

Izvorni znanstveni članak
I Hobbes, T.
321.01
Primljeno: 16. ožujka 2007.

Političko prirodno stanje: revizija Hobbesova modela, Rousseau i de Sade

HRVOJE CVIJANOVIĆ*

Sažetak

Istraživačka ideja se sastoji u propitivanju onog što zovem političkim prirodnim stanjem. Istraživanje je vršeno oko Hobbesovog razumijevanja prirodnoga stanja i njegove interpretacije u suvremenom kontekstu. Također, bit će fundamentalno razviti Rousseauovu kritiku Hobbesa kao i produbiti ideju uvlačenjem de Sadea u diskurs. Prema tome, tradicionalno razumijevanje ideje prirodnog stanja prema kojem ono biva napušteno sklapanjem društvenog ugovora postaje problematično stoga što od samog početka društveni ugovor dopušta predatorstvo moćnih nad slabima. Okrutnost predatorstva institucionalizirana je od strane moderne države u smislu institucionalizirane zaštite moćnih. Moderna država, umjesto da biva čuvar građanskog udruženja postaje korporativni Behemoth u kojoj se politički rat vodi oko redistribucije i doktrinarne nadmoći. To je stanje koje nazivam *političkim prirodnim stanjem* u kojem je inicijalna hobbesijanska agenda iznevjerena.

Ključne riječi: Hobbes, prirodno stanje, političko prirodno stanje, Rousseau, de Sade, Gray

Uvod

Ovaj tekst namjerava problematizirati dosege hobbesijanske političke teorije u suvremenom političkom kontekstu. Glavna mu je svrha propitivanje hobbesijanske ideje prirodnoga stanja, odnosno razmatranje pretpostavki na kojima je Hobbes utemeljio svoju interpretaciju ideje prirodnoga stanja. On se povodi egzistencijalističkim strahom od smrti koji kod prirodno predator-

* *Hrvoje Cvijanović*, asistent Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na znanstveno-istraživačkom projektu *Politički deficit Europske Unije i njegove posljedice za Hrvatsku*, te na kolegijima Antička i srednjovjekovna politička filozofija i Novovjekovna politička filozofija.

ski nastrojenoga ljudskog bića treba pobuditi naj snažniju motivaciju za život u sigurnosti sklapanjem društvenoga ugovora.

Iako sa stajališta evolucijske psihologije ima dovoljno razloga za potvrdu hobbesijanske motivacije, izgleda da se pojavljuju anomalije u Hobbesovu argumentu *prirodnoga stanja* na koje upućuju neki od autora koji argumentiraju kroz “tradiciju društvenog ugovora”. Pritom mi osobito bitnima postaju prigovori koje su iznijeli J. J. Rousseau i D. A. F. M. de Sade pa će se na njih usmjeriti. Vjerujem, naime, da oni nezaobilazno upućuju na potrebu revizije inicijalnoga Hobbesova modela prirodnoga stanja. Uzimanjem u obzir dijela njihove kritike otvara se mogućnost za suvremenu, *posthobbesijansku* interpretaciju prirodnoga stanja, transformirajući se u *političko prirodno stanje* – sintagmu, naoko paradoksalnu, ali pri čemu podrazumijevam permanentnost predatorstva prirodnoga stanja unutar političkoga društva, odnosno tamo gdje ga, prema Hobbesu, ne bi trebalo biti.

Prirodno stanje: Hobbes – Rousseau – de Sade

Ideja prirodnoga stanja (*statum naturae*) predstavlja hipotetični model uvjetâ u kojem se nalaze, ili bi se nalazili, ljudi bez političkoga društva, odnosno države. Pojavljivanje ideje prirodnoga stanja kulminira istodobno s usponom novovjekovne znanosti i novovjekovnoga svjetonazora. Sama ideja prožeta je odnosom napetosti između umjetnoga (novog) i prirodnoga (starog). Vokabular prirodnoga stanja karakterističan je ponajprije za razdoblje 17. i 18. stoljeća i teorijski legitimira ideju društvenoga ugovora. S obzirom na to da se taj vokabular rabio na različite načine među različitim autorima, namjeravam propitati model prirodnoga stanja koji je gotovo monopolizirao cijeli diskurs – onaj Hobbesov – i suočiti ga, kako sam već uvodno napomenuo, s Rousseauovim i de Sadeovim kritičkim argumentima.

Ponajprije, kako Hobbes razvija svoj model prirodnoga stanja? Ukratko, bitan element koji ga uvjetuje jest moć kao kretanje, nasuprot nedostatku moći, odnosno prestanku kretanja. Pozadina ovoga Hobbesova stajališta jest rad njegova suvremenika Galileija. Prema Galileijevu principu inercije, svako fizičko tijelo u svojem kretanju, ako nije ometano, nastavlja konstantnom brzinom. U tom smislu za Hobbesa je čovjek biće koje karakterizira *perpetuum mobile*, a *summum malum* ljudskoga života upravo je kraj kretanja – smrt. Uzroke ljudskoga kretanja nalazimo u osjetilima (npr. sluh, vid) i predodžbama (npr. riječi, govor) koje Hobbes naziva porivom ili željom, ako je njihov predmet neko dobro za pojedinca, odnosno odbojnošću, ako je riječ o suprotnom (Hobbes, 2004.: 40-41). Dosljedno, naj snažniji je pokretač ljudskoga djelovanja strah, i to strah od smrti.

Treba istaknuti da je to stajalište raskid s antičkom paradigmom prema kojoj je motivacija ljudskoga djelovanja ostvarenje *summum bonum* kao le-

gitimacije “prirodnoga” poretka stvari, a krajnji je ishod *polis* kao odjelotvo- renje čovjekove političke prirode. Novovjekovno razumijevanje čovjeka jest razumijevanje čovjeka kao *nužno*, a ne *prirodno* političnoga bića. Nužnost političnosti jest u očuvanju ili samoočuvanju. Hobbes tvrdi da se naš interes za samoočuvanjem, odnosno za izbjegavanjem (nasilne) smrti, može ublažiti isključivo političkim udruživanjem, čime se strasti “prirodnoga” čovjeka ne potiskuju, nego institucionaliziraju. Zanimljivo je da suvremena znanstvena istraživanja iz evolucijske psihologije slijede ovu hobbesijansku paradigmu, prema kojoj je strah od smrti fundamentalni motiv ljudskoga djelovanja, od- nosno dokazuju da potiskivanjem toga straha ljudi postaju opasnijima jedni za druge.¹

U Hobbesovoj političkoj teoriji motiv izbjegavanja smrti ima presudnu ulogu u razumijevanju prirode političkoga poretka. Smrt predstavlja *relativno* najveće zlo zato što su sva druga zla neizrecivo ništavna u usporedbi sa smrću koja označuje apsolutni i nenadoknadiivi gubitak moći. To je zato što smrt nije isključivo negacija *primarnoga* dobra, odnosno samoodržanja, niti *najvećeg* dobra, odnosno sreće, nego negacija svih dobara i stoga postaje referentnim standardom ljudskoga života, odnosno nameće temeljnu svrhu – njezino izbjegavanje (Strauss, 1963.: 16). No, to ujedno ne znači da je smrt *apsolutno* najveće zlo. Ponajprije, kad bi smrt bila *apsolutno* najveće zlo, Hobbes ne bi mogao odgovoriti zašto katkad biramo smrt po cijenu vlasti- toga samoočuvanja. Potom, treba se osvrnuti na koncept “vječnih muka u paklu” koje Hobbes razrađuje u 38. poglavlju *Levijatana*. Jesu li te muke veće zlo od smrti, odnosno je li strah od njih veći od straha od smrti? Na to pitanje Hobbes odgovara tako da sekularizira sam koncept. Krenimo redom.

Prvo, Hobbes u *De Cive* ističe da “iako je smrt najveće od svih zala (osobito ako uključuje mučenje), životne boli mogu biti tolike da, ako njihov kraj nije predvidljiv, mogu voditi ljude uključivanju smrti među dobra” (Hobbes, 1998.: 48-49). Drugim riječima, smrt može postati dobro isključivo kao radikalni izbor, odnosno onda kad ne postoji drugi izlaz. U svim je ostalim životnim situacijama čovjekovo izbjegavanje smrti dijelom urođeno, kao i kod svih živih bića. No, za razliku od drugih životinja, čovjek može anticipirati

¹ Empirijsku potvrdu te Hobbesove teze nalazimo u suvremenim istraživanjima evolucijske psihologije. Naime, istraživači poput Ernsta Beckera dokazali su da je strah od smrti fundamentalni ljudski motiv djelovanja. Također, istraživači Solomon i Greenberg u svojim su poku- sima uspjeli dokazati da strah od smrti multiplicira kohezivnost među ljudima istih vrijednosti, dok istodobno jača agresivnost i destruktivnost prema ljudima koji posjeduju radikalno različite svjetonazore. Moj rad pretpostavlja kao teorijsku premisu strah od smrti kao fundamentalni motiv djelovanja, što ova empirijska istraživanja potvrđuju. Sve da i nova empirijska istraživa- nja pokažu odstupanja od navedene teorijske pretpostavke, ista ne bi bila opovrgnuta dokle god nudi zadovoljavajuće odgovore na postavljeni problem. Za navedena istraživanja iz evolucijske psihologije vidi: Solomon, Greenberg, Pyszczynski, 2003.: Fear of Death and Human Destruc- tiveness, *The Psychoanalytic Review*, Vol. 90, No. 4, str. 457-474.

vlastitu smrtnost pa je u njemu prisutan i racionalni strah od smrti. Taj element racionalnosti u izbjegavanju smrti, kako ističe Gregory Kavka, ima ključnu ulogu u Hobbesovoj političkoj filozofiji zato što će se u tom strahu ogledati najveća ljudska prijetnja, tj. rat svih protiv svih, ali ujedno i najveća nada – *commonwealth*, odnosno država (Kavka, 1986.: 82).

Drugo, kako sam već istaknuo, u 38. poglavlju *Levijatana* Hobbes tematizira eshatološke motive poput vječnoga života, pakla i spasenja. Tim razmatranjem Hobbes želi ostvariti pretpostavke kojima će religija pridonijeti miru, nasuprot potencijalnoj anarhiji koju religijska trvenja mogu proizvesti. Argument je relevantan u kontekstu sekulariziranoga spasenja što ga nudi *commonwealth*. Naime, čini se da prirodna smrt nije ništa u usporedbi s vječnim mukama u paklu. Zašto se pokoriti “smrtnom Bogu” Levijatanu kad je iznad njega “besmrtni Bog” čija bi kazna mogla biti veća od same prirodne smrti? Ta bi dvojba u pojedincu podrivala stabilnost poretka i vodila građanskom ratu. Naizgled, koncept straha od vječnih muka u paklu mogao bi biti upotrijebljen u buntovničke svrhe kako bi se legitimirala neposlušnost suverenu. Stoga taj argument nije nimalo politički nevažan. Kako su “*vječne muke teža kazna od prirodne smrti*” (Hobbes, 2004.: 293), tako prirodna smrt ne predstavlja najveće apsolutno zlo. Vječne muke, kao i vječni život, koncepti su koji moraju biti prevedeni u ovozemaljsku, znanstvenu terminologiju. Najprije, u 35. poglavlju *Levijatana*, on kaže: “*Kraljevstvo Božje se (...) najčešće poima kao vječita sreća u najvišim nebesima nakon ovoga života (...) Naprotiv, nalazim da Kraljevstvo Božje na većini mjesta u Svetom pismu označava neko kraljevstvo u pravom značenju toga imena*” (Hobbes, 2004.: 269-70). U 38. poglavlju Hobbes zaključuje “*da je kraljevstvo Božje zapravo građanska država u kojoj je Bog vrhovni vladar (...) u kojemu on vlada preko svoga zastupnika* (Hobbes, 2004.: 297). Zapravo, Hobbes nastoji preobraziti religijsku paradigmu i primijeniti je u sekularnom kontekstu. Tako je Sotona svaki zemaljski neprijatelj crkve, a njegovo kraljevstvo – pakao – primjereno tomu, također će biti na zemlji (Hobbes, 2004.: 300). Spasenje iz prirodnoga stanja ne vodi preko Krista jer će se efekti njegova spasenja moći možda osjetiti po njegovu drugom dolasku, odnosno Sudnjega dana. U međuvremenu ljudima je potreban sekularni spasitelj (ovlašten od Boga koji nikada nije napustio ljude) kako bi ih spasio od izloženosti smrtnim pogibeljima u ovom životu (Martinich, 1992.: 272). To znači da nitko osim suverena ne može prijetiti većom kaznom od prirodne smrti, dakle vječnim mukama, tj. “*nemoguće je da država opstane tamo gdje bilo tko drugi osim vrhovnoga vladara posjeduje moć davanja veće nagrade od života ili teže kazne od smrti*” (Hobbes, 2004.: 293). Također, vječne muke u paklu nisu podudarne s Hobbesovim kalvinističkim uvjerenjem odnosno, patnje, kao Božja kazna, moraju biti konačne, a ne vječne zbog toga što, između ostaloga, vječne muke ne bi bile u skladu s milošću Božjom (Martinich,

1992.: 259).² Konačno, suveren, postaje gospodar života i smrti, te ne postoje plauzibilni razlozi od straha u vječne muke. Jedini strah koji ostaje relevantan jest strah od “ruke” suverena koji može kazniti smrću. Temeljna razlika između straha od smrti prirodnoga stanja i straha od smrti od ruke suverena jest u tome što suverenovo ponašanje isključuje arbitrarnost, dok u prirodnom stanju to nije bio slučaj.

Zajedničko svim modelima prirodnoga stanja jest prikaz čovjeka kao apsolutno slobodnoga pretpolitičkoga bića, ali i nemogućnost održivosti takvoga stanja, bilo da ga promatramo kroz psihološko-legalistički konstrukt, kao što je to slučaj u rano-modernom anglosaksonskom modelu Hobbesa i Locke, ili kroz antropološko-historijski okvir, što predstavlja francuski model Rousseaua i de Sadea. Nemogućnost održivosti prirodnoga stanja proizlazi iz toga što se smatra da takvo stanje obiluje nizom ljudskih nepogodnosti (prvi model) ili stoga što je pretpostavljalo određeno idealizirano “zlatno doba” koje se zbog nekog razloga nije moglo održati (drugi model).³

Zanimljivi prikazi tih dvaju modela prirodnoga stanja i njihove napetosti često se mogu pronaći u književnosti ili na filmu, čime se pokazuje transpohalnost te ideje, kao što je to primjerice u filmu *Tanka crvena linija* Terrencea Malicka.⁴ Drugim riječima, teško je moguće zamisliti svijet u kojem

² Mora se naglasiti da su teološki stavovi o vječnosti trajanja pakla bili podijeljeni. Origenisti (prema Origenu) poriču vječno trajanje pakla u svojem učenju o apokatastazi. Na Drugome carigradskom koncilu 543. godine origenizam je osuđen, te Crkva prihvaća učenje o vječnom trajanju pakla. Isti stavovi potvrđeni su na Četvrtom lateranskom koncilu 1215. godine. Međutim, neki reformatori u 16. stoljeću odbijaju prihvatiti zaključke navedenih koncila smatrajući kako zahvaljujući Božjoj milosti ne može biti govora o vječnosti pakla (nauk o apokatastazi ujedno poriče osobnu slobodu, božansku pravednost i posljednji sud). Katolička crkva nije dovela u pitanje zaključke navedenih koncila.

³ Kako bi se izbjeglo pojednostavnjivanje, treba istaknuti da Rousseauova i de Sadeova ideja prirodnoga stanja zadržavaju samo zajedničku premisu u pogledu odnosa između prirodnoga i tzv. civiliziranoga stanja. Naime, oba autora glorificiraju “prirodnoga” čovjeka kojeg postavljaju kao suprotnost čovjeku iskvarenom “bolestima” civilizacije, primjerice odgojem. Tradicionalno govoreći, riječ je o optimističnijem poimanju prirodnoga stanja nasuprot pesimističnom Hobbesovu modelu. No, njihovo poimanje “prirodnoga” čovjeka radikalno je suprotstavljajuće. Dok Rousseau ističe ljudsku prirodnu dobrotu predvlasničkoga doba (Rousseau, 1978.: 51), de Sade žali za prirodnom slobodom u kojoj se mogu pokazati prirodne vrline okrutnosti što ih je odgoj potisnuo: “Svi se rađamo s određenom mjerom okrutnosti koju tek odgoj ublažava. No, odgoj nije “prirodan”, on šteti svetom djelovanju prirode, toliko koliko i kultura uzgoja šteti drveću” (Sade, 2004a: 87). Dakle, samo u napetosti između “prirode” i “civilizacije” moguće je odvojiti anglosaksonski od francuskoga modela, no kad je riječ o poimanju čovjeka i države, stajališta ovih autora katkad se međusobno isprepleću, dok su povremeno invertirani ili međusobno isključujući.

⁴ U uvodnim scenama redatelj pokazuje napetost koja izgleda poput one između Hobbesova i Rousseauova razumijevanja prirodnoga stanja. Priroda se prikazuje determinirana hobbesijanskim ratom, odnosno borbom za preživljavanje i okrutnošću. “Kakav je to rat u srcu prirode? Zašto priroda nasrće sama na sebe?” retorički pita narator dok se u pozadini izmjenjuju prizori

ne dominira “Hobbesov argument da su ljudska bića svojstveno agresivna i imaju prirodenu želju za vlast nad drugima” (Ansell-Pearson, 1996.: 57). Slično, de Sade kaže: “Okrutnost nije porok, nego naprotiv prvi osjećaj koji u nas utiskuje priroda. Dijete lomi zvečku, grize dojilji dojku, davi pticu mnogo prije nego postane razumno” (Sade, 2004a: 87).

No, ako je okrutnost dio prirode, kako tvrde Hobbes i de Sade, zašto ta okrutnost nije utisnuta u sve podjednako? Zašto je nema u urođeničkoj zajednici koju prikazuje Malick u svome filmu? Odgovor nudi Rousseau. Prema njegovu mišljenju, pripadnici takve zajednice “nisu zli upravo zato što ne znaju što znači biti dobar, jer ih ni razvoj saznanja ni prepreke zakona, već utihnuta strast i nepoznavanje poroka odvraćaju da čine zlo” (Rousseau, 1978.: 44). Zapravo, Rousseauova teza u *Raspravi o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* invertira Hobbesovu tezu prema kojoj “ljudi ne nalaze uživanje (nego, naprotiv, velik dio nezadovoljstva) u tome da ostanu na okupu tamo gdje nema sile koja bi ih nadvladala strahom” (Hobbes, 2004.: 91), te kako je prirodno stanje izvor ljudske bijede s obzirom na to da u njemu “nema mjesta ljudskoj radinosti”, a “ljudski život je usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak” (Hobbes, 2004.: 92). Naprotiv, Rousseau ističe: “Svi su, konačno, govoreći o bijedi, lakomosti, tlačenju, žudnjama i oholosti, u prirodno stanje prenosili ideje stvorene u društvu” (Rousseau, 1978.: 29). Rousseau ispravno uočava kako je pretpostavka za deskripciju prirodnoga stanja na hobbessijanski način fakticitet određenoga historijskog razvoja partikularnih ljudskih društava. Želja za moći nije prirodna, smatra Rousseau, nego je rezultat određenih društvenih i političkih nejednakosti. Historijski razvoj nejednakosti među ljudima podudara se s usavršavanjem razuma (*logosa*) i podjelom vlasništva (razlikovanjem *meum* od *tuum*). Stoga za Rousseaua ljudska usavršivost postaje “izvor svih čovjekovih nevolja: ona ga je u toku vremena izvukla iz onih prirodnih uvjeta u kojima bi on proživio mirne i nevine dane, ona ga je, razvivši u toku stoljeća njegove spoznaje i zablude, poroke i vrline, učinila konačno tiraninom sebe sama i prirode” (Rousseau, 1978.: 36). “Sva ta zla” zajedničkoga suživota “prva su po-

“prirodnoga stanja” džungle – flora i fauna u agoniji međusobnoga gušenja i preživljavanja. To je prikaz temporalnosti egzistencijalnoga straha i rata koji se vode u hobbessijanskom prirodnom stanju. S druge strane stoji drugi model prirodnoga stanja kad protagonist filma, američki vojnik, skrivajući se na otoku izvan ratnoga sukoba, boravi među urođeničkom populacijom u idealiziranom rousseauovskom prirodnom stanju. Kad biva vraćen u stanje rata, pobjeđuje teza u kojoj je dominantno ljudsko stanje determinirano hobbessijanskim prirodnom stanjem. Zanimljiva je hobbessijanska retorika kojom se služi njegov zapovjednik. Parafrazirajući Hobbesovu tezu o nepogodnostima prirodnoga stanja, zapovjednik napominje kako je sâm čovjek ništa na ovom svijetu, te kako nema drugoga svijeta osim ovoga. Kad mu vojnik odgovara da je vidio drukčiji svijet, misleći na rousseauovski “rajski” otok, zapovjednik zaključuje kako je očito da je vidio stvari koje on nikada neće. Drugim riječima, Hobbesovo razumijevanje ljudske prirode dominantnije izražava ljudske odnose nego Rousseauov utopijski model.

sljedica vlasništva i neodvojiva pratnja nejednakosti koja se pojavljuje” (Rousseau, 1978.: 58).

Rousseau razbija iluziju u kojoj razum igra isključivo pozitivnu ulogu u povijesnom razvoju čovječanstva. Drugim riječima, Rousseauov čovjek je usavršavanjem razuma usavršio i svoju psihopatologiju.⁵ Rousseauov argument izopačenosti civiliziranog čovjeka odjekuje i u *Émile*:

Sve je dobro kad izlazi iz ruku tvorca svih stvari, sve se izopačuje u rukama čovjekovim (...) on miješa i brka klime, elementa i godišnja doba; sakati svoga psa, svog konja, svog roba; poremećuje sve, unakažava sve, voli nagrde, nakaze; on neće ništa onakvo kao što je priroda dala, pa čak ni čovjeka; treba ga dotjerati za njega kao dresirana konja; treba ga saviti po dnevnoj modi kao drvo u njegovom vrtu (Rousseau, 1989.: 11).

Rousseau pokazuje da činjenje zala pretpostavlja društvene odnose u kojima ponos, moć, dominacija i okrutnost zauzimaju temeljno mjesto. Naprotiv, za Hobbesa nismo zli zato što činimo zlo, nego činimo zlo zato što smo zli.⁶ Hobbesovo se uvjerenje oslanja na kalvinističku sliku svijeta prema kojoj je, kako kaže Calvin “beskorisno tražiti bilo što dobro u našoj prirodi (...) duša uronjena u taj zatrovani ponor nije samo opterećena porocima, nego je krajnje lišena svakoga dobra” (Martinich, 1992.: 4). Na prvi pogled čini se da zlo kao moralna kategorija ne bi trebalo zauzimati svoje mjesto u prirodnom stanju. Međutim, potrebno je napraviti razlikovanje između minimuma moralnosti za koje postoje pretpostavke u prirodnom stanju (zbog postojanja razuma) i pravednosti za koju ta pretpostavka ne postoji (zbog nepostojanja zajedničke vlasti). Smatram da je minimum morala u Hobbesovom prirodnom stanju uočljiv kroz prirodne zakone kao imperATIVE razuma na koje nas “tjera” sama priroda.⁷ To se pokazuje na pravilu prema kojem se, kako kaže Hobbes, prirodni zakoni mogu sažeti i lako ispitati: *Nemoj činiti nekome drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi* (Hobbes, 2004.: 112). Kako bi pokazao da je zlo sastavni dio ljudske prirode, Hobbes najbolji primjer

⁵ To najbolje pokazuje Foucault u *Madness and Civilization* pokazujući upravo kako je civilizirano stanje preduvjet za razvoj ljudske izopačenosti i ludila. Foucault, primjerice, kaže: “Civilizacija, općenito, tvori milje pogodan za razvoj ludila (...) Što znanje postaje apstraktnijim ili kompleksnijim, veći je rizik od ludila (206)... Znanje oko osjećajâ formira milje apstraktnih odnosa u kojima čovjek riskira izgubiti fizičku sreću prema kojoj je njegov odnos prema svijetu obično utemeljen (...) Ali ne odvaja samo znanje čovjeka od osjećaja; to je osjećajnost sama: osjećajnost da više nije upravljana pokretima prirode, nego svim navikama, svim zahtjevima društvenoga života (207) ... ludilo je postalo mogućim u miljeu u kojem je čovjekov odnos prema osjećajima, prema vremenu, prema drugima, promijenjen (209)” (Foucault, 2001.).

⁶ O “prirodnosti” zla vidi također Hobbes, 1998.: 100-101.

⁷ Iako ljudi sami imaju želju napustiti prirodno stanje iz instrumentalnih razloga (nepogodnosti), Hobbes kaže kako “nature itself compelling them to be freed from this misery” (Hobbes, 1998.: 101).

daje u latinskoj inačici *Levijatana* iz 1668. godine. Riječ je o primjeru Kaina i Abela koji se ne pojavljuje u prvom engleskom izdanju *Levijatana* iz 1651. godine. Dakle, sedamnaest godina kasnije Hobbes kaže: “Netko bi mogao reći da nikada nije postojao rat svih protiv svih. Svašta! Pa zar nije Kain iz zavisti ubio svoga brata Abela, što je zločin tako velik na koji se on ne bi odvažio da je tada postojala zajednička vlast koja ga je mogla kazniti?”⁸ Motiv bratoubojstva moguće je povezati s prijetnjom vječnim mukama u paklu. Naime, ako strah od Boga nije bio dovoljan razlog da se ne počini ubojstvo, onda niti takve muke ne bi bile dovoljan motiv odvratanja od toga čina. Božja kazna Kainu gora je od kazne smrti – ostavio ga je na životu da bi mu pokazao, kako između ostaloga ističe Alexander Ross, kakav je život u bijedi i permanentnom strahu (Thornton, 2002.: 629). Drugim riječima, Hobbesova priča o Kainu i Abelu upućuje na moć koju mora imati građanski suveren nasuprot ljudskoj prirodnoj izopačenosti i nepostojanju straha pred Bogom.

Dakle, ni Hobbes ni Rousseau ne poriču ljudsku izopačenost. Razlika je u tome što Hobbes pretpostavlja da je ona prirodna⁹, dok je za Rousseaua artifičijelna. Presudni Rousseauov argument protiv Hobbesa jest u pretpostavci da elementi kojima Hobbes opisuje ljudsku prirodu nisu prirodni, nego stečeni socijalizacijom. Primjerice, ponos, odnosno ono što Rousseau naziva *amour-propre* pretpostavlja društvo, pa stoga “prirodni čovjek ne može biti ponosan ili tašt, kako je Hobbes tvrdio da jest” (Strauss, 1965.: 269). U tom smislu, ni humanost ni racionalnost nisu prirodne, kao što primjećuje Strauss, s obzirom na to da ne postoji nešto poput ljudske prirode odvojeno od procesa socijalizacije, odnosno sve specifično ljudsko je ili stečeno ili je stvar konvencije (Strauss, 1965.: 271-272). Budući da je za Rousseaua “stanje razmišljanja protuprirodno stanje i da je čovjek koji misli izopačena životinja” (Rousseau, 1978.: 33-34), Strauss pokazuje kako Rousseauovo razumijevanje prirodnoga čovjeka kao predracionalnoga bića mora podrazumijevati da je ono prirodno zapravo podljudsko (*subhuman*). Ansell-Pearson također zaključuje:

U ‘istinskom’, pretpolitičkom i predcivilnom prirodnom stanju ne bi postojala potreba za obvezatnošću pri nedostatku društvenih odnosa; na razini instinktivnoga, predrefleksivnog oblika postojanja ne bi postojala čak sve-

⁸ U izvorniku: “Sed omnium in omnes, inquiet aliquis, bellum nunciam erat. Quid, nonne fratrem suum Abelum invidia interfecit Cain, tantum facinus non asurus, si communis potentia, quae vindicare potuisset, tunc extitisset?”, vidi u: Thornton, 2002.: 611.

⁹ Biskup William Lucy i politički pisac Roger Coke držali su, za razliku od Hobbesa, da prirodno stanje korespondira izvornom stanju Božjeg stvaranja, dakle izvornom stanju u kojem se našao Adam (te stoga njihov opis nalikuje rousseauovskom opisu prirodnog stanja). Prema tom stajalištu moglo bi se zaključiti da Hobbes ne opisuje izvorno, savršeno, već degenerirano prirodno stanje (nakon Adamova “pada”). Detaljnije vidi u: Thornton, 2002.

snost i tjeskoba oko smrti. Stoga, za Rousseaua naše predodžbe vlasništva ('mojeg' i 'tvojeg'), obvezatnosti i prava, iskorištavanja i dominacije, dobivaju smisao samo u kontekstu moralnog i društvenog razvoja ljudske životinje (Ansell-Pearson, 1999.: 61).

Drugim riječima, Hobbes je ispričao priču iz retrospektive. Zapravo, put u hobbessijansko prirodno stanje rata i nesigurnosti vodi kroz pretpostavku prethodnoga postojanja nekog oblika društvenoga, odnosno političkoga stanja. Kao primjer može ilustrativna biti povijesna priča vezana uz pobunu na brodu *Bounty*. Ako shvatimo *Bounty* kao paradigmu političkih odnosa u kojima postoji obnašatelj vlasti – u ovom slučaju kapetan Blight, povratak u hobbessijansko prirodno stanje manifestira se pobunom mornara pod vodstvom časnika Fletchera Christiana.¹⁰ Unatoč tomu što su pobunjenici imali priliku na nenastanjenom otoku stvoriti novo društvo prema vlastitom nahođenju, njihova otočna kultura više je nalikovala Goldingovoj noveli *Gospodar muha*, nego rousseauovskoj utopiji.¹¹ Bez zajedničke vlasti pojedinci prepušteni prirodnom stanju završavaju doslovno u hobbessijanskom ratu svih protiv svih u kojemu se međusobno poubijaju.

Stoga, Rousseauova kritika Hobbessa upućuje na postojanje društvenih i političkih pretpostavki za pojavljivanje prirodnoga stanja hobbessijanskoga tipa. Natjecanje, nepovjerenje i slava, za koje Hobbes drži da su tri temeljna uzroka sukoba koja proizlaze iz ljudske prirode (Hobbes, 2004.: 91), razvili su se u specifičnoj kulturi koja podosta duguje anglosaksonskom i protestantskom razumijevanju čovjeka kao individuumu i individuumu kao vlasnika te je, dakle, riječ o društvenoj uvjetovanosti "ljudske prirode", a ne ljudskoj prirodi kao takvoj. S obzirom na to da društvenost oblikuje našu "ljudsku prirodu", samo u tom smislu hobbessijanska metafora ima mogućnost reformulacije kao metafora kojom političko prethodi onome što označuje prirodnim stanjem hobbessijanskoga tipa. Dakle, postojanje predatorstva prirodnoga stanja *post factum* i unutar političkoga stanja fakticitet je koji

¹⁰ Mornari pretpostavljaju da kapetan broda najbolje može zaštititi njihov život na olujnom moru, pa je on personifikacija vlasti. U tom smislu nitko ne dovodi u pitanje kapetanovo pravo da izdaje naredbe koje su obvezujuće za sve zato što su te naredbe utjelovljenje razboritosti kojoj su se svi podvrgnuli ulaskom u mornarsku službu. No, u jednom trenutku razboritost kapetana Blighta dovedena je u pitanje kad se počinje neljudski odnositi prema članovima svoje posade. To je trenutak kad puca obvezatnost prema nositelju vlasti zato što se radi o trenutku zastranjivanja iz prethodnoga ugovornog odnosa – dakle zastranjivanju po pitanju zaštite.

¹¹ *Gospodar muha* Williama Goldinga alegorijski opisuje tranziciju iz civiliziranosti u barbarstvo, odnosno pokazuje kako se odnosi dominacije naučeni tijekom procesa socijalizacije prenose u hobbessijanski tip prirodnoga stanja u uvjetima bezakonja. U *Gospodaru muha* Golding preuzima pesimističnu hobbessijansku retoriku kojom pokazuje kako čovjek koji ostane bez političke vlasti postaje divljak.

Hobbes nije htio ili nije mogao anticipirati.¹² Čini mi se važnim upozoriti na taj problem dalje u tekstu. No, prije toga, treba obratiti pozornost na pitanje motivacije napuštanja stanja rata. U čemu se ona sastojala?

Na početku 13. poglavlja *Levijatana* Hobbes ističe kako je *priroda* učinila sve ljude jednakima i ne može se govoriti o znatnim razlikama koje bi osigurale veću prednost jednima nad drugima u ostvarivanju vlastite koristi. Posljedično, jednakost postaje uzrokom rata. Već spomenuti primjer Kaina i Abela nije ništa drugo no paradigma jednakosti – tko može biti “jednakiji” od dvojice braće? I upravo ta jednakost postaje ishodištem zločina. “Naime, ljudska je narav takva”, piše Hobbes, “da koliko god ljudi priznavali da i mnogi drugi mogu biti pametni, rječiti ili obrazovani, ipak će teško vjerovati da ima mnogo tako mudrih kao što su oni sami ... [n]o, to samo dokazuje da su ljudi u toj točki više izjednačeni nego nejednaki” (Hobbes, 2004.: 90). U nastavku zaključuje: “Iz jednakosti naših sposobnosti nastaje jednakost nade u postizavanje ciljeva. Stoga, ako dvojica žele istu stvar koju ipak ne mogu uživati obojica, oni postaju neprijatelji i na putu prema cilju (a to je u prvom redu vlastito održanje, a samo ponekad zadovoljstvo) pokušavaju uništiti ili podčiniti jedan drugoga” (Hobbes, 2004.: 90).

Druga motivacija je konstituiranje političke pravednosti. S obzirom na to da u prirodnom stanju ne postoji zajednička vlast i zakon, jasno je da nije moguće govoriti o nepravdi, jer pravda i nepravda “su svojstva koja pripadaju čovjeku u društvu, a ne pojedinačno” (Hobbes, 2004.: 93). Ako vladajuća sila i prijevara kao najveće vrline, onda nije moguće utemeljiti pravednost, osim na Trazimahov način – kao korist jačega (Platon, 1997.: 56). No, Hobbesova namjera jest ostvariti pretpostavke koje jamče sigurnost i vlasništvo, odnosno osigurati minimum političke pravednosti kroz državu.

Treća motivacija jest egzistiranje moralnoga relativizma unutar prirodnoga stanja i time nepostojanje bilo kakvog oblika sporazumijevanja ili konsenzusa. Hobbes ističe kako “sve dok je čovjek u stanju puke prirode (a to je stanje rata), privatni poriv je mjera dobra i zla” (Hobbes, 2004.: 113) iz čega proizlazi da privatna prosudba o dobru/zlu ne može jamčiti pravednost unutar države. Drugim riječima, emancipacija iz barbarstva sastoji se u podvrgnutosti javnoj prosudbi, dok ostati podvrgnutim samo privatnoj prosudbi

¹² Ipak, kad Hobbes dokazuje da je priroda razjedinila ljude i natjerala ih na međusobno napadanje i uništavanje, onda sâm nudi empirijsku provjeru prirodnoga stanja nesigurnosti unutar političkoga. Naime, ako ne bi bilo tako, kaže Hobbes, zašto onda svatko “kad ide na spavanje, zaključava vrata; u svojoj vlastitoj kući zaključava čak i kovčege, iako zna da postoje i zakoni i naoružani javni službenici postavljeni da osvete sve nepravde koje mu budu učinjene. Dakle, kakvo to mišljenje o svojim su-podanicima ima takav čovjek kad jaši naoružan, o svojim sugrađanima kad zaključava svoja vrata ili o svojoj vlastitoj djeci i susjedima kad zaključava kovčege?” (Hobbes, 2004.: 92).

znači ostati divljakom. Ta emancipacija kod Hobbesa znači da je odluka suverene vlasti apsolutna i time obvezujuća za svakoga.

Ipak, naj snažnija motivacija za napuštanje prirodnoga stanja jest nesigurnost, odnosno potraga za mirom unutar države. To postizemo zahvaljujući dijelom strastima, dijelom razumu. Hobbes ima klasičnu kršćansku koncepciju čovjeka prisutnu u 17. stoljeću.¹³ Prema njoj “uloga razuma jest otkriti prirodne zakone koje Bog zapovijeda” (Martinich, 1992.: 120). Otkrivanje prirodnih zakona uključuje kontrolu prirodnoga prava od strane razuma, odnosno kontrolu slobode kao samovolje s obzirom na to da prirodni zakon određuje koje su to zabranjene radnje koje štete samoočuvanju (Hobbes, 2004.: 94). Zbog razloga što Bog ne komunicira izravno s ljudima, “on mora objaviti sadržaj zakona na prirodan način, odnosno kroz razum” (Martinich, 1992.: 121). Ali razum je samo jedna strana medalje s obzirom na to da i strasti pridonose postizanju mira.¹⁴ Strasti, iako suprotne razumu ne narušavaju prirodno stanje stvari. “Strasti koje čine čovjeka sklonim miru su strah od smrti, želja za stvarima nužnim za udobno življenje i nada da ih može postići svojom radinošću”, ističe Hobbes, a “[r]azum je taj koji upućuje na prihvatljive stavke mira ... koji se inače nazivaju prirodnim zakonima” (Hobbes, 2004.: 93). Formuliranjem fundamentalnoga prirodnog zakona prema kojemu racionalnost samoodržanja diktira da je svatko dužan težiti miru u onoj mjeri u kojoj je on ostvariv (Hobbes, 2004.: 94), Hobbes želi konstruirati univerzalni i eksperimentalno utemeljeni prirodni zakon kao pretpostavku ostvarenja sigurnosti unutar države jednom kad se sklopi društveni ugovor. No, sami prirodni zakoni neće biti djelotvoran jamac sigurnosti “za koju ljudi žele da traje cijelo vrijeme njihova života” (Hobbes, 2004.: 120), Uostalom, Hobbesovo navođenje primjera Kaina i Abela pokazuje kako ni prirodni zakon, niti “strah od Boga nije bio dovoljan da bi spriječio ljude od činjenja nasilja, čak i nad članovima vlastite obitelji” (Thornton, 2002.: 631). Stoga, dok su prirodni zakoni bili okvir, ali ne i jamstvo za nenasilje u prirodnom stanju, u građanskom stanju zahtijeva se njihova obrana “mačem”, odnosno njihova provedba putem građanskih zakona.

Postavlja se, međutim, pitanje koliko hobbesijanska agenda uspijeva ostvariti zacrtane ciljeve prema kojima je pretpostavka sklapanja društve-

¹³ Primjerice, Spinoza također slično ističe kako “nas razum uči da pobožnost provodimo u djelo i da živimo smireno i pošteno, što je moguće ostvariti samo u organiziranoj državi”, pa se stoga “zakoni u najboljoj državi trebaju zasnivati na propisima razuma” (Spinoza, 1957.: 16).

¹⁴ Spinoza također pokazuje kako se nije moguće osloniti isključivo na razum: “Kad bi ljudska priroda bila tako stvorena da bi ljudi živjeli samo onako kako im to nalaže razum i da ne bi pokušavali ništa što ne bi bilo u skladu s njim, u tom slučaju bi prirodno pravo (...) bilo određeno jedino silom razuma. Ali ljudi se rukovode više slijepom pohleptom nego razumom, pa se, shodno tome, prirodna moć ljudi ili (...) njihovo prirodno pravo ne određuje razumom, nego bilo kojim prohtjevom prema kojem se opredjeljuju ...” (Spinoza, 1957.: 10).

noga ugovora jednakost, ostvarivanje pravednosti, emancipacija iz relativizma privatnoga mišljenja, te ostvarenje mira i sigurnosti? U odgovoru na to pitanje poslužiti ću se kritikom društvenoga ugovora koju iznosi de Sade.

Hobbes je društvenim ugovorom stvorio Levijatana koji će strahom od kazne prijetiti ljudskoj zloći; de Sade je, međutim, pokazao da društveni ugovor ne ispunjava zacrtanu hobbesijansku agendu. Najprije, društveni ugovor pretpostavlja jednakost, ali ta je jednakost hinjena. De Sadeova teza je da moćniji/bogatiji trebaju hiniti jednakost kako bi nesmetano nastavili legalno eksploatirati one s pomoću kojih ostvaruju svoju dominaciju. Potom, čak i da društveni ugovor ostvaruje jednakost, tko kaže da je jednakost poželjna? Kad bih bio dovoljno jak, društveni ugovor samo bi me sputavao. Nije li to već primijetio Platonov Trazimah? I posljednje, što je s užitkom, užitkom u činjenju nedopuštenoga? Za de Sadea strah od zakona ne umanjuje užitak zločina, naprotiv taj strah može biti “adrenalinska injekcija” koja će taj užitak povećati. Pod Levijatanom Hobbesovi pojedinci ne poznaju takav užitak. Rousseauov pojedinac također biva ograničen općom voljom koja ograničuje partikularnu volju kao pretpostavku užitka. Svi oni su proračunati članovi društva, njihove radnje u dobroj mjeri su predvidljive, a ta se predvidljivost osigurava kauzalnom vezom zakona ili kolektivnoga pritiska. Društveni ugovor je nerizičan. Ali ono što je još važnije, taj sporazum je obrnuto proporcionalan. “Za ono malo dobra koje primam od drugih”, ističe de Sade, “prisiljen sam činiti milijun žrtava za koje nikada neću dobiti naknadu” (Sade, 2004b.: 99). Dobro kao mir ili sigurnost uključuje “lošu trgovinu” koja ne može kompenzirati želju za proliferacijom strasti. Mir i sigurnost nisu dovoljni. De Sadeov libertinac ne poznaje takva ograničenja. U tom smislu de Sade piše:

Kako taj sporazum nije nimalo jednakopravan, ja mu se, dakle, ne moram podvrgnuti, a kako sam siguran da, krepostan, drugima neću učiniti toliko dobra koliko ću podnijeti muka prisiljavajući se da budem takav, zar nije bolje da se odreknem brige o njihovoj sreći koja će mi nanijeti toliko zla? Preostaje još nepravda koju mogu nanijeti drugima ako sam poročan, i zlo koje ću od drugih pretrpjeti ako su svi ostali nalik na mene. Prihvaćajući potpunu raširenost poroka, moram priznati da se izlažem opasnosti. Ali tjeskobu koju osjećam zbog toga što se izlažem opasnosti, nadoknađujem užitkom koji mi pruža opasnost kojom prijetim drugima (Sade, 2004b.: 99-100).

Za de Sadea je, kako ističe Georges Bataille, život “težnja za užitkom, a stupanj užitka u izravnom je odnosu s uništenjem života” (Bataille, 1986.: 180). De Sadeov se libertinac može nositi s tjeskobom i neizvjesnošću (jer ih kompenzira kroz “ispušni ventil” vlastitoga užitka), Hobbesov individuum to ne može. Kantijanci bi rekli kako de Sade ne može pretvoriti svoj princip u kategorički imperativ. Ali de Sade to ne bi ni htio. De Sade radi inverziju

kategoričkoga imperativa.¹⁵ U onom trenu kad osjetim da mogu podvrgnuti drugu osobu vlastitoj volji, shvaćam da sam jači. Posljedično, da nema jačih, ne bi bilo ni slabijih. Slabiji su dovoljno naivni da vjeruju u društveni sporazum, da ga ne žele prekršiti bilo radi straha (zakona), bilo što to smatraju nemoralnim.¹⁶

De Sade je kritičar društvenoga ugovora kao ukalkulirane eksploatacije jer on omogućuje da samo jedni vladaju, a da se drugi pokoravaju. Dominacija za de Sadea nije problematična *per se*, ali mora biti otvorena svima koji to žele. U kršćanskoj slici svijeta koju zadržavaju de Sadeovi kršćanski filozofi-prethodnici, razum je taj koji kontrolira strasti čime čovjek postaje slobodnijim.¹⁷ U de Sadeovoj antikiršćanskoj slici svijeta sloboda se ostvaruje tek eksplozijom strasti. No, kao što su to istaknuli Adorno i Horkheimer, de Sadeova junak(inja) (u *Julliete*) nije puka zvijer, ona utjelovljuje *amor intellectualis diaboli*; užitak napada na racionalnu civilizaciju njezinim vlastitim oružjem – umom. Rousseau je manje-više samo lamentirao kako je prirodno slobodan, čovjek civiliziranjem završio u okovima; prirodno dobar on postaje iskvaren vlastitim razumom. De Sade je odlučio sve okove rastrgati na najdramatičniji način – izokretanjem svih vrijednosti i potpunim oslobođenjem od okova tradicije, društva i države, ali ne bezumno.

De Sadeova filozofija počinje s odbacivanjem Boga i religije, a time i morala na religijskim osnovama. On odbija antropomorfnu projekciju porotka na svijet. Poredak je ljudski artefakt koji nameće ograničenja strastima i onome što je istinski prirodno. Hobbes je primijetio da su ljudi vođeni strahom i nadom. Strah (od Boga, autoriteta, drugih ljudi itd.) i nada (u spasenje, zaštitu, stabilnost itd.) upravo, prema de Sadeu, stvaraju okove koji čovjeka udaljuju od njegove prave prirode. Nad Levijatanom, smrtnim bogom, kao posljednji korektiv svih stvari nalazio se besmrtni Bog. No, za de Sadea je postojanje Boga puka tlapnja, “ništa drugo nego vrhunac ljudskog uma, ništa drugo nego sablast stvorena u trenutku kad taj um više ništa ne vidi ...”

¹⁵ De Sade, između ostaloga, kaže: “Govorite nam o nekom nestvarnom glasu prirode koji nam kaže da ne činimo drugima ono što ne bismo željeli da nama čine. Ali taj su nam besmisleni savjet dali isključivo ljudi, i to slabiji. Snažnom čovjeku to nikada ne bi palo na pamet. Upravo su prvi kršćani ... dovikivali ...: ‘Nemojte nas spaljivati, nemojte nam derati kožu! Priroda kaže da ne smijemo drugima raditi ono što ne bismo htjeli da rade nama.’ Budale!” (Sade, 2004a.: 86).

¹⁶ De Sade, primjerice u *Justine* ismijava svoju antijunakinju, odnosno njezinu vjeru u vrlinu. Što ona biva dobrotnijom, to su njezine muke veće. Cijela *Justine* nalikuje na invertirani prikaz Danteova Pakla. Kod Dantea što je zločin teži, to je zločinac izvrnut težim paklenim mukama. Kod de Sadea, što je vrlina veća, to je izživljavanje njegovih sotonističkih libertinaca veće.

¹⁷ Spinoza tako zaključuje “da duša potpuno gospodari sobom samo onda kad je u stanju da se pravilno služi razumom ... [te kako su] najnezavisniji oni čiji je razum najjači [pa je] čovjek utoliko slobodan ukoliko se rukovodi razumom” (Spinoza, 1957.: 13)

(Sade, 2004a.: 35). A ako nema Boga, *anything goes*, niti ima vrline, niti je ona potrebna.

Što implicira de Sade svojom kritikom? Društveni ugovor nije nastao zato što su svi bili inicijalno jednaki. Društveni ugovor je paravan iskorištavanja. Dominacija počiva na nejednakosti, a legitimira se uz pomoć zakona i lažne vrline. Primjerice, de Sade ističe:

Civilizacija je, pročišćujući ljude, lučeći staleže, nudeći siromaha pogledu bogatoga, izazivajući strah kod ovoga posljednjeg zbog promjene položaja koja bi ga mogla baciti u ponor prvoga, usadila u njegovu dušu želju da pomogne nevoljnome kako bi i njemu drugi pomogli, ako izgubi svoje bogatstvo. Tako se rodilo dobročinstvo, plod civilizacije i straha. Ono je dakle samo prigodna krepost, a nikako osjećaj Prirode koja u nas nikad nije usadila drugu želju osim da, po svaku cijenu, sebe zadovoljimo (Sade, 2004b.: 211).

De Sadeovo razumijevanje čovjeka u prirodnom stanju ima hobbesijansko utemeljenje, međutim pri razumijevanju položaja čovjeka u društvu on slijedi Rousseaua. Naime, kad je riječ o ljudskoj prirodi, de Sade se slaže s Hobbesom smatrajući da “prirodni” čovjek naginje zloći zato što je zao, odnosno dobrotu “prirodnoga” čovjeka može biti samo rousseauovska utopija. S druge strane, kad je riječ o čovjeku-građaninu, de Sade je puno bliži Rousseauovoj kritici društvenog stanja. Za Rousseaua političko društvo postaje ekvivalentom ropstva prethodno slobodnoga čovjeka koje se ogleda kroz prijevaru društvenim ugovorom među nominalno jednakima, ali realno nejednakim pojedincima. Drugim riječima, političko društvo zasnovano je na nepravednim ugovornim odnosima “koji su slabome stvarali nove okove, a bogatome dali nove snage” (Rousseau, 1978.: 60). Slično, de Sade prezire postojeći društveni poredak koji počiva na ukalkuliranom i legaliziranom predatorstvu. Primjerice, u *Justine* on ironično ističe:

Volim slušati kad nam ti bogataši, ti ljudi s naslovima, ti svećenici, ti suci, propovijedaju o kreposti. Teško je čuvati se od krađe kad čovjek ima tri puta više nego što mu je potrebno za život. Veoma je teško nikad ne pomisliti na ubojstvo kad je čovjek okružen laskavcima ili robovima kojima je njegova volja zakon (Sade, 2004b.: 37).

Slijedeći hobbesijansku genealogiju ljudske prirode i države i Rousseauovu kritiku društvenoga ugovora, de Sade u nastavku zaključuje:

Ljudi su se rodili sami, zavidni, okrutni, tirani. Sve su željeli imati, a ništa ne dati, bez prestanka su se borili da bi sačuvali svoje ambicije ili svoja prava. Pojavio se zakonodavac i rekao: prestanite se tako boriti! Ako i jedna i druga strana malo popusti, opet će se roditi mir. Ja nimalo ne osuđujem stav tog dogovora, ali smatram da mu se dvije vrste bića nikada nisu mogle pokoriti. Oni koji se osjećaju jačima nisu imali potrebu da popuste kako bi bili sretni, a oni koji su bili slabiji vidjeli su da popuštaju beskrajno više

nego što su im jamčili. Društvo je ipak sastavljeno od jakih i slabih bića. Ako se dogovor, dakle, nije svidio ni jakim ni slabima, znači da ni približno nije odgovarao društvu, i ratno stanje kakvo je postojalo prije moralo je biti beskrajno poželjnije, jer je svakome dopuštalo slobodno pokazivanje svojih snaga i lukavosti, čega ih je lišio nepravedni dogovor društva koji je uvijek jednome uzimao previše, a drugome nikad nije davao dovoljno. Uistinu je mudar čovjek, dakle, koji se želi vratiti u ratno stanje koje je vladalo prije dogovora, da se neopozivo odrekne dogovora, da ga ruši koliko god može, siguran da će ono što će izvući iz te štete uvijek nadmašivati ono što će izgubiti ako ostane slabiji. Jer on je bio slabiji i kad je poštivao dogovor. Rušeći ga može postati najjači. Ako ga zakoni vrate u društvo iz kojeg se htio izbaviti, najgore što mu se može dogoditi jest da izgubi život, što je mnogo manja nesreća od življenja u sramoti i bijedi (Sade, 2004b.: 48-49).¹⁸

Smisao prvotnoga društvenog ugovora, prema de Sadeu, tako nije zaštititi jednako slabe/jake kao u klasičnim modelima izlaska iz prirodnoga stanja. Prvotnim društvenim ugovorom oni fizički slabiji (ali bogatiji, ujedno i u manjini) promiču zakone i red kako bi se zaštitili i nadjačali fizički jače (brojnije i siromašnije). Rješenje za de Sadea je zločin protiv etabliranoga poretka: “kad oni (libertinci, op. H. C.) imaju nesreću biti zajedno zatvorenici, trebaju ujediniti snage da izađu iz tih okova na koje ih je ljudska nepravda svela” (Sade, 1968.: 889). Dakako, de Sadeova motivacija je drukčija od one Rousseauove. Rousseau je želio novim društvenim ugovorom ispraviti prethodnu društvenu nejednakost, dok de Sade želi presložiti odnose moći.

Iz de Sadeove kritike društvenoga ugovora čini mi sa mogućim deducirati najmanje dva problema. To nisu de Sadeovi problemi, ali meni se čini da postaju relevantnima u trenutku kad uzmemo u obzir potencijalne implikacije de Sadeove kritike. Smatram ih relevantnima zbog toga što dovode u pitanje inicijalnu naraciju društvenoga sporazumijevanja koju imamo u glavi u našem političkom diskursu. U tom diskursu država mora ostvariti mir i sigurnost, zaštitu vlasništva i ugodan život, da bi se mogla nazvati državom (bilo kod Hobbesa ili kod Lockeja).

Prvi problem pokazuje da država služi kao paravan za sputavanje i legalnu dominaciju (političkih/financijskih) elita pri čemu se, primjerice kroz demokratske izbore, “neovisne” medije ili nevladine organizacije daje privid kontrole institucija moći. Bilo kakvo radikalno dovodenje u pitanje postojećega poretka i njegovih vrijednosti postaje gotovo nemogućim. “Društveni položaj ne određuje snaga tijela, već snaga zlata. Najbogatiji je postao naj-

¹⁸ Kao što sam već naveo, čak i za Hobbesa smrt nije najgora u usporedbi s patnjama života, a to stajalište dijeli i Freud smatrajući život besmislenim ako je patnja takva da je smrt jedini izbavitelj (Freud, 1961.: 40-41).

jači, najsiromašniji najslabiji” ističe de Sade (Sade, 2004b.: 219). Za njega to nije nužno uvijek i problem jer, “moć i prvenstvo jačeg uvijek su bili zakoni Prirode” (Sade, 2004b.: 219), ali ako je ta teza točna – teza da odnosi potlačivanja prestaju u političkom stanju – onda je Hobbes u krivu, kako je to već dao naslutiti Rousseau. Hobbesova retorika, prema kojoj najslabiji može ugroziti najjačega, ne funkcionira zbog toga što de Sade ne vjeruje inicijalnoj jednakosti pojedinaca (bogatstvo, snaga ...) u prirodnom stanju, niti u trenutku sklapanja društvenoga ugovora. Naprotiv, društveni će ugovor omogućiti predatorstvo moćnijih aktera koji će sada ujedno dobiti institucionalnu zaštitu u očuvanju svoje inicijalne prednosti. Posljedično, drugi problem je perzistiranje prirodnoga stanja rata u političkom društvu, tamo, kako sam već istaknuo, gdje ga ne bi trebalo biti.¹⁹ Ako hobbesijansko prirodno stanje omogućuje predatorstvo svih protiv svih i u terminima tog stanja relativnu *fair-play* igru u kojoj svatko ima otvorene mogućnosti dominacije nad svakim drugim, stanje koje će nastati sklapanjem društvenoga ugovora iz de Sadeove pozicije izgledat će izopačenije i nepravednije nego inicijalno jer predstavlja model “igre nulte sume”.

Projekt novovjekovnih kontraktualnih teorija bilo je legitimirati državu kao formu zaštite od samovolje. Je li taj projekt uspio? U hobbesijanskoj teoriji predatorstvo prirodnog stanja ukida se konstituiranjem političkoga društva. No, ono što vidim kao problem, upućuje na to da se prirodno stanje ne ukida, nego samo transformira sklapanjem društvenoga ugovora. U tom smislu, moguće je zaključiti kako društveni ugovor prikrija činjenicu da politički poredak samo nominalno osigurava jednakost, pravednost, konsenzus i sigurnost s obzirom na to da odnosi dominacije i subordinacije opstaju zakamufilirani institucionalnim okvirom. Osoba stoga ne može dubinski zadovoljiti ciljeve udruživanja u političku zajednicu, odnosno poput de Sadea postaje “gorko svjesna opasnosti koje sadržava egzistirajući društveni poredak” (Airaksinen, 1995.: 121). Prirodno stanje biva ukinuto *de jure*, ali ne i *de facto*. To novo stanje nazivam *političko prirodno stanje*. Sintagmu je upotrijebio John Gray u eseju *Hobbes and the Modern State* (Gray, 1993). Gray piše kako moderna država nije uspjela u svojoj zadaći oslobođenja od stanja univerzalnoga predatorstva ili rata svih protiv sviju ka miru građanskoga društva. Moderne demokratske države same su postale oružjem u ratu svih protiv sviju, dok se suprotstavljene interesne grupe natječu jedne s drugima u borbi za vlast kako bi zahvatile i redistribuirale resurse među sobom ... U tom političkom prirodnom stanju, moderne demokratske države razderane su

¹⁹ Na mogućnost postojanja prirodnoga stanja rata unutar političkoga društva upućuje već Spinoza kad kaže da “društveno stanje u kome uzroci pobune nisu otklonjeni, gdje rat predstavlja stalnu prijetnju i gdje se, najzad, zakoni često gaze, veoma se malo razlikuje od prirodnog stanja, gdje svatko živi po svom nahođenju uz veliku opasnost po vlastiti život” (Spinoza, 1957.: 31).

legalnim i političkim ratom svih protiv svijtu, dok su institucije građanskoga društva progresivno oslabljene (Gray, 1993.: 4).²⁰

Taj rat vodi se, prema Grayu, na dvjema frontama – ekonomskoj i doktrinarnoj. U klasičnoj kontraktualnoj teoriji država osigurava javni interes (mir, vlasništvo ...). Nasuprot tome, moderna država je perverzija inicijalnoga projekta – ona postoji da bi osigurala privatne preferencije sukobljenih interesnih grupa/elita. Umjesto “čuvara građanskoga udruženja”, moderna se država preobrazila u “korporativnog Behemotha” (Gray, 1993.: 13). Stoga, ono što se moglo naučiti od de Sadea jest da se problem krije u predatorstvu jednako moćnih u političkom ratu za redistribuciju, ne isključivo u samoj državi. Sukob interesa nije između slabih i jakih, između tlačanih i tlačitelja, nego između jakih međusobno. Njihovo predatorstvo vodi se oko istog prostora, sa svrhom podvrgavanja istih ljudi i stjecanja istoga bogatstva; legalno i nekažnjeno. Nepovredivost vlasništva u *Juliette* postaje oružjem bogatih protiv siromašnih. Zaštićeno zakonom, vlasništvo daje moćnima trajnu prednost i kao takvo narušava, ono što de Sade naziva prirodnom ravnotežom. Vlasništvo je nedodirljivo, a krađa nedopustiva čime se štiti nekolicina bogatih na račun većine siromašnih. Eksploatacija dopustiva zakonom ne naziva se eksploatacijom, nego tržišnom utakmicom, maksimiziranjem profita; kao što također primjećuje Schmitt: “Svako oštećivanje, svako ugrožavanje individualne, načelno neograničene slobode, privatnog vlasništva i slobodne utakmice naziva se ‘nasiljem’, te je *eo ipso* nešto zlo; ali ako se tisuće seljaka na zahtjev lihvara natjeraju u bijedu sudskim ovrhovoditeljem, tada se to naziva ‘pravnom državom’ i ‘ekonomskim’ zakonima u koje se država ne smije umiješati” (Schmitt, 1943.: 48-49). De Sadea zapravo brine psihopatoška instrumentalizacija državne moći od strane moćnih elita. U takvoj situaciji za de Sadea je izlaz zločin protiv onih koji su prigrabili svu moć ili kao druga solucija preostaje “vlastito stratište” (Sade, 2004b.: 49).

Je li moguć izlazak iz permanentnoga političkog prirodnog stanja? Ne bih bio pretjerano optimističan jer mi se čini kako ono ostaje sveprožimajućom karakteristikom ljudskih društava. No, možda postoji nekoliko rješenja. Jedan put je *liberalno ograničenje* moćnih aktera od strane države, ali i države same od strane građanskog društva. Madison je jasno uočio problem moćnih interesnih grupa i frakcija ističući kao najvažniji zadatak države njihovo ograničavanje. U *Federalističkim spisima* on ističe: “Regulacija tih različitih i suprotstavljenih interesa čini najvažniju zadaću modernog zakonodavstva ...” (Madison, 1987.: 124). Ono što je također zanimljivo jest da

²⁰ Ronald Dworkin u svojoj novoj knjizi na samom početku ističe kako je američko društvo duboko podijeljeno u svim pitanjima – terorizma i sigurnosti, društvene pravednosti, religije u politici, sudstva, naravi same demokracije. On napominje: “To nisu građanska neslaganja: svaka od strana nema respekta za onu drugu. Mi više nismo partneri u vlastitom upravljanju; naše politike su prije oblici rata” (Dworkin, 2006.: 1).

Madison ne pretpostavlja kako će država uvijek moći kontrolirati i podvrgnuti te interese javnom dobru (Madison, 1987.: 125). Ovaj pristup se oslanja na pretpostavku kako će država uz pomoć “kočnica i ravnoteža” uspjeti u svom naumu.

Međutim, *neo-hobbesijansko* rješenje koje zastupa Gray ne polaže mnogo u te nade. On ističe da liberalna država nije uspjela u svojim nadanjima jer je preslaba, jer je ona sama postala instrumentom predatorstva u rukama moćnih političkih i ekonomskih elita. Iznad nacionalnih elita vodi se predatorstvo između multinacionalnih elita (korporacija i organizacija) čiji je “plijen” država sama. Logiku “interesa” nitko ne može dovesti u pitanje. Neo-hobbesijansko rješenje stoga želi jačanjem državne moći, odnosno uspostavljanjem pretpostavki za ostvarenje sigurnosti (obračun s kriminalom, terorizmom ...) dokinuti predatorstvo prirodnoga stanja. No, Gray ne pokazuje kako bi današnja država mogla zauzdati političko prirodno stanje koje bijesni unutar nje. Državna intervencija u političku i ekonomsku sferu ograničena je samim interesom države, ako ne i ucijenjena, logikom vlastitoga samoodržanja. S druge strane, globalni problemi (elementarne nepogode, zagađenje, terorizam, kriminal, glad ...) ne mogu biti riješeni državnom intervencijom jer premašuju dosege pojedinačne ili čak grupe država.

Treće moguće rješenje je de Sadeova nihilistička *individualna subverzija*. Bilo da je riječ o korporativnim predatorima ili predatorski nastrojenoj državi, ili jednom i drugome istodobno, de Sade smatra da su postojeća društva strukturirana jednako predatorski. Kako se ona nalaze u političkom prirodnom stanju, postojeće pseudocivilizacijsko društvo potrebno je demaskirati uz njegovo potpuno i trenutačno uništenje. To će se postići individualnom subverzijom onih koji nemaju što izgubiti, onih koji postojeći (liberalni) poredak smatraju još jednom od historijskih struktura dominacije, kolonijalne i klasne eksploatacije ili nove uniformiranosti.²¹ Individualna subverzija jest iskorak iz procedure koju diktira postojeći poredak. Individualna subverzija nije prosvjed, štrajk ili intelektualna kritika. Ona je djelovanje u čijoj je pozadini uvjerenje, a ne puki građanski interes. Suvremeni izrazi individualne subverzije su *hackeri*, *pirati*, *Greenpeace*, u krajnjoj liniji gotovo svaki oblik terorizma. Utopijski cilj individualne subverzije jest novo društvo koje će biti utoliko pravednije ukoliko će oduzeti privilegije onoj nekolicini koja ih uživa na uštrb drugih, a u ime čovječanstva, napretka, blagostanja ili budućnosti.

Smatram kako je kroz de Sadeovu kritiku moguće uočiti poteškoće prvog i drugog pristupa rješavanja problema političkog prirodnoga stanja. Libe-

²¹ Smatram dobrim prikazom individualne subverzije knjigu/film *Klub boraca*, posebice kada protagonisti počinju provoditi tzv. *projekt Pustoš (Project Mayhem)* – nihilistički projekt spram svih postojećih društvenih i vrijednosnih simbola i načela čiji je konačni cilj njihovo razaranje i eventualno bolji svijet.

ralno ograničavanje moćnih izgleda obećavajuće, ali su u njemu, kao što sam istaknuo, odnosi predatorstva zamaskirani ili je država preslaba pa je ucijenjena moćnim predatorima s nacionalne ili nadnacionalne razine. To je bio i povod za neo-hobbessianu kritiku koju iznosi Gray. Međutim, ovaj pristup ne jamči da jedni predatori neće biti zamijenjeni drugim predatorom, državom samom. U strahu od države građani gube sposobnost artikulacije vlastitog interesa i utjecaja na tijek vlastitih života (to je slika totalitarnih poređaka 20. stoljeća). De Sadeova vizija društva je ona u kojoj zločin predstavlja oslobođenje. To je subverzivni prikaz onih “solidarnih u zločinu” protiv moćnijih (tlačitelja) čije je savezništvo u “zločinu” sazđano na pretpostavci povjerenja i nepovrjeđivanja onih koji imaju zajednička uvjerenja i interese.

Zaključno, iako se može reći kako de Sade u svojim djelima ne nudi koherentnu viziju društva, njegovu subverzivnu kritiku svih postojećih društvenih odnosa ne smijemo zanemariti, već trebamo nadopuniti. Mišljenja sam da je ono što zovem de Sadeovom individualnom subverzijom najbolji pokazatelj potrebe revizije Hobbesove dihotomije prirodno/političko stanje. Da političko stanje funkcionira onako kako se tome nadao Hobbes – okončanjem rata svih protiv svih – onda ne bi bilo potrebe za ikakvom kritikom “civiliziranog” poretka koju su iznijeli Rousseau i de Sade. Međutim, kako moderna država, prema mojem mišljenju, nalikuje na institucionalizirano Hobbesovo prirodno stanje, odnosno političko prirodno stanje, Hobbesova pretpostavka je u tom smislu pogrešna. Smatram da je institucionalizirano predatorstvo u političkom društvu tragičnija slika društva nego de Sadeova individualna subverzija. Jer, ako je institucionalizirano, onda se radi o planskom, ukalkuliranom odnosu, dok je de Sadeova individualna subverzija puka reakcija na pseudocivilizacijske odnose. Autori poput de Sadea (kasnije primjerice Marxa) pokušali su dati alternativnu viziju društva kroz radikalnu kritiku postojećeg stanja koje počiva na ukalkuliranoj dominaciji. Ta kritika nam ne govori jesmo li napravili kvalitativni iskorak iz političkog prirodnog stanja, ali potencijalno taj iskorak je moguć. Političko prirodno stanje može se pokušati dokinuti samo radikalnim dovođenjem u pitanje postojećih društveno-političkih odnosa koji ga generiraju, no to neće biti opcija sve dok ne dođe do promjene društvene paradigme, odnosno dok “ne dotaknemo dno” našeg “vrlog novog svijeta”.

Literatura

- Airaksinen, Timo, 1995.: *The Philosophy of the Marquis de Sade*, Routledge, London
- Ansell-Pearson, Keith, 1996.: *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bataille, Georges, 1986.: *Eroticism*, City Lights, San Francisco
- Dworkin, Ronald, 2006.: *Is Democracy Possible Here?*, Princeton University Press, Princeton & Oxford
- Foucault, Michel, 2001.: *Madness and Civilization*, Routledge Classics, London
- Freud, Sigmund, 1961.: *Civilization and Its Discontents*, W.W. Norton & Company, New York & London
- Gray, John, 1993.: *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, Routledge, London
- Hobbes, Thomas, 1998.: *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge
- Hobbes, Thomas, 2004.: *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb
- Kavka, Gregory, 1986.: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton
- Madison, James, 1987.: *Federalist*, br. 10, Penguin Books, New York
- Martinich, A. P., 1992.: *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge
- Platon, 1997.: *Država*, Naklada Jurčić d.o.o., Zagreb
- Rousseau, Jean Jacques, 1978.: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, Školska knjiga, Zagreb
- Rousseau, Jean Jacques, 1989.: *Emil ili o vaspitanju*, Kultura, Beograd
- Sade, D. A. F. markiz de, 1968.: *Juliette*, Grove Press, New York
- Sade, D. A. F. markiz de, 2004a.: *Filozofija u budoaru*, Konzor, Zagreb
- Sade, D. A. F. markiz de, 2004b.: *Justine ili nedaće kreposti*, Globus media d.o.o., Zagreb
- Schmitt, Carl, 1943.: *Pojam politike*, Matica Hrvatska, Zagreb
- Solomon, Greenberg, Pyszczynski, 2003.: *Fear of Death and Human Destructiveness*, The Psychoanalytic Review, Vol. 90, No. 4, str. 457-474.
- Spinoza, Benedikt, 1957.: *Politički traktat*, Kultura, Beograd
- Strauss, Leo, 1963.: *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago & London
- Strauss, Leo, 1965.: *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London
- Thorton, Helen, 2002.: Cain, Abel and Thomas Hobbes, *History of Political Thought*, 611-633

Hrvoje Cvijanović

*POLITICAL STATE OF NATURE: A REVISION OF
HOBBSIAN MODEL, ROUSSEAU AND SADE*

Summary

The research idea consists of an examination of what the author calls the political state of nature. The research is conducted around the Hobbesian understanding of the state of nature and its interpretation in a contemporary context. Also, it will be fundamental to introduce Rousseau's criticism on Hobbes, as well as deepen the idea by including Sade into this discourse. Accordingly, the traditional understanding of the idea of the state of nature cannot be abandoned by entering into *civitas*, since from the very beginning the so called social contract allows the predatorial behavior of the powerful over the weak. Even worse, following some authors mentioned, it can be claimed that the cruelty of this abuse is institutionalized by the modern state in the sense of the institutionalized protection of the powerful. The modern state, instead of being a guardian of civil association, becomes a corporatist Behemoth in which the political war for redistribution and doctrinal supremacy is conducted. This is the state which the author calls the *political state of nature* in which the initial Hobbesian agenda is betrayed.

Key words: Hobbes, state of nature, political state of nature, Rousseau, Sade, Gray



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR
10 000 Zagreb. *E-mail:* hrvoje.cvijanovic@zg.t-com.hr