

ZAJEDNICA, PRIRODA, GRAĐANSKI RAT – HOBBS I MARX *

1. Pojam političkog

Kod nekih pojmova je saznanje predmeta na koji upućuju moguće samo kao permanentno opiranje njihovoj vlastitoj evidenciji. Kao u nekoj inverziji tehnike čitanja palimpsesta, pri čemu sada stara i odavno neregularna značenja pokrivaju novo iskustvo i otežavaju njegovu rekonstrukciju time što se u novi tekst neprekidno mešaju odlomci starih iskaza. Jedan takav pojam-palimpsest jeste i pojam onog političkog. Prividna evidencija „polis“, o kome izveštava ovaj pojam, blokira pristup predmetu, bilo da se to dešava tako što „polis“ važi kao idealni tip za ono političko, na kome se može očitavati njegova prisutnost u kasnijoj istoriji¹, kao merilo za istorijsku dekadenciju političkih odnosa², ili kao još uvek relevantan skup uputa koje treba da integrišemo u vlastiti politički život.³

* Tekst je bez izmena preštampan iz: *Filozofija i društvo*, Zbornik radova posvećen profesoru Mihailu Markoviću, Centar za filozofiju i društvenu teoriju, IDN, Beograd, 1987, str. 227-257. (Prim. Redakcije).

¹ Da su u „polisu“ sistematizovani uslovi onog političkog smatra Ch. Meier, „Zum Begriff des Politischen“, u: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, 1983, naročito str. 13.

² Npr., H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart, 1959; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied/Berlin, 1963; J. Habermas, „Die klasische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie“, u: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin, 1963.

³ Up. zaključne rečenice studije J. Rittera „Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles“, u: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1969, str. 132: „Možda bi trebalo u etičko neutralizovanje onog političkog ponovo prizvati onaj pojam političkog koji je utemeljen u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji. Država bi onda mogla da postane institucija koja bi, u odnosu prema svim grupama i institucijama, imala samosvojni politički zadatak postizanja i obezbeđivanja toga da u njima čovek kao on sam na ljudski način može da opstoji“. A to šta je „čovek kao on sam“ bilo bi verovatno utemeljeno u nekoj socijalnoj metafizici.

Razume se samo po sebi da ovde nije reč samo o „naučnom“ ophođenju sa pojmom, kao što ni on nije neko ravnodušno opisivanje istorijskog konteksta na koji se odnosi. Interpretacija je uvek mišljenja kao delatni zahvat, i utoliko svaka od interpretacija politike predstavlja istovremeno pokušaj da se današnja zajednica shvati/oblikuje u skladu sa predloženim tumačenjem suštine onog političkog. Utoliko je, dakle, uvek reč o borbi za smisao pojma, i time posredno za istorijski smisao nataložen u njemu. A koji su poslednji slojevi pojma političkog, nataloženi u novom veku? Poseduju li još vezivne sponse sa svojim (navodnim?) jezgrom, praktikovanjem politike u „polisu“?

Ono političko je u jeziku antičkih Grka uvek predstavljalo rekurs na konkretnost zajednice, polis.⁴ Političko je uvek pridev i uvek se odnosi na polis.⁵ Polis apsorbuje ono političko do njihovog potpunog poklapanja. Ako tu tvorevinu antičkog sveta označimo uobičajenim i neadekvatnim terminom grad-država⁶, možemo reći da je ono političko tu smisljeno samo kao atribut te tvorevine.

Međutim, čini se da ova jezička evidencija ne može biti očuvana u savremenom pojmu onog političkog. U prvoj rečenici svog pokušaja da razjasni taj savremeni fenomen, piše C. Schmitt 1927: „Pojam države pretpostavlja pojam onog političkog.“⁷ Pri tom taj autor uopšte ne polemíše sa antičkim značenjem politike, jer ono se za njega odavno ugasilo u tom pojmu, nego sa ranoapsolutističkim, koje opisuje istorijsko stanje onog političkog. A u tom stanju je ono bilo „sabrano u supstancu države“ i „država je posedovala monopol“ nad njim.⁸ Pošto to sada više nije slučaj, njega je moguće posmatrati u njegovoj samosvojnosti, a tu ono nije identično sa državom – pogotovo nije jedna njena dimenzija – nego država, naprotiv, pretpo-

Up. takođe pregled koji skicira H. Schnädelbach, „Was ist Neoaristotelismus?“, u: W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986, naročito str. 47–50.

⁴ Up. navedenu Ritterovu studiju, str. 111; takođe R. Bubner, „Eine Renaissance der praktischen Philosophie“, u: *Philosophische Rundschau*, 1–2/1975, str. 6. i 7.

⁵ O. Höffe, *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1979, str.15

⁶ Up: V. Ehrenberg, *Der Staat Griechen*, Zürich/Stuttgart, 1965, str.47.

⁷ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München, 1932, str. 7.

⁸ C. Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin, 1970, str. 24. Takođe u *Der Begriff...*, str. 8 „Obično se ono političko na neki način izjednačava sa državnim ili se bar vezuje za njega. To je bilo opravdano, sve dok je država imala monopol nad onim političkim“ (str. 11).

stavlja ono političko. U čemu se sastoji ta samosvojnost i, pre svega, šta je u njoj tako eminentno novovekovno da opravdava produblji- vanje rascepa u istoriji pojma politike?

Suštini novovekovnog pojma onog političkog pokušaću se približiti posredstvom Schmittovog iskustva interpretacije, zbog toga što je u njemu na konsekvantan način postavljeno pitanje o isto- rijskom statusu tog pojma. To znači, njemu je vrlo dobro poznata di- jalektika evidencije i privida, kao i to da je nju moguće neutralisati samo vraćanjem pojma u njegovo socijalno-istorijsko poreklo. Ovo socijalno-istorijsko situiranje pojma političkog omogućiće nam da u raspravu uvedemo jedan koncept koji pokušava da sistematizuje no- vovekovnu socijalno-istorijsku dinamiku, kao pretpostavku novove- kovnog pojma onog političkog. Taj koncept možemo nazvati hobbesovska paradigma. Jer, i sam Schmitt je sledio, ili je verovao da sledi, naznake sadržane u Hobbesovom pristupu. Razmatranje te pa- radigme će po unutrašnjoj nužnosti voditi pitanju o njenim pojmovno istorijskim pretpostavkama, dakle, o izvornom značenju „politike“ (u polisu) i njegojvi genezi u hrišćanskom svetu, genezi čiji kraj teo- rijski sistematizuje Hobbes. Najkasnije kod kritičkog izlaganja hob- besovske paradigme postaće jasno da moja namera nije razmatranje istorije nekog pojma, a pogotovo ne njegovog statusa u Hobbesovom delu, nego uključivanje u napred spomenuti spor o istorijskom smi- slu, nataloženom u pojmu onog političkog. To znači, reč je o pitanju u kojoj meri nam ta paradigma pokazuje put za interpretiranje (dakle i: oblikovanje) našeg sveta, tj. naše „zajednice“. A pošto je naš svet ob- likovan pod odlučujućim uticajem jedne druge interpretacije onog političkog, naime Marksove, diskusija mora naznačiti njeno siste- matsko mesto u novovekovnom zapletu, u kome i mi učestvujemo, makar i samo tako da poričemo njegovu relevantnost za nas.

Ono političko poseduje vlastite kriterijume, i nalazi se u sa- mosvojnom delatnom odnosu prema drugim, takođe relativno samo- stalnim načinima ljudskog mišljenja i delovanja, utvrđuje C. Schmitt. Kao sfere u kojima se objektiviju ti „drugi načini“, on na- vodi moralnu, estetičku, ekonomsku.⁹ Da bi odgovorio na pitanje o formalnom kriterijumu za razlikovanje različitih tipova delatnosti, Schmitt uvodi pojam „poslednjeg razlikovanja“, na koje se, po njegovom uverenju, svako takvo osnovno delovanje može svesti; u

⁹ C. Schmitt, *Der Begriff...*, str. 13/14.

moralnom polju bi onda poslednje razlikovanje bilo ono između dobra i zla, u estetičkom između lepog i ružnog, u ekonomskom između korisnog (rentabilnog) i nekorisnog.¹⁰ Specifično „politička razlika“, ona koja definiše političko delovanje i time pojam političkog, jeste ona između prijatelja i neprijatelja.¹¹

Ova Schmittova definicija političkog je, što je lako razumeti, postala zloglasna. Mali broj kritičara, koji je smatrao da je potrebno argumentativno je opovrgnuti, ukazao je na onu dimenziju politike koju ta definicija očigledno previđa, naime, na to da je u političkom delovanju reč upravo o pacifikovanju sukoba i o stvaranju svojevrstne racionalne solidarnosti, a ne o ispoljavanju neprijateljstva.¹² Ovaj prigovor je, naravno, suviše trivijalan da bi mogao pripomoći razjašnjenju problema. A problem se sastoji najpre u tome što Schmitt iz svoje definicije želi da isključi upravo ono što u svakodnevnoj jezičkoj upotrebi smatramo neprijateljem. Ne samo što je iz ovog pojma neprijateljstva isključena lična dimenzija („privatna osoba nema političke neprijatelje“)¹³, nego je on lišen i *svakog* sadržaja, protiv koga bi se humanistička kritika mogla usmeriti: „Politički neprijatelj ne mora biti moralno loš, ne mora biti estetički ružan i ne mora nastupati kao ekonomski konkurent“.¹⁴ Ovo je razumljivo, budući da se dinamika konstitucije onog političkog razlikuje od moralnog, estetičkog i ekonomskog delovanja. Međutim, kako uopšte razumeti značenje takvog kontraintuitivnog pojma neprijateljstva? Rezervišući pojam neprijatelja za političko polje, Schmitt želi da okupira jedan pojam na koji pretenduje niz životnih delatnosti, a među njima ne u prvom redu i politička. Ono političko je definisano putem relacije autentičnog prijateljstva–neprijateljstva; međutim, kako ih razlikovati od neautentičnih, koje takođe iskušavamo kao izvorne, i

¹⁰ *Ibid.*, str.14.

¹¹ *Ibid.*, str.14.

¹² Kao tipičan primer up.: D. Schefold, „Carl Schmitt und sein Begriff des Politischen“, u: C. Bürger (ed.), *Zörsterung, Retung des Mythos durch Licht*, Frankfurt, 1986, str. 163. i dalje.

¹³ Up.: C. Schmitt, *Der Begriff...*, str.16.

¹⁴ *Ibid.*, str. 17. Uključivanje ovih pojmova u politiku ne vodi, po Schmittovom uverenju, ublažavanju konflikata, nego njihovom zaoštravanju, tome da „se danas najužasniji rat vodi u ime mira, najgore tlačenje opravdava isključivo pozivanjem na slobodu, a najbrutalnija nečovečnost sprovodi samo u ime čovečanstva“, u: „Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung“, objavljeno kao dodatak za *Der Begriff...*, str. 81.

koji se ne mogu odbaciti kao privid ili predrasuda? Ne pomaže mnogo uput na egzistencijalni karakter političkog neprijatelja¹⁵, budući da ga možemo opaziti kao egzistencijalno drugog tek u određenoj perspektivi, u određenom perceptivnom polju, naime, tek u polju onog političkog. Drugim rečima, dihotomija prijatelj–neprijatelj *ne konstituiše* ono političko, nego se kao takva tek u njemu konstituiše. U Schmittovoj terminologiji: pojam političkog neprijatelja pretpostavlja pojam onog političkog. Postoje različiti konflikti, možda sa teškim posledicama (npr., kao rezultat ekonomske konkurencije može biti uništena egzistencija velikog broja ljudi), ali tek u polju političkog ima smisla govoriti o konfliktu redukovanom na dihotomiju prijatelj–neprijatelj. Putem te dihotomije ono političko nije bliže određeno, nego pretpostavljeno.

Sada postaje jasna i manjkavost Schmittovog pristupa. Prvi nedostatak proizlazi iz poređenja političkog načina mišljenja i delovanja sa moralnim, estetičkim i ekonomskim. Svako od njih ima određeni sadržaj, dok ono političko – po Schmittovoj definiciji – ne samo što nema određeni sadržaj, nego uopšte nema sadržaj: ono je „samo stepen intenziteta nekog jedinstva“.¹⁶ Zbog toga je moguće da neki predmet bude manje ili više lep/dobar/koristan, ali takvo stepenovanje nema mesta u dihotomiji prijatelj–neprijatelj. Svojim poređenjem, a i uključivanjem termina koji nose sadržinsku asocijaciju (kakav je pojam neprijateljstva, uprkos svim Schmittovim zahtevima da se on misli isključivo kao oznaka intenziteta), Schmitt zamagljuje osnovnu osobenost svog pojma političkog, naime, to da on izražava *način* konstitucije, a ne sadržaj. Drugi nedostatak proizlazi iz istog konteksta. Oslanjajući se na prividno očevidan definicioni kvalitet „poslednjeg razlikovanja“, Schmitt želi da ono političko definiše po analogiji sa drugim osnovnim delatnostima, za koje je ustanovio njihovu „osnovnu dihotomiju“. Međutim, celokupnoj analogiji nedostaje uverljivost. Jer, nije tačno da ono ekonomsko razumevamo polazeći od osnovne razlike između ekonomski korisnog i nekorisnog, nego nam, obrnuto, tek pojam ekonomskog omogućava da određeni odnos (ili efekat) interpretiramo kao ekonomski koristan ili štetan. Sam po sebi, intenzitet razlikovanja između dva odnosa nas ne

¹⁵ C. Schmitt, *Der Begriff...*, str. 14.

¹⁶ C. Schmitt „Staatsethik und pluralistischer Staat“, u: *Kant-Studien*, 35/1930, str. 36.

obaveštava o njihovom smislu, jer oni ga imaju tek u odgovarajućem kontekstu. A kontekst Schmittovog pojma neprijatelja jeste ono političko.¹⁷

Čini se da nam radikalizam Schmittovog pristupa malo pomaže, jer nakon njegove definicije političkog delovanja još uvek ne znamo šta su odlike onog političkog. Međutim, u tom pristupu je sadržan jasan uput, koji možemo slediti, ukoliko se ne povedemo za prividno egzistencijalističko-iracionalnim motivom koji on sugerije.¹⁸ Osnovni orijentir dat je u određenju onog političkog kao *načina* integracije (Schmitt kaže „stepen intenziteta asocijacije i disocijacije“), za razliku od svih mogućih sadržaja ili oblasti. Ovde ostaje da pitamo o pretpostavkama zajednice koja se može integrisati na taj način, dakle, o pretpostavkama *političke zajednice*. Schmittovo insistiranje na nesadržinskoj (nesupstancijalnoj) osnovi integracije sugerije da stvarnost političke zajednice leži u refleksiji, da je njen

¹⁷ Ova nejasnoća u pogledu primata vodi zabuni ne samo kod Schmittovih kritičara, nego i kod autora koji pokušavaju da primene kategorije Schmittove teorije; tako F. O. Wolf, u knjizi *Hobbes' neue Wissenschaft*, Stuttgart, 1969, koristi *političku* dihotomiju prijatelj–neprijatelj da bi njome opisao Hobbesovo *pretpolitičko* stanje „rata sviju protiv svih“, str. 19–40.

¹⁸ Uzrok Schmittove nedoslednosti leži verovatno u njegovoj nedoumici u vezi sa teološkim utemeljenjem onog političkog. Da li je ono ono političko novovekovni fenomen, nastao sa apsolutizmom, ili je ta njegova „novost“ samo sekularizacija izvornijeg teološkog statusa? Na teološko-antropološkoj ravni Schmitt argumentiše u dihotomiji poredak–haos, sa odobravanjem navodeći De Maistrea, koji svaku vlast smatra dobrom, pošto „u samoj egzistenciji vladarskog autoriteta leži odluka, a odluka kao takva već predstavlja vrednost, jer je kod najvažnijih stvari značajnije to da se odluči nego kako se odluči“, u C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, 1934 (prvo izd. 1922.), str. 71. Ta pozicija polazi od apsolutne nepoželjnosti haosa, kome suprotstavljala intenziviranu ideju poretka. Na ravni političke antropologije ona možda nije neuverljiva (up. Plessnerovu studiju „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“ iz 1931, sada u: H. Plessner, *Gesammelte Schriften*, V, Frankfurt, 1981, str. 135–235), ali svojim radikalnim polazištem polarizuje stvarnost i zamagljuje faktičke razlike između različitih *vrsta* poretka. Možda je bilo kakav poredak bolji nego kaos – što takode nije izvesno, nakon *organizovanog* uništenja čitavih naroda u našem veku – ali time „više“ poretka nije automatski bolje nego „manje“. Da bi izbegao ovu konsekvencu, Schmitt neprekidno zahteva orijentisanje prema situaciji vanrednog stanja, gde je uvek reč o stvaranju pretpostavki za funkcionisanje normi. Tu svoje mesto ima i „egzistencijalno“ razlikovanje prijatelja i neprijatelja. Međutim, takav radikalizam nužno računa sa lažnom evidencijom, jer je tu teorija ta koja konstruiše očevidnost izvorne dihotomije, uz uveravanje da je ta stvarnost egzistencijalnog tipa.

način postojanja opštost. To dolazi do izražaja čak i u dvosmislenom karakterisanju onog političkog putem njegove osnovne dihotomije; da bi je bar približno opisao, Schmitt navodi šta ona nije, i pri tome iz nje eksplicitno isključuje momenat ličnog (privatnog) i vrednosnog. U onom političkom nema mesta za privatne odnose, i tu nije reč o realizovanju bilo kakve vrednosti: dobrog života, pravde, vrline. Savremena država je „država bez vrlina“, kako je to formulisao jedan Schmittov učenik.¹⁹ Takav restriktivni pristup naznačava dvostruku relaciju: prema antičko-srednjovekovnom iskustvu, u kome su država i pravni poredak uvek institucije za ostvarenje vrline, i prema njegovom novovekovnom pandanu, Hobbesovom pojmu politike, izgrađenom upravo na čišćenju političkog delovanja od primesa etike. Hobbesovska paradigma je i za Schmitta kristal u kome se neuspeh tradicionalnog iskustva politike zgušnjava u novu strukturu, naime, u formu novovekovne države.²⁰

Hobbesova konstrukcija onog političkog se, kao što je poznato, sastoji iz dva modela „prirodnog stanja“ i društva Levijatana. Za svoju temu je važna strategija utemeljenja političke zajednice s one strane granice prema prirodnosti zajednice. Jer, upravo to je tačka u kojoj će započeti Marxova kritika novovekovne politike. Ne može nas iznenaditi to što i u njegovom, kao i u Hobbesovom pokušaju, odlučujuću argumentacijsku ulogu igra figura građanskog rata, kao višestruko povoljna osnova za dedukciju u različitim pravcima.

Prirodno stanje se karakteriše „pravom svakog čoveka na sve“, tj. nepostojanjem prava. Hobbesov individuum je u svom odlučivanju slobodan, nevezan za bilo kakve spoljašnje norme. Iz te nevezanosti, kao jedina teorijski odgovorna konsekvencija, sledi „rat svijetu protiv svih“. Način na koji Hobbes argumentiše, tako što uvodi temu „nekontrolisanih strasti“, koje su izvornije od uma i time predstavljaju kompaktnu osnovu agresivnog egoizma, nije najpogodniji za isticanje „građanskog rata“ kao odgovorne teorijske konsekvence. Jer, u modelu potpune nevezanosti „bolji ljudi“ nisu dezavuisani tako što su im pripisane loše osobine (čak kao antropološke konstan-

¹⁹ E. Forsthoff, „Der moderne Staat und die Tugend“, u: *Rechtsstaat im Wandel*, Stuttgart, 1965, str. 5.

²⁰ U dodatku novom izdanju *Der Begriff...*, Berlin, 1963, Schmitt govori o „Hobbesovom kristalu“. O Schmittovoj recepciji Hobbesove teorije up.: H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, Berlin, 1972.

te), nego je loše stanje nužna *teorijska* pretpostavka. Individuum koji nije normativno vezan (ili ta veza nije dovoljno snažna da reguliše njegovo delovanje) može da pravi različite izbore, dakle, načelno i najgori mogući. Teorija koja polazi od situacije otvorenih mogućnosti, koja dakle ne računa sa nekom teleologijom iz pozadine, mora da pretpostavi konstelaciju u kojoj će se ukrstiti najnepovoljniji izbori. Ako se ono najgore načelno ne može isključiti, mora se poći od njega kao normalne situacije.²¹ Očigledno je da u ovom argumentu manifestne namere individua ne igraju nikakvu ulogu; realnost građanskog rata – uz pretpostavku izvorne individualnosti – je data i onda kada sve individue žele ono dobro, tj. ono što svaka od njih smatra dobrim. Imajući u vidu verske građanske ratove svoje epohe, Hobbes je mogao da kaže: ako sve strane u sukobu žele dobro, ispunjena je pretpostavka za rat do istrebljenja.

Konstrukcija prvobitnog stanja, iz kojeg onda sledi pojam „rata sviju protiv svih“, počiva na dva oslonca: socijalno-političkom uvidu (pri čemu Hobbes na fenomenu verskih građanskih ratova kontroliše upotrebljivost aristotelovsko-tomističkog pojma zajednice) i metodskom postulatu primata mehaničke kauzalnosti koji Hobbes deli sa prirodnim naukama svoje epohe.²² Sistematski značaj ta dva oslonca je različit. Jednom izabrana, metoda nesumnjivo odlučujuće utiče na način pojavljivanja svog predmeta; međutim, izbor metode zavisi od teorijske intuicije, u kojoj je predmet već percipiran kao saznatljiv pomoću neke određene metode. Utoliko se i Hobbesovo orijentisanje prema mehaničkom objašnjavanju delovanja može razumeti samo na osnovu njegovog prethodnog i izvornijeg uvida u faktički raspad teleološke strukture ljudskog sveta.²³ Time što zajednicu prikazuje kao sklop individualnih potencija, iz koga je iščezao svaki transcendentni smisao i svako normativno koordinisanje volje, Hobbes preseca čvor u koji se zaplela tradicija mišljenja

²¹ *Bellum omnium contra omnes* ne proizlazi iz toga što individue i partije žele zlo – u skladu sa pretpostavkama „pesimističke antropologije“ – nego upravo iz toga što žele dobro. Tek iz ove perspektive je razumljiva bezizglednost sukoba: pretenzija na dobro mnogo više intenzivira sukob nego egoističko sleđenje interesa.

²² Up.: G. Freudenthal, *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*, Frankfurt, 1982, str. 140–150, 265–286.

²³ Ovu vezu ispušta iz vida R. Bubner u svojoj kritici Hobbesove „mehaničke antropologije“, up.: R. Bubner, *Handlung, Sprache, Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt, 1976, str 11–12.

zajednice, sa svojim beskrajnim mnoštvom motiva: hrišćansko-starocrkvenom etikom, rimskom pravnom tradicijom, kanonskim pravom, srednjovekovnom recepcijom Aristotela, teorijom o vladaru „po milosti božjoj“, teorijom o pravu na pobunu, itd.²⁴ Ili, možda tačnije: verski građanski ratovi, kao rezultat i istovremeno motor procesa individualizovanja u Evropi 15. veka, presecaju taj čvor i redukuju svet zajednice na njenu minimalnu osnovu, na individuum. Kao i uvek, i tu doživljena stvarnost i njena teorijska refleksija uslovljavaju jedna drugu, i zbog toga je teško povući jasnu granicu između sistematizovanja i onog programskog, tj. između intervencije koju zajednica izvodi sama na sebi i one koju na njoj vrši Hobbesova metoda. Za našu temu je manje važan pokušaj preciznog utvrđivanja te granice, jer pre svega je reč o konsekvencama koje slede iz hobbesovske paradigme, nezavisno od stepena njenog oplapanja sa istorijskom realnošću.

U skladu sa svojom metodskom pretpostavkom, u skladu sa kojom celina – bilo da je to priroda ili zajednica – nije organski totalitet, nego skup elemenata koji svoje osnovne osobine imaju i izvan njega, Hobbes fiktivnom anihilacijom, dekonstrukcijom postojeće države, želi da dođe do njenih poslednjih sastavnih delova. Pri tom on želi da ustanovi u kojoj meri je u njima sadržana nužnost celine, i ako jeste, na kom principu se njena konstitucija obavlja i obnavlja. „Da bismo ustanovili koje je pravo države a koje su dužnosti građana, država doduše ne mora biti (realno, Z. Đ.) dekomponovana, ali je ipak moramo posmatrati kao raspuštenu, to znači, moramo steći ispravan uvid u to u kojoj meri je ljudska priroda pogodna za formiranje države, a u kojoj nije, i na koji način ljudi moraju da se združe ako žele da postanu jedinstvo.“²⁵ Prema toj pretpostavci su elementi države građani, a ono što oni nose u jedinstvo jeste njihova „priroda“, čiji uticaj na mogućnost jedinstva treba istražiti. Pošto je već u pretpostavci isključio izvorno koordinisanje individualnih delovanja (inače ih ne bi mogao izdvojiti iz celine u čiji smisao bi u tom

²⁴ U vezi sa tematskim kompleksom up.: F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, Darmstadt, 1954; O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Darmstadt, 1970; T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1978.

²⁵ *De cive*, „Vorwort“, str. 67; na isti način postupa filozofija prirode: „Najbolje je da filozofija prirode... svoj početak osigura posredstvom ideje opšteg uništenja“, *De corpora*, II, 7,1.

slučaju bila ukotvljena), Hobbes „prvobitno stanje“ mora da razume kao haotični pluralizam individualnih volja. Između tog pluralizma i željenog jedinstva (države) nalazi se prostor koji se može premostiti samo putem *tehničke* konstrukcije. Nužnost zajednice nije sadržana u njenim osnovnim elementima, nego naprotiv, u njima prevladavaju prepreke za postizanje jedinstva. Ako zajednica uopšte treba da nastane, onda je ona moguća samo kao rezultat, dakle, kao nešto neizvorno, stvoreno, naknadno. Da bi mogle da formiraju zajednicu, individue ne samo što nemaju podršku vlastite prirode, nego tu prirodu moraju, u jednom voljno-racionalnom činu, staviti u zgradu.

U teoriji o „prirodnom stanju“ je, dakle, udružena pretpostavka (iskustvo) otpuštanja ljudskog sveta u potpunu nezavisnost od transcendentnog uporišta (bilo da je to bog, teleološki shvaćena priroda, ili kombinacija oba momenta) i, s druge strane, metodska strogost koja se trudi da to iskustvo prati do poslednjih racionalnih konsekvenci i da onda pita o uslovima mogućnosti zajednice. Slično kao i kasnije Kant, koji pretpostavlja da su prirodne nauke moguće (pošto postoje), pa onda pita o pretpostavkama saznanja koje ih utemeljuje, Hobbes polazi od činjenice postojanja zajednice, i traži njene pretpostavke. Zajednica koju Hobbes ima u vidu moguća je kao rezultat *racionalne* konstrukcije, inače, u skladu sa njenim pretpostavkama, uopšte nije moguća.

Da bi formulisao tako radikalni stav, Hobbes je bio prinuđen da delatnosti tehničkog tvorenja – jer zajednica koju ima u vidu je rezultat takve delatnosti – vrati deo kompetencija koje su u dotadašnjoj teoriji pripisivane prirodi. To pomeranje kompetencija je olakšano istovremenim napuštanjem tradicionalnog pojma prirode. Jer, ako ni priroda nije hijerarhizovani organski sklop, konstituisan oko jednog smisla, onda slabi napetost između pojesis i praksis²⁶; iz njihove pozadine nestaje predstava fisisa kao kriterijuma izvornosti činjenja.²⁷ U eksplicitnoj polemici sa osnovnim kategorijama Ari-

²⁶ O političkim konsekvencama zahteva za ponovnim uvođenjem razlike između pojesis i praksis, zahteva koji neoaristotelizam izlaže posredstvom Hobbsove teorije, up.: H. Schnädelbach, navedeni članak, str. 47–48.

²⁷ To na uverljiv način izlaže M. Riedel, *Metaphysik und Metopolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt, 1975. Uzrok Aristotelovog „preplitanja politike i metafizike“, (str. 52) Riedel vidi u uvođenju višesmislenog pojma „prirode/fisisa u politiku, sa svim onim konsekvencama koje onda nastaju“ za konstituciju polisa (str. 75).

stotelove praktične filozofije²⁸ razvija Hobbes jednu ohlađenu dihotomiju izvornog i veštačkog, koja mu omogućava da zajednicu interpretira kao rezultat tehničke konstrukcije, a da istovremeno neutrališe prizvuk onog zanatski-tehničkog. Međutim, uverljivost tog pristupa ne može biti osigurana metodom refleksijom izoštreonom na kritici neke druge teorije. Svoju izvesnost ona stiče jedino u kontekstu samorefleksije zajednice, kao napor sistematizovanja njene svesti o samoj sebi. Utoliko su socijalno-istorijske pretpostavke hobbesovske paradigme značajnije od njenih metodskih odluka.

2. *Izvorni poredak sveta*

Svođenje individuuma na čisto samoodnošenje, u kome je, van svakog prirodnog „telosa“ koji bi natkrivljavao zajednicu, utemeljena kontingencija individualnog delovanja, predstavlja očigledan prekid sa tradicijom praktične filozofije, ali ne i gašenje kontinuiteta. Razlika je tome što se linija kontinuiteta premešta na drugu ravan: Hobbes recipira jedan drugi segment teorijskog iskustva prethodne epohe, i nakon njegovog radikalizovanja suprostavlja tako dobijeni rezultat pojmovnoj sintezi filozofske tradicije. Segment u kome je pripremljena generalna izvesnost za kasnije rigorozno teorijsko zaoštavanje jeste nominalističko učenje o kontingenciji sveta.²⁹ Teološka teorija kontingencije razvija argument o ugroženosti sveta, konstruišući kontekst u kome se manifestuje zbrinjavajuća, održavajuća snaga boga, koji u svakom sledećem deliću vremena može svet i čoveka da obnovi, tj. da sačuva od propasti. Ta apsolutnost boga u odnosu na čoveka rezultira u sholastici iz aristotelovske predodžbe o „pratećoj kauzalnosti“. Ona je, kao u teoriji impetusa³⁰, izražena u stavu „omne quod movetur ab abliquo movetur“, tj. bez

²⁸ Etapa te kritike rekonstruiše F. O. Wolf, navedena knjiga, str. 67–99.

²⁹ Up.: G. Abel, *Stoicismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin/New York, 1978, str. 25. i dalje. Abelova zanimljiva teza je da se neostoicizam razvija kao pokušaj da se individualno-etički savlada iskustvo opasnosti kontingencije u 16. veku. Borba protiv afekata nije, kao u klasičnom stoicizmu, uključena u organsku teleologiju, nego predstavlja momenat samoutemeljenja individualnosti: afekti zamućuju racionalni uvid, neophodan za samoodržanje u svetu u kome nema logosa, i u kome se staro-stoički ideal apatije može braniti samo u veoma borbenom stavu.

³⁰ Up.; M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt, 1978.

dodatnog „vis motrix“ kretanje uopšte ne može biti održano. U toj koncepciji sveta kao poretka kretanja kome je neprekidno potrebno dodavati impulse da bi se održalo, bog permanentno interveniše i time „ponovo stvara svet“, tj. otrže ga od propasti. Ako je za kasnu sholastiku teza o kontingenciji predstavljala rizičan dokaz o osigurano-
 nosti sveta u „božjim rukama“³¹, dovoljan je bio samo jedan korak da se uz slične pretpostavke izvede zaključak o apsolutnoj neosigurano-
 sti sveta. Otpuštanje sveta iz božje milosti (bez nužnosti istovreme-
 nog ateizma) teorijski je utemeljeno kritikom postavke o dodatnom održavanju kretanja i uvođenjem teze o samoodržanju.³² Newton, a zatim i Hobbes, polaze od uverenja u imanentnu prirodnu tendenciju tela da se održavaju u početnom stanju, ukoliko ih nešto u tome ne spreči.³³ Bivstvujući se ne održava zahvaljujući permanentnoj spolj-
 noj podršci, nego je samoodržavanje imanentna osobina samih bića. Takav zaokret teorije kontingencije maksimalizuje ugroženost koja je u sholastičkom učenju još predstavljala foliju na kojoj se razvija božja milost. Individuum koji razlog svog održanja ima sam u sebi, ugrožen je od strane drugih individua, ili prirodnih odnosa, iz kojih je takođe nestao transcendentni smisao.³⁴ Paralelnost filozofije prirode i teorije društva crpe svoju evidenciju iz raspada izvornog poretka sveta, raspada koji se manifestuje kao pluralizam zaraćenih predstava o izvornom poretku.

Politička konsekvencija radikalizovane teorije kontingencije – to da država ima svoj „razlog“ u sebi samoj, tj. u svojim sastavnim delovima – predstavlja direktnu negaciju antičko- srednjovekovnog iskustva i teorije zajednice. Za Tomu Akvinskog, koji prirodu posmatra kao hijerarhijski komponovani organizam, ništa ne bi bilo pogrešnije nego predstava društvenog života kao „spoja“ elementar-

³¹ Up.: H. Blumenber, „Selbsterhaltung und Beharrung“, U: H. Ebelin (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, 1976. str. 12. i dalje.

³² Up.; G. Freudenthal, navedena knjiga, str. 29. i dalje.

³³ Hobbes polazi od predstave o praznom prostoru, u kome se tela kreću sve dok se u njihov pravac ne umeša neko drugo telo, i promeni ga. Up. *Leviathan*, poglavlje 2.

³⁴ Abel, navedena knjiga, str. 28, smatra da je Newtonov model fizike idejno-istorijski pripremljen u etičko-političkom neostoicizmu. Up. takođe: T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, 1978, str. 317.

nih jedinica; društvo on shvata kao deo izvornog poretka, na čijem vrhu stoji tvorac koji delegira moć na niže stepene piramide.³⁵ Analogija filozofije prirode i teorije društva i ovde predstavlja osnovu argumentacije, naravno, s tom razlikom što je smisao celine osiguran u transcendentnom uporištu: „U svetu tela svim telima upravlja najviše telo, naime nebo, i to u skladu sa poretkom božanskog providenja; a svim (organskim, Z. Đ.) telima upravlja stvorenje koje je obdareno umom. Ali i u pojedincu duša vlada telom, a među delovima duše razum je taj koji zauzdava rapoloženja i želje.“³⁶ Teleološka rekonstrukcija sveta po unutrašnjoj nužnosti vodi vrhu piramide: „A u celom svetu je bog taj koji je sve stvorio i upravlja svime po vlastitoj volji“. Ista struktura je svojstvena svim „jedinstvima“ – od porodice do države.³⁷

Taj napor za harmonizovanje sveta nema samo heurističku ulogu, nego sebe razumeva kao momenat samointerpretacije zajednice, kao svesni pokušaj da se snaga tumačenja aktivira u praktičnom kontekstu.³⁸ Teorijsko-ideološko brisanje razlike između „prirodne“ i „političke“ zajednice samo arumentacijski pročišćava doživljaj sveta svojstven srednjem veku, u čijoj poslednjoj fazi nastaje Tomino sistematizovanje. Figura vladanja (upravljanja, *gubernare*) na kojoj to sistematizovanje počiva, i sama predstavlja svojevrstu sintezu, u čijem difuznom tkivu nije jednostavno slediti nit političkog značenja.³⁹ To postaje moguće tek nakon Hobbesove dedukcije prava (kao strukturisanja moći u zajednici) iz države, koja je sama u sebi utemeljena. U srednjem veku vlast svoju pravnu osnovu nema iz same sebe, nego iz

³⁵ Up. poglavlje „Der Einfluss der aristotelischen Staatslehre auf die Mittelalterlichen Anschauungen von Staat als Organismus“ u Struveovoj knjizi, str. 149–178; up. takođe poglavlje „Thomas von Aquins Lehre von der Gesellschaft als einem hierarchischen Organismus ungleicher Elemente“ u navedenoj Freudenthalovoj knjizi, str. 187–190.

³⁶ Cit. prema Freudenthalovom navodu iz *Summa Theol.*, str. 188.

³⁷ *Ibid.*, str. 188.

³⁸ Up.: Struve, navedena knjiga, str. 317; takođe W. Gebauer, „Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquino“, u: *Vierteljahresschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, XXIX/1936, str. 139. Tomina namera nije da „sistematizuje nasleđeno idejno dobro, nego da sredi stvarne odnose“.

³⁹ Up. načelno: W. Kölmel, *Regimen Christianum, Wege und Ergebnisse des Gewaltesverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8–14. Jahrhundert)*, Berlin, 1970.

nećeg višeg nego što je država: iz prirodnog prava ili božanskog prava.⁴⁰ „Sve do Machiavellijevog veka“ nije bilo spora oko toga „da je država tu da bi ostvarivala pravo; državna vlast je sredstvo, samocij je pravo.“⁴¹ Pri tom, objektivno pravo oko čije realizacije državna vlast treba da se trudi predstavlja samo splet bezbrojnih subjektivnih pojedinačnih prava. Sva stečena prava su, kao lična prava, u tom konzervisanom poretku zaštićena od proizvoljnih promena, jer njihovu stabilnost legitimiše ista hijerarhija koja ideološki osigurava vladarevu poziciju.⁴² Pojmu političke vlasti, u kome nema jasne granice između morala i politike, utoliko korespondira stvarno „preplitanje javnopravnih i privatnopravnih nahođenja i institucija“.⁴³ Država ne samo da ne stvara pravo, nego predstavlja samo jednu dimenziju zajednice, čija prirodna utemeljenost daleko prevazilazi „ljudsku prirodu“. Jer, i sveci žive u zajednici, ustanovio je još Avgustin: *Socialis est vita sanctorum*.⁴⁴

Nema sumnje da Tomina recepcija Aristotelove *Politike*, izvršena na ovakvoj idejno-socijalnoj pozadini, ne može da sačuva puno dodirnih tačaka sa smisaonom celinom originala.⁴⁵ Već prevođenje termina *polis* sa *civitas* (prevod koji Toma zatiče)⁴⁶ naznačava pravac uključivanja zajednice u teološki poredak, u kome ovostrani život može da predstavlja samo momenat spiritualne zajednice u bogu. Tako Toma koriguje Aristotelovu definiciju polisa

⁴⁰ F. Kern, navedena knjiga, str. 47.

⁴¹ *Ibid.* str. 122.

⁴² Samo u vanrednim situacijama vladar interveniše u taj objektivni sklop privilegija, ali i tada se mora pozvati na saglasnost zajednice, consensus fidelium, F. Kern, str. 129, fusnota 279. i prilog VIII, str. 262–276. Ali, s druge strane, ni ranosrednjovekovno „pravo na pobunu“ ne predstavlja neko subjektivno pravo u današnjem smislu reči, nego je rezultat obaveze prema „objektivnom poretku“: podanik ne odriče svoju poslušnost vladaru, nego aktivira svoju dužnost prema „pravu“ koje je vladar povredio: *ibid.*, str. 136.

⁴³ Up.; O. Hintze, „Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes“, u *Feudalismus-Kapitalismus*, Göttingen, 1970, str. 50.

⁴⁴ Navodim prema: H. Arendt, „Geschichte und Politik in der Neuzeit“, u: *Fragwürdige Traditionsbestände in politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt, 1957, str. 96.

⁴⁵ Up.: W. Gebauer, „Die Aufnahme der Politik des Aristoteles...“, naročito str. 146. i dalje.

⁴⁶ Up.: M. Grabmann, „Forschungen über die lateinischen Aristoteles-übersetzungen des XIII. Jhds.“, u: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XVII/1916, str. 239.

kao „najviše, najsavršenije i samodovoljne zajednice“, dodavši ograničenje u skladu sa kojim to određenje važi, ali samo u oblasti onog što je „nužno za život“.⁴⁷ Drugim rečima, polis/civitas je zajednica čija nužnost je neosporna za materijalno zbrinjavanje života, ali koja svoje istinsko težište ne može da ima sama u sebi.

Međutim, za Hobbesovu kritiku aristotelovsko-tomističke praktične filozofije je puno značajnije ono u čemu postoji saglasnost između te dve teorije zajednice. A ona nesumnjivo postoji, nezavisno od svih dalekosežnih nesporazuma koji je ugrožavaju. Teleološki poredak celine može biti tumačen na različite načine, i zajednica u njemu može imati različit status, od samodovoljnosti do pukog instrumenta za materijalno opskrbljivanje. U oba slučaja je zajednica ipak interpretirana unutar jednog *unapred datog* poretka. Da li je taj poredak sabran pod pojam prirode (fisis) ili božanske kreativnosti, malo menja na statusu zajednice kao u njemu osigurane.

Aristotelova definicija polisa još sadrži napetost koja je ugašena u srednjovekovnom pojmu civitas. Polis nije svaka zajednica, i uslov njegove mogućnosti nije sadržan u „prirodnoj manjkavosti“ ljudi, koja ih prisiljava da se udruže zbog zadovoljavanja materijalnih potreba. U hijerarhiji zajednica polis se nalazi na vrhu, jer samo u njemu može da bude realizovano ono što čovek u skladu sa svojim određenjem jeste.⁴⁸ Time je jasno da ni cilj polisa nije puko osiguravanje materijalne pozadine za onostranost: cilj polisa je „dobar život“, realizacija vrline.⁴⁹ Već ove napomene upućuju na pravac u kome se početna napetost ipak gubi. To je pravac mešanja „prirodne“ i „političke“ zajednice, tj. utemeljivanje polisa u prirodi. Kada Aristotel čoveka definiše kao biće čije je određenje da živi u polisu, onda on ono političko uključuje u pojam ljudske suštine, tj. ljudske „prirode“.⁵⁰ Ono političko je – kaže se tu – ljudska priroda.⁵¹ Pojam prirode označava u prvom redu status izvornosti, jer priroda je tu bez ljudskog učinka. Kao pripadno ljudskoj prirodi, ono političko pretvodi delovanju; ono se u njemu doduše realizuje, kao što se ljudska

⁴⁷ W. Gebauer, *ibid.*, str. 146.

⁴⁸ O. Höffe, navedena knjiga, str. 17.

⁴⁹ J. Ritter navedena studija, str. 129: „Smisao polisa jeste život na dobar način“; Ritter se poziva na *Nikomahovu etiku*, 1102 a 5, 1097 b 25, 1106 a 6.

⁵⁰ Up.; Aristoteles, *Pol.*, I 2, 1253 a 29.

⁵¹ Up. navedenu Riedelovu knjigu, str. 54. i dalje.

priroda realizuje u svakodnevnom životu.⁵² To, naravno, ne znači da će svaka zajednica postati polis, kao što ni puka prirodnost života ne vodi automatski realizovanju njegovog određenja; ali tek u polislu ljudska suština postaje stvarnost.⁵³

Zbog tog preplitanja onog prirodnog i onog političkog jedne zajednice, ne iznenađuje što Aristotel, predlažući formalno isti pristup kao i Hobbes, dolazi do suprotnog rezultata. Naime, temelje političke zajednice i on želi da rasvetli fiktivnim razlaganjem celine na njene sastavne delove: „Kao što se u drugim oblastima ono sastavljeno mora rastaviti sve do najprostijih delova, tako ćemo i razliku polisa (od drugih oblika zajednice, Z. Đ.) bolje uočiti ako istražujemo kako je on sastavljen“.⁵⁴ Međutim, ako se za Hobbesa individuum sa njegovim tvrdim jezgrom individualnosti, pokazuje kao linija iza koje pitanje o mogućnosti političke zajednice ne može da proдре, za Aristotelovu teoriju onog političkog se istinski temelji prostiru tek iza te granice, u polju praktične delatnosti, sistematizovane u etici.⁵⁵ Praksa konstituiše samosvojni poredak *pre i nezavisno* od političkog poretka; ovaj prvi je pretpostavka drugog, a ne obrnuto.⁵⁶ *Nikomahova etika* u tom smislu formuliše pretpostavke *Politike*.

Priključivanje polisa kontingentu ljudske prirode Aristotel obrazlaže čovekovom ekskluzivnom sposobnošću da govori i rasuđuje. Čovek je *zoon politikon* zbog toga što je *zoon logon ekson*, tj. biće obdareno umom i jezikom.⁵⁷ To je tačka u kojoj postaje jasno da između Aristotelovog i Hobbesovog iskustva sveta nastaje nepremostiva pukotina. Jer, Hobbes će permanenciju građanskog rata pronaći u istoj onoj ljudskoj sposobnosti u kojoj Aristotel želi da stabilizuje moralni poredak: u ljudskoj obdarenosti umom. Pošto argumentiše iz teleološke pozadine, Aristotel u konstataciju o ljudskom umu i jeziku po unutrašnjoj nužnosti uključuje pitanje o sklopu u kome te dve potencije mogu dostići svoje savršenstvo. Polis je takvo, postulirano, rešenje. Hobbes polazi od istog opažanja o čoveku, ali

⁵² O. Höffe, *ibid.*, str.16.

⁵³ Up. odgovarajuće navode u : Ritter, *ibid*, str. 129.

⁵⁴ Aristoteles, *Pol.*, I 1252 a 18.

⁵⁵ Up. navedeni Bubnerov pregled „Eine Renaissance...“, str. 7.

⁵⁶ *Ibid.*; takođe Ritter, „Naturrecht“ Bei Aristoteles“, u navedenoj knjizi, str. 145. i dalje.

⁵⁷ Up.: O. Höffe, navedena knjiga, str. 23.

zbog svojih drugačijih pretpostavki on ne pita o modusima optimalnog realizovanja tih osobina, nego o rezultatu koji one proizvode u neteleološki strukturisanom svetu. Zbog toga se u njegovom zaključku ne pojavljuje polis kao organsko funkcionisanje, nego građanski rat. Čim iščezne uverenje u jedinstvo onog dobrog, um se pokazuje kao snaga razdora, a ne sinteze. Um utemeljuje jedinstvo ne kao um, nego kao učešće u jedinstvenoj ideji dobra. Ako se ta ideja pluralizuje, svako biće koje nešto drži do svog uma zastupaće jednu od interpretacija dobra, i time ugrožavati jedinstvo. Ko se u nekom sporu pozove na um (*recta ratio*), kaže Hobbes u *Levijatanu*, taj najverovatnije ima u vidu vlastiti um u suprotnosti prema umu svog kontrahenta; a pošto se kod prizivanja viših instanci radi o isticanju prednosti, pozivanje na um uvek znači skrivenu pretenziju na moć.

3. Hobbesovska paradigma

Osnovni Hobbesov učinak sastoji se u tome što pitanje o prirodnim pretpostavkama zajednice odvaja od pitanja o pretpostavkama političke zajednice. Da bi tu temu oslobodio pritiska koji na nju vrši praktična filozofija, Hobbes je bio prinuđen da to odvajanje formuliše kao protivrečnost, kao razliku između „rata sviju protiv svih“ (*status naturalis*) i građanskog poretka (*status civilis*). Međutim, lako je uvideti da njegova teorija ne crpe svoju uverljivost iz ovog (nepotrebnog) radikalizovanja, nego iz postavke o dvostrukoj kontingenciji delovanja: ukoliko ego u svome delovanju zna za slobodu altera, uspostavljanje poretka uvek iznova predstavlja zadatak, a nije realizacija nekog izvornog nacrtu. U još jednoj tački Hobbes na negativan način podleže magnetizmu tradicije i pogrešno razumeva vlastiti zadatak. Ako je aristotelovsko-tomistička praktična filozofija uslove mogućnosti političke zajednice raspravljala pod rubrikom „izvorne“ zajednice, Hobbes sada vrši obrnutu redukciju, i zasnivanje političke zajednice posmatra kao razmatranje uslova mogućnosti zajednice uopšte.⁵⁸ Time su pogrešno postavljeni i kriterijumi za procenu uspešnosti njegovog poduhvata; ako ga posmatramo kao odgovor na pitanje kako je moguć socijalni poredak

⁵⁸ Taj nesporazum još zaoštrava B. Willms, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied-Berlin, 1970, kada Hobbesov zadatak vidi u izgradnji jedne „transcendentalne teorije društva“ (str. 121).

uopšte, bez mnogo teškoća ćemo u njemu otkriti nelegitimne, proizvoljne pretpostavke (tj. one bez kojih projekt u celini nije moguć, ali čije prihvatanje vodi teorijskoj nekonekventnosti).⁵⁹ Ali, tada ćemo izgubiti iz vida da iste te pretpostavke nisu proizvoljne, nego nužne, ukoliko Hobbesov zadatak drugačije formulišemo, i shvatimo ga kao rasvetljavanje pretpostavki mogućnosti *onog političkog*.

U konstrukciji prvobitnog stanja postoji samo pluralizam individualnog delovanja. Za razliku od „celine“, takvom delovanju je svojstvena teleološka perspektiva, tj. tu je smisljena upotreba kategorija „sredstvo“ i „cilj“. Prevladavanje pluralizma moguće je samo na taj način da individue između dva cilja – realizovanja onog što smatraju svojim potrebama i očuvanja života – izaberu ovaj drugi, i da sredstvo za njegovo stabilizovanje vide u odustajanju od suvereniteta svojih potreba. To odustajanje fiksirano je u „društvenom ugovoru“, koji istovremeno markira granicu koju individue prelaze između „prirodnog stanja“ i zajednice kao poretka. Čini se da je u ovoj konstrukciji socijalna integracija redukovana na ravan mehanizama koji upravljaju *manifestnim* socijalnim delovanjem, u vidu njegovih orijentira. Figura „društvenog ugovora“ sugerise jednodimenzionalnost Hobbesovog rešenja.⁶⁰ Ne samo što je u njoj pretpostavljen jedan tip racionalnosti koji nije primeren „prirodnom stanju“, nego, još načelnije, teza o dvostrukoj kontingenciji delovanja, onako kako je izlaže Hobbes, uopšte ne može voditi uspostavljanju socijalnog poretka.⁶¹ Ako u individualnom delovanju, osim momenta individualnosti i nesvodivosti, ne bi bio sadržan i momenat koji, u vidu „normativnog orijentira“, reprezentuje socijalno relevantnu opštost u onom individualnom, i to opštost kao jasnu osnovu mogućeg konsenzusa, pluralizam delovanja nikada ne bi rezultirao socijalnim poretkom.⁶² Drugim rečima, teorija o mogućnosti društva uopšte mora da se bavi ne samo problemom odnosa između individualne i socijalne perspektive, nego je dužna da odgovori na klasično pitanje socijalne teorije: Šta društvo drži zajedno? Ne u smislu pitanja zbog čega je mir a ne rat, nego u smislu pitanja: Zbog čega je i rat? Jer, ni u

⁵⁹ Na taj način „Hobbesov model“ kritikuje T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1949, str. 93. i dalje.

⁶⁰ *Ibid.* str. 101.

⁶¹ Up.: N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, poglavlje „Doppelte Kontingenz“, str. 148. i dalje, Frankfurt, 1984.

⁶² *Ibid.*, str. 149

sveopštem ratu („ratu sviju protiv svih“) nije nestalo zajedništva, budući da tek ono omogućava identifikovanje, makar i kao identifikovanje neprijatelja.⁶³ Hobbesova teorija ne raspravlja ovaj nivo socijalne konstitucije, i time se, kako izgleda, izlaže prigovoru da socijalnu integraciju redukuje na mehanizme manifestnog koordinisanja individualnih delovanja. Ona previđa da se u pozadini odvijaju komplikovani procesi društvene sinteze, koji, tako reći, liferuju gramatiku i za ratni jezik navodnog „prirodnog stanja“.

Ove primedbe bi, kao što sam napomenuo, bile opravdane ukoliko hobbesovska paradigma zaista treba da rasvetli uslove mogućnosti socijalnog poretka uopšte. Međutim, ispitajmo mogućnost u skladu sa kojom *Levijatan* formuliše pretpostavku konstitucije političke zajednice u kontrastu prema „prirodnoj“ (tj. izvornoj) zajednici antičko-srednjovekovnog porekla. Ispod ravni tog kontrasta kretala bi se teorija koja istražuje pretpostavke zajednice uopšte, u neku ruku kao socijalna ontologija, koju delimično prejudiciraju i teorija „prirodne“ zajednice i teorija političke zajednice, ali se ne poklapaju sa njom. Međutim, razliku između društva u kome politika predstavlja realizovanje pred-političkog koncepta vrline, i onog u kome je političko polje očišćeno od svih sadržinskih predstava, moguće je konsekventno raspravljati i bez eksplicitnog tematizovanja pretpostavki jedne opšte teorije o mogućnosti društva, koja bez sumnje – iako sa različitim sadržajem – leži u osnovi i jednog i drugog projekta.

Za Hobbesovu paradigmu je važno da su ciljevi individualnog delovanja proizvoljni, tj. da nisu harmonizovani nekom teleologijom iz pozadine. Kao osnovu te kontingentnosti izbora ciljeva Hobbes uzima „strasti“, i to prividno radikalizuje njegovu konstrukciju, pošto je strasti teže racionalno organizovati nego uverenje. On, nadalje, smatra da je jednostavno pokazati da strah od smrti, kao negativna strast, predstavlja dovoljno očevidan impuls za homogenizovanje prvobitnog pluralizma, izvršeno u poretku *Levijatana*. Ako pažljivo osmotrimo strukturu Hobbesove polazne situacije, videćemo da je neophodna korekcija u interpretaciji njenih osnovnih elemenata ukoliko želimo da *Levijatan* bude *primereno* rešenje, tj. rešenje koje korespondira problemskom polazištu.

⁶³ Marx, iako nesistematski, pokušava da razjasni tu osnovu zajedništva, koju ističe protiv utilitarističkog modela naknadnog zajedništva kao rezultat razmene. Up. moju knjigu *Jesen dijalektike*, Beograd, 1986.

Kao *prvo*, pluralizam strasti nije dovoljno široka osnova za legitimisanje Levijatana. Lako je zamisliti modus pomirenja materijalnih interesa individua i grupa (npr., na račun nepriviligovanih socijalnih grupa), uz uvođenje hijerarhije suverenosti potreba, gde bi se poredak stabilizovao fleksibilnim tretiranjem suverenosti (kako se dešava u feudalnom svetu).⁶⁴ Svaka kontingencija, pa i ona strasti, čini funkcionalno neophodnim poredak koji stabilizuje ishod delovanja i redukuje beskonačnu otvorenost mogućnosti na izdrživu meru. Međutim, nije svaki poredak uporediv sa rigoroznim Levijatonom, koji zahteva odustajanje od suvereniteta *svih* individua. Da bi takav poredak funkcionalno bio opravdan, polazni konflikt individualnih delovanja mora posedovati intenzitet koji ne čini verovatnim srednja rešenja. Takav konflikt je Hobbes imao pred očima, i on mu služi kao podloga za pojam „prirodnog stanja“. To je verski građanski rat, čiji kostur predstavlja sukob *uverenja*. Konflikte izazvani istovremenim pretendovanjem više individua na prirodno ograničene predmete potreba pokazuju se kao bezazleni u poređenju sa sukobom u kome sve strane pretenduju na veoma ograničeni resurs, na „istinu“. Hobbesovski problem se intenzivira u dovoljnoj meri za opravdanje rešenja koje donosi Levijatan jedino ukoliko individue shvatimo kao samoreferentne, kao načelno neobjektivne. Kod takvih individua strasti i potrebe nisu nešto objektivno dato, nego predstavljaju uvek samo ono što te individue *smatraju* svojim strastima i potrebama. U tom slučaju je konflikt nerešiv na bazi nekog mehaničkog proračuna troškova i koristi, budući da sve postaje stvar uverenja, tj. interpretacije. A uverenja teže totalizovanju (pretenziji na univerzalno važenje vlastitog stava) neuporedivo više nego strasti i potrebe.

Kao *drugo*, polaznu situaciju građanskog rata ne možemo posmatrati kao homogenu. Način Hobbesove argumentacije otkriva da se u toj situaciji dešava promena normativnog standarda. Na početku, dakle sve dok rat traje, osnovna vrednost (cilj) prema kojoj se individualno delovanje orijentiše nije održanje života, nego pobjeda vlastitog uverenja, tj. u konkretnom slučaju verskih građanskih ratova – vere koja se smatra istinitom. Samo uz tu pretpostavku je moguće razumeti užas tog rata. Individualno delovanje ne samo što nije lišeno moralne komponente (kako to sugerise termin ličnih strasti),

⁶⁴ Up. načelno: O. Brunner, *Land und Herrschaft*, ibid.

nego je potpuno apsorbovano njome. Hobbes ne mora da u kategorijama neke apstraktnije teorije delovanja obrazlaže postojanje te moralne komponente; verski građanski rat ga, kao evidencija, oslobađa tog zadatka. Međutim, pluralizam uverenja je nešto drugo nego pluralizam strasti. Uverenje je pretenzija na opštost. Građanski rat se reprodukuje na snazi uverenja: individue su spremne da žrtvuju život zbog uverenja. U konstrukciji „društvenog ugovora“ one onda žrtvuju uverenje da bi mogle preživeti. Ali, tim nije dokazan načelni primat života nad uverenjem. Jer, građanski rat je dugo trajao pre nego što je prevagnuo interes za životom. Pre toga je važnije bilo uverenje. Da to nije bio slučaj, problem uopšte ne bi postojao, jer bi se individue pod utiskom očigledne premoći apsolutnog gospodara (smrti) odmah odlučile da se odreknu svoje neekonomične autonomije. Za onaj pojam građanskog rata čiji završetak predstavlja Levijatana nužna je određena *normativna struktura* konfliktnosti. Taj sukob nije bilo koji elementarni sukob za opstanak, nego verski građanski rat, koji pustoši Evropom u epohi raspada hrišćanskog normativnog univerzalizma. Njega je moguće prevladati u političkoj zajednici, ali ona nije bilo koji poredak, nego sadrži dve osnovne pretpostavke: da su pretenzije na opštost zaoštrene do neizdrživog intenziteta, i da su „zaraćene strane“ spremne da odustanu od njih. Način na koji Hobbes konstruiše Levijatana pokazuje da to odustajanje, dakle, pomenuta promena normativnog orijentira, nije identično sa rezigniranim odustajanjem od uverenja. Jer, pacifikovanje zaraćenog društva moguće je samo ukoliko svi odustanu od uverenja. Odnos prema opštosti i dalje ostaje intenzivan, ali sada sa izmenjenom strukturom: strane koje su odustale od svog uverenja da bi omogućile poredak su prinuđene da se međusobno kontrolišu u tom smislu da nijedna pretenzija na opštost ne sme da bude priznata. Pošto Levijatana objektivno ovaj kompromis, on mora garantovati odvajanje *privatnog i javnog*.

Ako „rat sviju protiv svih“ ne bi bio rat uverenja, nego individualnih strasti, Levijatana ne bi morao počivati na jasnom polarizovanju privatnog i javnog. Samo tamo gde postoje uverenja moguće ih je proglasiti privatnom stvari građana; tamo gde individue ionako ne pretenduju na opštost, tamo gde se pluralizam izražava kao mnoštvo jednostavnih egoizama, nema potrebe za suspendovanjem onih pretenzija i za njihovim potiskivanjem u polje privatnosti. Agregat

potkresanih egoizama niti funkcionalno opravdava podelu na privatno i javno niti tu podelu može očuvati.⁶⁵ Levijatan ne predstavlja negativnost apsolutne slobode, prazno polje koje je nastalo tako što su individue sporazumno povukle svoje prirodne interese iza određene granice, i time omogućile poredak. Ta novonastala opštost ima kao opštost svoj pozitivni identitet, kako sugeriše i Hobbesova alegorija sa državom-individuumom (koja čak ima ljudski lik). Normativna struktura verskog građanskog rata stavlja u pogon jednu dijalektiku pojedinačnog i opšteg, koja u liku Levijatana ukida pretenziju pojedinačnog na opštost, ali zauzvrat priznaje nemogućnost homogenizovanja onog individualnog. Kada bi bilo moguće poklapanje individualne i socijalne perspektive, Levijatanovo rešenje bi bilo nerazumljivo. Zbog toga je za njega priznavanje privatnosti podjednako konstitutivno kao i suverenost opštosti (a ni u kom slučaju nije neki Hobbesov kompromis ili čak znak teorijske nekonsistentnosti).⁶⁶

Ukoliko je iz pozadine komunikacije individua opremljenih mogućnošću govora i razuma iščezla harmonizujuća delatnost

⁶⁵ Utoliko je interpretacija Hobbesove teorije kao „posesivnog individualizma“ potpuni promašaj. Istina je, doduše, da je Hobbesu na jednoj strani jasna potreba za normativnim posredovanjem između elemenata „državnog poretka“, a da na drugoj strani ne uviđa dalekosežni normativni smisao *kompromisa*, koji nastaje tako što sva sadržinska određenja postaju privatna stvar. Da bi zadovoljio potrebu za ovim normativnim posredovanjem, on je na trenutke sklon da ponovo uvede religiju kao medijum u kome se kreću svi članovi političke zajednice. Up.: K. M. Kodalle, *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München, 1972, pri čemu autor želi da pokaže ne samo povremenu prisutnost teološke dimenzije u Hobbesovom delu, nego i njenu legitimnost (npr. str. 186 i dalje). Međutim, ukoliko bi Hobbesova politička zajednica počivala na istoj normativnoj supstanci kao i hrišćanski svet čiji raspad dokumentuje, bila bi to „bura u čaši vode“. Isti prigovor može se staviti kasnoj interpretaciji C. Schmitta, u njegovom članku „Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zur neuen Leviathan Interpretationen“, u: *Der Staat*, IV/1965.

⁶⁶ Kodellova tvrdnja da je „Hobbes ono ‘privatno’ autonomno pojetskog subjekta mogao samo zato posmatrati kao bezopasno jer je, zajedno sa suverenom, bilo smešteno u zajedničku religijsku supstancu“ (u: „Carl Schmitt und die neuste Hobbes-Literatur“, *Phil. Rundschau* 18/1972, str. 126) previda da je Hobbes morao priznati pravo privatnosti, jer je inače mirno mogao zatvoriti oči pred spoznatom kontingencijom individualnog delovanja i postulirati totalnu homogenost. Ali u tom slučaju Levijatan ne bi ni bio potreban. To neopravdano relativizovanje statusa privatnosti počiva na Schmittovoj interpretaciji (u: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938, str. 84. i dalje), koju preuzima R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, 1976. Up. moj predgovor za srpskohrvatski prevod Keselleckove knjige, Beograd, 1987.

logosa – kako tvrdi Hobbes u polemici sa aristotelovskom praktičnom filozofijom – osnovno pitanje nije: šta je istina, nego: ko odlučuje.⁶⁷ Istina postaje stvar interpretacije. Osnovni zadatak socijalne integracije tada se sastoji u osiguravanju institucionalnog *okvira* koji obezbeđuje neometano cirkulisanje interpretacija, a to je moguće samo ukidanjem *sadržaja* i uspostavljanjem primata *procedure*. Podelom na privatnost i javnost hobbesovska paradigma naznačava to rešenje. Videli smo da je u njoj na nužan način pretpostavljeno postojanje pluralizma uverenja (dakle, interpretacija), i da je njihov sadržaj potisnut sa ravni integracije zajednice. Ispod te ravni, u sferi privatnosti, ostaje nerastvorivo jezgro onog „prirodnog“, kao stalni izvor sadržaja čija pretenzija na opštost nije ugašena, ali je proceduralno pacifikovana; jer, da bi mogla učestvovati u faktičkoj opštosti zajednice, ta pretenzija mora da se odrekne svoje singularnosti i mora da nastupi kao diskutabilna.⁶⁸ Međutim, to odricanje nikada ne ukida razliku između individualnog i opšteg. Hobbesovo odvajanje „prirodne“ i „političke“ zajednice predstavlja rezultat uvida u primat interpretacije nad evidentnošću sadržaja. Stvarni domet tog uvida postaće jasan tek u projektima koji ponovo ukidaju tu distinkciju, pre svega, u Marxovom projektu emancipacije.

Analiza pretpostavki koje su Hobbesu bile neophodne da bi funkcionalno opravdao Levijatana pokazuje da je spremnost individua na samonormiranje rezultat specifične istorijske konstelacije, tj. specifične *normativne kulture*. Nastanak političke zajednice ne samo što nije antropološki osiguran, nego je evoluciono vrlo neverovatno, zbog maksimalizma dva navedena uslova (biti spreman umreti za svoje uverenje i biti spreman napustiti pretenziju na njegovo apsolutno važenje). Isključivanje moralnih sadržaja iz politike time se pokazuje samo kao jedna strana onog političkog, pošto odluka za samonormiranje takođe predstavlja izraz jednog oblika morala

⁶⁷ C. Schmittu pripada zasluga za isticanje ovog odlučujućeg aspekta novovekovnog tipa integracije zajednice. Znamenita Magna Charta je bila važna ne zato što se u njoj vladar po ko zna koji put obavezao da će se pridržavati određenih normi, nego zato što uvodi instancu koja nadgleda pridržavanje tih normi (u § 61), tj. *inter-pretira* situaciju povrede normi od strane vladara. Neobično je da Schmitt u svojoj analizi istorijskog značaja te povelje (u: *Verfassungslehre*, München–Leipzig, 1928. str. 44. i dalje) ne pominje ovaj momenat.

⁶⁸ Up.: N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Darmstadt–Neuwied, 1975, str. 18, 21–26. i dalje.

zajednice, tj. političkog morala. Utoliko u hobbesovskom pojmu politike nije reč o suprotnosti moći i vrline – kako pretpostavlja klasična interpretacija⁶⁹; najviši izraz morala zajednice jeste upravo stabilizovana spremnost da se konstituiše polje opštosti kao poligona za pacifikovani sukob različitih sadržinskih predstava o vrlini.⁷⁰

4. *Marxov obrt*

Protiv hobbesovske paradigme Marx mobilise masivnu argumentaciju aristotelovsko-tomističke praktične filozofije, a da pri tome ne eksplicira svoju vezu sa tradicijom mišljenja pretpostavki zajednice. Paralela je, ipak, očigledna u bar dve odlučujuće tačke. Marx obnavlja primat „izvorne“ nad tehničkom proizvodnjom, primat čijim ukidanjem je Hobbes započeo destrukciju Aristotelove socijalne metafizike. Artificijelni karakter socijalnog kompromisa Marx izjednačava sa otuđenjem, kome suprotstavlja „izvorno zajedništvo“, kao „rodnu suštinu“ ili „asocijaciju slobodnih proizvođača“. Ovde je manje važan način sadržinskog fiksiranja izvornosti zajednice (tj. njegove razlike prema aristotelovsko-tomističkom opredeljenju izvornog zajedništva); odlučujuće je to što Marx *političku* zajednicu posmatra kao (u njegovom slučaju otuđeni) izraz *izvornijeg* zajedništva. Iz toga sledi i drugi značajan obrt: kada je jednom politička zajednica shvaćena kao otuđeni oblik realizovanja izvornijeg zajedništva, razlika između privatnog i javnog, na kojoj se stabilizuje dihotomija „status naturalis“ – „status civilis“, mora biti posmatrana kao dokument ograničenja koje treba prevladati.

Marxova polemika sa Bauerovim shvatanjem emancipacije se, u ovom svetlu, pokazuje kao prikrivena polemika sa hobbesovskom paradigmom. Ono o čemu je tu u prvom redu reč jeste odnos između uverenja (vere) i istine, individualnog i opšteg, privatnog i javnog. Bauer izlaže stanovište u kome je odnos „verske“ i „političke“ emancipacije rešen pomeranjem pitanja vere u privatnu sferu.

⁶⁹ Up.: F. Meinecke, *Idee der Staatsraison* (1924), takođe navedeni Forsthoffov tekst.

⁷⁰ Zbog toga je bio moguć kontinuitet pojmova suvereniteta, autoriteta i legitimnosti; suverena moć nije bila nepodeljena moć u bilo kakvoj zajednici, nego u pluralistički strukturisanoj. Ovu važnu distinkciju zamagljuje Weberov pojam legitimnosti, u kome nema odlučujuće razlike između tradicionalne i novovekovne zajednice.

Marxova kritika je načelna, utoliko što ne osporava samo tu vrstu „verske emancipacije“, nego dovodi u pitanje onu granicu koja takvo rešenje tek omogućava. Ideja vodilja njegove kritike jeste ideja o sintezi individualne i kolektivne perspektive. Takva sinteza je – kao što pokazuje aristotelovsko-tomistička tradicija mišljenja zajednice – moguća samo ukoliko je na neki način predestinirana, dakle, ako je obezbeđena neka prethodna koordinacija dve perspektive, tako da se njihovo faktičko odvajanje u sadašnjoj istoriji može posmatrati kao raspad izvornijeg jedinstva. To jedinstvo je za Marxa garantovano u „rodnoj suštini“. U konceptu „rodne suštine“ Marx ukršta Hegelov subjektivni i objektivni duh, i na taj način izbegava sve dezintegracione energije koje su sadržane u pretpostavci o kontingenciji individualnog delovanja. Kasnije odustajanje od pojma „rodne suštine“ neće predstavljati znak napuštanja funkcije izvornog harmonizovanja u Marxovoj socijalnoj teoriji; sve dok ona kritiku građanskog sveta formuliše kao kritiku razdvajanja individualnog i opšteg, neophodna joj je predstava o izvornom koordinisanju individualnog delovanja, koordinisanju koje je suspendovano u dosadašnjoj istoriji.⁷¹

Hobbes je uveo argument građanskog rata da bi odvojio političku zajednicu od prirodne. Marx uvodi isti pojam da bi raščistio put unazad, od političke ka izvornoj zajednici. Promena „pravca“ menja i funkciju argumentacijske figure: građansko društvo, kao artifičijelna tvorevina, nije više polje mira, nego čak oličenje građanskog rata; izvorno zajedništvo („rodna suština“) nije više izvor rata, nego pretpostavka mira. Zbog toga prelaz iz jednog stanja u drugo ne može biti mišljen kao „društveni ugovor“, nego samo kao revolucija. Dijalektikom građanskog rata i revolucije Marx na novi način sistematizuje teoriju zajednice: ako je Hobbesu, da bi uopšte mogao misliti dovršenje građanskog rata, bilo neophodno odstranjivanje morala (kao koncepcije „dobrog života“) iz politike, Marx status civilis prozire kao (skriveni) građanski rat, koristeći argument „dobrog života“ da bi filozofsko-istorijski legitimisao jedan drugi građanski rat, revoluciju. O građanskom društvu Marx i Engels bez prestanka govore kao o „socijalnom građanskom ratu“, „socijalnom ratnom stanju“, „socijalnom ratu sviju protiv svih“, „ratu sviju protiv

⁷¹ Ovo razdvajanje je konstitutivno za Marxovu teoriju sve do njenih poslednjih rezultata; up. moju knjigu *Jesen dijalektike*, ibid.

svih“, „ratu kao osnovi društvene organizacije“. ⁷² „Građanski rat“ je u njihovoj jezičkoj upotrebi često samo sinonim za jednostavni sukob ekonomskih interesa. ⁷³ Time evidencija ovog pojma postaje filozofsko-istorijska, tj. ona je izvedena iz utopijske evidencije revolucije koja će, *unazad*, pokazati da su svi današnji konflikti zaista bili refleksi „manje ili više skrivenog građanskog rata“. Zbog toga je Marxova namera da taj „manje ili više skriveni građanski rat koji se vodi u postojećem društvu prati do tačke u kojoj će se pretvoriti u otvorenu revoluciju.“ ⁷⁴ Uvođenjem kategorije revolucije i građanski rat je poprimio socijalno-metafizičko obeležje. On se odvija na relaciji „ljudska suština“ – „empirijska stvarnost“.

Tek unutar ovog modela je razumljiva Marxova kritika onog političkog; u njenoj pozadini se nalazi predstava izvorne zajednice kao ukinute napetosti između individualne i socijalne perspektive: „Pitanje o odnosu političke emancipacije prema veri postaje za nas pitanje o odnosu političke emancipacije prema ljudskoj emancipaciji“. Ono političko je osuđeno u onom trenutku u kome postaje jasno da „politička emancipacija nije ljudska emancipacija“. ⁷⁵

Hobbesovsku paradigmu sam sledio do njenog isticanja primata interpretacije, primata pitanja „ko odlučuje“. Iz te perspektive je jasno da razlika između Hobbesa i Marxa nije u tome što jedan polazi od individualnog delovanja, a drugi od zajednice, nego u tome koji *socijalni mehanizmi* su u tim stanovištima stavljeni na raspolaganje da bi se došlo do značenja onog što se *tumači* kao individuum i kao zajednica. Pošto ni jedno ni drugo polazište nije evidentno, odlučujuće pitanje postaje ono o sredstvima njihove samokontrole. Ovdje postaje očevitna dalekosežna prednost Hobbesovog koncepta. Povlačeći granicu između privatnog i javnog, on je omogućio da se pitanje „šta je istina“ uvek iznova može postavljati, pošto nijedna interpretacija nije ovlašćena da zaposedne opštost. Problem je, ko se može kvalifikovati da učestvuje u raspravi o istini, a ne „šta“ je istina. Odvajanje javnog i privatnog konstituiše okvir koji garantuje *pristup* raspravi, a nije predstrukturisan jednom sadržinskom interpretacijom

⁷² MEW 5, str. 285; MEW 2, str. 542; str. 541; str. 536; MEW EG I, str. 499.

⁷³ MEW EG I, str. 499: „Nacionalna ekonomija posvuda priznaje neprijateljsku suprotnost interesa, borbu, rat kao osnovu svih društvenih odnosa“.

⁷⁴ MEW 4, str. 473.

⁷⁵ MEW 1, str. 27.

istine. Time što ovu podelu dezavuiše kao jedno *sadržinsko* shvatanje individuuma (tj. individuuma kao rasepljenog između privatne i javne egzistencije), Marx previđa njenu intenciju, koja se sastoji u obezbeđivanju socijalnih mehanizama za raspravu o tome šta je uopšte individuum. Marx ne smatra da se društvo konstituiše u socijalnoj interpretaciji. Za njega je spor između različitih uverenja samo izraz temeljnjih nerefleksivnih (ekonomskih) odnosa, tako da su, kako utvrđuje *Komunistički manifest*, „ideje o slobodi savesti i religije samo izraz vladavine slobodne konkurencije u oblasti savesti“.

Pošto je u Marxovom emancipovanom društvu ukinuta diferencijacija između uverenja i „istine“, nisu predviđeni mehanizmi socijalne interpretacije „rodne suštine“. Naime, uvid u nju nije stvar uverenja, nego znanja, tj. nauke. „Prednost komunista u odnosu na masu proleterijata sastoji se u njihovom teorijskom uvidu u uslove, tok i opšte rezultate proleterskog pokreta“.⁷⁶ Time je pripremljena funkcija političkog nosioca znanja o „rodnom biću“. Taj jedini kvalifikovani interpretator svoje opravdanje crpe iz ukinute diferencijacije između individualnog i opšteg (privatnog i javnog) i svoju funkciju mora videti u permanentnom ukidanju te diferencije. Marxovo vraćanje političke zajednice u izvorno zajedništvo, i time reafirmaciju „prirode“, pokazuje se kao zamrzavanje socijalne samorefleksije. Levijatan je destruisan da bi njegovo mesto popunio apsolutni interpretator, koji će odlučiti sa kojim sadržajem individuum mora da, kao sa svojom „rodnom suštinom“, identifikuje svoje delovanje. Taj sadržaj se može menjati, ali svaka njegova faza biće podjednako neprikosnovena kao i prethodna, makar joj bila i direktno suprotna.

⁷⁶ MEW 4, str. 474.