

Pierre Ansart

LES CLINIENS DES PASSIONS POLITIQUES

Editions du Seuil, Paris, 1997, 304 str.

Strasti i emocije igraju značajnu ulogu u politikom životu. Tu poznatu i već banalnu istinu ne poriču čak ni najdosljedniji racionalisti, ali u znanstveno-teorijskim disciplinama koje se bave politikom (sociologija politike, politička filozofija, politologija, politička antropologija) one se vrlo rijetko tematiziraju kao poseban predmet analize. To je činjenica koju ima na umu Pierre Ansart i koja tvori polazište njegove knjige *Les cliniciens des passions politiques* (Kliničari političkih strasti). Među suvremenim francuskim sociolozima Ansart je poznat kao autor niza djela o socijalnim teorijama, političkim ideologijama, sociološkim pravcima i problemima "društvenog imaginarija" (*Proudhonova sociologija*, *Saint-Simon*, *Logika prudonizma*, *Sociologija Saint-Simona*, *Političke ideologije*, *Ideologije*, *sukobi i moć*, *Upotreba i zloupotreba informatike u obrazovanju i socijalnoznanstvenom istraživanju*, *Suvremene sociologije*). Ova knjiga slijedi taj osnovni smjer mišljenja i istraživanja, ali je specifična po tome što u teorijski diskurs o politici pokušava uvesti posve "predteorijsku" i "izvanteorijsku" tematiku (strasti, osjećaje, afektivne dimenzije političkog djelovanja).

Polazeći od bjelodane činjenice da su strasti stalni pratilac politike ("permanentnost političkih strasti"), Ansart se odlučuje za poseban kut promatranja. On se, naime, ne upušta u empirijsku deskripciju političkih strasti, jer za to ionako postoje dostatna povijesna i suvremena svjedočenja, nego nastoji pokazati kako su se prema njima, kao bjelodanoj činjenici, eksplikativno odnosili određeni mislioci i politički pisci velikih povijesnih razdoblja. Takve reprezentativne mislioce i pisce naziva *kliničarima političkih strasti*. Oni su istodobno promatrači činjeni-

ca i izumitelji "terapijskih tehnika". Njihove se terapijske postavke uvijek temelje na nekoj vrsti metodički usmjerenog promatranja. Njihova se refleksija kreće od promatranja prema djelovanju i od djelovanja prema promatranju. Drugim riječima, veliki analitičari političkih strasti u pojedinim povijesnim razdobljima istodobno su tvorci koncepata, modela i postupaka s pomoću kojih se strasti "dovode u red" ili u suglasje s nekom idejom vladavine. Raspon u kojem Ansart promatra tu "kliničku" tematizaciju političkih strasti vrlo je širok: od Konfucija do Raymonda Arona. U deset poglavlja knjige protumačeno je deset mislilaca politike, odnosno deset pogleda na ulogu političkih strasti: **Konfucije: ritualizacija strasti; Platon: države i njihove strasti; Sveti Augustin: dvije države; Machiavelli: političko djelovanje u žarištu strasti; Pierre Corneille: ljubav za kralja; Karl Marx: revolucionarna strast; Alexis de Tocqueville: demokratske strasti; Sigmund Freud: političko nesvjesno; Charles de Gaulle: nacionalna strast; Raymond Aron: kritika strasti.**

Govoreći o Konfuciju Ansart napominje da je njegovo razumijevanje političkih strasti posve različito od zapadne tradicije, poglavito od tradicije Rimskog Carstva i njegova pravnog poretka. Konfucijeva su tumačenja i rješenja usredotočena na praksu **rituala** i njihovu preciznu normativnu pravilnost. Problem političkih strasti rješava se ritualizacijom svakodnevnog života i provođenjem vladavine s pomoću rituala. Na tom "kliničkom" uvjerenju počiva cijela građevina društvenog i političkog poretka. Ritual je izraz individualnog i grupnog samosvladavanja bez kojeg nema djelotvorne vladavine. Preko njega se, riječima i postupcima, posreduju i dokazuju različitosti društvenih položaja, nejednakosti u društvenoj strukturi, strogo određeni identiteti pojedinih socijalnih skupina. On je svojevrsna potka **hijerarhije** kroz koju se očituje priznavanje reda i mira, potiskivanje disfunkcionalnih afekata. Hijerarhija je točno propisana na pet ključnih razina: odnos sina prema ocu, podanika prema vladaru, supruge prema suprugu, mladega prema starijemu, podređenoga prema nadređenomu. Stoga je ci-

jeli odgojni sustav prilagođen oblikovanju rituala i hijerarhije. Njegova se temeljna svrha sastoji u tome da formira tip čovjeka "sposobna za samokontrolu vlastitih poriva". Konfucijanizam je takav socioafektivni sustav koji već na početnoj razini (razini mladenačkog odgoja) nastoji ozbiljiti "terapiju nasilja i strasti". Platonova analiza političkih strasti plod je niza sasvim određenih iskustava i dramatičnih zbivanja toga vremena. Platonova "umiješanost" u političke događaje (Atena, Sicilija), njegovo osobno sučeljavanje s tiranijama i čudima vladavine doveli su do oblikovanja političke filozofije kojoj se i danas često vraćamo kao uzoru racionalne konstrukcije. U **Državi** Platon iznosi svoju teoriju pravde. Tragajući za njezinom prirodom, on analizira četiri vrste manjkavih poredaka: **timokraciju, oligarhiju, demokraciju i tiraniju**. Svakome od tih poredaka (tih "sociopolitičkih struktura") svojstvena je određena "afektivna konfiguracija". Timokraciji je primjerena strast **slavohleplja i častohleplja**. Taj je poredak usmjeren na rat izvana i nasilje iznutra. U njemu ratnici dominiraju nad osiromašenim i podređenim mnoštvom. Srđba je glavna značajka odnosa među "ambicioznim vladalačkim takmacima", ali ona još više dolazi do izražaja u njihovu odnosu prema podređenima. U oligarhijskom poretku dominira strast za **bogaćenjem**. Ona dovodi do radikalne suprotnosti između nekolicine bogatih obitelji, s jedne strane, i sirotinjskog mnoštva, s druge strane. Steći i sačuvati bogatstvo, to je jedini cilj oligarhijske vladavine. Iz te činjenice izvire silna mržnja. Ona je temeljna strast sirotinje u odnosu prema bogatima, koji su "svu svoju slavu stavili u službu bogaćenja". Bitno svojstvo demokracije (a Platon misli ponajprije na atensku demokraciju) jest neumjerena **sloboda** svakog pojedinca, "dopustivost djelovanja prema vlastitim željama". To znači da svatko, u skladu s vlastitim izborom, može provoditi sad ovu sad onu djelatnost (ratništvo, trgovinu, državništvo) te da sporadični oblici djelovanja imaju isto značenje kao i oni životno bitni. Takav je poredak, prema Platonu, izvor trajnog nereda i zbog toga on nužno dovodi do tiranije. Tiranija pak nastaje iz činjenice da se "izmučeni

narod" priklanja "zaštitniku" koji izaziva ratove kako bi dospio do apsolutne moći i uklonio svaki otpor. On jednostavno postaje jedinim nositeljem moći. Tiranjski poredak ima svoje privrženike i svoje žrtve. Privrženici okružuju tiranina i podupiru ga svojim **cinizmom i gramzljivošću**. Žrtve, a to znači većina ljudstva, žive u **strahu i mržnji**. Teror je glavno sredstvo kojim se održava njihova pokornost. Iz te analize "kličičar Platon" izvodi svoju zamisao idealne države koja se temelji na tročlanoj strukturi strasti i sklonosti: filozofi-mudraci posvećuju se filozofiji, proučavanju dijalektike, ratnike vodi strast srčanosti i hrabrosti, a ratari i zanatlije postupaju prema nalozima osjetilnih strasti. Taj je poredak, mislio je Platon, idealan zbog toga što uklanja sukobe individualnih strasti i omogućuje "sreću cjeline" (države-društva).

Dok Platon zastupa mišljenje da su želje i strasti građana po prirodi različite te da se one mogu ozbiljiti samo u državi, Augustin ide drugim putem. On postulira jednakost svih ljudi pred bogom i odbacuje shvaćanje o prirodnosti nejednakosti. No njegovo poimanje strasti i iz njega izvedena koncepcija poretka dualističke su naravi. On, naime, govori o dvjema vrstama ljubavi i dvjema vrstama države. S jedne je strane **individualno samoljublje** koje prezire Boga, a s druge pak **ljubav prema Bogu** koja u ekstremnim vidovima može značiti prezir prema vlastitoj osobnosti. Odatle izrastaju dva poretka, dvije države: zemaljska i Božja država. Zemaljsku državu (Augustin pritom misli na Rim svojega vremena) karakterizira **strast vladavine, dominacije (libido dominandi)**. To je strast satkana od opačina. Ona koristi sva moguća sredstva da bi postigla vlastite ciljeve. Ta je strast glavni uzrok nejednakosti i rušilaštva, ona jednama priskrbljuje obilje, a druge nagoni na odricanje, jedne oboružava ispraznom slavohleпношću, a druge prisiljava na ropstvo i poslušnost. Vladavinska je strast bitno prevladiva jedino u Božjoj državi. Njezin se poredak temelji na poniznosti vjernika prema božanstvu. Božja je država dovršeno stanje mira (smiraja strasti), koje se ozbiljuje "barem u srcu svakog pojedinca". Žudnja za materijalnim dobrima u Božjoj je državi nadomještena željom za

vječnim životom. Ona prezire pretjerano značenje stvari i dobara. Vjernik "participira u drugome svijetu" i stoga mu je dana "mogućnost otpora izvanjskim silama i patnjama koje pogađaju tjelesnu egzistenciju". On ne prebiva samo u zemaljskoj državi, nego "živi i od vjere (*ex fide vivens*) pa mu stoga Božja ljubav pruža mogućnost da izbjegne ropstvo, da se odupre zavodništvima i nasiljima zemaljskog svijeta". Augustin je, drži Ansart, jedan od najistančanijih analitičara strasti u povijesti zapadne kulture. Njegov dualizam strasti, bez obzira na sve moguće interpretativne konzekvencije takvog stava, vrlo je dubok zahvat u poimanje politike, poretka i oblikovanja moći.

Kao i većina analitičara političkih ideja, Ansart također drži da s Machiavellijem počinje moderna politička misao, a to znači i moderno (instrumentalno) poimanje političkih strasti. Političko je djelovanje središnji problem njegova mišljenja. Tom su problemu podređena sva njegova povijesna istraživanja (**Rasprava o prvoj dekadi Tita Livija, Umijeće ratovanja**). **Vladar** je krajnji diskurzivni rezultat tih istraživanja i temeljna intencija te knjige jest nastojanje da se, krajnje jasnim i dorečenim jezikom, pokaže kako se oblikuje stabilna i snažna vladavina u ljudskom svijetu nemilosrdnih, oštrih i nezasitnih strasti. Politički su odnosi, prema Machiavellijevu mišljenju, pravo poprište strasti, jer je ljudsko biće po naravi "biće prohtjeva i želja" više nego razumno biće. Ljudski su odnosi prožeti ljubavlju, mržnjom, prezirom. Svatko žudi za vlastitim probitkom i počastima, svatko je takmac drugome. Machiavellijeva je veličina u tome što je jasno postulirao da sve te strasti mogu biti predmetom hladnokrvne instrumentalne analize i znanja, bez posezanja za transcendentnim objašnjenjima. Machiavelli odbacuje "svaku izvanjsku (religijsku, moralnu) uzročnost društvene i političke prakse". Akteri (narodi, vladari, plemići) ne slijede moralno-transcendentne ciljeve, nego svoje ovozemaljske interese. Ti dinamički odnosi tvore podlogu za oblikovanje tipa vladavine. Djelotvoran je onaj tip, onaj oblik moći koji polazi od realističkog poimanja ljudskih strasti i umije se od njih distancirati, postići svoju autonomi-

ju. Vladati socijalno-političkim strastima i biti prema njima autonoman, to je ideal snažne vladavine. Taj položaj omogućuje manipulaciju i usmjeravanje strasti, korištenje njihova potencijala za svrhe osvajanja i čuvanja moći. To dinamičko oblikovanje moći, tu sposobnost i vitalnost države, vladara i njegovih zakona Machiavelli označava, ne slučajno, terminom **virtu**, koji u biti znači **vrlinu moći**. Ista je vrlina zaokupljala i Pierrea Corneillea, velikog pisca tragedija u doba apsolutne monarhije, odnosno vladavine Louisa XIV. To je pisac visokog estetskog ranga i duboke političke refleksije. Njegove tragedije "gore od strasti". No u središtu Corneilleove estetsko-političke refleksije prebiva kralj. On je središnja snaga svih strasti, centar oko kojeg se okreće cijeli socijalno-politički univerzum. **Ljubav za kralja** izvor je svake sreće i nesreće. Oni koji ga vole u svemu su mu lojalni i svako njihovo individualno odstupanje, ili iskušenje odstupanja, dovodi do dubokih i tragičnih dvojb. Ljubav za kralja moralno je normirana kodeksom časti. Iznevjeriti taj kodeks znači upasti u provaliju moralnog posrnuća i neizvjesnosti. Corneille zapravo na teatralan način izražava tu "privrženičku ljubav prema monarhu" i sve tragične zamke, protuslovlja što ih ta ljubav sa sobom nosi. Ljubav prema monarhu jedina je legitimna strast, sve ostale strasti individualnog subjekta (podanika, plemića) mjere se, opstaju ili brišu ovisno o toj središnjoj veličini. Socioafektivni poredak apsolutne monarhije, kako ga spisateljski transponira Corneille, jest poredak tragično-uzvišene konfiguracije strasti.

Za poimanje političkih strasti u devetnaestom stoljeću reprezentativni su Marx i Tocqueville. Njihov je teorijski zahvat najjasniji izraz velikih socijalno-ekonomskih i političkih promjena do kojih je dovelo oblikovanje kapitalizma, industrijalizma i demokratskog poretka. Marx, kao i drugi navedeni mislioci, bio je akter i promatrač političkih obrata svoga vremena. Na prvi se pogled može učiniti da Marx, u svom teorijskom vidokrugu, uopće nije zainteresiran za ispitivanje afektivnih dimenzija povijesti te da on cjelokupnu afektivnu sferu (osobito religijske fenomene) odbacuje u prošlost.

Njega iznad svega zanimaju problemi ekonomske strukture društva, djelovanje tržišta, mehanizmi profita, socijalni sukobi klasnog tipa itd. što bi trebalo značiti da u njegovu "ekonomskom determinizmu" nema mjesta za tematizaciju strasti i osjećaja. Međutim, takva je interpretacija, drži Ansart, posve netočna, jer Marxova analiza klasnih odnosa jest zapravo "analiza antagonizama uživanja i patnje, antagonizama klasnih strasti". Prema tome, ekonomski je život isprepleten osjećajima i strastima pa je stoga bitno shvatiti kako se zbiva njihovo "prenošenje u politički život", odnosno kako radnička klasa ("ekonomski potčinjena klasa") može dospjeti do političkog djelovanja i revolucije. U nizu svojih spisa (Ansart navodi **Klasne borbe u Francuskoj** i **Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte**) Marx prilično plastično slika panoramu strasti i afekata koji karakteriziraju političko ponašanje pojedinih klasnih skupina. Njegova sintagma "bauk komunizma" (svojevrсна "šekspirovska utvara") nije samo puka stilska figura, već i izraz bojazni, potresa i nespokojnosti što su zahvatili duhovnu situaciju toga vremena. Ukratko, Marx se prema strastima ne odnosi redukcionistički, ali najviše mu je stalo do sudjelovanja proletarijata u revolucionarnom djelovanju. Njegova tematizacija **revolucionarnih strasti** sastavni je dio njegova teorijskog projekta. Tocqueville zahvaća istu povijesnu situaciju, ali s drugačijim konceptualnim, analitičkim i projektivnim usmjerenjem. Veliku povijesnu promjenu koja je slijedila nakon rušenja starog režima on označava kao uspostavljanje **demokratskog društvenog stanja**. Demokracija je nova realnost, realnost koja nastaje na temelju nezauzastavljivog napredovanja **jednakosti uvjeta** i pobjede individualističkog načela. Tocqueville je eksplicitni mislilac strasti, ali u njegovu teorijskom vidokrugu dvije su strasti temeljne: **strast jednakosti** i **strast slobode**. Upravo zbog snage tih dviju strasti demokratski je poredak neizbježnost modernog vremena. Ali njihov međuodnos istodobno govori o antinomijama demokracije. Strast jednakosti može ugroziti demokratske slobode i dovesti do "tiranije većine", a strast slobode može pak zanemariti načelo jednakosti i dovesti u pitanje samu jednakost uvjeta. Tocqueville

priznaje da je u doba demokracije daleko snažnija strast jednakosti, ali on ipak drži da je za održanje demokracije presudno važna strast slobode. Ona je vrijednost po sebi. Sloboda je najviše načelo progresa, ona je temelj ljudske nezavisnosti, a ne sredstvo za povremene ciljeve. To dvojstvo demokratskih strasti (jednakosti i slobode) prema Ansartovu je mišljenju jedan od najlucidnijih "kliničkih zahvata" u protuslovlja demokratskog doba.

Ansart konstatira da je vrlo teško izabrati najrelevantnije mislioce političkih strasti u dvadesetom stoljeću, jer taj bi izbor, želi li biti iole objektivna, morao uzeti u obzir mnoge autore. On se stoga, prema kriteriju stroge tematske redukcije, odlučio za tri posve različita tumača i "kliničara" političkih strasti: Freuda - zbog njegove psihoanalize individualnog subjekta u kolektivnim strastima i emocijama, De Gaullea - zbog njegovih osobnih vojnih i političkih iskustava u ratu i miru i Raymonda Arona - zbog njegove strogo znanstvene i distancirano-kritičke analize strasti u velikim političkim pokretima dvadesetog stoljeća. Freud je pošao od istih problema koje su prije njega razmatrali povjesničari i teoretičari društvenih gibanja. Međutim, on je uočio da sva ta razmatranja pate od jednog tipičnog nedostatka, a to je pitanje **subjekta** koje je ostalo uglavnom nejasno. Bolje su ga razumjeli romansijeri nego teoretičari. Iz Marxovih je spisa, primjerice, moguće razabrati zašto se proletarijat buni protiv eksploatacije, ali nije jasno zašto se "neki proleter uopće ne bune i zašto su intelektualci buržoaskog porijekla radikalniji od radnika". Tu se, dakle, otvara perspektiva psihološkog tumačenja. Freudova teorija ispituje kako se između subjekta (građanina) i sociopolitičke sredine zbiva proces interiorizacije, kako se na različitim razinama oblikuju veze između subjekta i politike. Uoliko se može reći da Freudova psihoanaliza nije reducirana individualna psihologija, već način promatranja koji nadilazi i individualnu psihologiju i sociologiju. To je način promatranja ("sociopsihoanaliza") koji s pomoću pojmova **interiorizacija**, **projekcija**, **potiskivanje**, **nad-ja** istražuje vezu između individualnoga i društvenoga. Subjekt je određen kulturom svoje društvene sredine, osobi-

to njegovom političkom kulturom, ali sama "oblikovanost subjekta istodobno je uvjet njegova djelovanja". U sociopsihoanalitičkoj optici političke su strasti jedan od "modusa bliske uklopljenosti subjekta u vlastiti povijesni univerzum, izvor njegova djelovanja i otuđenja u tom univerzumu". Ansart u tom kontekstu posebno naglašava da Freudove analize "afektivnih naboja političkog diskursa i političkih poruka" pripadaju u najprodornije uvide dvadesetog stoljeća. De Gaulleovi uvidi nemaju tu teorijsku dubinu, ali su ipak egzemplarni jer su plod njegovih vojno-političkih i povijesno-analitičkih iskustava. Ansart pokazuje kako je De Gaulle u svojim spisima objavljenim prije Drugog svjetskog rata (primjerice, **Vojnik Antike**) bio zaokupljen pitanjem poraza i sociopolitičkih raspada država i naroda te istraživanjem uvjeta koje valja zadovoljiti da bi se "ponovno pribrale snage i izbjegla konačna propast". U tim se vojno-povijesnim razmatranjima veliko značenje pridaje osjećajima, zanosima, tjeskobama i strastima općenito. No za razumijevanje De Gaulleovih ideja mnogo je važnije razdoblje Drugog svjetskog rata i poratno doba. Njegov **Poziv Francuzima** od 18. lipnja 1940. i njegovi **Ratni memoari** pravi su primjer "praktičko-analitičke konfiguracije političkih strasti". **Poziv** od 18. lipnja zanimljiva je sinteza dviju dimenzija: strastvenog revolta protiv poraza i kapitulacije, s jedne, te uvjerljivog objašnjenja vojne situacije i jasnih perspektiva pobjede, s druge strane. "Strasti i razum, bijes i promišljena analiza situacije sjedinjeni su u odlučnosti i njezinom javnom izrazu". Analizirajući tekst **Poziva**, **Ratnih memoara** i drugih De Gaulleovih djela, Ansart dolazi do zaključka da su oni "izrazito usredotočeni na kolektivnu akciju i jedinstvo volje u akciji". Iz njih je moguće izlučiti tri egzemplarne konfiguracije političkih strasti: razdoblja depresije i apatije, faze sukoba i revolta i, napokon, razdoblja žestoke akcije. Takva je akcija "istinski akter povijesti". Stoga se, prema De Gaulleovu mišljenju, najviši imperativ političkog vođe sastoji u tome da "svim raspoloživim sredstvima održi i ojača nacionalni osjećaj, privrženost zajedničkoj stvari, djelatno jedinstvo sugrađana". De Gaulle je **umjetnik nacionalne strasti**.

Za razliku od njega, ali ponajviše i od drugih analiziranih autora, Aronov je položaj strogo kritički i stoga ponešto izdvojen. Ansart je očigledno u Aronu pronašao najrepektabilnijeg političkog mislioca virulentnog dvadesetog stoljeća. Taj je mislilac - jednako kao njegov suvremenik De Gaulle - zahvaćen vrtlogom političkih strasti međuratnog, ratnog i poratnog razdoblja. Baveći se filozofijom povijesti i proučavajući njemačku duhovnu situaciju tridesetih godina (**Kritička filozofija povijesti, Uvod u filozofiju povijesti**), Aron je već u međuratnom razdoblju, susrećući se izbliza s fenomenom nacizma, došao do jasnih spoznaja o afektivnim dimenzijama povijesti, o narodnim oduševljenjima, nacionalnim zanosima i ideološkim strastima. Njegove su analize obrazac racionalnog (nepriistranog) diskursa. U ratnom razdoblju Aron se odazvao De Gaulleovu **Pozivu** i u Londonu uređivao list **La France libre**. Iako je De Gaulleov privrženik, poklonik nacionalnog dostojanstva i slobodne Francuske, on ni u svojim tekstovima iz ratnog vremena nikad ne napušta racionalno-kritičku distancu prema događajima, ljudima i kolektivnim emocijama. U poratnom razdoblju, osobito u fazi hladnog rata, Aron je konzekventni kritičar "sovjetske totalitarne čarolije". U svim svojim djelima, pogotovo **Opijumu intelektualaca, Deziluzijama progressa, Demokraciji i totalitarizmu**, on pokušava otkriti i osvijetliti razloge zbog kojih su brojni intelektualci, čak i sa strastvenim oduševljenjem, prihvatili totalitarnu redukciju komunizma i marksizam pretvorili u zamamni ideološki opijum (svojevrsnu "svjetovnu religiju"). Aron je, prema Ansartovim interpretacijama, jednakim kritičko-analitičkim mjerilima zahvatio obje "ekstremne konfiguracije strasti" u dvadesetom stoljeću, nacizam i sovjetsku vladavinu ("sovjetski fanatizam"). Služeći se Weberovim načelom "razumijevajuće sociologije" on istodobno nastoji izlučiti značenja što su ga sami akteri pridavali tim "egzemplarnim krajnostima" i pokazati porazne učinke njihova djelovanja. Stoga su, zaključuje Ansart, njegove "kličke" analize paradigmatične. Danas takvih analiza nema, no to ne znači da one nisu potrebne.

Rade Kalanj