistička vlast nije u skladu sa građanskim, ili političkim društvom, upravo stoga što apsolutni vladar nije ograničen ničim, odnosno on je prema članovima zajednice u istom odnosu u kojem su pojedinci bili jedan prema drugome u prirodnom stanju zato što, s obzirom na njegov položaj, ne postoji

⁴⁷⁸ *Two Treatises of Government* (prir. Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1967², Uvod, str. 112.

⁴⁷⁹ Upor. Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 262.

⁴⁸⁰ Upor. *Dve rasprave o vladi*, VIII, § 116, str. 68.

⁴⁸¹ *Isto*, XV, § 171, str. 96 (prevod izmenjen): "And this power has its original only from compact and agreement, and the mutual consent of those who make up the community".

⁴⁸² Upor. Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 263.

⁴⁸³ *Dve rasprave o vladi*, XI, § 137, str. 79.

treća instanca koja bi rešila eventualni spor između njega i pripadnika društva koji mu je potčinjen.

Jer, budući da se za njega pretpostavlja da ima svu vlast u svojim rukama, kako zakonodavnu tako i izvršnu, ne postoji drugi sudija, i nema nikakve mogućnosti da se obrati nekome ko može pravedno, nepristrasno i sa autoritetom da odlučuje i od čije se odluke mogu očekivati naknada i obeštećenje za štetu ili neugodnost koja se može pretrpeti od princa ili njegove naredbe. (...) Jer, gde god postoje bilo koja dva čoveka koji nemaju ustaljena pravila i zajedničkog sudiju na zemlji da mu se obraćaju radi rešavanja međusobnih sporova, oni su još u *prirodnom stanju* i pod njegovim nepogodnostima (*inconveniencies*).⁴⁸⁴

Ovakvo stanje je, međutim, gore od prirodnog stanja, jer dok je pojedinac u prirodnom stanju imao pravo da se brani kako najbolje ume i može, te da sudi o svome pravu,

sada kada je njegova svojina okrnjena (*invaded*) voljom i naredbom njegovog monarha, on ne samo što nema nikakvo pravo da se žali, kao što treba da imaju oni koji su u društvu, već mu je, kao da je lišen uobičajenog položaja racionalnih stvorenja (*common state of rational creatures*), uskraćena sloboda da sudi o svome pravu i da ga brani...⁴⁸⁵

"Uobičajeni položaj racionalnog stvorenja" je, dakle, određen mestom koje pojedinac ima u društvu, pri čemu bi, zapravo, racionalnost izražena kao društveni ugovor, kao konvencija koja štiti od nekonvencije (*inconvenience*), kao artikulisani interes, prethodila tome mestu: ona to mesto uspostavlja da bi se, potom, njime legitimisala. Racionalnost stvara društvo, ali se potom poziva na društvo da bi opravdala svoj status. Loka uopšte ne teži to što i u apsolutnim monarhijama postoje državne institucije, što podanici imaju pravo da se pozovu na zakon i sudije ukoliko među njima, među samim podanicima, dođe do spora. Od same dobiti koju apsolutne monarhije nude, mnogo je veća opasnost od njih samih jer ne postoji, piše Lok, nikakva sigurnost od njih, ne postoji

⁴⁸⁴ *Isto*, VII, § 91, str. 53.

⁴⁸⁵ *Isto*, str. 54 (prevod izmenjen).

nikakva zaštita pred samovoljom apsolutnog vladara, nikakva brana od njegovog nasilja i ugnjetavanja.⁴⁸⁶

Da bi se ovom problemu prišlo potrebno je, pored već osvojenih pozicija, napraviti nekoliko razlikovanja na kojima, eksplicitno ili implicitno, insistira i sam Lok. Najpre razlikovanje političke (građanske) vlasti i njene vlade, izvornog ugovora i temeljnog zakona koji uspostavlja zakonodavnu vlast. Ovo razlikovanje, pak, upućuje na dve vrste vrhovne vlasti: vlast naroda i zakonodavnu vlast. No, ako je moguće imati više vrhovnih vlasti, to znači da nije reč o suverenoj vlasti, odnosno vrhovna vlast nije suverena vlast. Tačnije, Lok će samo božjoj vlasti podariti svojstvo suverenosti, zato što je bog svemoćni tvorac beskonačne mudrosti, koji svoje delo stvara kao onaj ko poznaje uzroke stvorenih stvari, za razliku, recimo, od oca koji stvara dete ne znajući šta će od njega da ispadne. Kada je reč o ljudima, tu ne može biti govora o suverenosti jer oni se, najpre, rađaju jednaki i slobodni, a vlast jednog, ili više njih, nad ostalima, uvek je legitimisana kao volja većine, te, utoliko, među ljudima ne može biti ni hijerarhije ni subordinacije u strogom smislu⁴⁸⁷, odnosno uvek govorimo o vrhovnoj vlasti (*suprem power*)⁴⁸⁸. Kako je zajednica zasnovana izvornim sporazumom, te je ona političko telo (država) kome formu daju odluke većine (naroda), vrhovna vlast ima dva značenja. Kada je zajednica bez vlade (vlada još nije osnovana, ili se raspala) ona uspostavlja zakonodavnu vlast kao najvišu vlast. Ta vlast koju zajednica *predaje* ovlašćenom predstavniku, ne samo da je najviša, već je i sveta i nezamenljiva (*sacred and unalterable*).⁴⁸⁹ Najpre je, dakle, u ulozi vrhovne vlasti sama zajednica, a onda, donošenjem osnovnog zakona (*the first and fundamental positive law of all commonwealths*), vrhovna vlast prelazi u ruke zastupnika zajednice. Ovde je reč o sledu koraka u konstituisanju vrhovne vlasti. Već je obrazovanje zajednice iskorak iz prirodnog stanja. Zajednica, dakle, počiva na uzajamnoj saglasnosti svojih pripadnika. Sama ta saglasnost, dalje, jeste uvođenje u pravni poredak, odnosno *potvrđivanje* prirodnog zakona

⁴⁸⁶ *Isto*, VII, § 93, str. 54-55. Paragraf 93 jedan je od slavnihih paragrafa Lokove druge *Rasprave*, njegova eksplicitna kritika suverenosti. U tom paragrafu Lok bespogovorno odbacuje svako psihologizovanje koje bi išlo u korist pretpostavljenih dobrihi namera apsolutnog vladara, suverena.

⁴⁸⁷ *Isto*, II, §§ 4 i 6, str. 11-12.

⁴⁸⁸ Iako je uobičajeno *summum imperium*, ili *summum potestas*, prevoditi kao suverena vlast/moć (*sovereign power*), u engleskom prevodu Hobsovog *De Cive*, recimo, *summum imperium* prevedeno je sa *suprem power* (poglavlje 6, § 13), što je izraz koji koristi i Filmer (*Patriarcha*, pogl. 3, § 13).

⁴⁸⁹ *Dve rasprave*, XI, § 134, str. 75-76.

kao pozitivnog zakona. Ovde i kod Loka sledi mala, nikako samorazumljiva i u određenoj meri paradoksalna igra refleksije, za koju su prostor raskrčili njegov prethodnici, naime po paradoksu predstavljanja predstavnik, zapravo, legitimiše, a u pojačanoj varijanti čak i formira zajednicu koja ga je deligirala kao svoga predstavnika (zastupnika, mandatara). Najzaoštrenija formula bi glasila da društvo počinje da postoji tek kada izabere svoga predstavnika, te je predstavnik društva uslov mogućnosti samoga društva. Predstavnik je paradoksalni *apriori* društva. Da bi zakon uopšte bio zakonom, da bi *postao* zakonom, a ne da bi bio samo konstrukcija koja se, kako Lok kaže, nalazi samo u duhovima ljudi⁴⁹⁰, potrebno je da bude proglašen, da ima saglasnost društva (*the consent of the society*) koje se, pak, pojavljuje kao vrhovni zakonodavac nad kojim niko ne može da vlada do ono samom sobom kroz saglasnost svojih pripadnika i na osnovu ovlašćenja koje to društvo daje sebi samom (*own consent and by authority received from them*)⁴⁹¹. Drugim rečima društvo se samouspostavlja proglašavanjem zakona, ono se samolegitimiše, institucionalizuje. Zakon to postaje u jakom smislu kada se napiše.

U svojoj bojazni od nekontrolisane, pa time i proizvoljne vladavine, Lok pravi podroban spisak onoga što vrhovna vlast nije, niti sme da radi. Ona ne može da bude proizvoljna, jer vrhovno, u ovom slučaju, ne znači i više od onoga što su ljudi – koji su oformili društvo – imali u prirodnom stanju, dakle pre formiranja zajednice. Ili, u drugačijoj formulaciji, niko ne može da na drugoga prenese više vlasti nego što je sam ima. Kako je upravo prirodno stanje odlikovala jednakost, logički je isključena mogućnost izlaska iz ravnoteže, jer vrhovna vlast nije drugo do skup tih jednakosti, koji je usmeren na zajedničko dobro i ograničen njime.⁴⁹² Vrhovna vlast, dalje, ne može da upravlja na osnovu improvizovanih ukaza, već samo na osnovu zakona i posredstvom ovlašćenih sudija.⁴⁹³ Drugim rečima pravila, odnosno zakoni, moraju biti ustanovljeni, ustaljeni i objavljeni, jer pojedinci nisu, stupajući u zajednicu, predali sebe apsolutnoj proizvoljnoj vlasti i pukoj

⁴⁹⁰ *Isto*, § 136, str. 78.

⁴⁹¹ *Isto*, str. 76. Da ovde nije reč naprosto o pravnoj logici, uprkos tome što Lok kaže da je reč o pozitivnom zakonu (*positive law*) – jer po pravnoj logici ugovor sa samim sobom je ništavan, niko, naime, ne može da sklopi ugovor sa sobom jer ne samo da ne postoje dve jasno razgraničene strane (stranke) koje ugovor sklapaju, već ne postoji treća instanca koja bi, u slučaju spora, presudila – već pre svega o političkoj logici, odnosno logici političkog, biće više reči u odeljku o Rusou.

⁴⁹² *Isto*, § 135, str. 77. "Stoga prirodni zakon važi kao večno večno pravilo za sve ljude, i za zakonodavce i za sve druge."

⁴⁹³ *Isto*, § 136, str. 78.

volji zakonodavca – "pošto su razoružali sebe, a naoružali njega"⁴⁹⁴. Potom, vrhovna vlast ne može da uzme svojinu pojedincu bez njegove saglasnosti. U ovom odeljku Lok stvar napreže do kraja, negirajući mogućnost da "princ ili senat, ma kakvu vlast mogli da imaju"⁴⁹⁵, čak i u slučaju rata smeju da postupaju proizvoljno. Naime, iako oficir (kao državni službenik) sme da traži od vojnika da postupi po naređenju čak i u slučajevima kada je smrt vojnika gotovo izvesna, odnosno ima pravo da ga kazni smrću ako je ovaj neposlušan, isti taj oficir ne sme da zatraži od vojnika da mu od svog novca da i jednu paru. Slepa poslušnost nema nikakve veze sa raspolaganjem svojinom. Sa ratnog primera Lok se prebacuje na pitanje poreza, pa dodaje kako niko nema pravo da "udara i ubira poreze od naroda na osnovu sopstvenog ovlašćenja"⁴⁹⁶, već samo uz saglasnost naroda. Dalje, vrhovna vlast ne može da prenese moć donošenja zakona u nečije druge ruke, jer za to nema ovlašćenje onoga ko tu vlast konstituiše, odnosno nema ovlašćenje naroda: "Samo narod može da odredi oblik države, što čini uspostavljanjem zakonodavne vlasti i određivanjem u čijim će rukama ona biti".⁴⁹⁷

Ova četiri negativna određenja vrhovne vlasti⁴⁹⁸, međutim, mogu se čitati i kao odlike suverenosti.

7. 6. Suvereni narod

Lok razlikuje tri vrste vlasti: zakonodavnu, izvršnu i federativnu. Ovu poslednju on naziva i "prirodna", odnosno vlast koju je svaki čovek, po prirodi, imao pre nego što je stupio u društvo. Funkcija i određenje federativne vlasti, međutim, nisu sasvim jasne i ne vidi se po čemu se ona, budući određena kao "jedno telo", odnosno vlast koja odlučuje o ratu, miru, savezima i ligama⁴⁹⁹, razlikuje od same države, odnosno njene spoljašnje funkcije? Posredno to priznaje i Lok kada kaže da, uprkos tome što su izvršna vlast – vlast koja se stara o izvršenju zakona i njihovom očuvanju – i federativna vlast očigledno različite, ne mogu se poveriti različitim licima jer bi to bilo opasno po državu. U državi,

⁴⁹⁴ *Isto*, § 137, str. 79.

⁴⁹⁵ *Isto*, § 138, str. 80.

⁴⁹⁶ *Isto*, § 140, str. 81.

⁴⁹⁷ *Isto*, § 141, str. 81.

⁴⁹⁸ Sažetak ovog zgusnutog izvodenja u § 142, str. 81-82.

⁴⁹⁹ *Isto*, XII, §§ 145-146, str. 83.

prema tome, može i mora da postoji samo jedna vrhovna vlast koju predstavlja zakonodavno telo i kojoj su ostale vlasti potčinjene. No, i zakonodavno telo je tek nekakav izraz, odnosno narod je taj koji zakonodavnoj vlasti poverava mandat, te je, u stvari, narod vrhovna vlast koja vlada posredstvom svojih predstavnika, odnosno posredstvom zakonodavne vlasti.⁵⁰⁰ U svim slučajevima dok vlada postoji zakonodavno telo je vrhovna vlast zato što sve druge vlasti potiču od njega i njemu su potčinjene. Problem se, međutim, pojavljuje kada Lok uvede izvršnu vlast kao, najblaže rečeno, konkurentsku zakonodavnoj, ako ne i višu. Izvršna vlast, naime, poverena jednome licu, ne samo da ima udela u zakonodavstvu – nijedan se zakon, naime, ne može doneti bez saglasnosti izvršne vlasti – nego ima *vrhovno izvršenje* u svojim rukama⁵⁰¹. Ona je, utoliko, vrhovna vlast. Zanimljivo je, međutim, da izvršna vlast ne može da zahteva poslušnost, uprkos tome što se zakletve na podaničku pokornost i vernost daju njoj, jer

to joj nije učinjeno kao vrhovnom zakonodavcu, već kao *vrhovnom izvršiocu* zakona koji ona donosi združeno sa drugima; kako pokornost nije ništa drugo do *poslušnost prema zakonu*, kada ga ona povredi, izgubi svako pravo na poslušnost i ne može da je drugačije zahteva sem kao javna ličnost kojoj pripada vlast zakona, pa stoga treba da se smatra slikom, utvarom, ili predstavnikom države, koji deluje na osnovu volje društva (*image, phantom, or representative of the commonwealth, acted by the will of the society*) izražene u njegovim zakonima, te zbog toga nema nikakvu volju ni vlast sem volje i vlasti zakona. No kada ona napusti ovo zastupanje, ovu javnu volju (*public will*), pa deluje po svojoj vlastitoj privatnoj volji, ona lišava sebe zvanja i postaje samo pojedinačno privatno lice bez vlasti i volje koja ima neko pravo na *poslušnost* – pošto članovi duguju poslušnost samo javnoj volji društva.⁵⁰²

⁵⁰⁰ *Isto*, XIII, § 149, str. 84.

⁵⁰¹ *Isto*, § 151, str. 85.

⁵⁰² *Isto*, prevod blago korigovan. Prevodilac je, između ostalog, *public will* prevodio kao "zajednička volja", što nam se čini ako već ne pogrešnim, a ono nedovoljno preciznim, naime Lok upravo suprotstavlja javnu volju privatnoj, a ne zajedničku ili opštu, pojedinačnoj ili posebnoj. Utoliko bi, možda, *public will* trebalo prevesti sa "javno izražena volja".

Ovde prepoznajemo nekoliko elemenata koje Lok preuzima od svojih prethodnika. Najpre, zakon je zapovest, a izvršna vlast je izraz trajnosti i prinude političke moći. Žan Terel skreće pažnju da nigde u *Drugoj raspravi* Lok nije zakonodavnu vlast označio kao predstavnika države.⁵⁰³ Predstavnicu u zakonodavnoj vlasti predstavljaju one koji su ih izabrali, ne državu.⁵⁰⁴ S obzirom da je tek slika, utvara bez moći i volje, vrhovna izvršna vlast nije suveren. Ona je samo izraz prinude zakona i državu predstavlja samo u onoj meri u kojoj ostaje potčinjena zakonu i zakonodavnoj vlasti.

Ova analiza je, međutim, nedovoljna, jer problem nije toliko u predstavljanju, koliko u tome što se nijedan zakon ne može doneti bez učestvovanja izvršne vlasti. Ispostavlja se da Lok, uprkos neskrivenoj bojazni od apsolutističke vlasti, i sam izvršnoj vlasti daje mnogo veće prerogative nego što bi to i sam želeo. Na koji način, dakle, postići da se izvršna vlast pokori zakonodavnoj, odnosno kako ne pomešati te dve vlasti? Na to pitanje Lok ne daje odgovor koji bi, čini se, zadovoljio i njega samog i samo nekoliko puta ponavlja da je zakonodavna vlast najviša vlast jer ona ima mandat koji joj je dao narod, te da izvršna vlast nema ovlašćenja da zakone donosi već samo da ih izvršava, odnosno sprovodi.⁵⁰⁵ Utoliko i kralj pripada izvršnoj vlasti, a od kolektivnog tela, od vlade, razlikuje ga to što ima nadležnost "vrhovnog izvršenja"⁵⁰⁶. Problem je, međutim, što kralj ima udela u zakonodavstvu⁵⁰⁷, pa se stvar ponovo komplikuje. Lok, čini se, ne može da izađe iz začaranog kruga koji zatvorenim drži figura kralja što je, na ovaj ili onaj način, kao najviši izraz izvršne vlasti sa mogućnošću učestvovanja u zakonodavstvu, najmoćnija figura u državi. Ipak, jedno je izvesno: on nije suveren. Suveren je narod.

Ko je, dakle, vrhovni sudija, onaj ko prosuđuje da li vladar i zakonodavno telo rade dobro, ili protivno svome ovlašćenju?⁵⁰⁸ Odgovor: narod.

⁵⁰³ Jean Terrel, *Les Théories du pacte sociale*, op. cit., str. 275.

⁵⁰⁴ *Dve rasprave*, XIII, §§ 154, 157, 158, takode XIX, § 222.

⁵⁰⁵ *Isto*, §§ 153-154, str. 86.

⁵⁰⁶ *Isto*, § 151, str. 85.

⁵⁰⁷ *Isto*, § 152.

⁵⁰⁸ *Isto*, XIX, § 240, str. 131; takode II, § 168, str. 94. Pitanje "ko je sudija" Loku je, očito, od presudne važnosti. Oklevanje da kaže kako je to suveren – što Bodenu i Hobsu nije bio nikakav problem da kažu, jer to proizlazi iz logike suverenosti, iz postavke apsolutističke vlasti – Loku, očigledno, pravi ozbiljan problem.

Jer ko će biti *sudija* o tome da li njegov poverenik (*his trustee*) ili poslanik radi pravilno ili u skladu sa ovlašćenjem koje mu je povereno – do onaj ko ga je odaslao i ko mora, pošto ga je odaslao, da još raspolaže vlašću da ga odbaci kada pre nabregne svoje ovlašćenje.⁵⁰⁹

Odnos između naroda i poverenika, dakle, nije utvrđen ugovorom, već specifičnim odnosom između onoga ko poverava mandat i onoga kome je mandat poveren. Razlika između ugovora i *trust*, skreće pažnju Žan Terel, u tome je što *trust* pretpostavlja jednostran odnos, dok je ugovor uvek dvostran, odnosno prava i obaveze po modelu ugovora važe za obe strane. Narod je, dakle, u isto vreme i nalagodovac i korisnik toga *trust* i tu nema nikakve dvosmislenosti. Narod je suveren i, kao takav, najviši i jedini sudija u sporu koji se tiče same zajednice. Ako dođe do spora između vladara i naroda sudija je narod jer je upravo narod ovlastio vladara da radi u njegovo ime. Ukoliko, pak, vladar odbaci takav način prosuđivanja spor će se rešiti ratom.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ *Isto*, XIX, § 240, str. 131, prevod izmenjen.

⁵¹⁰ *Isto*, § 242, str. 132.

8. Ruso – suverenost kao izraz opšte volje

8. 1. Priroda društvenog ugovora: politička *versus* juridička logika

Na tragu svojih slavni prethodnika, Žana Bodena i Tomasa Hobsa pre svih, nastojeći da utvrdi temelje moderne politike, Žan-Žak Ruso značajan deo svoje energije usmerava na pojam suverenosti, ali iako i on polazi od pretpostavke da je suverenost forma koja državi daje biće – biće države, dakle, ne prethodi suverenosti kao što bi nekakva materija prethodila formi, kao sadržaj koji bi naknadno dobio oblik, već je upravo suverenost kao oblik političke moći ono što državu čini državom – uprkos, na prvi pogled, neporecivim sličnostima sa Bodenovom ili Hobsovom koncepcijom suverenosti, uprkos istom spletu ideja i motiva koje i sam obrađuje, uprkos, najzad, gotovo istovetnim formulacijama koje se mogu pronaći kod sve trojice, Rusoovi iskoraci iz dotadašnjih teorija i više su nego simptomatični, a za razumevanje pojma suverenosti od ključnog značaja. Kada Boden konceptualizuje ideju suverenosti Francuska se nalazi u vrtlogu građanskih ratova i u pitanje je doveden ne samo monarhistički poredak, već opstanak same države. Boden nastoji da monarhiji obezbedi novu vrstu legitimnosti, da ispravi njene nedostatke, da je ojača i pronade joj novo doktrinarno-teorijsko uporište. Utoliko je Bodenov poduhvat izraz hitnje i pritiska neposredne političke stvarnosti. Hobs, koji odlično poznaje prilike u Francuskoj, takođe deluje u atmosferi slutnje građanskog rata i religijskih sukoba, pa pojmom suverenosti koji unosi u racionalizam svoga sistema nastoji da predupredi ili odagna strah od situacije u kojoj ne postoji dovoljna mera političkog jedinstva. Strogost Hobsovog nauma, njegov naučni pristup problemu koji se opire olakom uopštavanju, svojevrsno je прибежиште od haosa koji preti uređenju bez dobro definisane vrhovne vlasti. Valja primeti, međutim, da obojica, i Boden i Hobs, u suverenosti vide novi politički oblik do tada nepoznat kako političkoj teoriji, tako i političkoj praksi, te da obojica nastoje da ga ga odrede kao novi izvor legitimnosti koji delotvornost izvodi iz sebe samog, kao imanentni princip koji se više ne oslanja na transcendentne temelje. Kod obojice, svim razlikama uprkos, politika se uobličava kao autonomna oblast. Ruso, njima nasuprot, pred sobom ima čistiju situaciju u dvojakom smislu: i Boden i Hobs uradili su kolosalan posao na koji, s

jedne strane, Ruso može da se osloni, dok, s druge strane, on deluje u popuno drugačijim političkim okolnostima u kojima je pojam suverenosti već pokazao svoju delotvornost. On ne rešava gorući problem te svoj teorijski zahvat može da usložni elementima koji su Bodenu i Hobsu ostali strani. Ruso je, naime, usredsređen na problem temelja suverenosti. Ne, dakle, na određenje suverenosti, niti na to šta je to što sačinjava suverenu moć u državi, već šta je utemeljuje, šta je to što suverenu moć čini legitimnom?⁵¹¹

Suverenost Ruso određuje kao sprovođenje opšte volje i dodaje da ona, suverenost, budući to što jeste, ne može da se otuđi, a suverena, koji je kolektivno biće, može da predstavlja samo on sam. Vlast (ili moć) mogu da se prenesu, ali ne i volja⁵¹². Nešto ranije, odgovarajući na pitanje šta je društveni ugovor, Ruso piše da društveni ugovor sklapaju članovi jednoga društva na taj način što u zajednicu unose svoju ličnost i svu svoju snagu pod vrhovnom upravom opšte volje, pri čemu je svaki član nerazdvojni deo celine.

Kao što priroda daje svakome čoveku neograničenu vlast nad svim njegovim udovima, tako i društveni ugovor daje političkom telu neograničenu vlast nad svim njegovim članovima; to je ta ista vlast koja, rukovodena opštom voljom, nosi (...) naziv suverenost.⁵¹³

Političku zajednicu, dakle, Ruso shvata kao organsko jedinstvo, kao telo koje se konstituiše ugovornim aktom svojih članova. Taj akt udahnuje telu dušu, zahvaljujući

⁵¹¹ Žan-Žak Ruso, *Društveni ugovor*, "Filip Višnjić", Beograd 1993, prevod Tihomir Marković, knjiga I, poglavlje. 1, str. 27-28. Iz nekog razloga podnaslov *Društvenog ugovora* u srpskom je prevodu izostavljen, a nema ga ni navodu na francuskom. On glasi: "Principes du droit politique" (*Principi političkog prava*) i izuzetno je važan za razumevanje Rusoovog dela. U tom ne sasvim samorazumljivom podnaslovu imamo dva važna znaka. Prvi je, naravno, "princip", što upućuje na predmet, ali i prirodu istraživanja: Ruso traga za onim što politiku čini politikom, za bićem politike. Drugi znak je "političko pravo". Nije, međutim, na prvi pogled sasvim razumljivo šta bi imalo značiti *le droit politique*. Kakvo je to političko pravo i da li je, uopšte, ovo valjan prevod? Strogo uzev politika i pravo nisu na istoj strani i pre je reč o suprotstavljenom paru pojmova, nego o pojmovnom saglasju: pravo je norma, politika je odluka. Norma i odluka su suprotstavljene. Ruso, međutim, sugerise da se ti pojmovi mogu, čak i moraju pomiriti. Naime, koja politika je pravovaljana? Koja moć postaje legitimna i na koji način? Kako moć (*puissance*) postaje vlast (*pouvoir*)? Izvanrednu analizu prvih redova *Društvenog ugovora* daje Pierre Manent u svojoj, sada već klasičnoj studiji *Naissance de la politique moderne*, Gallimard, Paris 2007. (1977), str. 214 i dalje

⁵¹² *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 1, str. 43. U *Emilu* Ruso eksplicitno kaže da "suverena vlast nije ništa drugo do opšta volja", *Emil*, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Đukića, Beograd 1925, str. 223, prevod Dušan Tamindžić.

⁵¹³ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 4, str. 47.

njemu ono počinje da živi, ono dobija jedinstvo, sopstvo (zajedničko ja) i volju. Odmah valja uočiti da kolektivno telo nema volju pre nego što se konstituiše kao telo, dakle volja se obrazuje upravo činom ujedinjenja, dobijanja tela, ugovorom, što je važna nijansa koja, videćemo, Rusoa bitno razlikuje od njegovih prethodnika. Tako obrazovana volja zaslužuje da se nazove javnom ličnošću, osobom ili personom koja nosi ime "republika" ili "političko telo". Republika je, prema tome, isto što i političko telo. Republike nema pre otelovljenja. Ona jeste političko telo, a opšta volja njen je pokretački princip (duša). Kada je pasivno telo se naziva *državom*, kada je aktivno – *suverenom*. U poređenju sa drugim takvim telima, dakle u odnosu prema njima i sa njima, ono se naziva – *moć*. Oni koji su pridruženi takvome telu kao kolektivitet nazivaju se *narodom*, kao učesnici u suverenoj vlasti *građanima*, a kao oni koji su potčinjeni državnim zakonima *podanicima*.⁵¹⁴ U ovim sažetim formulacijama nalazi se sva "poetika" Rusoove teorije suverenosti.

Društveni ugovor, dakle, oblik je udruživanja po prirodi slobodnih ljudi zarad zaštite svakog od njih ponaosob i njegovih dobara, a takvim udruženjem upravlja opšta volja koja nastaje činom "potpisivanja" ugovora. Taj ugovor, pak, zahteva od jedne ugovorne strane, od pojedinačnog potpisnika, da se odrekne dela sopstvene slobode u korist otelovljene zajednice. U trenutku "potpisivanja" ugovora pojedinac svoju volju potčinjava opštoj volji, dobijajući, zauzvrat, kao deo tela, kao član, ili ud celine, zaštitu. No, sa kim Rusoov pojedinac, zapravo, potpisuje ugovor? Sa drugim pojedincima, ili sa telom zajednice? O kakvoj vrsti ugovornog udruživanja je reč kada govorimo o političkoj zajednici, odnosno kakva vrsta ugovora je na delu? Ko su ugovorne strane ugovora? "Ugovor" je, pre svega, juridički pojam. No, da li, u ovom slučaju, govorimo o pravničkom pojmu, ili je na delu, ipak, nešto drugo? Da li, u ovom slučaju, pratimo pravničku logiku? Udruženje (država, grad, političko telo, moralna ličnost) rezultat je odnosa u koji ljudi ulaze jedni s drugima, njihovi se odnosi potvrđuju ugovorom, te otud, na osnovu ugovora, proizlaze prava i dužnosti pojedinaca jednih prema drugima. Utoliko bi na delu bilo uobičajeno, juridičko shvatanje ugovora, odnosno juridička logika u kojoj ugovorne strane prethodne samome ugovoru, a neko treći, odnosno država (suveren), posredstvom sudske vlasti, jemči poštovanje ugovora. Hobs, recimo, poštuje ovu logiku i polazi od nje:

⁵¹⁴ *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 6, str. 36; *Emil*, 221.

Demokratija nije obrazovana sporazumima svake individue sa *narodom*, već uzajamnim sporazumima svake individue sa svakom drugom. Iz toga sledi da osobe koje sklapaju sporazum, kakav god da je [sporazum, pakt], moraju postojati pre samog ugovora. Međutim, *narod* ne postoji pre ustanovljavanja vladavine, pošto on nije određena osoba, već mnoštvo različitih osoba: prema tome, nikakav ugovor se ne može sklopiti između naroda i građanina.⁵¹⁵

Za Hobsa pojedinci postoje pre zajednice i, da bi konstitusali zajednicu, oni sklapaju ugovor jedni sa drugima. Za njega pojedinac je činjenica. Ruso misli drugačije: pojedinci, u smislu *individua*, ne postoje pre zajednice, pre konstituisanja zajednice koja im, tek nakon konstituisanja, daje individualnost. Razlika između puke jedinke, pojedinca (činjenice), i individue (kao kvalifikovane jedinke, odnosno učinka tumačenja), u tome je što jedinka postoji kao broj, ali ne i kao građanin. Ako bismo se upustili u nešto slobodnije čitanje Rusoa mogli bismo reći da puki brojevi ne mogu da stupe u ugovorni odnos, odnosno pojedinac kao broj postaje individua u trenutku potpisivanja ugovora, potvrđujući na taj način da je spreman, da je sazeo za status građanina, odnosno za samosvesnu jedinku koja svoju singularnost izvodi iz pripadnosti zajednici, a ne iz neograničene slobode svoje jedinačnosti. Individua, ono nedeljivo, nije u samom broju, u pukoj fizičkoj pojedinačnosti, u partikularnosti (čestičnosti), već u singularnosti koja postaje mogućom tek u korelaciji sa zajednicom. Individua je kvalifikovana pojedinačnost. Singularnost je samosvesna ili samorefleksivna partikularnost, ona partikularnost koja izlazi iz svoje nereflektovane posebnosti, partikularnost koja postaje svesna ne, naprosto, svoje posebnosti, razlike u odnosu na druge – što je puka prirodna evidencija – već svoje jedinstvenosti. Građanin je, rusoovskim rečnikom, osoba prisiljena na slobodu, osoba koja zna da je slobodna i koja zna zbog čega je slobodna. Građanin je ne naprosto slobodna jedinka, ne neko ko može da radi šta god hoće, već jedinska koja zna uzrok svojoj slobodi, dakle zna da je slobodna zbog toga što pripada određenoj zajednici kojoj je, ugovorom, predala deo svoje slobode.⁵¹⁶ Eto

⁵¹⁵ Tomas Hobs, *O građaninu*, u: *Čovek i građanin*, Hedone, Beograd 2006, prevod Natalija Mićunović, pogl. VII, str. 107.

⁵¹⁶ Predaja dela slobode, međutim, izvršava se u odricanju "svih prava u korist zajednice" (*Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 6, str. 35).

jednog paradoksa: odričući se dela slobode postajemo slobodni, odnosno, kako ćemo videti, u prostor slobode stupamo bezrezervnim odricanjem od prirodnih prava. U činu "potpisivanja ugovora", dakle, pojedinci izlaze iz stanja pojedinačnosti i obrazuju zajednicu obrazujući, na taj način, prostor slobode koji pre "potpisa" nije postojao. Njihov "potpis" stoji ispod teksta čitave zajednice, pojedinac *jeste* zajednica na način na koji je ruka, poseban ud, zapravo telo. Član (*membre*), ud, deo, ali istovremeno i celina. Utoliko se može reći da potpis pojedinca važi za čitavo političko telo, zajednica potpisuje ugovor sa samom sobom, narod ulazi u ugovorni odnos sa samim sobom, a to je odstupanje od pravničke logike koja ne priznaje ugovor koji pojedinac, ili narod, potpiše sa samim sobom⁵¹⁷. Ali odstupanje od pravničke logike uslov je mogućnosti političke logike koja vodi Rusoa.

Narod se, dakle, ne konstituiše tako što pojedinci sklapaju ugovore s pojedincima, već tako što pojedinci sklapaju ugovor sa celinom. Da bi ugovor stupio na snagu, pak, pojedinci moraju da se odreknu dela slobode, odnosno prirodnog prava na slobodu. U slučaju monarhije oni se odriču dela slobode u korist jednog čoveka koji zadržava prirodno pravo u odnosu na sve ostale, dok se u slučaju demokratije odriču jednog dela slobode u korist naroda koji se konstituiše upravo u samom činu odricanja. Prirodno pravo, u ovakvom sledu, zadržava suveren kako u odnosu na podanike, tako i u odnosu na druge suverene tvorevine. Kod Hobsa, dakle, narod je izvan ugovornih odnosa, dok je kod Rusoa narod imanentan svakom ugovornom odnosu utoliko što nema ugovora bez naroda, niti ima naroda bez ugovora. Pojedinac, strogo uzev, nema drugog pojedinca kao partnera u ugovoru, niti skupinu pojedinaca. "[D]ruštveni ugovor je osobite, njemu svojstvene prirode, ukoliko narod samo sa samim sobom ugovara, to jest, narod u svojoj celokupnosti kao suveren s pojedincima kao podanicima"⁵¹⁸. Ovde valja oslušnuti Rusoovu terminologiju: podanik, koji nema političku subjektivnost – inače ne bi bio podanik, već građanin – može da potpiše ugovor, čime, automatski, biva priznat kao subjekt, kao građanin, kao aktivan deo političkog tela, dakle on izlazi iz statusa pukog podaništva, ali ne sasvim. Taj preostatak koji ga održava, istovremeno, i u statusu podanika, nužan je da bi zajednica

⁵¹⁷ *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 6, str. 35-36. Paradoks ugovora sa sobom ubedljivo razvija Althusser u: Louis Althusser, "Sur le Contrat social", *Cahiers pour l'analyse* 1967, 2 (8), str. 15. Upor. takođe Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2001, str. 340-344.

⁵¹⁸ *Emil*, str. 223.

funkcionisala i posledica je 1. odricanja prirodnog prava na slobodu u korist zajednice i 2. toga što u ugovoru, da bi se uopšte govorilo o ugovoru, moraju da postoje dve strane, inače ugovor ne bi funkcionisao. Osoba je, naime, u ugovornom odnosu sa samom sobom. Drugi, dakle, nisu partneri kao pojedinci, već kao delovi celine, kao članovi zajednice, odnosno oni *jesu* zajednica. Njihova drugost nestaje utoliko što pojedinac postaje građaninom na taj način što stupa u ugovorni odnos sa samim sobom, odnosno drugost se, s jedne strane, interiorizuje, a s druge prebacuje na čitavu zajednicu. Zajednica koja počiva na tako interiorizovanom ugovoru, zapravo nema nikog iznad sebe ko bi mogao da razreši eventualni spor u vezi s ugovorom, što je ključni momenat i sama suština rusovskog ugovora. Ugovor, naravno, reguliše prava, ali i obaveze: kao član suverenog tela, dakle kolektivnog tela, celine, pojedinac ima obaveze prema pojedincima, a kao građanin obaveze prema suverenom telu kao celini.⁵¹⁹ Raskidanje sa pravničkom logikom Ruso artikuliše tako što naglašava da, u slučaju spora, nije moguće primeniti odredbe građanskog prava, jer, prema pravničkoj logici, niko nije vezan obavezama prema sebi. Takav ugovor je, s gledišta prava, ništavan pošto ne može da proizvede pravne posledice: ne postoje, *stricto sensu*, dve strane koje bi mogle da uđu u spor, te ne postoje pravnički mehanizmi kojima bi se spor mogao rešavati.⁵²⁰ Pošto suveren dela u skladu sa opštom voljom, na osnovu čega sledi da on ima samo zajedničke, to jest opšte ciljeve, on ne može da prekrši, odnosno raskine ugovor, jer time bi ošteti ne samo pojedinca već i čitavo društveno telo, što ne biva jer bi to značilo hteti naškoditi samome sebi. Ugovor može da povredi samo pojedinac, ali on tada ne biva razrešen obaveze prema političkom telu, već kažnjen.⁵²¹ Na delu je, dakle, politička logika koja u igru uvodi odnos dela i celine. Celina je uvek upućena na pojedince kao građane, ili podanike, i obratno, pojedinci su uvek upućeni na celinu, ali uz jedan važan dodatak: građani su, za razliku od podanika, uvek upućeni i na sebe same, oni su u odnosu sa samima sobom upravo zahvaljujući društvenoj mreži u kojoj se nalaze:

Čin udruživanja sadrži uzajamnu obavezu između političkog tela i pojedinaca, i sklapajući, da tako kažemo, ugovor sa samim sobom, pojedinac ulazi u dvostruki

⁵¹⁹ *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 7, str. 37.

⁵²⁰ *Emil*, str. 222.

⁵²¹ *Isto*.

odnos: naime, kao član suverenog tela on ulazi u odnos sa posebnostima, kao član države on je u odnosu prema suverenom telu".⁵²²

Drugim rečima, građanina je uvek već samorefleksivna struktura. Kako primećuje Simon Gojar-Fabr, sa pravničkog gledišta Rusoov ugovor je ništavan jer su ugovorne strane heterodoksne, ugovor sa samim sobom je, kao što je rečeno, pravnički ništavan, on ne znači ništa i ne proizvodi nikakve učinke.⁵²³ Rusoov tekst je filozofski, njega vodi logika samog političkog, koja svoju osnovu, svoje utemeljenje, pronalazi u razumu shvaćenom kao uvek već samorefleksivna struktura.⁵²⁴ Društveni ugovor, koji pretpostavlja samorefleksivnu sposobnost građana, dakle ugovor sa samim sobom, može se razumeti i kao svojevrsna regulativna ideja, kao norma, kao formalni princip.⁵²⁵ To je trenutak kada pojedinac postaje osoba, *persona*, kada, odričući se svoje pojedinačnosti, stavlja masku građanina, kada, dakle, formalizuje svoju egzistenciju, kada je formatira. Biti građaninom znači biti na političko-pravnoj ravni isti kao i svi drugi, biti unoforman. "Osoben po tome što je isti" još jedan je konstitutivni paradoks koji dotiče pojam suverenosti. Iza obrazine može da se nalazi bilo kakav sadržaj, ali ono što se računa upravo je ta obrazina zajednička svima. Građanin nosi masku istosti zarad očuvanja svoje osobenosti, njegov formalno-pravni identitet pruža mu mogućnost nesvodive različitosti. Ili, u drugom pojmovnom registru, u javnosti građanin nosi masku da bi privatno mogao nesmetano da uživa u svom sadržinskom identitetu. Društveni ugovor, utoliko, znači pristanak samorefleksivne indivude da deli zajednički prostor sa drugim, istim takvim individuma, na takav način da svojim činjenjem ne ugrožava isto takvo činjenje drugih (čime bi poremetio, ugrozio javni prostor kao formu). Pojedinac deo svoje konkretnosti izdvaja, predaje, delegira zajednici i postaje, svojim bitnim, suštinskim, formalnim obeležjem, apstraktna osoba. On postaje isti

⁵²² *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 7, str. 37 (prevod promenjen). U *Emilu* (str. 223) formulacija je sledeća: "[S]vaki čovek, pokoravajući se suverenu, pokoreva se jedino samome sebi".

⁵²³ Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique?*, Vrin, Paris 1992, str. 101.

⁵²⁴ Ruso to potvrđuje pozivajući se na princip dovoljnog razloga: "[U] carstvu razuma ništa se ne čini bez razloga" (*Društveni ugovor*, knj. II, pogl 4, str. 47).

⁵²⁵ Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique?*, *op. cit.*, str. 101.

da bi ostao savršeno osobenim, da bi potvrdio svoju različitost i bez priziva uživao u njoj. Na delu je identitet građanina i podanika utvrđen zakonom.⁵²⁶

Važno je, najzad, primetiti da i sam suveren mora da poseduje sposobnost samoodnošenja, sklapanja ugovora sa sobom, što je, naravno, pravnički gledano irelevantno, ali pripada samoj prirodi suverenosti: suverena ništa ne obavezuje na poštovanje ugovora koji je sklopio sa sobom.⁵²⁷

8. 2. Svojstva suverenosti

Sve odredbe ugovora svode se na jednu: odricanje svakog člana društva svih svojih prava u koristi čitave zajednice pod uslovom uzajamnosti.⁵²⁸ Uz to, to odricanje mora biti potpuno (*sans réserve*) da bi zajednica bila savršena, odnosno da bi se otklonio svaki rizik od pravnčkog sukoba između suverena i delova. Suverenost je, najpre, kao i kod Bodena i Hobsa, nedeljiva.⁵²⁹ Suveren je iznad zakona, jer "narod je uvek vlastan da menja svoje zakone, čak i najbolje"⁵³⁰. Suverenost je apsolutna, jer "kao što priroda daje svakome čoveku apsolutnu vlast nad svim njegovim udovima, tako i društveni ugovor daje političkom telu apsolutnu vlast nad njegovim"⁵³¹. Suveren, najzad, odlučuje o stvarima religijskim.⁵³² Ako je, u *Raspravi o poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima* Ruso napisao hipotetičku istoriju ljudskog roda, odnosno opisao kako čovek iz prirodnog stanja

⁵²⁶ Ovakvo tumačenje, međutim, može se ispostaviti kao neuralgična tačka u Rusoovom shvatanju odnosa između opšteg i pojedinačnog, u kojem celina, ono opšte, ima jasnu prednost u odnosu na ono posebno, dakle na pojedinca, jer pri ovakvoj postavci nije sasvim jasno kako celina održava prednost nad pojedincem. Pojedinac se, u skladu sa liberalnim shvatanjem, sada pojavljuje ne, naprosto, kao partikularnost, već kao singularnost, dakle ono što ne može da se svede ni na kakvu opštost i što održava samo veze sa univerzalnošću. Ovakvi prigovori Rusou dolaze upravo s liberalnih pozicija. Benžamen Konstan je utoliko jedan od nepomirljivijih kritičara Rusoa. Upor. Benžamen Konstan, *Principi politike i drugi spisi*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd 2000, str. 14-24, prevod Stevan Lukačević.

⁵²⁷ *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 7, str. 37.

⁵²⁸ *Društveni ugovor*, I, VI, 35. "Obaveze koje nas vezuju za društveno telo moramo da poštujemo jedino iz razloga što su uzajamne" (*isto*: knj. II, pogl. 4, str. 47).

⁵²⁹ *Isto*, knj. II, pogl. 2, str. 44.

⁵³⁰ *Isto*, knj. II, pogl. 12, str. 64. Nastavak glasi: "jer ako želi sebi samom da naškodi, ko ima pravo da ga u tome sprečava". Rusoova pretpostavka da narod, ipak, neće da naudi sebi potiče iz njegove vere u um, u racionalnost, odnosno iz organskog shvatanja celine. U onoj meri u kojoj čovek kao organska celina neće sebi da naudi, ni narod neće sebe da povredi. Odmah valja dodati da je ovo vrlo tanak argument u meri u kojoj je nepouzdana računica koja se oslanja na racionalnost činilaca političkog projekta.

⁵³¹ *Isto*, knj. II, pogl. 4, str. 47.

⁵³² *Isto*, knj. IV, pogl. 8, str. 119 i dalje.

prelazi u civilizaciju⁵³³, u *Društvenom ugovoru* on taj prelaz dokazuje, odnosno nastoji da pokaže kako je čovek iz prirodne slobode prešao u ropstvo, te kako to stanje postaje legitimno.⁵³⁴ Na scenu izlazi narod.

Kao telo konstituisano "potpisivanjem" ugovora, narod je, od sada, jedini legitimni nosilac suverenosti koju ne može da prenese nekome drugom (Hobsov suveren to može), niti može prestati da je sprovodi lično. To jedinstvo suverena i naroda, to da suveren jeste i može biti samo narod, formulacija je za koju Ruso može da pronade oslonac kod svojih prethodnika, iako, razume se, ni Bodin ni Hobs nisu bili vatreni zagovornici narodne suverenosti. Bodin će reći da kada je nosilac suverenosti kralj, ili deo vlastele, narod je odvojen od suverena i, s obzirom na to, sklon tome da osporava prava suverena, odnosno zahtevaće od suverena da se potčini zakonima i da, za svaki novi zakon, traži saglasnost naroda. Narod ne može da se obaveže samome sebi.⁵³⁵ Hobs ide Bodinovima u prilog.⁵³⁶ Ali ako ti argumenti Bodinu i Hobsu služe da bi pokazali kako narod nije suveren, Ruso koristi isti princip da bi pokazao kako narod upravo pod tim uslovima jeste suveren. Narod ne može da se obaveže sebi, što znači da je narodna suverenost po prirodi i neograničeno legalna:

(...) javna odluka (...) koja može da obaveže sve podanike prema suverenu (...) ne može, naprotiv, da obaveže suverena prema sebi samom; protivno je, prema tome, prirodi političkog tela da suveren sebi nameće zakone koje ne može da prekrši (...)

⁵³³ Žan-Žak Ruso, *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, u: *Društveni ugovor*, "Filip Višnjić", Beograd 1993, prevod Radmilo Stojanović.

⁵³⁴ *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 1, str. 27. "Čovek je rođen slobodan, a svuda je u okovima. Onaj koji veruje da je gospodar drugih, uistinu je više rob od njih" (*isto*). O ovoj slavnoj rečenici videti tumačenje Pierra Manenta, *Naissance de la politique moderne*, *op. cit.*, str. 214 i dalje. Naravno, ovo je jedno od uporišta tumačenja po kojem je Ruso nepomirljivi kritičar civilizacije i zagovornik povratka u nekakvo prirodno, devičansko prirodno stanje. Ovde ne možemo da ulazimo u polemiku sa tim stavovima, ali predlažemo drugačije čitanje ovog mesta. Naime, ova je rečenica uvod u Rusoovo shvatanje moći koje moć ne razume na način metafizički, već uvek kao odnos. Prema našem tumačenju Ruso ne suprotstavlja civilizaciju i pretecivilizacijsko stanje, već moć smešta u društveni okvir – en posnatra je, dakle, nadruštveni fenomen, kao spoljašnju društvu – i razume je, kao što je rečeno, kao odnos, kao večitu igru jednakosti i nejednakosti, vladanja i potčinjavanja, nastojeći, pritom, da uspostavi granice sile i proširi domene prava. Najveći baštinik ovakvog shvatanja odnosa moći, iako implicitno, bio bi Mišel Fuko.

⁵³⁵ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, 1576, reprodukcija izdanja iz Liona 1593, Corpus des oeuvres de philosophie en langues françaises, Paris, Fayard, knjiga I, poglavlje 8, str. 205.

⁵³⁶ Tomas Hobz, *Levijatan*, Kultura, Beograd 1961, prevod Miloš Marković, pogl. 18, § 2, str. 153.

ne može biti nikakve vrste osnovnog zakona obaveznog za celokupan narod, pa čak to ne može biti ni društveni ugovor.⁵³⁷

Kada je reč o osnovnom zakonu Ruso je bliži Hobsu no Bodenu. Bodenu su potrebni osnovni (temeljni) zakoni da bi apsolutna suverenost mogla da bude trajna, odnosno večna, čak i kada je nosilac suverenost smrtni kralj. Ti zakoni su, istovremeno, svojevrsna brana od apsolutne moći. No, za Rusoa suverenost je apsolutna i pre nego što postane trajna, odnosno večna: uvek sadašnja volja suverena donosi odluku, o čemu god da je reč, čak i o mogućem napadu na sopstveno telo. U *Političkim fragmentima* on piše:

[P]olitičko telo rezultat je jednog akta volje i čitavo njegovo trajanje samo je nastavak i učinak jednog prethodnog angažmana čija snaga prestaje da deluje tek kada je to telo rastavljeno. Ali suverenost (...) nije potčinjena nikakvom angažmanu. Svaki akt suverenosti kao i svaki trenutak njegovog trajanja apsolutan je nezavisno od trenutka koji mu prethodi i nikada suveren ne deluje zato što je to hteo, već zato što hoće.⁵³⁸

Potrebno je, dakle, napraviti razliku između akta koji uspostavlja građansko društvo i sadašnje volje suverena kojeg ne obavezuje nijedan od njegovih prethodnih činova. Prema *Emilu* "nema niti može biti u pravom smislu reči drugoga temeljnog zakona izvan jedinoga društvenog ugovora"⁵³⁹. Drugim rečima, ako se prihvati snaga volje suverena u sadašnjem trenutku, onda se može reći da političko telo, u svakom trenutku, može da suspenduje sadašnja volja suverena. Što je novi paradoks koji otvara odnos suverena, odnosno suverenosti, i zakona.

Suveren je, dakle, ime za političko telo kada je aktivno. U čemu se, međutim, ogleda ta aktivnost? Šta znači da je političko telo aktivno, odnosno na koji se način ono pokreće? Političko telo je aktivno kada donosi zakone. I to je sva aktivnost političkog tela,

⁵³⁷ *Društveni ugovor*, knj. I, pogl. 7, str. 37. U *Emilu*, umesto reči "suveren", stoji "država", pa rečenica glasi: "... javna odluka, koja može obvezati sve podanike prema suverenu, ne može obvezati državu prema njoj samoj ..." (*Emil*, 222). Suveren i država, međutim, kao što smo pokazali, nisu sasvim isto.

⁵³⁸ Navedeno prema: Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 346.

⁵³⁹ *Emil*, 222.

a ono je suvereno zato što donosi zakone i kada donosi zakone. Suveren je isto što i zakonodavac. Na drugi način on ne deluje, niti može da deluje.⁵⁴⁰ Dakle, dve odlučujuće novine koje Ruso uvodi u odnosu na svoje prethodnike, pre svih u odnosu na Bodena i Hobsa, jesu nova definicija zakona i to da je suveren isključivi zakonodavac. Kada Ruso tvrdi da je "predmet zakona uvek opšti", to znači da zakonodavac podanike posmatra kao celinu, a radnje uzima apstraktno; on nikada ne gleda čoveka kao pojedinca, niti radnju kao pojedinačnu, konkretnu radnju.⁵⁴¹ Kod Bodena "moć da se donosi i krši zakon" prvo je obeležje suverenosti koje u sebi sadrži sva ostala obeležja suverenosti⁵⁴², ali ono se ne ograničava na donošenje zakona, već suveren svoju volju može da primenjuje u konkretnim slučajevima. Prema Hobsu zakonodavna aktivnost nije prvo, čak ni privilegovano obeležje suverenosti, a suveren svoju volju može da primenjuje i neposredno. On suverenu pridaje pravo da se suprotstavi unutrašnjim i spoljašnjim neprijateljima (mač pravde i mač rata), kao i pravo da, u poslednjoj instanci, dakle pre donošenja zakona, donosi odluke.⁵⁴³ Hobsov suveren, takođe, daje saglasnost, ili ga ne daje, za to šta je javno dobro.⁵⁴⁴ Ruso, dakle, prvi tvrdi da samo suveren ima pravo da donosi zakone, odnosno da je to njegova isključiva i jedina aktivnost.⁵⁴⁵ Zbog toga je Rusou uloga vlade, kao onoga ko primenjuje te zakone, vlade kao posrednika između opštosti zakona i posebnosti njegove primene – nužna.

Za Rusoove prethodnike suverenost je celina koja se ne može podeliti ni na elemente, niti na delove. Kod Rusoa suverenost je nedeljiva zato što je prosta, odnosno u nadležnosti suverena nije ništa više nego donošenje zakona, dok je primena tih zakona, objavljivanje rata, ili sklapanje mira, stvar vlade.⁵⁴⁶ Drugim rečima, kako sugeriše Žan Terel,

⁵⁴⁰ Upor. Terrel, *Les théories du pacte social, op. cit.*, str. 348.

⁵⁴¹ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 6, str. 52. "Zakon može da utvrdi da će biti privilegija, ali ne može da ih daje poimence nikome; zakon može da stvori više klasa građana, čak da odredi i osobine koje daju pravo na te klase, ali ne može poimence da ovoga ili onoga uvrsti u njih; on može da ustanovi monarhijski oblik vladavine i nasledno pravo na presto, ali ne može da izabere kralja, niti da imenuje kraljevsku dinastiju; jednom reči, ne spada u funkciju zakonodavne vlasti ništa što se odnosi na pojedinačni predmet" (*isto*).

⁵⁴² Jean Bodin, *Six livres de la Republique, op. cit.*, knjiga I, pogl. 10, str. 306 i 309.

⁵⁴³ Hobs, *O građaninu, op. cit.*, pogl. 6, § 4-9, str. 97-98.

⁵⁴⁴ Hobz, *Levijatan, op. cit.*, pogl. XXVI, § 4, str. 234-235: "Jer da bi se u razmiricama privatnih ljudi proglasilo šta je pravičnost, šta je pravda i šta je moralna vrlina, i da bi to bilo obavezno, potrebna je naredba suverene vlasti i kazna koja će se odrediti za one što naredbu prekrše". Drugim rečima, Hobsov suveren određuje šta jeste javno dobro. Njegova specifična moć tumačenja ima snagu odluke. Upor. *Levijatan, op. cit.*, pogl. XXVI, § 8, str. 246-247. Vidi odličan tekst Vladimira Milisavljevića, "Suvereno pravo na tumačenje Biblije: o smislu jednog teorema Hobzove politike", *Nova srpska politička misao*, XV (2007), str. 91-111.

⁵⁴⁵ Upor. Jean Terrel, *Les théories du pacte social, op. cit.*, str. 350.

⁵⁴⁶ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 2, str. 44-45.

pitanje deljivosti suverenosti kod Rusoa ne može ni da se postavi.⁵⁴⁷ Potom, suverena ne obavezuje nikakav prethodni zakon, jer donošenje zakona, za Rusoovog suverena, jeste objava opšte volje. Volja suverena je opšta zato što je to volja svakog građanina, dakle volja člana zajednice u svojstvu suverene aktivnosti, kao i zbog toga što ona proglašava pravilo koje važi za svakog podanika, dakle za svakog člana države, za svakog pripadnika zajednice u njegovom pasivnom stanju, u činu potčinjavanja zakonu koji je sam doneo. Iz ove perspektive problem samosvesti, o kojem je bilo reči, može se izraziti na sledeći način: građaninom se postaje usled institucionalne prinude u kojoj se htenje za određenim dobrom želi na isti način na koji to žele i ostali članovi zajednice. Kao svojevrsni imperativ mogla bi se postaviti sledeća jednačina: ono što ja želim, žele i svi drugi, obaveze koje ja preuzimam preuzimaju i svi ostali članovi zajednice. "Zašto je opšta volja uvek u pravu i zašto uvek svi žele sreću svakog od njih, ako ne stoga što nema nikog ko pod rečju *svako* ne bi podrazumevao sebe i ko ne bi mislio na sebe samog glasajući za sve?"⁵⁴⁸ Utoliko opšta volja ne greši, ona je uvek ispravna. Građanin, doduše, može da pogreši, njegovo shvatanje dobra može da bude u suprotnosti sa onim što želi opšta volja, ali on ne može prestati da voli sebe i da, na taj način, ne želi ono dobro koje svako želi za sebe, a koje je neodvojivo od dobra države. Sve to je sadržano u aktu suverenosti koji

nije sporazum između pretpostavljenog i potčinjenog, već sporazum između jednog tela i svakog od njegovih članova: sporazum legitiman, jer mu je osnova društveni ugovor; pravičan, jer je zajednički svima; koristan, jer ne može da ima za predmet drugo do opšte volje; čvrst, jer mu je jamac javna sila i vrhovna vlast.⁵⁴⁹

I ponovo je u osnovi samorefleksivni odnos koji sprečava moguću zloupotrebu. Odnosno, zloupotreba je, po definiciji, nemoguća, što znači da suverenost ima granice:

Vidi se iz toga [što se građani, kao suveren, obavezuju prema sebi samima, svaki prema svima i svi prema svakome] da suverena vlast, ma kako bila neograničena,

⁵⁴⁷ Terrel, *Les théories du pacte social*, op. cit, str. 350. Takođe Robert Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin 1950, str. 280 i dalje.

⁵⁴⁸ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 4, str. 47.

⁵⁴⁹ *Isto*, str. 48.

sveta, nepovrediva, ne prevazilazi, niti može da prevaziđe granice opšteg sporazuma i da svaki čovek može u punoj meri da raspolaže onim što mu je od njegovih dobara i njegove slobode ostavljeno tim sporazumom.⁵⁵⁰

8. 3. Suveren i vlada

Odnos suverenosti i opšte volje ključna je nit *Društvenog ugovora* koja se proteže u sve četiri knjige rasprave, dok je pitanju vlade, kao specifičnom problemu, posvećena treća knjiga. Odmah je potrebno skrenuti pažnju na nekoliko detalja. Najpre, odnos kroz koji Ruso plete vezu između suverena i vlade odnos je opšteg i posebnog. Potom, valja uzeti u obzir da Ruso ne pravi razliku između izraza suveren i suverenost. I jedan i drugi izraz odnose se na republiku, odnosno na političko telo "kad je aktivno"⁵⁵¹, kad donosi zakone. Suverenost pripada "zajedničkom ja"⁵⁵² naroda koji se shvata kao političko telo rođeno iz ugovora, odnosno suveren je narod kao nosilac opšte volje. "Princip političkog života nalazi se u suverenoj vlasti", piše Ruso⁵⁵³. Suverena vlast pripada narodu, odnosno svim građanima, jer "društveni ugovor daje političkom telu neograničenu vlast nad svim njegovim članovima", a ta vlast je "rukovođena opštom voljom"⁵⁵⁴. Opšta, odnosno suverena volja, "ako zaista hoće da bude takva, treba da bude opšta po svome predmetu i po svojoj suštini"⁵⁵⁵, što znači da ona na svim nivoima mora da sačuva opštost: njen izvor mora da bude u opštosti, njena priroda mora biti opšta, kao što opšti moraju biti i njeni ciljevi. Suverena volja je opšta na *izvoru*, pošto pretpostavlja jednodušnost onih koji sačinjavaju političko telo. Njena je *priroda* opšta jer izražava jedinstvo onog zajedničkog, ili opšteg ja (*moi commun*) republike. Njena je *svrha* opšta jer dela u cilju zajedničkog, ili opšteg interesa. Utoliko su i zakoni koje suverena volja proglašava – opšti, oni polaze od svih da bi se primenili na sve, odnosno ne može biti opšte volje s obzirom na pojedinačni predmet.⁵⁵⁶ Kada je, pak, reč o posebnostima, tu suveren više nije kompetentan i on ne može da se bavi

⁵⁵⁰ *Isto*, str. 49.

⁵⁵¹ *Isto*, knj. I, pogl. 6, str. 36.

⁵⁵² *Isto*.

⁵⁵³ *Isto*, knj. III, pogl. 11, str. 90.

⁵⁵⁴ *Isto*, knj. II, pogl. 4, str. 47

⁵⁵⁵ *Isto*.

⁵⁵⁶ *Isto*, knj. II, pogl. 6, str. 52. Videti odličnu analizu suverenosti kao *modus operandi* opšte volje u Dragutin Lalović, *Mogućnosti političkog*, Disput, Zagreb 2006, str. 139 i dalje.

ni činjenicama, ni pojedinačnim osobama. No, takva postavka stvara novi problem: ako je ono pojedinačno sastavni deo države, a da suveren, odnosno suvereni zakon, ne može direktno da se odnosi na njega, to onda znači da deo pripada celini na paradoksalan način, jer, naizgled, reč je o dva zasebna bića, o delu koji živi zasebnim životom, nezavisnim od celine, i o celini koja živi svojim životom i po svojim pravilima. Ono pojedinačno istovremeno jeste deo celine (dakle suverene celine) i nije njen deo (jer suveren se ne bavi onim pojedinačnim). Ukoliko dođe do neslaganja o činjenicama, ili u vezi s posebnim pravom, s pitanjem koje nije uređeno opštim i ranijim sporazumom, stvar postaje sporna, odnosno u tom sporu pojedinac se nalazi s jedne, a zajednica s druge strane. Problem postavljen na ovaj način uslovljen je metafizičkim odnosom dela i celine, a nemetafizički Rusoov odgovor na ovu dilemu upravo je institucija vlade kao posredničko telo između opšteg i posebnog, celine i dela. Uostalom, opštu volju u državi manje čini broj glasova, a više zajednički interes.⁵⁵⁷

8. 3. 1. Opšte i posebno

Pored teorijskih razmatranja, kod Rusoa je jednako važna i dimenzija koja bi se, uslovno, mogla nazvati teorijom prakse. Zakodovna moć (zakonodavna vlast) suverena nužno mora, po Rusou, da ima svoj produžetak u vladi, dakle u izvršnoj vlasti. Utoliko je upravo sklop suveren – vlada, jedna od osovina rusoovske zamisli društvenog ugovora. Pitanje koje Ruso postavlja na toj ravni jeste da li racionalnost ideje suverenosti⁵⁵⁸, koja je u svom normativnom zahtevu čista i univerzalna, može da podnese praktičnu dimenziju politike.⁵⁵⁹ Ili, nešto više rusoovskom terminologijom, nije li svaka vladavina, zbog nesvodivosti empirijskih planova, odnosno poredaka, na neki način unapred osuđena na neuspeh s obzirom na to da, zapravo, nikada ne može čvrsto da počiva na opštoj volji kao svome (transcendentalnom) temelju? Koji je, dakle, i kakav je, odnos između suverena i vlade?

⁵⁵⁷ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 4, str. 47-48.

⁵⁵⁸ "*Voluntas* je uvijek i *ratio*", Lalović, *Mogućnosti političkoga*, op. cit, str. 143. Suveren je uvek u poretku principa dovoljnog razloga: "[S]uveren ne može da optereti podanike nikakvim okovima beskorisnim za zajednicu; on to čak ne može ni da želi; jer, pod umnim zakonom ništa se ne čini bez razloga" (*Društveni ugovor*, knj. II, pogl. IV, str. 47, prevod izmenjen). Naravno, istorija totalitarizma je i te kako pokazala da suveren ne samo da može da optereti podanike "beskorisnim okovima", već da to može i te kako da želi.

⁵⁵⁹ Upor. Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit, str. 96-97.

Ruso skreće pažnju da se vlada, odnosno izvršna vlast, često meša sa suverenom vlašću⁵⁶⁰, ali da je to, naravno, pogrešno jer se izvršna vlast ne kreće u domenu opštosti, poput zakonodavca, odnosno suverena, već je upućena na posebne slučajeve. Vlada ne proglašava zakone, opšte akte, već može da donosi samo pojedinačne akte, dakle ukaze ili dekrete, a zakone proglašava samo suveren. Zadatak vlade je da zakone sprovodi, odnosno da upravlja, jer ona je "posredničko telo između podanika i suverena radi njihovog uzajamnog opštenja, kome je telu povereno izvršenje zakona, kao i održavanje kako građanske, tako i političke slobode"⁵⁶¹, odnosno vlada je veza između države i suverena⁵⁶².

Kada stvar postavi na ovaj način, Ruso mora da ispita prirodu dve vrste odnosa: odnos opšteg i posebnog u republici i odnos zakonodavne i izvršne vlasti.

Suverenost, dakle, kao kvalitet svojstven opštoj volji, nalazi se u telu naroda, ali se on razlikuje od volje svih kao što se jedinstvo razlikuje od mnoštva. Suveren, znači, može da želi samo ono što se nalazi u poretku opštosti. Ruso nastoji da bude precizan u terminologiji koju koristi. Narod je, kao nosilac opšte volje, suveren. Ali političko telo naziva se suverenim kada je aktivno, odnosno državom kada je pasivno. Pripadnici naroda nazivaju se građanima ukoliko učestvuju u suverenoj vlasti, odnosno ukoliko su aktivni. Podanicima se, pak, nazivaju kada su potčinjeni zakonima države, odnosno ukoliko su pasivni. Kako, međutim, tada suveren opšti sa državom, odnosno kako se u javnom telu artikulišu uslovi pod kojima se neko naziva građaninom, a neko drugi podanikom? Odgovor je – vlada. Ona je posrednik, ona utvrđuje kriterijume razlikovanja građanina i podanika. Ali šta je vlada? "Posredničko telo ustanovljeno između podanika i suverena radi njihovog uzajamnog opštenja".⁵⁶³ To telo nosi ime vladara, a njegovi su članovi magistrati ili kraljevi. Vladar označava telo magistrata koji su ministri suverena. Kao prvi u izvršnoj

⁵⁶⁰ *Društveni ugovor*, knj. III, pogl. 1, str. 68.

⁵⁶¹ *Isto* (prevod blago izmenjen).

⁵⁶² Članovi vlade, piše dalje Ruso u donekle zbunjujućoj rečenici, "zovu se magistrati, ili kraljevi, odnosno upravljači, a celo telo nosi naziv vladaoca", *Društveni ugovor*, knj. III, pogl. I, str. 68 (prevod korigovan). Izraz "građanski magistrat" (*magistrat civilis*) upotrebljava se u političkim tekstovima od 16. veka kako bi se označio onaj koji ima udela u upravljanju, odnosno vladi. Nije, međutim, uobičajeno da se izrazi magistrat i kralj upotrebljavaju sinonimno. Kralj je, uopšte uzev, monarh, odnosno suvereni vladar. Ipak, Ruso je na ovom mestu veoma precizan i veoma dosledan, jer kralj je, *stricto sensu*, zapravo najviši magistrat kraljevstva. Kralj, zapravo, nije suveren. Suveren je narod. Dužnost kralja je da upravlja, a ne da donosi zakone. Zakone, kao izraz opšte volje, proglašava suveren.

⁵⁶³ *Isto*, knj. III, pogl. 1, str. 68 (prevod blago korigovan).

vlasti vladar je, dakle, predstavnik te vlasti. Vlast se, da podsetimo, može preneti i predstaviti. Opšta volja – ne. Kralj kao upravljač, dakle, jedan je od magistrata. Kako se, sad, pleće veza između ovih određenja, uzimajući u obzir određenje suverena kao skupa aktivnih građana, odnosno države kao skupa pasivnih podanika? Zar ovde nije u pitanju identitet jednog i drugog, suverena i države? Zar ova slika ne priziva neposrednu demokratiju u kojoj, zapravo, nema potrebe za vladom? No, Ruso sumnja da je "istinska demokratija" ikada postojala i da će ikada postojati⁵⁶⁴, pa je institucija vlade, utoliko, nužna kao posrednik između suverena i države, odnosno ona podvodi posebne poslove pod opštost javnih pravila. U juridičkom smislu važno je napraviti razliku između *zakona* i *dekreta* (uredbi) koji zakone primenjuju na pojedinačne slučajeve, odnosno na posebne predmete. No, sa spekulativnog, odnosno političkog gledišta problem nije razrešen. Nijedna vlada ne može da odgovara opštoj volji suverena, što znači da ona, kao posrednik, nikada nije pouzdana, nije čista, jer kao izvršilac opšte volje vlada mora biti u stanju da zahvati nešto od opštosti – ako ništa drugo ona mora da razume zakone i da ih protumači u skladu sa opštom voljom, sa zamisli suverena, sa njegovom namerom koja je ugrađena u zakone – ali da tu opštost "prevede" na ravan posebnosti. Budući uronjena u pragmatičku perspektivu, kao posrednik između normativnog i pozitivnog, ona relativizuje apsolutnost suverena. Drugim rečima i ne bez aporije: vlada nije samo, naprosto, posredničko telo, već ona poseduje sopstvenu autonomiju.

8. 3. 2. Ravnoteža opšteg i posebnog

Ravnoteža između pravniče i političke logike ruši se u korist političke logike. U središtu razmatranje je, dakle, odnos zakonodavne moći, koja je oličena u suverenu, i

⁵⁶⁴ *Isto*, knj. III, pogl. 4, str. 75. Ovo će čuveno mesto postati jednom od nezaobilaznih tema Deridine političke filozofije. Vidi Žak Derida, *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd 1999, prevod Ivan Milenković. Iako se ne možemo zadržavati na ovom krajnje zanimljivom mestu koje razumemo, pre svega, kao danak koji Ruso plaća predrasudi prema demokratiji, pa podleže inerciji potrage za "pravom", "istinskom", "savršenom" demokratijom za razliku od ove sadašnje koja je ne samo nesavršena, već je bedni paravan za čitavo klupko nedemokratskih postupaka i mogućnosti – a što je opšte mesto svake kritike demokratije i svakog desnog i levog ekstrema – primetićemo da demokratija u sebi sadrži konstitutivnu nesavršenost i konstitutivnu nedovršivost koja otvara prostor beskonačne usavršivosti i menjanja. Zapanjujuće je u kojoj meri je ovaj *par excellence* moderni motiv ostao nepromišljen i skrajnut.

izvršne moći oličene u vladi. Ovde nije u pitanju problem različitih priroda moći, već njihovih funkcija. Nije naime, kaže Ruso, dobro da zakone sprovodi onaj ko ih i donosi, čime jasno upozorava na opasnosti od mešanja funkcija vlasti.⁵⁶⁵ Uprkos ponuđenim kriterijumima, pre svega razlikovanje opšteg i posebnog, nije sasvim neupitno da li Ruso razgovetno razlikuje suverena i vladu. Ne samo praktično (političko) pitanje, jeste da li suveren ima snage da vladu drži pod svojom kontrolom, barem u onoj meri u kojoj vlada drži narod pod svojom vlašću. Što je još jedan paradoks. Jer, kada Ruso postavi krug na taj način – vlada koja kontroliše narod i suveren koji kontroliše vladu – ispostavlja se da vlada mora moći da kontroliše suverena, odnosno narod, dok, u isto vreme, po logici opštosti, suveren mora da kontroliše vladu. Ruso, razume se, može da upadne u taj logički krug jer on narodu, dakle suverenu, pripisuje dvostruko svojstvo: aktivnost i pasivnost, te bi pasivni deo, kada narod učestvuje u državi, bio podložan kontroli vlade, ali, istovremeno, kao suveren, narod kontroliše samu vladu. Odnos između suverena, vlade i naroda počiva na njihovoj "stalnoj srazmeri"⁵⁶⁶, što bi značila bi da se u igru uvodi broj glava, koji sačinjava političko telo, pa od rasta, ili opadanja tog broja, zavisi i uloga i ponašanje vlade. Problem je, međutim, u tome što Ruso ne može da insistira na pukome broju, jer bi se onda mogao samo "izvući kvadratni koren iz broja naroda pa da se nađe srednji član i obrazuje vlada"⁵⁶⁷, već se odnosi o kojima je reč mere "količinom akcije koja rezultira iz mnoštva uzroka", odnosno "u moralnim količinama nema geometrijske tačnosti"⁵⁶⁸. Vlada je u malome ono što je političko telo u velikome, ona je moralna osoba, aktivna kao suveren, pasivna kao država. Dakle, sada i vlada ima svojstva suverenosti, samo "u malom"⁵⁶⁹. Ruso, doduše, ovde uvodi još jedan kriterijum razlikovanja vlade i suverena, naime "država postoji sama

⁵⁶⁵ *Društveni ugovor*, knj. III, pogl. 1, str. 70. Podsećajući da vladaočeva volja ne može da bude drugo do izraz opšte volje, odnosno zakon, Ruso skreće pažnju na moguće posledice ukoliko bi volja vladara, kao pojedinca, bila delotvornija od volje suverena, te šta bi se dogodilo ukoliko bi se vladar, zarad sprovođenja te volje, poslušio društvenom silom: iščezla bi društvena veza, veza između države i suverena, jer bi se dobila dva suverena, jedan bi bio legalan, drugi faktički. Opasnost bi, dakle, zapretila od anarhije s jedne, odnosno od despotizma s druge strane. Ovo je važan momenat. Volja suverena kod Rusoa nikada nije samovolja, niti samodovoljnost.

⁵⁶⁶ *Isto*, knj. III, pogl. 1, str. 69. Izvanrednu analizu odnosa opšteg i posebnog daje Althusser, "Sur le *Contrat social*", *op. cit.*, str. 30 i dalje.

⁵⁶⁷ *Isto*, str. 69-70.

⁵⁶⁸ *Isto*.

⁵⁶⁹ *Isto*, str. 70. Upor. Lalović, *Mogućnosti političkoga*, *op. cit.*, str. 179. Takođe Christopher Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, Routledge 2004, str. 148 i dalje.

po sebi, a postojanje vlade zavisi od suverena"⁵⁷⁰, ali taj kriterijum autonomije, ili, preciznije, autonomije po poreklu, nije bez problema. Naime, sugeriše Ruso, ukoliko bi vlada na sebe preuzela rešavanje opštih pitanja, društvena bi se veza urušila upravo zbog deljenja nedeljive suverenosti – u tom bi slučaju, dakle, postojala dva suverena u istome telu, što je nemoguće, a zakonodavna bi i izvršna vlast bila u jednom telu, što je nedopustivo jer vodi tiraniji – tako da problem opštosti i dalje ostaje veoma napet i, u osnovi, nerazrešen. Doda li se tome večita i opravdana sumnja u sposobnost naroda da odlučuje o sebi samom – ne naziva li Ruso, u trenutku iskrene slabosti (ili slabosti iskrenosti), upravo narod, tog svog suverena, slepim mnoštvom koje često ne zna šta hoće jer je, između ostalog, njegov organ za izražavanje volje (glas naroda? oči naroda? narod, naime, često ne vidi šta mu je u interesu) teško pronaći, pa se Ruso zabrinuto pita da li je narod uopšte sposoban za donošenje nečeg tako teškog i velikog kao što je sistem donošenja zakona?⁵⁷¹

Ponovo se vraćamo na problem opšte volje.

8. 4. Opšta volja

Suverenost, dakle, kao kvalitet svojstven opštoj volji, nalazi se u telu naroda, ali se ona, opšta volja, razlikuje od volje svih kao što se jedinstvo razlikuje od mnoštva: opšta volja je nedeljivo jedna, volja svih je svojevrsni agregat. Suveren, prema tome, može da želi samo ono što se nalazi u poretku opštosti. Na nivou čiste normativnosti (transcendentalnog tipa, dakle shvaćene kao uslov mogućnosti jednog političkog poretka) opšta volja suverena je nepogrešiva, jer način na koji suveren postoji nužan je: "Suveren, samim tim što jeste, uvek je i ono što treba da bude"⁵⁷² i "kao što priroda daje svakom čoveku neograničenu vlast nad svim njegovim udovima, tako i društveni ugovor daje političkom telu neograničenu vlast nad svim njegovim članovima; to je ta ista vlast koja, rukovođena opštom voljom, nosi, kao što sam rekao, naziv suverenost"⁵⁷³. Na isti način na

⁵⁷⁰ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 1, str. 70.

⁵⁷¹ *Isto*, knj. II, pogl. 6, str. 53. *Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sais ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation.*

⁵⁷² *Isto*, knj. I, pogl. 7, str. 38.

⁵⁷³ *Isto*, knj. II, pogl. 4, str. 47.

koji je neshvatljivo da narod, shvaćen kao telo, želi da samome sebi nanese zlo, njegova opštost koja proističe iz zahteva uma (dakle, ako ostanemo pri antropomorfnoj slici – iz glave) za univerzalnošću ima apsolutni karakter. Suverenost naroda izražena je suverennošću uma. Um je ona vrsta principa kojoj nije potreban spoljašnji, ili transcendentni izvor legitimnosti, već legitimnost sopstvenih radnji, postupaka i ideja, pronalazi u sebi samom. Um je, utoliko, kao princip kojem ništa nije nadređeno – suveren. No, tu se pojavljuje drugi problem koji je Ruso prinuđen da rešava, naime narod koji sebi uvek želi dobro ne vidi i ne zna kako da dođe do tog dobra⁵⁷⁴, što dovodi do stvaranja frakcija i posebnih grupacija koje *de facto* dele *de jure* nedeljivu suverenost⁵⁷⁵. Na ovom mestu je Rusoov pojam opšte volje na najvećem iskušenju. Izlaz iz aporije cepanja nepoderive opšte volje može se potražiti u razlikovanju opšte volje i opšteg interesa.⁵⁷⁶

8. 4. 1. Opšta volja i volja svih

Društvenim ugovorom, dakle, obrazuje se političko telo koje, kao aktivno, dakle kao suveren, deluje posredstvom zajedničkih i opštih volja (*volontés communes et générales*) kako bi ostvario zajedničko dobro države.⁵⁷⁷ Suverenost je, utoliko, izvršavanje opšte volje⁵⁷⁸ koja je neotuđiva jer je volja celog tela, dakle kolektivnog bića⁵⁷⁹. Prema tome ona je nepredstavljiva. Vlast može da se prenese, no ne i volja⁵⁸⁰, jer predati volju nekome drugom značilo bi prekršiti osnovni ugovor, a to, dalje, znači uništiti sebe samog, što ne biva⁵⁸¹. Opštu je volju, međutim, na neki je način potrebno izraziti, a jedini njen izraz, kao opšte, mora biti opšti, odnosno zakon. Zakon je, dakle, suvereni izraz opšte volje. Akcenat se ovde blago pomera sa pojma opšte volje na pojam izražavanja. Pitanje je *kako* se ta volja

⁵⁷⁴ *Isto*, knj. II, pogl. 6, str. 53.

⁵⁷⁵ *Isto*, knj. II, pogl. 5, str. 46. Upravo je ovo tema petog, najzanimljivijeg poglavlja navedenog Althusserovog teksta "Sur le *Contrat social*", *op. cit.*, str. 30 i dalje. Kako, naime, pomiriti opšti i posebni interes? Problem je, međutim, pokazuje Althusser, manje u pojedinačnoj volji individua, koliko u posebnoj volji grupa unutar političkog tela (*isto*, str. 32, 34).

⁵⁷⁶ Upor. recimo Vojislav Koštunica, "Ruso i problem vladavine opšte volje", *Theoria* 1978, 21 (3-4), str. 43. Takođe Ethan Putterman, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, Cambridge University Press 2010, str. 73-74. Lalović, *Mogućnosti političkoga*, *op. cit.*, str. 127 i dalje.

⁵⁷⁷ Navedeno prema Lalović, *Mogućnosti političkoga*, *op. cit.*, str. 139.

⁵⁷⁸ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 1, str. 43.

⁵⁷⁹ *Isto*.

⁵⁸⁰ *Isto*.

⁵⁸¹ *Isto*, knj. I, pogl. 7, str. 37.

izražava? Opšta volja, naime, nikada nije nema, osim kada se pokida društvena veza. Najpre imamo jedno formalno negativno određenje: "Da bi jedna volja bila opšta, nije uvek nužno da bude jednoglasna, već da se svi glasovi računaju; svako formalno isključenje poništava opštost"⁵⁸². U obzir se, dakle, moraju uzeti sve duše jednog političkog tela, ali nije nužno da se svi slažu. Taj problem pojedinačnog neslaganja Ruso rešava relativno lako jer ako se volja pojedinca i opšta volja razilaze, odnosno ako se pojedinac ne potčini opštoj volji, ako ne ispunjava obeveze prema političkom telu (kao građanin, dakle) – što je jedna od "stavki" ugovora koji je potpisao – bila bi to nepravda prema političkom telu, te je političko telo prinuđeno da takvog pojedinca prinudi da se povinuje opštoj volji. Drugim rečima, političko će telo prinuditi pojedinca da bude slobodan.⁵⁸³ Sloboda bi, dakle, kako je sugerisano u uvodnom poglavlju ovoga rada, uvek bila sloboda u zajednici. Ne samovolja, već volja koja se usaglašava sa opštom voljom. Ipak, opšta volja nije volja svih (*volonté de tous*). Opšta volja okrenuta je samo zajedničkom interesu (*intérêt commun*), dok je volja svih okrenuta privatnom interesu i tek je zbir posebnih volja (*volontés particulières*).⁵⁸⁴ Kako se ove dve vrste volje razlikuju? Pa tako što se od tih istih volja oduzmu minusi i plusevi koji se uzajamno potiru. Ono što ostane kao zbir, to je opšta volja.⁵⁸⁵ Čini se da Ruso ovde pribegava malom matematičkom hokus-pokus. Opšta volja se, dakle, dobija tako što se od opšte volje oduzme volja svih! Opšta volja se, u stvari, oduzima od sebe same. Prema tome, volja svih, istovremeno, jeste opšta volja i nije opšta volja. Od opšte volje oduzima se volja svih kao deo opšte volje – opšta volja oduzima se od sebe same – ali da bi se volja svih mogla oduzeti od opšte volje na takav način da se plusevi i minusi uzajamno potiru ona, volja svih, po definiciji ne može biti isto što i opšta volja.

⁵⁸² *Isto*, knj. II, pogl. 2, str. 44, fusnota (prevod izmenjen).

⁵⁸³ *Isto*, knj. I, pogl. 7, str. 38. Ovde bi vaaljalo podsetiti na još jedno moćno mesto iz *Društvenog ugovora*: "Postoji jedan jedini zakon koji, po samoj svojoj prirodi, traži opšti pristanak; to je društveni ugovor, jer je udruživanje u građansko društvo najdobrovoljniji čin na svetu; pošto je svaki čovek rođen slobodan i gospodar samoga sebe, niko ne može bez njegovog pristanka da ga potčini, ma pod kakvim izgovorom to bilo. Odlučiti da se sin jedne robinje rodi kao rob, to znači odlučiti da se on ne rađa kao čovek. Ako se, dakle, prilikom sklapanja društvenog ugovora naiđe na protivnike, njihovo protivljenje ne obesnažuje ugovor, ono samo sprečava da oni budu njime obuhvaćeni: to su stranci među građanima. Kad je država ustanovljena, pristanak se daje nastanjivanjem; prebivati na teritoriji znači podvrgnuti se suverenosti" (*isto*, knj. IV, pogl. 2, str. 104, prevod izmenjen).

⁵⁸⁴ *Isto*, knj. II, pogl. 3, str. 45-46.

⁵⁸⁵ *Isto*, str. 46.

8. 4. 2. Opšta volja kao fikcija

Krenimo ispočetka. Opšta volja i volja svih razlikuju se po prirodi. Jedna se određuje kvalitativno, druga kvantitativno. Jedna pripada redu opštosti, druga redu posebnosti. Ali kako je, onda, moguće istu (matematičku) radnju primeniti na obe istovremeno?

Poglavlje o opštoj volji Ruso smešta između poglavlja o neotuđivosti suverenosti (knjiga II, pogl. 1), o njenoj nedeljivosti (pogl. 2) i o granicama suverenosti (pogl. 4). Samo poglavlje 3 nosi naslov "Može li opšta volja da greši". Kakvo je to pitanje i otkud ono ovde ako je već utvrđeno da opšta volja (suveren) kao neotuđiva i nedeljiva ne greši? Suveren je već određen kao nepogrešiv: "Suveren, samim tim što jeste, uvek je i ono što treba da bude"⁵⁸⁶. Ruso ovde pravi vrlo zanimljivu, premda i ne sasvim neočekivanu petlju: iako je opšta volja uvek ispravna i uvek teži javnoj koristi (*la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique*) to ne znači i da odluke naroda postizu istu ispravnost (*la même rectitude*). Jer, da podsetimo, Ruso ume da pokaže nepoverenje prema narodu ("slepo mnoštvo"⁵⁸⁷). Narod i suveren, dakle, nisu (sasvim) isto. Ova aporija, skreće pažnju Dragutin Lalović, bila je predmet nekih od "najboljih hermeneutičkih napora" Rusoove teorije⁵⁸⁸, a Lalovićev je zaključak, posle iscrpne analize dosadašnjih interpretativnih napora, da "Rousseauovo temeljno razlikovanje i istodobno *uvjetno* izjednačavanje općenite volje i volje svih može se sažeti u postavku da je autentično konstituirana općenita volja *uvijek* volja svih, dok volja svih *nije uvijek* općenita volja"⁵⁸⁹, posle čega sledi analiza Rusoovog shvatanja zakona kao izraza opšte volje. Lalović, ipak, dodaje da je upravo rečena dilema, razlika između opšte volje i volje svih, najsporniji momenat Rusoove teorije.

⁵⁸⁶ *Isto*, knj. I, pogl. 7, str. 38.

⁵⁸⁷ *Isto*, knj. II, pogl. 6, str. 53.

⁵⁸⁸ Upor. Lalović, *Mogućnosti političkoga*, *op. cit.*, str. 156. Lalović pravi izvanredan pregled najuticajnijih tumačenja ovoga mesta pozivajući se na tumačenja Bernarda Bosanqueta (*The Philosophical Theory of the State*, Macmillan & CO LTD/St. Martin's Press, London/New York 1965. (prvo izdanje 1899)), Émila Durkheima (*Montesquieu et Rousseau précurseur de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1966), Georgea Gurvitscha (*L'idée du droit social*, Sirey, Paris 1932), Rogera D. Mastersa (*The political philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1968) i, naročito, Alexisa Filonenka (*Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* I-III, Vrin, Paris 1984. (1. *Le traité du mal*, 2. *L'espoir et l'existence*, 3. *Apothéose du desespoir*)), za koga veruje da je razrešio Rusoovu aporiju (upor. Lalović o Filonenku, *isto*, str. 161-164).

⁵⁸⁹ Lalović, *Mogućnosti političkoga*, *op. cit.*, str. 167.

Ruso nam, međutim, ostavlja još jedna trag koji bismo, u pokušaju da razrešimo ovo mesto, mogli da sledimo. Naime, opšta volja teži jednakosti, jer "nema nikog ko pod rečju *svako* ne bi podrazumevao sebe i ko ne bi mislio na sebe samog glasajući za sve"⁵⁹⁰. To je, pak, dokaz da jednakost po pravu (*égalité de droit*) i pojam pravde (*notion de justice*) što ga ta jednakost proizvodi (*produir*), proističu (*dériver*) iz prvenstva koje svako daje sebi.⁵⁹¹ Opšta volja, prema tome, ako hoće da bude takva – dakle da obezbedi jednakost i da bude pravedna – mora to biti i po svojoj prirodi i po svojoj suštini. Ona mora da pođe od svih da bi se primenila na sve, jer, u suprotnom, ako se primenjuje na pojedinačne i određene slučajeve, to znači da se primenjuje na nešto što joj je strano, a što, dalje, znači da bi bio izgubljen princip jednakosti koji nas vodi (otud vlada kao posrednik).⁵⁹² Da bi, dakle, izašao iz kruga koji sačinjavaju opšta volja i zajednički interes, dakle dva pojma koja se uzajamno podržavaju, Ruso je prinuđen na skok u stranu kojim poistovećuje opšti interes i pravdu⁵⁹³, odlučno odbacujući mogućnost da stranka (*la partie*), ili deo celine, može da artikuliše opšti interes.

Uvođenje pravde na ovom mestu nije neproblematično. Jer, zbog čega je baš ovde Rusou potrebna pravda? Opšta volja potrebna mu je da bi pokušao da obezbedi autonomiju politici, dakle da bi pronašao temelj, ili princip, na kojem politika počiva kako bi proizvodila učinke iz same sebe, sama sobom, bez upliva sa strane. U takvoj postavci pravda se pojavljuje kao ono što dolazi iz druge perspektive, izvan politike. Opšta volja, razume se, sadrži pravednost u sebi, tu je Ruso nedvosmislen, ali to i dalje ne opravdava pozivanje na pravdu, osim kao političke, a ne moralne činjenice. Sve dovde Makijaveli bi mogao da potpiše Rusoovo izvođenje. Zanimljivo je da se Ruso, baš na ovom mestu, poziva na Makijavelija u fusnoti.⁵⁹⁴ Najdalje, međutim, dokle Ruso može da stigne u pokušaju da artikuliše pojam opšte volje jeste da su zakoni, koje građani, kao aktivno političko telo, kao suveren, donose neposredno ih izglasavajući, izraz opšte volje. To,

⁵⁹⁰ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 4, str. 47.

⁵⁹¹ *Isto* (naš prevod je na ovom mestu neprecizan do neupotrebljivosti). Ruso se ovde pokazuje kao skriveni liberal koji će, u osnovi, da dâ prednost pojedincu u odnosu na zajednicu. Naravno, ovu je tezu nemoguće braniti iz celine Rusoovog dela, ali je ovaj detalj krajnje znakovit i pokazuje zbog čega se Ruso toliko mučio da održi kakvu-takvu koherentnost svoga dela. Ono, istovremeno, objašnjava silne aporije Rusoovog dela.

⁵⁹² *Isto*.

⁵⁹³ *Isto*.

⁵⁹⁴ *Isto*, knj. II, pogl. 3, str. 46, fusnota 3.

naravno, znači da je reč o društvu u kojem vladaju zakoni, a ne ljudi. No, da bi opšta volja bila delotvornom potrebno je da se ostvari nekoliko uslova među kojima je najvažnije to da građani zakone donose neposredno, bez ičijeg posredovanja.⁵⁹⁵ Na delu je, naravno, znamenita Rusoova zamisao o tome da se suverenost, odnosno opšta volja, ne može delegirati, ona se ne može preneti, što će reći da se, u smislu zakonodavstva, mora sprovoditi neposredno. (Ovde ćemo po strani ostaviti tehničko pitanje, to jest na koji način bi se, u mnogoljudnim državama, zakoni uopšte mogli donositi bez posrednika, pitanje je na koje ni Ruso ne odgovara.) No, problemi nastaju čim pokušamo odrediti opštu volju, jer, uprkos Koštunicinom pokušaju da odvoji opštu volju od opšteg, ili zajedničkog interesa, opštu volju od volje svih, sam Ruso spliče ta dva pojma: "ono što volju čini opštom leži manje u broju glasova nego u zajedničkom interesu koji ove spaja"⁵⁹⁶. Ruso, dakle, ulazi u elipsu u kojoj jedan pojam objašnjava drugim pojmom, a koji, pak, zahteva prethodni da bi bio objašnjen. Vladavina zakona je ono što obezbeđuje stabilnost i trajnost društva izvan ljudskih ćudi i nestalnosti. Ali u ovakvom sledu poteza i dalje ostaje jaz između ideje opšte volje i prelaza na zakone, naime ne vidi se nužan korak koji vodi od jednog do drugog. Kako se, naime, artikuliše opšta volja? Reći da *svi* građani učestvuju u donošenju zakona nije, naprosto, dovoljno, jer, čak i ako se ne bismo osvrtni na tehničku izvodivost takve zamisli, i dalje ostaje problem sa ovim *svi*.

Ruso će, razume se, reći da je većina ta koja određuje opštu volju, što je zlatno demokratsko pravilo, pa ako u to ubaci svoju čuvenu sumnju u to da je ikada bilo *istinske* demokratije⁵⁹⁷, on ispreda mrežu koja se drži u onoj meri u kojoj su rupe konstitutivne za mrežu, ali se, u osnovi, problem tumačenja opšte volje ne razrešava. Utoliko opšta volja, kao i opšti interes ili sam društveni ugovor, kao, najzad, i pretpolitičko prirodno stanje, ostaju teorijsko-političke fikcije.⁵⁹⁸ Delotvorne fikcije, ali ipak fikcije. Ne vidi se, naime, kako se opšta volje konstituiše pre posebnih volja partija, grupacija, ili frakcija u društvenom telu? Da bi se izašlo iz ozračja fikcije i, pored suverenosti, izumeli novi legitimacijski okviri za političku delotvornost, bilo je potrebno napustiti fascinaciju

⁵⁹⁵ Koštunica, "Ruso i problem vladavine opšte volje", *op. cit.*, str. 44.

⁵⁹⁶ *Društveni ugovor*, knj. II, pogl. 4, str. 48.

⁵⁹⁷ *Isto*, knj. III, pogl. 3, str. 75.

⁵⁹⁸ Ovakvo čitanje snažno podržava Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, *op. cit.*, str. 214.

fantazmom Jednog, odnosno organsko razumevanje zajednice. Za taj korak Ruso, naravno, nije imao dovoljno pojmovnih sredstava.

9. Karl Šmit – paradoks suverenosti

9. 1. Elementi definicije

Šmitova definicija suverena – "Suveren je onaj ko odlučuje o vanrednom stanju"⁵⁹⁹ – to genijalno nekorektno određenje koje je snažno prodrimalo prostor političke teorije u poslednjoj dekadi dvadesetog veka, završni je potez na bogatoj arabesci pojma suverenosti, poslednji trzaj jednog velikog pojma koji je, u doba kada Šmit piše, već u tolikoj meri zahvaćen patološkim procesom da je njegova delotvornost izgubila zamah. Suverenost i sloboda više nisu organski povezani. Šmitovo određenje sublimira jednu bogatu tradiciju i pokazuje vitalnost koja se ogleda, ako ni u čemu drugom, a ono u silini reakcija koje je pokrenulo. Odmah je potrebno primetiti da je Šmitova definicija eliptična i, zbog toga, sadržinski teško uhvatljiva. Ona sačinjava celinu sa dvama drugim pojmovima, opet u specifičnoj Šmitovoj vizuri: sa pojmom političkog i pojmom neprijatelja.

9. 1. 1. Vanredno stanje

Suveren je, dakle, onaj ko proglašava vanredno stanje. Čim je suverena definisao na takav način Šmit je, za svaki slučaj, sugestivno dodao da samo ova definicija može da zadovolji pojam suverenosti kao granični pojam, kao pojam "krajnje sfere"⁶⁰⁰. Ko je, međutim, suveren, ko je nosilac, ili subjekt suverenosti? Na pitanje "ko je suveren?" odgovara "onaj ko proglašava vanredno stanje", dakle na pitanje u kojem se traži određenje subjekta, odgovara formulacija koja i sama zahteva određenje. Na pitanje "ko" dobijamo odgovor koji odgovara na pitanje "šta". U ovom slučaju, međutim, pitanje "ko" prethodi pitanju "šta", jer formalizacija koja suverena određuje kao X koje proglašava vanredno stanje nije drugo do Šmitov genijalni taktički manevar koji u svojoj najbitnijoj dimenziji ostaje nedelotvoran – što ćemo pokazati. Šmitova je definicija slaba u pojmovnom smislu. To je eliptična definicija u kojoj definiens zahteva novu definiciju i to tako što pretpostavlja

⁵⁹⁹ Karl Šmit, "Politička teologija", u: *Norma i odluka*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod sa nemačkog Danilo Basta, str. 91. I kada govori o suverenosti Šmit se poziva na ovu definiciju. Na ovom je mestu, čini se, umesno podsetiti se na mesto same definicije u Bodenovom delu.

⁶⁰⁰ *Isto*.

definiendum: da bi se razumelo vanredno stanje potrebno je uvesti suverena, ali suveren se može razumeti samo kroz pojam vanrednog stanja. Šmitovo određenje analitički je sud koji u subjektu (suveren) već sadrži predikat (vanredno stanje): u određenju suverena već se nalazi vanredno stanje, kao što se u pojmu kruga već nalazi da je on okrugao, ili kao što pojam trougla već sadrži to da on ima tri ugla. Nema suverena bez vanrednog stanja, niti vanrednog stanja ima bez suverena koji bi ga proglasio. Vanredno stanje je stanje u koje političku zajednicu može da uvede samo suveren, kao što je suveren onaj koji zajednicu organizuje po političkom principu, dakle ponovo kružna struktura. Zbog toga nam, strogo uzev, Šmitova definicija, barem na ovoj ravni, nije od pomoći, osim kao polazište. Ona nije rezultat, već mesto s kojeg se polazi. Potrebno je, dakle, pre svega odgovoriti na pitanje "ko je suveren?". Ne, dakle, šta radi suveren, to smo shvatili, on je institucija koja proglašava vanredno stanje i koja je, u šmitovskom apstraktnom određenju, puka apstrakcija, već ko je suveren? Iz šmitovske funkcionalnosti, naime iz onoga što suveren radi, ne može se zaključiti ništa o njegovom sadržinskom određenju, naime ko je suveren: pojedinac ili kolektivno telo, narod ili država?

U istom zamahu Šmit uvodi još jednu definiciju suverenosti na mala vrata, u zagradi. Konstatujući da se kao definicija suverenosti postavlja apstraktna shema, Šmit usput, u zagradi dakle, dodaje da je suverenost "najviša, neizvedena vladarska vlast", te da nema spora o pojmu (što nije tačno, primetimo), već da je problem u "konkretnoj primeni", o tome "ko odlučuje u slučaju konflikta, u čemu se sastoji javni ili državni interes, javna bezbednost i poredak"⁶⁰¹. Ova "mala" definicija ponavlja klasična određenja suverenosti kao vrhovne političke vlasti koja, budući neizvedena, ne zavisi ni od koga, ali definiše javni i državni interes. Ali "neizvedena" znači još nešto: to je, *stricto sensu*, vlast kojoj ne prethodi nikakav legitimacijski okvir, to je vlast koja se samolegitimiše. Problem je u tome što ova vrste "neizvedene samolegitimacije" nema nikakvu prepreku samovolji. U ovakvom određenju, dakle, uočava se određeni višak koji je, moguće, Šmita odveo opravdanju Hitlerove diktature. Jer, demokratska vlast, odnosno suveren koji legitimaciju pronalazi u ustavnim parlamentarnim demokratijama, nije, naprosto, "neizveden", već se uvek izvodi iz

⁶⁰¹ Isto. Razvijajući ideju neizvedenosti vrhovne vlasti na str. 97 Šmit dodaje da je reč o pravno nezavisnoj, neizvedenoj vlasti. No, ovakvim određenjem Šmit nije zadovoljan jer je ono isuviše formalno, te time primenljivo na različite stvarnosne modele. Za jednog hegelijanca takva je postavka nedopustiva.

legitimacijskog okvira kojem pripada. Čak i ako suveren u ustavnoj parlamentarnoj demokratiji, po paradoksu predstavljanja, konstituiše ono iz čega se izvodi, veza je tu i dalje dovoljno snažna da suveren izbegava samovolji i proizvoljnosti. Nacistička diktatura, međutim, počivala je upravo na Hitlerovoj samovolji.

Aktuelnost pitanja, dakle, ko je subjekt suverenosti, odnosno, kako Šmit dodaje, aktuelnost "pitanja o suverenosti uopšte", otvara "slučaj izuzetka"⁶⁰². Izuzetak – izuzetak od pravnog poretka – postavlja se kao problem u slučaju nužnosti, u slučaju egzistencijalne ugroženosti zajednice, u krajnjem slučaju. Jedino što niko unapred ne može da kaže kada se pojavljuje nužnost, odnosno kada valja prionuti na otklanjanje ekstremnog slučaja. Drugim rečima, pravni poredak nije kompetentan da odlučuje o vanrednom slučaju jer pravo, po definiciji, počiva na ponovljivosti, na "normalnosti" situacije i ono tu normalnost održava normiranjem. Vanredni slučaj, utoliko, po definiciji ne može da bude uračunat u normalno stanje (osim kao najapstraktnija, dakle nedelotvorna pretpostavka). Ustav, dopušta Šmit, može da navede ko u ekstremnom slučaju sme da deluje, što bi, pak, bila instanca bez kontrole. Ta instanca bez kontrole je suveren. Sada sledi prvi šmitovski preokret, prvi paradoks: istina je da Ustav ovlašćuje određenu instancu na delanje u ekstremnom slučaju, ali šta je ekstremni slučaj o tome odlučuje upravo ta instanca! Šmitova formulacija je zadivljujuća u svojoj paradoksalnosti: "On [suveren] odlučuje kako o tome da li postoji ekstremni slučaj nužde, tako i o tome šta treba da se dogodi da bi se on otklonio. On se nalazi izvan normalno važećeg pravnog poretka, a ipak mu pripada jer je nadležan za odluke o tome da li ustav *in toto* može da bude suspendovan"⁶⁰³. Ovaj se paradoks može varirati na nekoliko načina. Logika suverenosti kao logika paradoksa svojevrсна je nelogična logika. Ako pravilo (ustav) dopušta izuzetak (vanredno stanje) onda pravilo ne postoji, barem ukoliko bismo pravilom držali uvek isti ishod do kojeg se, pod istim okolnostima, uvek može doći. To, naravno, ne znači da se poništava potreba za pravilom, ljudski svet je sazdan na pravilima, ali kao dinamična struktura pravila neprestano zahtevaju nova opravdanja koja im – i eto paradoksa – pribavljaju upravo izuzeci od tih pravila. U pravnoj, političkoj, a potom i filozofskoj sferi, vanredno stanje se pokazuje

⁶⁰² *Isto*.

⁶⁰³ *Isto*, str. 92.

jednim od izuzetaka koji konstituišu normalnu (političku) zajednicu. Ukoliko suverena vlast svojim autoritetom obezbeđuje normalan, redovan poredak, vanredno bi stanje bilo iskorak iz redovnog stanja, u kom slučaju, pak, i sama suverena vlast doživljava preobražaj jer sada više ne postoji normalno stanje koje je uslov njene suverenosti. Posle ubistva Zorana Đinđića, recimo, vlada je – u tom trenutku *vršilac dužnosti* suverena – proglasila vanredno stanje da bi odbranila poredak koji je ubistvom premijera napadnut i koji je vanrednim stanjem upravo suspendovala. Paradoks suverenosti, utoliko, glasi: suveren je istovremeno izvan i unutar pravnog poretka. Ili: suveren ima pravo da suspenduje pravo. Ili: suveren koji je uključen u pravni poredak ima pravo da sebe isključi iz tog poretka. Taj suvereni iskorak suverena naziva se vanrednim stanjem.

9. 1. 2. Odluka

Suveren je, dakle, onaj ko *odlučuje* o vanrednom stanju. Odluka se, u ovom slučaju, suprotstavlja pravnom poretku, Ustavu kao oblasti neodlučivanja: pravni poredak kao poredak normi suprotstavlja se odluci, odnosno pravni poredak počiva na prethodnoj odluci koja se ne dovodi u pitanje. Na delu je, kako bi rekli Benjamin i Derida⁶⁰⁴, uporni čitači Karla Šmita, konstitutivno nasilje na čijem zaboravu počiva pozitivan pravni poredak. Utemeljujući čin nasilja kojim se izlazi iz, hobsovski rečeno, prirodnog stanja i kojim se uspostavlja pravni poredak Šmit će nazvati *konstitutivnom moći* i razlikovaće je od konstituisane, uspostavljene moći (poretka):

Konstitutivna moć je politička volja čija su moć i autoritet u stanju da donesu konkretnu, opštu odluku o vrsti i obliku sopstvene političke egzistencije, drugim rečima da odrede celinu političkog jedinstva. Upravo odluke te volje propisuju važenje svih kasnijih propisa ustavnih zakona. Kao takve, te odluke su kvalitativno različite od zakonskoustavnih normiranja.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ Valter Benjamin, "Ka kritici nasilja", u: *Eseji*, Nolit, Beograd 1974, prevod Milan Tabaković. Žak Derida, *Sila zakona*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1995, prevod Milorad Belančić. O odnosu odluke i konstitutivne moći videti Bruno Bernardi, *Qu'est qu'une décision politique?*, Vrin, Paris 2003, str. 43 i dalje.

⁶⁰⁵ Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris 1993, pogla. VIII, prevod Lilyan Deroche, pogl. VIII, str. 211. (Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Dunker & Humblot, Berlin 1928.) Na ovom mestu Šmit daje zanimljivu skicu razlike između moći (*Macht*) i autoriteta (*Autorität*): "Moć (po definiciji uvek realna) odgovara pojmovima suverenosti i veličanstva; autoritet, tome nasuprot, uglavnom počiva na činiocu kontinuiteta i upućuje na ideju tradicije i trajanja. Oba ova činioca, moć i autoritet, aktivni su i žive jedan kraj

Dakle, poredak ne počiva na normi iz koje bi crpeo svoju pravovaljanost (legitimnost), već počiva na odluci, političkoj odluci koja sopstveno biće upisuje u vrstu i oblik političke tvorevine koju zasniva. Reč volja je, u ovom Šmitovom navodu, od ključne nosivosti i njome se izražava nezavisnost odluke od bilo kakvog spoljašnjeg uticaja, dakle nečega što ne bi bio izraz čiste volje. S druge strane je ono izvedeno, dakle zavisno: poredak. Poredak je oblast u kojem je odluka donesena i tu se više nema šta odlučivati. Pravni poredak je svojevrсни program kojem imamo saobražavati sopstveno ponašanje, on odlučuje umesto nas, ili u naše ime. Prostora za odluku, po toj logici, u pravnom poretku nema, te je odluka moguća samo kada se on, eventualno, suspenduje. Ustavni zakon je, nastavimo li da sledimo Šmitovu logiku, "normativna karakterizacija konstitutivne volje"⁶⁰⁶. Volja iz koje ističe odluka temelj je i uslov mogućnosti zakona, norme uopšte. Šmit se, međutim, tu ne zaustavlja, nego svoju ideju napreže do granica pucanja:

Konstitutivna moć nije poništena ili ispražnjena zato što se ona vrši samo jedanput. Politička odluka koju predstavlja poredak ne može da deluje unazad na svoj subjekt i da poništi sopstvenu političku egzistenciju.⁶⁰⁷

Na ovom se mestu jasno čuje organicistički odjek – rusovovski, recimo – shvatanja političke organizacije, ili političkog organizma, odjek ideje prema kojoj političko telo, a po analogiji sa ljudskim telom, ne može sebi da želi, niti da nanese zlo. Politička volja koja je uspostavila poredak sada živi u tom poretku i može se poništiti samo istom takvom, dakle konstitutivnom voljom, odnosno odlukom. I ovde Šmit pokazuje svoje majstorstvo teorijske nekorektnosti koja umnogome počiva na ubedljivosti tona, na neporecivosti izvođenja. Naime, konstitutivna moć je jasna i nepomeriva, nepodložna tumačenju, za razliku od "zbrkanosti i razmimoilaženja u tumačenju ustavnih zakona koji idu u detalje"⁶⁰⁸. Šmit, dakle, u osnovu postavlja nešto što nije podložno raspravi, tumačenju i što se može poništiti

drugog u svakoj državi. Klasičnu suprotnost između ova dva pojma pronalazimo još u javnom rimskom pravu: Senat je imao *auctoritas*, ali je narod držao *potestas* i *imperium*" (str. 211).

⁶⁰⁶ Schmitt, *Théorie de la constitution*, op. cit, VIII, str. 212.

⁶⁰⁷ *Isto*, str. 213.

⁶⁰⁸ *Isto*.

samo jednakom silom kao što je i ono samo, dakle opet činom konstitutivne moći. Tumačenju zakona, kao i svakom tumačenju uopšte, uostalom, prethodi nedodirljiva supstancija, u ovom slučaju odluka, volja koja kao kakva transcendentna sila bdije nad uspostavljenim poretom. Tumačiti značilo bi dovesti u pitanje jednoznačnost volje. Tumačiti značilo bi uvesti u igru mogućnost koja bi onome *jednom* odluke, njenoj pravolinijskoj strukturi, unelo *dva* mogućnosti. Tumačenje bi rascepilo konstitutivnu volju, rastvorilo bi jedinstvo konstrukcije koja se upravo uspostavlja odlukom. Utoliko je konstitutivna moć nedeljiva⁶⁰⁹. Ona ne postoji pokraj drugih "moći" (u ovom kontekstu Šmit stavlja u zagradu reč *moć*): zakonodavne, izvršne i sudske, no im prethodi i utemeljuje ih, ona je njihov uslov mogućnosti.⁶¹⁰

Ko je, međutim, subjekt konstitutivne moći? Ko donosi odluku?

9. 1. 3. Država kao subjekt suverenosti

Za moderno doba Šmitu je važno kako se uspostavlja narod i šta narod, moderan narod, uopšte, znači? Sijesovo uvođenje pojma nacije, kao samosvesnog izraza naroda, dakle kao naroda koji je u stanju da politički odlučuje o svojoj sudbini, Šmitu služi kao vodilja u njegovoj prvoj fazi. Utoliko je nesumnjivo da je nosilac utemeljujuće odluke upravo narod, dočim je svest o volji, izraz volje da se živi politički upravo nacija⁶¹¹, ali i ovde Šmit nalazi mesta da ponovi svoju opsesivnu ideju, naime konstituisanju naroda kao nacije, konstituisanju narod kao političke egzistencije, ne prethodi nikakva norma, nikakva procedura. Sve se događa iz same volje. Šmit se poziva na Sijesa: "Dovoljno je da nacija hoće". Utoliko, dodaje Šmit, konstitutivna moć, odnosno subjekt konstitutivne moći, uvek je

⁶⁰⁹ *Isto*.

⁶¹⁰ Sve ovo su razlozi zbog kojih Benjamin i Derrida ne govore, naprosto, o moći, već o nasilju – *Gewalt*, *violence*. Strogo uzev, za njih tu ne može biti reči o moći koja pretpostavlja mogućnost drugog, dakle druge moći, a to, dalje, znači i mogućnost odnosa. Moć bi se izvodila iz odnosa. Šmitova odluka, međutim, suspenduje moć, izbacuje je iz igre ostavljajući na sceni samo nasilje. Ono, međutim, što Šmitu dopušta da i dalje gradi svoju konstrukciju na vrlo nestabilnom tlu, jeste što on govori o konstitutivnom momentu nasilja, o tome što ono, nakon što je učinjeno, odlazi u zaborav. Na taj način otvara se sva nepetost između moći i nasilja koja će, u svojim krajnje redukovanim varijantama, računajući tu i čuveno čitanje Makejvalija po kojem cilj opravdava sredstvo, kao opravdanja raznih, naročito revolucionarnih nasilja.

⁶¹¹ Upor. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, VIII, str. 215. Šmit se ovde poziva upravo na primer Francuske.

u prirodnom stanju gde je na delu samo želja, volja, čista moć nevezana bilo kakvom normom. Kod Šmita je, primetimo, na delu identitet volje i moći.

Konstitutivna moć se, dakle, ne može odnositi na sebe samu, ona ne može sebi da naudi. No, ako bi poredak koji je uspostavila doveden u opasnost, ako bi poretku zapretila egzistencijalna opasnost, poredak reaguje na način paradoksalan. Da bi se očuvao poredak koji sada počiva na zaboravu nasilja iz kojeg je nastao, poredak, dakle, koji je učvršćen pravom, taj se poredak, kada mu pretila egzistencijalna opasnost, mora suspendovati odlukom koja dolazi iz samog njegovog suverenog jezgra. Prva odluka je, dakle, da se ukida pravni poredak kako bi se odluke mogle, u hitnoj situaciji, donositi neometano. Ova i ovakva logika počiva na sledećoj pretpostavci: u trenucima kada je zajednica životno ugrožena nema se vremena za raspravu niti pridržavanje ranije donetih pravila koja važe u redovnom poretku, u normalnom stanju. Potrebno je delati hitno i *odlučno*. No, kada je zajednica egzistencijalno ugrožena, o tome odlučuje upravo suveren.

Ovde Šmit uvodi još jedan, vremensko-ontološki element: "svaki poredak počiva na nekoj odluci, pa i pojam pravnog poretka (...) koji sadrži u sebi suprotnost dvaju različitih elemenata pravnog. I pravni poredak, kao svaki poredak, počiva na nekoj odluci, a ne na normi"⁶¹². Odluka, kao što smo videli, prethodi poretku i utemeljuje ga kao poredak. To nas vraća na "Pojam političkog" i znamenitu tvrdnju da pojam države pretpostavlja pojam političkog, odnosno da politika prethodi državi, da politička odluka utemeljuje političku zajednicu.⁶¹³ U osnovi je odluka, a ne norma. Neko mora da odluči da uspostavi normu. Kada je odluka doneta i, eventualno, ostvarena, taj trenutak označava iskorak iz prirodnog stanja u kojem je vanredno stanje, *bellum omnium contra omnes* – normalno. Kao odličan poznavalac istorije države i prava Šmit uočava da se kontroverza, koju će on pretočiti u paradoks, uvek odnosila na to ko ima ovlašćenje da deluje neovlašćeno, ko je, naime, nadležan za slučaj za koji nije bila predviđena nikakva nadležnost (slučaj kapitulacije, recimo, dodaje Šmit), odnosno ko za sebe ima pretpostavku neograničene vlasti.⁶¹⁴ Ako, dakle, pravni poredak ne odgovara na pitanje o nadležnosti – ko je u *extremus necessitatis*

⁶¹² Šmit, "Politička teologija", *op. cit.*, str. 93.

⁶¹³ Šmit, "Pojam političkoga", u: *Norma i odluka*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod sa nemačkog Danilo Basta, str. 14.

⁶¹⁴ Šmit, "Politička teologija", *op. cit.*, str. 93.

casus nadležan – ko donosi odluku kojom se u takvim slučajevima rukovodimo?
Implicitno, Šmit tu prvi put odgovara na pitanje ko je subjekt suverenosti: država. Jer, "ako pojedine države, prema vladajućem tumačenju člana 48 [nemačkog Ustava iz 1919], nemaju više samostalno ovlašćenje da proglašavaju vanredno stanje, onda one nisu države"⁶¹⁵. Subjekt suverenosti, suveren, jeste, dakle, država. Ali ni ovde ne bi trebalo prevideti paradoks, kružno određenje: država koja nema ovlašćenje da proglasi vanredno stanje nije država. Ili: ako Ustav kao najviši pravni i politički akt zabranjuje proglašenje vanrednog stanja, onda zajednica sa takvim Ustavom nije država jer nije suverena. Nije jasno da li država prethodi suverenosti, ili suverenost državi. Najlakše je reći – i upravo to Šmit zamera tumačima suverenost koji se olako, ne ulazeći u njenu sadržinu, pozivaju na čuvenu Bodenovu definiciju suverenosti – naime lako je reći da su država i suverenost jedno i isto, ali to ostaje apstrakcija ukoliko ne znamo ko je suveren. Subjekt suverenosti je država koja je, pak, država samo ako je suverena. I ponovo se vraćamo na odluku koja se sve više udaljava od pravnog poretka. Šmit je jasan: čak i ako je nastupilo vanredno stanje, te se pravni poredak povukao, država postoji.⁶¹⁶ Država, dakle, postoji sve dok postoji suveren koji može da donosi odluke. Bez suverena, pak, čak i da ima pravni poredak, zajednica nije država. Utoliko se Šmit sasvim uklapa u bodenovsku tradiciju prema kojoj je suverenost duša države, njena životodavna forma. U slučaju vanrednog stanja, dakle, i dalje postoji poredak, premda to nije pravni poredak:

Egzistencija države ovde potvrđuje nesumnjivu nadmoć nad važenjem pravne norme. Odluka se oslobađa od svake normativne vezanosti i u pravom smislu postaje apsolutna. U vanrednom slučaju država suspenduje pravo na osnovu prava samoodržanja, kako se kaže.⁶¹⁷ [Dekonstruktivno čitanje Šmitovog teksta ne bi smelo da previdi ovo "kako se kaže": ova formulacija je relativizacija upravo rečenog, a relativizacija smera na Šmitov gotovo očajnički napor da i vanredno stanje, svemu uprkos, ostavi u okviru prava.]

⁶¹⁵ *Isto*, str. 94.

⁶¹⁶ *Isto*.

⁶¹⁷ *Isto*.

Šmit, sebi uprkos, ne odustaje od toga da vanrednu odluku utemelji u pravi, ili kao pravo:

Izuzetak je ono što se ne može supsumirati; on se otrže generalnom obuhvatanju, ali istovremeno u apsolutnoj čistoti otkriva jedan specifično-pravni formalni element, deciziju.⁶¹⁸

Šmit je žongler pojmovima (što nije nužno rđavo određenje) i on sa virtuožnošću kombinuje metafiziku i pozitivnopravna određenja. Najpre je odluka bila ono što se suprotstavlja pravnom poretku, ono što mu prethodi, što ga utemeljuje i što mu ne pripada, ali sada se odluka, odnosno izuzetak, "u svojoj apsolutnoj čistoti", otkriva kao specifičan pravni element. Pridev "formalno" u ovom određenju gotovo da je nepotreban – pravno je uvek već formalno – ali kod Šmita sve nosi značenje, makar i kao taktički potez. Na ovom mestu Šmit se pokazuje kao hegelijanac koji nije u stanju da pravnu normu misli kao čistu, kao odvojenu od običajnosti, dakle kao formalnu strukturu nezavisnu od empirije koja joj vremenski prethodi. Zbog toga ono "formalno" služi kao svojevrsni taktički udar, naime ono je tu da prikrije, u osnovi, taj veliki Šmitov sintetišući manevar, jer odluka, zapravo, nije čista, ona nije čist formalni element prava jer to ne može biti upravo po Šmitovoj postavci. Čist formalni element je pravni element na način kako ga određuje Kant. Za kantovsku poziciju konstitutivan je jaz između formalnog i sadržinskog, između onoga što jeste i onoga što treba, između stvarnosti i norme, i Kant ni ne pokušava da sjedini te dve sfere. On pravi mostove, ili, preciznije, otkriva ih tamo gde su oni oduvek i bili, jedino što nismo znali da su to mostovi iako smo ih svakodnevno prelazili: shematizam vremena, na primer, jedan je od tih mostova, zajedničko čulo drugi itd. Budući da u svom spolutnom obliku vanredni slučaj nastupa kada je potrebno stvoriti situaciju u kojoj pravni propisi mogu da važe, tada

svaka opšta norma iziskuje normalno uobličavanje životnih odnosa na koje treba da se primeni shodno činjeničnom stanju i koje podvrgava svom normativnom regulisanju [teško je, naime, pronaći čistiji izraz hegelijanizma: norma iziskuje

⁶¹⁸ Isto, str. 95.

"materijal" koji joj prethodi i na koji se primenjuje, potrebna joj je običajnost kao "objektivna" struktura da bi uopšte funkcionisala]. Normi je potreban homogen medijum [a taj homogen medijum upravo je stvarnost]. Ta faktička normalnost nije tek "spoljašnja pretpostavka" koju pravnik može da ignoriše [opet čudesan Šmitov manevar: "spoljašnje" ne znači puno, ali lukavo sugerise vrednost onoga "unutrašnjeg", onog imanentnog, dakle onog suštinskog faktičke normalnosti, a to je da ona i nije neka normalnost već, zapravo, permanentno vanredno stanje!]; ona, naprotiv, spada u njeno imanentno važenje. Ne postoji norma koja bi bila primenjiva na kaos. Poredak mora da bude uspostavljen kako bi pravni poredak funkcionisao. Mora da se stvori normalna situacija, i suveren je onaj ko definitivno odlučuje o tome da li to normalno stanje stvarno vlada.⁶¹⁹

Pravnoj normi potreban je nekakav poredak, nekakva normalnost. Hegelovski rečeno, potrebna je nekakva objektivna sfera običajnosti na koju se norma primenjuje i na kojoj deluje, potrebna je sadržina koju će norma uobličiti i učvrstiti. Drugim rečima, jedinstvo običajnosti, koja kao specifičan kulturalni prostor, prethodi normiranju, i norme koja, svojom opštošću, učvršćuje posebnost, odnosno običajnost.

9. 2. Kritika čisto pravnog određenja suverenosti

Jedan od bitnih problema Šmitove postavke jeste, dakle, kako povezati formalne pretpostavke suverenosti, kako povezati formalno određenje "najviša vlast" sa primenom tog određenja, sa činjeničnim elementom. Poziciju teoretičara suverenosti sa kojima polemise, dakle sa pravicima koji svu težinu prebacuju na formalnu nosivost norme, Šmit razume na sledeći način: "Najviša kompetencija ne pripada nekom licu ili nekom sociološko-psihološkom kompleksu vlasti, već jedino samom suverenom poretku u jedinstvenom sistemu normi"⁶²⁰. Suvereni poredak je, dakle, nekakvo jedinstvo sistema normi. Iz ovakvog se određenja nepogrešivo da izvesti da je suvereni poredak formalna struktura, što ponavlja Šmitovu dilemu i njegovo nezadovoljstvo čisto formalnim

⁶¹⁹ Šmit, "Politička teologija", *op. cit.*, str. 95.

⁶²⁰ *Isto*, str. 98.

određenjem vrhovne vlasti.⁶²¹ U svojoj kritici Kelzenovog shvatanja suverenosti⁶²² Šmit je jasan: ako ostanemo pri formalnom određenju suverenosti upadamo u puko ponavljanje koje ne proizvodi nikakvu razliku, u automatsko ponavljanje, odnosno glavni se (Kelzenov) argument svodi na to da se važenje neke norme izvodi iz neke druge norme, te je u toj logici država identična sa svojim ustavom kao jedinstvenom osnovnom normom.⁶²³ Takav sled stvari, međutim, Šmit odbacuje kao svojevrsnu "matematičku mitologiju" i brutalno postavlja pitanje zapovesti⁶²⁴ kao starog i ključnog problema pojma suverenosti. Ne, dakle, nikakva sociološka određenja, ne čist formalizam, već zapovest kao ono što stoji u osnovi pojma. Naime, na osnovu čega govorimo o jedinstvu poretka, na čemu počiva samorazumljivost jedinstva? Šmitov odgovor je zajedljiv: na tome što teoretičari suverenosti previđaju "suštinu pravne odluke", naime ovlašćenje da se donese suverena odluka ne izvodi se iz "pukog pravnog kvaliteta nekog propisa", naime odluka "postaje nezavisna od argumentativnog obrazlaganja i stiče samostalnu vrednost" pošto je iz normativne perspektive ona "rođena ni iz čega".⁶²⁵ Zakon ne kaže *kome* daje ovlašćenje, pošto pravna norma kaže *kako* se odlučuje, ali ne i *ko* odlučuje.

9. 3. Ko je suveren?

Suveren je onaj ko odlučuje o vanrednom stanju. Ni dalje, međutim, ne znamo *ko* je suveren, a Šmit nam ne pomaže:

Da li je samo Bog suveren, to jest onaj koji u zemaljskoj stvarnosti dela bez protivljenja kao njegov zastupnik, ili car ili zemaljski gospodar ili narod, to jest oni koji se bez protivljenja smeju identifikovati s narodom – to je pitanje uvek usmereno na subjekt suverenosti, to jest primenu tog pojma na neko konkretno činjenično stanje.⁶²⁶

⁶²¹ O šmitovom shvatanju forme, odnosno različitih formalnih struktura, videti *isto* str. 101-103.

⁶²² Hans Kelzen, *Problem suverenosti i teorija međunarodnog prava*, Službeni list SCG, Beograd 2003, prevod Danilo Basta.

⁶²³ Šmit, "Politička teologija", *op. cit.*, str. 97-98, 101.

⁶²⁴ *Isto*, str. 98.

⁶²⁵ *Isto*, str. 104-105.

⁶²⁶ *Isto*, str. 93.

Na delu je ponovo Šmitova eliptičnost. Ko je suveren, ili *ko god* da je subjekt suverenosti, o tome nas obaveštava činjenično stanje. Činjenično stanje je, pak, ono stanje koje u pitanje dovodi političku zajednicu. *To i takvo* činjenično stanje, međutim, utvrđuje suveren. Dakle, upravo suveren procenjuje kada je zajednica izložena takvoj opasnosti da se normalno stanje mora suspendovati. Nijansa u teorijskom (posredno i praktičnom) smislu od neprocenjivog značaja: šta je činjenično stanje, o tome odlučuje suveren! I ponovo paradoks: činjeničnom stanju prethodi odluka suverena koja nas obaveštava o tome šta je činjenično stanje, odnosno suverenovo tumačenje činjeničnog stanja prethodi činjeničnom stanju.⁶²⁷ Ali to nije sve. Šmit dodatno zamućuje vodu nizom mogućih subjekata suverenosti, da bi zajednički sadržalac svih tih subjekata morala biti njihova identifikacija s narodom. Zaključak bi, prema tome, trebalo da bude da je suveren – narod. Na pitanje *ko* je suveren, odgovara: narod. Ali to ni izdaleka nije dovoljno. Jer, Šmit uočava da su "pravници" koji su, kroz istoriju, nastojali da odrede šta je to suveren, morali da navode njegova obeležja, dakle morali su da prave spisak suverenih ovlašćenja, što se, po Šmitu, opet svodi na Bodena i na njegova obeležja suverenosti (*marques de la souveraineté*): "Biti suveren značilo je imati ta ovlašćenja"⁶²⁸. No, Šmitu je to nedovoljno, jer je "neizvesno". I sada on sam vraća problem na mesto koje je i njemu samom problem:

Kontroverza se svagda kretala oko toga kome su pripadala ona ovlašćenja o kojima nije već odlučeno [u pravnom poretku, dakle] nekom pozitivnom odredbom, drugim rečima, ko bi trebalo da bude nadležan za slučaj za koji nije bila predviđena nikakva nadležnost – recimo za slučaj kapitulacije. (...) [K]o za sebe ima

⁶²⁷ Da tumačenje suverena prethodi činjeničnom stanju, da ga, čak, to tumačenje utvrđuje, pokazuje i simptomatična epizoda iz nedavne srpske prošlosti, kada je sadašnji predsednik Srbije, a tada na funkciji predsednika Skupštine Srbije (od 8. maja 2007. godine do 13. maja iste godine), pozivajući se na Ustav, štaviše poštujući ono na šta ga Ustav *obavezuje*, zatražio uvođenje vanrednog stanja "zbog toga što je situacija u vezi sa rešavanjem statusa Kosova izuzetno teška". Nikolić je, dakle, bio procenio da je činjenično stanje takvo, dakle da je zajednica egzistencijalno ugrožena, da je potrebno uvesti vanredno stanje. Tadašnji predsednik republike Boris Tadić odbio je da uvede vanredno Da ne beše tiranina Borisa Tadića koji je, sve kršeći Ustav, odbio je, uprkos ovlašćenjima, da uvede vanredno stanje. Prema mišljenju Aleksandra Molnara (*Sunce mita i duga senka Karla Šmita*, Službeni glasnik, Beograd 2010), recimo, suveren je svoju suverenost potvrdio time što nije uveo vanredno stanje, te bi, prema Molnaru, šmitovska definicija suverena bila: onaj ko odbije da uvede vanredno stanje – a mi dodajemo – uprkos slovu Ustava, odnosno uprkos činjeničnom stanju. Nedugo pošto je pravilno protumačio *slovo* Ustava, Nikolić je počeo da se vadi i povlači, jer da je pogrešno shvaćen, te da je reč samo o jednoj proceduralnoj mogućnosti i tako dalje, ali Nikolićevo povlačenje spada u domen dnevne politike koja nas ovde ne zanima.

⁶²⁸ Šmit, "Politička teologija", *op. cit.*, str. 93.

pretpostavku neograničene vlasti. Otuda diskusija o vanrednom slučaju, o *extremus necessitatis casus*.⁶²⁹

Nešto kasnije sledi ne sasvim jasna reakcija. Suveren, naime, ima monopol poslednje odluke, te je u tome suština "državne suverenosti"⁶³⁰. U jurustičkom smislu državni monopol se ne odnosi, sugeriše Šmit, na veberovski monopol na prinudu, već na monopol na suverenu odluku, na odluku kao suverenu. Vanredni slučaj, dodaje Šmit, najjasnije otkriva suštinu državne vlasti, te vlast, upravo suverenom odlukom, dokazuje da joj, da bi stvorio pravo, nije potrebno da ima pravo. A potom sledi karakterističan šmitovski manevar: u ovom kontekstu "reč odluka upotrebljava se u opštem smislu"⁶³¹. Šta to znači ako je već sam Šmit primetio da se vanredni slučaj ne može supsumirati pod opšti slučaj? Na tu dilemu ne dobijamo jasan odgovor, ali dobijamo još jednu Šmitovu virtuoznost: dijalektiku izuzetka i opštosti u kojoj izuzetak dobija prednost jer "izuzetak je zanimljiviji nego normalan slučaj, [n]ormalno ne dokazuje ništa, izuzetak dokazuje sve; on ne samo da potvrđuje pravilo, pravilo uopšte živi samo od izuzetka", a prema rečima izvesnog protestantskog teologa, "opšte se ne misli sa strašću, već sa ugodnom površnošću, [i]zuzetak, naprotiv, misli opšte sa energičnom strašću"⁶³².

Ni dalje, međutim, ne znamo *ko* je suveren?

9. 4. Neprijatelj kao konstituent političkog

9. 4. 1. Kulturalno neprijateljstvo

Ni u tekstu "Pojam političkog" nije jasno ko je suveren. Poigravajući se Šmitovim načinom izražavanja, možemo reći da pojam naroda i pojam države pretpostavljaju pojam neprijatelja. Uvodeći neprijateljstvo kao kriterijum za određenje političkog, Šmit pribegava specifičnom kulturalnom razumevanju pojma naroda. Iako nastoji da odredi autonoman pojam političkog, dakle da politiku liši svakog nečistog, nepolitičkog elementa, Šmit se, da bi to uradio, priklanja specifičnoj kulturalnoj logici i to uprkos sebi samom. Naime, on će

⁶²⁹ *Isto*.

⁶³⁰ *Isto*, str. 95.

⁶³¹ *Isto*.

⁶³² *Isto*, str. 96.

ne jednom naglasiti da njega zanima ono specifično političko nezavisno od drugih, manje ili više sličnih pojmova ili fenomena, među kojima je i kultura⁶³³. Pojam politike koji se odlučujuće oblikuje u modernoj tradiciji, na potezu od Makijavelija i Bodena do Rusoa, i pojam kulture koja se, oduvek, razume kao autonomna posebnost, podležu istoj logici – logici pretpostavljenog neprijateljstva prema onom neistom. S obzirom da je na delu ista logika, na delu je i isti paradoks koji se neiscrpno može varirati: ukoliko je neprijatelj uslov mogućnosti moga postojanja kao političkog bića, odnosno bića kulture, on je moj najbolji prijatelj.⁶³⁴ Ovaj paradoks konstitutivan je i za politiku i za kulturu, jedino što kulturalni modeli u sebi imaju ugrađenu zabranu neprijateljstva. Upravo zbog toga što je kulturi nedopustivo da se legitimiše preko pojma neprijatelja, odnosno posredstvom neprijateljske kulture, Šmit, naravno, može da odvoji kulturu i politiku. Veruje se, naime, da je kultura suprotstavljena svakom obliku neprijateljstva kao konstituentu političkog. Iz te i takve perspektive politika i kultura suprotstavljene su strukture. U oba slučaja, međutim, pretpostavka posebnosti određenog političkog i/ili kulturalnog prostora jeste *moguća identifikacija*, ili *moguća mogućnost*, nasuprot *nemogućoj identifikaciji* (ransijerovski pojmovni registar)⁶³⁵, odnosno *nemogućoj mogućnosti* (deridijanski pojmovni registar)⁶³⁶. Ako je kultura uvek već kontekstualizovana, ako je ona sam kontekst, ako je ona uvek uramljena sopstvenom posebnošću i ako je upravo ta posebnost uslov mogućnosti kulturalnog života (koji je, prema tome, po definiciji poseban, jedinstven), dekontekstualizacija kulture je nemoguća, zabranjena, jer pretpostavlja ukidanje mogućnosti same kulture, dakle ukidanje konteksta. Kulturi nije potrebno eksplicitno imenovanje neprijatelja da bi samu sebe legitimisala kao posebnu, jer posebnost je upisana

⁶³³ Recimo Schmitt, *Théorie de la constitution*, op. cit., VIII, str. 215.

⁶³⁴ "Izgubiti neprijatelja (...) ne bi nužno značilo napredak, pomirenje, otvaranje ere mira, odnosno ljudskog bratstva. Bilo bi gore: zavlдалo bi nečuveno nasilje, zlo bezmerne i neograničene svireposti, nesamerljiva razularenost u njenim neviđenim, dakle čudovišnim oblicima, nasilje prema kojem bi ono što smo nazivali javnim neprijateljstvom, ratom i sukobom, privatnim neprijateljstvom, surovošću, čak i mržnjom, dobilo opuštajuće i konačno umirujuće obrise – zato što se nasilje, zlo i razobručenost *ne mogu identifikovati* bez neprijatelja. Figura neprijatelja bila bi tada od pomoći, upravo kao figura, zbog crta koje omogućuju da ga *identifikujemo* kao takvog, identičnog onome što se oduvek određivalo tim imenom. Neprijatelj koji se može identifikovati, to jest koji je postojan, čak i u svojoj podmuklosti – dakle, blizak. Ukratko, mogli bismo gotovo da ga volimo kao bližnjeg, kao sebe sama (...)", Žak Derida, *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd 2001, prevod Ivan Milenković, str. 140).

⁶³⁵ Upor. Žak Ransijer, *Na rubovima političkog*, Fedon, Beograd 2012, prevod Ivan Milenković.

⁶³⁶ Derida, *Politike prijateljstva*, op. cit., naročito poglavlje 2, potom str. 130 i na drugim mestima.

u njen pojam. Politika, pak, sa svojim univerzalistčkim pretenzijama ne pretpostavlja svoju posebnost te joj posebnost obezbeđuje imenovanje neprijatelja. U osnovi, međutim, oba modela podležu istoj logici, priznao to Šmit ili ne. Drugim rečima, kultura mora moći uvek da položi računa o sopstvenoj posebnosti, ona se u svakom trenutku mora moći identifikovati sa svojim ključnim obeležjima. Njene pretpostavke uvek moraju biti ostvarive u jasno određenom kulturalnom okviru. Potrebno je, dakle, raditi na održavanju slike kulturalne posebnosti i njenog sadržaja, što znači sačuvati kulturu u njenoj posebnosti, ne dopustiti uvoz kulturalnog uticaja, zatvoriti se u ljušturu sopstvenog identiteta. Ili: univerzalna, dakle dekontekstualizovana kultura, nemoguća je. Šmitovski odjek ovde je teško prevideti: "Ne postoje", piše Šmit, "ratovi čovečanstva kao takvog. Čovečanstvo nije politički pojam, njemu ne odgovara ni političko jedinstvo niti zajednica, ne odgovara mu nikakav *status*".⁶³⁷ Čovečanstvo je oznaka za dekontekstualizovani prostor, za prostor bez granica. U negativnom određenju političkog – čovečanstvo *nije* politički pojam jer čovečanstvo *nema* neprijatelja, čovečanstvo *nema* ono neidentično – sažeta je sva "poetika" Šmitove teorije. Čovečanstvu, dakle, ne odgovara nikakav status, nikakvo stanje, nikakvo *état* (fr.), dakle nikakva *État* (fr.), *state* (engl.), *stato* (it.), država. Stanje je ono u čemu se nešto drži i održava upravo zahvaljujući određenoj formi koja od stanja i čini stabilnu tvorevinu. Država je, utoliko, stanje, forma jedne zajednice. Pošto čovečanstvo nije država – a za Šmita država je merodavno (najvažnije) političko jedinstvo, najviša forma političkog organizovanja zajednice⁶³⁸ – ono nije političko jedinstvo, ono nije politička zajednica, već je nepolitičko jedinstvo, jedinstvo bez ujedinjujućeg momenta, svojevrsna zajednica bez zajedništva, bez onog jednog koje okuplja zajednicu. Logika Šmitovog izvođenja je savršeno precizna: politika je stvar zajednice. Država je izraz političkog jedinstva zajednice, forma toga jedinstva, jedina merodavna forma. Ta forma, pak, može da postoji samo u mnoštvu istih, odnosno sličnih zajednica i sličnih formi. Zajednica kao politička zajednica može da postoji samo u mreži zajednica. Neprijatelj se, utoliko, da izabрати samo tamo gde ima dovoljno istog.⁶³⁹ Utoliko se zajednica određuje mogućnošću razlikovanja od

⁶³⁷ Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 37.

⁶³⁸ O državi kao merodavnom političkom jedinstvu, Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 26-32.

⁶³⁹ O mestu identiteta u Šmitovoj teoriji upor. Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 2005, naročito poglavlje "Carl Schmitt: la dialectique de la représentation et de l'identité", str. 307-316.

slične zajednice, odnosno, još zaoštrenije, mogućnošću da se razlikuje prijateljska zajednica od neprijateljske. Da bi se to postiglo, pak, potrebno je identifikovati svojstva određene zajednice koja se ne poklapaju sa svojstvima druge zajednice. Ta svojstva su kulturalna obeležja. Time što uspostavlja demarkacionu liniju u odnosu na druge zajednice, time što je *u stanju* da razlikuje prijateljsku od neprijateljske zajednice na osnovu kulturalnih obeležja, određena zajednica učvršćuje sopstveni identitet, ona utvrđuje sopstvenu subjektivnost, odnosno utemeljuje posebnost. Tome nasuprot čovečanstvo, "najzad pacifikovana zemaljska kugla", dakle univerzalizovana zajednica, ukinula bi tu mogućnost razlikovanja, čime bi politika – čija glavna delatnost jeste uspostavljanje kriterijuma za razlikovanje prijatelja i neprijatelja – izgubila svoj razlog postojanja⁶⁴⁰, odnosno kulturalna svojstva više ne bi služila kao kriterijum podele pošto bi postala svojstva svih. Ovde valja uočiti još jedan motiv: Šmit govori o "najzad pacifikovanoj zemaljskoj kugli" i pri tom ne pokazuje ni malo oduševljenja za takvu perspektivu. Mir je, naime, naročito globalni mir, smrtni neprijatelj politike. Dodali bismo, uprkos intuiciji koja govori suprotno – i kulturi. Čuvena izreka da u ratu muze ćute tačna je samo delimično: i u ratu muze komuniciraju, samo drugim i drugačijim sredstvima.

Ako ovu logiku sledimo u kulturološkom diskursu, postaje malo jasniji ranije navedeni paradoks kulture: kulturi koja bi postala kosmopolitska, kulturi koja bi postala civilizacija, koja bi postala kultura sveta, a ne kultura određene nacionalne, ili državne zajednice (što je njeno vajakadašnje i jedino poznato određenje), ne samo da ne bi više bile potrebne druge kulture, nego bi i ona sama izgubila kulturna obeležja koja su je činila kulturom. Drugim rečima izgubila bi posebnost. Ili: ako kultura počiva na mogućnosti razlikovanja od druge kulture zahvaljujući kontekstu u kojem nastaje i živi, sa gubitkom konteksta, sa zemaljskom kuglom kao kontekstom bez konteksta – kontest bi, utoliko, valjalo posmatrati kao zbirnu imenicu, kao *pluralia tantum*: kontekst je samo ako postoji više konteksta – dakle sa čovečanstvom, ona više ne bi postojala. Ipak, problem ostaje: kultura nije isto što i politika, odnosno ona ne podleže logici političkog. Ako je, u šmitovskoj logici, mogućnost razlikovanja prijatelja i neprijatelja praćena "realnom

⁶⁴⁰ Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 24.

mogućnošću" rata⁶⁴¹, dakle onim što politiku čini politikom, to ne važi za kulturu, barem u onom segmentu u kojem rat nije perspektiva kulture. Neprijateljstvo prema drugoj kulturi ne bi smelo biti kriterijumom za određivanje onoga što je određenoj kulturi svojstveno, kao da kultura pretpostavlja trpeljivost u sebi samoj. Skloniji smo da poverujemo kako je kulturni svojstven dijalog, međukulturni dijalog, a ne razvijanje neprijateljstva. Kultura bi se, utoliko, razlikovala od politike upravo po potencijalu da budu prožete stranim uticajem čak i kada uticaj dolazi sa, u političkom smislu, neprijateljske strane.

U pitanju je, međutim, ideološka himera. Ovde se vraćamo Šmitu.

9. 4. 2. Političko neprijateljstvo

U Šmitovoj koncepciji političkog, dakle, razlikovanje prijatelj/neprijatelj kriterijum je od ključnog značaja. Suveren koji je u stanju da odabere sebi neprijatelja zaslužuje da se nazove političkim. I još više: sama mogućnost da se izabere neprijatelj (po sopstvenoj meri) egzistencijalni je uslov mogućnosti postojanja naroda, ili države. Narod koji nije u stanju, ili ne želi da izabere, da proizvede sebi neprijatelja, neće nauditi logici političkog, ali hoće sebi: "političko ne iščezava iz sveta time što neki narod nema više snage ili volje da se zadržava u sferi političkoga. Iščezava samo slab narod"⁶⁴². Ovako Šmit zatvara jedan od koncentričnih krugova svog dinamičnog, žustrog, brutalnog izvođenje pojma političkog. Narod dostojan tog imena mora moći da proizvodi razliku između prijatelja i neprijatelja, on ne može, ne sme da prihvati pacifističku, humanističku, moralističku ili ekonomističku retoriku koja će inicijativu "borbenog grupisanja", tu "realnu mogućnost grupisanja prijatelja i neprijatelja", da prepusti drugome narodu, jer ako određeni narod ispadne iz igre stalnog održavanja političkog, neprestanog proizvođenja neprijatelja, političko neće nestati, ali će nestati taj narod, slab narod. Snažan će ga narod, narod sa političkom snagom, jednostavno progutati. Slab narod je, dakle, narod koji odustaje od političkog, ili koji za političko nema snage. „Narod koji politički egzistira ne može (...) odustati od toga da u datom slučaju sopstvenim određenjem, na sopstvenu opasnost, razlikuje prijatelje i

⁶⁴¹ *Isto*, str. 25. "Realna mogućnost rata" takođe je jedan od Šmitovih paradoksa koji prolaze odveć lako. Realna mogućnost je, strogo uzev, oksimoron: ako je realna mogućnost više nije mogućnost, ona se, naime, ostvarila. O tome videti Žak Derida, *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd 2001, prevod Ivan Milenković, str. 209-211.

⁶⁴² Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 36.

neprijatelje⁶⁴³. Političko se, dakle, nalazi u razlikovanju prijatelja i neprijatelja, ono se, naizgled, određuje tom suprotnošću, a subjekt koji pravi razliku upravo je narod.

Vratimo se korak nazad. Šmit, dakle, piše: "Svet u kojem je potpuno odstranjena i iščezla mogućnost takve borbe [rata], konačno pacifikovana Zemljina kugla, bio bi svet bez razlikovanja prijatelja i neprijatelja i, sledstveno tome, svet bez politike"⁶⁴⁴. On, dakle, kao kriterijum za određenje političkog nudi razlikovanje na prijatelje i neprijatelje: svet bez razlikovanja prijatelja i neprijatelja jeste svet bez politike. Politika je, prema ovoj formulaciji koju Šmit ponavlja nekoliko puta u svome tekstu, upravo razlikovanje, samo razlikovanje prijatelja i neprijatelja. Političko bi, dakle, bilo *mesto* razlikovanja, svojevrsni praktički topos, sama razlika.⁶⁴⁵ Ali čitavo Šmitovo pregnuće pokazuje da je na ovom *mestu* (teorijski topos) u pitanju, zapravo, svojevrsno lukavstvo, taktičko odvratanje pažnje. Za određenje političkog, naime, nije konstitutivno razlikovanje (*topos*), nego neprijatelj (*eidōs*). Nemaju kod Šmita prijatelj i neprijatelj jednak status, to nisu dva pola na istoj skali hirarhijskih vrednosti: u igri je neprijatelj, on se računa. Prijatelj je drugorazredna veličina. Neprijatelj je sama specifična razlika. On je određujuća suprotnost. Ne odnos prijatelj-neprijatelj, već neprijatelj. Ne uzajamnost, nego unilateralnost.⁶⁴⁶ Utoliko je narod taj koji, zarad očuvanja političkog, proizvodi neprijatelje. Kada, dakle, političko očistimo od svake druge dimenzije, naročito od svega što se suprotstavlja političkom, odnosno javnom – privatno, individualno, psihološko, uopšte subjektivno – neprijatelj s lakoćom odnosi prevagu nad svakim drugim određenjem koje bi moglo biti konstitutivno za političko. Pojam neprijatelja je, dakle, kod Šmita *a priori* izveden, on je svojevrsni sintetički *a priori*, on je uslov mogućnosti političkog. Ili, fenomenološkim rečnikom, u zagrade se stavljaju sve činjenice i sve oblasti koje se ne pokazuju kao političke. Izvan važenja se stavljaju sve druge regionalne discipline, svako drugo znanje: ekonomsko, estetsko, moralno, vojno

⁶⁴³ Šmit, "Pojam političkog", *op. ci.*, str. 34.

⁶⁴⁴ *Isto*, str. 24. U moru literature o ovom problemu upućujemo na jedno od "najšmitovskijih" čitanja Šmita: Julien Freund, *L'essence du politique*, Dalloz, Paris 2004 (1965), str. 442 i dalje.

⁶⁴⁵ Upor. Neven Cvetičanin, *Evropska desnica*, "Filip Višnjić", Beograd 2004, str. 168-169.

⁶⁴⁶ Videti Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 20, 23. Na str. 35 Šmit piše: "Ako neki deo naroda izjavi da više ne zna ni za kakvog neprijatelja, onda se on, prema stanju stvari, stavlja na stranu prijatelja i pomaže mu, ali time nije ukinuto razlikovanje prijatelja i neprijatelja". Šmit, dakle, svoju konstrukciju gradi na tradicionalnom pojmu identiteta, odnosno na aristotelovskom određenju roda koji konstituiše moderno sopstvo, pa time i pojam suverenosti. Zbog svega toga Šmit ne može da misli izdaju kao pozitivno svojstvo. Izdajnik se eliminiše jer on ugrožava političko jedinstvo.

tehničko, čak i religijsko. Šmit nastoji da osvoji autarhično polje za politiku. Političko, utoliko, mora biti razmatrano kao različito od države. Ne samo autonomija (samozakonodavstvo) političkog, već i njegova autarhija (samodovoljnost). Iako bliski, ovi pojmovi nisu isti. Sa ovog mesta već je moguće ponuditi i produbiti stari, platonovski motiv, o tome da politika nema *arhe*, da je ona *an-arhična*.

No, da li je to baš tako? Da li je za Šmita narod onaj subjekt kojem se u ruke predaje sudbina političkog, ili je u pitanju opet nekakav Šmitov manevar? Ako je suditi po tome što se ono sudbinsko vezuje za narod, dakle narod će se izboriti za političko ili ga neće biti, onda je svakako narod temeljni pojam za Šmita. Narod je suveren. Na drugim mestima, pak, Šmit će reći da je država, kao političko jedinstvo naroda, kao organizovano političko jedinstvo, kao obuhvatno političko jedinstvo⁶⁴⁷, zapravo subjekt koji odlučuje o razlici između prijatelja i neprijatelja. Država je ta koja bira neprijatelja. "Državi kao bitnom političkom jedinstvu pripada *jus belli*, to jest realna mogućnost da u datom slučaju, na osnovu sopstvene odluke, odredi neprijatelja i bori se protiv njega". Potom dodaje da sredstva te borbe, u ovom slučaju (za potrebe njegovog izvođenja), nisu važna, "sve dok je politički jedinstven narod spreman da se bori za svoju egzistenciju i svoju nezavisnost (...)".⁶⁴⁸ Šta je Šmit, zapravo, rekao kada je u istoj rečenici utvrdio da je država ta koja ima *jus belli*, a zatim državi pretpostavio, ipak, narod, politički jedinstven narod, koji mora biti (uvek) pripravan za borbu? Da li država isto što i politički jedinstven narod, ili je u pitanju, ipak, podeljena subjektivnost. Kakva je to podeljena subjektivnost: čas je država subjekt taj koji pravi razliku (između prijatelja i neprijatelja), čas je to narod? Država je, kaže Šmit, političko jedinstvo naroda. Politički jedinstven narod jeste onaj koji ima državu. Ali onda država, *u ime naroda*, bira neprijatelja jer "jedinstvo koje predstavlja neki narod nema taj decizionistički karakter [koji ima država]; ono je jedno organsko jedinstvo, i sa nacionalnom svešću nastaje predstava o organskoj celini države".⁶⁴⁹

U fusnoti 5, kojom potkrepljuje istorijsko i etimološko razlikovanje javnog i privatnog neprijatelja – samo je javni neprijatelj politički neprijatelj – pozivajući se na

⁶⁴⁷ Šmit često ostavlja ovu formulaciju ne navodeći o jedinstvu čega je reč. Čini se, međutim, da nije reč naprosto o previdu kada Šmit ne napiše da je država političko jedinstvo naroda, već ostavi samo formulaciju: političko jedinstvo.

⁶⁴⁸ Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 30.

⁶⁴⁹ Šmit, "Politička teologija", *op. cit.*, str. 113.

Platona i njegovo razlikovanje *πολεμος*, *polemos* (rat) i *στάσις*, *stasis* (komešanje, pobuna, ustanak, građanski rat), Šmit dodaje: "Ovde je delotvorna misao da narod ne može voditi rat protiv sebe samog i da 'građanski rat' znači jedno samorastrzanje, a ne možda stvaranje neke nove države ili čak naroda".⁶⁵⁰ Ovo je tvrdnja koja kreće rusooovskim putem i koristi rusooovsku logiku koja sugerše da političko telo ne želi, niti može sebi da naudi, kao što ni pojedinac ne želi da naudi sebi i svome telu. Ipak, Šmit odbacuje rusooovski motiv uslozjavajući stvar. On, naime, uopšte ne izbegava mogućnost da se političko konstituiše i u građanskom ratu, jer kriterijum razlikovanja, odnosno proizvođenja neprijatelja važi i "ka unutra", država može da izabere i unutrašnjeg neprijatelja, a intenzitet sukoba odlučice o samom političkom. Država ne samo da odlučuje o spoljašnjem, nego koristeći isti mehanizam razlikovanja odlučuje i o unutrašnjem neprijatelju.⁶⁵¹ Ova druga varijanta će, doduše, stvoriti probleme željenom, čak nužnom jedinstvu, ali od opasnosti da se izgubi političko jedinstvo u nekom građanskom ratu, dakle u nekom unutrašnjem sukobu (*stasis*), manja je od opasnosti da se izgubi samo političko, a videli smo da je kod Šmita političko isto što i egzistencijalno. Da, ali šta je sada sa narodom? Ako Šmit dopušta i tu mogućnost da narod bira neprijatelja ka spolja, ne, dakle, samo da bude naprosto spreman za borbu, da li narod može da se okrene i protiv sebe samog, u nastupu nekakve auto-imune reakcije? To Šmit ne kaže. Država može da se okrene protiv naroda, odnosno dela naroda. I to je legitimo s gledišta proizvođenja političkog. No, narod i dalje ostaje problem.

⁶⁵⁰ Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 20.

⁶⁵¹ *Isto*, str. 21. Utoliko nam se čini da Cvetičanin prebrzo zaključuje kako država kao merodavno (političko) jedinstvo, u stvarima unutrašnjim "ostaje izvan sfere političkog u smislu aktivnog razlikovanja prijatelja i neprijatelja", Cvetičanin, *Evropska desnica*, *op. cit.*, str. 239. Nije, dakle, problem država, ona bira neprijatelja bilo spolja, bilo unutra, već je problem narod, što Cvetičanin eksplicitno primećuje samo nekoliko redova posle prethodnog navoda (str. 241: "odnos države i naroda kod Šmita je izložen na kontroverzan i ambivalentan način"). No, ponavljamo, problem nije država, nego narod. Vođen Šmitovim sugestijama Cvetičanin jasno odbacuje mogućnost da narod postane politički subjekt, ali stiće se utisak da on sam možda odviše veruje samome Šmitu. Naime, za Šmita je narod identifikaciona jedinica na potpuno isti način na koji je to i za Rusoa koga kritikuje zbog onoga što i sam radi, samo što on, za razliku od Rusoa, ne uvodi nikakvu opštu volju. Drugim rečima, Šmitova građevina se drži upravo i jedino zahvaljujući tome što se pretpostavlja jedinstvo naroda. Država kao merodavno jedinstvo izvodi se iz narodnog jedinstva kao uslova mogućnosti, kao apriorne kategorije. Cvetičanin s pravom primećuje da Šmit ne dopušta nikakvu heterogenost unutar države, odnosno da iza suverenovih odluka stoji jedinstven narod, te da je suveren onaj koji narodu daje jedinstvo (*isto*, str. 243), što odgovara hobsovskom paradoksu predstavljanja. Ali poveden, čini nam se, Šmitovom nacističkom epizodom, Cvetičanin dodaje da suverenu narod služi samo "kao masa za aklamaciju" (*isto*), što je možda tačno za nacizam, ali ne sledi logički iz Šmitove konstrukcije. Narod je na svaki način neutralna tačka Šmitove zamisli.

9. 5. Amfibolija u pojmu naroda

Šmitova konstrukcija počiva na nizu identifikacija od kojih je najupečatljivija identifikacija naroda sa samim sobom, identifikacija naroda kao osnovne jedinice političkog. Pojam naroda koji počiva na sopstvenom neupitnom jedinstvu drži Šmitovu konstrukciju. Šmit, koliko nam je poznato, nigde ne problematizuje pojam naroda, prihvatajući ga kao istorijski oblikovani entitet. Kako smo videli on uočava prelazak iz naroda u naciju, ili, bolje rečeno, način na koji narod zadobija kvalitet nacionalnog, videli smo da se narod nalazi u nerazlučivom odnosu sa državom, on u izvesnoj meri deli subjektivnost sa državom – čas je narod suveren, čas je to država – ali sam narod nigde nije doveden u pitanje, nikada Šmit ne govori na čemu počiva pretpostavljeno jedinstvo naroda kao političke kategorije. Jer, ako bi se to jedinstvo dovelo u pitanje, ako bi naprsla narodna subjektivnost, Šmitova bi konstrukcija izgubila oslonac. Jasno je da Šmit računa na istorijsku inerciju i na to da je reč o dobro ispitanom pojmu evropske političke racionalnosti, ali promena perspektive unekoliko nas izvodi iz ravnoteže.

U modernim evropskim jezicima reč "narod" označava istovremeno i konstitutivni politički subjekt i siromašne slojeve, one koji su isključeni iz političkog života: *peuple* (*populaire*) (francuski), *popolo* (*popolare*) (italijanski), *pueblo* (*popular*) (španski), odnosno *populus*, *popularis* (latinski), a kako bi se skrenula pažnja na rascep u pojmu ovde je potrebno dodati i rimski *plebs*. Još dublje u prošlosti, kod Grka, pronalazimo nekoliko reči bliskih istome pojmu, *demos* (δήμος), *genos* (γένος), *ethos* (έθνος), *laos* (λάός), *ohlos* (όχλος), *plethos* (πλήθος), *hoi poloi* (οί πολλοί). Grčka se raznovrsnost i bliskost različitih reči gubi u modernim jezicima, ali upravo ta raznovrsnost – *ohlos* je, recimo, bliže onome što nazivamo gomilom ili ruljom, nego narodom, ali ono, kao i *plethos*, čuva ne samo momenat mnoštvenosti, već i socijalne inferiornosti, momenat rascepa u jednoj zajednici koji nije nužno i politički rascep, ali, pre ili kasnije, do njega vodi. Za naše uho sviklo da u pojmu narodu prepoznaje nekakvo jedinstvo, ili makar određeni stepen jedinstva, grčka pojmovna raznovrsnost upozorava na višeznačnost i na nijanse koje su se, u međuvremenu, izgubile. Dakle, u političkom rečniku narod označava jedinstveno političko telo, ali i pripadnike niže klase. Narod je, istovremeno, pojam koji snažno uključuje i snažno isključuje. U njemu se do neprepoznavanja mešaju – što, opet, ne znači da naš zadatak nije

pokušaj neprestanog razlučivanja – značenja mase i podanika sa značenjima političkog subjekta.⁶⁵² Nemačko *Volk*, je razume se, zbog svoje etimološke, a naročito semantičke različitosti, posebno zanimljivo. Za razliku od romanskih jezika ono manje upućuje na samo političko telo, na telo građana, koliko na osnovu na kojoj to telo počiva⁶⁵³, što stvara izvesnu zbrku – narod konstituše sebe samog, recimo, što bi, istovremeno, bio čin stvaranja države – ali, upozorava Molnar, to *Volk* jasno upućuje na ljude niskoga roda koji su podvrgnuti jednoj vlasti.⁶⁵⁴ Maurizio Ricciardi ide istim tragom kao i Molnar i u odrednici *Popolo*⁶⁵⁵ piše da se u *Volk* jako čuje "mnoštvo" (*moltitudine*) u smislu "mnogi" (*molti*) koji su lišeni moći (*potere*).

Veoma je zanimljivo da u kapitalnom *Vocabulaire européen des philosophies* autori izdvajaju slovensko *narod* od odrednica koje koren nalaze u latinskom *populus* i kao latinski pandan nude *genos*. Naglasak je, razume se, na *rodu*, na tome što je *rod* onaj momenat koji konstituše narod, dakle automatska pripadnost određenoj grupi koja se pripadnost dobija pre svega rođenjem.⁶⁵⁶

Ova semantička dvosmislenost u pojmu naroda, dakle, nikako ne bi smela da se protumači kao slučajna. Iako smo, skloni da u narodu vidimo jedinstveni subjekt, čini se da je pre u pitanju svojevrsno "dijalektičko osciliranje"⁶⁵⁷ između dva suprotstavljena pola: s jedne strane *narod* kao celovito političko telo, s druge strane *narod* kao fragmentarno mnoštvo isključenih tela i siromašnih ljudi. Iz čega su tela fragmentiranog mnoštva isključena? Iz celovitog tela koje sačinjavaju. Narod je ono što u istom gestu uključuje i isključuje, ono čemu ogroman deo celine pripada na takav način što mu ne pripada, sačinjava ga tako što ga ne sačinjava. S jedne strane država integrisanih i suverenih građana, s druge neka vrsta rezervata. Dakle, narod u sebi krije dvostruki pokret i vrlo složene odnose između ova dva ekstrema. U ovom rascepu u pojmu Agamben vidi

⁶⁵² Uporedi izvanrednu odrednicu *Peuple* u: Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil & Le Robert, Paris 2004, str. 918-930.

⁶⁵³ *Isto*, str. 922-923.

⁶⁵⁴ Aleksandar Molnar, *Narod, nacija, rasa*, Beogradski krug, Beograd 1997, str. 5. Posredno to potvrđuje i Giorgio Agamben, "Che cos'è un popolo?", u: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, str. 34.

⁶⁵⁵ Roberto Esposito & Carlo Galli (ur.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005.

⁶⁵⁶ *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, str. 851-853.

⁶⁵⁷ Agamben, "Che cos'è un popolo?", *op. cit.*, str. 31.

fundamentalni jaz koji definiše izvornu političku strukturu: goli život (*narod*) i politička egzistencija (*Narod*). Narod je, dakle, u sebi paradoksalna struktura kao ono što ne može biti uključeno u celinu čiji je on deo i ne može da pripada celini u koju je oduvek uključen.⁶⁵⁸ Utoliko ovaj paradoks može da pomogne u razumevanju Šmitove ideje građanskog rata kao konstitutivnog za određenje političkog. Naime, ako bi Šmit ostao u rusooovskoj logici naroda kao jedinstvenog političkog tela koje po prirodi stvari ne želi niti može sebi da naudi, ideja građanskog rata ne bi bila moguća. No, ako je narod uvek već u sebi samome rasepljen, ako on u sebi krije konstitutivnu napetost – čemu nas je poučio još Makijaveli – onda je Šmitova ideja dosledna. Problem je, međutim, što Šmit insistira na tome da je država ta koja vodi rat protiv sopstvenog naroda. *Stasis* jeste unutrašnji sukob, ali ne dela naroda protiv drugog dela istog tog naroda, već rat države protiv dela naroda. To bi, sledimo li Šmitovu logiku, značilo da se merodavno jedinstvo – država – okreće protiv nemerodavnog jedinstva, dela naroda. Ta nijansa, čini nam se, nije beznačajna, jer upućuje na sukob dve već konstituisane subjektivnosti – subjektivnost naroda s jedne i subjektivnost države s druge strane – a da se, zapravo, sukob ili rat događa u suverenom prostoru. Ovde ne pomaže to što bi se moglo iščitati da je suveren taj koji, paradoksom predstavljanja, daje jedinstvo narodu, niti proglašenje države merodavnim jedinstvom, koja, potom, distribuitra dalje to svoje jedinstvo, jer kod Šmita narod, naprosto, funkciniše kao nosilac jedinstva. Suvereni prostor se unutrašnjim sukobom cepa, ali to ni dalje ne bi bila nesavladiva prepreka za Šmita da on, u osnovi, ne odbija rasep u samome narodu. Ako bi se narod rasepio onda ne bi bilo moguće konzimirati suverenost. Narod je osnovna Šmitova identifikacija.

Otud, dakle, protivrečnosti i aporije kad god se na političku scenu izvede narod i izvesno je da Šmit ima problema sa tim. Narod, dakle, postoji oduvek, a ipak tek treba da se ostvari. On je čisti izvor svake identifikacije, a ipak uvek i neprestano zahteva ponovno definisanje, čišćenje na različite načine putem isključenja, jezičkog čistunstva, krvne čistote, teritorije, sve do etničkog čišćenja. Ili, još jedanput u formi paradoksa, narod je ono što suštinski nedostaje sebi samom, a čije se ostvarenje poklapa sa sopstvenim ukidanjem. Ako bi se narod najzad oformio kao savršeno jedinstvo kojem teži, on bi u tom trenutku

⁶⁵⁸ *Isto*, str. 32.

prestao da postoji kao narod jer se rascep u njemu samom pokazuje kao konstitutivan. Narod je ono što mora, da bi postojao, samoga sebe da negira svojom suprotnošću (aporija radničkog pokreta koji je okrenut narodu s ciljem da ga, zapravo, ukine). Narod, dakle, sadrži rascep koji je stariji nego rascep između prijatelja i neprijatelja, izvorniji rascep, jedan neprestani građanski rat (Šmitovoj težnji uprkos da sačuva jedinstvo naroda) koji ga deli radikalnije od svakog sukoba (klasnog sukoba, rekao bi Marks), a opet ga spaja i drži čvršće od svakog identiteta.⁶⁵⁹ Nacija se tu pojavljuje kao vezivno tkivo, kao oblik zajedništva, kao forma naroda... Projekat modernog doba bi se, utoliko, mogao formulirati kao pokušaj da se proizvede političko jedinstvo koje bi unutar sebe sadržalo narod bez lomova, dakle projekat koji bi zacementirao jednom za svagda jedinstveno telo. U Rimu je, recimo, rascep između *populus* i *plebs* bio pravnički uređen, svako je imao svoju administraciju, svoje sudije, svoje ustanove. Siromaštvo nije moglo da bude problem na način kako je to postalo u moderno doba jer ono je, recimo to tako, bilo uračunato u poredak, ono je bilo deo koji, sam po sebi, nije predstavljao problem jer je bio politički i juridički priznat. Siromaštvo postaje problem kada je potrebno oformiti jedinstveno telo. U tom pokušaju nejednakost se više ne podrazumeva, a identitet za kojim se teži – identitet naroda sa samim sobom – krije, opet u istom pokretu, kako nasilni, tako i emancipatorski potencijal. Emancipatorski momenat zahteva uklanjanje nepodnošljivih nejednakosti, dok nasilni momenat zahteva ujednačenje koje odseca grane slobode.

⁶⁵⁹ Ovi su paradoksalni motivi manje ili veće varijacije formulacija koje nudi Agamben u: "Che cos'è un popolo?", *op. cit.*

10. Princip gostoprimstva

10. 1. Kant i problem gostoprimstva

U tekstu iz 1797. godine "O tobožnjem pravu da se laže iz čovekoljublja" Kant postavlja sledeće pitanje: da li treba slagati ubicu koji me, na pragu moje kuće, pita da li se onaj koga on hoće da ubije nalazi u kući? Sa sebi svojstvenom ljupkošću on odgovara "ne": čak se ni ubica ne sme lagati uprkos tome što je, našoj istinoljubivosti zahvaljući – tom nalogu da uvek i na svakom mestu, pod bilo kojim uslovima, imamo saopštiti istinu – gost izložen riziku od smrti. Gost, u međuvremenu, može da pobegne kroz prozor, recimo, pa su onda svi zadovoljni: mi, jer smo nepokolebljivo istinoljubivi, ubice, iz istog razloga, i gost, jer je preživeo.⁶⁶⁰ Kant se, doduše, ne udubljuje u mogućnost da gost ne stigne da iskoči kroz prozor, ali to je drugi problem. Bolje je, dakle, prekršiti pravila gostoprimstva, čak i po cenu smrti gosta, nego obavezu da se bude istinoljubiv bez izuzetka, jer безусловna istinoljubivost najviši je moralni nalog, izraz najvišeg poštovanja drugog, ono što, po Kantu, gradi i učvršćuje društveni odnos. Dve su reakcije moguće na ovakvu postavku i obe se moraju uzeti ozbiljno. Prva je pokušaj da se Kantova pozicija opravda uzimajući u obzir njegov sistem: pronaći mesto Kantovom tekstu, odnosno ovoj preporuci za безусловnu istinoljubivost (kojom se безусловno ruši princip gostoprimstva), u sistemu, uzimajući, dakle, u obzir i Kantovu teorijsku filozofiju. Tim putem nećemo ići. Ovde nas zanima nešto drugo. Druga reakcija ide ka tome da se ustvrdi, zajedno s Deridom, da ovo mesto opasno nagriza Kantovu opštu zamisao jer princip безусловne istinoljubivosti ruši princip čovečnosti.⁶⁶¹ Ipak, postoji i prethodno pitanje: otkud gostoprimstvo kod Kanta? Šta gostoprimstvo traži kod mislioca transcendentalne strukture kada gostoprimstvo pripada običajnosti, dakle sferi koja se nalazi s one strane transcendentalnog i, kao takvo, ni na koji način ne može biti konstitutivno za noseću ideju Kantove filozofije? Drugim rečima, gostoprimstvo je kontekstualno određeno i njegova opštost, po definiciji, ne dopire do kantovske univerzalnosti. No, da li je tako?

⁶⁶⁰ Imanuel Kant, "O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima", u: *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Danilo Basta, str. 171-178.

⁶⁶¹ Upor. Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy 1997, str. 67.

Princip gostoprimstva zahteva kulturalni kontekst. Nema kulture, ili društvene veze bez principa gostoprimstva. Ovaj princip nalaže prihvatanje bez rezerve i bez računa, neograničeno izlaganje došljaku.⁶⁶² U istom pokretu, međutim, određena (svaka) kulturna, ili jezička zajednica, porodica, nacija, moraju da suspenduju princip apsolutnog gostoprimstva kako bi zaštitili svoju kuću, ono *kod sebe*, ono vlastito, svoje vlasništvo i svoju suverenost od neograničenog dolaska drugog. U tom slučaju Kantov zahtev za bezuslovnom istinoljubivošću dobija još nejasniji status. Da bih u kuću primio koga želim moram biti gospodar mesta koje nazivam svojim boravištem, svojom kućom, domom, moram da imam suverenu vlast: "ne postoji gostoprimstvo u klasičnom smislu bez suverenosti sopstva nad onim 'kod sebe' (*chez-soi*)"⁶⁶³. Suverenost otvara paradoks gostoprimstva. Već u svome pojmu gostoprimstvo je bezuslovno, ali kao takvo ono je aporetično: kada kao domaćin kažete gostu koji prekoračuje prag vaše kuće da se oseća kao u svojoj kući, da se, drugim rečima, oseća (i ponaša) kao domaćin, kada mu, dakle, ponudite bezuslovno gostoprimstvo, vi to ne mislite *baš* tako, ne mislite doslovno jer bi se, u suprotnom, kada biste *zaista* ponudili bezuslovno gostoprimstvo, istoga časa izgubila razlika između vas kao domaćina i gosta kao pridošlice: i domaćin i gost bili bi, istovremeno, i domaćin i gost, domaćin kao gost i gost kao domaćin, odmah bi dve suverenosti polagale pravo na isti prostor, a od takve situacije podeljene suverenosti do sukoba deli nas korak. Na vrata nam, u ovom izvođenju, već kuca neprijatelj, gost kao neprijatelj, stranac kao neprijatelj, drugi kao neprijatelj, prijatelj kao neprijatelj i neprijatelj kao najbolji prijatelj.⁶⁶⁴

Vratimo se Kantu.

⁶⁶² Antropološka literatura, naravno, pokazuje da nijedno društvo nije poznavalo, niti poznaje, bezuslovno gostoprimstvo. Međutim, valja imati u vidu da se ovde razmatra *pojam* gostoprimstva u koji je bezuslovnost upisana uprkos tome što empirijska evidencija to ne potvrđuje, te je napetost između *principa bezuslovnosti* i *empirijske uslov(lje)nosti* ovde konstitutivna. Najcelovitiji pregled ovoga pojma u *Le livre de l'hospitalité (Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures)*, ur. Alain Montandon, Bayard, Paris 2004.

⁶⁶³ Jacques Derrida, Annes Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, str. 53. Takođe Žak Derida, *Kosmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd 2002, prevod Sanja i Petar Bojanić, str. 26.

⁶⁶⁴ Svi ovi motivi koji se nalaze u pozadini našeg izvođenja iscrpno su obrađeni u knjizi Žaka Derida, *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd 2001, posebno poglavlja 5 i 6.

Najčuvenije mesto na kojem se Kant poziva na ideju gostoprimstva njegov je tekst "Ka večnome miru".⁶⁶⁵ Treći definitivni član toga nacrtu glasi: "Pravo građana sveta treba da se ograniči na uslove opšteg gostoprimstva" (*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*).⁶⁶⁶ U prvoj rečenici toga člana Kant naglašava da ovde nije reč ni o kakvoj filantropiji, već o pravu. Gostoprimstvo je, nastavlja Kant, "pravo svakog stranca da u slučaju dolaska na tle nekog drugog ne bude od ovoga primljen neprijateljski".⁶⁶⁷ Potom sledi objašnjenje u kojim se slučajevima to pravo ne sme uskratiti, na koji se način stranac ima ponašati na tuđoj teritoriji, odnosno domaćin na svojoj, ali Kant dodaje i jedan zanimljiv momenat: stranac koji zahteva prijateljsko ponašanje prema sebi u tom se zahtevu ne poziva na pravo na gostoprimstvo (*Gastrecht*), jer bi u tom slučaju morao da se sklopi ugovor između njega i domaćina (*ein besonderen wohltätiger Vertrag*) kojim bi on, na izvesno vreme, postao ukućaninom, već se stranac, zahtevajući prijateljsko ponašanje, poziva na pravo posete (*Besuchrecht*) "koje pripada svim ljudima kao društvenim bićima" pošto ljudska bića imaju zajedničko pravo na Zemljinu površinu.⁶⁶⁸ Drugim rečima – Kant je ovde krajnje oprezan – pravo došljaka na gostoprimstvo (*Hospitalität*) ne proteže se dalje od *pokušaja* (*einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen*) da se uspostavi mogućnost saobraćaja sa starosedeocima.⁶⁶⁹

Ovaj bi odeljak trebalo pročitati ponovo, pažljivije.

U naslov svoga teksta, najpre, Kant stavlja reč latinskog porekla, *Hospitalität*, iako ima i nemačku, *Gastlichkeit*, koja vodi poreklo od gotskog *Gast*, gost. *Hospitalität* u ovom slučaju znači pre svega "pravo na posetu" (*Besuchrecht*), ali ne i "pravo na prijem" (*Gastrecht*), na primanje gosta, što se izražava negativnim određenjem, odnosno zahtevom da *ne* budemo primljeni neprijateljski.⁶⁷⁰ Drugim rečima, nema unapred datog jemstva da ću naići na prijateljski prijem. *Besuchrecht*, pravo na posetu, izvodi se iz "zajedničkog prava

⁶⁶⁵ Imanuel Kant, "Večni mir. Filozofski nacrt", u: *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Olga Šafarik, str. 135-169.

⁶⁶⁶ Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 147.

⁶⁶⁷ *Isto*, str. 148.

⁶⁶⁸ *Isto*.

⁶⁶⁹ *Isto*.

⁶⁷⁰ U istom ovom spisu, na početku Prvog odeljka, Kant koristi reč *Hostilität*, što prevoditeljka prevodi kao "razmirica". No, ako je prevoditeljka jako dobro osetila da reč *Hospitalität* treba ostaviti u njenom latinskom obliku, onda je važno bilo *Hostilität* ili ostaviti u ovom obliku, ili prevesti preciznim i jakim "neprijateljstvo", a ne blagim i neopominjućim "razmirica". Razlika je, kako ćemo pokazati, važna.

na Zemljinu površinu" (*vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde*)⁶⁷¹. Gotovo u istom potezu, međutim, to pravo na zajedničko tle ograničeno je pravom na primanje gosta, *Gastrecht*, odnosno sklapanjem ugovora, ili sporazuma (*ein besonderen wohltätiger Vertrag*). Ova se napetost, sugerirše Rene Šere, može razumeti kao razlika između univerzalističkog i partikularističkog principa, između apstraktnog određenja "zajedničkog posedovanja" i konkretnog posedovanja dela Zemljine površine, ali takvo razumevanje ne iscrpljuje Kantovu ideju.⁶⁷² Šere skreće pažnju na Kantovu upotrebu reči *Kugelfläche*, odnosno na to geografsko-geometrijsko određenje: Zemlja je kugla, sfera, njen oblik je takav da ona u sebi spaja granicu – ograničena je, ima određenu, konačnu površinu, te se ljudi ne mogu rasuti u beskonačnost – ali ona je, upravo kao kugla, kao krug, izraz beskonačnosti, naime ne znamo ni početak ni kraj kruga, po njenoj se površini možemo beskonačno kretati.⁶⁷³ Naše je kretanje, pak, ograničeno mogućnošću istog takvog kretanja drugih ljudi, što znači da smo nužno u dodiru sa drugima, te je trpeljivost nužan uslov postojanja: ljudi moraju "da trpe drugoga kraj sebe i niko prvobitno nema više prava da bude na jednom mestu Zemlje nego drugi" (*doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere*)⁶⁷⁴. To je, pak, način da se uredi, utemelji ljudska zajednica (*Gemeinschaft*). Čovek zauzima zemlju zato što je ona okrugla. Ovde je, naglašava Šere, reč o polasku od činjenica: ljudi ne mogu da ocrtaju pravu liniju bekstva, uprkos mogućnosti beskonačnog kretanja, beskonačnog okretanja u krug, jer se, naprosto, susreću. Otud nužnost prava koje bi uredilo kaos, a potom i zloupotrebu posedovanja tla.⁶⁷⁵

⁶⁷¹ Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 148.

⁶⁷² René Schérer, *Zeus hospitalier*, La Table Ronde, Paris 2005, str. 65.

⁶⁷³ O sferi kao *par excellence* političkoj kategoriji prodorne redove ispisuje Peter Sloterdijk. Upor, recimo, *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd 2001, prevod Aleksandra Kostić, naročito ogledi "U istom čamcu" (str. 7-62) i "Jak razlog da se bude zajedno" (str. 63-98). Sloterdijk zajednicu razume kao sapripadanje (*zusammengehören*), odnosno, kako sama reč kaže, mesto zajedničkog slušanja (*zusammen hören*) (otkud i *hor* i *horda*). Prostor, pak, u kojem reči odzvanjaju, u kojem se stvara "zvučno telo grupe" (str.19), mora biti akustičan, a akustiku obezbeđuje sferičan oblik. Sfera je to što obezbeđuje i omogućuje zajedništvo, unutrašnji prostor zajednice. Svoje istraživanje sfere Sloterdijk produbljuje u uzbudljivoj trilogiji *Sfere*. Upor. *Sfere I*, Fedon, Beograd 2010, prevod Aleksandra Kostić, naročito ekskurs 3 ("Princip jaje. Pounutrašnjenje i obujmljivanje", str. 324 i dalje) i pogl. 7 ("Stadijum Sirena. O prvim sonosferičnim alijansama", str. 479 i dalje).

⁶⁷⁴ Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 148. O sferi kao političkom pojmu videti Peter Sloterdijk, *Sfere*, Fedon, Beograd 2010, prevod Aleksandra Kostić.

⁶⁷⁵ Schérer, *Zeus hospitalier*, *op. cit.*, str. 66.

Ali, ako je ovde u pitanju činjeničnost, ono *quid facti*, a Kanta zanima pitanje opravdanja, *quid iuris*, kako pomiriti te dve sfere?

10. 2. Problem početka

Vratimo se još korak unazad, na prvi odeljak nacarta za večni mir. U tom odeljku (član 2) Kant državu određuje kao suverenu zajednicu, odnosno samo suverena zajednica zaslužuje ime države:

Ona je zajednica ljudi kojoj niko drugi ne može zapovedati (*gebieten*) niti njome raspolagati do ona sama. Nju, koja je zasebno stablo sa vlastitim korenjem, nakalemiti kao navrt drugoj državi znači uništiti joj opstanak kao moralnoj ličnosti i pretvoriti je u stvar, a to se protivi ideji prvobitnog ugovora, bez koje se ne može zamisliti pravo ni kod jednog naroda.⁶⁷⁶

Reč "zapovedati" Kant upotrebljava u najboljoj suverenističkoj tradiciji kao najviši prerogativ, ili najvišu odliku suverena kao onoga ko ima najvišu moć zapovedanja, punu moć (*plena potestas*) i ne postoji viša moć zapovedanja od njegove. Drugim rečima, ako je država suverena onda njoj niko ne može zapovedati. "Zasebno stablo sa vlastitim korenima", pak, upućuje na međunarodni poredak država/stabala. Ideja Kantovog teksta je, u tom smislu, da skup stabala pokuša da vidi i da konstituiše kao svojevrsnu celinu – da ostanemo pri metafori: kao šumu – kao svetsku zajednicu. Da bi se taj i takav poredak uspostavio potrebno je, ponešto paradoksalno, da se svakoj državnoj zajednici (svakome stablu) dopusti potpuno uživanje sopstvene posebnosti, odnosno slobode. Tu je, istovremeno, domet Kantove metafore: svaka je zajednica, kaže Kant u skladu sa

⁶⁷⁶ Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 138. Zanimljiva je i fusnota koja prati ovaj odeljak: "Nasledna država nije država koju može drugi naslediti, nego ona koja svoje vladarsko pravo može nasledstvom da prenese na drugu fizičku osobu. U tom slučaju stiče država vladara, a ne vladar kao takav (to jest već kao vladar jedne druge države) državu" (*isto*). Drugim rečima, Kant ovde brani ideju trajnosti/večnosti suverenosti: suverenost ne prestaje ukoliko se promeni ličnost, fizička osoba koja državom upravlja. Utoliko je suveren država, a ne kralj. Izvesnu napetost u Kantovom shvatanju suverenosti, doduše, stvaraju ne sasvim jasna određenja poglavara. Na jednom mestu se poglavar naziva čuvarem zajednice, što je u redu, ali u istom gestu i tvorcem zajednice, što je čudno (Imanuel Kant, "O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu", u: *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Slobodan Žunjić, str. 103). Kant, doduše, piše u vreme konstituisanja nacija i reference na domovinu, otadžbinu ili patriotizam valja razumeti ne u današnjem smislu, dakle kao partikularne entitete, već kao tvorevine koje nose ideju univerzalnosti.

terminologijom svoga vremena, moralna ličnost, a moralna ličnost se konstituiše u prvobitnom ugovoru. Prvobitni ugovor (*contractus originarius* ili *pactum sociale*) kao nužni uslov izgradnje političke zajednice ne smemo shvatiti kao činjenicu, već je on:

samo ideja uma koja, međutim, nesumnjivo ima svoj (praktički) realitet: naime da obaveže svakog zakonodavca da tako daje svoje zakone kao da su oni *mogli* proizići iz ujedinjene volje čitavog naroda, i da svakog podanika, ukoliko on hoće da bude građanin, posmatra tako kao da se on saglasio sa jednom takvom voljom.⁶⁷⁷

Sledi važna nijansa: ugovor o kojem Kant govori, dakle prvobitni ugovor, teško je razlučiti od saglasnosti, odnosno posmatrati ga drugačije do kao fikciju na način Rusoa – te je on utoliko "samo ideja" – ali saglasnost se preobražava u ugovor kada se upravo činom saglašavanja konstituiše država kao ona treća strana u eventualnom sporu između suprotstavljenih pojedinaca, ili strana, te saglasnost na taj način dobija pravne konture. Utoliko će Patrik Rajli Kanta nazvati kvazi-kontraktualistom koji će politiku da podredi moralnosti.⁶⁷⁸ Važno je, takođe, primetiti da se kod Kanta ideja ugovora prelijeva iz privatnog prava u javno pravo⁶⁷⁹, ali to ne umanjuje operabilnost njegove ideje. Prvobitni ugovor, naime, svojevrsni je svetionik najviše vlasti. Donošenje zakona u interesu zajednice najvažnija je delatnost najviše vlasti, te ukoliko bi se u toj delatnosti i pojavila kakva dilema, zakonodavac ima "pri ruci" ideju prvobitnog ugovora kao "nepogrešivo merilo *a priori*"⁶⁸⁰, što bi imalo značiti da je prvobitni ugovor, kao apriorna konstrukcija, kao apriorna fikcija, kao fikcija *a priori*, opravdanje (legitimacija) zakonodavne delatnosti

⁶⁷⁷ Kant, "O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu", *op. cit.*, str. 108.

⁶⁷⁸ Patrick Riley, "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists", *Political Theory*, 4 (1973), str. 450-471, naročito str. 452-453. O odnosu politike i morala, odnosno prednosti morala nad politikom: Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 156 i dalje. Kant je nedvosmislen: teorijska izreka "poštenje je bolje od svake politike" (...) neophodan je preduslov politike" (str. 156), "bog koji čuva granice morala ne uzmiče pred Jupiterom, bogom koji štiti granice sile" (*isto*), "[p]rava politika ne može da napravi nijedan korak a da se pre toga ne pokloni moralu" (str. 164).

⁶⁷⁹ O odnosu ugovora i saglasnosti, odnosno privatnom i javnom pravu B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, "Kant on 'Why Must I Keep My Promise?'" *Chicago-Kent Law Review* 81 (2006): 47-74; takođe Sharon Byrd, "Kant's Theory of Contract", *Southern Journal of Philosophy* 36 (1998): 131-153. O prelasku s privatnog na javno pravo Arthur Ripstein, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press 2009, poglavlja 5 i 6, str. 145 i dalje.

⁶⁸⁰ Kant, "O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu", *op. cit.*, str. 109.

suverena. Ovakav je sled koraka Kantu bio potreban, naravno, da bi opravdao nemogućnost zasnivanja građanskog otpora, odnosno građanske neposlušnosti vlasti koja legitimitet izvlači iz prvobitnog ugovora⁶⁸¹, ali u nastojanju da održi ravnotežu Kant se njiše između naroda kao nosioca suverenosti i poglavara kao suverenog čuvara zakona. Utoliko mora da se pozove na opštu volju, što znači da u istom činu upada u probleme sa kojima se suočava i Ruso, naime kako da izbegne proizvoljnost utvrđivanja opšte volje. Taj problem, međutim, moramo da ostavimo po strani i ukažemo na još jedan motiv Kantove ideje gostoprimitstva.

Posetu bez ikakvih unapred datih prepreka Kant razume kao trgovačku vezu. Otud reč *Verkehr*: odnos između ljudi i, istovremeno, kruženje robe, promet robe, saobraćaj.⁶⁸² Od trgovine Kant očekuje ujedinjenje zemlje, harmoniju među narodima i uopšte napredak. Trgovina je, naprosto, sredstvo pomoću kojeg ljudi dolaze do ispunjenja svoje racionalne svrhe. Ovde je potrebno navesti čuveni Kantov stav iz "Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka":

Sredstva kojima se priroda služi da bi ostvarila razvitak svih ljudskih obdarenosti jeste antagonizam koji između pojedinaca vlada u društvu, pod pretpostavkom da on ipak na kraju postaje uzrokom zakonitog poretka među njima. Ovde pod antagonizmom podrazumevam nedruštvenu društvenost (ungesellige Geselligkeit)

⁶⁸¹ Isto.

⁶⁸² Videti Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 148: "Nenastanjeni delovi zemljine površine, kao što su mora i pustinje, rastavljaju [pretpostavljenu ljudsku] zajednicu, ali ipak *brod* ili *kamila* (pustinjski brod) omogućuju da se ljudi jedni drugima približe preko ovih delova bez gospodara (*herrenlose Gegenden*) i da svoje zajedničko pravo na zemljinu površinu iskoriste za uspostavljanje međusobnog saobraćaja (*möglichen Verkehr*)". Na važnost trgovine u izgradnji pojmova upućuje i poslovično briljantni Benvenist. Kod Grka je (u Homerovo doba) reč *xénos* (ξένος) ukazivala na odnose koji počivaju na sporazumu sa trgovačkim elementima (Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 2002, prevod sa francuskog Aleksandar Loma, str. 60): *xenia* (ξένία) obuhvata razmenu darova među dvema stranama u sporazumu, pri čemu se tim sporazumom vezuju i potomci. U međuvremenu se dimenzija sporazuma povlači i prevladava, najpre, značenje "prijatelj", a potom „stranac“, „nesunarodnik“. Ali uprkos preobražajima, kako pokazuje upravo Kant, u pojmu stranac i gost, pronalazimo naslage izgubljenih, potisnutih, ili zaboravljenih značenja. Zbog toga su u najvećoj blizini i pojmovi "dar" i "uzdarje" (Benvenist, *op. cit.*, str. 41 i dalje), "davanje", "uzimanje" i "primanje" (*isto*, str. 51 i dalje), te "domaćin", "gost" i "neprijatelj" (*isto*, str. 55 i dalje). O Homerovoj upotrebi *xenion* kao "dar", ili "poklon" vidi Schérer, *Zeus hospitalier*, *op. cit.*, str. 150-152.

ljudi; to jest njihovu sklonost da stupe u društvo, koja je, međutim, povezana sa opštim otporom koji stalno preti da razjedini društvo.⁶⁸³

U tom antagonizmu čovek se preobražava, pa čak i ako ne mari preterano za svoje bližnje, on shvata da mora s njima, da ne može bez njih, što je prvi korak ka ulasku u kulturu. Kant je dosledan utoliko što se ne da zavesti onim *patološkim*, dakle afektivnim ili emotivnim, kao u čuvenom primeru koji majci nalaže da skoči u vodu za svojim detetom koje se davi ne zbog ljubavi prema njemu, već zbog dužnosti, zbog poštovanja moralnog zakona. No, upravo prisila kulture obrazuje ukus te se sirova prirodna obdarenost uobličava u određeni način mišljenja. Na taj način čovek izoštrava osećaj za zajedništvo i vremenom uspeva da proceni šta je moralno, te tu procenu pretvara u praktična načela i time

patološki – iznuđen pristanak na društvo, najzad, u jednu moralnu celinu. Bez tih, po sebi, doduše, ne baš ljubaznih svojstava nedruštvenosti, iz kojih izbija otpor na koji svako mora da naiđe zbog svojih samoživih prohteva, svi bi talenti u idiličnom pastirskom životu, u savršenoj slozi, zadovoljstvu i uzajamnoj ljubavi, ostali večno skriveni u svojim začecima; ljudi bezazleni kao ovce koje napasaju, teško da bi svom životu pribavili veću vrednost nego što ih imaju te njihove domaće životinje; oni ne bi ispunili prazninu stvaranja u pogledu njihove svrhe kao umom obdarene prirode.⁶⁸⁴

Sada se kockice slažu. Gostoprimstvo nije stvar nikakvog čovekoljublja, već prinude. Gostoprimstvo je zahtev istorije, prirode, koji se, zarad opstanka, mora ispuniti. Trgovina je tu da olakša ispunjenje tog zahteva. Gostoprimstvo je nužnost koja nailazi na prepreke, ali, kao princip, njoj prepreke empirijske stvarnosti nisu problem. Negostoprimstvo je, utoliko, stvar čudi, i kao takvo se ne može uopštiti.

Negostoprimstvo se kod Kanta svodi na dva oblika. Prvi je *Unwirtbarkeit* u primeru sa varvarima (*der Barbaresken*) koji u priobalnim oblastima otimaju brodove (*das Schiff*), a

⁶⁸³ Imanuel Kant, "Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka", u: *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Dušica Guteša, str. 32.

⁶⁸⁴ *Isto*.

brodlovnike odvođe u roblje⁶⁸⁵, ili kada pustinjski varvari, arapski beduini (na svojim kamilama, tim pustinjskim brodovima (*das Schiff der Wüste*)) napadaju nomadska plemena i pljačkaju ih. U korenu ove reči za negostoprimstvo nalazi se *Wirt*, domaćin. Ovu reč pronalazimo u izrazima hotelijer, vlasnik krčme, vlasnik svratišta, amfitrion.⁶⁸⁶ Dakle, Kant osuđuje negostoprimstvo varvara koji se ponašaju nedomaćinski kršeći sve dobre ljudske i trgovačke odnose. Valja primetiti da se njihovo ponašanje, po Kantovom mišljenju, protivi prirodnom pravu.⁶⁸⁷ Drugi primer negostoprimstva, međutim, Kant ostavlja "civilizovanima", dakle Evropljanima. Za tu vrstu negostoprimstva on koristi sintagmu *inhospitale Betragen*, negostoljubivi postupak.⁶⁸⁸ Umesto, dakle, da se ograniče na *pokušaj* (*versuchen*) uspostavljanja odnosa sa starosedecima, uglavnom posredstvom trgovine, Evropljani o starosedecima ne samo da ne vode računa, već na njihovim teritorijama proizvode sva moguća zla koja poznaje ljudski rod.⁶⁸⁹ Nije stoga, zaključuje Kant, ni malo čudno što su Kina i Japan, s obzirom da su upoznati sa ponašanjem Evropljana, bili i više nego suzdržani kada je gostoprimstvo u pitanju: Kina je, naime, dopustila prilaz svojoj zemlji, ali ne i ulazak u nju, dok je Japan dozvolio pristanak uz obalu samo "jednom malom evropskom narodu", Holanđanima, ali je i njih isključio iz zajednice sa starosedecima (*der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschließen*), kao da su Holanđani, dodaje Kant, zarobljenici (*wie Gefangene*)⁶⁹⁰. Evropljani su, dakle, zloupotrebili gostoprimstvo na dva načina: najpre, ono im je ono bilo ponuđeno, ali ga oni nisu prihvatili, a potom su svoje pravo posete proširili izvan zakonskih granica posete "pervertujući joj trajanje i smisao".⁶⁹¹ Na ovom mestu, zajedno sa Šereom⁶⁹², možemo jasnije da uočimo smisao restriktivnog principa *Besuchrecht*, prava na posetu, na koje gostoprimstvo mora da se ograniči. Odgovornost se, dakle, s obzirom na iskustvo sa Evropljanima, s obzirom na to da su zloupotrebili gostoprimstvo, s obzirom da su se, kao gosti, ponašali negostoljubivo (*inhospitale Betragen*), prebacuje sa onoga ko prima, na onoga ko dolazi (u goste).

⁶⁸⁵ Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 148. U srpskom prevodu, umesto varvari, stoji Berberi.

⁶⁸⁶ I ovde je korisno konsultovati Benvenista, *Rečnik indoevropskih ustanova*, *op. cit.*, str. 55 i dalje.

⁶⁸⁷ Kant, "Večni mir", *op. cit.*, str. 148.

⁶⁸⁸ *Isto*.

⁶⁸⁹ *Isto*.

⁶⁹⁰ *Isto*, str. 149.

⁶⁹¹ Schérer, *Zeus hospitalier*, *op. cit.*, str. 72. Ovde svakako ne bi trebalo prevideti značaj pojma granice kod Kanta.

⁶⁹² *Isto*, str. 72-73.

10. 3. Pohvala neslozi

Gostoprimstvo se, dakle, pokazuje nekom vrstom empirijskog zaloga, vezivnog tkiva među ljudima koji se opiru nalogima prirode. Vraćamo se tom čudnom Kantovom oksimoronu *nedruštvena društvenost* u kojem se, čini se, krije odgonetka (ako ne i nova zagonetka), njegovog shvatanja ljudske zajednice. Ljudi, naime, žele slogu, jer shvataju da u prirodnom stanju (divljaštvo, reći će Kant), kada su razbijeni na male grupe između kojih vlada neprestano ratno stanje, ne mogu da ostvare nijedan cilj dostojan civilizovanog čoveka. Zaneti neograničenom slobodom u prirodnom stanju, ljudi ipak moraju da stupe u civilizaciju, u stanje prinude, što je, domće Kant, nevolja najveća od svih pošto je ljudi pričinjavaju sami sebi. Zbog svoje sklonosti ka usamljivanju i izolovanosti ljudi ne mogu dugo da pretraju jedni kraj drugih u divljoj slobodi (*wilder Freiheit*).⁶⁹³ Ljudi, dakle, žele slogu, ali priroda zna bolje šta je dobro za vrstu: ona želi neslogu (*Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht*).⁶⁹⁴ Sličnost sa Makijavelijom pohvalom neslozi je zapanjujuća. Ni kod Makijavelija, ni kod Kanta nije reč o banalnom uzročno-posledičnom odnosu prema kojem bi nekakvom redu, ili poretku, prethodio kaos, pa sada, zahvaljujući zakonima i državi ulazimo u poredak i civilizaciju i stvar je, time, okončana. Takva pravolinijska logika je, naprosto, banalna. Ovde je reč o nečemu mnogo složenijem i zanimljivijem.

Zadržimo se još malo na Kantovoj pohvali neslozi, pri čemu ćemo, ovom prilikom, po strani ostaviti problem prirode (nevidljive ruke prirode?!) kao nalogodavca koji bolje od čoveka zna šta je čoveku potrebno. Čovek, dakle, želi da živi udobno i bezbrižno, ali mu priroda ne dâ da se opusti i uvaljuje ga u rad i tegobu (*Arbeit und Mühseligkeiten stürzen*) "kako bi pronašao sredstva da se opet mudro iz njih izvuče (*um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen*)".⁶⁹⁵ Drugim rečima, Kant preporučuje neprestano smenjivanje perioda udobnosti i borbe za udobnost. On vidi

⁶⁹³ Kant, "Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarivanju svetskog građanskog poretka", *op. cit.*, str. 33.

⁶⁹⁴ *Isto*, str. 32.

⁶⁹⁵ *Isto*. Ovde podsećamo na Makijavelijevo razmatranje o tome koje mesto je najbolje za grad: mesto oskudno prirodnim resursima, ili mesto bogato njima. Makijavelijev odgovor je: oskudno mesto, jer će oskudnost naterati ljude na rad koji će ih samoizgrađivati. Na mestu bogatom prirodnim resursima, naime, dolazi do opuštanja i propasti.

da se kod čoveka sukobljavaju i bore dve težnje: za udobnošću s jedne i za otporom zajednici s druge strane. Otpor koji čovek pruža životu u zajednici, podruštvljavanju (*vergesellschaften*), posledica je njegove "izrazite sklonosti ka usamljivanju (izolaciji)" (*großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren)*)⁶⁹⁶. To je čovekovo nedruštveno svojstvo zajedničko, kako Kant veruje, svim ljudima, dakle reč je o svojstvu ljudske prirode. S obzirom da je reč o nečemu što poseduje svako, s obzirom na to, dakle, što to svojstvo prepoznajemo i kod drugih ljudi, jasno je da očekujemo otpore sopstvenoj težnji za usamljenošću, odnosno sopstvenim pogledima na svet, jer i mi sami pružamo otpore drugim i drugačijima zamislama. Taj otpor, međutim, primećuje Kant, odlična je stvar jer nas pokreće, njemu zahvaljujući savladavamo sklonost ka lenjosti i, istovremeno, sve one rđave osobine naše prirode poput častoljublja, lakomosti ili vlastoljubivosti (*Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht*), upreže u korisnom smeru izlaska iz stanja divljaštva. Naime, čovek baš ne mari preterano za svoje bližnje, ali shvata da bez njih ne može (*die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann*). Ta svest je ono što ga vodi ka kulturi, ka vrednosti društvenosti, ka društvenoj vrednosti čoveka. Jer, domeće Kant, samo u zajednici, samo u društvu čovek razvija svoje talente, odnosno obrazuje ukus. Prinuda na društvenost obrazuje čovekovu prirodu, uobličava je u kulturalno dobro, uspinje je ka moralnosti. U tom smislu

neka je hvala prirodi za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajajžljivu žudnju za imovinom, pa i za gospodarenjem (*Herrschen*)! Bez njih bi sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane.⁶⁹⁷

Kada je stvar već postavio na ovaj način i ustvrdio da nesloga nije uljudurma nekog zlog duha (*bösartigen Geistes*) koji je tu samo da bi kvario divno delo mudrog stvoritelja, ošljario po njemu i kvario ga iz čiste zlobe i zavisti, sada su, dakle, pred Kantom (barem) dva problema: kako obezbediti institucionalne okvire za tu nedruštvenu ljudsku društvenost, odnosno kako uravnotežiti cikluse blagostanja i buđenja aktivnosti? Kako,

⁶⁹⁶ Kant, "Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarivanju svetskog građanskog poretka", *op. cit.*, str. 32.

⁶⁹⁷ *Isto.*

drugim rečima, proizvoditi blagotvornu krizu, a da se granice društvenosti ipak ne raspadnu u tolikoj meri da se ponovo ne survamo u stanje divljaštva?

Ako je najveći problem i, istovremeno, najviši zadatak za ljudsku vrstu – što je, istovremeno, i najviša svrha prirode (*höchste Absicht der Natur*) – ostvarenje društva u kome "postoji *sloboda po spoljašnjim zakonima* povezana u najvećoj mogućoj meri sa najsnažnijim pritiskom vlasti, odnosno jedan *potpuno pravičan građanski poredak*"⁶⁹⁸, takav se problem mora rešiti izborom gospodara (*Herrn*). Kant, čini se – ponovo kao Makijaveli – nema previše poverenja u ljudsku prirodu: premda je čovek biće obdareno razumom, koje želi zakon kako bi postavio granice slobode svih, "ipak ga njegova samoživa životinjska naklonost navodi na to da izuzme sebe gde god može", pa mu je potrebna spoljašnja sila, potreban mu je gospodar "koji će slomiti njegovu volju i prisiliti ga da se povinuje jednoj opštevažećoj volji uz koju svako može da bude slobodan".⁶⁹⁹ Na ovom mestu Kant se ne upušta u to kako se inauguriše gospodar. Može se, razume se, preći na njegovu ideju prosvetećenosti, na to da svaki čovek mora da izađe iz samoskrivljene nesrelosti, te da se, u tu svrhu, mora osloboditi raznih autoriteta, ali ni u jednom trenutku Kant neće da podlegne utopijskim zamislima po kojima je društvo moguće ustrojiti bez suverenosti, u nekakvom anarhičnom poretku, u nekakvom poretku bez poretka. Ovde je zanimljiv drugi problem na koji Kant ne odgovara eksplicitno, ali koji se da iščitati iz njegovog dela: ako je već pohvalio neslogu kao pokretački momenat ljudske prirode, ostaje nam da odgovorimo na pitanje šta se dešava kada poredak, društvo, uđe u dekadenciju, kada više nije u stanju da ispunjava zahteve koje je postavilo samom sebi. Drugim rečima, kako iznova pokrenuti ljude ka onome što ih je, najpre, načinilo građanima, a onda ih, unekoliko paradoksalno, izvelo iz građanskog stanja?

Odgovor bi, sledimo li i dalje Kanta, valjalo potražiti u subjektu i njegovim često aporetičnim moćima.

Subjekt je ono što proizvodi krizu. On samoga sebe dovodi u pitanje te je, budući krizom zahvaćen, i njen objekt. Drugim rečima, moderno je doba otkrilo mogućnost permanentne krize, one krize koja ne prolazi, koja samu sebe obnavlja i koja ne zahteva

⁶⁹⁸ *Isto*, str. 33.

⁶⁹⁹ *Isto*, str. 33-34.

"konačno rešenje". Utoliko je važno ovaj pojam povezati sa modernim pojmom demokratije⁷⁰⁰: demokratija je mesto permanentne krize, periodičnog smenjivanja blagostanja i izlaska iz blagostanja, horizont koji se nalazi u budućnosti ("jednom će doći *prava demokratija*") ali koji, poput delotvorne fatamorgane – delotvorne jer uvek idemo ka njoj, ka toj prikazi, toj halucinaciji, tom fantazmu zvanom demokratija – večitom izmiče čak i kada nam se čini da nam je nadohvat ruke. Jedan od paradoksa demokratije jeste da je ona *uvek već* tu, da je njena realnost u vremenu sadašnjem delotvorna uprkos (ili zahvaljujući) konstitutivnom manjku, tome što *nikada*, ili barem do sada, nije *istinska, prava, puna*. Konstitutivni manjak demokratije upravo je u nedostatku savršenog rešenja, u njenoj principijelnoj nedovršivosti, odnosno, ako se poslužimo pozitivnim određenjem, u mogućnosti večitog usavršavanja. Mogućnost večitog usavršavanja, to nedovršivo omogućavanje mogućnosti, to dinamizovanje energije (stvarnosti), počiva na izumu permanentne krize. Ako je u starom veku odnos između mogućnosti i ostvarenja mogućnosti uvek morao da dovede do nekakvog ispunjenja (entelehija kao dovršenje procesa, kao ispunjenost, kao punina, kao dostignuta svrha), moderno doba uračunava nedovršivost kao proces. Kant, zbog toga, i može da napiše:

da li je razumno pretpostaviti da je prirodno uređenje u delovima *celishodno*, a u celini ipak *besciljno*? Ono, dakle, što je učinilo *besciljno* stanje divljaka, koje je, naime, zaustavilo ostvarenje svih prirodnih obdarenosti u našoj vrsti, ali je i najzad, zbog nedaća u koje ih je uvalilo, prisililo te iste divljake da izađu iz tog stanja i da stupe u građanski poredak u kome će sve te klice moći da se razvijaju, to čini i varvarska sloboda već osnovanih država.

Kant, dakle, ne propušta da primeti da je u odnosu među državama na delu i dalje svojevrsno prirodno stanje: tlači ko je jači. I nastavlja.

⁷⁰⁰ Uprkos veoma problematičnom čitanju ideje federalizma kod Kanta, i to pre svega zato što se, neopravno, u analizu Kanta ulazi iz današnjeg razumevanja, a naročito iskustva, liberalizma, Džon MakMilan skreće pažnju na to da je, za razumevanje ideje krize, nužno pretpostaviti demokratiju. John MacMillan, "Immanuel Kant and the democratic peace", u: Beate Jahn (ed.), *Classical Theory in International Relations*, str. 60 i dalje.

Korišćenje svih snaga političkih zajednica za pripremu međusobnih sukoba, pustošenja koje donosi rat, a još više nužnost da budu u pripravnosti za to, koči doduše puni razvitak i napredak prirodnih obdarenosti, ali, nasuprot tome, nedaće koje iz toga proističu prisiljavaju našu vrstu da za otpor mnogih naporedo postojećih država, koji proishodi iz njihove slobode i sam po sebi je blagotvoran, pronade zakon ravnoteže i ujedinjenu vlast koja će mu pribaviti važnost i izgraditi svetski građanski poredak javne državne bezbednosti; ono ne treba da bude potpuno lišeno *opasnosti* da se snage čovečanstva ne bi uspavale, ali ni bez načela *jednakosti* njihovog uzajamnog *dejstva* i *protivdejstva*, da ne bi jedna drugu uništile.⁷⁰¹

Ideja večnog mira, ideja poretka dovoljno čvrstog da bi se prevladalo stanje divljaštva, sadrži u sebi svest o prvobitnoj i, zapravo, neiskorenjivo konfliktnoj ljudskoj prirodi koja se, prirodno, prenosi i na države. Ali isti mehanizam koji je dopustio izlazak čoveka iz prvobitnog stanja na delu je i među državama. U onoj meri, dakle, u kojoj se pojedinac drži svog egoizma u društvu, u kojoj svoju nedruštvenost preokreće u uslov same društvenosti, države moraju moći da zadrže konfliktnu svoju prirodu, da ostave na delu opasnost od sukoba kao uslov mogućnosti mira. Drugim rečima, beleg suverenosti mora biti delatan bez prestanka kako bi i sama sloboda proizvodila dejstva, kako bi se i sama sloboda neprestano i iznova osvajala. Utoliko se gostoprimstvo koje se tako iznenada pojavljuje kod Kanta, može razumeti i kao pokušaj da se sačuva ono "kod sebe", sama suverenost, ali i da se, u istom gestu, dovede u pitanje. Odbijajući svako pravo da se laže, svako pravo da se nešto prikriva ili da se sačuva za sebe, odbijajući mogućnost da se odbije nalog istinoljubivosti, Kant stavlja u drugi, podređeni plan svako pravo na unutrašnje mesto, na ono "kod sebe", čime direktno ukida razliku između privatnog i javnog, pa time i mogućnost čistog gostoprimstva: ako nema onoga "kod sebe" nema ni mesta koje se pridošlici može ponuditi kao utočište, pribežište, boravište. Sa čistom i neprikosnovenom suverenišću ideja večnoga mira ostaje puka utopija. Uvođenjem gostoprimstva, pak, Kant ideju večnoga mira spasava od sebe samog.

⁷⁰¹ Kant, "Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarivanju svetskog građanskog poretka", *op. cit.*, str. 36.

11. Izbeglice i logor kao mesto suverenog izuzetka

11. 1. Sablast izbeglice

Sa padom Berlinskog zida slika velikog političkog neprijateljstva jednostavno se raspala: najbolji, najočigledniji, najdraži, najveći, najopasniji, najbezumniji, najokrutniji neprijatelj postao je, u međuvremenu, prijatelj, tako da je izgubljen negativni pol nas samih, naše veliko negativno Drugo. Raštrkane grupice neprijateljčica nisu u stanju da ojačaju naš identitet kao ispravnih, istinoljubivih, normalnih, humanih. (Utoliko je, s gledišta Zapada, terorizam uskočio kao hitna zamena za Sovjetski Savez.) Drugo je u krizi. Sa ludacima se danas postupa veoma pažljivo, naročito od kako je ludilo počelo da se shvata kao naličje normalnosti. Homoseksualci lagano dolaze do svojih građanskih prava, kao i tamnopusi građani. Jevreji ulogu univerzalne žrtve sada kombinuju sa ulogom progonitelja. Žene su u poslednjih sedamdesetak godina žestoko poljuljale patrijarhat. Sa tim promenama izmenila se i paradigma onog političkog: u krizi su tradicionalni politički pojmovi poput države, nacije, suverenosti. Na mesto spleta problema, ili pre kao njihov izraz, pojavio se lik izbeglice.

Izbeglica se pojavljuje kao Drugo nas samih, prazno mesto našeg (građanskog) identiteta, sablast ljudskih prava i nestabilni oslonac "pomahnitalog sveta" (Ulrich Bek). Ovaj se niz konstatacija može učiniti neopravdano dramatičnim i prejakim. Ma koliko njihov položaj bio loš, odnosno iako se nijedna od gore navedenih figura ne može doslovno poistovetiti sa položajem i sudbinom izbeglice – čini se da je izbeglice prejako uporediti sa ludacima, neopravdano uporediti ih sa Jevrejima žrtvama holokausta, preblago sa ženama, ili nespojivo sa tamnopusim ljudima – osnovna matrica koja je predstavljala problem sada, makar i u razblaženom obliku, služi istim mehanizmima isključivanja. U onoj meri, dakle, u kojoj moderni subjekt samoga sebe konstituiše isključujući Drugo iz opsega sopstvenog delokruga, ali na takav način da to Drugo ipak bude na neki način prisutno – jer bez stvarnog, opipljivog prisustva opasnosti, čak i ako je opipljivost učinak ideološkog rada, nema ni mobilizacije, a subjekt, prema Sloterdajku, funkcioniše upravo kao mobilizatorska

struktura, kao struktura koja, istovremeno, mobilizuje i biva mobilisana⁷⁰² – u toj meri se figura izbeglice pojavljuje kao nužni moment savremenog građanskog subjektiviteta. Građanin je ono što izbeglica nije. A šta je to *nešto* građanina što ga čini drugačijim od izbeglice? Upravo splet mogućnosti koje mu se otvaraju zahvaljujući statusu, drežavljanstvu, papirima, dakle sve ono što bismo nazvali "formalna egzistencija". Građanin je sklop negativnih određenja, dakle mogućnosti, zaštićenih pravnim normama i političkim kišobranom. Izbeglica je, međutim, onaj kome je oduzeto pravo da ima pravo, ili mu, barem, to pravo nije potvrđeno. Izbeglice su, dakle, tu, među nama, čak i ako ih ne vidimo, čak i ako ne želimo da ih vidimo, ili o njima ne želimo ništa da znamo. Na margini društva i medijske pažnje, finansijski beznačajni, prisutni samo kao humanitarni problem, izbeglice se pokazuju kao najnemoćniji, kao najmanje uticajan segment savremenih društava. Istovremeno, oni su onaj nevidljivi i nepriznati teg na terazijama oslabljenog pojma političkog, mig naše posustale savesti. Problem izbeglica zato je potrebno dovesti do pojma.

Odnos između države i izbeglica – s obzirom na moć, veličinu, snagu, kao i s obzirom na ishod moguće borbe – jednak je biblijskom odnosu Davida i Golijata. S jedne strane se, dakle, nalazi moderna država sa svojom teritorijom, svojim granicama, svojim bezbednosnim fantazmima, svojim mehanizmima prisile, svojim dispozitivima moći, to jest sa svojom suverenosti i svojim zakonima. S druge strane se nalazi izbeglica u dvostrukom značenju toga izraza: 1. izbeglica kao neko ko već ima nekakav status pred zakonom zemlje u koju je izbegao i 2. izbeglica kao osoba koja je morala da napusti – pod pretnjom smrću ili nasiljem, u slučaju prisilnih migracija – teritoriju na kojoj je rođena, na kojoj je živela, odnosno na kojoj je uživala status pravnog i političkog subjekta, te se, uprkos statusu, pojavljuje kao osoba bez formalne potvrde svoga identiteta.⁷⁰³ Pre nego što dobije status izbeglice, osoba koja je lišena svoje pravne i političke subjektivnosti, prema tome i svog građanskog statusa, poseduje samo goli život. Izbeglica je sada *samo* čovek. On nije više,

⁷⁰² Peter Sloterdajk, *Kopernikanski preokret i ptolomejska mobilizacija*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1988, prevod Zlatko Krasni. Takođe Sloterdajk, *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd 2001, prevod Aleksandra Kostić.

⁷⁰³ Pod prisilnim migracijama treba razumeti bekstvo ili izmeštanje velikog broja ljudi usled velike krize, najčešće političkog nasilja, ali i gladi i epidemije, prirodne katastrofe, uništenja okoline, ili nasilne intervencije države.

ali nije ni još, građanin. Izbeglica je osoba koja se zatekla u sivoj pravno-političkoj zoni, na ničijoj zemlji, ne jednom mestu bez mesta, u prostoru koji ne pripada nikome i koji, prema tome, pripada svakome. Izbeglica ne poseduje čak ni puku radnu snagu koju može i mora da prodaje, jer radnik već pripada određenom sistemu, on je unutar njega, dok izbeglica više nije unutra, ali, s obzirom da je na teritoriji druge države, on nije ni spolja. To znači da izbeglica kao goli život ne poseduje formalni dokaz svoje egzistencije, ne poseduje formu života. Izbeglice su, prema izrazu Hane Arent, svetski šljama.⁷⁰⁴

Život izbeglice izgubio je sva posredovanja. Taj život izložen je kao takav, kao biološka datost, kao organska suština izručena biopolitičkim igrama.⁷⁰⁵ Paradoksalno, bez apstraktne zaštite prava, bez zaštite društvene veze, čovek, uprkos materijalnom dokazu da jeste, uprkos tome što ima telo, postaje apstraktan (*abstractio*, izdvajanje).⁷⁰⁶ Budući samo telo on je nalik sablasti – što otvara novi paradoks, naime sablast se definiše odsustvom tela, dok je u rečenom slučaju sablasnost rezultat imanjanja tela, *samo* tela – njegovo postojanje, svedeno na put, postaje jedva dokazivo. Telo izbeglice – a zgodno je podsetiti se da se u engleskom za telo i leš koristi ista reč – izmešteno je i fizički i pravno-političko: "imanjanje tela" (*habeas corpus*) svakako je nužan, ali nije i dovoljan uslov građanske egzistencije. Upravo ta izmeštenost, kao i neimanjanje formalnog dokaza postojanja, izbeglicu definiše kao izbeglicu. Građanska egzistencija jeste *forma*.⁷⁰⁷ Budući neformalan, život izbeglice obična je materija i više nalikuje životu kamena, drveta, ili životinje, nego životu građanina. U izvesnom smislu životinja sa pedigreom (dakle životinja sa papirom), zaštićeno drvo (dakle biljka sa papirom), dragi kamen (dakle neorganski oblik čija je vrednost unapred zagantovana konvencijom snažnijom od, recimo, *Ženevske konvencije o statusu izbeglica* iz 1951. godine) vrede gotovo isto koliko i jedan prosečan imigrant, a uglavnom i više. Ubiti životinju sa pedigreom – kažnjivo je. Poseći zaštićeno drvo – takođe

⁷⁰⁴ Upor. Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd 1994, prevod Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov, str. 276.

⁷⁰⁵ O pojmu biopolitike videti: Michel Foucault, *Istorija seksualnosti I (Volja za znanjem)*, Prosveta, Beograd 1978, naročito poglavlje V; takođe Foucault, *Naissance de la biopolitique* Gallimard/Seuil, Paris 2004; takođe: Đorđo Agamben *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Karpos, Loznica 2013, prevod Milana Babić; takođe: *Multitudes* no 1, mars 2000; takođe: Roberto Esposito, *Bios (Bipolitica e filosofia)*, Einaudi, Torino 2004, naročito poglavlja I et III.

⁷⁰⁶ Hana Arent će to stanje nazvati "apstraktnom nagošću", *Izvori totalitarizma, op. cit.*, str. 307.

⁷⁰⁷ O formi života, odnosno životu kao formi Giorgio Agamben *Mezzi senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri 1996.

je kažnjivo. Protivpravno prisvojiti dragi kamen – i te kako je kažnjivo. Maltretirati izbeglicu, međutim, naročito ako ga maltretira država (bilo koja), pokazuje se gotovo redovnim i, s nešto licemerja, poželjnim oblikom ponašanja koje Etjen Balibar naziva institucionalnim rasizmom.⁷⁰⁸

Oblici tog rasizma kreću se od policijske kontrole ljudi zbog njihovog "izgleda", pa do koncentracionih modaliteta zadržavanja ili proterivanja s teritorije. Takvo ponašanje države, vrlo često u liku njenih službenika počev od ljudi koji rade na šalterima, preko policajaca, do političara, takođe je kažnjivo, ali je problem što nacionalna država kao nosilac suverene moći, kao suverena tvorevina, sama procenjuje vlastito ponašanje (što je, uostalom, i definiše kao suverenu).⁷⁰⁹ Zašto su izbeglice tako ranjive, tako nemoćne pred državnom moći? Zato što izbeglica nema papire, zato što ima samo telo (i ništa više), zato što poseduje samo goli (neformalni) život, a goli život vredi manje od kvalifikovanog života. Agamben ovde otvara novi prostor promišljanja: "Potrebno je odlučno odvojiti koncept izbeglog lica (i sliku života koji ono predstavlja) od koncepta ljudskih prava i ozbiljno shvatiti tezu Hane Arent koja sudbinu prava vezuje za sudbinu moderne nacionalne države, pa tako sumrak jednog neizbežno znači i pomračenje drugog. Izbeglo lice treba posmatrati kao ono što ono jeste, to jest kao ništa drugo do granični koncept koji je sposoban da izazove radikalnu krizu osnovnih kategorija nacionalne države, od veze između rođenja i nacije do veze između čoveka i državljanina, stvarajući tako prostor za sad već neodložnu kategorijsku obnovu, koja za cilj ima stvaranje politike u kojoj goli život više neće biti odvojen i izopšten unutar državnog poretka, čak ni kroz ljudska prava".⁷¹⁰ Izbeglica se, dakle, nalazi unutar društva, unutar države, u samom središtu pravno-političkih mreža, u gustom prepletu propisa i briga za čoveka-pojedinca, ali izbeglice,

⁷⁰⁸ Etjen Balibar, "Pravo građanstva ili aparthejd" u: *Mi, građani Evrope?*, Beograd, Beogradski krug 2003, prevod Aljoša Mimica, str. 91. U jednoj gorko-ironičnoj rečenici, pišući o tome kako je biti genije jednaka anomalija kao i biti izbeglica, ali da je "glavna funkcija genija da izaziva društveno izbuđenje", Hana Arent kaže da su "šanse slavnog izbeglice poboljšane baš kao što pas sa imenom ima više šanse da preživi od psa litalice koji je samo pas uopšte", *Izvori totalitarizma, op. cit.*, str. 294.

⁷⁰⁹ O tome da je izbeglica povlašćena kategorija policijskog izivljavanja, a što ima vrlo ozbiljne posledice po poredak demokratskih država, na bekoliko mesta upečatljivo piše Hana Arent u *Izvorima totalitarizma, op. cit.*, recimo str. 285-294. Pokretač nasilja je, pak, suverena nacionalna država. Na tragu Hane Arent, ali vrlo samosvojno, piše i Marie-Claire Caloz-Tschopp *Hannah Arendt. Les sans-Etats et le droit d'avoir des droits* L'Harmattan, Paris 2000. i *Hannah Arendt, la banalité du mal comme mal politique*, L'Harmattan, Paris 2000.

⁷¹⁰ Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, str. 194.

uprkos svemu tiome, uprkos njegovom napadnom prisustvu – nema. Na ovom mestu otvara se problem Agambenovog "svetog čoveka", *homo sacera*.

11. 2. *Homo sacer*

Knjiga *Homo sacer* otvara se silovito, razlikovanjem grčkih pojmova *zoe* i *bios*. Obe reči znače život, s tim što *zoe* označava goli, biološki život, dok je *bios* oznaka za život u političkoj zajednici. Kako se, pita Agamben, goli život, život kao puka činjenica, život bez forme, pretvara u život vredan življenja, odnosno – u obrnutoj perspektivi – kako se događa da život koji već poseduje nacionalnu, građansku, državnu formu, u određenim uslovima prestaje da bude vredan življenja do te mere da je logoraša u nacističkom koncentracionom svako mogao da ubije nekažnjeno? Agamben odmah podseća: logor je siva zona političko-pravnog poretka. Logor je prostor u kome ne važe pozitivno-pravni propisi države na čijoj se teritoriji on nalazi. Logor je, dakle, izuzet iz redovnog poretka. Kako je bilo moguće, dakle, da se život, baš u trenutku kada se učinilo da je postao suveren – jer najzad pojedinac postaje subjekt suverenosti, a ne njen objekat, najzad briga zajednice za pojedinca postaje veća nego briga pojedinca za zajednicu ("Zašto da dam život za Irsku?", upitao je Džojns i dodao: "Neka Irska da život za mene"), odnosno život pojedinca postaje najveća vrednost zaštićena svom silom prava i politike – kako je, dakle, bilo moguće da baš u takvom trenutku proradi industrija smrti na nacistički pogon? U istom pokretu događa se nečuvena politizacija života (biopolitika), sam život postaje predmet politike – što do 18. veka, kako je pokazao i Mišel Fuko, nije bio slučaj⁷¹¹ – ali i nečuveni napad na isti taj život (tanatopolitika). U istom gestu goli život je uključen u političku zajednicu čime prestaje biti golim, ali kao predmet interesovanja vlasti/moći on dobija nečuvanu priliku da se svede na sebe, da usred pravno-političke mreže ostane ogoljen, da ostane puki život, da bude isključen iz te mreže. Pre nego što su odvedeni u logore smrti Jevreji su, najpre, nirnberškim zakonima bili lišeni građanskog, pravnog i političkog statusa, čime su svedeni na puki život.⁷¹² Tek tada su mogli da budu ubijeni nekažnjeno.

⁷¹¹ Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem*, Prosveta, Beograd 1978, prevod Jelena Stakić, naročito str. 119 i dalje. Upor. takođe Arent, "Aporije ljudskih prava", u: *Izvori totalitarizma, op. cit.*, str. 297-310.

⁷¹² Zanimljiva je Agambenova teza po kojoj su čudovišni Nirnberški zakoni u tolikoj meri zaokupili analitičare Trećeg rajha da im je izmakla njihova biopolitička suština. Recimo Agamben, *Homo sacer, op. cit.*

Da bi pristupio ovome paradoksu Agamben inspiraciju pronalazi u jednom opskurnom (i jednako paradoksalnom) institutu rimskog prava: *homo sacer*. Sveti čovek je, prema teško prohodnom tekstu Seksta Pompeja Festa, osoba koju je svako mogao da ubije nekažnjeno, ali ta osoba nije smela da bude žrtvovana.⁷¹³ Veza koju Agamben uspostavlja sa suverenošću jasna je: ako je u tradicionalnom konceptu suverenosti jedno od najvažnijih svojstava bilo da suveren može da ubije nekažnjeno, sada se ta suverena radnja prebacuje na svakoga, ali to što svako može da uradi ne sme biti urađeno na takav način da toj radnja legitimitet daje institucija, u ovom slučaju država, koja radnju, ubistvo, dopušta. Strogo uzev, u koncentracionim logorima nije ubijala nacistička država. Isključujući samu sebe iz sopstvenog pravnog poretka ona je ušla u permanentno vanredno stanje. Istovremeno, logori su unutar nacističke države, ali nisu u režimu vanrednog stanja jer se u njima događa nešto drugo, u njima važe neka druga pravila. Ovde bi odmah valjalo odbiti prigovor po kojem nacistička država jeste suspendovala mnoštvo zakona, ali je donela nove kojima je utvrdila sopstveni – neko će reći revolucionarni – poredak. Ali Agamben računa na taj prigovor jer u igru, nastavljajući paradoksalni niz, uvodi logor: nacistička država dopušta logor na takav način da on jeste njeno središte i njeno srce. Jer, ukoliko logor kao redovni momenat legitimiše državu koja je samu sebe izuzela s tog mesta, onda ta država jeste u vanrednom stanju.⁷¹⁴

str. 216-217 i na drugim mestima. Agambenova usredsređenost na nacističke propise ide dotle da će reći kako su dosadašnji pokušaji da pojмимо nepojmljivo, dakle holokaust, završavali neuspehom jer nismo ozbiljno proučavali pravno-političku regulativu koja je podržavala, čak presudno oblikovala, ideju "konačnog rešenja", što ponavlja vrlo često u ovome delu. italijanski filozof, zapravo, ideju dobija od odmaka koji je Hana Arent napravila prema dominantnim tumačenjima holokausta do suđenja Ajhmanu. Upravo taj odmak omogućio je Hani Arent da predloži tumačenje o "banalnosti zla", koje se radikalno razlikovalo od svega što je do tada oblikovalo naše razumevanje holokausta. Naime, da bi se oblikovala nova perspektiva morale su se zaobići teološke, filozofske, politikološke, sociološke naslage tradicije. Sa kakvim se otporima suočavala Arent – poznato je. Agamben, dakle, nastoji da otvori novu perspektivu. O posledicama lišavanja građanskog statusa, odnosno državljanstva, Arent, *Izvori totalitarizma, op. cit.*, str. 294. i drugde.

⁷¹³ Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, str. 107 i dalje.

⁷¹⁴ Hana Arent ne dolazi do tako radikalnog zaključka, možda i stoga što je, za razliku od Agambena, imala prilike izbliza videti šta je to totalitarni režim, ali logor svakako drži bitnim obeležjem odnosa prema izbeglicama i tamnom mrljom demokratskih poredaka (o totalitarnim režimima ni da ne govorimo). Pošto ironično primeti da su logori za izbeglice postali "rutinska rešenja" (str. 286), onda dodaje: "Nisu Drugi svetski rat i logori za deportaciju bili neophodni da bi se pokazalo da je jedina praktična zamena za nepostojeću domovinu internirski logor. Zaista, još tridesetih godina to je bila jedina 'zemlja' koju je svet mogao da ponudi ljudima bez državljanstva", *Izvori totalitarizma, op. cit.*, str. 291. Videti izvrstan tekst Giorgia Agambena "Che cos'è un campo", u: *Mezzi senza fine, op. cit.*, str. 35-41.

Vraćamo se svetom čoveku. Ako je žrtva ritualni čin posvećenja, a učestvovanje u ritualu izraz lojalnosti određenoj zajednici, dakle jedan visokoformalizovani čin koji se sprovodi u određenim prilikama, sada se hijerarhija preokreće i umesto periodičnih svečanosti posvećenja imamo svakodnevnu svečanost. Agamben je istrajni čitač Valtera Benjamina i Karla Šmita i njemu je stalo upravo do ovog momenta: danas suveren nije onaj ko proglašava vanredno stanje da bi sačuvao važeći poredak, već je suveren onaj koji neprestano deluje u vanrednom stanju. Izuzetak i pravilo zamenili su mesta. Agamben piše: "Ako je ranije suveren, budući da odlučuje o vanrednom stanju, u svakom momentu imao moć da odluči koji život sme biti oduzet, a da se to ne smatra ubistvom, u doba biopolitike ta moć teži tome da se odvoji od vanrednog stanja kako bi se transformisala u moć odluke o tački u kojoj život prestaje da bude politički relevantan. Nije reč samo o tome da se, kako sugeriše Šmit, onog trenutka kada život postane najviša politička vrednost, takođe postavlja i pitanje njegove bezvrednosti [Agamben, dakle, na svaki način pokušava da izbegne zamke dijalektike i ostane u ozračju delotvorne suprotstavljenosti pojmova], već se sve dešava kao da je glavni ulog u donošenju te odluke sama konzistentnost suverene moći. U modernoj je biopolitici suveren taj koji odlučuje o vrednosti, odnosno bezvrednosti života kao takvog. Sam život kome je deklaracijama o pravima kao takvom podaren princip suverenosti, sada postaje mesto suverene odluke".⁷¹⁵ Ali upravo ovde sledi dodatak: reč je o golom životu, o onome *zoe*. Jevrejima je, pre odlaska u nacističke logore smrti, bio oduzet ne samo građanski, već i individualni i etnički identitet, oni su postali broj.⁷¹⁶ Broj je nemoguće ubiti.

⁷¹⁵ Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, str. 206. Arent je, naravno, uvek u blizini. Njeno nepoverenje u suverenost, a naročito nacionalnu suverenost, poznato je. Pošto s gorčinom progovori o "suverenom pravu izгона" (str. 290), jetko nastavlja: države koje, posle Prvog svetskog rata, možda još nisu bile potpuno totalitarne "u najmanju ruku ne bi trpele bilo kakvu opoziciju i radije bi izgubile svoje građane nego što bi štatile ljude sa različitim pogledima. Štaviše, otkrile su, a to je bilo skriveno istorijom nacionalnog suvereniteta, da suvereniteti susjednih zemalja mogu doći u poguban sukob ne samo u ekstremnim slučajevima rata, već i u miru. Sada je postalo jasno da je pun nacionalni suverenitet bio moguć samo dok je postojala zajednica evropskih nacija; jer ona je bila taj duh neorganizovane solidarnosti i slaganja koji je sprečavao svaku vladu da upotrebi svoju punu suverenu vlast. Teoretski, u sferi međunarodnog prava, uvek je važno da suverenitet nigde nije apsolutniji nego u stvarima 'emigracije, naturalizacije, nacionalnosti i izгона'", *Izvori totalitarizma*, *op. cit.*, str. 285.

⁷¹⁶ Tekst u kojem je Agamben bio objavio da, posle uvođenja nečuvenih mera bezbednosti na američkim aerodromima posle 11. septembra 2001, više nogom neće kročiti na tle Amerike, taj tekst, dakle, Agamben je naslovio "biopolitička tetovaža".

Izbeglice, naravno, niko ne ubija masovno, ali u odnosu prema izbeglicama postoji matrica koja se prepoznaje i u logorima smrti: obaveze suverene države, utvrđene zakonima, prema svojim građanima, ili prema građanima-strancima, ne važe kada je reč o izbeglicama. Goli život izbeglica ne ulazi u redovnu proceduru države od koje traži zaštitu. Izbeglica ulazi u vanredni pravno-politički režim. Kao čovek izbeglica je slabiji, ranjiviji, manje zaštićen od nekog deteta. On se nalazi, kao nezvani gost, pred vratima neke države, na pragu nekog suverenog domaćina, on kuca na vrata suverene sile koja mu može ponovo dati izgubljeni pravni i politički status, koja mu može povratiti političku subjektivnost. Ali savremena država ne otvara rado svoja vrata nezvanim gostima kakve su izbeglice, osim u slučajevima potrebe. Tada je na delu *engineering of migrations*. Državni diskurs ostaje, kao i uvek, univerzalan i univerzalizujući i on, taj diskurs, proizvodi diskurzivne učinke, nesumnjivo. Ali partikularne posledice odnose prevagu. Upravo su univerzalni principi, kada je reč o imigrantima, dovedeni u pitanje.⁷¹⁷ Sredstva i tehnike kojima pribegava neka država kako bi udaljila imigrante od svojih granica, kako bi ih stavila na bezbednu udaljenost – kako fizičku tako i pravnu i političku – odnosno kako bi ih sprečila da uđu na njenu teritoriju, ili čak u njeno polje uticaja (koncept treće zemlje prijema), u značajnoj meri prevazilaze pokušaje razumevanja, odnosno razrešavanja problema izbeglica. Stiče se utisak da se država veoma plaši imigranata. No, kako je to moguće? Kako Levijatan može da se plaši ljudi koji, izgubljeni na otvorenom moru, očekuju milost od te morske nemani?⁷¹⁸ Čega se država zaista plaši kada je reč o izbeglicama? O čemu, uopšte, govorimo kada govorimo o izbeglicama?

11. 3. Azil i zloupotrebe

⁷¹⁷ Ovde neizbežna Hana Arent poslovično precizno artikuliše problem. U susretu sa izbeglicama državama su, na raspolaganju, tri mogućnosti: naturalizacija, deportacija ili smeštanje u logor, Arent, *Izvori totalitarizma*, op. cit, str. 288-292. Logor se pokazao kao najprovitačnije rešenje. U nešto drugačijen pojmovom registru o istom problemu Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris 2004, str. 41-58. Kalo-Čop pravi razliku između zadržavanja izbeglica (*réention*), zatočenja (*détention*), utamničenja (*enfermement*) i izгона (*expulsion*), dodajući da je razlika između prva tri termina vrlo porozna (str. 42). U osnovi svake od ovih "tehnika" odnošenja prema izbeglicama, po njenom mišljenju nalazi se izostanak politike.

⁷¹⁸ Ova slika prevazilazi metaforu. Izbeglice koje se sa severa Afrike, na trulim čamcima i krhkim splavovima, upućuju prema italijanskom ostrvu Lampeduza, najjužnijem delu evropske teritorije, turističkoj i *izbegličkoj* Meki, doslovno se predaju morskim nemanima. Vode oko Lampeduze, naime, poznate su po velikom broju ajkula, a broj ljudi koji nije uspeo da se dokopa kopna ogroman je.

Istorija pojma azila⁷¹⁹, uprkos razumljivim i očekivanim menama kroz istoriju, uvek upućuje na političku dimenziju problema: azil, ili utočište, uvek se traži od zajednice i zajednica je ta koja procenjuje hoće li tražiocu azila pružiti utočište. Zajednica, kako je već rečeno, propisuje pravila gostoprimstva. S jedne strane, dakle, azil upućuje na političku dimenziju – zajednica i odluka te zajednice – s druge na pravnu regulativu: uslovi pod kojima se pruža utočište. Pravo na azil znači da određena osoba, pod pretnjom nasilja, ili iz razloga političkih, može da potraži utočište na teritoriji zemlje na kojoj se oseća sigurnom. Ali teška borba koja se vodi na pravno-političkom terenu pokazuje da nijedan od velikih političkih pojmova ne može da odnese prevagu nad pojmom suverenosti. Nebrojeno je mnogo primera gotovo nezamislivih oblika nasilja i nebrige prema izbeglicama i mogućim azilantima. Prednjače, naravno, bogate zemlje. Čak i površna računica pokazuje da problem zbrinjavanj izbeglica nije u novcu – troškovi za održavanje pukog života pridošlica zanemarljivi su za moćne ekonomije – kao što se problem ne pronalazi ni u sociološkim razlozima. Ulog je negde drugde. Ulog je sam pojam suverenosti.⁷²⁰

Primeri brutalnosti ima bezbroj. Ograničićemo se na nekoliko "najslavnijih". Pošto je, posle pet godina postojanja i posle šokantnog gesta zatočenika logora "Vumera" u Australiji – zatočenici su, doslovno, zašili svoja usta u znak protesta što niko (čitaj: država) ne želi da ih sasluša, da ih čuje, što nikome ne mogu da ispričaju svoju priču – Australija je počela da kupuje okolna ostrva kako bi na njih smestila logore za strance. Donji dom holandskog parlamenta je 18. februara 2004. odlučio da, osam nedelja po donošenju političke odluke, protera 26 000 ljudi, uglavnom sa prostora bivše Jugoslavije, čiji je zahtev

⁷¹⁹ O elementarnim pojmovima, naročito o pravnom značenju pojmova *azil* i *izbeglica* videti bogatu knjigu Hemme Battjes *European Asylum Law and International Law*, Martinus nijhoff Publishers, Leiden/Boston 2006. Istorijsku perspektivu pruža Matthew E. Price, *Rethinking Asylum. History, Purpose and Limits*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, naročito poglavlje 1. O različitim značenjima ovih pojmova, te o razlici između *azilanta* i *izbeglice* Vicki Squire, *The Exclusionary Politics of Asylum*, Palgrave Macmillan 2009. Karakteristika jurudičkog diskursa u materiji azila i izbeglištva jeste da se preobražava upravo zapanjujućom brzinom, tako da je u periodu od 1995. do 2005. zabeležena grozničava aktivnost, da bi do danas ta aktivnost često popimala i apsurdne oblike, poput gotovo komičnih pokušaja unutar Evropske unije da se prava novoprimljenih članica Bugarske i Rumunije, odnosno njihovih građana, ograniče.

⁷²⁰ Hana Arent ne propušta da zaseče pojam suverenosti, naročito nacionalne suverenosti: "Situacija moderne vlasti" svuda je od nacionalnog suvereniteta, "osim u džinovskim državama, napravila ruglo", *Izvori totalitarizma*, op. cit, str 276. U svojoj odličnoj knjizi *On immigration and refugees* (Routledge, London and New York 2001) Michael Dummett precizno postavlja problem: kako država razume sopstveni identitet, na čemu taj identitet počiva? (str. 4). Kada se nacija postavi kao temelj države, nacionalno samoodređenje nužno razume izbeglice kao neprijateljsko drugo koje konstituiše nacionalno-državni identitet (str. 6 i dalje).

za azilom odbijen. Ali pre donošenja odluke o proterivanju potrebno je ispuniti određene tehnikacije. Osobe čiji je zahtev za azilom odbijen biće odvedene u sabirne logore pre nego što "odluče" da odu "doborovoljno", odnosno pre nego što ih holandske vlasti prognaju. Nemačka vlada je, do 10. januara 2003, na teritoriju Srbije vratila 12 000 Roma koji su u Nemačku izbegli za vreme balkanskih ratova (procena 2004. godine bila je da u Nemačkoj ima između 40 i 50 000 Roma iz bivše Jugoslavije). Akcije nemačke policije, često izvedene usred noći, bile su brze i efikasne. Ljudi, u međuvremenu vrlo dobro integrisani u nemačko društvo, a svakako bolje nego što je to bio slučaj u zemljama iz kojih su izbegli, imali su vremena da pakuju samo najneophodnije stvari, kao da su i ovoga puta, još jednom, morali da beže pred pretećom silom. Deca rođena u Nemačkoj, odnosno deca koja su u Nemačkoj provela i po desetak godina, ne govore ni romski ni srpski jezik. Početkom novembra 2005, pred "pretnjom" ilegalnih prelazaka granice između Sjedinjenih Država i Meksika, poslanici Republikanske partije u Kongresu SAD predložili su zakon kojim se predviđa gradnja zida dugačkog 3 200 kilometara na granici između dve zemlje. Do danas je izgrađeno više od 1000 kilometara zida.⁷²¹ U Francuskoj je, posle pritiska javnosti i nekoliko godina postojanja, zatvoren logor za izbeglice Sangat, nedaleko od Kalea. Formalno, ljudima smeštenim u taj logor – bez zadovoljavajućih higijenskih uslova, naravno, i bez grejanja – nije bilo ograničeno kretanje, ali je ljude u najvećem broju slučajeva, ako bi u grupi krenuli prema Kaleu – pešice, naravno – pratila omanja grupa policajaca.⁷²² Na mapi koju održava organizacija "Migreurop" mogu se se prebrojati desetine logorana teritoriji Evrope. Primeri beščašća ne mogu se prebrojati.

⁷²¹ Naša je pažnja usmerena na bogate zemlje prema kojima idu migratorni tokovi. Zakoni (ne)gostoprimstva koje donose i koje sprovode te zemlje, egzemplarni su. No, primeri malih zemalja, kada je reč o gostoprimstvu, nisu manje impresivni. Srbija, na primer, zemlja koja je za vreme režima Slobodana Miloševića postala vodeća zemlja Evrope (a jedno vreme i sveta) po broju izbeglica (u ovu cifru ulaze i interno raseljena lica), bila je primer jednog od najbesramnijih postupaka prema izbeglicama, sa svim brutalnim i mučnim karakteristikama onoga što se naziva *engineering of migrations*. Miloševićev režim je, naime, izbeglice iz Hrvatske "preusmeravao" na Kosovo, da bi ogroman broj tih ljudi, posle poraza srpskih snaga na Kosovu 1999. godine još jednom morao da beži. S druge strane, zahvaljujući gotovo bezuslovnom gostoprimstvu, hiljade izbeglica pronašlo je utočište kod svojih rođaka i prijatelja u Srbiji. No, poslednji je slučaj primer privatnog gostoprimstva, a to nije tema ovoga rada.

⁷²² Vidi Violaine Carrère, "Sangatte, un symbole d'impuissance", *Plein Droit* n° 58, décembre 2003. Za Sangat je zanimljiv i indikativan još jedan momenat. Sangat je ime gradića kraj kojeg se nalazi logor, slično imenu Dahau kraj kojeg se nalazio nacistički logor smrti. Kada su istraživači ispitali stanovnike sela o tome znaju li šta se događa u blizini njihovog sela, da li, naime, znaju da tu žive ljudi u neljudskim uslovima, a svakako neljudskim za standarde zapadne Evrope, ispostavilo se da oni, kao ni stanovnici Dahaua, ili Osvenčina, ni o čemu nemaju pojma.

Istovremeno, više od 15 godina traje živa zakonodavna aktivnost Evropske unije u vezi sa imigrantima, ali u smeru koji protivreči *Ženevskoj konvenciji* iz 1951 i *Protokolu* iz 1967. Cilj *Amsterdamskog sporazuma* iz 1999. je harmonizacija evropskih pravila o azilu i imigraciji, kako bi Evropa postala "region slobode, sigurnosti i pravde" (odeljak 4 koji se bavi pitanjem viza, azila, imigracije i drugim društvenim merama koje se odnose na slobodan protok ljudi). Ali središte diskusije pomera se sa poštovanja ljudskih prava tražilaca azila i poštovanja međunarodnih obaveza država, ka onemogućavanju ilegalne imigracije. *Dablinska konvencija* iz 1997. (potpisana 1990.) uvodi niz restriktivnih principa za tražioce azila i oslobađa državu Unije odgovornosti prema njima. Prema *Direktivi* br. 434/2003 od 18. februara 2003. (*Dablin II*) teret razmatranja zahteva za azil prenosi se izvan granica Evropske unije. Takozvani "koncept sigurne treće zemlje" jasno pokazuje da predložene mere protivreče samoj suštini međunarodnog izbegličkog prava.⁷²³

Sablasi logora ponovo su, posle holokausta, počele da opsedaju savremeni svet. Državni razlog proizvodi se na sledeći način: reći najpre da je pritisak na granice postao neizdrživ; potom osporiti zasnovanost zahteva za azilom; najzad, pošto takvi iskazi vrlo brzo pokazuju svoju operativnu ograničenost, zadovoljiti se time da se naprave glomazni dosijei o izbeglicama daleko od očiju društva. Danas migratorne politike stvaraju poluzatvorene i zatvorene logore za prihvatanje izbeglica. Ti prostori, ta mesta, postaju novo oruđe "upravljanja" migracijama. Hiljade individua zatvoreno je a da nisu počinili nikakav prekršaj.⁷²⁴

Vratimo se Agambenu

⁷²³ Upor. Grete Brochmann, "The Mechanisms of Control", u: Grete Brochmann and Tomas Hammar (prir.), *Mechanisms of Immigration Control: A Comparative Analysis of European Regulation Policies*, Oxford and New York: Berg Books, 1999, str. 1-28. Guild Elspeth, "The Legal Framework of Citizenship in the European Union", u: David Cesarani and Mary Fulbrook (prir.), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Routledge, London and New York 1996. Takođe: Danilo Rakić "Na braniku 'Tvrđave Evrope'", u: *Povratak iz Zapadne Evrope*, Grupa 484, Beograd 2005. O položaju izbeglica u međunarodnom pravu i o teškoćama definisanja, Michael J. Parrach, "Redefining the refugee: The universal declaration of human right as a basic for refugee protection", u: *Cardozo Law Review*, volume 22, issue 1, novembar 2000, str. 223-267. Takođe: Tanja Pavlović-Križanić, „Položaj prisilnih migranata u međunarodnom pravu“, u: *Studije o izbegličtvu*, Ivan Milenković (prir.), Grupa 484, Beograd 2005. Posebno skrećemo pažnju na izvanredan zbornik Didier Fassin, Alain Morice et Carherine Quimnal, *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Les Découvertes, Paris 1997.

⁷²⁴ Upor. *Politix* 69/2005 ("Etrangers: la mise à l'écart"), Armand Colin ed; takođe: Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris 2004; takođe *Plein Droit*, no. 58, decembre 2003. ("Des camps pour étrangers"); *Plein Droit*, no. 62, octobre 2004. ("Expulser"); takođe sajt "Migreurope", www.migreurope.org.

11. 4. Logor i (samo)kriminalizacija izbeglica

Izbeglice, dakle, zauzimaju posebno mesto unutar pravnog, političkog i teritorijalnog poretka jedne države, što znači da su odmah u ozračju nečega što izlazi izvan definicije redovnog. Posebnost njihovog pravno-političkog stanja, ili položaja, zahteva posebnost mesta unutar jednog regularnog poretka. Izuzetak doziva izuzetak. Logor za izbeglice mesto je izuzetka. Po prispeću u državu prijema "smeštaj" koji se "nudi" imigrantima veoma je sličan smeštaju kriminalaca, odnosno prekršilaca pozitivnih zakona države o kojima je reč. Naravno, ilegalni prelazak države jeste prekršaj, ali u najvećem broju slučajeva reč je o ljudima koji nemaju izbora, o izbeglicama koje su prisilno napustile zemlju čiji su državljani bili. Tretman države prema tim ljudima jedva se i svakako nedovoljno razlikuje od tretmana kriminalaca. S nešto cinizma mogli bismo primetiti da kriminalci ponekad imaju podnošljivije uslove života (zatočenja) od imigranata, naime kriminalci jesu državljani države o kojoj je reč, dok imigranti to nisu. S obzirom na to država i prema kriminalcima ima nekakvu obavezu: da ih hrani, recimo. Prema imigrantima, međutim, nema nikakvu, jer imigranti su *samo* ljudi, ne i državljani. Pošto je, piše Hana Arent, lice bez državljanstva "anomalija za koju opšti zakon nije bio predviđen, za njega je bolje bilo da postane anomalija koju je zakon predvideo, kriminalac". I nastavlja ispisujući dirljive i strašne redove:

Čak i osoba bez državljanstva neće kao kriminalac biti tretirana gore od drugog kriminalca, to jest biće tretirana kao svi drugi. *Samo kao prekršilac zakona apatrid može da stekne njegovu zaštitu* [podvlačenje naše]. Dok traju suđenja i kazne biće bezbedan od samovolje policije protiv koje nam advokata i tužbi. Isti čovek koji je juče bio u zatvoru samo zbog toga što postoji na svetu, koji nije imao nikakva prava i koji je živeo pod pretnjom deportacije, i koji je bez izricanja kazne i bez suđenja oteran u neku vrstu internacije zato što je pokušao da radi i da zaradi za život, može da postane gotovo punopravni građanin zbog malog lopovluka. Čak i ako je bez prebijene pare, sada može da dobije advokata, da se žali na svoje tamničare i biće saslušan s poštovanjem. On nije više svetski šljam, već dovoljno važan da

ainformišu o svim detaljima zakona po kojem će mu suditi. On postaje uvažena osoba.⁷²⁵

Države, doduše, ne puštaju da imigranti poumiru od gladi, ili zime, ali odnos države prema migrantima u domenu je humanitarne, a ne političke, ili pravne intervencije. Prihvatilišta za imigrante, centri za pomoć i slični eufemizmi zapravo označavaju sabirne logore koji se od slavnihih nacističkih ili komunističkih logora razlikuju po tome što nisu predvorja smrti, ali po svojoj biopolitičkoj suštini i te kako su im slični.⁷²⁶ Logori se nalaze na teritoriji suverenih nacionalnih država, ali su, paradoksalno, u pravnom smislu mesta izvan zakona tih država. Naime, čovek može biti zatočen ako prekrši neki od zakona te države i ta mogućnost upisana je u njegov status državljanina, građanina te države, ili je deo civilizacijskog korpusa. Izbeglica se, međutim, nalazi u situaciji kada nije prekršio nikakav zakon (ili je njegov prekršaj – ilegalni prelazak granice – takvog karaktera da ne zaslužuje zatvorsku kaznu), ali se sa njim postupa kao da jeste.⁷²⁷

Agambenova teza iz 1995. godine, dakle u vreme kada su "proradila" nebesramnija prihvatilišta za izbeglice po Evropi, Australiji i Americi, ekstremna je: logor je biopolitička paradigma modernog doba. U samom mehanizmu moderne, u njenoj ideji, nalazi se prostor izuzetka kao suvereni prostor: "Stvaranje logora u našem dobu (...) predstavlja događaj koji presudno obeležava sam politički prostor modernog doba".⁷²⁸ Taj događaj uslovljen je promenom odnosa nosećih elemenata nacionalne države: teritorije, poretka i rođenja. Svojim rođenjem, naime, ljudi stiču određeni status (ne ulazimo ovde detaljnije u prirodu toga statusa, niti se zadržavamo na razlici između *ius soli* i *ius sanguinis*), oni sopstveni

⁷²⁵ Arent, *Izvori totalitarizma*, op. cit, str. 293. Upravo Hana Arent ističe koliko je bitno da ljudi imaju kome da ispričaju svoju životnu priču, odnosno da postoji neko – u ovome slučaju država – koja hoće i može da sasluša tu priču.

⁷²⁶ Važnu knjigu o suštini logora ispisuje Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Einaudi, Torino 1997. U tekstu "Les Camps d'étrangers, nouvel outil de la politique migratoire de l'Europe" (Logori za strance, novo oruđe migratorne politike Evrope), Claire Rodier jasno i teško optužuje evropske vlade za institucionalni rasizam (*Mouvements*, n° 30/2003.).

⁷²⁷ "Mnogo gore od štete koju su apatridi naneli drevnoj i neophodnoj razlici između pripadnika nacije i stranaca, kao i suverenim pravima država u stvarima nacionalnosti i izгона, bila je šteta po samu strukturu legalnih nacionalnih institucija, jer je sve veći broj stanovnika morao da živi izvan jurisdikcije svih zakona, a bez zaštite bilo koga drugog. Lice bez državljanstva, prava naseljavanja i bez prava na rad moralo je naravno stalno da krši zakon. ono je bilo izloženo kazni zatvora a da nikada nije počinilo zločin", Arent, *Izvori totalitarizma*, op. cit, str. 293.

⁷²⁸ Agamben, *Homo sacer*, op. cit, str. 255, 263.

život upisuju na određenoj teritoriji i u određenom poretku. Zakoni o državljanstvu bili su normalizacija života, njegovo normiranje, identitetski žig kojim se život, sada u formi zakona, upisuje u poredak. Život izlazi iz svoje činjeničnosti, iz svog ogoljenog statusa, i postaje kvalifikovan, dakle iz *zoe* on zadobija status, on postaje kvalifikovan, postaje *bios*. Pri takvoj promeni nužno je da suverena moć doživi izvesna premeštanja unutar samoga pojma. Ako se, sledimo li Šmita u Agambenovoju interpretaciji, suverenost određivala preko vanrednog stanja, dakle kao poredak "bez lokalizacije"⁷²⁹, poredak u kojem je zakon suspendovan (suspendovano je mesto delotvornosti suverenosti zarad drugačije vrste delotvornosti) te suverena moć sada nije ograničena nikakvim mestom, sada se stvar okreće i logor postaje "lokalizacija bez poretka"⁷³⁰. Ukoliko se, dakle, u redovnom stanju suverena moć prostire na čitavoj teritoriji nacionalne države, ali je njen delokrug jasno određen zakonima, dakle njena je delotvornost uvek suprotstavljena zakonima i njima ograničena, sa vanrednim stanjem dimenzija juridičkog ograničenja se gubi. Ako, međutim, u redovnim okolnostima konstitujemo prostor u kojem ne važi redovan zakonski poredak, na njemu važe pravila suverenog izuzetka, pravila koja se stavraju *ad hoc*. Logor je, dakle, to mesto bez mesta i mahnizmi koji su važili za nacističke logore važe, premda bez smrtonosnog učinka po zatečene izbeglice, i za centre za zadržavanje. Na tim mestima ne važe pozitivni zakoni države prijema. Logori su mesto permanentnog izuzetka.

Zbog čega je to važno?

Zbog toga što je, prema Agambenu, "izvorni politički odnos izgnanstvo"⁷³¹, odnosno savremeni liberalno-demokratski poreci počivaju na nepriznatom izuzetku, na stvarnosti permanentnog vanrednog stanja. "Politički sistem više ne organizuje forme života i pravne norme unutar jednog određenog prostora, već u sebi sadrži *delokalizujuću lokalizaciju* koja ga prevazilazi i koja virtuelno zahvata svaku formu života i svaku normu. Logor kao delokalizujuća lokalizacija predstavlja skrivenu matricu politike u kojoj i dan-danas živimo i koju moramo da naučimo da prepoznamo u svim njenim oblicima, kako u *zones d'attente* naših aerodroma, tako i na periferijama naših gradova".⁷³² Agambenova teza ide za

⁷²⁹ *Isto*, str. 256.

⁷³⁰ *Isto*.

⁷³¹ *Isto*, str. 263.

⁷³² *Isto*, str. 256. O "projektima delokalizacije" takođe Caloz-Tschopp, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, *op. cit.*, str. 47. i dalje.

istraživanjima Valtera Benjamina o vanrednom stanju i tvrdi, na osnovu iskustava logora, da je suština moderne upravo suprotno od onoga kako se razumeva u tradicionalnoj perspektivi, dakle kao normalizacija stanja posredstvom zakona. Ne, reći će Agamben, suština modernog doba je u permanentnom izuzetku, u permanentnom vanrednom stanju. To je smisao oksimorona "delokalizujuća lokalizacija" koja smerom na permanentnu mogućnost stvaranja mesta bez mesta, ili, prema izrazu Marka Ožea, "ne-mesta"⁷³³, dakle mesta koje se određuje, istovremeno, svojim nepripadanjem juridički određenom prostoru suverne države, ali pripada njenoj teritoriji. Pojam "mesta" u ovakvoj postavci zadobija izrazito politički značaj, dakle mesto se definiše kao prostor koji ne prethodi političkoj intervenciji, već se konstituše kao politička veličina, kao izraz političke volje, a tamo gde deluje volja javni prostor je, po definiciji, ugrožen.

Ako bismo pokazali izvesnu dobru volju prema Agambenovom izvođenju – što, primetimo, nije lako – njegova bi se teza mogla razumeti na sledeći način. Ako zajednica u sebi uvek sadrži imuni sistem koji reaguje na upad spolja i ako taj sistem nije u stanju odmah da razluči prijateljski od neprijateljskog upada – za taj sistem, naime, postoji samo upad spolja bez razlike – tada je *mogućnost* vanrednog stanja uvek upisana u sam redovni poredak. Logor je, utoliko, reakcija imunog sistema, često, kao što vidimo, neopravdana, ili makar podložna sumnji. Ali moderna mogućnost, za razliku od antičke, kako je ovde više puta naglašeno, dinamička je struktura koja ne zahteva ispunjenje da bi ostvarila svoj smisao mogućnosti – smisao mogućnosti je, naime, da postane stvarnost, kao što bi smisao larve bio da postane, recimo, leptir – već sasvim dobro ostaje u modusu moguće, ili čak nemoguće mogućnosti. Zbog toga je zaključak po kome je logor suština modernog poretka ipak odveć grub i, bojati se, neodrživ. Agamben, naravno, s pravom skreće pažnju na koncentracione logore koji se pojavljuju u balkanskim ratovima u vreme kada piše knjigu, ali on odbija da ih smesti u vanredno stanje u kojem oni nastaju. Iako će primetiti da jugoslovenski logori samo ponavljaju procese "kojim su konstituisali evropske nacionalne države"⁷³⁴, to mu podsećanje, čini se, služi kao tanko pokriće teze o kontinuitetu kojeg,

⁷³³ Mark Ože, *Nemesta*, XX vek, Beograd 2005, prevod Ana Jovanović. O mestu kao političkoj tvorevini Mišel Fuko, "Druga mesta", u: *Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad 2005, prevod Pavle Milenković, str. 29-36.

⁷³⁴ Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, str. 256.

zapravo, nema. Nije, naravno, prosto odbraniti se od prigovora da su u temelje moderne nacionalne države ugrađene kosti najrazličitije *drugosti*, ali jedan od mogućih odgovora pruža sam Benjamin tezom o konstitutivnom nasilju i zaboravu konstitutivnog nasilja na kojem počivaju savremene parlamentarne ustavne demokratije. Logori su, kao i u nacističkoj Nemačkoj, proizvod vanrednog, a ne redovnog stanja. Pisac moćnog teksta o dispozitivu i zapovesti kao da ispušta iz vida upravo Fukoov genealoški nauk o tome da je početak uvek fluidan, da na početku nailazimo na uskovitlane odnose moći koji se, na jedan ili drugi način, preobražavaju u strukturu koja se opravdava *aposteriori*, juridičkom strukturom.

Agambenova je intervencija, svemu urpkos, od prvorazrednog značaja jer skreće pažnju na identitetske pretpostavke koje uslovljavaju reakciju imunog sistema. Logori za izbeglice učinak su redovnog stanja i ne mogu se opravdati nijednim poznatim juridičkim mehanizmom, što znači da upravo na tom mestu primat političkog jasno pokazuje svoje mogućnosti. Suverenost upravo na tom mestu obnavlja snagu i pokazuje svoju mračnu stranu.

12. Politike gostoprimstva

12. 1. Paradoksi gostoprimstva

"Sanjam o jednoj Evropi čije će univerzalno gostoprimstvo i novi zakoni gostoprimstva, odnosno prava na azil, biti Nojeva barka XXI veka"⁷³⁵, izgovorio je Žak Derida na poslednjem svom javnom predavanju u Strazburu 2004. godine. U ovoj formulaciji uočavamo nekoliko problema, a pre svega tu neobičnu sintagmu "univerzalno gostoprimstvo"? Nije li "univerzalno gostoprimstvo" oksimoron? Ako je gostoprimstvo uvek stvar nekakve običajnosti, ako je određeno kulturom, dakle ako je, po definiciji, uvek partikularno, uvek kontekstualno, uvek posebno, kako gostoprimstvo može biti univerzalno? Da li je to što ćemo fenomen gostoprimstva pronaći gotovo kod svih ljudskih zajednica (računajući i ljudoždersku), dovoljno da ga shvatimo kao univerzalni princip? Ako bi gostoprimstvo težilo univerzalnosti, ne znači li to da bi uslov gostoprimstva, izražen u njegovoj težnji ka univerzalizaciji, bio njegov uslov nemogućnosti? Zar "univerzalno gostoprimstvo" ne znači da bi, postajući univerzalnim, gostoprimstvo samo sebe ukinulo i kao pojam i kao fenomen? Ako bi gostoprimstvo postalo univerzalnom vrednošću, ako bi njegova kulturalna osobenost bila prevaziđena, onda bi samo gostoprimstvo postalo bespredmetno, onda se ne bi imalo kome ponuditi gostoprimstvo budući da bismo svi bili kod kuće, u nekakvoj kući sveta, odnosno u svetu kao kući. Kao određeno kulturom, dakle kao posebnost, univerzalizovanjem bi gostoprimstvo, naprosto, ukinulo sebe samo.

Ovaj paradoks konstitutivan je za svaku kulturu.⁷³⁶ Pojam gostoprimstva, međutim, sadrži još nekoliko paradoksalnih slojeva.

Prvi i najvažniji uslov mogućnosti gostoprimstva jeste suverenost: gostoprimstvo je moguće samo pod uslovom da je onaj ko prima, onaj ko nudi gostoprimstvo – suveren, dakle da je domaćin u sopstvenoj kući. U pojam gostoprimstva upisana je suverenost. S druge strane, misliti gostoprimstvo moguće je samo pod uslovom jednog paradoksa koji će

⁷³⁵ Jacques Derrida, "Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté", *Cité*, 30/2007, str. 113.

⁷³⁶ O paradoksima kulture Ivan Milenković, "Politizacija kulture i kultura politizacije", u: Daša Duhaček i Katarina Lončarević (ur.), *Kultura, rod, građanski status*, Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Beograd 2012.

na sebi svojstven način artikulirati upravo Derida: gostoprimstvo po svome pojmu i svojoj istoriji sadrži apsolutni zahtev, zahtev za bezuslovnošću, za prijemom bez ikakvih ograničenja. Utoliko bi formulacija mogla da glasi: gostoprimstvo je moguće samo kao bezuslovno. Ali bezuslovno gostoprimstvo je nemoguće: niko ne prima gosta bezuslovno. Niko i nikada goste nije primao bez izvesnih pravila koja su se, na mestu prijema, imala poštovati bilo da je reč o nepisanim pravilima, o zahtevima običajnosti, ili pozitivnim zakonima. Paradoks utoliko glasi: gostoprimstvo je moguće samo kao nemoguće.⁷³⁷ Iako paradoksalan zaplet je relativno jednostavan i Derida ga eksploatiše po ugledu na fenomene opraštanja i darivanja: oprostiti se može samo neoprostivo.⁷³⁸ Metodološka postavka sadrži u sebi neobjavljeni platonizam: s jedne strane imamo idealnu (bezuslovnu) konstrukciju bilo da je reč o opraštanju, gostoprimstvu ili veri, s druge postoji svet fenomena koji svoju stvarnosnu supstanciju izvodi iz stepena učestvovanja u idealnom (bezuslovnom) svetu. Naime, što smo bliže bezuslovnosti, što više učestvujemo u ideji, to je stvarnost čvršća.⁷³⁹ Negativ ovakve postavke kaže da u opraštanju oprostivog sam čin opraštanja gubi smisao jer oprostivost je sadržana u samome delu. Opraštanje oprostivog puka je tautologija, nedostojno ponavljanje koje ne proizvodi nikakvu razliku već, naprotiv, samo učvršćuje identite koji bi se opraštanjem, činom opraštanja, performansom opraštanja, morali razgraditi.⁷⁴⁰ Na toj vrsti igre bezuslovnosti i uslovnosti počiva i gostoprimstvo: o

⁷³⁷ "Čisto gostoprimstvo sastoji se u prijemu pridošlice pre nego što mu postavimo uslove, pre nego što o njemu znamo bilo šta i pre nego što od njega zatražimo bilo šta, makar to bilo ime ili identifikacioni 'papir'. Ali čisto gostoprimstvo takođe pretpostavlja da se pridošlici obratimo, direktno, da ga pozovemo, da utvrdimo vlastito ime: *Kako se zoveš?* Gostoprimstvo se sastoji u tome da sve učinimo kako bismo se obratili drugome, kako bismo mu dali, odnosno zatražili ime, izbegavajući pritom da to pitanje postane nekakav 'uslov', policijsko ispitivanje, stavljanje na spisak, ili prosta kontrola granica", Jacques Derrida, "Le principe de l'hospitalité", u: *Papier Machine*, Galilée, Paris 2001, str. 275. U ovim se redovima sažima "filozofska poetika gostoprimstva" Žaka Deride, nesumnjivo najprodorniji pokušaj politizacije ovoga pojma. Elementi ove "poetike" su vlastito ime kao žig identifikacije (te utoliko labavljanje *vlastitosti* vlastitog imena), bezuslovnost kao odustajanje od pretenzija na klasično shvatanje suverenosti kao besprizivno vladanje sopstvenim prostorom i ono što sledi iz ovih postavki: reinterpretacija pojma granice i pojma praga.

⁷³⁸ Žak Derida, *Vera i znanje*, Svetovi, Novi Sad 2001, preveli Sanja i Petar Bojanić, str. 144: "Postoji i neoprostivo. Nije li to u stvari jedina stvar koju bi trebalo oprostiti?"

⁷³⁹ U dekonstruktivnoj strategiji postoji više razlika u odnosu na klasični platonizam, a među njima je i ta da se svet ideja ne postavlja kao supstancija. Druga je što svet ideja i svet pojava nisu suprotstavljeni, niti postoji hijerarhijski odnos među njima.

⁷⁴⁰ Kada je Vili Brant klekao pred spomenikom žrtvama Holokausta, on je zatražio oprost za neoprostivo. Važno je, međutim, uočiti da se oproštaj ovde razume kao politički čin. Ne, naprosto, pojedinačni, privatni gest, već oproštaj traži jedna zajednica od neke druge zajednice. U istom registru kreće se i pojam gostoprimstva: ulog je suverena zajednica koja činom gostoprimstva dovodi u pitanje sopstvene pretpostavke, što znači i svoju suverenost. Utoliko, valja dodati, Kantovo razumevanje gostoprimstva koje se koleba između

gostoprimstvu je moguće govoriti samo u onoj meri u kojoj se ono, kao bezuslovno, pokazuje neostvarivim. No, upravo ta empirijska neostvarivost čini delotvornom ideju gostoprimstva.

Šta to znači?

Formule ljubaznosti pokazuju da u samom pojmu gostoprimstva postoji zahtev za bezuslovnošću: "osećajte se kao kod svoje kuće", "ne ustručavajte se", "moja su vam vrata uvek otvorena", itd. Tim i takvim gestom kojim pokazujemo da smo dobri domaćini, da smo dobri gospodari teritorije na koju polažemo pravo, mi nudimo podelu suverenosti, podelu onog što je, po definiciji, nedeljivo. Mogu da ponudim gostoprimstvo samo kao suvereni domaćin.⁷⁴¹ Otvaranjem vrata i formulom ljubaznosti domaćin pridošlici nudi deo svoje suverenosti, parče svoje teritorije, svog načina života, svoje despotske vlasti.⁷⁴² Primajući gosta na ovaj način *de iure* se odričem potpune suverenosti, ja više nisam suveren na sopstvenom posedu. Ali to je, po definiciji, nemoguće: suveren je jedan, a suverenost jedna i nedeljiva. Ukoliko bi se izgubio uslov suverenosti izgubilo bi se i samo gostoprimstvo. Ako je tome tako, kulturna ili jezička zajednica, porodica, nacija, ne mogu a da ne suspenduju, ne mogu a da ne izdaju, u samom činu primanja gosta, princip apsolutnog gostoprimstva kako bi zaštitili ono što je "svojstveno" toj zajednici, kako bi zaštitili svojinu te zajednice od neograničenog dolaska drugog.⁷⁴³ Istovremeno, suspendovanje bezuslovnosti pokušaj je da se izađe iz idealizovanog fenomena, iz neodređenosti pojam, te da se prijem stranca (gosta) učini delotvornim, određenim, konkretnim: gostoprimstvo zahteva zakone.⁷⁴⁴ Otud, upozorava Derida, uslovi koji

privatnog i javnog ne doseže do sopstvene nosivosti jer gostoprimstvo jeste *par excellence* politički čin.

⁷⁴¹ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, str. 53. U svojoj uticajnoj studiji o gostoprimstvu *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondaments sociaux de l'acueil de l'autre* (PUF, Paris 2001) Anne Gotman čitavo poslednje poglavlje, "Les limites du modèle" (str. 453-482) posvećuje mogućnosti kohabitacije, odnosno razlozima konflikta. Pretpostavljena suverenost jedan je od razloga, ako ne i najjači razlog napetosti.

⁷⁴² Upor. Upor. Marie-Claire Grassi, "Passer le seuil", u: Alain Montandon (prir.), *Le livre de l'hospitalité*, Bayard, Paris 2004, str. 21. Upor. Gotman, *Le sens de l'hospitalité, op. cit.*, str. 112-114. U odeljku s naslovom "Tiranije gospodara kuće" An Gotman stranca razume kao mogućeg oslobodioca.

⁷⁴³ Derrida, *De l'hospitalité, op. cit.*, str. 29, 73-77. O pojmu gostoprimstva kod Deride videti pregledan tekst Ginette Michaud, "Une pensée de l'inconditionnel", u: *Livre de l'hospitalité, op. cit.*, str. 1400-1414.

⁷⁴⁴ Derrida, *De l'hospitalité, op. cit.*, str. 75. Gostoprimstvo je, razume se, složen pojam koji u svojoj kulturološkoj raznolikosti i istorijskim menama ima upravo bezbroj formi. Jedna od konstanti je, međutim, period inicijacije u kojem se domaćin (suveren) i gost uzajamno odmeravaju i procenjuju. U zavisnosti od rezultata tog odmeravanja gostoprimstvo se preobražava u prijateljstvo ili neprijateljstvo. Videti Gotman, *Le sens de l'hospitalité, op. cit.*, str. 51. i dalje. Već podnaslovi poglavlja 2 ("Gostoprimstvo i negostoprimstvo:

preobražavaju dar u ugovor, otvorenost u policijski sporazum; otud prava i obaveze, granice, pasoši i vrata, otud zakoni o imigraciji.⁷⁴⁵ Odnos zakona i gostoprimstva otvara novi paradoks i jednako je neizbežan kao i paradoks nemogućeg gostoprimstva: zakoni gostoprimstva atakuju na gostoprimstvo samo. Jer, zakon je suspenzija zahteva za безусловnošću, za apsolutnim gostoprimstvom: zakon je ono što ograničava. Ova se figura može shvatiti i po ugledu na bezuslovnu slobodu: svaki je zakon gostoprimstva istovremeno i zakon negostoprimstva, kao što je svaki zakon ograničenje apsolutne slobode. To se ograničenje, pak, pokazuje uslovom mogućnosti same slobode. Sada je moguće kretati se jedino u paradoksima. Ako suverenosti nema bez zakona, onda je suverenost direktno suprotstavljena gostoprimstvu, pa se početna tvrdnja – da gostoprimstva nema bez suverenosti – preobražava u njenu suprotnost, naime da gostoprimstva nema tamo gde ima suverenosti. Paradoks glasi: gostoprimstvo je moguće samo tamo gde ima suverenosti; tamo gde ima suverenosti nema gostoprimstva.

12. 2. Stranac i izbeglica

"Gostoprimstvo je beskonačno ili nije; ono je u saglasnosti sa prijemom ideje beskonačnog, dakle bezuslovog", piše Derida.⁷⁴⁶ Gostoprimstvo dostojno toga imena, kazali smo zajedno sa Deridom, uvek je bezuslovno, čisto, apsolutno u svome pojmu: bezuslovnost je nalog gostoprimstva. U tom smislu zakon gostoprimstva, formalni zakon koji upravlja opštim pojmom gostoprimstva, pojavljuje se kao paradoksalni zakon. Apsolutno gostoprimstvo zahteva da otvorim vrata svoga doma ne samo strancu (koji ima ime, društveni status stranca itd), već i apsolutnom drugom, nepoznatom, anonimnom, onome, dakle, kome dopuštam da dođe, kome dopuštam da stigne a da mu ne ispostavim zahtev za uzajamnošću, da mu, čak, ne zatražim ni da se predstavi imenom. Apsolutno gostoprimstvo zahteva odustajanje od svakog oblika identifikacije. Time se, međutim, izlažem smrtnoj opasnosti: šta ako je gost serijski ubica? Gost je uvek onaj koji ima dva

granice"): "Prevenција protiv stranca", "Prepreke ulasku", "Raščarati pridošlicu" (ovde je na delu zanimljiva i neprevodiva igra reči, *désenchanter l'arrivant*, koja računa na specifičnu i, razumne se, blago afektivnu francusku formulu ljubaznosti pri upoznavanju, naime uz stisak ruke izgovara se *enchanté*, "očaran sam"), "Negostoprimstvo, početak gostoprimstva".

⁷⁴⁵ Derrida, *De l'hospitalité*, op. cit, str. 53.

⁷⁴⁶ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, str. 91.

lica.⁷⁴⁷ Ja, naime, ne znam ko mi kuca na vrata? Apsolutno gostoprimstvo zahtev je za apsolutnom drugošću. Stranac, međutim, nije apsolutni drugi.⁷⁴⁸ Stranac je uvek pravno-politička kategorija. Stranac je osoba koja uživa određeni status i, kao takva, zaštićena je zakonima, postupkom, dokumentima. Drugi ne mora da uživa status stranca. Izbeglica je je figura najbliža onom apsolutnom drugom, iako u savremenim pravnim sistemima i izbeglicima imaju nekakv pravno-politički status u državama prijema, a na osnovu *Ženevske konvencije o statusu izbeglica* iz 1951. godine i zakonskim normama odnosnih država.⁷⁴⁹ No, taj status je drugačiji od statusa onoga ko ulazi u kategoriju stranaca. Svaka je izbeglica stranac, ali nije svaki stranac izbeglica. Ukoliko se, naime, stranac određuje kao onaj koji će ostati u statusu stranosti, te se, najčešće, vratiti na teritoriju sa koje je došao i koju, zbog nečega, može da smatra svojom, izbeglica se definiše time što se ne može vratiti na teritoriju sa koje je došao, te bi, utoliko, njegov prelazak granice bio drugog tipa od prelaska granice jednoga stranca. Stranac je tranzitorna kategorija, izbeglica nije. Stranac je, u isto vreme, jednak sa domaćinom i to nije, jer uživa najveći deo, pre svega univerzalnih prava koja uživaju i pripadnici nacionalnih država, dok izbeglica svojim statusom upada u svojevrсну pravno-političku prazninu i nije, ni u jednoj pravno-političkoj kategoriji, jednak sa domaćinom. Etimološka veza glagola *hostire*, učiniti jednakim, sa gostoprimstvom, takođe igra nezaobilaznu ulogu u razumevanju pojma.⁷⁵⁰ Distanca koja je

⁷⁴⁷ Jacques Derrida, "Responsabilité et hospitalité", u: Mohammed Seffahi (ur.), *Manifeste pour l'hospitalité*, Editions paroles d'aube, Grigny 1999, str. 117.

⁷⁴⁸ O strancu je napisana ogromna literatura. Ovom prilikom upućujemo na kanonsku knjigu Henria Jolya o strancu kod starih Grka, *Études platoniciennes. La question des étrangers*, Vrin, Paris 1992, kao i na korisne oglede Ulriha Bilefelda, *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*, XX vek, Beograd 1998, prevela Drinka Gojković. Bilefeld daje bogato određenje problema stranca: "Stranci su oni nepoznati koji se nalaze u mojoj blizini, a ipak ostaju nepoznati. Stranci razaraju odnos između poznatog i nepoznatog, ugrožavaju podelu sveta na dva dela i pokazuju da su prirodni i prirodno pripadanje mit, da 'biti negde oduvek' u najboljem slučaju znači 'biti negde duže'. Oni ne pokazuju samo da *bi sve moglo* biti drugačije, nego da – u najmanju ruku – *jeste* drugačije", str. 125. Drugim rečima, strano je ono što razgrađuje nereflektovano vlastito, svaki identitet koji počiva na nereflektovanosti sopstvenog porekla. Fenomenološka struja je, utoliko, ubedljivo tematizovala problem stranog, na primer Bernhard Waldenfels, *Topografija stranog*, Stilos, Novi Sad 2005, prevod Dragan Prole. Takođe Dragan Prole, *Humanost stranog čoveka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2011.

⁷⁴⁹ Valja uočiti, međutim, da su nacionalna zakonodavstva veomna kolebljiva kada su izbeglice u pitanju i najjači dokumenti su, zapravo, neobavezujuće deklaracije. To je primetila još Hana Arent (*Izvori totalitarizma*, op. cit, str. 274-297), a stvar do danas, uprkos pojačanoj zakonodavnoj aktivnosti, nije bitno uznapredovala.

⁷⁵⁰ Upor. Marie-Claire Grassi, "Passer le seuil", op. cit, str. 21.

odlika stranca i koja, paradoksalno, stranca stavlja u jednaku ravan sa domaćinom, izbeglicu čini problemom.

Gostoprimstvo je upisano u *običajnost*, u ono Hegelovo *Sittlichkeit*, što znači da se ono već nalazi u mreži opštosti (ne i univerzalnosti), nekakvih pravila, propisa, zakona.⁷⁵¹ Utoliko se govori o pravu na gostoprimstvo, o *zakonima* koji obavezuju kuću, lozu, porodičnu ili etičku skupinu koja prima drugu porodičnu ili etičku skupinu. *Xenos*, stranac, kod Grka je imao pravno regulisan status. Zato kada određuje *xénos* Benvenist polazi od *xenia*, on upisuje *xenos* u *xenia*, u sporazum sa nekakvom zajednicom.⁷⁵² Stranac, dakle, ne postoji pre, ili izvan *xenia*, izvan sporazuma, izvan unapred upisanog statusa. Stranac je onaj koji će se, na vašem pragu, legitimisati, koji će reći odakle dolazi, koji će vam, ako ga pitate za ime (a pitaćete ga jer ste dobar domaćin, jer ste ljubazni), reći svoje ime, reći će ko je, pružiće vam, ako baš zahtevate, identifikacioni papir. Njegovo ime jemstvo je njegovog identiteta.⁷⁵³ Stranac je već pravni subjekt, on ima pravo na gostoprimstvo, pravo upisano u pravni, ili običajnosni poredak. To je ono Kantovo *Besuchrecht*, pravo na prijem. Tražeći gostoprimstvo on domaćina priznaje kao subjekta i pravi sporazum sa njim, zahtevajući, istovremeno, i priznanje sopstvenog subjektiviteta (pravnog i političkog). Gostoprimstvo je gest nadoknade, stavljanja u jednaku poziciju, gest zaštite u svetu u kojem nema mesta za stranca. Ne može, dakle, biti gesta gostoprimstva, u etimološkom smislu, bez nejednakosti mesta i statusa između gosta i domaćina: jedan je unutra, gospodar mesta, starosedelac, suveren, onaj koji prima, drugi dolazi spolja, on je u prolazu, on je primljen.⁷⁵⁴ Razlika između stranca i apsolutnog drugog, iako ponekad teško uhvatljiva, može da se svede na problem imena: apsolutni drugi može biti bez imena i prezimena. Osobe bez papira ljudi su bez imena i prezimena, bez porekla. Oni, naime, biraju tu formu postojanja gonjeni strahom da će biti vraćeni u zemlju porekla. Njih opседа strah da će ih njihov suvereni domaćin

⁷⁵¹ G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, "Veselin Masleša", Svijetlost, Sarajevo 1989, prevod Danko Grlić, str. 338.

⁷⁵² Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2002, prevod Aleksandar Loma, str. 60.

⁷⁵³ O vlastitiom imenu u problemu stranca i izbeglištva Derrida, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, str. 12 i dalje.

⁷⁵⁴ O nejednakosti kao uslovu za odnos domaćin-gost videti Gotman, *Le sens de l'hospitalité*, *op. cit.*, str. 85 i dalje.

vratiti s mesta s kojeg su izgnani pod pretnjom smrti, nasilja, ili neslobode.⁷⁵⁵ Osobe bez papira svedene su na goli život.

12. 3. Etimologija

Francuski jezik nas, na ovom mestu, bolje nego bilo koji drugi, direktno i upečatljivo uvodi u problem: imenica l'*hôte* istovremeno znači i gost i domaćin, dakle onaj koji prima i onaj koji je primljen. Kako je to moguće? Kako je moguće da se istom reči označavaju dva suprotna i suprotstavljena pojma i fenomena? O značenju, dakle, odlučuje kontekst. Ali kontekst je isti. Etimologija ne razrešava paradoks, ali upućuje na istoriju problema.

Reč *hôte* dolazi od *hospitem*, akuzativ od *hospes* koje se najpre pojavljuje u značenju gost, prijatelj, da bi, vremenom, proradila etimološka srodnost sa *hostis*, neprijatelj.⁷⁵⁶ *Hospes* preobražava gosta u stranca, u neprijatelja. Otud strah i strepnja pred strancem, bilo da je reč o onome ko dočekuje, bilo da je reč o dočekanom. Prvi, pred nepoznatim koji kuca na njegova vrata, pita se da li je prijatelj ili neprijatelj, čovek bez utočišta, skitnica ili razbojnik. Ovaj drugi, putnik, ne zna kako će biti primljen.⁷⁵⁷

⁷⁵⁵ Osamnaestogodišnji Hasan najpre je iz svoje zemlje prebegao u Italiju, a potom je odlučio da azil potraži u Švedskoj. Pre toga je, međutim, pokušao da uništi otiske sopstvenih prstiju kako ne bi bio pronađen u evidenciji. Prema njegovom svedočenju, izgovorenom na Švedskom državnom Radiju, uradio je to na sledeći način: "Upalio sam šporet i čekao dok ringla ne postane vrela. Tada sam svih deset prstiju položio na ringlu. Kada su moji prsti sagoreli podigao sam ih i prelio uljem. Onda sam šake ponovo polagao na ringlu i ponovo ih spaljivao." Druge izbeglice su žiletom ili briačem ranjavali jagodice prstiju, a neki ih, za svaki slučaj, odsecali. Na (ne)gostoljubivom severu kontinenta Hasan je, dakle, bio suočen sa zakonskom procedurom koju će Đorđo Agamben nazvati biopolitičkom tetovažom: ukoliko jedinstvena baza podataka (otisaka prstiju) utvrdi da je azilant već bio zatražio azil u nekoj drugoj zemlji, postoji opasnost da bude vraćen u zemlju iz koje je došao. Zbog toga je kod 5 odsto od 26 hiljada azilanata, do januara 2003. (podaci iz Švedske) utvrđeno da imaju povređene prste. Utoliko nije sasvim jasno kako protumačiti reči Bengta Helstrema, službenika švedskog odeljenja za imigraciju: "Možda se kratkotrajni bol koji trpite ipak isplati ako uspete da u Švedskoj ostanete do kraja života" (videti: <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/3593895.stm>). Naime, da li je reč o ohrabrenju, ili odvratanju od samopovređivanja? Da li je pravljenje baze podataka za otiske prstiju lica koja traže azil na evropskom tlu legitimna procedura? Po čemu se, osim po stepenu grubosti, takva praksa razlikuje od nacističkog propisa po kojem Jevreji imaju nositi žutu zvezdu na vidnom mestu na odelu? Po čemu se, najzad, postupanje prema savremenim izbeglicama razlikuju od postupanja prema Jevrejima u Trećem Rajhu? Ciničan odgovor kaže da se izbeglice, za razliku od Jevreja, ne spaljuju, ali da li je spaljivanje ključni dokaz besmislenosti svega onoga što je spaljivanju prethodilo? Vlasti zemalja koje su najprivlačnije za izbeglice imaju dobra objašnjenja i opravdanja. Imali su ih, međutim, i nacisti.

⁷⁵⁶ Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, op. cit, str. 60. Takođe Marie-Claire Grasset, "Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange", u: *Le livre de l'hospitalité*, Bayard, Paris 2004, str. 35.

⁷⁵⁷ Upor. Marie-Claire Grassi, "Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange", op. cit, str. 35 i dalje.

Hospitalitas dolazi od imenice *hospitalis* koja je i sama skovana od *hospes*, "onaj koji prima drugog", i označava gest primanja i besplatnog pružanja krova nad glavom. Glagol *hostire* znači "odnositi se kao prema jednakom", "nadoknaditi", "platiti zauzvrat". Otud, na primer, *hostimentum*, "nadoknada", ili *hostia* (hostija), "žrtva" u smislu žrtve koja je namenjena tome da umiri bes bogova.⁷⁵⁸ *Hostis*, međutim, znači i "neprijatelj". Mari-Kler Grasi pravi zanimljivu razliku između *hostia* i *victima*: *hostia* je žrtva koja se nudi bogovima u znak pokajanja – hostija je dar, poklon, žrtva mučeničkog tela; *victima* je, pak, žrtva koja se nudi u znak zahvalnosti.⁷⁵⁹ U rimskoj mitologiji je, uostalom, postojala Dea Hostiliana, boginja ujednačavanja, nadoknade, čiji zadatak je bio da ujednači rast klasja, odnosno da uloženi trud bude tačno nadoknađen letinom.⁷⁶⁰ Iz *hostis* se izvode i srednjovekovne reči *ost* ili *host*, što znači "naoružan": vazal je, u slučaju rata, morao da se odazove pozivu sizerena na osnovu *service d'ost*, vojne pomoći.

Primajući *hostisa* (onaj koji je primljen, pridošlica), dakle, *hospes* (onaj koji prima, domaćin) stavlja ga na istu ravan sa sobom, daje mu deo svoje moći "despota", gospodara doma (latinsko *domus* sadrži u sebi element *dem*, kuća). Izraz *hospes* stara je latinska složenica, znači "gospodar" s obzirom na element *pet* koji se nalazi u njoj (upravo *pet* je oznaka za *gospodara*).⁷⁶¹ Prema tome *hospes* bi značilo "gospodar gosta", što odmah otkriva napetost: da li gost, tražeći gostoprimstvo, mora da žrtvuje svoju slobodu i potčini se gospodaru? Šta je, u tom slučaju, sa jednakošću koja se pretpostavlja i, na neki način, makar kroz formulu ljubaznosti – nudi? S druge strane izraz *potis*, koji se takođe nalazi u *hospes*, može se pronaći u složenim rečima poput *despotes*. U latinskom se, kao što smo ukazali u poglavlju 1. ovoga teksta, oko reči *potis* okuplja velika porodica reči: glagol *potere*, odnosno *possum*, ili *potest*. *Potis* izvorno znači gospodar, muž, odnosno vođa. Dakle, *l'hôte* znači gospodar, gospodar doma, despot. Ali gde je prelaz sa *hospes* u značenju gospodar, na *hostis* kao neprijatelj? Prema Benvenistu koji odbija najpoznatije objašnjenje što automatski povezuje *hostis* za stranca, neprijatelja, gosta⁷⁶², izraz *hostis* je već upisan u *hospes* preko elementa *potis*, gospodar. Istorija toga *hostis* sažima promenu

⁷⁵⁸ *Isto*.

⁷⁵⁹ *Isto*.

⁷⁶⁰ Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, op. cit, str. 59.

⁷⁶¹ *Isto*, str. 55.

⁷⁶² *Isto*, str. 58-59.

koja se dogodila u rimskim institucijama.⁷⁶³ U svakom slučaju ta dvojnost određuje kretanje pojma gostoprimstva. Ipak, ni dalje nije sasvim jasno kako se *hospes* pretvara u *hostis*, u neprijatelja. Možda se odgovor može potražiti u jednom institutu rimske religije, u jednom zanimljivom običaju, *hospitium*, koji se odnosio na "božansko gostoprimstvo". Naime, u rimskom su se panteonu, u precizno određenom ritualu, mogli primiti i strani bogovi, čak su i neprijateljski bogovi postajali prijateljskim. Jedan od najzanimljivijih rituala, kako nas obaveštava Mari-Kler Grasi, bio je *evocatio*, kojim se upućivao poziv neprijateljskim bogovima da napuste neprijateljski grad i utočište pronađu u Rimu.⁷⁶⁴ Potom, što je jednako zanimljivo, sledi *interpretatio*, proces asimilacije: strani bogovi su odmah latinizirani, romanizirani i pretvarani u poznata i priznata božanstva dostojna obožavanja.⁷⁶⁵ U ovim slučajevima, dakle, imali smo proces koji od neprijatelja, *hostis*, pravi prijatelja, gosta, *hospes*. Ipak, i ovde je na delu određen stepen nasilja. Prevođenje u drugi kontekst, u drugu veru, u drugi dom, ne događa se dobrovoljno i s pristankom rečenog božanstva. Neprijatelj je drugi sve dok, kroz precizno određen ritual, ne postane deo onoga *mi*. Činom, ili ritualom prevođenja, neprijatelj gubi svoju neprijateljsku drugost i, naprosto, asimiluje se. Ali da li se na isti način asimiluje i prijatelj, pridošlica, onaj ko kuca na moja vrata?

Ovde je, čini se, potrebna filozofska intervencija.

12. 4. Subjektivnost i gostoprimstvo: Derida sa Levinasom

U središtu Deridinog projekta je subjekt koji, prema definiciji, sadrži odnos prema sebi: subjekt je uvek samorefleksivna struktura. Taj odnos subjekta prema sebi u osnovi je onoga što nazivamo sopstvo (*ipseitet*). Suverenost se, u perspektivi koja je povezuje sa subjektom (strogo uzev druge perspektive ni nema), razume kao napor političke zajednice usmeren na samoodržanje, kao način na koji jedna zajednica dobija formu pre svega u odnosu prema sebi, dakle napor jedne zajednice da ostane *pri sebi*, da bude uvek *kod sebe*, na svome, da bude *svoja*, dakle da se identifikuje sa skupom vrednosti koje joj dopuštaju da

⁷⁶³ *Isto*, str. 60.

⁷⁶⁴ Marie-Claire Grasset, "Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange", *op. cit.*, str. 39.

⁷⁶⁵ *Isto*. Skrećemo pažnju na nasilni karakter toga *interpretatio*: tumačenje uvek asimiluje ono drugo, prevodi ga u sopstvenu veru. Otud i silina poststrukturalističke intervencije – na Ničeovom tragu, dodajmo – kada je reč o tumačenju, a pre svega o odnosu činjenica i tumačenja. Gubitak prednosti činjenica nad interpretacijom uočila je i artikulisala upravo hermenutika kao filozofska disciplina, ali nasilni, ili barem borbeni karakter tumačenja uočila je upravo poststrukturalistička struja.

se prepozna, da sebe predstavi sebi i drugima, da se ne raspe, da se održi, možda i napreduje, odnosno ona se poistovećuje sa skupom vrednosti koje joj omogućuju da samu sebe utemelji i kao utemeljena odlučuje o sopstvenoj sudbini. No, otkud skup vrednosti o kojima govorimo? Odakle se one pojavljuju? Da li je reč o vrednostima koje proizvodi sam (politički) subjekt, ili su te vrednosti zatečene, pronađene u pretpolitičkoj sferi, nasleđene kao proizvodi običajnosti? Ukoliko bi nekakve vrednosti prethodile suverenosti same zajednice, da li je zajednica, u tom slučaju, suverena, ili, tome nasuprot, da bi bila suverenom ona mora da proizvede i vrednosti na kojima počiva kao izraz suverenog samoutemeljenja? Drugim rečima, šta je to što samim vrednostima daje vrednost?

U svojoj lepoj knjizi o Levinasu Derida, doslovno, kaže: "Gostoprimstvo nije više oblast etike, odnosno (...) ime za problem prava ili politike: ona je sama običajnost, celina i princip etike".⁷⁶⁶ Ako stvari tako stoje, o čemu, onda, Derida snuje ("sanjam o jednoj Evropi čije će univerzalno gostoprimstvo i novi zakoni gostoprimstva, odnosno prava na azil, biti Nojeva barka XXI veka")? O čemu je reč u odlomku iz njegovog poslednjeg izlaganja u Francuskoj, o kakvom "univerzalnom gostoprimstvu" govori Derida? I u knjizi o Levinasu on koristi taj neobični izraz "univerzalno gostoprimstvo"⁷⁶⁷, ali ga smešta u kantovski kontekst, odnosno u preplet Kantovih i Levinasovih motiva gostoprimstva. Uspostavljeno kao mir, podseća Derida, univerzalno gostoprimstvo stavlja tačku na prirodno neprijateljstvo, odnosno prekida prirodno stanje kao ratno stanje, u čemu kao negativni odjek čujemo šmitovsku strepnje da će najzad pacifikovani svet, najzad pacifikovana zemaljska kugla, biti svet bez političkog, jer čovečanstvo nema neprijatelja. Čovečanstvo, ta univerzalija, ta nemoguća, utopijska identifikacija, budući lišena neprijatelja, lišena je mogućnosti da se konstituiše kao politička zajednica. Čovečanstvo nije politički pojam. Ipak, problem ostaje. Ako je gostoprimstvo *princip* etike, dakle ono što joj prethodi u ontološkom smislu, ako se gostoprimstvo *kao princip* ne može izvesti ni iz čega drugog jer princip je temelj, niti se da omeđiti, ako je gostoprimstvo ono iz čega se izvodi čitava etika, ako iz njega, ili na njemu, nastaje čitavo intencionalno iskustvo (Derida

⁷⁶⁶ Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, str. 94.

⁷⁶⁷ *Isto*, str. 92. Derida dodaje "kosmopolitsko". Dakle univerzalno je kosmopolitsko.

upotrebljava glagol *transir*, slediti, ukočiti⁷⁶⁸), tada ne postoji nekakva suprotnost gostoprimstvu – nekakvo negostoprimstvo (u kantovskoj upotrebi toga pojma) – u onom smislu u kojem ne postoji ni suprotnost čovečanstvu (barem dok se, kao u SF filmovima, ne pojavi neprijatelj izvana, spolja, koji kao pretnja iz svemira ponovo tera čovečanstvo da se uspostavi kao politički subjekt).

Odavde se može krenuti u dva smera koja se, posle određenih zapleta, susreću u velikom i važnom fenomenološkom "izumu", u pojmu intencionalnosti. Jedan bi krak razvijao sam pojam fenomenološke intencionalnosti, prateći veliku, nedovršenu i nedovršivu polemiku Deride i Levinasa (koju na ovom mestu ne možemo sistematski da ispratimo), dok bi se drugi krak približavao Kantu, pojmu stranosti i razgradnji tradicionalnog pojma kulture kao samodovoljne partikularnosti.

12. 4. 1. Intencionalnost kao gostoprimstvo: suvereno prisvajanje Drugog

Površna evidancije pokazuje da gostoprimstvo u Levinasovom delu nije ključni pojam. U njegovoj velikoj knjizi *Totalitet i beskonačno* ono se ne pominje više od desetak puta, a nešto frekventnije tek u završnim razmatranjima. Bilo bi pogrešno, međutim, na osnovu toga zaključiti da je gostoprimstvo drugorazredni Levinasov pojam. Deridino čitanje to potvrđuje. To se čitanje usredsređuje na politike gostoprimstva, dakle na moć domaćina (pohitaćemo i reći da se, u ovom slučaju, to odnosi na subjekta-domaćina), zakonodavca, gospodara nad gostom. Na delu je mehanizam suverene moći koja, kao što smo već utvrdili, gostoprimstvo vezuje sa *ipseitet*, za sopstvo.⁷⁶⁹ U Levinasovoj fenomenološkoj inspiraciji pojam intencionalnosti u uskoj je vezi sa gostoprimstvom, premda na način posredan: sam Levinas će svoj projekat, svoju knjigu, okarakterisati kao pokušaj da subjektivnost pokaže kao samo gostoprimstvo: "Subjektivnost ostvaruje svoje nemoguće zahteve: začuđujuća činjenica de [ona] sadrži više od onoga što može da sadrži. Ova će knjiga pokazati subjektivnost kao onu koja prima Drugog, kao gostoprimstvo. U njoj se ojačava ideja beskonačnog. Intencionalnost u kojoj mišljenje odgovara objektu ne definiše, dakle, svest na njenom temeljnom nivou. Svako znanje kao intencionalnost već

⁷⁶⁸ *Isto*, str. 94: "Et si l'hospitalité ne se laisse ni circonscrire ni dériver, si elle transit originairement le tout de l'expérience intentionnelle, alors elle n'a pas de contraire".

⁷⁶⁹ *Isto*, str. 42.

pretpostavlja ideju beskonačnog, *neadekvatnost par excellence*".⁷⁷⁰ Nema nikakve adekvacija između sveta (objekta) i svesti (kao subjektivne strukture), jer bi, u tom slučaju, adekvacija pretpostavlja svet kojem se svest saobražava, ali na delu je upravo neadekvatnost najviše vrste. U fenomenološkoj perspektivi intencionalnost je deo stvaralačkog odnosa, ili, bolje, stvaralačke moći. Ne čeka svet na intencionalnost, na nekakvu usmerenost naše svesti da bi bio otkriven i pojmljen prema sopstvenoj meri i sopstvenim merilima – te bi se svest samo saobrazila tim dimenzijama, potvrdila bi da je adekvatna tome svetu – već upravo intencionalnost u svet unosi konstitutivne elemente poput beskonačnosti. Jer, reći će Levinas na jednom drugom važnom mestu, "misliti ono beskonačno, ono transcendentno, ono Strano, ne znači misliti objekat".⁷⁷¹ Intencionalnost nikada nije usmerenost na nešto što joj prethodi u ontološkom smislu, nego je usmerena na samu stvar na takav način da samu stvar konstituiše.

Na šta je, dakle, usmerena naša svest kad je usmerena na gostoprimstvo, ako je Levinas upravo subjektivnost odredio *kao* gostoprimstvo? Da li, dakle, gostoprimstvo uopšte može biti predmet, da li može biti tematizovano, da li je ona predmet kao bilo koji drugi? Ako je gostoprimstvo predmet intencionalnosti, dakle ono na šta je usmerena naša pažnja, to bi značilo, pre svega, da postoji nešto izvan intencionalnosti, ono što intencionalnost ne proizvodi, neka objektivna (običajnosna) struktura, ali bi čak i ta struktura koja je, po definiciji, izvan subjektivnosti, morala biti pronađena u subjektivnosti samoj. Ili bi gostoprimstvo bilo svojevrsna transcendentalija koja je već upisana u intencionalnost? O čemu govori Levinas i ima li to, uopšte, nekakvog smisla? Šta je, dakle, gostoprimstvo? Gde se ono nalazi? Već to pitanje, već ta dilema, skreće pažnju na fenomenološki motiv intencionalnosti bez prepoznatljivog, možda i bez predstavljivog referenta. Ako je svest uvek intencionalna, uvek usmerena – dakle nema slobodnolebdeće svesti, svesti *kao takve* – onda usmerenost na pojam gostoprimstva pravi problem u samoj postavci intencionalne svesti, jer intencionalna svest i dalje pretpostavlja samozakonodavni subjekt, a gostoprimstvo kao deo običajnosti izmiče tom samozakonodavstvu subjekta.

⁷⁷⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, Paris 1990, str. 12.

⁷⁷¹ Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, str. 41.

Metafizičkom mišljenju u kojem neko konačno [konačni subjekt] ima ideju beskonačnog, u kojem se, istovremeno, proizvodi radikalno odvajanje [od drugog] i odnos sa drugim [dakle dve suprotstavljene sile, *istovremeno*; valja приметiti da smo i dalje, *sve vreme*, u sferi subjektivnosti, dakle – i tu nema nikakve razlike u odnosu na Kanta – u čistoj formi vremenitosti], sačuvali smo termin intencionalnosti, svesti o... Ona je pažnja prema reči, odnosno prijem lica, gostoprimstvo, a ne tematizacija. [Levinas, dakle, odnos prema reči, lice i gostoprimstvo suprotstavlja tematizaciji; intencionalnost ovde ima svojstva pažnje i prijema.] Svest o sebi [samosvest] nije dijalektička replika metafizičke svesti koju imam o Drugom [nema, dakle, nikakvog prevazilaženja napetosti između subjekta i objekta, svesti i Drugog; govorimo o intencionalnosti]. Njen odnos sa sobom nije *predstavljanje* sebe [što je bio nužan tradicionalni, metafizički element svakog odnosa u koji je upleten subjekt: svest mora da predstavi samu sebe]. Kao ono što prethodi svakom viđenju sebe, ona [svest o sebi, samointencionalni gest, samorefleksivni zahvat] se ispunjava držeći *se*; ona *se usaduje u sebe* kao telo i održava se u svojoj unutrašnjosti, u svojoj kući [telo, dakle, kao kuća, kao suvereni, ali u ovom slučaju privatni prostor]. Na taj način ona pozitivno ispunjava odvajanje, a da se ne svodi na negaciju bića od kojeg se odvaja [drugim rečima, biće od kojeg se odvaja ostaje netaknuto operacijom odvajanja]. Upravo na taj način ona može da ga primi. Subjekt je gost/domaćin.⁷⁷²

I dalje:

Drugo nije negacija istog, kako je želeo Hegel. Temeljna činjenica ontološkog raseca na Isto i Drugo jeste nealergijski odnos istog sa drugim.⁷⁷³

Zadržimo na ovim mestima pre nego što se okrenemo Deridinom čitanju. I kod Levinasa subjektivnost je uvek samorefleksivni odnos. Samorefleksija – kao, uostalom, i sama refleksija – pretpostavlja mogućnost primanja, u ovom slučaju mogućnost primanja svesti u samoj svesti. Ali za razliku od predfenomenološke refleksije kojoj je dovoljna *moć* svesti da misli samu sebe, fenomenološki zahvat uvodi intenciju kao aktivan odnos svesti,

⁷⁷² Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit, str. 334.

⁷⁷³ *Isto*, str. 341-342.

kao *uvek* i bezuslovno aktivan odnos prema onome što ona sama nije, kao i, naravno, aktivan odnos prema sebi, u sebi. Dakle, ovde više nije u igri kantovska primalačka spontanost svesti kojoj je potrebna afekcija da bi pokrenula svoje sposobnosti, niti je svesti potrebna apercepcija kao sposobnost da misli sebe u svakom činu, u svakom trenutku svog odnosa prema predstavi, već je njena intencionalnost kao njen konstitutivni, najvažniji element, dovoljna za samorefleksivni obrat. No, upravo s obzirom na intencionalnost, otvara se problem primalačkih sposobnosti same svesti. U drugačijem pojmovnom režimu: otvara se prostor kojim svest ne vlada. Metafizika svesti kao subjektivnost pretpostavljala je zakonodavnu ulogu svesti, zakonodavnu ulogu subjekta, odnosno njegovu suverenost. Ali pitanje koje Levinas postavlja jeste kako je moguće biti suveren ako moraš moći da primiš drugog u sebe, ako moraš da mu ustupiš deo teritorije, ako je – da svedemo – drugo potrebno da bi se konstituisalo ono prvo, ono isto? Jer, ne zaboravimo, Levinas odbija dijalektički pomiritejski momenat, on ne pacifikuje napetosti, nego ih uzglobljava, tera ih da žive zajedno iako one to, već prema definiciji i istorijskoj svojoj uslovljenosti, to ne žele.

Kako, dakle, Derida reaguje na Levinasa, o kakvoj vrsti deridijanskog preokreta je ovde reč? Deridino čitanje, na prvi pogled, zbunjuje. Intencionalnost bi trebalo da je jednosmerna, od subjekta ka predmetu intencionalnosti, ka onome na šta je svest, ili barem naša pažnja usmerana. No sada se intencionalnost, u Deridinoj dekonstruktivnoj intervenciji otvara "u svojoj najopštijoj strukturi, kao gostoprimstvo, kao ono što prima lice (*accueil du visage*), kao etika gostoprimstva, dakle etika uopšte".⁷⁷⁴ Na jednoj ravni ovo se izvođenje prati bez teškoća. Levinas odbija prednost ontologije u odnosu na metafiziku jer ontologija daje prednost temeljnoj strukturi razumevanja bića, umesto da očuva odnos prema bivstvujućem. Ontologija daje prednost biću u onom smislu u kojem kao temelj postavlja razumevanje bića kako bi se uopšte moglo prići bivstvujućem. Ontologija prisvaja Drugo "privodeći ga" Istome, čime ukida odnos prema Drugome. Radikalnije: ona ukida Drugo. Razumevanje nije nevino. Naprotiv. Razumevajući mi prisvajamo to što razumevamo. Razumevanje ne samo da nije nevino, nego nije ni neutralno. Razumevanje je uvek evazivno. S lakoćom "razumemo" tradiciju, običaje, ono "naše", zato što u tom procesu "razumevanja" zapravo razumevanja nema. To što "razumemo" već je svareno, ono je uvek

⁷⁷⁴ Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, str. 94.

već tu i razumevanje nije ništa drugo do ponavljanje onog poznatog, onog datog, onog već usvojenog, prisvojenog, kolinizovanog, sraslog s našim svetom. Razumevamo samo ono što smo već uneli u svet, kao jaje koje smo sami sneli. Razumevamo samo ono što se može razumeti. "Naša tradicija" i "naši običaji" jesu naša svest kao sraslost. Kada razumevamo ono strano mi ga osvajamo i prisvajamo. Mi ga prevodimo u naš svet. Preobraćamo ga. Razumeti znači preobratiti. U gestu prisvajanja ontologija, dakle, obećava "slobodu koja je identifikacija Istog i koja se ne da otuđiti kroz Drugo"⁷⁷⁵, odnosno sloboda se javlja s potčinjavanjem biću: "ne drži čovek slobodu, već sloboda drži čoveka."⁷⁷⁶ Isto se, dakle, održava u sopstvenoj istosti, u *ipseitetu*, strategijom neutralizacije bivstvjućeg, strategijom neotvaranja prema drugome kao takvom, odnosno svođenjem Drugog na Isto: drugo – da, ali na način istog, na *moj* način.⁷⁷⁷ Dođi, vrata moga doma širom su ti otvorena, ali znaj da se u mome domu moraš ponašati na način koji ja propisujem. Dođi, slobodan si doći, ali kada prekoračiš prag moje kuće slobodan si samo da slediš moja pravila. Svojim zakonodavstvom subjekt, domaćin, gazda, gospodar, ukida odnos. U takvom neodnosu obezbeđuje se vladavina samodovljnog Ja. Osvajačka sredstva su konceptualizacija i tematizacija kojima se, zapravo, Drugo ukida. Tu nailazimo na jedno od ključnih određenja ovog neodnosa, ovog odnosa nasilja: "mislim" svodi se na "mogu", na moć, na razumevajuće prisvajanje onoga što jesi. "Kao prva filozofija ontologija je filozofija moći (*puissance*)".⁷⁷⁸ Dodali bismo: ontologija je borba za suverenost, svim sredstvima koje istorija suverenosti artikuliše. Rezultat je prisvajanje neistog.

Kritička Levinasova strategija, međutim, dovodi u pitanje samorazumljivost Istog, njegovu "egoističnu spontanost": prisutnost Drugog je, naime, nesvodivo, ono se ne da asimilovati ili kolonizovati. Drugo je do sada bilo plenom subjekta, ali ako levinasovski promenimo značenje i zahtev etike, onda se kao najviši i prvi zahtev te i takve etike, kao

⁷⁷⁵ Lévinas, *Totalité et infini*, p. 33.

⁷⁷⁶ *Isto*, str. 36.

⁷⁷⁷ U tom odnosu bez odnosa postoji značajan stepen nasilja spoznaje: "Spoznati ontološki znači iznenaditi, u sučeljenom bivstvjućem, ono po čemu ono nije upravo to bivstvjuće, upravo taj stranac, već ono po čemu se ono, na neki način, izdaje, izručuje, daje na horizontu na kojem se gubi i pojavljuje, osvaja, postaje pojam. Spoznati svodi se na zahvatanje bića počev od ničeg, odnosno vraćanje u ništa, na oduzimanje njegove drugosti. Taj rezultat dobijamo od prvog zraka svetlosti. Osvetliti znači oduzeti biću njegov otpor, zato što svetlost otvara horizont, a prazan prostor izručuje biće počevši od ništavila. Posredovanje (...) ima smisla samo ako se ne ograničava na smanjivanje odmakâ" (Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, str. 34).

⁷⁷⁸ Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, str. 37.

njen kategorički imperativ, postavlja sloboda Drugog: Drugo se nikada i ni po koju cenu ne sme prisvojiti. Na taj način Levinas u pitanje dovodi Isto. Kada se Isto dovede u pitanje posredstvom drugog, to je početak etike, to je etika sama, to je trenutak otvaranja Istog, izvođenje iz ravnoteže. Metafizika, dakle, započinje kada Isto prihvati (*accueil*) Drugo ne manjajući ga, ne ispostavljajući čak ni zahtev za promenom, mogli bismo reći: ne razumevajući ga. Napetost, utoliko, postaje neizdrživa. Naše uho sviklo na zahteve suverenosti to ne može da primi. Naše negostoljubivo uho. Jer, ako pred drugo (i pred Drugog) ne postavljam zahtev za njegovom promenom, zar to ne znači da zahtev ispostavljam samome sebi? Zar ne postajem talac (*otage*) sopstvenog zahteva za samopromenom? I zar, uostalom, u potpuno suprotstavljenom smeru, nisam već bio talac sopstvene subjektivnosti i njenog naloga da budem i ostanem isti, svoj, priseban, uman a ne izbezumljen? Zar, ispostavljajući zahtev za promenom, ne gubim sebe, sopstveni identit i sopstvenu teritoriju, svoju suverenost? Zar na taj način nisam ukinuo i samu mogućnost gostoprimstva? Utoliko, kao što kritika mora da prethodi dogmatskom mišljenju, tako i metafizika prethodi ontologiji.⁷⁷⁹ Levinas, zapravo, izbegava tematizaciju, objektivizaciju, odnosno neutralizaciju Drugog, ostavljajući ga da uživa u sopstvenoj drugosti, da uživa sopstvenu drugost. On ga, u jednom drugom terminološkom režimu, ostavlja u mraku, nudeći mu, u međuvremenu, sopstvenu otvorenost. Razumevanje Drugog, osvetljavanje Drugog, svojevrsno je nasilje, jer na osvetljenoj pozadini-horizontu bivstvjuće se ocrtava, ono dobija obris, ali mu ne vidimo lice: lice se izgubilo.⁷⁸⁰ Lice ili ostaje u mraku, ili smo isuviše zaslepljeni svetlošću da bismo ga videli (što se svodi na isto: prejaka svetlost, kao i mrak, ne dopuštaju gledanje). Intencionalnost bi, utoliko, u Deridinom čitanju, zadobila još jednu osobinu: u svojoj usmerenosti na Drugo ona je svojevrsna otvorenost za primanje Drugog. Ne, dakle, instrument, posrednik prisvajanja Drugog, već način primanja. Intencionalnost je gostoprimstvo. Intencionalnost se pokazuje kao svojevrsni transcendental, sama mogućnost da pročitamo, da primimo lice drugog, da ga, ako se tako može reći, ugostimo. Ali i gostoprimstvo je transcendental i ono je uslov mogućnosti

⁷⁷⁹ *Isto*, str. 33.

⁷⁸⁰ Divne redove o nasilju svetlosti Derida ispisuje u *Nasilje i metafizika*, Plato, Beograd 2001, prevod Sanja Todorović, naročito str. 15 i dalje.

susreta sa Drugim. Otud je susret sa licem drugog, sa drugim licem, mesto nastanka etike, prve metafizike, sam uslov mogućnosti postojanja.

Dovde se levinasovsko-deridijanski preplet prati bez teškoća, ali se iznova pomalja problem Deridinog poistovećivanja gostoprimstva sa samom običajnošću. Čitamo ponovo: gostoprimstvo je sama običajnost, celina je princip etike (*l'hospitalité est l'éthicité même, le tout est principe de l'éthique*). I dalje: Gostoprimstvo se ne da ni omeđiti, niti izvesti, ono izvorno sleđuje celinu intencionalnog iskustva.⁷⁸¹ Kao sam princip gostoprimstvo nema suprotnost. "Fenomeni alergije, odbacivanja, ksenofobije, samoga rata, i dalje ispoljavaju sve ono što Levinas dodaje, odnosno eksplicitno vezuje za gostoprimstvo"⁷⁸², ali alergija, rat, ksenofobija, kao da (više) ne dolaze spolja. Kada se dogodi ontološki rascep, odnos Istog i Drugog nije više alergijski. Ništa od toga ne ulazi kroz vrata, ništa od toga ne kuca na naša vrata, već jeste tu, u samom postojanju gostoprimstva, u samoj kući. Deridijanskim radikalizovanjem radikalnih Levinasovih stavova najednom kao da smo se našli u onoj Bunjuelovoj sobi (*Andeo uništenja*) koja, doduše, nema vrata kao prepreku, ali iz nje ne možemo izaći. U završnom potezu svoga izvođenja Derida dodaje: "neprijateljstvo i dalje svedoči o gostoprimstvu"⁷⁸³. Ovde odmah valja dodati da nipošto nije reč o dijalektičkoj igri prevazilaženja suprotnosti. Naprotiv. Reč je o odsustvu suprotnosti koja se razume kao suprotnost subjekta i objekta, odnosno o suprotnostima sadržanim u samom pojmu gostoprimstva, u konstitutivnoj napetosti samoga pojma. U političkim kategorijama rečeno: kako levinasovsku konstrukciju načiniti delotvornom kada su, njoj uprkos, svemu uprkos, na delu i dalje svi klasični oblici nasilja?

12. 4. 2. Spasavanje Drugog

Bilo bi, sugeriše Derida, isuviše lako konstatovati da je čisto, apsolutno, bezuslovno gostoprimstvo nemoguće.

Gostoprimstvo bez rezerve, pozdrav dobrodošlice unapred dat apsolutnom iznenađenju *dolazećeg* kojem nećemo zatražiti nikakvo uzdarje, niti da se angažuje

⁷⁸¹ Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op. cit, str. 94.

⁷⁸² *Isto*.

⁷⁸³ *Isto*.

u skladu sa domaćinskim ugovorima bilo koje moći prijema (porodica, država, nacija, teritorija, tlo ili krv, jezik, kultura uopšte, čovečanstvo čak), [otvorenost] prema događaju koji se ne bi smeo očekivati *kao takav*, dakle ni prepoznati unapred, prema događaju kao samom strancu, prema onoj ili onome kome se mora ostaviti prazno mesto, uvek, u znak sećanja na nadu – to je samo mesto sablasnosti [...]. Bilo bi lako, isuviše lako pokazati da je ono [gostoprimstvo bez rezerve] samo nemoguće i da je taj *uslov mogućnosti* događaja takođe njegov *uslov nemogućnosti* [...].⁷⁸⁴

Želim, dakle, da budem gospodar kod sebe (*ipse, potis, potens*, gospodar kuće) kako bih mogao da primim koga god hoću. Počinjem da smatram neželjenim strancem i mogućim neprijateljem bilo koga ko zadire u to moje "kod mene", u moj ipseitet, moju moć gostoprimstva, moju suverenost domaćina. Taj drugi postaje neprijateljski subjekt i ja se izlažem riziku da postanem njegov talac. Na delu je paradoksalni zakon koji dovodi do izopačenja, zakon koji počiva na dosluhu između tradicionalnog gostoprimstva, gostoprimstva u svakodnevom značenju i moći. Dosluh je takođe moć u svojoj svrhovitosti, naime nužnosti za domaćina, za onoga koji prima, da izabere, odabere, filtrira, selekcionira one koje je pozvao, svoje posetioce, odnosno goste, one kojima je odlučio da dâ azil, pravo posete, odnosno gostoprimstvo. "Nema gostoprimstva, u klasičnom smislu, bez suverenosti sopstva nad onim kod-sebe, ali nema ni gostoprimstva bez svrhovitosti, suverenost se može sprovesti samo filtriranjem, izabiranjem, dakle isključenjem i nasiljem".⁷⁸⁵

Gostoprimstvo je svedok neprijateljstva, ali ne zato što će prijateljstvo gostoprimstva biti suprotstavljeno ratu u kojem prijateljstva, pa ni gostoprimstva – nema, već zato što je neprijateljstvo upisano u samo gostoprimstvo. Na ovom mestu Derida izvodi zapanjujući zaključak. Upravo u trenutku kada utvrdi da je intencionalnost isto što i gostoprimstvo, Derida ispaljuje salvu: upravo tada fenomenologija raskida sa samom sobom! A zatim dodaje, ne bez ironije: ništa nećemo razumeti o gostoprimstvu bez fenomenologije intencionalnosti, odnosno ako ne razumemo da fenomenologija raskida sa

⁷⁸⁴ Jacques Derrida, *Sablasti Marxa*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2002, prevod Srđan Rahelić, str. 87-88.

⁷⁸⁵ Jacques Derrida, *De l'hospitalité, op.cit.*, str. 53.

tematizacijom. "Tematizirana, jednostavno spoznana supstancija, nije više 'po sebi samoj'".⁷⁸⁶ Ovu rečenicu Levinas ispisuje odmah pošto je u igru uveo ateizam i odbacio ga kao mogućnost istinske spoznaje. Tematizovati nešto znači sléditi ga u njegovoj objektivnosti, znači odustati od transcendencije, znači, piše Levinas, "zabraniti metafizičkoj relaciji s Bogom da se ispunjava u neznanju ljudi i stvari. Dimenzija božanskog otvara se počev od ljudskog lica".⁷⁸⁷ Lice nosi nesvodive, osobene znake, nesvodiva obeležja koja su, međutim, vidljiva samo ako su izložena pogledu drugog lica. Lice je to što konstituše odnos i taj odnos moguće je prekinuti samo ako se ukine lice (onako kako se ukidalo i kako se ukida u koncentracionim logorima: nema imena, svi su brojevi, kao što nema ni lica, nema ničeg osobenog, pogledi su spuštani, svi su Jevreji, tamnopusi, Arapi ili Azijati, žene ili homoseksualci... nema individua sa licem, jer lice individualizuje). Ili, u istom pojmovnom režimu: lice se ne da tematizovati. "Lice nije metafora, lice nije figura", skreće pažnju Derida⁷⁸⁸ i, kao da protivreči sebi, donosi izrazito lepu sliku "rada lica": "Lice nije samo lik koji može biti površina stvari ili izgled životinje, aspekt ili vrsta. Nije samo, kao što govori poreklo reči, ono što je *viđeno*, viđeno jer je ogoljeno. To je, takođe, ono što se vidi. Ne toliko ono što vidi stvari – teorijski odnos – koliko ono što razmenjuje pogled. Lik je lice jedino u licem-u-lice. I kao što je govorio Šeler: 'Ja ne vidim samo oči drugoga, ja vidim i da me on gleda'".⁷⁸⁹ Ili, prema jednoj upečatljivoj formulaciji Levinasa: "Lice je značenje, značenje bez konteksta".⁷⁹⁰

Na delu je paradoks. Intencionalnost raskida sa tematizacijom, što bi značilo da fenomenološka usmerenost ka samim stvarima raskida sa usmerenošću ka samim stvarima, pri čemu, međutim, ne raskida i sa metafizičkom relacijom prema licu. Ovo je gotovo nemisliv paradoks, ali Derida ga pronalazi kod samoga Levinasa. Etika unosi prekid u fenomenologiju, ona radikalno raskida sa fenomenološkom intencionalnošću. I ponovo citat: ništa nećemo razumeti o gostoprimstvu, ako ne razumemo šta znači raskinuti sa samim sobom.⁷⁹¹ Fenomenologija raskida sa samom sobom u ime etike.

⁷⁸⁶ Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Nikšić 2006, prevod Spasoje Čuzulan, str. 62.

⁷⁸⁷ *Isto*.

⁷⁸⁸ Derida, *Nasilje i metafizika*, *op. cit.*, str. 38.

⁷⁸⁹ Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, *op. cit.*, str. 35.

⁷⁹⁰ Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris 1982, str. 90.

⁷⁹¹ *Isto*, str. 95.

Prekid se ne nameće fenomenologiji nekakvim ukazom. Upravo u samom toku fenomenološke deskripcije, sledeći intencionalnu analizu vernu svome kretanju, svome stilu i sopstvenim normama, prekid *se proizvodi*. Prekid *se odlučuje* u ime etike, kao prekid sopstva sa sobom. [Ovde ne bi smeo da nam promakne eminentno politički momenat odluke; proizvođenje je takođe politički momenat.] Prekid sopstva posredstvom fenomenologije, taj prekid koji se događa prema nužnosti same fenomenologije, prema njenom sopstvenom zakonu, tu gde joj taj zakon zapoveda prekidanje tematizacije, to jest, takođe, tamo gde taj zakon zapoveda da bude verna sebi sopstvenom nevernošću, tom vernošću "intencionalnoj analizi" koju Levinas uvek zahteva. Ta vernost koja vodi nevernosti, to je poštovanje svesti kao gostoprimstva. [Verujemo da sve ove motive treba čitati u političkom ključu, jer raskid sa fenomenologijom ovde znači, između ostalog, raskid sa nepolitičkim momentom fenomenologije koja, do trenutka raskida sa sobom, ostaje individualni, usamljenički momenat.]⁷⁹²

Da bismo se izložili *dogadaju* moramo moći da otvorimo naše identitete, naše suverenosti strancu, moramo biti spremni na upad uljeza, neprijatelja, nezvanog gosta, bakterije ili virusa, na upad jednog drugog suvereniteta koji bi nas doveo u pitanje. Ponuditi apsolutno gostoprimstvo znači upravo to: izložiti se upadu apsolutne drugosti, dovesti u pitanje sebe-samog, sopstvo, ipseitet.⁷⁹³ Posledice takvog jednog upada mogu biti smrtonosne, naravno. Ali možemo li uopšte bez te i takve vrste otvorenosti?

Potpuna izloženost onome drugom – bacilu, virusu, gljivici – drugom u jakom smislu, drugome kao gostu, videli smo da je nemoguće. Ali šta se događa ako se ta vrsta izloženosti postavi kao neka vrsta programa, nužnosti, kao uslova mogućnosti same suverenosti? Da li je takva konstrukcija uopšte moguća s obzirom na sam pojam suverenost s jedne strane i opasnosti kojoj se suverenost izlaže otvarajući se bezuslovno? Ne šmitovska konstrukcija u kojoj je suverenost neprestani rad na proizvođenju neprijatelja, već otvorenost koja nas izlaže riziku većem od rizika neprijateljstva? Na ovom mestu nužno je

⁷⁹² Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op. cit, str. 97.

⁷⁹³ O dekonstrukciji sopstva, ipseiteta Pol Riker, *Sopstvo kao drugi*, Jasen, Beograd 2004.

otvoriti još jednu pojmovnu ravan koju je, baveći se pojmom zajednice, najubedljivije artikulisao Roberto Esposito.

12. 4. 3. *Communitas, munus, immunitas*

Nastojeći da izbegne metafizičke implikacije tradicionalnog filozofsko-političkog promišljanja zajednice, koje je umnogome određeno pojmovnim jezikom što nas, hteli mi to ili ne, poput tega tradicije, vuče u određenom pravcu, Esposito se usredsređuje na jezik u kojem pronalazimo suprotstavljene pojmovne parove poput individua *i* totalitet, identitet *i* partikularitet, poreklo *i* svrha, a što se, manje ili više, svodi na pojam "subjekta sa svim tipičnim metafizičkim konotacijama jedinstva, apsolutnosti i unutrašnjosti"⁷⁹⁴. Drugim rečima, zajednica je onaj pomiriteljski dijalektički momenat koji pacifikuje uzajamno suprotstavljene parove. Na delu je pretpostavka da je zajednica svojevrsni skup subjekata koje ona ujedinjuje, što je, skreće pažnju Esposito, "atribut, određenje, predikat koji ih kvalifikuje kao ono što pripada skupu"⁷⁹⁵, odnosno da je zajednica svojevrsna supstancija koja se proizvodi tom vrstom ujedinjenja. Zajednica se, iz te perspektive (neo-komunitarne, reći će Esposito), misli kao punina društvenog tela, kao *ethnos*, *Volk*, narod. Ili, drugim rečima, kao dobro, vrednost, suština koju možemo da izgubimo ili iznova pronađemo. Zajednica nam, utoliko pripada, kao što i mi pripadamo njoj. Zajednicica je čuvar našeg porekla (kao vrednosti) koje nas predodređuje za život u njoj, "s obzirom na savršenu simetriju koja povezuje *arhe* i *telos*"⁷⁹⁶ i što nam je, prema tome, najsvojstvenije. Odmak od ovakve, tradicionalne postavke Esposito će, u prvom koraku, da potraži u etimologiji.

Munus je reč koju pronalazmo u *communitas*, u onome što nam je zajedničko. Upravo je *munus* ono što nas, nekom vrstom obaveze, veže za zajednicu. *Munus* je ono jedno zajednice oko kojeg se sama zajednica okreće. Imenica *communitas* (i odgovarajući pridev *communis*) određuje se, u svojim rečničkim značenjima, kao suprotstavljena onome što je lično. U svim jezicima sa latinskim korenom ono zajedničko počinje tamo gde prestaje lično. Zajedničko je ono što pripada ne samo jednom, već više nego jednom,

⁷⁹⁴ Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, PUF, Paris 2000, prevod na francuski Nadin Le Lirzin, str. 14.

⁷⁹⁵ *Isto*.

⁷⁹⁶ *Isto*, str. 15.

odnosno svima, te je, utoliko, javno, opšte ili kolektivno (sada suprotstavljeno ličnom kao privatnom i pojedinačnom). U grčkom *koinos* – koje se prevodi gotskim *gemein* otkud i *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaft* – pronalazi se još jedan smisao koji se čuje i u onome *munus*, naime snažno značenje društvenosti.⁷⁹⁷ Značenje toga *munus* kreće se između određenja *onus*, *oficium* i *donus*, "zadatak", "obaveza" ili "dužnost", potom "funkcija", "ono javno", "javni prostor" – što je lako povezati sa značenjem zajednice – ali treće značenje nije prozirno. Otkud, naime, "dar", ili "poklon" (*donus*)? Složenim etimološkim putevima koji vode pre svega preko klasičnih pravničkih spisa – Ulpijanove *Digeste*, na primer – *munus* je moguće povezati sa darom kroz obavezu razmene, odnosno, preciznije, kroz uzvratni gest, uzvratni poklon, uzdarje.⁷⁹⁸ U istom se gestu, dakle, pokušavaju spojiti momenat obaveze i dobre volje, što se jasno uočava u strukturi zajednice kao mešavine prinude i dobrovoljnosti. U zajednici je, naime, kako sugeriše Esposito, nemoguće izbeći da se da ono što se ne može ne dati. Porez, na primer, *munus* u značenju "teret". Ipak, u *munus* kao "dar" najjače se čuje uzajamnost poklona (na latinskom se veza bolje čuje: *munus-mutuus*) u javnom prostoru (što nas, opet, dovodi u blizinu obećanja, a naročito zakletve, *jurare communiam*, *conjuratio*, dakle opet zajednički obred⁷⁹⁹). Čitava etimologija, u stvari, vodi ka značenju zajednice kao skupa pojedinaca koji nisu ujedinjeni nečim ličnim, već zadatkom, zajedničkim dugom, obavezom da se bude zajedno i da se to zajedno zajednički čuva. *Munus* je jedinica zajedništva koja će, kroz istoriju, da menja oblik, ali će ostati samom osovinom zajednice: nacija, na primer.⁸⁰⁰ Upravo u ovoj poslednjoj instanci zaštite pronalazi se još jedna napetost: *communitas* – *immunitas*. Ako je *communis* onaj koji ispunjava određeni zadatak koristan svima (*munus*), pa je utoliko

⁷⁹⁷ *Communitas* jeste prevod grčkog *koinonia*, ali odnos ta dva pojma i više je nego složen. O tome videti odrednicu "Gemeinschaft" u Thomas Klauser (ur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, vol. IX, 1996, str. 1101. Takođe Pier Cesare Bori, *Koinonia*, Paideia, Brescia 1972. Oba upućivanja prema Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, str. 23, fusnota 1.

⁷⁹⁸ Upor. Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, str. 16-17; takođe Emil Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2002, prevod Aleksandar Loma, str. 41-54.

⁷⁹⁹ O zakletvi Benvenist, *Rečnik indoevropskih ustanova*, *op. cit.*, str. 325, 359.

⁸⁰⁰ Literatura o pojmu nacije je nepregledna. Pored klasičnih studija počev od Plesnera, preko Andersona, Gelnera, Smita, Hobsbauma, Velera upućujemo na izvrsnu knjigu Milana Subotića, *Na drugi pogled. Prilog studijama nacionalizma*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i "Filip Višnjić", Beograd 2007. Ova knjiga je, s jedne strane, sažet i pouzdan pregled savremene literature o pojmu nacije, ali i problematski tekst koji upravo pokazuje kako deluje nacija kao *munus*, kao stožer političke zajednice.

dobrodošao, željen, *immunis* bi bio onaj koji je neželjen. U registru nacije kao *munusa* *immunis* bi bio onaj koji ne pripada nacionalnom korpusu. Dok je, upućuje Esposito, *communitas* vezano za žrtvu kao nadoknadu, *compensatio*, *immunitas* je povezano sa troškom, davanjem, ali i oslobođenjem, opraštanjem, *dispensatio*.⁸⁰¹ *Immun* se suprotstavlja onome *commun*. *Immun* ne pripada. On je ili svojevrsni otpadnik, odmetnik, ili stranac. On ispada iz poretka istosti, onoga *ipse*. To se vidi u nastanku moderne individue koja svoju nedeljivost, svoju individualnost i svoju apsolutnost zadobiju na račun zajednice koja je, u tradicionalnim, organicističkim koncepcijama, njome raspolagala: "moderne individue su (...) razgraničene linijom koja ih ujedno izoluje i štiti – samo ako su se prethodno oslobodile 'duga' koji ih je vezivao jedne za druge, ako su oslobođene, rasterećene, pošteđene tog kontakta koji je pretnja njihovom identitetu, izlažući ih mogućem sukobu sa susedima, izlažući ih zarazi odnosa"⁸⁰². Pojedinci, dakle, postaju imuni, dok zaraza preći odnosu. Upravo se na to svodi problem liberalno-demokratskih poredaka: kako uspostaviti veze između pojedinaca koje neće da ugroze njihovu individualnost, a da, istovremeno, njihova individualnost ne ugrozi veze koje zajednicu drže okupljenom. Esposito ovde upućuje na Hobsovu konstrukciju, na njegovo objašnjenje zajedništva kao izlaska iz prirodnog stanja zahvaljujući strahu od smrti, i svoj ekskurs završava izvanrednim zapažanjem o prirodi ugovora: "ugovor je pre svega ono što *nije dar*; on je odsustvo *munusa*, neutralizacije njegovih otrovnih plodova"⁸⁰³. A šta su otrovni plodovi *munusa*? Pre svega svega ona vrsta privatnih veza koje tradicionalna zajednica želi da prikaže organskima, koje nastoji da pretoči u najviše i neprikosnoveno dobro, te da ih načini obavezujućima. Cena odustajanja od tradicionalnih prerogativa zajednice, njena "imunitarna opcija"⁸⁰⁴, ima užasnu cenu: suverenost. Hobsov Levijatan je razvezivanje svih komunitarnih veza, tumači Esposito stupanje na scenu vertikalne razmene zaštita-

⁸⁰¹ Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, str. 16-17; takođe Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, str. 15, naročito poglavlje III "Compensatio", str. 95 i dalje. Espositovo je izvođenje povezano sa antropološkim motivima u koje se ovde ne možemo upuštati. I više je nego indikativno da se set problema kojima se bavio Derida kreće upravo u ozračju pojmova dar, oprost, gostoprimstvo, suverenost, imunitet, autoimunitet.

⁸⁰² Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, str. 27. Vrlo dobru knjigu o sporu liberalnog i komunitarnog shvatanja zajednice, sporu u kojem je osnovni ulog upravo suverenost pojedinca nasuprot suverenosti zajednice, ispisuje Michal Sládeček, *Politička zajednica*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i "Filip Višnjić", Beograd 2008.

⁸⁰³ Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, str. 28.

⁸⁰⁴ *Isto*.

potčinjavanje: "ako zajednica sadrži delikt, jedina mogućnost individualnog preživljavanja jeste delikt protiv zajednice"⁸⁰⁵. Ono što pada žrtvom te preraspodele upravo je ono *cum*, to "sa", odnos između ljudi i, na određeni način, njihov način života. Ljudi su, prema jednoj paradokzalnoj Espozitovoj rečenici, žrtvovani da bi preživeli: ljudi žive zato što su odustali od zajedničkog i života i zahvaljujući tom odustajanju.⁸⁰⁶

12. 4. 4. Od imunosti do autoimunosti

U medicinskoj sferi *immunitas* je poznato pre svega kao problem odbrane organizma od upada spolja, ali poznat nam je i iz diplomatsko-parlamentarnog života u kojem diplomate, kao i poslanici, imaju imunitet, dakle zaštićeni su od posledica kršenja pravnih propisa kojima, inače, podležu svi ostali građani neopremljeni rečenom imunošću. U istoriji hrišćanske crkve i kanonskom pravu takođe nailazimo na imunitet hrama kao mesta koje se ne sme povrediti, te otud i nepovredivost azila (azil je, najpre, bio mesto u hramu u kojem je onaj ko u hram pobegne bio neprikosnoven, nedodirljiv za one koji su bili izvan hrama).⁸⁰⁷ Iz biološke perspektive, pak, imunitarna reakcija štiti celovitost tela na taj način što proizvodi anti-tela koja se bore protiv stranih elemenata. Organizam, međutim, ponekad ume da proizvede i auto-imunu reakciju. Tada se odbrambeni mehanizam organizma okreće protiv samog organizma uništavajući njegovu odbrambenu moć, sopstveni imuni sistem. Odnosno, preciznije, odbrambeni mehanizam postaje napadački, on se usremljuje na organe svoga organizma. Ukoliko ostanemo u medicinskom žargonu obratićemo pažnju na odbrambene ćelija umunog sistema, limfocite, koji prepoznaju strane agense, napadaju ih i, lučeći citokine, uništavaju. Međutim, ukoliko imuni sistem zataji iz nekog razloga – medicina još uvek nije u stanju da otkrije uzrok poremećaja koji dovodi do autoimunih reakcija – on napada organe unutar sopstvenog tela: limfociti se usmeravaju na tkivo sopstvenog organizma i uništavaju ga.⁸⁰⁸ Postoji čitav niz autoimunih bolesti poput

⁸⁰⁵ *Isto*, str. 29.

⁸⁰⁶ *Isto*.

⁸⁰⁷ Zanimljivo je da je Volter bio zgrožen imunitetom hrama što je, velikim delom, očigledno proisticalo iz njegove poznate ljubavi prema crkvi, te je u azilu video ne samo nemoć zakona pred tim pribežištem, već i prezir prema zakonu i svešteničku ambiciju. Vidi Žak Derida, *Vera i znanje*, *op. cit.*, str. 88, fusnota 23.

⁸⁰⁸ Fascinantan je primer sa grupom malih Roma koji su iz ne higijenskih uslova premešteni u gotovo sterilnu sredinu. Deca su, nedugo potom, počela da se razboljevaju. Naime, pošto je njihov snažan imuni sistem, svikao na borbu od prvih trenutaka, sada ostao bez posla, on je počeo da napada sopstveni organizam.

juvenalnog dijebatesa, reumatoidnog arthritisa, idiopatske trombocitopenijske purpura, lupusa, miastenije gravis, ateroskleroze itd. Kada su otkrivene "pozitivne vrline imunodepresora namenjenih da ograniče mehanizme odbacivanja i da olakšaju toleranciju nekih presađenih organa"⁸⁰⁹, dobili smo priliku da opštu logiku autoimunosti transponujemo u teorijsku sferu humanističkih nauka, naročito u teoriju politike.⁸¹⁰ Jezička veza sa *communitas* ne čini se slučajnom, još manje proizvoljnom. Derida je i ovde i više nego egzemplaran: "Ono što nazivam auto-imunim nije samo nanošenje zla sebi ili rušenje sebe, odnosno uništavanje sopstvenih zaštita, uništavanje sebe samog, samoubistvo ili pretnja da se samoubistvo izvrši, već, još ozbiljnije, i samim tim pretnja jastvu ili sopstvu, onome *ego* ili *autos*, samom ipseitetu, povređivanje imunosti samoga *autos*: ne samo samo-povređivanje već povređivanje onoga *autos* – dakle i ipseiteta. Ne samo samoubistvo već izlaganje pogibelji samo-upućivanja, sui-referencijalnosti, sopstva samoga samoubistva, suicida. Autoimunost, samoimunost je manje ili više samoubilačka, ali ovo je još ozbiljnije: autoimunost, samoimunost uvek pretili da samo samoubistvo liši njegovog smisla i njegovog pretpostavljenog integriteta."⁸¹¹ Ovo je jedno od najupečatljivijih, ako ne i najupečatljivije mesto filozofije imunosti. Poslušajmo pažljivo šta kaže Derida. Ovde, dakle, nije reč o samoubistvu, iako svaka autoimuna reakcija jeste na određeni način samoubilačka. Na terenu politike ulog je još veći. Ukoliko se pokrene autoimuna reakcija u pitanje se dovodi samoodnošeća moć subjekta, ono, dakle, što ga čini subjektom. U pitanje se dovodi smisao samoga smisla (lišiti samoubistvo njegovog smisla). Izložiti pogibelji samoupućivanje znači izložiti pogibelji samu ideju suverenosti, ali ne tako što bi se ideja suverenosti prevazišla u nekoj svetskoj suverenosti, ne tako što bi ona prestala da ima smisla kada bi nastupio svetski mir, već izložiti suverenost opasnosti za njenoga života, dovesti u pitanje celokupnu modernu građevinu. Valja, naravno, uzeti u obzir da se Deridina refleksija odvija na fonu pojma slobode i ideje demokratije, bez kojih, naravno, ni nema refleksije o autoimunosti: govor o autoimunosti moguć je samo u ozračju slobode i demokratije. Ali

⁸⁰⁹ Derida, *Vera i znanje, op. cit.*, str. 88-89, fusnota 23

⁸¹⁰ Upor. Jehuda Šehfild i Ljudmila Stojanović, *Autoimune bolesti*, KBC Bežanijska kosa, Beograd 2004; Bernard Genetet, *Histoire de l'immunologie*, PUF, Paris 2000.

⁸¹¹ Žak Derida, *Odmetničke države*, Beogradski krug, Beograd 2007, prevod Ivan Milenković, str. 64.

pokrećući govor o autoimunosti pokreće se i smrtonosan opasnost i za slobodu i za demokratiju.⁸¹²

Način na koji je ovde postavljen problem veoma podseća na moderni pojam krize, odnosno samokritike. Kriza je moderni pojam koji poreklo vodi od grčkog *krinein* što se može prevesti kao "odlučiti", ali i "razlučiti", "napraviti razliku". Kriza je – da se opet pomognemo medicinskim diskursom – trenutak u kojem bolest kreće jednim od mogućih tokova, trenutak odluke u kojem bolest kreće ka izlečenju, ili smrti bolesnika. Ali sa modernim dobom i kantovskim preokretom na scenu stupa permanentna kriza, samoproizvođenje krize. Otud i kritika. Najveća Kantova dela u svom naslovu imaju reč kritika koja se, u svim tim slučajevima, može razumeti kao opravdanje, legitimacija: opravdanje čistog uma, recimo, dakle način na koji on funkciniše i zahvaljući čemu funkciniše. Kritika u kantovskom smislu kreće se u juridičkoj, ne u faktičkoj sferi. Ali upravo u opravdanju postoji jedno značenje koje ga čvrsto dovodi u vezu sa krizom, ali na način koji nije bio poznat pre modernog doba. Naime, kritikovati sada znači dovesti u krizu. A kada je kriza stvorena zahvaljujući kritici, kada je krizu stvorio onaj ko kritikuje, onda je ta kriza samoproizvedena, odnosno ona više ne zahteva momenat razrešenja kao u slučaju krize koja se, naprosto, događa. Književni kritičar je, recimo, onaj ko svojom kritikom dovodi u pitanje književno delo kojim se bavi, ali to ne znači da delo o kojem je reč više ne važi. Delo se izlaže krizi, odnosno opasnosti da bude proglašeno bezvrednim (da umre), ali istovremeno kritičar skreće pažnju na njega i otvara mogućnost da se u njemu prepozna remek-delo. Istovremeno, u gestu kritike kritičar dovodi i samoga sebe u krizu jer se izlaže mogućim prigovorima i pobijanju sopstvene pozicije. Kritikovati znači dovesti u krizu kako predmet kritike, tako i subjekta kritike. To je mehanizam kojim subjekt modernog doba neprestano preispituje svet koji je sam proizveo. Na delu je neprestani proces samokritike, permanentne krize koju proizvodi autonomni subjekt, te bi veću opasnost predstavljala kriza same krize, dakle mogućnost da izađemo iz krize, nego sama kriza. Odluka da se, bilo iz kojih razloga, proizvede kriza već je otvaranje krize, već je preuzimanje odgovornosti za njen tok i njene posledice. I, naravno, ne postoji nikakvo

⁸¹² Upečatljiv je primer na koji se Derida poziva, naime na prekid demokratskog procesa u Alžiru kada je, posle prvog kruga demokratskih izbora, postalo jasno da će pobeđu da odnesu fundamentalisti koji pobeđu odnose na krilima priče o ukidanju demokratije. Derida, *Odmetničke države, op. cit.*, str. 49.

jemstvo da će se iz krize izaći na odgovarajući način, na način kako to priželjkuje subjekt krize.

No, za razliku od ovako postavljenog problema, autoimuna reakcija ne dovodi u pitanje naprosto svet koji je subjekt stvorio pretpostavljajući snagu samoga subjekta da kolonizuje ono što je izvan njega, jer ta samouverenost umnogome proističe iz jasne svesti da je drugo proizvod samog subjekta, njegov učinak. Ovde je u pitanju nešto drugo: pustiti objekt da živi samostalnim životom na prostoru koji je subjekt raskrčio. Da bi to postalo mogućim nužno je razviti autoimunu reakciju prema onim oblicima zajedništva koji su konstitusali moderni subjekt, pre svega prema pojmu nacije, religijskoj i etničkoj pripadnosti, što znači prema svim oblicima homogenizujućih ideologija. Kao trenutak odluke u kojem roditelj "pušta" dete da se samo snađe u svetu, premda i dalje živi na njegovoj teritoriji, u njegovom stanu, ili finansijski i dlaje zavisi od njega. Takvo ustupanje suverenosti zarad suverenosti suočava nas sa silnim opasnostima, među kojima mogućnost da roditelj završi na ulici nije nepoznata. Problem koji se u ovakvoj konstelaciji pojavljuje jeste kako napraviti razliku između prijateljske i neprijateljske ideologije, a odgovor dolazi izvan ideološkog ozračja: nijedna ideologija nema unapred povlašćeni status, a pravo na nademtanje imaju sve ideologije, računajući i onu koja odbija pluralnost ideologija. U izvesnom smislu autoimuna reakcija predstavlja onu vrstu mogućeg korektiva koji, kao ona egzistencijalistička (premda zašto ne i Hobsova?) strepnja od smrti, odbija svaku veliku ideološku. Društvo, što bi rekao Fuko, valja braniti, ali ne zatvaranjem i zidovima, već otvorenošću u kojoj se dopušta mogućnost autoimune reakcije, u kojoj se ne sklanjamo od mogućnosti infekcije, u kojoj izdaja nije smrtonosan pojam, tamo gde gljivice mogu da bujaju i da nas unište, ali i tamo gde se protiv gljivica možemo boriti. Zato je, čini se, nužno odbiti diskurs koji će logor da vidi kao ključno obeležje modernosti, onaj diskurs koji će, recimo, u američkom logoru u Guantanamu da vidi suštinu liberalno-demokratskog poretka. Taj uvid počiva na neoprostivom previdu koji odbija da prizna da je logor suština totalitarnog projekta, da nacizma i komunizma, naprosto, nema bez logora, da logor po definiciji pripada totalitarnom projektu, dok je Guantanamo greška u sistemu, greška koja protivreči samoj suštini bez suštine liberalno-demokratskog poretka, dakle ispravljiva anomalija, a ne nikakva pretpostavljena, ovejana i, uostalom, nedokaziva suština.

12. 5. Autoimuna suverenost i suverena autoimunost

Bivši predsednik Sjedinjenih Država Džordž W. Buš svojevremeno je neobično dobro i na svoj način precizno artikulirao problem kojim se ovde bavimo. U Tuskonu 28. novembra 2005. on je istakao napore svoje administracije u čuvanju granica i smanjenju broja ilegalnih ulazaka. "Amerikanci ne bi smeli da biraju između društva koje se temelji na prijemu i pravne države. Možemo da imamo i jedno i drugo istovremeno", izjavio je Buš.⁸¹³ Dakle, Buš ne želi da suprotstavi društvo koje se temelji na gostoprimstvu i pravnu državu, stvari, dakle, koje prema svome pojmu ne smeju da budu suprotstavljene. Pa ipak... Kao da između gostoprimstva s jedne i države s druge strane postoji, kao da mora postojati, napetost. Kada to ne bi bio slučaj, zašto isticati pitanje izbora? Niko ne zahteva razlaz između prava i gostoprimstva. Naprotiv, upravo zakoni mogu da osiguraju prijem dostojan toga imena. Pa ipak, Buš je regrutovao hiljade novih graničara, odobrio je upotrebu naročitih instrumenata opremljenih infracrvenim kamerama za nadziranje granica u pustinjskim predelima između jugoistoka Sjedinjenih Država i Meksika, kao i novim barijerama na mestima na kojima se granica najčešće prelazi tajno. "Amerika je uvek bila velikodušna zemlja kojoj su pridošlice važne. Amerika je vrlo ponosna na nasleđe koje joj je ostavila imigracija. Ipak, mi smo i zemlja izgrađena na pravu", rekao je Buš i dodao da "oni koji ulaze u zemlju ilegalno krše zakon".⁸¹⁴ Posle pohvale američkog gostoprimstva, jedno "ipak". Država daje/vraća razlog da bi ograničila, da bi uslovlila bezuslovno gostoprimstvo. To su uvek "realistički" razlozi, uvek vrlo dobro zasnovani i vrlo dobro objašnjeni s gledišta neke države. Istina je, kaže se (ali *ko* to kaže?), da država ne može da otvori svoje granice bez ikakvih uslova jer je opasnost od toga da se poremeti društvena ravnoteža isuviše velika, što je jasno čak i na nivou zdravog razuma. Zbog toga država mora da ima pravila, zakone koji ograničavaju nekontrolisani priliv, to je razlog zbog kojeg država mora da dâ uslove da bi se moglo ući na njenu teritoriju, ili barem da bi se sačuvali

⁸¹³ *Le Monde*, 29. novembre 2005.

⁸¹⁴ *Isto*. Među argumentima koje je, protiv ilegalnog prelaska granice, odnosno protiv nekontrolisanog priliva imigranata, ponudila američka administracija, nalazi se i nekoliko "klasičnih": u Sjedinjenim Državam na svakih sedam radnika jedan je imigrant, a gotovo 40 odsto među njima dolazi iz Meksika i Centralne Amerike. Procenjuje se da ilegalnih imigranata ima oko 12 miliona. Drugim rečima, u real-političkom govoru radi se o podacima, neospornim činjenicama koje se, kao takve, pojavljuju kao svojevrsni udarac čekićem kojem nije potrebna nikakva interpretacija, kao sveobjašnjavajući princip za širenje straha od imigranata.

"znaci suverenosti". Pod pritiskom "realnosti", "realne politike", pod pretnjom "našoj" državi i usled brige za naše ognjište, za naše pripadnosti, upravo se naš diskurs neopaženo preobražava, uvija se, bora. Diskurs pretnje odnosi prevagu. Bezbednosni razlozi postaju sveobjašnjavajući princip, a imigranti postaju neprijatelji u rezervi. Gostoprimstvo i neprijateljstvo neprestano pokazuju svoju nespornu bliskost. U govoru se primećuje jedna čudna promena u ontološkom statusu stvarnog. Upravo se u ime realnosti izdaje realnost kako bi se održala nekakva logika, neka apstrakcija, neka vrsta utvarologije. U tom smislu Rene Šere piše: "(...) gostoprimstvo se pokazuje (...) u 'jezgrima' realnog. Upravo tu, kada je reč o problemu gostoprimstva, realno se iskazuje u čistome stanju. A kritika koja se može uputiti svim protiv-gostoljubivim politikama jeste upravo da one praktikuju preokret s obzirom na ono stvarno. One se okreću od realnog kako bi predložile opšte apstraktne i prinudne mere. One izmeštaju problem ljudske stvarnosti kako bi ga prenele na stranu logike koja je bliska državnim institucijama, jemstvima ili bezbednosnim razlozima, itd."⁸¹⁵ Nameće se realna politika kao izbaviteljka, ali ne u ime neke vizije, ili nekog programa, na kraju krajeva neke ideologije, već u ime nerealne realnosti, apstraktne u lošem smislu toga izraza: spasavanje državne suverenosti. Ta je politika hiperrealistička u takvoj meri da postaje odraz sebe same, puka tehnika, ona postaje sablasna.⁸¹⁶ Realna, odnosno dnevna politika, pokreće proces za preživljavanje političkih elita. Politika se tu razume kao neka vrsta atributa suverene moći. Pojam suverenosti ne može da preživi bez realne politike, ali ni realna politika (politika koja ne izlazi iz izračunljivog računa) ne može da preživi bez tradicionalnog pojma suverenosti koji računa samo na Jedno: oduvek i zauvek nedeljivo Jedno. Zakoni suverene moći koja sebi samoj daje zakone ostaju privrženi ideji nedeljivosti, tome Jednom. Ali Šere insistira: gostoprimstvo ide iznad prava, iznad juridičkog. Gostoprimstvo je za njega proces subjektivacije i proizvođenje subjektivnosti, proces "očovečenja" čoveka.⁸¹⁷ Gostoprimstvo je susret sa drugim, u kojem je glavni ulog naš subjekt, naš identitet koji se otvara prema pretnji nepoznatog, stranog, neizračunljivog. To jest, upravo suverena moć preuzima rizik da se izloži onima koji je mogu uzdrmati, ili čak ukinuti. Izložiti se drugome, infekciji, virusima i bakterijama, znači raditi na

⁸¹⁵ René Schérer, "Cosmopolitisme et hospitalité", u: *Communications* 65/1997, str. 59-67.

⁸¹⁶ O sablasnom u politici Derrida, *Sablasti Marksa*, *op. cit.*, naročito poglavlje 2.

⁸¹⁷ Schérer, "Cosmopolitisme et hospitalité", *op. cit.*, str. 64.

autoimunoj reakciji. To, međutim – kako vidimo u filmovima katastrofe u kojima su čitavi gradovi, čitave oblasti, pa, s vremena na vreme, i čitavo čovečanstvo izloženi napadu virusa kao onoga što proizvodimo mi sami i što, za razliku od nekih pređašnjih holivudskih manevara, zamenjuje vanzemaljce – ne znači na mesto zaraze odlaziti bez zaštitnog odela i svih mogućih mera predostrožnosti, već nešto drugo: raditi na slabljenju nacionalnog osećaja kao jednog od modernih *munusa*, stožera jedinstva i čuvara suverenosti same.

Iz ogromne literature o pojmu nacije, koja zamah dobija sredinom osamdesetih godina prošloga veka kao znak promena na teorijsko-političkoj sceni toga vremena⁸¹⁸, da se izdvojiti nekoliko zajedničkih elemenata koji se mogu sažeti u sledećih definiciji: nacija je vezivni element savremenih društava, ali tome uprkos (ili tome zahvaljujući) fluidan pojam čija fluidnost pogoduje zloćudnim oblicima homogenosti i jedinstva savremenih država. Određenje koje se može izvući kao zajednički imenitelj glasilo bi, u svojoj nužnoj apstraktnosti: nacija je istorijska zajednica sa sopstvenom kulturom, kolektivnom svešću i suverenošću koja joj daje politički oblik. Svi elementi definicije, računajući i suverenost, problematični su. Kako je u ovom tekstu više puta naglašeno kultura nipošto nije samorazumljiv pojam, dok to naročito nije kolektivna svest. Utoliko bismo mogli da primetimo, zajedno sa Patrisom Kaniveom, da određenje nacije ima svoju objektivnu i svoju subjektivnu stranu, pri čemu je subjektivna perspektiva, podržana afektivnim momentom, dominantnija od objektivnog pristupa.⁸¹⁹ Subjektivni će pristup, naime, da radi na ojačavanju imunih elemenata unutar nacionalne zajednice jer sama nacija kao izum u kome rođenje (od *nascere*, roditi se) igra važnu ulogu jer označava grupu ljudi istog

⁸¹⁸ Izdvajamo nekoliko važnih naslova koji su prevedeni na naš jzik: Benedikt Anderson, *Nacija, zamišljena zajednica*, Plato, Beograd 1988, prevod Nata Čengić i Nataša Pavlović; Erik Hobsbaum, *Nacija i nacionalizam od 1780*, "Filip Višnjić", Beograd 1996, prevod Svetlana Nikolić; Antoni D. Smit, *Nacionalni identiteti, XX vek*, Beograd 1998, prevod Slobodan Đorđević; Ernest Gelner, *Nacije i nacionalizam*, Matica srpska, Novi Sad 1997, prevod Mašan Bogdanovski; Hans-Ulrich Veler, *Nacionalizam*, Svetovi, Novi Sad 2002, prevod Tomislav Bekić.

⁸¹⁹ Patrice Canivez, *Qu'est que la nation?*, Vrin, Paris 2004, str. 27-29. Objektivni momenat bi se odnosio na to da nijedan od momenata koji se nudi kao element nacionalnog identiteta nije presudan za taj identitet – jezik, tradicija, kultura – odnosno svaki se od tih elemenata pokazuje kao proizvoljan, ali svejedno u subjektivnih sferi funkciniše upravo kao jačanje imune strukture. Zbog toga je Benedikt Anderson nacionalnu zajednicu i nazvao *izmišljenom*, Anderson, *Izmišljena zajednica*, op. cit. Subjektivni momenat je toliko snažan da on upravlja i naučnim, recimo istoričarskim, diskursom. Vidi Erik Hobsbaum, *Nacije i nacionalizmi od 1780*, op. cit. Takođe: Eric Hobsbaum and Terence Ranger (ur.), *The invention of Tradition*, Cambridge. Cambridge University Press 1983. Takođe odličan zbornik: Gordana Đerić (ur), *Pamćenje i nostalgija*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP "Filip Višnjić", Beograd 2009, kao i Gordana Đerić, *Prošlost u sadašnjosti*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP "Filip Višnjić", Beograd 2010.

porekla, jeste entitet koji počiva na neprestanom samouzbuđivanju, na, kako je to zgodno primetio Peter Sloterdajk, samohisterizaciji.⁸²⁰ Nacionalnoj suverenosti, utoliko, prethodi samohisterizacija, ona je hrani. Histerizacija ili, opet prema Sloterdajkovom izrazu, permanentna mobilizacija, neprestano proizvodi neprijatelje. Neprijatelj je, pak, nužan za pojačano lučenje političkog. Političko je, najzad, u ovom slučaju imunosna struktura koja nas štiti od upada spolja.⁸²¹ Zbog toga je to povlašćeno polje za rad suverenosti. Autoimuna reakcija se, utoliko, okreće prema onom nacionalnom, prema nacionalnom temelju, prema svemu onome što sačinjava biće jedne zajednice koja se temelju na osećaju nacionalnog, na zajedničkom poreklu i zajedničkoj tradiciji, denuncirajući ih kao konstrukcije u kojima nema nikakve nužnosti, a najčešće ni opštosti. To, dalje, znači izložiti se, kao građanin a ne kao pripadnik nacije, kao samosvesni pojedinac pripadnik političke zajednice, kao individua i suvereni subjekt, a ne deo kolektivne subjektivnosti, najgrubljim mogućim prigovorima među kojima je, verovatno, najozbiljniji prigovor za veleizdaju, prigovor normiran, uostalom, u svim nacionalnim državama. Ali veleizdaja nije drugo do reakcija na samorefleksivnog, suverenog građanina koji ne dopušta da mu mera kolektivnog, samohisterizujućeg nacionalnog diskursa, oduzme prostor zajedničke slobode. Autoimuna reakcija pretpostavlja okretanje nacionalističkog diskursa protiv njega samog, protiv njegovih dubinskih struktura, a to je moguće samo gostoprimljivim otvaranjem za diskurs, ali i dolazak drugog. Ukoliko je u nacionalističkom diskursu kultura zatvorena struktura koja se održava zahvaljujući centripetalnoj sili, autoimuna reakcija pokreće centrifugalnu silu koja ne dopušta da se se identitetu skloni delovi jedne zajednice stope sa samima sobom, sa telom te zajednice, već ostavljaju mogućnost izlaska iz nje. Autoimuna reakcija ostavlja prostor za dolazak Drugog na naš suvereni prostor, bez prethodnih uslova. Odnosno, autoimuna reakcija otvara mogućnost promene samoga subjekta u pravcu pluridimenzionalnosti. Recimo, dva pisma, ćirilčno i latinično, ta specifičnost srpske kulture, za otvoreni subjekt nisu nikakav problem, naprotiv, dok za imunosnu paradigmu – jesu. Drugim rečima, ćirilizacija javnog prostora kakva je viđena u Novom Sadu posle smene vlasti na srpskoj političkoj sceni 2012. godine, tipična je imunosna reakcija koja

⁸²⁰ Peter Sloterdajk, *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd 2001, prevod Aleksandra Kostić, str. 87: "bez neprijatelja nacije nema ni nacije, bez stresa koji izaziva neprijatelj nema ni vlastitog stresa."

⁸²¹ U registru Žaka Ransijera ovde je reč o politici shvaćenoj kao policijska aktivnost.

zatvara kulturni i politički prostor za upad Drugog jer Drugi, recimo, ne čita ćirilicu. Imunosna perspektiva, doduše, Drugome nudi gostoprimstvo na način domaćina: nauči ćirilicu i sve je u redu. U redu je i ako je ne naučiš, ali nije sigurno da ćeš tada da funkcinišeš u imunosnoj paradigmi, već ćeš uvek biti građanin drugoga reda. Pogrešno je, međutim, verovati da će ćirilica kao kulturna osobenost biti sačuvana u okviru tradicionalno shvaćene suverenosti kao imune reakcije koja se pokreće prema Drugome, već ona svoju šansu u savremenom svetu ima samo kao otvorena struktura. Ta struktura, u skladu sa rizicima koje pokreće svaka autoimunost, može da se sruši. Ćirilica će možda da izgubi bitku sa latinicom, možda će da izumre, ali autimunost makar pruža šansu za revitalizovanje, ona ćirilici nudi odmeravanje u javnom prostoru, oprobavanje njene nosivosti, dok je imunost, zatvarajući ćirilicu u *ogradu metafizike*, definitivno i bez greške ubija.

Suverenost, danas, svoju šansu može da pronađe samo u izazivanju autoimune reakcije. Učinak autoimune reakcije jeste stvaranje samosvesnog, suverenog građanina, koji će umeti da proceni interes zajednice u kojoj živi, kojoj pripada i pred kojom i za koju odgovara. Dok ispisujemo poslednje redove ovoga teksta, vidimo da se u Brazilu i Turskoj događa upravo autoimuna reakcija protiv klasični shvaćene suverenosti. Ta reakcija počiva na sazrelim, samosvesnim građanima, koji ne izvršavaju slepo nalog vlasti i umeju da artikuliraju svoje zahteve i upute ih predstavnicima zajednice. Ukoliko ova, u liku vlasti, bude želela da ih čuje. Zajednica će sačuvati svoju suverenost samo ako je preobrazi, ako bude uspela da prepozna zajednički interes koji se, pre svega, pronalazi u razvijanju već propule građanske samosvesti. Istovremeno, građanski nemiri u viskorazvijenim zemljama potpuno su drugačijeg karaktera i govore o oslabljenoj građanskoj suverenosti. Prognani iz svoga nezasluženog raja, građani Amerike, Španije, Grčke nastoje da očuvaju svoje lako i nepravedno stečene privilegije. Drugim rečima, odnos njihovih vlasti prema imigrantima i te kako je zasluživao reakciju, ali nikoga, naravno, nije bilo briga za "svetski šljam". Kada su izgubili sredstva za održavanje tri bazena, našli su se pogođenima. Njihova građanska samosvest, kojoj su amputirane neke od elementarnih građanskih vrlina poput solidarnosti i gostoprimstva, pretvorila se u imuni sistem nesposoban da shvati elementarne koordinate odnosa sa drugim.

Zaključak

Moderno određenje slobode u sebi spaja dva oblika suverenosti: kolektivnu i pojedinačnu suverenost (upravo ono što Hana Arendt, zgađena iskustvom holokausta i staljinističke tiranije, nije mogla da misli). Ta dva oblika suverene slobode uzajamno su suprotstavljena, ali, kako pokazuje iskustvo moderne države, ne i nespojiva. Napetost koja uvek postoji između suverenosti političke zajednice i suverenosti pojedinca – suverenost je, prema tradicionalnom određenju, uvek jedna i nedeljiva, te bi podeljena suverenost bila svojevrsni oksimoron – postaje konstitutivnom za moderno određenje slobode.

Konzumiranje te dve vrste slobode na istom mestu i u isto vreme, pokazuje se mogućim samo pod pretpostavkom negativnog određenja slobode: pojedincima niko, pa ni suverena zajednica, ne propisuje koje uslove treba da ispune kako bi bili slobodnim pripadnicima te zajednice. U drugačijem pojmovnom režimu: pojedinci su slobodni da biraju svrhu sopstvenog života i način na koji će do svrhe doći uz samo jedan, negativan uslov: svrha tog života i način na koji se do svrhe dolazi ne smeju da sprečavaju postojanje iste takve svrhe i istog takav načina postizanja svrhe bilo kog drugog pripadnika određene političke zajednice. Politička zajednica, u ovoj vrsti organizovanja, obezbeđuje uslove za slobodno uživanje različitih zamisli srećnog i slobodnog života.

Ovakav odnos i ovakva promena uloge i funkcije političke zajednice, najdirektniji su napad na ideju moderne političke zajednice kao tvorevine kojoj jedinstvo daje suverena vlast, te artikuliše opšte dobro iz sopstvene volje. Sa gubitkom njene regulativne funkcije, sa gubitkom tradicionalnih prerogativa suverenosti, savremena politička zajednica nužno upada u krizu identiteta: u pitanje je dovedena ideja zajedništva. Drugim rečima, na kojim pretpostavkama počiva zajedništvo zajednice ako ne postoji unapred dati osnov te zajednice, njen temelj, ono jedno zajednice oko kojeg se, kao oko osovine, organizuje čitava zajednica?

Pojam suverenosti je ono što doživljava preobražaj, možda i najveći od svog nastanka: umesto osovine u vidu suverene vlasti, sada se zajednica fragmentira u mnoštvo pojedinačnih suverenosti, u mnoštvo singularnosti koje iznalaze nove mehanizme

zajedništva, nove mehanizme obrazovanja zajednice koja, po definiciji, više ne uređuje njihove odnose. Samoregulativni mehanizam savremene zajednice sada, prema analizi Žaka Ransijera, počiva na mogućnostima nemogućih identifikacija, na obrazovanom građaninu koji je, odbacujući tradicionalne oblike identiteta i identifikacije, svoj identitet izgrađuje na neprestanoj dinamici razlikovanja političkog i policijskog aparata. U policijskom aparatu, naime, obrazovani bi građanin morao moći da prepozna nasilni karakter tradicionalnih identifikacija, dok bi mu, s druge strane, prostor slobode obezbeđivao politički mehanizam koji ne počiva ni na kakvoj prethodnoj identifikaciji, odnosno koji bi počivao na odsustvu unapred datog temelja, na demokratiji kao na priznatom neimanju orijentira što bi prethodili političkom životu, političkoj borbi, odnosno na vrednostima koje bi se utvrđivale pre sam političke borbe. U negativnom shvatanju slobode suverenost bi se određivala kao suverenost mogućnosti političke borbe. Ili, prema jednoj lepoj formulaciji Hane Arent, politika bi bila "sloboda da se u život prizove nešto što ranije nije postojalo, što nije bilo dato, čak ni kao predmet saznanja ili mašte, što, dakle, strogo uzevši, nije moglo biti ni poznato"⁸²².

No, uprkos menama i snažnim intervencijama koje otkrivaju napukline u odnosu suverenosti i slobode, dakle u odnosu zajednice i pojedinca – pri čemu bi iskustvo totalitarnih režima bila svakako najveća pukotina u tome odnosu – ne vidi se jasno kako bi sloboda mogla da se konzumira bez prostora suverenosti. Koliko god da je pojam suverenosti u krizi, pritisnut barem sa tri strane – istorijsko nasleđe totalitarizama kao patologije suverenosti, uspon pojedinca kao suverene jedinice i stvaranje velikih političkih celina poput Evropske unije koje pretpostavljaju odricanje od suverenosti, ili barem dela suverenosti država-nacija – on i dalje zadržava svoju delotvornost makar kao pozadina na kojoj se odigravaju rasprave o liberalizmu i multikulturalizmu. Naime, u kojoj meri je pojedinac u liberalno-demokratskom poretku slobodan ako u svoj političko-sentimentalni prtljag upakuje i običajnosnu sferu jer je on, prema definiciji, slobodan birati cilj koji će da sledi? Problem postaje naročito osetljiv kada se sa načelne ravni spustimo do konkretnih oblika konzumiranja slobode, koji se kreću od zabrane ili dopuštenja nošenja tradicionalne

⁸²² Hana Arent, *O slobodi i autoritetu*, Gradska narodna biblioteka "Žarko Zrenjanin", Zrenjanin 1995, prevod Ranko Mastilović, str. 81.

muslimanske odeće u liberalno-demokratskim porecima, do upražnjavanja običaja i prava stranih takvom poretku. Ako liberalni poredak, uz izvesne napetosti, nekako i može da podnese određene oblike onoga sebi nesvojstvenog – što je samo po sebi problematično kao sintagma jer ono svojstveno liberalnom poretku jeste nesvojstvenost – ne postoji način da dopusti postojanje paralelnog političko-juridičkog poretka koji bi, kao u britanskom Mančesteru, doveo do pogubljenja žene kamenovanjem, po šerijatskom pravu. Treba li reći da šerijatsko, niti bilo koje drugo pravo osim britanskog, ne važi na suverenoj teritoriji Velike Britanije. Suverenost je, dakle, i dalje na delu i veoma je delotvorna. Ili, kako bi rekao Mišel Fuko, društvo je potrebno braniti.

Aristotelovo određenje vrhovne vlasti možda je i prvi sistematski pokušaj da se ocrta autonomni politički prostor, odnosno autonomni prostor političkog. Njegov naum pretpostavlja dve veličine koje prethode određenju vrhovne vlasti: *polis* kao mesto slobode, kao specifično mesto koje određuje sva druga mesta, kao neupitno najviše dobro, kao jedino mesto na kojem je moguć politički život (moguće su i druge ljudske organizacije, ali one, za razliku od grčke, ne poznaju slobodan politički život). Sam *polis* međutim, ne bi bio moguć bez slobodnog građanina kao jedinstva onoga ko vlada i onoga nad kim se vlada. Vrhovna se vlast, utoliko, određuje posredstvom građanina, da bi se sam građanin, u kružnom Aristotelovom kretanju, određivao kroz odgovarajuće uređenje, odnosno obrazovanjem za život u polis. Uređenjem se, pak, naziva organizacija vrhovne vlasti u *polisu*. Uređenje ne pretpostavlja, kao u savremenim parlamentarnim demokratijama reprezentativnog, a naročito ustavnog tipa, agregat zakona objedinjenih ustavom, već, uz zakone, ono pretpostavlja građane obrazovane u duhu svakog posebnog uređenja, te vrhovnu vlast koja raspodeljuje ovlašćenja, funkcije i moći u *polisu*, no nema jasnu zakonodavnu funkciju koja bi joj davala prerogative suverenosti. Umeće upravljanja *polisom* izraz je najviše vlasti, ili moći. Ta moć pretpostavlja vladanje nad svim stanovnicima *polisa*. Onaj ko upravlja *polisom* drži najvišu političku vlast, a ako upravlja zarad opšteg dobra, a ne zarad ličnog interesa, onda je ta uprava dobra, odnosno pravedna. U dobrim uređenjima na delu je, dakle, svojevrсни identitet vladalaca i onih kojima se vlada. U lošim, odnosno izopačenim uređenjima, odnos onih koji su na vlasti i onih nad kojima se vlada, podseća na odnos gospodara i robova, a ne na odnos slobodnih i jednakih

ljudi. To bi bilo najvažnije određenje vrhovne vlasti, ali ono, to određenje, nije isto u svakom od mogućih uređenja jer nije isto vladati (ili biti potčinjen) u demokratiji, ili oligarhiji, niti je isto ako vrhovna vlast pripada jednom, nekolicini, ili mnoštvu.

Potrebno je, međutim, uočiti da, za razliku od modernog poimanja odnosa vrhovne vlasti i zajednice kojom se vlada, vlast ne konstituše zajednicu, ona nije princip koji zajednici obezbeđuje jedinstvo. Ako je *polis* mesto jednakosti, *izonomije*, onda je problem vlasti uvek i problem ravnoteže. Tiranin ili despot, recimo, unose neravnotežu u polis jer oni nisu jednaki, a kao nejednaki oni ne doprinose slobodi. "Vlast razara politički prostor", piše Hana Arent, "a rezultat ovog razaranja je poništavanje slobode za vladaoca kao i za podanika".⁸²³ Vlast, dakle, nije učinak, ili proizvod onog političkog jer političko je već tu, to je polis kao mesto, te nije vlast ono što konstituše javni prostor, već on samo rapoređuje organe upravljanja.

Aristotel je najnaklonjeni kraljevini kao obliku vladavine u kojoj upravlja jedan, ali vrhovna vlast, čak ni u kraljevini, nikada nije koncentrisana u rukama samo jednog. (Za tiranije bi se to, doduše, moglo reći, ali njihov problem je u određenju same moći, u tome što tiranska vlast, kako bi se danas reklo, nije legitimna, a nije legitimna ne zato što je tiranin jedan – jedan je i legitimni kralj – već zato što remeti ravnotežu jednakosti.) Kad god se približi određenju potpune vlasti Aristotel skrene pažnju na to da je moć uvek već, zapravo, podeljena, pa se uglavnom koleba između zakonodavne i izvršne vlasti bivajući svestan pogubnosti koncentrisanja moći u rukama jedne grane vlasti. Utoliko onaj ko upravlja *polisom* – bilo da je reč o pojedincu, nekolicini ili mnoštvu (skupštini ili savet) – jeste najviša vlast, ali karakter te vlasti, zapravo, nikada nema obeležja onoga što ćemo, u moderno doba, zvati suverenosti, jer suverenost odlikuje, pre svega, u njoj apsolutističkoj pretenziji, volja vladara, dok vrhovna grčka vlast ne operiše voljom – Grci volju nisu poznavali – te njeni zakoni nisu izraz volje vladaoca već učvršćivanje pretpostavljeno najboljeg načina života, institucionalizovanje običajnost, izraz jedinstva etike i politike.

⁸²³ Hana Arent, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, "Filip Višnjić", Beograd 1991, prevod Božidar Sekulić, str. 24.

Rimsko iskustvo uvodi nove elemente u određenje vrhovne vlasti, a odjeci tih novina veoma su čujni i u savremenom određenju suverenosti. Ako su hijerarhijski uređena vlast, izražena insititutom *maiestas*, odnosno vlast shvaćena kao vrhovna moć zapovedanja, *imperium*, bili na ovaj ili onaj način poznate i ranije, rimskom iskustvu svakako dugujemo artikulaciju jednog oblika moći koji će obeležiti političku sferu sve do danas: *auctoritas*.⁸²⁴ Temelj toga *auctoritas*, temelj autoriteta, uprkos svojoj starosti i mnoštvu oblika u kojima se pojavljivao, i dalje ostaje ne sasvim jasan, čak mističan. Rimsko iskustvo pokazuje da je temelj autoriteta u samom sprovođenju moći (vlast), ali i izvan vlasti, u onome što joj, istovremeno, i pripada i ne pripada, u veličini koja – poput poznavanja pisma – može da bude deo vlasti, ali joj ne pripada po nužnosti. Autoritet se prepliće sa drugim svojstvima moći, ali im neprestano izmiče postavljajući se čas kao njihov temelje, čas kao neuhvatljivo svojstvo, čas kao ono što je tek potrebno osvojiti da bi se vlast obnašala u punom svom obimu. Utoliko se autoritet pojavljuje kao stvaralačka sila koja političkoj delatnosti, ili delatnosti onog političkog, pribavlja momenat novine, ono, dakle, što bi se u umetničkoj sferi moglo nazvati nadahnućem, s tim što autoritet, za razliku od nadahnuća, nije stvar trenutka ili okolnosti, već trajno svojstvo političkog života. Nedostatak autoriteta, naime, ume da dovede do gubitka vlasti. Kao stvaralački momenat koji pretpostavlja slobodu, autoritet je svojstvo koje se, gotovo prirodno, vezuje za suverenost. U modernim vremenima, naime, autor kao subjekt postaje moć koja proizvodi svet iz sebe samog na osnovu autoriteta koji poseduje, da bi se politički princip njegove delatnosti artikulisao kao suverenost. Veza autoriteta i suverenosti toliko je snažna (premda ne i manje zagonetna) da bi se moglo reći kako suverenosti nema bez autoriteta – Hobs će tu vezu pokazati ubedljivije nego bilo ko drugi – dok se snaga autoriteta vidi samo u suverenom političkom delanju.

Ovde ukoračujemo u mali paradoks.

Latini, naime, nisu poznavali pojam suverenosti, tako da je autoritet – bilo kao institucionalizovani oblik moći, bilo da je reč o nedelatnom principu (počasna uloga slična,

⁸²⁴ Agamben, dabome, i ovde ima primedbu, naime pozivajući se na jedan odlomak iz dela Diona Kasija on dovodi u sumnju to da je *auctoritas* rimski izum, te da je, možda, sličan institutu moguće pronaći već kod Grka, ali se ne upušta u podrobniju analizu toga motiva. Vidi Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, str. 97.

recimo, ulozi predsednika republike u parlamentarnim demokratijama poput današnje Italije, ili Nemačke) – bez problema pratio institucionalizovane oblike moći kao svojevrsna transcendentna veličina koja bi, u nešto slobodnijem tumačenju, bila svojevrsni takmac božanskoj vlasti. Bogovi su, naime, imali autoritet, ali ne i delotvornu moć. Rimljani, naravno, ovakvu tvrdnju ne bi mogli da artikulišu jer je božansko (transcendentno) prisustvo igralo važniju ulogu nego što je to slučaj u modernom dobu, ali autoritet je, sve do danas, sačuvao uočljivo transcendentno svojstvo. Ukoliko se, pak, suverenost kao imanentni princip, kao ono što odbija transcendentni izvor legitimnosti, oslanja na autoritet, onda on u sebe prima transcendentnu veličinu, stvarajući, na taj način, podvojenju strukturu koja sopstvenu imanentnu poziciju utvrđuje neimanentnim principom. Uprkos provaliji od gotovo 1500 godina, ovi motivi stvaraju prostor za pojavu Makijavelija.

Razumevanje i recepcija Makijavelija umnogome, ako ne i presudno, zavisi od toga kako ćemo protumačiti formulu: *il conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi*, ako delo optužuje (vladaoca), bilo bi dobro da ga učinak izvini, da ga opravda (legitimiše). Romul je, dakle, ubistvo brata, politički zločin, amortizovao, opravdao, legitimisao kada je svoju vlast podelio sa senatom, odnosno kada je ustanovio republiku, ali nikakvo jemstvo u trenutku činjenja nasilja nije postojalo da će nasilje biti prevladano, odnosno opravdano. Makijaveli, naravno, zna da nema unapred datog jemstva bilo za koje nepočinstvo – čak i da je ono lišeno svakog moralnog obzira – pa utoliko uvodi ovo oprezno, uslovno *il conviene bene*, "bilo bi dobro". Da bi pojasnio o čemu je reč i pokušao da izbegne nesporazume (bezuspešno, kako je pokazalo onih 400 dela engleske književnosti u kojima je "iz njegovog prezimena iskovan epitet za hulju, a od krštenog imena za đavola"⁸²⁵), Makijaveli navodi primer Cezara zato što učinci njegove vladavine nisu opravdali prvobitno nasilje: umesto obnove republike Cezar uvodi diktaturu. Ili, u drugačijem pojmovnom režimu, Cezar ni u jednom trenutku nije bio suveren. Ipak, iz perspektive prvobitnog nasilja razlika između Romula i Cezara ne može se uočiti. Ima li je uopšte?

⁸²⁵ Kasirer, *Mit o državi*, op. cit, str. 135. Takođe Lefort, *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, op. cit, str. 88, str. 93. i dalje.

Unapred datog jemstva, kao što je rečeno – nema, a nema ga jer politika ne počiva ni na kakvom principu koji bi se mogao obrazovati pre političke borbe. To je veliki Makijavelijev iskorak: ne negiranje principa, već negiranje principa koji je dat pre političke borbe. Drugim rečima, najviše dobro učinak je političke borbe, ono se u političkoj borbi artikuliše. Kao učinak politike, dakle učinak ljudskog delovanja, princip nije večan, nepromenljiv, dat jednom za svagda. Pođemo li od takvog viđenja stvari – što je za Makijavelijevo vreme, uprkos renesansnoj oslobođenosti, bilo šokantno, a ni danas nije mnogo manje začuđujuće – onda pohvala neslozi, njegovo shvatanje nereda i način na koji se iz nereda izlazi, postaje shvatljivija. Na svoj način Makijaveli kaže da se iz nereda, iz stanja u kojem je nasilje pravilo, da izaći samo nasiljem. Taj izlazak pruža šansu konstitutivnom nasilju. Tamo gde je sve nasilje, tamo gde nema ničeg do nasilja, svaki je čin nasilan. Njegovu nasilnu prirodu ne može da promeni ništa. Ali budućnost može da ga razume i, u boljem slučaju, legitimiše. Dakle, nasilje konstitutivnim može postati samo *aposteriori*. Na početku beše nesloga, nered, čista istorija, stanje lišeno bilo kakve zakonske regulative. Imperativ je, utoliko, izaći iz tog stanja. U trenutku rađanja zakona on nije ništa drugo do ono iz čega se rađa – nered, kaos, nasilje, sama istorija. A opet, zakon kao ono što, u istom gestu, jeste istorija, ali i nije utoliko što iz nje pro(izlazi), daje smisao istoriji. U trenutku nastanka – a dodali bismo: i kasnije – zakon ima dvostruku prirodu, on u sebi nosi nered istorije i red onoga što uspostavlja: red poretka. Romulov čin je, utoliko, čin utemeljujućeg nasilja. Ono, pak, što temelj čini temeljom, što ga utemeljuje, jesu učinci koji proističu iz prvobitnog nasilja. Temelj je, drugim rečima, legitimacija nasilja, ono što prvobitnom nasilju daje smisao koji nije upisan u sam čin koji optužuje. Čin, bratoubistvo, otvoren je za tumačenja, za događaj, on je i dalje otvoren za upad istorije – pri čemu istoriju ovde valja razumeti upravo kao priču, kao priču-tumačenje događaja, koja se bori za sopstveno mesto, dakle opet za legitimaciju, za ozakonjenje. Smaknuće Romula bila bi, recimo, jedna vrsta interpretacije: Romul je počinio neoprostiv zločin i jedino što je zaslužio jeste smrt. Ali smisao nije fiksna kategorija. Smisao jednog događaja menja se s obzirom na njegove učinke. Ti učinci se, pak, proizvode istovremeno sa gestom njihovog tumačenja. Ako je učinak slab, ako je tumačenje događaja nedovoljno, sam čin neće biti ozakonjen i mi smo i dalje u istoriji. Nije nezamislivo da je, u slučaju nacističke pobeđe u

ratu, holokaust mogao da dobije smisao spasenja čovečanstva. Ali nije. Ono, međutim, što nas Makijaveli poučava jeste da odgonetku događaja ne tražimo u samome događaju, već u njegovom tumačenju. Ako smisao istorije hoćemo da prevedemo u zakonski smisao, ako hoćemo da prekinemo niz slučajnost, nepredvidljivosti, nesigurnosti, ne postoji drugačiji početak do nasilnog. Početak je nasilan jer se za njega ne traži saglasnost ni od koga. Početak je nametnut. Kao takav on nije opravdan, niti je, strogo uzev, opravdiv.⁸²⁶ Zakoni legitimnost dobijaju u neizvesnoj budućnosti. Nasilje nameće zakon, ono ga postavlja. To je nametanje zakona po nemepljivoj meri nužnosti, pri čemu sam zakon nameće meru istoriji, događaju. Zakon i istorija su u kružnom odnosu: poredak se ne može uspostaviti bez nasilja, ali se upravo iz poretka rađaju vrline i vrednosti (zakon, sloboda, građanski život) koje naknadno opravdavaju prethodni čin iz kojeg su rođene, ali mu, u istom gestu, i protivreče.

Bodenovo delo se, utoliko, pojavljuje i kao svojevrsna reakcija na Makijavelija, odnosno, peciznije, kao svojevrsna nadgradnja pozicije koju je Makijaveli zadobio (uprkos eksplicitnim Bodenovim zgražavanjem nad Makijavelijem). Bodenova definicija suverenosti samim činom definisanja, više nego njegovom sadržinom koja je, u osnovi, već bila na delu i pre definisanja, inauguriše svetovni (moderni) princip vlast koja temelj pronalazi u sebi samoj, odvajajući se, na taj način, od transcendentnog izvora autoriteta. Formom (definicija) Boden utvrđuje šta je potrebno da bi jedna država imala formu (suverenost). Suverena se definicija pokazuje važnim uslovom same suverenosti kao svojevrsni performativni čin, kao ono što u samom činu definisanja postaje delotvornim. Zbog toga se može reći da je suverenost veličina koja počiva na iminentnom izvoru legitimnosti, na volji vladara. Revolucionarnost Bodenovog poduhvata počiva na performativnoj sili definicije, naime u samom se činu definisanja, u činu samoodređenja, uspostavlja suverenost kao neizvedena, neizvodiva i najviša vlast bez priziva. Da bi bila suverenom vlast mora da se opskrbi izvesnim atributima, pre svega apsolutnim karakterom, trajnošću i nedeljivošću. Apsolutni karakter znači da ne zavisi ni od čega i ni od koga doli od sopstvene volje, trajanje u vremenu omogućava joj da se učvrsti i nesmetano funkcioniše, dok joj nedeljivost obezbeđuje autoritet i samolegitimaciju. Ta i tako

⁸²⁶ Berns, *Le retour à l'origine de l'État*, op. cit., str. 235.

uspostavljena vlast poseduje obeležja koja je čine suverenom, a pre svega moć da se donose zakoni. Onaj, međutim, ko zakone donosi ima tu moć da ih se ne pridržava, odnosno može da ih krši. Suverena, naime, ne obavezuje ništa, a najmanje sopstvena volja. Sva ostala svojstva sadržana su u tom jednom, najvišem svojstvu. Postoji li, međutim, bilo kakva brana proizvoljnosti suverene volje vladara? Najbrutalniji odgovor je – ne, jer ono što proističe iz volje može biti ograničeno samo isto takvom drugom voljom, dakle drugom suverenošću, ili je, pak, sklono samoograničavanju. Svojevrсна brana volji unutar same volje prepoznaje se u onome što Boden određuje kao maksimu prava. Ono što ostaje i kada suveren prekrši zakone koje je doneo, jeste maksima prava. Drugim rečima, imanentni princip koji leži u temelju republike sada nije naprosto u domenu politike, puke odluke, već dobija i svoju normativnu dimenziju. Suveren sada krši zakon u ime zakona, u ime njegovog održanja. Maksima prava se razlikuje od običnog prava jer ona je javnog, dakle političkog karaktera. Drugim rečima, suveren dela u ime novog prava, prava suverenosti, tako da je kršenje zakona koje suveren donosi učinak juridičke instance, onoga što je već upisano u poredak koji je uspostavljen suverenom voljom. Taj preokret da se dela u ime prava, a ne u ime transcendentnog autoriteta, jeste jedan od ključnih učinaka Bodenovog preokreta.

Suverenovo kršenje zakona, dakle, mora moći da se izvede logički iz principa suverenosti – kao mera koja ide ka očuvanju republike – što odluku suverena čini legitimnom. Kršenje zakona služi tome da ojača suverenu moć koja je garant pravnog poretka države, a državni službenici će, razboritošću na koju su naučeni, protumačiti da li suveren deluje u ime prava suverenosti, u ime zajednice, odnosno države, ili zarad privatnih interesa suprotstavljenih opštem interesu. Razboritost državnih službenika – kategorija prema kojoj s punim pravom imamo duboke rezerve – pojavljuje se kao još jedna brana suverenoj proizvoljnosti. Neligitimno je, dakle, ono kršenje zakona koje služi posebnom, a ne opštem interesu, ono koje je strano principu suverenosti. Drugim rečima, državni se razlog može poklopiti sa opštim interesom, ali ne postoji nikakvo jemstvo da će se to zaista i dogoditi, odnosno da suveren deluje vođen opštim interesom. Državni razlog je uvek razlog koji se opravdava *de facto*, a ne *de iure*. Pojam suverenosti, međutim, koji Boden razvija, njegova *summa potestas*, najviša moć, viša je od drugih na osnovu prava, *de iure*.

Kod njega nije u prvom planu tehnika vladanja, tehnika održanja na vlasti, već uspostavljanje suverena kao onoga čija moć proističe iz prava. Uvođenje razboritosti kod Bodena, prema tome, pokazuje u kojoj meri je on svestan toga da bez sile suveren ne može da sprovede svoj cilj, da ne može da odbrani svoje pravo suverenosti bez upliva sile, ali i da moć suverena mora, na neki način, da bude ograničena jer proizvoljnost pretil samoj republici. Drugim rečima, kod Bodena su na delu dva heterogena principa: princip suverenosti kao princip prava i princip umeća vladanja, tehnike vladanja, kao princip političke delotvornosti. Na delu je napetost ta dva principa, koju, svako na svoj način, preuzimaju Hobs i Ruso, dok je zagovornici državnog razloga odbacuju. Utoliko je jasno da se Boden, unekoliko, koleba između bezuslovne poslušnosti službenika i mogućeg otpora suverenu. Kako, naime, da se ponaša državni službenik potčinjen suverenu ako suveren izda naredbu koja nije u saglasnosti sa njegovim zadatkom očuvanja poretka, republike, odnosno svog suverenog prava, ako, dakle, izda naredbu koja je protiv javne koristi i pravednosti? Odgovor je jasan: službenik se ima pokoriti suverenovoj volji, jer jer nered u državi gori od svake samovolje suverena, što nas vraća u krug koji se, na jedan ili drugi način, završava u suverenoj volji vladara kao najvišoj instanci moderne države. Jedan od onih koji nastavlja da razvija iste motive upravo je Hobs.

Hobsov strah od užasa građanskog rata toliki je da on nalazi kako je bolje probuditi čudovište koje će da nas drži u strahu pred njegovom čudovišnošću, nego da živimo u strahu jedni od drugih. To čudovište je suverena država sa svim svojim atributima među kojima dominira, kako će se to kasnije formulirati, monopol na silu: država mora biti najjači činilac zajedničkog života da bi taj život, uopšte funkcionisao. Da bi, dakle, uspostavio poredak, da bi ga opravdao, Hobs koristi sva dostignuća svoga doba, a pre svega izumevanje profanog principa suverenosti koji počiva na zakonima koje je doneo sam suveren. Profana priroda suverenog zakona nalazi se u njegovom poreklu, dakle u volji suverena. Zakon je obavezujući ne zato što je dobar, ili pravedan, ili odgovara društvenoj i istorijskoj stvarnosti, već zato što je izraz moći suverena. Kao takav on je i dobar i pravedan. U istom potezu, kao izraz suverene volje, zakon ujedinjuje, ali nalaže i potčinjavanje. Taj suvereni zahtev svoju snagu, svoju legitimnost izvodi iz prvobitnog ugovora koji su pojedinci potpisali kako bi izašli iz prirodnog stanja. Tim ugovorom oni su

ovlastili suverena da njima vlada u njihovo ime. Vladati, pak, znači obezbediti miran život podanika. Ujedinjenje i potčinjavanje sredstva su koja jemče bezbednost podanicima, a zakon je profani princip poretka kojim suveren održava jedinstvo građana i uspeva da ih drži potčinjenima i jemči im sigurnost. Jedan element u svemu ovome se gotovo podrazumeva: prinuda. Ideja zakona u sebe uključuje priznatu prisilu: ko želi da se spase neizdrživog straha prirodnog stanja ima se složiti sa izvesnim stepenom prisile koju oličava suverena država. Država se, utoliko, pokazuje kao manje zlo.

U takvoj konstelaciji pravda, naravno, mora da postoji kao jemstvo društvene veze, ali se ona određuje kao poštovanje prvobitnog sporazuma. Pravedno i nepravedno smešteni su u logiku održanja zajednice i ne prethode joj. Distributivna pravda, na primer, jeste čin kojim vrhovni sudija, dakle suveren, kome su stranke ukazale poverenje sporazumom, definiše šta je pravedno. Suveren je onaj ko odlučuje šta je pravda. Drugim rečima, ne počiva zakon na pravdi, već pravda na zakonu. Ne proističe zakon iz ideje pravde, već ideja pravde svoje poreklo i učinke izvodi iz zakona. Pravda je, za Hobsa, procedura suverenosti: zakon je ono što želi suveren, a ono što suveren želi – to je pravedno. Povlašćeni tumač zakona je onaj koji ga je i doneo. "Mač rata" i "mač pravde" u rukama su suverena, što znači da on odlučuje šta je pravedno i na sebe preuzima ne samo definisanje pravde, već i tumačenje svoje definicije. Suveren ne izražava božansku normu pravednosti, već izražava sopstvenu volju, a to što se u njegovim rukama nalaze oba mača nužno je da bi se postiglo jedinstvo političke zajednice. Ako bi mač rata bio u rukama jednog, a mač pravde u rukama drugog, sud o pravilnoj upotrebi mačeva mogao bi da dođe u sukob. Zbog toga suveren, po sopstvenom nahođenju, odlučuje o upotrebi mačeva. Ne postoji neki pojam, ili princip pravde pre volje suverena, ono na šta bi se suveren pozvao, a da nije već sadržano u njegovoj volji. Prema tome, ako princip suverenosti nosi u sebi princip pravednosti, to nije stoga što suverenosti prethodi nekakva norma, ili ideja koja bi mu mogla biti uzorom, dakle prirodna, ili božanska pravednost, već stoga što u prirodi ili bogu ne postoji nikakva moguća norma pravednosti koja bi bila upotrebljiva za čoveka. Pravednost se uteruje mačem. Takva postavka Loku se ni najmanje ne dopada.

Ako je Hobsa u njegovom poduhvatu vodio strah od ničim nesputane slobode prirodnog stanja, Loka vodi strah od instance koja red uvodi i održava – strah od suverena.

Ako je, dakle, kod Hobsa suveren svojevrsni garant prvobitnog ugovora, pa time, u narednom koraku, i garant jedinstva zajednice, ako se kod Hobsa zajednica konstituiše sa uspostavljanjem suverene vlasti, kod Loka je na delu svojevrsni ugovor bez suverene moći. Suveren je, naime, samo bog, dok bi ljudska instanca sa božanskim prerogativima uvek bila veća opasnost od moguće dobiti koju bi, opremljena gotovo neograničenom vlašću, mogla da ponudi. Zbog toga se Lok, kao niko pre njega, približava ulozi pojedinca kao subjekta u političkoj zajednici.

Koherentnost celokupnog Lokovog dela, u kojem su motivi praktičkog njegovog korpusa svojevrsni odjek teorijskog dela, utire put za slobodu, odnosno suverenost pojedinca. Ukoliko se pojedinac rađa kao tabula raza, ukoliko je njegova svest poput voštane ploče u koju se urezuju utisci koji dolaze spolja, ukoliko, drugim rečima, svojim rođenjem pojedinac ne pripada nikome ili ničemu – ukoliko je svojim rođenjem slobodan – sav problem svodi se na uslove pod kojima on može da odrasta i da živi kao slobodan čovek. Lok, razume se, ne previđa da zajednica mora biti prostor slobode, te da pojedinac u prvobitnom stanju nije ništa, ali to ne znači da zajednica sme, kada je o slobodi reč, da odnese prevagu u odnosu na slobodu pojedinca. Utoliko se on susreće sa snažnom tradicijom u kojoj je suverena (slobodna) zajednica gospodar pojedinačnih sloboda, dok bi upravo suveren, kao predstavnik zajednice, oličavao apsolutnu i besprizivnu moć. Na takvu raspodela uloga Lok ne pristaje i radije odbacuje instancu suverenosti nego instancu slobodnog pojedinca. Jemstvo pojedinačne slobode utoliko mora biti upravo pojedinac koji društvenu vezu plete ugovorom sa drugim pojedincima obavezujući se, na taj način, da će poštovati istu takvu slobodu drugih. Jemstvo ugovora koji Lok predlaže nije instanca suverena, već uzajamnost.

Ipak, vrhovna vlast u jednoj zajednici mora da se uspostavi kako bi zajednica uopšte funkcionisala. Utoliko Lok predlaže najpre niz određenja vrhovne vlasti: ona mora da ima osnov legitimnosti (dakle ne sme biti proizvoljna), što bi značilo da niko ne može da na drugoga prenese više vlasti nego što je sam ima. Vrhovna vlast je, utoliko, skup jednakih pojedinaca, koji je usmeren na zajedničko dobro i ograničen njime. Vrhovna vlast, potom, upravlja na osnovu zakona i posredstvom ovlašćenih sudija. Zakoni moraju biti ustanovljeni, ustaljeni i objavljeni, jer pojedinci nisu, stupajući u zajednicu, predali sebe

apsolutnoj proizvoljnoj vlasti i pukoj volji zakonodavca. Dalje, vrhovna vlast ne može da uzme svojinu pojedincu bez njegove saglasnosti, odnosno slepa poslušnost koja se može zahtevati u vanrednim okolnostima – u ratu recimo – nema nikakve veze sa raspolaganjem svojinom. Potom, vrhovna vlast ne može da prenese moć donošenja zakona u nečije druge ruke, jer za to nema ovlašćenje onoga ko tu vlast konstituiše, odnosno nema ovlašćenje naroda. Drugim rečima, vrhovna vlast pripada narodu, a institucije te vlasti podeljene su na izvršnu, sudsku i federativnu kako se, najpre, moć ne bi sakupila u rukama samo jedne grane vlasti, a potom i da bi se različite grane uzajamno kontrolisale. Ukoliko, međutim, neko pokuša zajednicu da izbacii iz ravnoteže, odnosno dovede u pitanje vrhovnu vlast naroda, narod sme i mora da reaguje, te ukoliko spor ne može da se reši drugim sredstvima – Lok ne beži od ekstremne mere – onda ratom. Lok, naravno, nije imao odgovarajuće pojmovno oruđe da iskuje pojam opšte volje. Na scenu stupa Ruso.

Opšta volja je alfa i omega Rusoove konstrukcije. Ona je legitimacijski okvir vrhovne vlasti, momenat jedinstva političke zajednice, neotuđivi element suverenosti, kvintesencija zajedničkog života. Rusoov bi se napor u artikulaciji i konstituisanju opšte volje, bez prevelike bojazni od preterivanja, smeo nazvati herojskim. Sva (samo)zaplitanja, protivrečnosti, nedorečenosti, mogu se opravdati veličinom zadatka koju je Ruso postavio pred sebe i strašću koju je uložio u svoj poduhvat. Mislilac predan slobodi i skeptičan prema dometima demokratije, kretao se unutar amplitude koja je s jedne strane vodila do najslobodarskih ideja njegovog doba, da bi se, u suprotnom polju, umela popeti do jedva svarivih posledica njegovih teorijskih razmatranja. Zbog toga naglasak na neodrživosti zamisli opšte volje ne treba razumeti kao безусловnu presudu koja ovu ideju derogira, već više kao poziv na promišljanje toga pojma čiji se fantazmatski učinci snažno osećaju i danas. Opšta se volja, naime, pokazuje upravo kao teorijska fikcija čija se prihvatljivost u političkom (tačnije rečeno: demagoškom) polju pokazuje neprijatno delotvornom. Prema Rusoovoj zamisli opšta bi se volja morala artikulirati u pokretu koji, strogo uzev, prethodi političkoj artikulaciji. Opšta bi volja bila svojevrstni orijentir političkog delovanja, svetionik koji, kao nekakav nepokretni pokretač – jer svetionik delotvornim može biti samo ako označava čvrsto tle – navodi političke aktere u noći političke delatnosti. Ostaje, međutim, nerazrešeno kako se ona artikuliše izvan političkog polja, pre njegovog konstituisanja.

Rusoov bi odgovor mogao da bude kako upravo artikulisanje opšte volje uspostavlja politički prostor, ali bi u tom slučaju ideja opšte volje morala biti napuštena u samom činu uspostavlja. Rusoovu "muku" sa ovom zamisli najbolje pokazuju njegova kolebanja između opšte i zajedničke volje, te opšte volje i opšteg interesa, što je daleko od puke terminološke dileme. Reč je o nivoima opštosti koji presudno utiču na artikulaciju principa suverenosti. Uprkos lucidnim Rusoovim dovijanjima, međutim, i jednako lucidnim tumačenjima tih razlika, granice ostaju zamagljene, a delotvornost samog pojma opšte volje ostaje zavisna od politike. Možda i ne sasvim voljno Ruso sledi logiku političkog, a ne logiku juridičnog, čak ne ni logiku društvenog. Ta logika, pak, nalaže artikulaciju opšte volja koja je učinak, a ne uzrok političkog. Sam Ruso, međutim, ne može da izvede takav zaključak, jer za njega je zajednica vrsta organskog jedinstva u kojem celina logički, epistemološki i ontološki, dakle na svaki način, prethodi posebnom i pojedinačnom. Drugim rečima, on ne može da dopusti rascep unutar političkog tela, dakle frakciju ili partiju koja bi artikulisala opštu volju, jer ta volja, naprosto, po postavci stvari ne može biti opšta. Opštost opšte volje osigurava čitavo političko telo, dakle osiguravaju je *svi* građani kao aktivni činioци političkog života – u Rusoovoj terminologiji građani kao država. No, odgovor koji Ruso ne daje, niti može da dâ, jeste šta znači to *svi*, odnosno kako se obrazuje to *svi*? Njegovo principijelno nepoverenje u demokratiju samo mu otežava mogućnost da to *svi* shvati na način dela koji prethodi celini. Zbog toga se opšta volja kod Rusoa pojavljuje kao fikcija, kao delotvorni fantazam, što bi, možda, i bilo dovoljno na način na koji se i prirodno stanje pojavljuje kao svojevrsna fikcija, kao teorijsko-politička funkcija, kao teorijsko-politički oslonac konstrukcije koja se oslanja na sebe samu, da u sebi ne nosi pretenziju na totalitet koji u bitnim svojim elementima, bez obzira na pojam suverenosti, bez obzira na podelu vlasti, ostaje predmoderan. Rusoova odbrana dobrog divljaka, te njegova rasprava o poreklu jezika, recimo, pokazuju tu njegovu sklonost predmodernom. Nije, stoga, čudno što će Kant, uprkos tome što Rusou odaje najveće poštovanje i priznaje da su mu njegove ideje puno značile, krenuti drugačijim putem, kao što ne čudi ni to da će Hana Arendt, istrajna čitačica Kanta, uprkos svojim idejama koje su mnogo bliže republikanskom, nego liberalnom idealu, gotovo sa gnušanjem da piše o Rusoovoj zamisli opšte volje.

U ovoj istorijskoj konstelaciji Šmit se pojavljuje kao vrhunac jedne tradicije, bez obzira na sve mene pojma suverenosti. Šmitova ideja po kojoj se subjektivnost uvek iznova potvrđuje u neprestanom proizvođenju neprijatelja, u neprestanom lučenju političkog, te da je upravo suveren presudni politički činilac koji svojim činjenjem, odnosno proglašavanjem vanrednog stanja, konstituiše političku zajednicu, izraz je doslednog i ubedljivog čitanja istorije pojma suverenosti i, verovatno, njen završni potez u perspektivi koja kolektivnu suverenost pretpostavlja suverenosti pojedinca. Šmitova pozicija, njegov koliko lucidni, toliko i očajnički pokušaj da obezbedi autonomiju onom političkom posredstvom decizionizma, kritike pravne države i parlamentarizma, u osnovi osporava liberalno-demokratsku perspektivu. Liberalizam je za Šmita, naprosto, poništavanje političkog.

Pitanje je da li se iz čistog i konsenkventnog pojma individualističkog liberalizma može dobiti specifično politička ideja. To se mora poreći. Jer, negacija političkog koja je sadržana u svakom konsekventnom individualizmu svakako vodi ka političkoj praksi nepoverenja prema svim zamislivim političkim moćima i državnim oblicima, ali nikada ne vodi ka sopstvenoj pozitivnoj teoriji o državi i politici. Zbog toga postoji liberalna politika kao polemička suprotnost prema državnim, crkvenim ili drugim ograničenjima individualne slobode, ali ne postoji liberalna politika po sebi, već uvek samo liberalna kritika politike. Sistematska teorija liberalizma odnosi se skoro samo na unutrašnjepolitičku borbu protiv državne vlasti i pruža čitav niz metoda kako bi se ta državna vlast obuzdala i kontrolisala rasdi zaštite individualne slobode i privatne svojine, kako b i se država pretvorila u "kompromis", a državne ustanove u "ventil" i, uostalom, monarhija "izbalansirala" sa demokratijom, ova s monarhijom, što je u kritičnim vremenima, osibito 1848, vodilo ka tako protivrečnom držanju da su svi dobri posmatrači – kao Lorenc fon Štajn, Karl Marks, Fr. Julijus Štal, Donozo Kortés – sumnjali da će tu naći neki politički princip ili neku misaonu konsekveciju.⁸²⁷

Bezmalost godina kasnije ovaj Šmitov opis liberalizma i dalje važi, ali je upravo tih proteklih sto godina pokazalo ne samo da u takvoj postavci stvari liberalizam nije

⁸²⁷ Šmit, "Pojam političkog", *op. cit.*, str. 47.

inferioran poredak, već da je svaki izostanak liberalnog, shvaćenog upravo na način kako ga opisuje Karl Šmit, upravo poguban. Ako Šmitove reči, bez prevelike opasnosti od sagrađenja, prevedemo u drugi, premda blizak pojmovni režim, možemo reći da Šmit zamera liberalizmu to što nema jaku ideološku supstanciju, niti je – što je dragoceno – i može imati jer on je, u osnovi, neideološki, izvanideološki. U citiranom odlomku, međutim – skreće pažnju Žan-Fransoa Kervegan, pisac izuzetne knjige o Šmitu – postoji vrlo originalan momenat, naime Šmit liberalizam razume kao političku kritiku politike.⁸²⁸ Način na koji je on postavio problem otkriva u samoj postavci istu onu logiku prijatelj-neprijatelj koja Šmita vodi upravo kroz "Pojam političkog". Liberalizam je, dakle, izabrao neprijatelja, to je država, ali ako je izabrao neprijatelja onda on ne može da se izvuče iz rečene sheme, iz uzajamnog političkog ozračja, odnosno on se konstituiše kao politička veličina uprkos tome što negira sopstvenu političnost. Šmit, dakle, nastoji da od samog liberalizma načini ratnu mašinu. On, zapravo, radi isto što i kritičari Žan-Fransoa Liotara koji ovome zameraju logičku pogrešku u (liberalnoj) tvrdnji o kraju velikih priča: priča o kraju velikih priča i sama je velika priča. Dakle, tvrdnja o kraju velikih priča samu sebe potkopava i, uprkos nameri, potvrđuje da velike priče nisu mrtve. Liberalizam koji nastoji da ograniči dejstvo, uticaj i prerogative države samo potvrđuje da je država i dalje živa, te da i on sam, liberalizam, podleže logici prijatelj-neprijatelj. Ono, međutim, što definitivno razara ovakav formalno-logički hokus-pokus jeste sama Šmitova tvrdnja po kojoj liberalizam radi u uskoj vezi sa etikom. Na tom mestu, naime, otkriva se sav Hegelov uticaj na Šmita, njegov esencijalizam i, ne na poslednjem mestu, njegova nesposobnost da misli jaz koji je uspostavio još Kant između onoga jeste i onoga treba. Šmit, naime, jaz ne ume da misli kao konstitutivan bilo za šta, a ponajmanje za političko, jer jaz koji on uspostavlja na relaciji prijatelj-neprijatelj nije nikakav konstitutivan jaz, već taktički manevar koji uvođenjem prijatelja odvlači pažnju sa ključnog negativnog činioca: neprijatelja.

Liberalizam ne nudi celovitu političku teoriju, a za ovih stotina godina videli smo ne samo da ne nudi celovitu teoriju, nego ne nudi gotovo nikakvu. U šumi tekstova teoretičara koji sebe razumeju kao liberali teško da možemo pronaći građu dovoljno solidnu

⁸²⁸ Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 2005 (1992), str. 114.

za izgradnju čvrste teorije. Nasuprot slabosti liberalne teorije – što se, razume se, sasvim legitimno može dovesti u pitanje, ali u to se, na ovom mestu, ne možemo upuštati – sami se liberalno-demokratski poreci pokazuju neobično žilavi. Usudili bismo se da tvrdimo da su liberalno-demokratski poreci najslobodnije političke tvorevine otkad čovek živi u organizovanim zajednicama. Uočljiva je, naravno, potpuna suprotnost u odnosu na poretke sa jakim teorijama – markizam u socijalizmu, sam Šmitov decizionizam u nacional-socijalizmu – odnosno kad god imamo jaku, celovitu i, što je najgore, koherentnu političku teoriju, dobijamo isto tako koherentne poretke koji, uglavnom, pokazuju samo jednu uočljivu manu: nisu za ljude. Odnosno, nisu ni za koga. Reč je o koncentracionim logorima u kojima teorija igra upravo fundamentaln ulogu legitimizatora onoga što se ne može legitimisati. Odnosno – može, ali samo na papiru, samo kao ideološki projekat.

Šmit je, ako je dopušteno reći, bez i najmanje volje za tako nečim, kako svojim delom, tako i svojom biografijom, pružio jednu od najboljih odbrana liberalizma. Povratak na Kanta ukazuje se kao logičan sledeći korak.

U svojim političkim spisima Kant oscilira između zahteva za opštošću i nužnošću, dakle veličinama koje će ostvarenje pronaći u formalno – a ne sadržinski – određenoj pravnoj normi, i gostoprimstva koje uvek pripada običajnosnoj, dakle sadržinski, objektivno određenoj sferi. Gostoprimstvo, dakle, budući da pripada sadržinskoj sferi (ono je stvar običaja, ne logike) po definiciji ne može da pripada čisto formalnoj strukturi. Stepenn opštosti do kojeg gostoprimstvo dobacuje znatno je niži od stepena opštosti koji je moguće dostići u pravnoj normi. Zbog toga Kant na gostoprimstvo računa u dvostrukoj poluulozi: najpre kao pravo na prijem, a potom i kao princip nižeg ranga u odnosu na princip istinoljubivosti. S jedne strane imamo gostoljubivost kao izraz sveobuhvatne čovečnosti, s druge istinoljubivost kao безусловni zahtev za održavanjem društvene veze, neporecivo vezivno tkivo svake društvenosti, zahtev, dakle, koji mora da opstane čak i po cenu štete koja se, u čuvenom Kantovom primeru sa gostom kojeg, zarad istinoljubivosti, izlažemo smrtnoj opasnosti od ubica, čini humanosti. Problem je, međutim, što samome Kantu uvođenje gostoprimstva stvara više problema nego što doprinosu razrešavanju zapleta koje on vidi u političkoj sferi. Istovremeno, međutim, taj zaplet upućuje na mogućnosti samoga pojma koji, do skora, nije bio predmet ozbiljnog teorijskog ispitivanja.

Utoliko se gostoprimstvo pokazuje kao granični pojam između teorijske i praktične sfere, ili između juridičke i političke prakse budući da se opire pravnom uobličanju, a da istovremeno funkcionira kao politička veličina.

Svaki pokušaj da se artikulišu zakoni gostoprimstva suočava se sa zahtevom za bezuslovnišću koja je upusana u gostoprimstvo, naime gostoprimstvo je bezuslovno, ili nije reč o gostoprimstvu. Formula ljubaznosti koja se upućuje gostu – "osećaj se u mojoj kući kao što se osećaš u svojoj" – mnogo je više od puke ljubaznosti, ona je izraz nemoguće bezuslovnosti. No, u samoj ideji da se gostoprimstvo pretoči u pozitivno pravo, u zakon, postoji ograničavanje gostoprimstva, jer zakon propisuje uslove pod kojima se neko može primiti, čak uslove pod kojima se pridošlica ima smatrati gostom. U političkoj sferi, pak, gostoprimstvo je nemoguće bez suverenosti i, istovremeno, ono žestoko napada suverenost. Da bi se gost primio mora da postoji suvereni prostor domaćina, ali taj suvereni prostor, kao jedan i nedeljiv, sa dolaskom gosta izlaže riziku svoju nedeljivost. Zakoni gostoprimstva su, dakle, istovremeno i zakoni negostoprimstva, dok je suverenost uslov mogućnosti i uslov nemogućnosti gostoprimstva. Gostoprimstvo je paradoksalan pojam. Ono što će savremena teorija gostoprimstva da ponudi jeste upravo promišljanje toga paradoksa, istrajavanje u njegovom višesmislenom statusu, nastojanje da se napetost koju gostoprimstvo održava s pravom, politikom i samom teorijom načini delotvornim u svakome od ova tri segmenta.

Ako teorijsku sferu ovde ostavimo po strani, na juridičko-političkom terenu izbeglica kao gost pokazuje se paradigmatičnom figurom. Izbeglica – doslovno i u prenesenom značenju – stupa na tle suverenosti i stvara takvu zbrku u domenu zakonodavstva savremenih država da se, bez i malo preterivanja, može reći da je izbegništvo, uprkos tome što nam se neprestano pojavljuje na marginama naizgled urgentnijih stvari, jedan od najvećih savremenih političko-pravnih izazova. Uspostaviti, utoliko, gostoprimstvo kao princip – što je i Kant pokušao – pokazuje se prvorazrednim političko-juridičkim zadatkom. Upravo na tom polju sukobljavaju se teorija, koja pronalazi plodno tle obeleženo paradoksalnošću, sa juridičkim zahtevom za jednoznačnošću. No, ako se te dve sfere po prirodi stvari moraju naći u klinču, na političkoj ravni koja bi se pre svega okrenula suverenosti, gostoprimstvo kao ono što ne može bez suverenosti i ono što

ne može sa suverenosti, pruža priliku tom ponešto posustalom pojmu da se preoblikuje i tako preoblikovan regeneriše. Gostoprimstvo, drugim rečima, otkriva mogućnost samoimune reakcije unutar suverene strukture. Automunost, imunost na sebe samog, dakle reakcija koju proizvodi sama odbrambena struktura tela protiv tela koje štiti, na kraju krajeva i protiv sebe same, možda je jedina u stanju da iznađe nove oblike suverenosti, a to znači i nove mogućnosti slobode.

Izbeglica je, dakle, paradigmatična figura savremenosti, možda i najveći izazov političko-pravnoj strukturi savremene države i savremenog društva. U trenutku kada se učinilo da se ono političko povlači pred juridičkim, kada se, makar na manjem svetskom uzorku, učinilo da ideja pravno regulisanog društva, pravne države, može da odnese prevagu nad zahtevima politike – jer tamo gde zajednica funkcioniše na pravnim osnovama nema (previše) mesta za politiku kao oblast odluke – izbeglica se pojavljuje kao onaj batajevski "zli deo", kao struktura koja se opire svim strukturama. Prema najnovijim podacima Visokog komesarijata za izbeglice (UNHCR) danas je na svetu blizu 45 miliona izbeglica. U odnosu na svetsku populaciju koja premašuje 7 milijardi ljudi, taj broj se ne čini previše dramatičnim, ali ovde nisu u pitanju puki brojevi, niti je reč samo o humanitarnom problemu. Ulog je mnogo veći. Ulog je samo političko. Naime, ako bismo politiku odredili kao umeće organizovanja ljudske zajednice, i ako je hiljadama godina za ljudsku zajednicu stranac bio konstitutivan na različite načine – naime sa strancima se uvek računa, bilo da su oni nastrojani prijateljski ili neprijateljski – stranac-izbeglica kao dvadesetovekovni fenomen ukazuje na noseće strukture savremenih zajednica, među kojima suverenost zauzima središnje mesto. Izbeglica je osoba koja je izvan svih kalupova što ih je naša politička racionalnost – u ovom slučaju evropska – oblikovala od antičkih vremena do danas. S obzirom na zbunjenost pred izbeglicama, evropska, ili evropocentrična društva – dakle uglavnom bogati svet – reaguju onim najgorim što su, posredno ili neposredno, proizvela: logorima. Ako za izbeglice nema mesta u pravnim sistemima i političkim porecima – jer izbeglica nema državljanstvo, nema papire, iza njega ne stoji niko, dok je ispred njega strani poredak, pri čemu, da stvar bude neprijatnija, izbeglica ima telo kojeg ne želi da se liši – onda je potrebno iznaći im mesto koje jeste u okviru tih sistema, ali da, istovremeno, ne bude u njima. Logori za izbeglice se, utoliko,

nalaze na teritorijama suverenih država, a da, istovremeno, predstavljaju pravno-politički izuzetak, teritorijalnu, pravnu i političku prazninu unutar teritorijalne, pravne i političke punine. Mesto izbeglica je poput mehurića vazduha u libeli koji se pomera u zavisnosti od pozicije libele, odnosno nagnutosti pravno-političkog prostora, ostajući, međutim, uvek isti, odvojen od tečnosti koja zauzima najveći deo prostora. Drugim rečima, ako je suverenost, između ostalog, štitila nas od drugih, ako nam je omogućavala da drugoga ostavimo s druge strane granice suverenih teritorija, odnosno ako smo mogli da određujemo uslove pod kojima će stranac da stupi na našu suverenu teritoriju, sada se izbeglica pojavljuje kao ona vrsta stranca koju moramo da primimo u sopstveni suvereni prostor jer ona, ta konstrukcija, upravo počiva na ideji gostoprimstva, na pukoj apstrakciji koja to ostaje sve dok se nije pojavio problem izbeglica. Brutalnije rečeno: ne možemo da ostavimo neke nepoznate ljude da crknu od gladi, žeđi, toplote ili hladnoće, pred našim pragom, a da nekako ne reagujemo, da ih ne pozovemo u naš suvereni prostor. No, šta ako se ta nemoćna osoba, pošto je okrepimo, pokaže kao nezahvalni gost, kao neprijatelj koji će nastojati da slomi našu suverenost?

Pitanje izbeglica do sada se postavljalo upravo na ovakav način. Zadovoljavajući odgovor zato i nije mogao biti dobijen. Sada je potrebno pitanje postaviti drugačije, u političkim terminima. Koja vrsta straha nas sprečava da svoj dom otvorimo nepoznatome, izbeglici? Ovo pitanje nije više stvar privatnosti, pojedinačne odluke, već postaje politički problem jer ulog je čitava zajednica. Na probi je svojevrсно zajedničko sopstvo, sopstvo zajednice kome je formu davala upravo suverenost. Umesto, dakle, da pođemo od izbeglice kao drugog kome će se kao izraz gostoprimstva ponuditi sabirni logor, polazimo od sopstva kao mesta na kome nema mesta za drugo(g). Neimanje mesta za drugo postaje problem kada se se čitava politička veza izvodi iz pretpostavljenog sopstva, iz subjekta oblikovanog suverenom voljom tog istog subjekta. No, ako se subjekt pokaže kao učinak veze sa drugim, ako se, recimo, jednakost ne izvodi iz subjekta već se postavi kao njegova pretpostavka, ako se subjekt izvodi iz jednakosti, onda je moguće i politički prostor načiniti gostoljubivijim za ono što ne potpada pod našu suverenu moć.

Literatura:

- Accarino Bruno, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Adorno Teodor, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd 1979, prevod Nadežda Čaćinović Puhovski i Žarko Puhovski.
- Agamben Giorgio, *La comunità che viene*, Giulio Einaudi editore, Torino 1990.
- Agamben Giorgio, *Mezzi senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri 1996.
- Agamben Giorgio, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Agamben Đorđo, "Šta je naredba?", *Dispozitiv i drugi eseji*, Adresa, Novi Sad 2012, prevod Marija Radovanović.
- Agamben Giorgio, *Homo sacer I. Suverena moć i goli život*, Karpos, Loznica 2013, prevod Milana Babić.
- Airaksinen Timo, "Agenst all the Odds: Machivelli on Fortune in Politics", *Niccolò Machiavelli. History, Power, and Virtue*, Leonidas Donskis (ur.), Rodopi, Amsterdam, New York 2011.
- Althusser Louis, "Sur le Contrat social", *Cahiers pour l'analyse* 2 (8)/1967.
- Althusser Louis, "Solitude de Machiavel", *Solitude de Machiavel et autres textes*, Yves Sintomer (ur.), PUF, Paris 1998.
- Althusser Louis, *Machiavel et nous*, Edition Tallandier, Paris 2009.
- Ammirato Scipion, *Discorsi Del Signor Scipione Ammirato Sopra Cornelio Tacito (1594)*, Kessinger Pub Co 2009.
- Anderson Benedikt, *Nacija, zamišljena zajednica*, Plato, Beograd 1988, prevod Nata Čengiđ i Nataša Pavlović.
- Arent Hana, *O revoluciji. Odbrana javne slobode*, "Filip Višnjjić", Beograd 1991, prevod Božidar Sekulić.
- Arent Hana, *O slobodi i autoritetu*, Gradska narodna biblioteka "Žarko Zrenjanin", Zrenjanin 1995, prevod Ranko Mastilović.
- Arent Hana, *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd 1994, prevod Slavica Stojanović i Alaksandra Bajazetov.
- Arent Hana, *Život duha*, Službeni glasnik i Alexandria Press, Beograd 2010, prevod Adriana Zaharijević i Alaksandra Bajazetov.
- Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd 1975, prevod Ljiljana Stanojević- Crepajac.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd 1980, prevod Radmila Šalabalić.

- Aristotel, *Metafizika*, Globus. Zagreb 1988, prevod Tomislav Ladan.
- Aristotel, *Ustav atinski*, Plato, Beograd 1997, prevod i uvodna studija Petar Jevremović.
- Aristotel *Metafizika*, Paideia, Beograd 2007, prevod Slobodan U. Blagojević.
- Aristotel, *Topika*, Paideia, Beograd 2008, prevod Slobodan U. Blagojević.
- Arsović Zoran, *Sokrat: melodija filozofije*, Fedon, Beograd 2012.
- Assman Jan, *Mojsije Egipćanin*, Antibarbarus, Zagreb 2010, prevod Kiril Miladinov.
- Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 2002.
- Aubanque Pierre, *Problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 2005.
- Balibar Etjen, "Pravo građanstva ili aparthejd", *Mi, građani Evrope?*, Beogradski krug, Beograd 2003, prevod Aljoša Mimica.
- Barret-Kriegel Blandine, *Les chemins de l'État*, Calmann-Lévy, Paris 1986.
- Barret-Kriegel Blandine, *L'État et les esclaves. Reflexions pour l'histoire de l'État*, Payot, Paris 1989.
- Battjes Hemme, *European Asylum Law and International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/Boston 2006.
- Beaulac Stéphane, *The Power of Language in the Making of International Law. The Word Sovereignty in Bodin and Vattel and The Myth of Westphalia*, Martinus Nijhoff Publishers, Lieden/Boston 2004
- Belančić Milorad, *Bele stranice istorije*, Otkrovenje, Beograd 2013.
- Benjamin Valter, "Ka kritici nasilja", *Eseji*, Nolit, Beograd 1974, prevod Milan Tabaković.
- Benvenist Emil, *Rečnik indoevropskih ustanova*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2002, prevod Aleksandar Loma.
- Bernardi Bruno, *Qu'est qu'une décision politique?*, Vrin, Paris 2003.
- Berns Laurence, "Thomas Hobbes", *The History of Political Philosophy* (third edition), Leo Strauss and Joseph Cropsey (ur.), The University of Chicago Press, Chicago and London 1987.
- Berns Thomas, "Quel modèle théologique pour le politique chez Bodin?", *Les origines théologico-politiques de l'humanisme européen*, Bruxelles, Ousia (tekst dostupan na adresi http://www.philodroit.be/spip.php?page=article&id_article=711&lang=en).
- Berns Thomas, "Le retour à l'origine de l'État", *Les archives de Philosophie*, 2/1996.
- Berns Thomas, "L'antimachiavélisme de Machiavel, ou l'indétermination assumée de la loi", *Problèmes d'histoire des religions, Tome 8: L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières*, A. Dierkens (ur) 1997.

- Berns Thomas, *Bodin: la souveraineté saisie par ses marques*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 62, Droz 2000, n°3.
- Berns Thomas, *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, Éditions Léo Schéer, Paris 2005.
- Berns Thomas, "A-t-on besoin de la fortune pour justifier la grandeur de Rome chez Machiavel?", saopštenje sa skupa *Hasard et Providence XIV-XVII siècles*, Tours. CESR, 3-9 juillet 2006.
- Bilefeld Ulrih, *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*, XX vek, Beograd 1998, prevela Drinka Gojković.
- Bodin Jean, *Les six livres de la République*, 1576, reprodukcija izdanja iz Liona 1593, Corpus des oeuvres de philosophie en langues français, Paris, Fayard 1986.
- Bodin Jean, *Les six livres de la République* (osavremenjeno i skraćeno izdanje, priredio Gérard Mairet), Librairie générale française, Paris 1993. (Le livre de poche, LP17, n° 4619. Classiques de la philosophie).
- Bodin Jean, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb 2002, prevod Divin Marion.
- Bodin Jean, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, u: *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*. 1566, tekst uredio, preveo i objavio Pierre Mesnard, Paris, PUF 1951.
- Bojanić Petar i Milenković Ivan (prir.), *Suveren i suverenost*, Službeni Glasnik, Beograd 2008.
- Bojanić Petar, "O predstavljanju (*representatio*) kod Tomasa Hobsa", *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, Vladimir Milisavljević i Ivan Mledenović (ur.), Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Albatros plus, Beograd 2012.
- Bojanić Petar, *Sila i oblici rata*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2012.
- Bosanquet Bernard, *The Philosophical Theory of the State*, Macmillan & CO LTD/St. Martin's Press, London/New York 1965 (prvo izdanje 1899).
- Botero Giovanni, *Della ragion di Stato* (1589) (dostupno na adresi <http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000618/bibit000618.xml>).
- Boucher David and Kelly Paul (ur.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, Routledge 1994.
- Bourdieu Pierre, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris 1982.
- Bredenkamp Horst, "Thomas Hobbes's Visual Strategies", *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Patricia Springborg (ur.), Cambridge University Press 2007.

- Brochmann Grete, "The Mechanisms of Control", *Mechanisms of Immigration Control: A Comparative Analysis of European Regulation Policies*, Grete Brochmann and Tomas Hammar (ur.), Berg Books, Oxford and New York 1999.
- Byrd Sharon, "Kant's Theory of Contract", *Southern Journal of Philosophy* 36 (1998).
- Byrd Sharon B. and Hruschka Joachim, "Kant on 'Why Must I Keep My Promise?'" , *Chicago-Kent Law Review* 81 (2006).
- Caloz-Tschopp Marie-Claire *Hannah Arendt, Les sans-Etats et le droit d'avoir des droits*, L'Harmattan, Paris 2000.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Hannah Arendt, la banalité du mal comme mal politique*, L'Harmattan, Paris 2000.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris 2004.
- Canivez Patrice, *Qu'est que la nation?*, Vrin, Paris 2004.
- Cantarella Ewa, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, Albin Michel, Paris 2000.
- Cavel Stanley, *Conditions handsome and unhandsome*, The University of Chicago Press 1990.
- Chabod Federico, *Machiavelli and the Renaissance*, Bowes & Bowes, London 1968.
- Chabod Federico, *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1997.
- Ciceron, *Zakoni*, Plato, Beograd 2002, prevod Bojana Šijački-Manević
- Ciceron, *Država*, Plato, Beograd 2002, prevod Bojana Šijački-Manević.
- Condren Conal, "Natura naturans: Natural Law and the Sovereign in the Writings of Thomas Hobbes", *Natural Law and Civil Sovereignty*, Ian Hunter and David Saunders (ur.), Palgrave Macmillan Ltd, New York 2002,
- Crawford Michael, *The Roman Republic*, Harvard University Press 1993.
- Cvetičanin Neven, *Evropska desnica*, "Filip Višnjić", Beograd 2004.
- Cvetkovića Vladimira, *Volja za novo: o genealogiji modernosti*, Dereta, Beograd 2007.
- Čavoški Kosta, *O neprijatelju*, Prosveta, Beograd 1989.
- Čavoški Kosta, *Makijaveli*, Orpheus, Novi Sad 2008.
- Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968.
- Delez Žil, *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd 2009, prevod Ivan Milenković.
- Dennert Jürgen, *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Stuttgart, G. Fischer Verlag, 1964.

- Derathé Robert, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin 2002.
- Derida Žak, *Nasilje i metafizika*, Plato, Beograd 2001, prevod Sanja Todorović.
- Derida Žak, *Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd 1999, prevod Ivan Milenković.
- Derida Žak, *Vera i znanje*, Svetovi, Novi Sad 2001, preveli Sanja i Petar Bojanić.
- Derida Žak, *Odmetničke države*, Beogradski krug, Beograd 2009, prevod Ivan Milenković.
- Derida Žak, *Sila zakona*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1995, prevod Milorad Belančić.
- Derida Žak, "Zver i suveren", *Suveren i suverenost*, Bojanić Petar i Milenković Ivan (ur.), Službeni Glasnik, Beograd 2009, prevod Sanja Todorović.
- Derrida Jacques, *La Dissemination*, Seuil, Paris 1992.
- Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972.
- Derrida Jacques, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.
- Derrida Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997.
- Derrida Jacques, "Responsabilité et hospitalité", *Manifeste pour l'hospitalité*, Mohammed Seffahi (ur.), Editions paroles d'aube, Grigny 1999.
- Derrida Jacques, "Le principe de l'hospitalité", *Papier Machine*, Galilée, Paris 2001.
- Derrida Jacques, *Sablasti Marxa*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 2002, prevod Srđan Rahelić.
- Derrida Jacques, "Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté", *Cité*, 30/2007.
- Dijk Teun A. van, *Ideologija*, Golden marketing-tehnička knjiga. Zagreb 2006, prevod Živan Filippi.
- Divjak Slobodan, *Tradicionalni esencijalizam i pluralizam*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1999
- Divjak Slobodan, *Problem identiteta*, Službeni glasnik, Beograd 2006.
- Divjak Slobodan, *Antej ili Ahasfer*, "Filip Višnjić" i Službeni glasnik, Beograd 2008.
- Douglas Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris 1971.
- Duhn John, *The Political Thought of John Lock*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Dummett Michael, *On immigration and refugees*, Routledge, London and New York 2001.
- Durkheim Émil, *Montesqieu et Rousseau précurseur de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1966.
- Duso Giuseppe, *La rapresentenza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003.

- Duso Giuseppe, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrico, Milano 2007.
- Derić Gordana (ur), *Pamćenje i nostalgija*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP "Filip Višnjić", Beograd 2009.
- Derić Gordana, *Prošlost u sadašnjosti*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP "Filip Višnjić", Beograd 2010.
- Eliot Tomas Sterns, *Ka definiciji kulture*, Prosveta, Niš 1995, prevod sa engleskog Veselin Ilić.
- Elspeth Guild, "The Legal Framework of Citizenship in the European Union", *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, David Cesarani and Mary Fulbrook (ur.) Routledge, London and New York 1996.
- Entrèves Alexandre Passerin (d'), *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford University Press & Clarendon Press, Oxford 1967.
- Esposito Roberto, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, PUF, Paris 2000, prevod na francuski Nadin Le Lirzin.
- Esposito Roberto, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
- Esposito Roberto & Galli Carlo (ur.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005.
- Fassin Didier, Morice Alain et Quimnal Carherine, *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Les Découvertes, Paris 1997.
- Femia Joseph V, *Machiavelli revisited*, University of Wales Press, Cardiff 2004.
- Fihte Johan Gotlib, *O Makijaveliju*, Dosije studio, Beograd 2011, prevod Danilo Basta.
- Foisneau Luc, *Politique, droit et théologie chez Bodin*, Kimé, Paris 1998.
- Foisneau Luc, "De Machiavel à Hobbes: efficacité et souveraineté dans la pensée politique moderne", *Histoire de la philosophie politique 2. Naissance de la modernité*, Alain Renaut (ur.), Calmann-Lévy, Paris 1999.
- Franklin Julian H., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Frede Dorotea, "Ustav i građani", *Aristotelova Politika*, Otfriid Hefe (ur.), Utopija, Beograd 2009, prevod Smiljana Simeunović Frick i Katarina Ristić.
- Frede Majkl, *Slobodna volja*, Fedon, Beograd 2012, prevod Aleksandar Dobrijević.

- Freund Julien, *L'essence du politique*, Dalloz, Paris 2004.
- Fuko Mišel, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd 1973, prevod Nikola Kovač.
- Fuko Mišel, *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem*, Prosveta, Beograd 1978, prevod Jelena Stakić.
- Fuko Mišel, *Staranje o sebi*, Nolit, Beograd 1978, prevod Branko Jelić.
- Fuko Mišel, *Treba braniti društvo*, Svetovi, Novi Sad 1998, prevod Pavle Sekeruš.
- Fuko Mišel, "Druga mesta", *Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad 2005, prevod Pavle Milenković.
- Fuko Mišel, "Niče, genealogija, istorija", *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd 2010, prevod Ivan Milenković.
- Fuko Mišel, "Politička tehnologija individua", *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd 2010, prevod Ivan Milenković.
- Gelner Ernest, *Nacije i nacionalizam*, Matica srpska, Novi Sad 1997, prevod Mašan Bogdanovski.
- Genetet Bernard, *Histoire de l'immunologie*, PUF, Paris 2000.
- Grassi Marie-Claire, "Passer le seuil", *Le livre de l'hospitalité*, Alain Montandon (ur.), Bayard, Paris 2004.
- Grassi Marie-Claire, "Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange", *Le livre de l'hospitalité*, Alain Montandon (ur.), Bayard, Paris 2004.
- Goyard-Fabre Simon, "Le concept de *Persona civilis* dans la philosophie politique de Hobbes", u *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, n° 3, 1983.
- Goyard-Fabre Simone, *Qu'est-ce que la politique?*, Vrin, Paris 1992.
- Gojar-Fabr Simon, "Pojam suverenosti od Bodena do Hobsa", *Suveren i suverenost*, Petar Bojanić i Ivan Milenković (ur.), Službeni glasnik, Beograd 2008.
- Gotman Anne, "La question de l'hospitalité aujourd'hui", *Communications*, n° 65/1997.
- Gotman Anne, "Un bricolage postmoderne", *Le livre de l'hospitalité*, Alain Montandon (ur.), Bayard, Paris 2004.
- Gotman Anne, *Le sens de l'hospitalité (Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre)*, PUF, Paris 2001.
- Gramši Antonio, *Izabrana dela*, Kultura, Beograd 1959, prevod Neda Popović.
- Granier Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1966.
- Grotius Hugo, *The Rights of War and Peace*, Liberty Fund, Inc. 2005, ed. Richard Tuck.

- Grubiša Damir, "Machiavellijevo poimanje prava: Kautele republikanskog zakonodavca", *Politička misao*, god. 47, br. 3, 2010.
- Guillemain Bernard, *Machiavel. L'antropologie politique*, Droz, Genève 1977.
- Gurvitsch George, *L'idée du droit social*, Sirey, Paris 1932.
- Hajdeger Martin, *Niče I*, Fedon, Beograd 2009, prevod Božidar Zec.
- Hampton Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- Harris Marvin, *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Flammarion, Paris 1979.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, "Sustav Njemačke", *Rani spisi*, "Veselin Masleša", Sarajevo 1982, prevod Slobodan Novakov.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987, prevod Milan Kangraga.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, "Veselin Masleša", Svijetlost, Sarajevo 1989, prevod Danko Grlić.
- Henis Vilhelm, *Politička i praktička filozofija*, Nolit, Beograd 1983, prevod Danilo Basta.
- Herodot, *Istorija III*, Novi Sad 1966, prevod Milan Arsenić.
- Hinsli Frensis Heri, *Suverenost*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod Ilija Vujačić.
- Hobz Tomas, *Levijatan*, Kultura, Beograd 1961, prevod Miloš Marković.
- Hobs Tomas, *O građaninu*, u: *Čovek i građanin*, Hedone, Beograd 2006, prevod Natalija Mićunović.
- Hobbes Thomas, *Levijatan*, Naklada Jasenski i Turk Zagreb 2004, prevod Borislav Mikulić.
- Hobbes Thomas, *The Elements of Law*, Electronic Text Center, University of Virginia Library (<http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/Hob2Ele.html> (februar 2013)).
- Hobsbaum Erik, *Nacija i nacionalizam od 1780*, "Filip Višnjić", Beograd 1996, prevod Svetlana Nikolić.
- Hobsbawm Eric and Ranger Terence (ur.), *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- Jaume Lucien, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.
- Joly Henri, *Études platoniciennes. La question des étrangers*, Vrin, Paris 1992.

- Jovanović Đokica, *Prilagođavanje. Srbija i moderna: od strepnje do sumnje*, Čigoja štampa i Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 2012.
- Jovanović Slobodan, "Makiaveli", *Iz istorije političkih doktrina I*, Geca Kon A. D – Prosveta, Beograd 2005,
- Kant Imanuel, "Večni mir. Filozofski nacrt", *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Olga Šafarik.
- Kant Imanuel, "O tobožnjem pravu da se laže iz ljubavi prema ljudima", *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Danilo Basta.
- Kant Imanuel, "O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za praksu", *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Slobodan Žunjić.
- Kant Imanuel, "Ideje opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka", *Um i sloboda*, Mladost, Beograd 1974, prevod Dušica Guteša.
- Kantorovic Ernst H, *Dva kraljeva tela*, Fedon, Beograd 2012, prevod Ljiljana Nikolić.
- Kasirer Ernst, *Mit o državi*, Nolit, Beograd 1972, prevod Olga Šafarik.
- Kelzen Hans *Problem suverenosti i teorija međunarodnog prava*, Službeni list SCG, Beograd 2003, prevod Danilo Basta.
- Kervégan Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris 2005.
- Kiš Danilo, "Ešerov uvrnuti valjak", *Život, literatura*, Svetlost, Sarajevo 1990, prevod Miloš Konstantinović.
- Konstan Benžamen, *Principi politike i drugi spisi*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd 2000, prevod Stevan Lukačević.
- Klauser Thomas (ur.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, vol. IX, 1996.
- Koštunica Vojislav, "Ruso i problem vladavine opšte volje", *Theoria* 21 (3-4)/1978.
- Kozelek Rajnhart, *Kritika i kriza*, Plato, Beograd 1997, prevod Zoran Đinđić.
- Kraut Richard, *Aristotle*, Oxford, Oxford University Press 2002.
- Kurtin Žan-Fransoa, "Sholatičko nasleđe u teološko-političkoj problematici klasičnog doba", *Suveren i suverenost*, Petar Bojanić i Ivan Milenković (ur.), Službeni glasnik, Beograd 2008, prevod Aleksandra Mančić.
- Lalović Dragutin, *Mogućnosti političkog*, Disput, Zagreb 2006.

- Laski Harold, *Sloboda u modernoj državi*, Radnička štampa, Beograd 1985, prevod Nikola Mišić
- Laslett Peter, *Two Treatises of Government* (uvod), Cambridge, Cambridge University Press, 1967².
- Lefort Claude, *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.
- Lefor Klod, "Makijaveli i *verità effettuale*", *Izumevanje demokratije*, "Filip Višnjić", Beograd 2003, prevod Radoman Kordić.
- Lévinas Emmanuel, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris 1982.
- Lévinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, Paris 1990.
- Liotar Žan-Fransoa, *Postmoderno stanje*, Bratstvo i jedinstvo, Novi Sad 1988, prevod Frida Filipović.
- Livije Tit, *Istorija Rima*, Službeni Glasnik, Beograd 2012, prevod Miroslava Mirković.
- Lok Džon, *Dve rasprave o vladi*, Velika edicija Ideja, Beograd 1978, prevod Kosta Čavoški.
- Lok Džon, "Pismo o toleranciji", *Dve rasprave o vladi*, Velika edicija Ideja, Beograd 1978, knjiga 2, prevod Nazifa Savčić.
- Loreaux Nicole, *Né de la terre*, Seuil, Paris 2006.
- Lošonc Alpar, *Suverenitet, moć i kriza*, Svetovi, Novi Sad 2006.
- Lošonc Alpar, *Otpor i moć*, Adresa, Novi Sad 2012.
- Loyseau Charles, *Traité des Seigneuries* (ed. 1608), Hachette Livre BNF, Paris 2012.
- Lucchese Filippo Del, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, Continuum, London/New York 2010.
- Machiavelli Niccolò, *Tute le opere*, Mario Martelli (ur.), Sansoni editore, Firenze 1971.
- Machiavelli Niccolò, *Vladar, Izabrano djelo I*, Globus, Zagreb 1985, prevod Ivo Frangeš.
- Machiavelli Niccolò, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija, Izabrano djelo I*, Zagreb 1985, prevod Frano Čale.
- Machiavelli Niccolò, *Firentinske povesti, Izabrano djelo II*, Zagreb 1985, prevod Mate Maras.
- Makijaveli Nikolo, *Vladalac*, Dereta, Beograd 2002, prevod Miodrag T. Ristić (redakcija prevoda Momčilo D. Savić).
- Makijaveli Nikolo, *Vladalac*, Rad, Beograd 1976, prevod Jugana Stojanović.

- MacMillan John, "Immanuel Kant and the democratic peace", *Classical Theory in International Relations*, Beate Jahn (ur.) Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Magdelain André, *Ius Imperium Auctoritatis. Études de droit romain*, École française de Rome, Rome 1990.
- Mairet Gérard, *Le principe de souveraineté*, Gallimard, Paris 1997.
- Maks Veber, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 1997, prevod Dušan Janić.
- Malgan Ričard, "Uređenja i cilj države (III 6-9)", *Aristotelova Politika*, Otfrid Hefe (ur.), Utopija, Beograd 2009, prevod Smiljana Simeunović Frick i Katarina Ristić.
- Manent Pierre, *Naissance de la politique moderne*, Gallimard, Paris 2007.
- Mansfield Harvey C., *Machiavelli's New Modes and Orders*, The University of Chicago Press 1979.
- Marramao Giacomo, "La sovranità", *Lessico della politica*, Giuseppe Zaccaria (ur.), Edizioni Lavoro, Roma 1987.
- Maritain Jacques, *Čovjek i država*, Globus nakladni zavod i Školska knjiga, Zagreb 1992, prevod Marko Kovačević.
- Masters Roger D., *The political philosophie of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1968.
- Mateucci Nicola, "Sovranità", *Dizionario di politica*, Norberto Bobbio, Nicola Mateucci e Gianfranco Pascuino (ur.), Torino, Utet 1983.
- Ménissier Thierry, "Traduire Machiavel", *Traduire. Revue de la Société française des traducteur*, 218 (2008).
- Ménissier Thierry, "Chapitre premier du *Prince*: les mots du pouvoir et les modes de la pensée politique", *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, Yves Charles Zarka & Thierry Ménissier (ur.), PUF, Paris 2001.
- Ménissier Thierry, "Chapitre XV du *Prince*: la vérité effective de la politique et les qualités du prince", *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, Yves Charles Zarka & Thierry Ménissier (ur.), PUF, Paris 2001.
- Ménissier Thierry, "Philosophie politique et anthropologie de la férocité", *Raisons politiques*, 2001/1, n° 9, str. 26.
- Merlo-Ponti Moris, "Beleška o Makijaveliju", *Pohvala filozofiji i drugi ogledi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad 2009, prevod Dušan Janić (redaktorka prevoda Tatjana Milivojević).

- Michaud Ginette, "Une pensée de l'inconditionnel", *Le livre de l'hospitalité*, Alain Montandon (ur.), Bayard, Paris 2004.
- Millar Fergus, *The Roman Republic and the Augustan Revolution*, The University of North Carolina Press 2002.
- Milenković Ivan, "Zakoni (ne)gostoprimstva", *Studije o izbeglištvu*, Grupa 484, Beograd 2005.
- Milenković Ivan, "Desnica i kultura: slučaj Srbije" u: *Kritičke kulturološke studije u postjugoslovenskom prostoru*, Danijela Majstorović (ur.), Univerzitet u Banjoj Luci, Filološki Fakultet, Banja Luka 2012.
- Milenković Ivan, "Politizacija kulture i kultura politizacije", *Kultura, rod, građanski status*, Daša Duhaček i Katarina Lončarević (ur.), Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Beograd 2012.
- Miller Fred D, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press 1995.
- Milić Novica, *Ideja demokratije*, rukopis.
- Milošević Nikola, "Zapis o državi božjoj", *Marksizam i jezuitizam*, Prolaz 1, Beograd 1985.
- Milošević Miroslav, *Rimsko pravo*, Službeni glasnik, Beograd 2009.
- Milisavljević Vladimir, *Identitet i refleksija*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd 2006.
- Milisavljević Vladimir, "Suvereno pravo na tumačenje Biblije: o smislu jednog teorema Hobzove politike", *Nova srpska politička misao*, XV, 2007.
- Milisavljević Vladimir, "'Onaj smrtni bog'. o jednom komentaru iz Hobzovog *Levijatana*", *Filozofski godišnjak* 22, Beograd 2009.
- Milisavljević Vladimir, "Politička teologija i paradoks reprezentacije", *Nauka i politika* (Zbornik radova sa naučnog skupa), knjiga 5/2, Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Pale 2011.
- Milisavljević Vladimir, "*Quis interpretabitur?* Suverenost i biblijska hermeneutika u Hobzovoj političkoj filozofiji", *Tomas Hobs – utemeljenje moderne filozofije politike*, Vladimir Milisavljević i Ivan Mladenović (ur.), Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Albatros plus, Beograd 2012.
- Molnar Aleksandar, *Narod, nacija, rasa*, Beogradski krug, Beograd 1997.
- Molnar Alaksandar, *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi* I, Samizdat B92, Beograd 2001.
- Molnar Alaksandar, *Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Službeni glasnik, Beograd 2011.

- Mondher Kilani, "Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser", *Études sur la mort*, 2006/1, n° 129.
- Nancy Jean-Luc, *2 ogleđa*, Multimedijalni institut/Arkzin, Zagreb 2004, prevod Tomislav Medak.
- Nansi Žan-Lik, *Iskustvo slobode*, Beogradski krug, Beograd 2008, prevod Slavica Miletić.
- Niče Fridrih, *Vesela nauka*, Grafos, Beograd 1989, prevod Milan Tabaković.
- Niče Fridrih, *Sumrak idola*, Svetovi, Novi Sad 1999, prevod Dragomir Perović.
- Oresme Maistre Nicole, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, édition A. D. Menut, in *Transaction of the American Philosophical Society*, New series, volume 60, part 6, 1970.
- Ože Mark, *Nemesta*, XX vek, Beograd 2005, prevod Ana Jovanović.
- Parel Anthony, *The Maciavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven 1992.
- Parrach Michael J, "Redefining the refugee: The universal declaration of human right as a basic for refugee protection", *Cardozo Law Review*, volume 22, issue 1, novembar 2000.
- Parsi Vittorio Emanuele, "Impero", *Enciclopedia del pensiero politico*, Roberto Esposito e Carlo Galli (ur.), Editori Laterza 2005.
- Pavićević Đorđe, *Pravda i Politika: nasleđe i granice političke filozofije Džona Rolsa*, Fabrika knjiga, Beograd 2011.
- Pavlović-Križanić Tanja, "Položaj prisilnih migranata u međunarodnom pravu", *Studije o izbeglištvu*, Ivan Milenković (ur.), Grupa 484, Beograd 2005.
- Pavlović Vukašin, *Država i društvo*, Čigoja, Beograd 2011.
- "Perseus" (<http://www.perseus.tufts.edu>)
- Philonenko Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* I-III, Vrin, Paris 1984. (1. *Le traité du mal*, 2. *L'espoir et l'existence*, 3. *Apothéose du desespoir*).
- Platon, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd 1985, prevod Miloš Đurić.
- Plein Droit*, no. 58, decembre 2003 ("Des camps pour étrangers").
- Plein Droit*, no. 62, octobre 2004 ("Expulser").
- Pocock J.G.A, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press 1975.
- Polin Robert, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris 1977.
- Politix* 69/2005, Armand Colin ed. ("Etrangers: la mise à l'écart").

- Portinaro Pier Paolo, "Sovranità", *Enciclopedia del pensiero politico*, Roberto Esposito e Carlo Galli (ur.), Editori Laterza 2005.
- Pouillon Jean, "Manières de table, manières de lit, manières de language", *Nouvelles Revue de Psychanalyse*, n° 6, 1972/19.
- Price Matthew E, *Rethinking Asylum. History, Purpos and Limits*, Cambridge University Press 2009.
- Prole Dragan, *Humanost stranog čoveka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad 2011.
- Putterman Ethan, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, Cambridge University Press 2010.
- Quaglioni Diego, *La Sovranità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004.
- Quaritsch Helmut, *Staat und Souveränität*, t. 1, "Die Grundlagen", Frankfurt am Main, Athenäum Verlag, 1970.
- Rakić Danilo, "Na braniku 'Tvrđave Evrope'", *Povratak iz Zapadne Evrope*, Grupa 484, Beograd 2005.
- Rancière Jacques, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.
- Ransijer Žak, *Na rubovima političkog*, Fedon, Beograd 2012, prevod Ivan Milenković.
- Reeve C. D. C., "The Naturalness of the Polis in Aristotle", *A Companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos, Blackwell Publishing 2009.
- Renaut Alain, "Représentation moderne du monde et humanisme", *Histoire de la philosophie politique 2, Naissance de la modernité*, Alain Renaut (ur.), Calmann-Lévy, Paris 1999.
- Riker Pol, *Sopstvo kao drugi*, Jasen, Beograd 2004
- Riley Patrick, "On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists", *Political Theory*, 4 (1973).
- Ripstein Arthur, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press 2009.
- Rodier Claire, "Les Camps d'étrangers, nouvel outil de la politique migratoire de l'Europe", *Mouvements*, n° 30/2003.
- Ruso Žan-Žak, *Društveni ugovor*, "Filip Višnjić", Beograd 1993, prevod Tihomir Marković (redakcija prevoda Raško Dimitrijević i Radomir Lukić).

- Ruso Žan-Žak, *O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, u: *Društveni ugovor*, "Filip Višnjić", Beograd 1993, prevod Radmilo Stojanović.
- Ruso Žan-Žak, *Emil*, Izdanje knjižarnice Rajkovića i Đukića, Beograd 1925, prevod Dušan Tamindžić.
- Sanktis Frančesko de, *Kritički eseji*, Kultura, Beograd 1960, izbor i predgovor Eros Sekvi, prevod Vera Bakotić-Mijušković.
- Schérer René, "Cosmopolitisme et hospitalité", u: *Communications* 65/1997.
- Schérer René, *Zeus hospitalier*, La Table Ronde, Paris 2005.
- Senellart Michel, *Machiavélisme et raison d'Etat*, PUF, Paris, 1989.
- Skinner Quentin, *The foundations of modern political thought* (Volume I, The Renaissance), Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Skinner Quentin, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Skinner Quentin, "Hobbes on Persons, Authors and Representatives", *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Patricia Springborg (ur.), Cambridge University Press 2007.
- Skiner Kventin, "Hobs i čisto veštačko lice države", *Političko predstavljanje*, Ivan Milenković i Petar Bojanić (ur.), Službeni glasnik, Beograd 2010.
- Sloterdajk Peter, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsk razoružanje*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad 1988, prevod Zlatko Krasni.
- Sloterdajk Peter, *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd 2001, prevod Aleksandra Kostić.
- Sloterdajk Peter, *Sfere I*, Fedon, Beograd 2010, prevod Aleksandra Kostić.
- Smit Antoni D, *Nacionalni identiteti, XX vek*, Beograd 1998, prevod Slobodan Đorđević.
- Spitz Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté*, PUF, Paris 1998,
- Squire Vicki, *The Exclusionary Politics of Asylum*, Palgrave Macmillan 2009.
- Strauss Leo, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, The Clarendon Press, 1936.
- Strauss Leo, *Prirodno pravo i istorija*, Plato, Beograd 1997, prevod sa engleskog Milica Lučić.
- Stupar Milorad, *Filozofija politike*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP "Filip Višnjić", Beograd 2010.
- Subotić Milan, *Na drugi pogled. Prilog studijama nacionalizma*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i "Filip Višnjić", Beograd 2007.

Šehfild Jehuda i Stojanović Ljudmila, *Autoimune bolesti*, KBC Bežanijska kosa, Beograd 2004.

Šmit Karl, *Norma i odluka*, "Filip Višnjić", Beograd 2001, prevod Danilo Basta.

Schmitt Carl, *Théorie de la constitution*, PUF, Paris 1993, pogl. VIII, prevod Lilyan Deroche.

Schmitt Carl, *Verfassungslehre*, Dunker & Humblot, Berlin 1928.

Štraus Leo, *Grad i čovek*, Galaksija, Peograd 2002, prevod Radmila Nakarada i Miroslav Pečujlić.

Tarantino Antonio, *La Sovranità. Valori e limiti*, Guiffirè, Milano 1990.

Telebaković Boško, *Filozofija politike I*, Tresije, Beograd 2012.

Terrel Jean, *Les théories du pacte social*, Seuil, Paris 2001.

Terrel Jean, *Le vocabulaire de Hobbes*, Ellipses, Paris 2003.

Thompson Martyn P, "Locke's contract in context", *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, David Boucher and Paul Kelly (ur), Routledge, London/New York 2005.

Toma Jan, "Institucija veličanstva", *Suveren i suverenost*, Petar Bojanić i Ivan Milenković (ur.), Službeni Glasnik, Beograd 2008, prevod Olja Petronić.

Valadier Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

Valdenfels Berhard, *Topografija stranog*, Stilos, Novi Sad 2005, prevod Dragan Prole.

Veljak Lino, "O ideologiji", u: *Prilozi kritici lažnih alternativa*, Otkrovenje, Beograd 2010.

Vlaisavljević Ugo, *Etnopolitika i građanstvo*, Dijalog, Mostar 2006.

Vlaisavljević Ugo, *Rat kao najveći kulturni događaj*, Mauna-fe, Sarajevo 2007.

Vlaisavljević Ugo, *Metamorfoze etnopolitike*, Otkrovenje, Beograd 2009.

Waldron Jeremy, "John Lock: Social contract versus political antropology", u: David Boucher and Paul Kelly (eds), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London/New York 2005.

Veber Maks, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci/Novi Sad, prevod Dušan Janić.

Weber Henri, "Jean Bodin et Machivel", u *Jean Bodin, Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*, 1984, t. 1, str. 231-239.

Veler Hans-Ulrih, *Nacionalizam*, Svetovi, Novi Sad 2002, prevod Tomislav Bekić.

Zarka Yves Charles, *La décision métaphisique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1987.

Zarka Yves Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 2001.

Zourabichvili François, *Spinoza – Une physique de la pensée*, PUF 2002.

Žerar Role, *Apologija građanskog*, Beogradski krug, Beograd 2004, prevod Mirko Đorđević.

Živanović Igor, "Platon, Makijaveli i makijavelizam", u: *Filozofija i društvo*, Beograd, 3/2011, str. 45-67.

Wolf Francis, *Aristote et la politique*, PUF, Paris 2008.

Radna biografija

Ivan Milenković (1965), studirao pravo i filozofiju na Beogradskom univerzitetu, diplomirao filozofiju na odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu 1996. godine. Magistrirao na Fakultetu političkih nauka u Beogradu 2009, na grupi za Studije roda sa temom *Politike tela: Fuko i feministički pristup* (mentor prof. dr Daša Duhaček). Od 1995. stalni saradnik Trećeg programa Radio Beograda, gde i danas radi na mestu zamenika glavnog i odgovornog urednika. Bavi se savremenom francuskom i političkom filozofijom. Objavio više od trideset tekstova u domaćoj i stranoj stručnoj periodici i više od 200 prikaza, osvrti i recenzija u domaćoj i stranoj štampi. Sam, ili u saradnji sa kolegama, priredio pet zbornika. Prevodi sa francuskog i italijanskog (preveo desetak knjiga i nekoliko desetina tekstova). Učesnik i organizator dvadesetak filozofskih i naučnih skupova u zemlji i inostranstvu, u oblastima kojima se bavi. Stipendista francuske Vlade (*Centre national du livre*) 2004. godine i Fakulteta političkih nauka iz Pariza 2005. godine.

Međunarodni skupovi: Prag 2003, Pariz 2004, Sarajevo 2007, Skoplje 2008, Tuluz 2009.

Saradnik "Instituta za filozofiju i društvenu teoriju" od 2005. godine.

Urednik časopisa *Nova srpska politička misao* od 1998. do 2003.

Urednik filozofske biblioteke izdavačke kuće *Fedon* od 2007.

Član Udruženja književnih prevodilaca Srbije.

Knjige:

Filozofski fragmenti, Karpos, Loznica 2011.

Tekstovi (izbor):

"Makijaveli i verita effettuale" u: *Politikon* 4/2013, Novi Sad, str. 55-72.

„Desnica i kultura: slučaj Srbije“ u: *Kritičke kulturološke studije u postjugoslovenskom prostoru*, priredila Danijela Majstorović, Univerzitet u Banjoj Luci, Filološki Fakultet, Banja Luka 2012, str. 41-55.

„La violence du signe: Le problème de la vérité chez le premier Deleuze“ u: *Deleuze et la violence*, (dir.) Vladimir Milisavljević et Guillaume Sibertin Blanc, EuroPhilosophie/Institut za filozofiju i društvenu teoriju (EuroPhilosophie/IFTP, collection Champs&contre-Champs, série Politiques), str. 117-127.

„Dekonstrukcija originala“ u: *Treći program*, RTS, Beograd 2012, br 154.

„Fizika slobode: Nemoguće identifikacije Žaka Ransijera“ u: *Sloboda, nasilje, identitet*, Matica srpska, Noema, Nikšić 2012, str. 22-33.

„Opšta volja kao teorijsko-politička fikcija: Ruso i pojam suverenosti“ u: *Filozofija i društvo*, 23 (3): 135–147.

„Zebald i znaci“ u: *Književni magazin*, br. 130-131, godina XII, Srpsko književno društvo, Beograd 2012, str. 29-31.

"Politizacija kulture i kultura politizacije", u: Daša Duhaček i Katarina Lončarević (ur.), *Kultura, rod, građanski status*, Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Beograd 2012, str. 129-142.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Иван Миленковић _____
број индекса _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Појам суверености: од избеглиштва до гостопримства

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду, 3. фебруар 2014 _____

Потпис докторанда

Иван Миленковић

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора Иван Миленковић _____

Број индекса _____

Студијски програм _____

Наслов рада Појам суверености: од избеглиштва до гостопримства _____

Ментор проф. др Илија Вујачић _____

Потписани/а Иван Миленковић _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 3. фебруара 2014. год. _____



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Појам суверености: од избеглиштва до гостопримства

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 3. фебруара 2014. год. _____

Потпис докторанда

