

Prijevod

UDK 32:1

1:32

321.01

Priljeno: 9. prosinca 2012.

---

## Politički paradoks\*

---

PAUL RICOEUR\*\*

### Sažetak

Mađarska antistalinistička pobuna 1956. godine autoru je povod za temeljito promišljanje političkih struktura čovjekove egzistencije, napose političke moći. Takvo promišljanje polazi od uvida o autonomiji političkoga spram ekonomske i klasne strukture društva. Otuda proistječe ne samo specifična racionalnost države i politike nego i specifična politička zla vezana uz samu prirodu političke moći/vlasti. Specifična racionalnost, specifično zlo, u tome je dvostruka i paradoksalna originalnost političkoga. Zadaća je političke filozofije da učini eksplicitnom tu originalnost i razjasni njezin paradoks: najveće političko zlo vezuje se uz najveću političku racionalnost, političko otuđenje postoji *upravo* zato što je političko relativno autonomno. Autonomija političkoga nije samo ideja čovjekova stupanja u čovječnost preko građanskosti, nego i specifičnost političke u opreci spram ekonomske veze. Razumijevanju i kritici političkog paradoksa može se pristupiti samo ako se odrede jasne granice političkoj sferi i uvidi li se valjanost razlikovanja između političkoga i ekonomskoga. Svaka kritika pretpostavlja tu distinkciju i ni u kojem je pogledu ne dokida. U ponovnom pronalaženju smisla političkoga potreban

\* Tekst je prvotno objavljen u književnom časopisu *Esprit* 5/1957 (svibanj), u tematskom broju posvećenom kritičkom promišljanju i razumijevanju onodobnih ključnih političkih događaja (u Mađarskoj, Poljskoj, Alžiru). Zatim je uvršten u drugo, prošireno izdanje Ricoeurove knjige *Histoire et vérité [Povijest i istina]*, Seuil, Pariz, 1964. (prvo izdanje: 1955), prema kojem je načinjen ovaj prijevod.

\*\* *Paul Ricoeur* (1913-2005), jedan od najvećih i najutjecajnijih suvremenih francuskih mislilaca. Iznimno plodan autor (tridesetak knjiga) s imponantnom širinom teorijskih preokupacija. Mogu se izdvojiti barem ova njegova djela: *Filozofija volje* I-III (1950-1960), *O tumačenju, ogled o Freudu* (1966; hrvatsko izdanje: Ceres, Zagreb, 2005, prevela Ljiljana Lovrinčević), *Živa metafora* (1975), *Vrijeme i pripovijest* I-III (1983-1985), *Sam sebi kao drugi* (1990), *Čitanja* I-III (sv. I: *Oko političkoga*, 1991; sv. II: *Zemlja filozofa*, 1992; sv. III: *Na granicama filozofije*, 1994). Najpotpuniji podaci o autoru i djelu, o njegovim tumačenjima i najnovijim raspravama na njegovu tragu dostupni su u istraživačkom centru *Fonds Ricoeur* (internetska stranica: [fondsriceur.fr](http://fondsriceur.fr)).

je povratak Rousseauovu promišljanju, nastavljajući se na povratak antičkim misliocima (napose Aristotelovoj *Politici*) kao osnovi za svaku kritiku moći/vlasti. Istina političkoga, kao zbiljnost idealiteta države, pravna je jednakost svakoga pred svima, nesvodljiva na klasne sukobe, na dinamiku ekonomske prevlasti i otuđenja. Ali država je i volja, upravljanje i fizička prisila. Stoga političko kao umna organizacija podrazumijeva politiku kao odluku: političko ne ide bez politike. Za razliku od političkoga koje postoji samo u velikim trenucima, u "krizama", u "prekretnicama", na raskrscima povijesti, politika je shvaćena kao skup postupaka kojima je cilj osvajanje, izvršavanje i očuvanje vlasti/moći. Upravo politika postavlja problem političkoga zla. Što ne znači da je moć/vlast isto što i zlo. No moć/vlast osobito je podložna zlu; ona je u povijesti možda najveća prilika za zlo i najveća demonstracija zla. I to zato što je moć/vlast nešto veoma veliko, zato što je moć/vlast instrument povijesne racionalnosti države. To je temeljni politički paradoks. *Praktično* rješenje toga paradoksa, postići da država postoji a da ne postoji u prevelikoj mjeri, moguće je samo demokratskom kontrolom naroda nad državom iznalaženjem institucionalnih tehnika namijenjenih omogućavanju izvršavanja vlasti i onemogućavanju njezine zlouporabe.

*Ključne riječi:* političko, politika, država, moć, vlast, politička racionalnost, političko zlo, Platon, Aristotel, Machiavelli, Rousseau, Hegel, Marx

*Budimpeštanski događaj, kao i svaki događaj vrijedan da se tako nazove, u sebi nosi neodređenu moć da nas potrese; dirnuo nas je i uzbudio na više razina: na razini povijesnoga senzibiliteta, zahvaćena neočekivanime; na razini srednjoročnih političkih kalkulacija; na razini trajnoga promišljanja o političkim strukturama ljudske egzistencije. Uvijek bi se trebalo kretati od jedne do druge od tih događajnih snaga (od jedne događajne strane do druge).*

*Nemamo razloga žaliti što smo najprije istaknuli njegovu snagu šoka, ne brinući se o prebrzoj prilagodbi taktike; predviđena u onoj mjeri u kojoj su to tvrdili spretni ljudi, oni koje nikada ništa ne može zateći nespremnne, pobuna je bila iznenađenje, samim time što se uopće dogodila: budimpeštanski plamenovi... Ne treba se žuriti da resorbiramo te događaje ako iz njih želimo nešto naučiti.*

*A taj događaj kojemu smo dopustili da sam za sebe govori valja osim toga i procijeniti, ponovo mu odrediti mjesto u sklopu cjelovite situacije, oduzeti mu ne-uobičajenost, povezati ga s ratom u Alžiru, izdajom socijalističke stranke, nestankom republikanske fronte, otporom francuskih komunista destalinizaciji; ukratko, treba od apsolutne potresenosti prijeći na relativno razmatranje. Ostali će se, u ovom broju, nadovezati u istome smislu.*

*Po mojem je mišljenju budimpeštanski događaj, povezan s varšavskom oktobarskom revolucijom, ponovo pokrenuo, potvrdio, skrenuo, radikalizirao stanovito promišljanje o političkoj moći, promišljanje koje ne počinje tim događajem jer je pružilo priliku za više nečuvanih studija, iznesenih u društvu Collège philosophique, u časo-*

*pisu Esprit i drugdje. Ono što me u tim zbivanjima iznenadilo jest činjenica da oduvijek problematiku moći koja ostaje stalnom kroz sve ekonomsko-socijalne revolucije. Iznenadađenje je u tome da Moć takoreći nema povijesti, da se povijest moći ponavlja, tapka u mjestu; iznenadađenje je u tome da nema istinskoga političkog iznenadađenja. Tehnike se mijenjaju, ljudski odnosi s obzirom na stvari evoluiraju, a moć pokazuje isti paradoks, paradoks dvostrukog napredovanja – u racionalnosti i mogućnostima za izopačenost.*

Da se problem političke moći/vlasti [*pouvoir*]\* u socijalističkoj ekonomiji u osnovi ne razlikuje od istoga problema u kapitalističkoj ekonomiji, da pruža prisposodobive, ako ne i povećane mogućnosti za tiraniju, da ta moć/vlast priziva jednako striktno, ako ne i rigoroznije vidove kontrole, upravo takvo nešto odbija svako mišljenje koje ne vjeruje u relativnu autonomiju političkoga s obzirom na ekonomsko-socijalnu povijest pojedinih društava.

Čini mi se da tu autonomiju političkoga čine dvije međusobno suprotstavljene crte. S jedne strane političko realizira ljudski odnos koji se ne može svesti na klasni sukob ni općenito na ekonomsko-socijalne tenzije u društvu; država kojoj najjači biljeg daje vladajuća klasa država je upravo po tome što izražava temeljno htijenje nacije u cjelini; stoga, kao država, i nije radikalno pogođena promjenama koje su, međutim, itekako radikalne u ekonomskoj sferi. S obzirom na tu prvu crtu, čovjekova politička egzistencija razvija svojevrsnu specifičnu *racionalnost*, nesvodljivu na vidove dijalektike koji se zasnivaju na ekonomiji.

S druge strane, zahvaljujući politici razvijaju se specifična *zla* koja upravo i jesu politička zla, zla političke moći/vlasti; ta se zla ne mogu svesti na nešto drugo, napose na ekonomsko otuđenje. Slijedom toga ekonomsko izrabljivanje *može* nestati a da političko zlo i dalje postoji. Štoviše, sredstva što ih država razvija kako bi stala na kraj ekonomskome izrabljivanju mogu se pokazati kao prilika za razne vidove zlouporabe moći/vlasti, nove po načinu na koji se iskazuju, nove po učincima, no po svojoj strastvenoj pobudi u temelju identične s vidovima zlouporabe moći/vlasti u državama u prošlosti.

Specifična racionalnost, specifično zlo, u tome je dvostruka i paradoksalna originalnost političkoga. Zadaća je političke filozofije, po mom sudu, da učini ekspli-

\* Izraz i pojam “*pouvoir*” (baš kao i engleski “*power*”) sadrži neuklonjivo dvoznačje; može se prevesti i kao “moć” i kao “vlast”. Kad se na francuskome želi jednoznačno izbjeći ta dvoumica, uobičajeno se, premda ne uvijek i dosljedno, rabi izraz “*puissance*” (koji se također ipak može pojaviti i kao “vlast”). Tako se u velikoj Foucaultovoj teoriji “*pouvoir*” uvijek pojavljuje kao “moć”, dok u kategorijalnom polju teorije države “*pouvoir*” uvijek znači “vlast”. Stoga smo odlučili u našem prijevodu zadržati izvorno dvoznačje, s time da se samim redosljedom (moć/vlast ili vlast/moć) katkad naglašava prvo (moć), a katkad drugo značenje izraza (vlast – institucionalizirana moć centrirana na državu) – nap. ur.

citnom tu originalnost i razjasni njezin paradoks; političko zlo, naime, može niknuti samo na specifičnoj racionalnosti političkoga.

Treba odoljeti napasti da kao oprečne shvatimo dva stila političkoga promišljanja – jedan koji povećava količinu racionalnosti političkoga, s Aristotelom, Rousseauom i Hegelom, i drugi koji bi naglasak stavio na nasilje i laž moći/vlasti, prema platonovskoj kritici “tiranina”, makijavelijevskoj obrani “vladara” i marksističkoj kritici “političkoga otuđenja”.

Treba podnijeti paradoks da se najveće zlo vezuje uz najveću racionalnost, da političko otuđenje postoji *upravo* zato što je ono političko relativno autonomno.

O toj autonomiji političkoga treba ponajprije govoriti.

### I. Autonomija političkoga

Ono što će zauvijek zadivljavati u političkoj misli kod Grka jest da se nijedan njihov filozof – osim možda Epikura – nije pomirio s time da politiku isključi iz područja umnoga koje su istraživali; svi ili gotovo svi znali su da će, proglasi li se političko lošim, stranim, “drugim”, u odnosu na um i filozofski diskurs, pošalje li se političko kvragu, doslovce poljuljati i sam um jer više neće biti um zbiljnosti i u zbiljnosti, toliko je ljudska zbiljnost politična. Ako ništa nije umno u ljudskoj političkoj egzistenciji, um nije zbiljski, lebdi u zraku, a filozofija odlazi u izgnanstvo u nadsvjeto-ve Ideala i Dužnosti. S time se nije pomirila nijedna velika filozofija, čak ni ako (i nadasve ako) započinje procesom svakodnevnice i propale egzistencije te se isprva odvraća od svijeta: svaka velika filozofija želi shvatiti političku zbiljnost eda bi samu sebe razumjela.

No politika otkriva svoj smisao tek ako se njezina *nakana* – njezin *telos* – može povezati s temeljnom namjerom same filozofije, s Dobrom i sa Srećom. Antički mislioci nisu shvaćali da neka Politika – da neka politička filozofija – može krenuti od nečega drugog doli od *teleologije* države, te “javne stvari”, i same određene u odnosu na krajnju ljudsku nakanu. Ovako počinje Aristotelova *Politika*: “Budući vidimo kako je svaki grad neko zajedništvo i da je svako zajedništvo složeno poradi nekog dobra (jer radi onoga što im se čini dobro svi čine sve), bjelodano je da sva [zajedništva] teže nekome dobru, a najviše pak, i onomu koje je najpoglavitiye od svih [dobara], *ono* zajedništvo koje je od svih najpoglavitiye i u sebi sadržava sva ostala. A to je ono nazvano država i državno zajedništvo.”<sup>1</sup> Upravo se zbog “dobra života” političko i etičko uzajamno podrazumijevaju.

Prema tome, promišljati o autonomiji političkoga znači u teleologiji države ponovo naći njezin nesvodljiv način da pridonese čovjekovoj čovječnosti. *Specifičnost* političkoga može izaći na vidjelo samo posredstvom te teleologije; to je specifič-

<sup>1</sup> Aristotel, *Politika*, Globus – SNL, Zagreb 1988. (preveo Tomislav Ladan) – nap. prev.

nost cilja, namjere. Zahvaljujući političkome dobru ljudi teže za dobrom koje drukčije ne bi mogli doseći i to je dobro jedan dio razuma i sreće. Ta težnja i taj *telos* čine “narav” Grada [*polis*]; narav Grada njegova je svrha, baš kao što je “narav svake stvari njezina svrha” (Aristotel).

Polazeći od toga, politička je filozofija odlučna ispitati kako taj *smisao* – koji je “svrha” i “narav” države – nastava državu kao *cjelinu*, kao cjelovito tijelo, te slijedom toga kako čovjek stječe čovječnost posredstvom političkoga tijela: temeljno uvjerenje cijele političke filozofije jest da “onaj tko je bez grada – zbog naravi, a ne zbog slučaja – ili je nevaljao ili je bolji od čovjeka (...) onaj pak tko se ne može združivati ili mu ništa ne treba zbog samodostatnosti, taj i nije nikakav dio grada te je ili zvijer ili bog. Po naravi dakle postoji poriv u svima za takvim zajedništvom”. Da bi stigao do svojega odredišta, čovjeku je potrebno tijelo, cjelina, Grad određen svojom “samodostatnošću”, i ta nas činjenica priječi da počnemo od *opreke* između države i građanina. Optika se filozofije, naprotiv, postavlja tako da kaže kako pojedinac postaje čovječan tek u totalitetu koji se sastoji u “općosti građana”, prag čovječnosti prag je građanskosti [*citoyenneté*], a građanin je građanin tek zahvaljujući Gradu; tako se i politička filozofija od Sreće kojoj teže svi ljudi kreće prema pravoj svrsi Grada, a od te svrhe do njegove naravi kao samodostatnog totaliteta te od njega do građanina jer je “država stalni subjekt politike i vladavine”, kretanje misli koja je u pravom smislu politička vodi od Grada prema građaninu, a ne obrnuto – građanin je “onaj tko ima moć sudjelovati u savjetodavnoj i sudbenoj vlasti... dotične države”; građanin se tako određuje atributom vlasti: “jer onaj tko sudjeluje u takvoj vlasti, taj je građanin, kako rekosmo”.

Sa svoje strane građanskost razvija specifične “kreposti” takva sudjelovanja u javnoj vlasti; upravo te prave “kreposti” upravljaju odnosom vladavine prema slobodnim ljudima i kreposti su poslušnosti različite od robovanja, baš kao što je upravljanje Gradom dostojno toga imena različito od despotizma. Tako da politička misao ide od Grada ka građanskosti [*citoyenneté*] i od građanskosti do građanskoga duha [*civisme*], a ne u suprotnome smjeru.

Takva je misaona disciplina što je nudi antički uzor; takva je i misaona disciplina što je sebi mora nametnuti svaki pojedinac koji želi steći pravo da ozbiljno govori o političkome zlu. Razmišljanje o politici koje bi počelo suprotstavljanjem “filozofa” i “tiranina” i svako izvršavanje vlasti/moći svelo na zle strane volje za moći zauvijek bi se zatvorilo u moralizam koji vodi do nihilističkoga zaključka; u *prvom* je potezu potrebno da političko promišljanje “tiraninov” lik odgurne na rub zbivanja, dopusti mu da se ukazuje kao zastrašujuća mogućnost koju to razmišljanje ne može otkloniti zato što su ljudi zli; no, to neće biti zadatak političke znanosti...: “I posve je razložno kao posljednje spomenuti samosilništvo, zbog toga što je ono od svih oblika najmanje državni poredak, a naše je istraživanje o državnome poretku. Zbog kojega je uzroka razvrstano takvim načinom, eto je kazano.”

No autonomija političkoga nešto je više od toga nejasnog odredišta ljudske životinje kao pripadnika zajednice, nešto je više od čovjekova stupanja u čovječnost preko građanskosti; točnije, to je specifičnost političke veze u opreci spram ekonomske veze. Ovaj je drugi moment promišljanja temeljno važan za ono što slijedi; političko će zlo, naime, biti onoliko specifično koliko i ta veza i terapeutika primijenjena na to zlo.

Čini mi se da se kritici autentičnosti političkoga života ne može pristupiti ne odrede li se prethodno jasne granice političkoj sferi i ne uvidi li se valjanost razlikovanja između političkoga i ekonomskoga. Svaka kritika pretpostavlja to razlikovanje i ni u kojem ga pogledu ne dokida.

Nijedno promišljanje, međutim, ne priprema bolje na to uviđanje od Rousseauova promišljanja; u sebi samome ponovo pronaći i ponoviti najdublju motivaciju “društvenog ugovora” znači istodobno ponovo pronaći smisao političkoga kao takvoga; povratak Rousseauu – nastavljaajući se na povratak antičkim misliocima – napose Aristotelovoj *Politici* – mora, čini mi se, pružiti osnovu i podlogu za svaku kritiku moći koja ne bi umjela krenuti od sebe same.

Velika, nepokolebljiva ideja *Društvenog ugovora* jest da se političko tijelo rađa iz virtualnoga čina, iz suglasja koje nije povijesni događaj, nego se pojavljuje samo u promišljanju. Taj je čin sporazum, ne sporazum svakoga sa svakim, ne sporazum o odustajanju u korist treće neugovorne strane, suverena koji bi, budući da nije jedna od ugovornih strana, bio apsolutan; ne, već sporazum svakoga sa svima, sporazum koji narod konstituirao kao narod konstituirajući ga u državu. Ta predivna ideja, toliko kritizirana i toliko loše shvaćena, osnovna je jednadžba političke filozofije: “Pronaći takav oblik udruženja što brani i zaštićuje svim zajedničkim snagama osobu i imanje svakog udruženog, i u kojem se svatko, ujedinjavajući se sa svima, pokorava ipak samo sebi i ostaje isto tako slobodan kao i prije.”<sup>2</sup> Ne trampa divlje slobode za sigurnost, nego prijelaz u građansku egzistenciju prema zakonu u čijem su pogledu svi suglasni.

Može se reći sve što se hoće i sve što treba reći protiv apstrakcije, protiv idealnosti, protiv licemjernosti toga sporazuma – što je i istina na svojem mjestu i u svoje vrijeme – ali najprije u tom sporazumu treba prepoznati čin kojim se utemeljuje nacija; upravo tim utemeljiteljskim činom ne može uroditi nijedna ekonomska dijalektika, upravo taj utemeljiteljski čin tvori političko kao takvo.

Do toga sporazuma nije došlo? U prirodi političkog suglasja koje tvori jedinstvo ljudske zajednice što ga organizira i usmjeruje država upravo i jest da se ne može obnoviti doli u činu koji se nije ni dogodio, u ugovoru koji nije zaključen, u

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima; Društveni ugovor*, Školska knjiga, Zagreb, 1978. (prijevod Dalibor Foretić) – nap. prev.

implicitnom i prešutnom sporazumu koji se javlja tek u političkome osvješćivanju, u retrospekciji, u promišljanju.

Upravo će se zbog toga laž tako lako i uvući u političko; političko je sklono laži zato što politička veza sadrži zbiljnost idealiteta: taj je idealitet idealitet jednakosti svakoga pred svima, “jer, prije svega, ako svatko daje sebe čitavog, tek onda su uvjeti jednaki za sve, a budući da su uvjeti jednaki za sve, nitko nema interesa da ih drugima učini tegobnijim”<sup>3</sup> – ali, prije nego što će postati licemjerstvo iza kojega se skriva izrabljivanje čovjeka po čovjeku, jednakost pred zakonom, idealna jednakost svakoga pred svima, jest *istina* političkoga. Upravo ona čini *zbiljnost* države. Obrnuto, zbiljnost države, nesvodljiva na klasne sukobe, na dinamiku ekonomske prevlasti i otuđenja, nastupanje je zakonitosti koja nikada neće biti u potpunosti svodljiva na projekciju interesa vladajuće klase u sferu prava; čim postoje država, političko tijelo, organizacija povijesne zajednice, postoji i zbiljnost tog idealiteta, a postoji i državno gledište koje se nikada ne može posve podudarati s fenomenom klasne prevlasti. Kada bi se država svodila na idealnu projekciju interesa vladajuće klase, više ne bi bilo političke države, već bi u pitanju bila despotska moć; međutim, čak je i najdespotskija država još uvijek država utoliko što nešto od zajedničkoga dobra ukupnosti građana narušava tiraniju i transcendirira interes jedne ili više vladajućih skupina. Isto tako, jedino izvorna autonomija političkoga može objasniti licemjernu uporabu zakonitosti radi prikrivanja ekonomskoga izrabljivanja; vladajuća klasa ne bi ni osjetila potrebu da svoje interese projicira u pravnu fikciju da ta pravna fikcija nije prvenstveno uvjet realne egzistencije države; da bi postala državom, klasa mora postići da njezini interesi prodru u sferu univerzalnosti prava; to će pravo uspjeti zakrinkati prisilni odnos tek u onoj mjeri u kojoj vlast/moć države sama proistječe iz idealiteta sporazuma.

Dobro su mi poznate poteškoće u vezi s pojmom općenite volje, s pojmom suverenosti kod Rousseaua; već je u *Ženevskom rukopisu* Rousseau govorio o “ponoru politike u konstituiranju države” (kao što je, u čovjekovu ustrojstvu, djelovanje duše na tijelo ponor filozofije); za te poteškoće nije kriv Rousseau; one su povezane s političkim kao takvim: kao sporazum koji je virtualan čin i koji utemeljuje zbiljsku zajednicu, idealitet prava koje daje legitimnost stvarnosti sile, fikciju spremnu da zaogrme licemjerje vladajuće klase, no koji, prije nego što će laži pružiti priliku, utemeljuje slobodu građana, slobodu koja zanemaruje pojedinačne slučajeve, stvarne razlike u moći, istinski položaj pojedinih osoba, pa joj vrijednost leži u vlastitoj apstrakciji – takav je u pravom smislu riječi labirint političkoga.

U biti, Rousseau je isto što i Aristotel; sporazum iz kojega se rađa političko tijelo isto je što i, u voluntarističkom jeziku i na planu virtualnog sporazuma (ono-

<sup>3</sup> *Ibid* – nap. prev.

ga “kao da”), *telos* Grada prema Grcima. Tamo gdje Aristotel veli “narav”, svrha, Rousseau kaže “sporazum”, “općenita volja”, no u biti je to jedno te isto; u oba je slučaja riječ o specifičnosti političkoga promišljenoj u filozofskoj svijesti. Rousseau je prepoznao artificijelni *čin* idealne subjektivnosti, “javne osobe”, tamo gdje je Aristotel razabirao objektivnu *narav*; no Rousseauova je općenita volja objektivna, a objektivna narav kod Aristotela jest narav čovjeka koji stremi k sreći. Temeljno slaganje tih dviju formula jasno se pokazuje u samome njihovu reciprocitetu. U oba slučaja, kroz *telos* Grada i *sporazum* koji generira općenitu volju, posrijedi je ukazivanje na podudarnost individualne i strastvene volje s objektivnom i političkom voljom, ukratko, u pronošanju čovjekove čovječnosti kroz građansku zakonitost i građansku prinudu.

Rousseau je isto što i Aristotel. Možda bi trebalo utvrditi da ni Hegel nije rekao ništa više od toga. To je važno jer je Marx, vidjet ćemo, kritici buržoaske države te, kako je mislio, svake države, pristupio preko Hegelove *Filozofije prava*. Cijela je zapadna politička misao, koju su poput putokaza obilježili Aristotel, Rousseau i Hegel, okupljena u marksističkoj kritici.

Kada u državi vidi um ozbiljen u čovjeku, Hegel ne misli na tu i tu državu ili na bilo koju državu, već na zbiljnost koja izbija na vidjelo kroz empirijske države i do koje dopijevaju nacije kada prijeđu prag organizacije u modernu državu, s izdiferenciranim organima, ustavom, upravom itd. te dobivaju pristup povijesnoj odgovornosti u okviru odnosa između država. Tako shvaćena, država se pojavljuje kao ono što volje hoće da bi ozbiljile svoju slobodu: naime, kao umna, univerzalna organizacija slobode. Najekstremnije, najskandaloznije Hegelove formule o državi koje je svojevremeno u knjizi *Hegel et l'Etat*<sup>4</sup> ponavljao Eric Weil moraju se shvatiti kao granični izraz, kao napredna poanta misli koja je odlučila sve prigovore smjestiti unutar, a ne izvan u potpunosti prepoznate političke zbiljnosti. Upravo polazeći od toga graničnog izraza, treba razumjeti sve što se može reći protiv države i protiv lude *pretenzije* koja spopada njezinu umnu nakanu.

## II. Moć/vlast i zlo

Specifično političko otuđenje postoji upravo zbog autonomnosti političkoga. To je druga strana toga paradoksa koji sada valja rasvijetliti.

Čvorište je problema u tome što država jest Volja. Možemo koliko god treba naglašavati racionalnost koju povijest dobiva od političkoga – to je istina; no ako i

<sup>4</sup> “Ako je, dakle, društvo osnova, nimalo bezoblična građa države, um svjestan sebe u potpunosti je na strani države: izvan države mogu postojati konkretan moral, tradicija, rad, apstraktno pravo, osjećaj, vrlina, ali ne i um. Samo država misli, samo država može biti totalno mišljena” (68). Definicija države može se pročitati u *ibid.*, str. 45.

jest umna u namjeri, država kroz povijest napreduje uz pomoć odluka. Nemoguće je u definiciju političkoga ne uvesti ideju o *odlukama od povijesnoga značenja*, to jest takvima koje na trajan način mijenjaju sudbinu ljudske skupine koju ta država organizira i kojom upravlja. Političko je umna organizacija, politika je odluka: vjerojatna analiza situacija, vjerojatna oklada u budućnost. Političko ne ide bez politike.

Političko smisao dobiva naknadno, u promišljanju, u “retrospekciji”, politika se odigrava s mjerom, u “prospekciji”, u projektu, to jest u isti mah u nesigurnom dešifriranju suvremenih zbivanja i u čvrstoći odluka. Zbog toga, ako politička funkcija, ako političko i jest bez prekida, u nekom se smislu može reći da političko postoji samo u velikim trenucima, u “krizama”, u “prekretnicama”, na raskrscima povijesti.

No ako političko nije moguće definirati bez uključivanja voljnoga momenta odluke, isto tako nije moguće govoriti o “političkoj odluci” bez promišljanja o moći/vlasti.

Od političkoga do politike, od stupanja na vlast prelazimo na događaje, od suverenosti na suverena, od države na vladavinu, od povijesnoga uma na moć/vlast.

Upravo se tako specifičnost političkoga očituje u specifičnosti njegovih sredstava; država, promatrana s gledišta politike, instanca je koja drži monopol nad legitimnom fizičkom prisilom; pridjev legitiman svjedoči o tome da definiranje države njezinim specifičnim sredstvom upućuje na definiranje iste te države svrhom i formom: no, čak i kada bi se država jednom nekim slučajem uspjela identificirati s legitimnošću kao podlogom – primjerice, pretvarajući se u autoritet zakona – ta bi država još uvijek bila monopol prisile; bila bi još uvijek moć/vlast nekolicine nad svima; još bi uvijek nagomilavala legitimnost, to jest moralnu moć da zahtijeva *ta-kođer* i besprizivno nasilje, to jest fizičku moć da prisiljava.

Tako dospijevamo do ideje o Politici u cijelome njezinu opsegu; reći ćemo da je to skup postupaka kojima je cilj izvršavanje vlasti/moći, dakle i osvajanje i očuvanje vlasti/moći; što dalje budemo išli, politički će biti svaki postupak kojemu će cilj ili čak jednostavno učinak biti utjecaj na raspodjelu vlasti/moći.<sup>5</sup>

I upravo politika – politika definirana upućivanjem na moć/vlast – postavlja problem političkoga zla. Problem političkoga zla postoji zbog postojanja specifičnoga problema moći/vlasti.

Što ne znači da je moć/vlast isto što i zlo. No, moć/vlast čovjekova je veličina koja je osobito podložna zlu; ona je u povijesti možda najveća prilika za zlo i najveća demonstracija zla. I to zato što je moć/vlast nešto veoma veliko, zato što je moć/

<sup>5</sup> Max Weber političkim naziva skup nastojanja s namjerom da se sudjeluje u moći ili da se utječe na raspodjelu moći bilo unutar države bilo između država (*Politik als Beruf*).

vlast instrument povijesne racionalnosti države. Ni u jednome trenutku ne treba taj paradoks ispustiti iz vida.

To su specifično zlo moći/vlasti uvidjeli najveći politički mislioci, dojmljivo se u tome usuglasivši. Izraelski proroci i Sokrat u *Gorgiji* slažu se upravo u toj točki; Machiavellijev *Vladar*, Marxova *Kritika Hegelove filozofije prava*, Lenjinova *Država i revolucija*, a i... Hruščovljev referat, taj izvanredni dokument o zlu u politici, u biti kažu to isto, samo u radikalno različitom teološkom i filozofskom kontekstu. Sama ta podudarnost svjedoči o stalnosti političke problematike kroz povijest pa, zahvaljujući toj stalnosti, te tekstove *shvaćamo* kao istinu koja vrijedi za sva vremena.

Frapantno je što najstarije zapisano biblijsko proročanstvo, Amosovo proročanstvo, u biti prokazuje političke zločine, a ne individualne krivnje.<sup>6</sup> Tamo gdje bismo mogli doći u iskušenje da vidimo samo preživljavanje otrcane ideje o kolektivnome grijehu, ideje koja prethodi individualizaciji kazne i krivnje, treba umjeti razabrati prokazivanje političkoga zla kao zla moći/vlasti; upravo čovjekovo političko bivstvovanje grijehu daje povijesnu dimenziju, razornu snagu te, recimo i to, veličinu. Isusova smrt, baš kao i Sokratova, dio je političkoga čina, političkoga procesa; križ s objavom “mučen pod Poncijem Pilatom” podigla je politička instanca, upravo ona koja je svojim poretkom i mirnoćom osigurala povijesni uspjeh za *humanitas* i *universalitas*, podigla ga je rimska politička vlast/moć.

Tako se grijeh pokazuje u moći/vlasti, a moć/vlast [*pouvoir*] otkriva pravu prirodu grijeha koja nije užitak, nego oholost moći [*puissance*], zlo koje proizlazi iz imanjanja i moći/vlasti.

Ni *Gorgija* ništa drugo ne kaže; čak se može reći da se Sokratova i Platonova filozofija djelomice rodila iz promišljanja o “tiraninu”, to jest o moći/vlasti bez zakona i bez podaničkoga pristanka. Kako je tiranin – ta filozofova suprotnost – uopće moguć? To je za filozofiju osjetljivo pitanje zato što tiranija nije moguća bez krivotvorenja govora, to jest one moći, ljudske *par excellence*, za izricanje nečega i priopćavanja toga drugim ljudima. Sva Platonova argumentacija u *Gorgiji* počiva na tom spoju izopačenosti filozofije čija je predstavnicom sofistika i izopačenosti politike čija je predstavnicom tiranija. Tiranija i sofistika tvore čudovišan par. I tako Platon otkriva jedan vid političkoga zla, različit od moći/vlasti, ali usko vezan uz Grad, “ulagivanje”, to jest umijeće da se uvjerenost nametne drugačijim sredstvima od istine; zahvaljujući tomu, ukazuje se veza između politike i neistine. A ako

<sup>6</sup> Amos, 1,1-13: (...) odluka je neopoziva ... jer su vrhli Gilead cijepom željeznim... jer odvedoše sve u izgnanstvo i Edomu predadoše... jer gonjaše brata mačem prigušujući samlitost svoju... jer parahu trudnice gileadske da rašire granice svoje (*Biblija*, Stvarnost, Zagreb 1968. – nap. prev.).

je točno da je govor okolina, element čovječnosti, *logos* po kojemu čovjek drugome čovjeku postaje bližnji i po kojemu se utemeljuje komunikacija, ovo ide silno daleko; laž, ulagivanje, neistina – nadasve politička zla – uništavaju tako čovjeka u njegovoj izvornoj biti koja je govor, diskurs, um.

Ovo je, dakle, dvostruko razmišljanje o oholosti moći/vlasti i o neistini koje u njima otkriva zla vezana uz bit politike.

To dvostruko razmišljanje pronalazim pak u dva velika djela političke filozofije: u Machiavellijevu *Vladaru* te u Lenjinovoj *Državi i revoluciji*, djelima koja svjedoče o trajnosti problematike moći/vlasti u raznoraznim režimima, s obzirom na evoluciju tehnika i preobrazbe ekonomskih i društvenih oblika uvjetovanja. Pitanje moći/vlasti, njezina izvršavanja, njezina osvajanja, njezine obrane, njezina opsega pokazuje začudnu stalnost i zbog njega se lako može povjerovati u stalnost ljudske prirode.

Mnogo je lošega rečeno o “makijavelizmu”, no ako *Vladara* hoćemo, kako i priliči, shvatiti ozbiljno, otkrit ćemo da se ne da lako zaobići problem koji je u njemu izložen, a to je upravo uspostava nove vlasti, nove države. *Vladar* je neumoljiva logika političkoga djelovanja: logika sredstava, čista tehnika stjecanja i očuvanja vlasti/moći; u toj tehnici u potpunosti prevladava bitni politički odnos prijatelj-neprijatelj, pri čemu neprijatelj može biti vanjski ili unutrašnji – narod, plemstvo, vojska ili savjetnik, a svaki prijatelj može postati neprijatelj i obrnuto; služi se širokom ljestvicom koja se kreće u rasponu od vojne sile do osjećaja straha i zahvalnosti, osvete i vjernosti. *Vladar* će, poznajući sve poluge moći/vlasti, golemost, raznovrsnost i kontrastiranje na njezinoj klavijaturi, biti strateg i filozof, *lav* i *lisica*. Tako je Machiavelli postavio pravi problem političkoga nasilja, pri čemu nije riječ o ispraznome nasilju, arbitrarnoj volji i frenetičnosti, već o proračunatome i ograničenome nasilju, odmjerenom samim naumom uspostavljanja trajne države. Vjerojatno se može reći da, zahvaljujući toj proračunatosti, ustanoviteljsko nasilje dolazi na metu prosudbi ustanovljene zakonitosti; no ta je ustanovljena zakonitost, ta “republika”, od samoga početka obilježena nasiljem koje se pokazalo uspješnim. Tako su rođene sve nacije, svi oblici moći/vlasti i svi režimi; njihovo se nasilno rađanje upilo u novu legitimnost koja je nastala iz njih, no ta nova legitimnost i dalje u sebi nosi nešto kontingentno, u pravom smislu povijesno, što joj njezino nasilno rođenje ne prestanto pripućuje.

Machiavelli je dakle na vidjelo iznio odnos između politike i nasilja; u tome je njegova čestitost, njegova istinoljubivost.

Marx i Lenjin nekoliko se stoljeća poslije vraćaju temi za koju bi se moglo reći da je platonovska – problemu “lažljive svijesti”. Odista mi se čini da najzanimljivije u marksističkoj kritici politike i Hegelove države nije objašnjenje države odnosima moći među klasama, dakle svođenje političkoga zla na ekonomsko-socijalno zlo,

već opis toga zla kao zla specifičnoga za politiku; čak mislim da je najveća nevolja sa svakim marksističko-lenjinističkim djelom, a ta je nevolja onda pogodila i režime koji su iz marksizma nastali, upravo to svođenje političkoga zla na ekonomsko zlo; odatle i proizlazi iluzija da će se društvo oslobođeno proturječja buržoaskoga društva osloboditi i političkoga otuđenja. No bitna je u Marxovoj kritici<sup>7</sup> postavka da država nije ono što tvrdi da jest te da to i ne može biti. Što država tvrdi o sebi? Ako je Hegel u pravu, država je izmirenje, izmirenje interesa i pojedinaca u nekoj višoj sferi, interesa i pojedinaca koji se ne mogu izmiriti na razini onoga što Hegel naziva građanskim društvom, a što bismo mi nazvali ekonomsko-socijalnim planom. Nekoherentni svijet privatnih odnosa arbitrira i racionalizira država kao viša instanca. Država je posrednik, pa tako i razlog. A svatko od nas slobodu kao pravo postiže kroz instancu države. Slobodan sam politički. U tom smislu i Hegel kaže da je država reprezentativna: postoji u *reprezentaciji* i čovjek se u njoj reprezentira. Bitno je u Marxovoj kritici prokazivanje *iluzije* koja postoji u toj pretenziji; država nije pravi čovjekov svijet, nego *drugi* svijet, i to nestvaran svijet; razrješuje stvarna proturječja tek u nekome fiktivnom pravu koje je pak u proturječju sa stvarnim međuljudskim odnosima.

Pošavši upravo od te bitne *laži*, od diskordancije između pretenzije i istinskoga bića, nailazi Marx ponovo na problem nasilja. Suverenost, ne pripadajući narodu u njegovoj konkretnoj zbiljnosti, već u nekome drugom svijetu iz snova, mora sebi pribaviti podršku stvarnog, konkretnog, empirijskog suverena. Idealizam prava održava se u povijesti tek zahvaljujući realizmu vladarove arbitrarne volje. Eto političke sfere koja je podijeljena između *ideala* suverenosti i *realiteta* vlasti/moći, između suverenosti i suverena, između ustava i vlade, da ne kažemo policije. Nevažno je što je Marxu bila poznata samo ustavna monarhija; raspad ustava i monarha, prava i arbitrarne volje, *unutarnje* je proturječje svake političke moći/vlasti. A to također vrijedi i za našu republiku. Pogledajte kako su nam prošle godine glasove pokrali spretni političari koji su faktičnu vlast/moć okrenuli protiv suverenosti biračkoga tijela: suveren uvijek teži tome da preotme suverenost; to je bitno političko zlo. Nijedna država ne postoji bez vlade, bez uprave, bez policije; zbog toga se fenomen političkoga otuđenja provlači kroz sve režime, kroz sve ustavne oblike; u političkome je društvu sadržano krajnje proturječje između idealne sfere pravnih odnosa i stvarne sfere komunitarnih odnosa – kao i to unutarnje proturječje između suverenosti i suverena, između ustava i vlasti/moći, koja se u krajnjoj liniji očituje kao policija. Sanjamo o državi u kojoj bi se razriješilo radikalno proturječje koje postoji između univerzalnosti kojoj stremi država i partikularnosti i arbitrarosti koja tu državu u stvarnosti pogađa; zlo je u tome što je taj san nedostižan.

<sup>7</sup> Cf. J. Y. Calves, *La Pensée de Karl Marx*, poglavlje o političkome otuđenju.

Nažalost, Marx nije vidio autonomnost toga proturječja: vidio je u njemu puku nadgradnju, to jest prenošenje na nadodanu razinu proturječja koja pripadaju nižem planu kapitalističkoga društva te konačno učinak klasne suprotnosti; država je još samo instrument klasnoga nasilja, iako država možda uvijek ima neki naum, projekt koji prelazi klasne granice, i iako je njezina vlastita zloslutna zvijezda protuteža tome velikom naumu. Kada se država tako svede na sredstvo pritiska u rukama vladajuće klase, iluzija države o tome da predstavlja opće izmirenje sada je tek poseban slučaj mane buržoaskih društava koja vlastitu manjkavost mogu podnijeti ili vlastito proturječje razriješiti tek bijegom u san o pravu.

Mislim da, nasuprot Marxu i Lenjinu, treba ustvrditi kako političko otuđenje nije svedivo na neko drugo otuđenje, nego je sastavni dio ljudske egzistencije, te da u tom smislu modus političke egzistencije u sebi sadrži raskol između apstraktnoga života građanina i konkretnoga života obitelji i rada. Isto tako mislim da se tako zadržava najbolji dio marksističke kritike koja se pridružuje Machiavellijevoj, Platonovoj i biblijskoj kritici moći/vlasti.

Kao dokaz mi je dovoljan Hruščovljev referat; temeljnim mi se čini to što kritika Staljina koja je u njemu iznesena nema smisla, osim pod uvjetom da je otuđenje politike autonomno otuđenje, nesvedivo na otuđenje ekonomskoga društva. Kako se inače može kritizirati Staljina, a svejedno i dalje odobravati socijalističku ekonomiju i sovjetski režim? Hruščovljev je referat nemoguć bez kritike moći/vlasti i mana te moći/vlasti. No budući da marksizam ne pruža mjesta autonomnoj problematici moći/vlasti, zatvaramo se u anegdota i moralizirajuću kritiku. Togliatti svojevremeno nije umio odšutjeti, nego je rekao da ga objašnjenja iz Hruščovljeva referata ne zadovoljavaju i da pita kako je staljinski fenomen uopće bio moguć u socijalističkom režimu. Odgovor mu nitko nije mogao dati jer taj odgovor može prosteći samo iz kritike socijalističke moći/vlasti koja se ne izriče i koja se možda i ne može izreći u okviru marksizma, *bar utoliko što marksizam sve oblike otuđenja svodi na ekonomsko i društveno otuđenje.*

Htio bih da se jednom zauvijek razjasni kako tema o političkome zlu u koju smo se netom upustili nipošto ne sačinjava politički "pesimizam" niti opravdava ikakav politički "defetizam". Etiketom pesimista i optimista valjalo bi, uostalom, protjerati iz filozofskog promišljanja; pesimizam i optimizam su raspoloženja i tiču se tek karakterologije, što znači da nam ovdje ničemu ne služe. No napose se *lucidnost* u pogledu zla moći/vlasti ne bi smjela odvajati od totalnoga promišljanja o politici; no to promišljanje otkriva da politika može biti mjesto za najveće zlo tek zbog svojega istaknutog položaja u ljudskoj egzistenciji. Veličina političkog zla primjerena je političkoj egzistenciji čovjekovoj; više od bilo kojega drugog razmišljanja, razmišljanje o političkome zlu koje bi to zlo prisposodobilo s radikalnim zlom, koje bi napravilo njegovu najveću aproksimaciju s radikalnim zlom, mora ostati neodvoji-

vo od razmišljanja o isto tako radikalnome značenju politike. Svaka osuda politike kao zle i sama je lažljiva, zlonamjerna, zla te propušta taj opis uklopiti u dimenziju političke životinje. Analizu političkoga kao čovjekove racionalnosti u pokretu razmišljanje o političkome zlu ne dokida, nego je neprestano unaprijed pretpostavlja. Naprotiv, političko je zlo ozbiljno samo zato što je riječ o zlu te racionalnosti, specifičnome zlu te specifične veličine.

Posebno marksistička kritika države ne potiskuje analizu suverenosti, od Rousseaua do Hegela, već unaprijed pretpostavlja istinu te analize. Ako ne postoji istina općenite volje (Rousseau), ako ne postoji teleologija povijesti kroz “nedruštvenu društvenost” i s pomoću onoga “lukavstva uma” koje predstavlja političku racionalnost (Kant), ako država ne “reprezentira” čovjekovu čovječnost, onda političko zlo i nije teško. Upravo *zbog toga što* je država izraz povijesne racionalnosti, pobjeda nad strastima privatnoga čovjeka, nad “građanskim”, pa čak i nad klasnim interesima, ona je čovjekova veličina najizloženija zlu, najugroženija od njega i njemu najsklonija.

Političko “zlo” u doslovnom je smislu ludilo veličine, to jest ludilo onoga što je veliko – veličina i krivnja moći/vlasti!

Prema tome, čovjek ne može izigrati politiku jer će inače izigrati vlastitu čovječnost. Kroz povijest i zahvaljujući politici čovjek se suočava sa *svojom* veličinom i *svojom* krivnjom. Kako bi se iz te lucidnosti mogao izvesti politički “defetizam”? Takvo promišljanje prije vodi k političkoj *budnosti*. I upravo se ovdje promišljanje, okončavši sa svojim velikim okolišanjem, pridružuje aktualnosti i kritiku povezuje s praksom.

### III. Problem moći/vlasti u socijalističkom režimu

Ako je naša analiza paradoksa moći/vlasti točna, ako je država u isti mah racionalnija od pojedinca i strastvenija od njega, veliki je problem demokracije zapravo problem *kontrole* naroda nad državom. Taj je problem kontrole nad državom problem jednako nesvodljiv koliko i racionalnost države na ekonomsko-socijalnu povijest, a njezine zle strane na klasna proturječja. Taj se problem kontrole nad državom sastoji u sljedećemu: u iznalaženju institucionalnih tehnika posebno namijenjenih omogućavanju izvršavanja moći/vlasti i onemogućavanju njezine zlouporabe. Pojam “kontrola” izravno proizlazi iz središnjega paradoksa čovjekove političke egzistencije; to je *praktično* rješenje toga paradoksa; riječ je zapravo o tome da država postoji a da ne postoji u prevelikoj mjeri; riječ je o tome da upravlja, organizira i odlučuje kako bi politička životinja postojala; no riječ je i o tome da tiranin postane nevjerojatnost.

Samo je filozofija koja uviđa specifičnost političkoga – specifičnost njegove funkcije i specifičnost njegova zla – u stanju ispravno postaviti problem političke kontrole.

Upravo mi se zbog toga i čini da je svođenje političkoga otuđenja na ekonomsko otuđenje slaba točka u političkoj misli marksizma. Svođenje političkoga otuđenja na to zapravo je marksizam-lenjinizam i dovelo do toga da problem kontrole države zamijene drugim problemom, problemom *odumiranja* države. Ta mi se zamjena čini pogubnom; kraj zla države prenosi u neku neodređenu budućnost iako se istinski praktični politički problem sastoji u ograničavanju toga zla u sadašnjosti; eshatologijom se bezazlenosti nadomješta etika ograničenoga nasilja; u isti mah teza o odumiranju države, obećavajući *previše ali kasnije*, jednako tolerira *previše ali sada*; teza o budućem odumiranju države služi kao pokriće i alibi za stalno postojanje terorizma; zahvaljujući zloslutnom paradoksu, teza o provizornom karakteru države postaje najbolje opravdanje za beskonačno produžavanje diktature proletarijata i utire put totalitarizmu.

No svakako treba uvidjeti da je teorija o odumiranju države logična posljedica svođenja političkoga otuđenja na ekonomsko otuđenje; ako je država tek organ *re-presije* koji nastaje iz klasnoga antagonizma i izražava prevlast jedne klase, država će nestati s posljednjim nepovoljnim posljedicama podjele društva na klase.

Posrijedi je, međutim, pitanje može li kraj privatnoga prisvajanja sredstava za proizvodnju povući kraj *svih* oblika otuđenja. Možda je samo prisvajanje tek povlašteni oblik moći/vlasti čovjeka nad čovjekom; možda je i sam novac tek jedno od mnogih sredstava prevlasti; možda se to jedan te isti duh prevlasti izražava i u izrabljivanju s pomoću novca, i u birokratskoj tiraniji, i u intelektualnoj diktaturi, i u klerikalizmu.

Bez obzira na skriveno jedinstvo svih oblika otuđenja koje ovdje i nije predmet kojim se bavimo, svođenje političkoga oblika na ekonomski oblik neizravno je odgovorno za mit o odumiranju države.

Istina je da su Marx, Engels i Lenjin na iskustvenoj osnovi pokušali razraditi tu teoriju; Parišku komunu protumačili su kao obećanje i početak ekperimentalne provjere teze o odumiranju države; u njihovim je očima ona bila dokaz za to da diktatura proletarijata može biti i nešto drugo, a ne samo puki prijelaz represivne državne moći/vlasti u druge ruke, da može biti uništenje državnoga stroja kao "*posebne sile*" represije: ako naoružani narod zauzme mjesto stalne vojske, ako se policija u svakom trenutku može opozvati, ako se birokracija može razbiti kao organizirano tijelo i svesti na najniži plaćeni status, onda opća sila narodne većine dolazi na mjesto posebne represivne sile buržoaske države te se početak odumiranja države podudara s diktaturom proletarijata; kako to kaže Lenjin, "nemoguće je iz kapitalizma prijeći u socijalizam bez stanovitoga povratka u primitivni demokratizam"; odumiranje se države odvija, dakle, istovremeno s diktaturom proletarijata, utoliko što je diktatura proletarijata doista narodna revolucija koja slama represivne organe

buržoasko države. Marx će čak reći: “Komuna više nije bila država u pravom smislu te riječi”.

U Marxovoj i Lenjinovoj misli teza o odumiranju države nije, prema tome, bila licemjerna, nego iskrena teza. Malo je ljudi čak tako malo očekivalo od države kao veliki marksisti: “Sve dok proletarijatu treba država”, kaže se u *pismu Bebelu*, “razlog tome nije sloboda, već potiskivanje protivnika; a onoga dana kada postane moguće progovoriti o slobodi, država kao takva prestaje postojati”.

No ako je odumiranje države kriterij zdravlja diktature proletarijata, postavlja se pitanje, i to okrutno pitanje: Zašto se odumiranje države nije podudarilo s diktaturom proletarijata? Zašto je zapravo socijalistička država državnu moć/vlast ojačala dotle da je potvrdila aksiom koji je Marx smatrao točnim samo za buržoasko revolucije: “Svi su ti preokreti ovaj stroj samo učinili savršenijim umjesto da ga razbiju” (*Osamnaesti brimer*).

Pokušati odgovoriti na to pitanje isto tako znači Hruščovljevu referatu dati osnovu koja mu nedostaje, jer to znači objašnjavati kako je fenomen Staljin bio moguć u socijalističkom režimu.

Moja je radna hipoteza, kako je nalaže prethodno promišljanje, da je Staljin bio moguć *zato što* se nije uvidjela stalnost problematike moći/vlasti u prelasku iz staroga društva u novo, *zato što* se povjerovalo da kraj ekonomskoga izrabljivanja nužno podrazumijeva kraj političke represije, *zato što* se povjerovalo da je država privremena, *zato što* je problemom odumiranja države zamijenjen problem njezine kontrole.

Ukratko, moja je radna hipoteza da država *ne može* odumrijeti, a budući da ne može odumrijeti, *mora* se kontrolirati posebnom institucionalnom tehnikom.

Čini mi se da treba poći još dalje i reći da socijalistička država, još i više od buržoasko države, zahtijeva budnu narodnu kontrolu, upravo *zato što* je njezina racionalnost veća i *zato što* proračunatost predviđanje proteže na one sektore ljudske egzistencije koji se drugdje prepuštaju ili su se nekoć prepuštali slučaju i improvizaciji; racionalnost planifikatorske države koja se prihvaća dugoročnoga uklanjanja klasnih antagonizama i koja čak tvrdi da će okončati klasnu društvenu podjelu veća je, a veća je i njezina moć, baš kao i mogućnosti otvorene za tiraniju.

Čini mi se da bi zadaća kritike socijalističke moći/vlasti trebala biti da potpuno jasno i potpuno pošteno prikaže nove mogućnosti političkoga otuđenja vezane uz samu borbu protiv ekonomskoga otuđenja i uz jačanje državne moći/vlasti koju takva borba povlači.

Evo nekoliko smjerova u kojima bi moglo krenuti to istraživanje o moći/vlasti u socijalističkom režimu:

1. Trebalo bi najprije vidjeti u kojoj je mjeri “upravljanje stvarima” nužno i “vladavina nad osobama” te u kojoj mjeri napredak u upravljanju stvarima potiče povećanje političke moći/vlasti čovjeka nad čovjekom.

Primjerice, planiranje podrazumijeva izbor ekonomskog karaktera u pogledu redoslijeda prioriteta u zadovoljavanju potreba i pokretanju sredstava za proizvodnju, no taj izbor smjesta prestaje biti *samo* ekonomski; u funkciji je opće politike, to jest dugoročnoga projekta o orijentaciji ljudske zajednice uključene u planifikacijsko iskustvo; omjer reinvestiranoga i konzumiranoga dijela, omjer dobara kulture i materijalnih dobara u općoj uravnoteženosti plana pripadaju “globalnoj strateškoj viziji” u kojoj se ekonomija uključuje u politiku. Plan je tehnika koja se stavlja u službu globalnoga projekta, civilizacijskoga projekta nadahnuta implicitnim vrijednostima, ukratko, projekta koji se u krajnjoj analizi tiče same čovjekove čovječnosti. Zbog toga politika i jest duša ekonomije, utoliko što izražava i *volju* i *moć*.

Upravljanje stvarima ne bi, prema tome, moglo zamijeniti vladavinu nad osobama jer se razumna tehnika uređivanja čovjekovih potreba i poslova ne bi na makroskopskoj državnoj razini mogla osloboditi svakoga etičko-kulturnog konteksta. Stoga, u krajnjoj instanci, upravo politička vlast/moć kombinira razine preferencije i tehnološke mogućnosti, latentne aspiracije ljudske zajednice i sredstva izdvojena zahvaljujući poznavanju ekonomskih zakona. Taj zglobni spoj etičkoga i tehničkoga u planifikacijskoj “zadaći” temeljni je razlog zbog kojega upravljanje stvarima podrazumijeva i vladavinu nad osobama.

2. Potom bi trebalo pokazati koliko se zbog toga jačanja državne vlasti/moći, povezanoga sa širenjem kompetencija socijalističke države u odnosu na buržoasku, razvijaju *položaji pogodni za zlouporabu koji su joj svojstveni kao socijalističkoj državi*. To bi bilo provođenje u djelo ranije iznesene ideje o tome da najracionalnija država ima najviše prilike da bude najstrastvenija.

Engels je već u *Anti-Dühringu* pokazao kako će organizacija proizvodnje ostati autoritarna i represivna čak i nakon eksproprijacije eksproprijatora sve dok bude trajala stara podjela rada i drugi oblici otuđenja zbog kojih je rad tegobna dužnost, a ne radost. Podjela rada i radni raspored, kada taj rad nije spontan, i opet spada pod prisilu, a ta je prisila upravo vezana uz prelazak s nasumičnosti na racionalnost.

Kušnja prisilnoga rada postaje tako jedna od glavnih kušnji socijalističke države; međutim, ta je država i najlošije branjena od takve kušnje jer joj planifikacija daje i ekonomski *monopol* psihološke prisile (kultura, tisak, propaganda obuhvaćene su planom pa ih, prema tome, *ekonomski* određuje država). Socijalističkoj će državi, znači, na raspolaganju stajati cijeli arsenal sredstava, podrazumijevajući tu i psihološka sredstva, od poticaja i natjecanja do deportacije.

Tim se prilikama za zlouporabu koje pruža organizacija sredstava za proizvodnju pridružuje iskušenje da se oblici iracionalnoga otpora pobijede bržim sredstvi-

ma nego što su rasprava i obrazovanje; umna država doista nailazi na sve vrste otpora; jedni su povezani s fenomenom preživljavanja (što su ga posebno dobro opisali kineski marksisti, a već i Lenjin u *Dječjoj bolesti ljevičarstva u komunizmu*); ti su otpori tipični za seljaštvo i sitnu buržoaziju; psihologija izvršitelja ne slijedi tehnokratski ritam, ostaje prilagođena starim situacijama; to je očito u vezi s otporima psihološkog karaktera koji nisu stvar interesa, nego su naviknutosti na prevladane ekonomske uvjete. No svi oblici otpora ne mogu se opravdati tim objašnjenjem s pomoću preživljavanja. Projekt planifikatorske države širi je i dalji od projekta pojedinca čiji je interes neposredniji, ograničen na obzor vlastite smrti, u krajnjem slučaju smrti njegove djece; za to vrijeme država računa u generacijama; država i pojedinac vremenski nisu na istoj valnoj dužini, pojedinac razvija interese koji nisu prirodno usklađeni s državnim interesima. Dobro su poznate bar dvije manifestacije tog razilaženja između državnoga i građaninova cilja: jedna se odnosi na podjelu između ulaganja i neposredne potrošnje, a druga se tiče određivanja normi i ritma proizvodnje. Mikrointeresi pojedinaca i makroodluke vlasti/moći u stalnoj su tenziji i iz te se tenzije razvija dijalektika između individualnih zahtjeva i državne prisile koja se lako može zlouporabiti.

Ima, dakle, tenzija, proturječja koja nisu nadomjestak za privatno prisvajanje sredstava za proizvodnju i od kojih pojedina čak proistječu iz nove državne vlasti/moći.

Napokon, socijalistička je država u većoj mjeri ideološka od "liberalne" države; može sa svoje strane obnoviti stare snove o uključivanju područja istine u ortodoksiju koja obuhvaća sve manifestacije znanja i sve izraze ljudskoga govora; pod izlikom revolucionarne discipline i tehnokratske djelotvornosti može opravdati potpunu kaplarizaciju duha; može, to jest u iskušenju je da to učini i za to na raspolaganju ima sve mogućnosti jer ima i monopol nad sredstvima za život.

Sva se ta razmišljanja stječu u istome zaključku: ako socijalistička država ne otklanja, nego obnavlja problematiku države, ako pridonosi napretku njezine racionalnosti i povećava broj prilika za izopačenost, problem je demokratske kontrole nad državom u socijalističkom režimu još urgentniji nego u kapitalističkom, a mit o odumiranju države prepreka je da se sistematski pozabavimo tim problemom.

3. Treća bi zadaća kritike moći/vlasti u socijalističkom režimu onda bila nastavljanje kritike liberalne države u svjetlu ove ideje o demokratskoj kontroli kako bi se razlučilo koje institucionalne okolnosti te države nisu ovisile o fenomenu klasne dominacije, a bile su specifično prilagođene ograničenju zlouporabe vlasti/moći. Ta bi kritika bila nedvojbeno nemoguća u odista kritičnoj fazi socijalizma; liberalna država mora da se gotovo kobno ukazivala kao licemjerno sredstvo kojim se omogućuje ekonomsko izrabljivanje; danas se pak, nakon gorkoga iskustva stalinizma, nameće razlučivanje između instrumenta prevlasti jedne klase i demokrat-

ske kontrole općenito; možda marksizam, kada uči kako jedna klasa u uzlaznoj fazi obavlja *univerzalnu* funkciju, u sebi sadrži princip te revizije; iznalazeći problem demokratske kontrole, “filozofi” 18. stoljeća iznašli su pravi *liberalizam* koji nedvojbeno izlazi izvan granica sudbine buržoazije. Zbog toga što su ti oblici kontrole buržoaziji bili potrebni radi ograničavanja monarhove i feudalne moći i olakšavanja vlastitog uspona, ne iscrpljuje se u trenutačnoj uporabi njihovo trajno značenje. U svojoj je dubinskoj namjeri liberalna politika sadržavala element univerzalnosti zato što je bila ugođena prema *univerzalnoj* problematici države, s onu stranu oblika buržoaske države. Upravo zbog toga u socijalističkom kontekstu i jest moguć nastanak te liberalne politike.

Htio bih navesti nekoliko primjera toga *razlučivanja* primijenjena na strukturu liberalne države, primjera te podjele na “univerzalne” i “buržoaske” aspekte tih struktura. Predočiti ću ih na problemski način jer se ovdje suočavamo s praktičnim vidom kritike socijalističke moći/vlasti čiji su prvi koraci poprilično nesigurni.

a) Nije li “sudačka” neovisnost prvi od svih uvjeta stalnoga pribježišta protiv zlouporabe moći/vlasti?

Čini mi se da je sudac osoba koja se, uz opću suglasnost, svojevolumno postavlja na rub temeljnih društvenih sukoba.

Sudačka je neovisnost, reći će netko, apstrakcija. Upravo tako, društvo za svoj ljudski udah zahtijeva “idealnu” funkciju, željenu, dogovorenu apstrakciju, u koju će projicirati ideal zakonitosti, ideal koji daje legitimnost zbiljnosti vlasti/moći. Bez te projekcije u kojoj država samu sebe predstavlja kao legitimnu, pojedinac je prepušten na milost i nemilost državi, a sama je moć/vlast bez zaštite protiv svoje arbitrarne volje. Očito je da su procesi u Moskvi, Budimpešti, Pragu i drugdje bili mogući zato što sudačka neovisnost nije bila tehnički osigurana ni ideološki utemeljena u teoriji o sudaču kao čovjeku izvan klase, kao apstrakciji s ljudskim likom, kao utjelovljenome zakonu. Staljin je bio moguć zato što je uvijek bilo sudaca spremnih da sude prema njegovim uredbama.

b) Nije li pristup koji građani imaju izvorima informiranja, spoznaje, znanosti neovisnim o državnima drugi uvjet stalnoga priziva protiv zlouporabe vlasti/moći? Moderna država, vidjeli smo, odlučuje o smislu života, s obzirom na to da ekonomski usmjeruje svaki čovjekov izbor svojim planifikatorskim makroodlukama; međutim, tu će moć biti sve teže razlučiti od totalitarne moći ako građani ne budu mogli *sami oblikovati vlastito mnijenje* o naravi i ulogu tih makroodluka.

Planifikatorska država, više od bilo koje druge, kao protutežu zahtijeva *javno mnijenje* u punom smislu te riječi, to jest javnost koja ima mnijenja i mnijenje koje ima svoj javni izraz. Vidimo što to podrazumijeva: tisak koji pripada čitaocima, a ne državi i čija je sloboda informiranja i izražavanja ustavno i ekonomski zajamčena; Staljin je bio moguć zato što nikakvo javno mnijenje nije moglo započeti kritiku o

njemu. Štoviše, da je Staljin bio zao, mogla je reći samo poststaljinska država, a ne narod.

Neovisno izvršavanje pravde i neovisno stvaranje mišljenja dva su plućna krila politički zdrave države. Bez njih nastupa asfiksija.

Ta su dva pojma toliko značajna da je na njima došlo do sloma staljinizma; upravo se na pojmu *pravde* i *istine* kristalizirao revolt; to objašnjava ulogu intelektualaca u neuspjeloj mađarskoj revoluciji i u uspjeloj evoluciji u Poljskoj; ako intelektualci, pisci i umjetnici i jesu u tim zbivanjima odigrali odlučnu ulogu, razlog je tomu što, usprkos bijedi i niskim plaćama, ulog nije bio ekonomski i socijalan; ulog je u pravom smislu riječi bio politički, točnije, ulog je bilo novo političko “otuđenje” koje je zarazom napadalo socijalističku vlast; no problem je političkoga otuđenja, kako to znamo još od *Gorgije*, problem neistine; doznali smo to i od marksističke kritike buržoaske države, kritike koja se u potpunosti smješta na teren *neistine*, bitka i privida, mistifikacije, laži. Točno se upravo ovdje intelektualac kao takav podrazumijeva u politici: čim je pokretač revolucije više politički nego ekonomski, čim se ona tiče povezanosti moći/vlasti s istinom i pravdom, intelektualac se nalazi gurnut na čelo te revolucije, a ne samo u njezine redove.

c) Čini mi se nadalje da demokracija rada zahtijeva stanovitu dijalektiku između države i radničkih savjeta; vidjeli smo, dugoročni interesi neke države, čak i kada nemaju veze s novcem, ne podudaraju se neposredno s radničkim interesima; to je očito u socijalističkom razdoblju, u točnom smislu riječi, to jest u fazi nejednakosti plaća i fazi specijaliziranih zanimanja u kojoj se međusobno suprotstavljaju manualni radnici, upravni kadar, direktori, intelektualci; očito je to i u razdoblju brze, gotovo prisilne industrijalizacije. Slijedom toga, jedino organizacija tenzija između države i sindikata koji zastupaju razne radničke interese može osigurati nasumičnu potragu za održivom ravnotežom, to jest u isti mah ekonomski isplativom i ljudski podnošljivom. Posebno mi se pravo na štrajk čini za radnike jedinim pribježištem protiv države, *čak i protiv radničke države*. Postulat o neposrednome podudaranju volje socijalističke države sa svim interesima svih radnika čini mi se pogubnom iluzijom i opasnim alibijem za zlouporabu državne vlasti/moći.

d) Napokon, ključni je problem kontrola naroda, kontrole demokratski organizirane baze nad državom. Upravo ovdje treba izbliza slijediti i analizirati promišljanja iskustva jugoslavenskih i poljskih komunista. Treba vidjeti pripadaju li stranački pluralizam, tehnika “slobodnih izbora”, parlamentarni sustav tom “univerzalizmu” liberalne države ili su neopozivo vezani uz buržoasko razdoblje te države. Ne treba se držati unaprijed stvorenih opredjeljenja: ni za ni protiv; ni prema zapadnim navikama ni prema radikalnoj kritici; ne treba previše žuriti s odgovorom. Izvjesno je da planifikacijske tehnike zahtijevaju da se socijalistički oblik proizvodnje ne prepusti nasumičnosti izbornoga savjetovanja i bude neopoziv kao što

je i republikanski oblik naše vladavine; izvršenje plana zahtijeva potpune ovlasti, dugotrajnu vladu, dugoročan proračun; međutim, naše parlamentarne tehnike, naš način izmjenjivanja vladajuće većine, sve se to čini slabo kompatibilnim sa zadacima nove državne racionalnosti. S druge pak strane nije manje izvjesno da je rasprava za državu od životne nužnosti; upravo rasprava državi određuje usmjerenje i daje poticaj; upravo rasprava može obuzdati njezine zlouporabe. Demokracija, to je rasprava. Ta rasprava treba, na ovaj ili onaj način, biti *organizirana*; tu se postavlja pitanje višestranačja ili jednostranačja. Ono što govori u korist stranačkog pluralizma jest činjenica da taj sistem nije samo odraz tenzija među društvenim grupama, tenzija određenih podjelom društva na klase, nego političkoj raspravi kao takvoj *isto tako* pribavlja i organizaciju, pa prema tome ima “univerzalno”, a ne samo “buržoasko” značenje. Analiza pojma stranke samo na osnovi ekonomsko-socijalnog kriterija čini mi se opasno pojednostavljenom i pogodnom za poticanje tiranije. Upravo zbog toga pojmove višestranačja i jednostranačja treba prosuđivati ne samo s gledišta dinamike klasa nego i s gledišta tehnika kontrole nad državom. Samo bi kritika moći/vlasti u socijalističkom režimu mogla potaknuti napredak toga pitanja; ta kritika jedva da je iznesena.

Ne znam može li se izraz politički “liberalizam” sačuvati od diskreditacije – možda ga je bliskost s ekonomskim liberalizmom definitivno kompromitirala, premda “liberalna” etiketa otprije nekog vremena sve više predstavlja zločin u očima socijalfašista u Alžiru i u Parizu te tako ponovo nalazi svoju davnašnju mladost.

Kada bi mogla biti očuvana, ova bi poruka prilično dobro objasnila ono što treba reći: da je u politici središnji problem sloboda, bilo da država slobodi pruža temelj svojom racionalnošću, bilo da sloboda svojim otporom *ograničava* strasti moći/vlasti.

S francuskoga prevela  
Divina Marion

Paul Ricoeur

#### THE POLITICAL PARADOX

##### *Summary*

The author used the 1956 Hungarian anti-Stalinist rebellion as the starting point for a thorough rethinking of the political structures of man's existence, in particular of political power. Such a rethinking is based on the insight regarding the autonomy of the political with regard to the economic and class

structure of society. From this is derived not only the specific rationality of state and politics, but also the specific political evils related to the very nature of political power. Specific rationality, specific evil – therein lies the double and paradoxical originality of the political. It is the task of political philosophy to make this originality explicit and to clarify its paradox: the greatest political evil is linked with the greatest political rationality, and political alienation exists *precisely* because the political is relatively autonomous. The autonomy of the political is not only the idea of man's stepping into man-hood through citizen-hood, but also the distinctive character of the political connection in relation to the economic connection. The understanding and criticism of the political paradox can be approached only if one sets clear boundaries to the political sphere and perceives the validity of the distinction between the political and the economic. Every criticism presupposes this distinction, and it does not abolish it in any respect. In order to rediscover the sense of the political, one must return to Rousseau's reflection in continuation of a return to the thinkers of classical antiquity (Aristotle's *Politics* in particular) as basis for any criticism of power. The truth of the political, as the reality of state ideality, is the legal equality of all before all, irreducible to class conflicts, to the dynamics of economic supremacy and alienation. But the state is also – will, administration and physical coercion. Thus the political as a reasonable organisation implies politics as decision: the political is always accompanied by politics. Unlike the political, which exists only in great moments, in "crises", at "turning points", at crossroads of history, politics is perceived as a set of actions aimed at winning, executing and retaining power. Precisely politics poses the problem of political evil. This however does not mean that power is identical to evil. But power is particularly prone to evil; throughout history it has been perhaps the greatest opportunity for evil and the greatest demonstration of evil. The reason for this is that power is a momentuous thing, that power is the instrument of historical rationality of the state. This is the fundamental political paradox. A *practical* solution to this paradox – to achieve that there is a state, but that there is not too much of it – is possible only through democratic control of the people over the state and through invention of institutional techniques the purpose of which is to make possible the exercise of power and to make impossible any abuse thereof.

*Keywords:* the political, politics, State, power, political rationality, political evil, Plato, Aristotle, Machiavelli, Rousseau, Hegel, Marx