

Politički poredak: tradicija Thomasa Hobbesa u europskom eksperimentu

MILAN PODUNAVAC*

Sažetak

Ovaj je rad posvećen političkoj teoriji Thomasa Hobbesa unutar europske političke tradicije. Sigurnost se shvaća kao primarno političko dobro. U skladu s tim, izgradnja Levijatana se označuje kao simbol povezan s tipičnim europskim procesom izgradnje države. Polazeći od te temeljne pretpostavke, razmatraju se političke teorije T. Hobbesa, C. Schmitta i F. Neumanna.

Cljučne riječi: Hobbes, Schmitt, Neumann, prirodno stanje, politički poredak

Velika riba postala je simbol koji se povezuje s tipičnim kontinentalnim procesom stvaranja države europskih sila.
(Carl Schmitt)

Politički poredak

Pretpostavka od koje krećemo u ovom radu jest da se politička teorija, prije svega, bavi poretkom u različitim političkim društvima i kulturama, ili, preciznije, kao što tvrdi Pasquale Pasquino, ona je ponajprije vrsta promišljanja i rješenja o načinu izbjegavanja ne-reda koji prijete suživotu unutar političke zajednice. “Politička teorija bavi se poretkom u državi [city]. Vjerujem da je to, točnije rečeno, niz tekstova o načinima izbjegavanja ne-reda koji prijete suživotu unutar političke zajednice” (Pasquino, 1969.: 19). Pitajte što tvori politički poredak zanimalo je najveće pisce u povijesti političke i društvene teorije. U tom smislu, možemo se suglasiti s G. Katebom da kanonska politička teorija dugo, od samog početka, teži biti na strani političkog

* Milan Podunavac, redoviti profesor Fakulteta političkih nauka Sveučilišta u Beogradu na predmetu Politički sistem.

poretka. "Oni teže biti na strani poretka radije negoli mira i to nazivaju pravdom. Potom nastavljaju objašnjavanje zla pozivajući se na ljudsku narav, sugerirajući da se objašnjenje zla kao takvog nalazi u osnovnim instinktivnim i požudnim svojstvima ljudskih bića ili u pokvarenosti ili izopačenosti ljudske naravi. Sve voljno zlo objašnjava se ljudskom naravi" (Kateb, 1992.: 202). Ako je pitanje kako stvoriti i održati politički poredak najustrajnije pitanje političke povijesti, država se može definirati kao središnje žarište u stvaranju i utemeljenju tih ideja. U tom je smislu moguće pokazati razvikat struktura i normi koje oblikuju moderne političke institucije, shvaćajući ih kao instrumente za stvaranje političkog poretka iz posebnih okolnosti ranih modernih vjerskih ratova u Europi. Izvodit ćemo zaključke uglavnom na tezama Machiavellija i Hobbesa, dokazujući da su vjerski ratovi u 16. i 17. stoljeću unijeli radikalnu promjenu u vrstu političkog diskursa, čineći zastarjelim klasičnu i predmodernu političku teoriju uvodeći pojmove poput države, suverenosti, individualnih prava, suglasnosti i sl., kao način uspostavljanja poretka i mira.

Franz Neumann i Herbert Marcuse u studiji o politici i promjeni opravdavaju tu tendenciju u osnovnim terminima poretka i ne-reda. Oni s pravom tvrde da je u moderno doba filozofski okvir doktrine političke promjene uglavnom bio određen jednim osnovnim pitanjem: kako se može zasnovati i održavati stabilan politički i društveni poredak. Dakle, od vjerskih ratova i njemačke reformacije, to je pitanje dobilo novo, prijeteće značenje, mijenjajući prirodu i jezik društvenog i političkog diskursa.

"Još od Machiavellija, društvene su promjene interpretirane u smislu poretka i ne-reda. Održavanje poretka bila je jedina i temeljna svrha društvene teorije i prakse, a svi ostali problemi bili su podređeni toj svrsi. To objašnjava vrlo ciničan karakter koji odlikuje političke doktrine 16. i 17. stoljeća. Danas (...) ocjenjujemo tendencije i ideje koje propagiraju održavanje ili transformaciju naše kulture i mjerimo ih prema standardima slobode i razuma. U socijalnome naučavanju Luthera i Calvina, Machiavellija i Hobbesa pa čak i Spinoze, ta razmišljanja ne određuju samo pitanje i njegovo rješenje. Prava slobodnog pojedinca i njihovo ustavno jamstvo pojavljuju se samo u mjeri u kojoj su već ugrađeni u postojeći uređeni politički sustav, a u svakom su slučaju podložni zahtjevima uspostavljenog poretka" (Marcuse i Neumann, 1994.: 116-142).

"Uzrok poretka" bio je srž rane moderne političke teorije. Čak je i obnova stare doktrine interpretirana u terminima poretka i ne-reda. Ukratko, definirao bih središnju točku te studije ovako: u srcu moderne političke teorije je duboko i neutaživo pitanje poretka ili načina izbjegavanja zastrašujućih učinaka straha od ne-reda u ljudskim i političkim zajednicama. Polazeći od te pretpostavke, temeljna je svrha ovog rada pokazati transformaciju političkog

diskursa koji je imao funkciju promjene konceptualizacije straha kao osnovne prijetnje egzistenciji političkog poretka pa stoga i različitih načina predviđanja podrijetla i prirode te prijetnje. “Sve doista kreativne teorije društvene organizacije su zasnovane na shvaćanju da ne postoje nepomirljivi sukobi interesa među ljudima, nego samo snažno uvjetovani strahovi” (Bibó, 1991.: 430). U tom se smislu može dodati da su različiti naponi organizacije društva na moralnoj i ljudskoj razini, kao što je dugo bio slučaj u europskoj povijesti, nužno bili orijentirani prema smanjenju nasilja, okrutnosti i straha.

Tijekom većeg dijela svoje povijesti, čovječanstvo je pokušavalo pronaći rješenje kako iznjedruti poredak iz anarhije, nesigurnosti i neslobode. Ne iznenađuje da Kant označuje stvaranje poretka (građansku vladavinu) kao znak političke zrelosti ljudi. Razlikujući *pactum unionis civilis* od drugih oblika društvenih ugovora, Kant jasno naznačuje da ustanovljivanje građanskog ustrojstva nije samo pitanje utilitarnih interesa; to je ponajprije zadaća političkog samokonstituiranja ljudi. Za razliku od običnog *pactum sociale*, *pactum unionis civilis* se odnosi na zadaću ljudi koji žive na zajedničkom teritoriju da uspostave javni poredak pravde. U djelu *A Discourse of Laws* Hobbes izlaže minimalni pojam poretka:

“Tako je prava svrha svih Zakona da uredi i uspostave poredak i vladavinu među nama, čiju ćemo nadležnost poštovati, a ne osporavati; zakoni su, u stvari, vladari kojima moramo služiti, kapetani koje ćemo slijediti, to su ona pravila po kojima se sve radnje u našim životima određuju i rješavaju. Oni su ljudski bedemi i obrane koji im pružaju sigurnost i mir; tako da im se ne može učiniti nikakva nepravda; da ti zakoni čine da ljudi mogu biti dobri i sretni, a da kažnjavanje prijestupnika proizlazi iz nametnute nužnosti, prije nego hotimične volje, i da se zbog primjera kažnjavanja nekolicine, ostali mogu učiniti boljima; da se zbog straha i užasa od kazne, ljudske drskosti mogu potisnuti, a njihova nevinost i mir osigurati od sile i ugnjetavanja” (Hobbes, 1997.: 105).

U svom utjecajnom djelu *Behemoth*, F. Neumann proširuje taj minimalni pojam “poretka” zalažući se za širi pojam koji uključuje, uz konstitutivni element zakona, političku teoriju poretka (načelo legitimnosti) i jedinstvenu strukturu prisile (Weber). Polazeći od te pretpostavke, on naznačuje antinomiju poretka i ne-reda i prvu “veliku paradigmu” (Bobbio) u političkoj teoriji. U uvodu *Behemotha* čitamo: “Hobbes je i *Levijatana* i *Behemotha* učinio popularnim. Njegov *Levijatan* je analiza države koja je politički sustav prisile u kojem su sačuvani tragovi vladavine prava i pojedinca. Njegov *Behemoth* ili *Long Parliament*, međutim, razmatrajući engleski građanski rat u sedamnaestom stoljeću, oslikava ne-državu, kaos, situaciju bezakonja, nereda i anarhije.” Na posljednjim stranicama istog rada pojam poretka se proširuje:

“Iako Levijatan proždire društvo, ne proždire ga cijeloga. Njegova se suverena vlast zasniva na pristanku čovjeka. Njegovo je opravdanje još uvijek racionalno, i konsekventno, nespojivo s političkim sustavom koji potpuno žrtvuje pojedinca (...) Hobbesov Levijatan također čuva tragove vladavine prava. Zakon mora biti opći i ne smije biti retroaktivan. Cjelina vlasti suverena je, za Hobbesa, samo dio pogodbe u kojoj suveren mora ispuniti svoje obveze, tj. sačuvati red i sigurnost tako da se može ostvariti sloboda kupnje i prodaje te međusobni ugovori: da biraju svoje prebivalište, prehranu, posao i podižu svoju djecu kako misle da je umjesno” (Neumann, 1963.: 459).

Taj način razmišljanja nastavlja G. Ferrero. Na istu temu on dodaje:

“Jer ne-red je samo rezultat nepredvidivosti koja je stalno prisutna u ljudskim odnosima. Poredak znači mogućnost predviđanja reakcije ljudi (...) U stvari, prva kreacija konstruktivnog duha je pravni poredak, zakon u strogom smislu te riječi (...) bez kojega nitko od nas ne bi nikad bio siguran da napuštajući vlastiti dom neće biti ubijen ili orobljen (...) Politički poredak se može održati samo procesom samodiscipline. Ali politička samodisciplina je najteža od svih zadaća s kojima se suočava konstruktivni duh. Ona je i najpotrebnija jer bez nje su ljudi osuđeni na trajnu i zastrašujuću neljudskost” (Ferrero, 1941.: 34-35).

Istvan Bibó, bliski sljedbenik G. Ferrera, postavio je pojam poretka kao središnji dio svoje povijesti društvenog razvitka Europe. Prema Bibóu, postojale su dvije velike civilizacije koje su bitno priznavale da sloboda i sloboda od straha, te vladavina razuma mogu biti stalne i institucionalizirane; grčko-rimska i kineska. Kao središnji dio svoje studije on stavlja političke ideologije i praksu koji su dio “eksperimenta” kako humanizirati i moralizirati političku moć s elementima straha, a kao konačni cilj, eliminirati strah. Prateći taj eksperiment, Bibó opisuje one pravce u političkoj povijesti koji su oblikovali europski ideal poretka od antičke Grčke i rimskog naslijeđa do moderne države. To je vrsta pristupa koju je demonstrirao i Guizot u svojim predavanjima o formativnim načelima moderne europske države od propasti Rima do Francuske revolucije. U drugom predavanju *Civilization in Europe* koje se bavi njezinim tipičnim osobinama, Guizot uvodi ideju “tipične fizionomije civilizacije”:

“Danas prodiram u povijest europske civilizacije, ali prije prijelaza na strog prikaz, želim dati opću ideju tipične fizionomije ove civilizacije (...) Kad promatramo civilizacije koje su prethodile modernoj Europi, nemoguće je ne uočiti jedinstvo koje u njima prevladava. Čini se da su proizašle iz jedne činjenice, iz jedne ideje, može se činiti kao da se društvo držalo jednoga velikog načela koje je njime upravljalo i odredilo njegove institucije, način mišljenja, riječju, sav njegov razvoj (...)

u idejama i nazorima Europe, postoji ista raznolikost, ista borba (...) Ista se značajka pronalazi u književnosti” (Guizot, 1848.: 38-39).

Isti pristup nalazimo u Tocquevilleovu radu (Tocqueville je pohađao Guizotova predavanja 1828.) *Stari režim i revolucija*, koji nas obavještava da se nakon rušenja Rimskoga carstva, a iz još raznorodne mase narodâ, razvio jednoobrazni zakonski sustav:

“Imao sam prigodu proučavati političke institucije srednjovjekovne Francuske, Engleske i Njemačke i što sam dublje ulazio u temu, sve sam više bio iznenađen znatnom sličnošću među zakonima i institucijama u svim trima zemljama; činilo se neobičnim da bi tako različiti narodi s vrlo malo međusobnih veza izgradili sustave zakona koji su tako slični (...) Kad god bih u proučavanju ustroja stare Njemačke naišao na političku instituciju, zakon, lokalnu vlast, bio sam siguran da ću, budem li dovoljno dugo tražio, pronaći njihovu točnu paralelu ili nešto temeljno isto, u Francuskoj i Engleskoj – i tako je doista i bilo (...) upravljanje u svim trima zemljama proizlazilo je iz istih načela; političke skupštine su se sastojale od istih elemenata i imala iste vlasti” (Tocqueville, 1953.: 14-15)*.

Pokušat ću slijediti ovu vrstu argumenata da ocrtam ideju poretka unutar širega normativnog konstrukta “europskog eksperimenta”. Proučavanje te političke povijesti podrazumijevalo bi istraživanje grčkog otkrića, rimskog iskustva, kršćanske baštine, medijevalnog konstitucionalizma i povijesti moderne države nakon Francuske revolucije. Da skratimo, mogli bismo dodati da je originalnost grčkog eksperimenta u grčkom otkriću da ljudi svojim djelima mogu stvoriti ustav. Cornelius Castoriadis napominje da je ključni korak prema političkoj autonomiji ljudi učinjen kad su stari Grci počeli stavljati preambulu zakonima, “a to se činilo dobrim i vijeću i narodu”. Ta formula znači da područje slobode počinje tamo gdje završava područje sigurnosti. U skladu s tim, čovjek može biti autonoman ili samosvjestan, ali teško oboje istodobno. Castoriadis nadograđuje tu vrstu argumenata grčke prirodne filozofije (Epikur) kako naše znanje vanjske (neprijateljske) prirode vodi k autonomiji, a drugo ime za nju je sloboda od straha. U toj je grčkoj formuli revolucionarno to da su sva društva prije grčkoga bila heteronamna društva, koja svoje institucije stvaraju kao dio izvandruštvenih sila (Bog, bogovi, heroji itd.). U toj konstrukciji svi odgovori na pitanja koja je društvo u stanju formulirati nalaze se unutar značenjskog imaginarija koji onemogućuje oslobađanje neizvjesnosti. U tom je smislu grčki *polis* (demokracija) najvažnija inovacija antičke povijesti. Dokazala je vrstu poretka koji je stvo-

* Usp. djelomično drukčiji tekst u hrvatskom prijevodu: Alexis de Tocqueville, *Stari režim i revolucija*, Zagreb, Politička kultura, str. 27-28 (riječ je o početku IV. poglavlja “Kako to da je cijela Europa imala navlas jednake ustanove, a da su se one svagdje rušile”) – *op. red.*

ren djelovanjem ljudi. Ali od samog početka, ta je vrsta ustroja ostala nestabilna i kratkog vijeka (Ksenofon o spartanskom ustroju, Polibije). U tom smislu možemo dodati da bi bez rimskog iskustva veliki grčki eksperiment ostao nedovršenim. Rimsko je baština od te vrste poretka zapravo posudila rimsko eksperimentiranje različitim vrstama ustroja (mješovita vladavina). Politički je poredak, prema tome, zasnovan na ravnoteži ljudske slobode i društvene potrebe (sigurnosti), stvarajući primjer trajne legitimnosti, jedinstvene u antici. Nijedna druga vrsta političkog poretka nije trajala tako dugo.

U predavanju o povijesti civilizacije u Europi, Guizot govori o utjecaju dvaju "elemenata": političkom idealu municipalne slobode i idealu carstva (poretka):

"Municipalni sustav je ono što je rimska civilizacija ostavila u naslijeđe modernoj Europi (...) I druge činjenice, druge ideje su također preživjele, tj. ideja carstva, ime cara, načelo imperijalne uzvišenosti te zastarjele, svete sile koja se pridružuje tom imenu. To su dva elementa koje je rimska civilizacija prenijela europskoj civilizaciji; s jedne strane municipalni sustav, njegove običaje, pravila i presedane koji su u sebi nosili zametak slobode; a s druge strane ujednačeno i univerzalno građansko zakonodavstvo, povezano s idejom apsolutne vlasti i svete uzvišenosti imperijalnog imena koje sadržava načelo poretka i podložnosti" (Guizot, 1848.: 47).

Ali kao što je dobro poznato, rimski eksperiment (poredak) pretvorio se u kaos i anarhiju tijekom trećeg stoljeća, pokazujući tako da nema dovoljno snažnu osnovu koja bi odoljela masovnim pokretima, zapadajući u neku vrstu kolektivnog straha i velike panike (Guizot). U trenutku kad su ljudi izgubili postojeće standarde ponašanja, kršćanstvo se pojavilo kao institucija procesa modernizacije. "Kršćanstvo je bilo stvarna sila koja je izvršila utjecaj u tom području i, u kombinaciji s rimskim tradicijama, osigurala poticaj za stvaranje nove civilizacije (...) Prvo; unutarnji život grčko-rimskog svijeta bio je opterećen s više bijede, straha i praznovjerja, magije i sličnih fenomena nego je to moguće zamisliti današnjim slobodnim misliocima koji vjeruju da su duhovno povezani s tim svijetom. Kršćanstvo je sadržavalo izvanredne i briljantno realistične aspekte koji su – neovisno o tiraniji i cijelom kompleksu s time povezanih problema – unijeli inovacije u azijski i grčki svijet" (Bibó, 1991.: 431). U tom smislu treba dodati da su nagoni nasilja, straha i mržnje naišli na kršćansko isticanje aktivne ljubavi koje se pojavljuje u Kristovu učenju kao sila koja je sposobna prevladati neprijateljske nagone u ljudima i spriječiti nasilje. Rimsko iskustvo racionalne organizacije društva dopunjeno je kršćanskom inovacijom koja se ticala obje naravi čovjeka, smrtnosti i opsjednutosti strahom i dosegla je točku da glavni uzrok čovjekova straha nisu izvanjske sile koje mu prijete smrću, nego su to drugi ljudi, svijet ljudi oko njega. Taj je kanon bio nadopunjen vrijednošću mo-

ralne odgovornosti vladara. Takav zahtjev da se ljudski život oslobodi straha, mržnje i okrutnosti najvećim se dijelom manifestirao u djelu sv. Augustina. On je naveo što dobar kralj može učiniti i koju vrstu načela slijediti (pravednost) da bi se njegova vladavina mogla smatrati nečim većim od čistog nasilja (Banda). U tom su smislu Augustin i njegova politička teorija stoljećima bili izvorište iz kojeg su europska društva izvodila svoje moralne kategorije. Rezultat i velika inovacija kršćanstva je stoga bio snažan zahtjev za moralizacijom političke moći koja je ostala snažnom legitimnom silom bez premca u neeuropskim političkim kulturama. “Kršćanska je crkva, prema tome, dala europskom svijetu u petom stoljeću tri osnovne blagodati – priznanje moralnog utjecaja, zagovor božanskog zakona i razdvajanje svjetovne i duhovne vlasti” (Guizot, 1848.: 51). To je bio prigovor utjecaju onih političkih eksperimenata, uglavnom istočnih, koje su njegovale politiku straha kao snažno načelo održavanja političke moći i integrativno načelo poretka. Taj su politički ideal povremeno zagovarali prosvijetljeni vladari koji su istočne moćnike isticali kao model racionalne vladavine.

Iz tih presjecišta europsku je političku misao i praksu osvojio vrlo specifičan oblik straha – *strah od despotizma*. Prema dominantnom obrascu političke misli, srž europskog naslijeđa je u osnovi legalizam, vladavina zakona. “Vladavina ljudi, a ne zakona” (despotizam) se označuje kao vrsta ideologije i poretka fundamentalno neprijateljskog europskoj političkoj misli i praksi. U tom smislu možemo dodati da je opreka između europske vladavine zakona i orijentalnog ili “turskog” despotizma stara koliko i europska politička misao. Glavna je svrha te usporedbe, koja se može naći u radovima Montesquieua, Tocquevillea i Constanta, bila da se učvrsti vladavina zakona, upozoravanjem Europljana na opasnosti i jad koji očekuju sve one koji ga se odreknu u korist istočnog apsolutizma. Kad Montesquieu prerađuje antičku klasifikaciju vladavina u moderno vrijeme, ističe djelatna načela koja su u temelju svih osnovnih tipova vladavine (građanska vrlina, čast, strah) upozoravajući nas da se ta načela ne kombiniraju jednako dobro kao politička načela. Prema njemu, prva se dva načela mogu kombinirati, ali svako od njih i oba zajedno kao da odbacuju treće (strah). U kategorijama dragim Montesquieuu temeljno pitanje stoga nije više “što čini građansku vrlinu tako rijetkom u republici”, nego “što čini tako teškim savladavanje općinjenosti strahom u despotskom režimu”. Tocqueville u svojoj knjizi o demokraciji nadograđuje tu teoriju tražeći objašnjenje zašto su u velikom, složenom društvu građanska vrlina i republikanski duh rijetki i teško ih je stvoriti i održati na racionalan i voljan način. Ukratko, u modernom svijetu Montesquieuv republikanizam klizi u umjerenu demokraciju, što samo po sebi proizvodi manjak legitimnosti, ali nema prihvatljiva povratka. U tom kontekstu iščitavamo Tocquevilleov opis legalističkog etosa kao srž europskoga političkog ideala. On nas uči da Europljani “jako cijene slobodu, a općenito još više vrednuju legalitet: manje su zastrašeni od tiranije nego od samo-

voljne moći” (Tocqueville, 1963.: 55). Moglo bi se dodati da ako se ljudi plaše tiranije, to je stoga što ona teži biti samovoljna, a ne stoga što je represivna. Strah od samovoljne moći (despotizma), međutim, daje legalitet njezinoj političkoj važnosti u “europskom eksperimentu”.

Na ovom ćemo se mjestu ukratko vratiti i naglasiti drugu jaku tradiciju u ranoj europskoj pravnoj i političkoj teoriji, tradiciju koja vodi do Bodina i Hobbesa, ali i do manje znanih likova kao što su Burlamaqui, Duplessis Mornay i Charles Loyseau; oni su, za razliku od Montesquieua i njegovih apologeta, povezivali despotizam s političkim neredom feudalizma. Ta je teorija bila snažno povezana s pojmom suverenosti i – kao što je Schmitt s pravom istaknuo – bila djelomično zasjenjena zbog Montesquieuova utjecaja i njegove nostalgije za predmodernom (feudalnom) politikom (usp. Kriegel, 1995.). Možemo dodati da danas konfrontacija Istoka i Zapada nije baš tako jednostavna kao što su nas klasični učitelji podučavali, ali njezina ideološka jezgra gotovo da se nije promijenila. U tom smislu možemo dodati, slijedeći značajni rad J. Shklar o legalizmu da je tradicija “slobode pod vlašću” vrsta političke i legalne tradicije koja povezuje sve tradicije u uredan obrazac. To je srž europskog naslijeđa kao “tradicija tradicije”. Najutjecajniji pokušaj da se izloži kontrast između “zapadnoga” i ostatka svijeta učinio je Max Weber. Ovdje slijedimo analizu J. Shklar:

“Jasno je da njegov cilj nije bio analiza ne-europskog svijeta, nego otkrivanje, putem usporedbe s Europom, jedinstvenih kulturnih osobina Zapada. Pitanje koje je postavio nije bilo kakvi su oni, nego zašto su različiti od nas, te stoga, što nas čini onakvima kakvi jesmo. Njemu se činilo da je to stvar ‘racionalnosti’, pri čemu je mislio upravo na ono što se nazivalo legalizmom. Predispozicija za otkrivanje, stvaranje i postupanje po pravilima je, prema njegovu mišljenju, značajka koja odlikuje europsku kulturu. Već se time objašnjava postojanje pravne struke, pravnih ustanova, kapitalističke privrede, racionalne socijalne etike i vjerskog puritanizma” (Shklar, 1964.: 20-21).

Rimski odgovor na stanje ne-reda oslabljeno anarhijom i disfunkcijom republikanskih institucija bio je u metodama i institucijama koje su bile suprotne duhu Rima i njegova naslijeđa. Dioklecijanova reforma tijekom trećeg stoljeća i reforme Konstantina u četvrtom stoljeću reorganizirali su i stabilizirali poredak prema orijentalnoj političkoj tehnologiji. “Rimski eksperiment propao je tijekom trećeg stoljeća kad je grčko-rimsku privrženost slobodi i uređenom konstitucionalizmu savladao karakteristično srednjoistočni sakralni fenomen božjih careva” (Bibó, 1991.: 427). Na neki je način srednjovjekovni konstitucionalizam nadahnut tom vrstom duha koji je uveo specifičnu formulu ograničene obveze prema vladaru. Nakon ovoga što smo naučili iz iskustva najradikalnije prekretnice u modernoj političkoj povijesti, vraćamo se osnovnoj ideji koju smo naveli na prvim stranicama ovog rada,

tj. da je svaki pokušaj organiziranja društva nužno orijentiran prema smanjenju nasilja i straha. S jedne strane, prvi proizvod Francuske revolucije je, prema Tocquevilleu, republikanizacija politike (demokracija); s druge strane, revolucija poziva, kao što je C. Schmitt snažno obrazložio, na stvaranje nasilja (moći, volje) kao trajan i nezaobilazan uvjet političkog poretka. Čini se da taj sraz još nije razriješen.

Formula zaštita – poslušnost

Thomas Hobbes je središnja figura te tradicije. Odnos između zaštite i poslušnosti glavna je točka njegove teorije države. Sigurnost postoji samo u državi. *Extra civitatem nulla securitas* (Schmitt). Polazište Hobbesove konstrukcije je strah od prirodnog stanja; cilj je sigurnost građanskih, skladnih okolnosti. U građanskim, skladnim okolnostima, svi su građani sigurni za svoju fizičku egzistenciju; tu vlada mir, sigurnost i red. Sam je Hobbes iznio taj aksiom na kraju *Levijatana* kao pravu svrhu svoje filozofije države.

Kao što je dobro poznato, Hobbes je većinu života proveo u službi Cavendisha. Međutim, prije nego je postao privatnim učiteljem u obitelji Cavendish, studirao je klasiku u Oxfordu, a rezultat toga je bio prvi plod njegova književnog truda: prijevod Tukidida. Vrijedno je razmisliti o učinku koji je to uranjanje u grčku filozofiju imalo za Hobbesa u sjajnom izlaganju o politici moći. Uvodni dio utjecajne knjige Ferdinanda Tönniesia posvećene “životu i učenju Thomasa Hobbesa” može poslužiti kao dobro polazište. U opsežnom razmišljanju, Tönnies nas izvještava da Hobbes u svojim djelima spominje sljedeće predstavnike klasične tradicije: Sokrata, Platona, Aristotela, Cicerona, Seneku, Tacita i Plutarha, ali se ponajprije divi Tukididu koji “zeight mir tērich der Demokratie ist”. Još jedan važan “moment” je bio sistemski kontekst građanskog rata. Hobbes je pisao imajući na umu veliku englesku revoluciju. Tako je objavio svoj *Levijatan* 1651., jasno naznačujući da je njegov *Discourse of Civil and Ecclesiastical Government* “motiviran ne-redom sadašnjeg vremena”. Hobbes je u osnovi pokušao upoznati opasnost koju javni poredak prolazi u okolnostima građanskoga rata; vrijeme u kojem javni poredak ne može osigurati egzistenciju društva. U odsutnosti *theologia civilis*, kao što je istaknuo E. Voegelin, Hobbes se suočava s problemom stvaranja poretka u društvu koje se sastoji od pojedinaca koji nisu orijentirani prema zajedničkom cilju, nego su motivirani isključivo svojim individualnim strastima.

Hobbes u svojoj teoriji ne otkriva velike iluzije o ljudskoj naravi. Ljudska su bića prilično mjerljiva; okolnosti građanskoga rata natjerale su Hobbesa da se boji ljudske anarhične i zle naravi. Kao što je dobro znano, Hobbes vidi čovjeka u najgorem svijetlu u prirodnom stanju. Hobbes nije imao velikih iluzija o ljudskoj naravi (C. Schmitt); za Hobbesa, uistinu moćnoga i

sistematskog mislioca, pesimistično shvaćanje čovjeka elementarna je pretpostavka specifičnog sustava političkog mišljenja. On tvrdi da je čovjek asocijalniji od životinje, pun patnje i brige o budućnosti, a ne pokreće ga samo sadašnja nego i potencijalna glad. Opsjednut strašću i rivalstvom, čovjek je uvijek spreman zgaziti razum i logiku da bi za sebe osigurao neposrednu, trenutačnu korist. Ali što se opasnije nameće taj asocijalni “individualizam”, postaje jača racionalna nužnost za ostvarivanjem općeg mira. Za Hobbesa je mir prvi i osnovni zakon prirode. Ljudi su zli po naravi, opominje Hobbes, obrazlažući opširno da “ponajprije, ja se zalažem za načelo iskustva koje je poznato svim ljudima i koje nikoga ne vara, da je čovjekova ćud prirodno takva da očekuje da bude zauzdana strahom od neke prisilne sile; niti jedan čovjek neće vjerovati drugome i dijelit će se, a po prirodnom pravu čovjek smije, a u nuždi će biti i prisiljen upotrijebiti snagu koju ima da bi se očuvao (...) Vidimo da čak i u dobro uređenim državama u kojima postoje zakoni i kazne za prijestupnike, neki ljudi ipak ne putuju bez mačeva za obranu, niti spavaju, a da ne zaključaju vrata zbog svojih su-građana, pa čak i svoje kovčege zbog straha od ukućana. Mogu li ljudi dati jasnije svjedočanstvo o nepovjerenju jednih prema drugima i svih o svima” (L, XIII, 109)*. Pretpostavio je da će doći do “rata svakog čovjeka protiv svakog čovjeka”; svaki će uništavati onoga drugog, a svi će željeti moć; da neće biti poslovanja niti kulture u takvim uvjetima; i po poznatim riječima “život ljudi bit će usamljenički, siromašan, opak, surov i kratak”. Ali Hobbes nije hinio da je takvo stanje stvari ikada postojalo. No, objasnio je da je to stanje stvari tijekom građanskoga rata. “Možda će netko pomisliti da takvo vrijeme i takvo ratno stanje nikad nije postojalo; i ja vjerujem da nikada općenito nije bilo tako u cijelom svijetu (...) No, kako god bilo, koji oblik života bi vladao tamo gdje ne bi bilo zajedničke vlasti koje bi se ljudi bojali, to možemo uvidjeti na onom načinu života na koji ljudi obično spadnu u građanskom ratu, nakon što su prethodno živjeli pod mirnodopskom vladavinom” (L, XIII, 111-112).

U *De Cive* (Predgovor čitateljima) Hobbes još jasnije obrazlaže ovu ideju: “U prvom redu, stanje ljudi bez građanskog društva (a njega možemo nazvati prirodnim stanjem) nije ništa drugo do rat svih protiv svih; i čim svi ljudi shvate ovo mrsko stanje, žele (čak ih i sama priroda tjera na to) se riješiti ove bijede. Ali to se ne može učiniti osim putem ugovora, kojim se odriču prava koje imaju na sve stvari” (Hobbes, 1955.).

Hobbesova se osnovna formula može svesti na sljedeće: država je najviša politička instancija bez koje ne može niti jedno stvarno društvo. Iz toga proizlazi da država ispunjava i etičku zadaću jer štiti građane od nasilja građanskoga rata i prijetnje unutrašnjih neprijatelja. Zlo od kojega Hobbes najviše strahuje nije ugnjetavanje koje proizlazi iz tlačenja vlasti (to je srž liberali-

* L, XIII, 109 – označuje *Levijatan*, poglavlje i stranicu (navedenu prema srpskom izdanju iz 1961. – op. red.

zma straha), nego nesigurnost koja proizlazi iz pomanjkanja vlasti (ne-red). U tom smislu u svim Hobbesovim djelima postoje česte referencije o ne-redu kao najgorem od svih zala. Građanski rat je takvo stanje. Govoreći o građanskom ratu, Hobbes ga naziva “najvećom nesrećom” iz koje proizlaze “masakri, pustoš i siromaštvo”. Istom se pitanju Hobbes vraća na prvim stranicama Uvoda u *Levijatan*, nudeći čuvenu usporedbu između ljudskog tijela i političkog tijela te uspoređuje pobunu s bolešću, a građanski rat sa smrću. U XIII. poglavlju *Levijatana* Hobbes pak piše: “No, kako god bilo, koji oblik života bi vladao tamo gdje ne bi bilo zajedničke vlasti koje bi se ljudi bojali, to možemo uvidjeti na onom načinu života na koji ljudi obično spadnu u građanskom ratu, nakon što su prethodno živjeli pod mirnodopskom vladavinom” (*L*, XIII, 110). U toj se točki približavamo Hobbesovoj konstrukciji države. Nakon što kaže da umijeće čak može imitirati “to umno i najizvrsnije djelo prirode, a to je čovjek”, Hobbes objašnjava, “Jer umijećem je stvoren onaj veliki Levijatan, nazvan Zajednicom ili Državom (na latinskom *civitas*), koja nije ništa drugo do umjetni čovjek” (*L*, str. 3).

Kao što smo argumentirali, Hobbes stavlja u opreku državu, *societas civilis*, kao umjetno stanje nasuprot nedruštvenoga prirodnoga stanja. Stoga, država je umjetni proizvod (stroj) koji stvaraju ljudska bića da bi nedostatke prirode nadomjestila izratkom ljudske domišljatosti, tj. artefaktom. U osnovi, i mir – prinudna funkcija države i anarhistička sila prirodne države usporedive su elementarne sile. Prema Hobbesu, bit prirodnog stanja, ili Behemot, nije ništa drugo do građanski rat koji se može spriječiti samo uz pomoć moći države ili Levijatana. Levijatan je “jedini korektiv” za Behemot; apsolutizam države jedini može ukrotiti neobuzdani kaos inherentan ljudima. U tom se smislu Hobbes poziva na Bodinov opis iz *Démonomanie* da je Levijatan “vrag čijoj moći ne može odoljeti nitko na zemlji”. Stoga ne iznenađuje da kad nam Hobbes objašnjava na što misli pod pojmom građanske filozofije i koja je njezina svrha i korist, da mu pozornost zaokuplja problem ne-reda. “O korisnosti moralne i građanske filozofije ne treba suditi na temelju prednosti koje izvlačimo iz njezina poznavanja, nego iz nesreća koje proistječu iz rata, osobito građanskog rata, a koje se mogu izbjeći zahvaljujući ljudskoj radinosti.”

Očito je da ako uzmemo u obzir cjelokupno Hobbesovo mišljenje, da se središnji dio (srž) te teorije nalazi u konceptu poretka i ne-reda. Hobbes nas opetovano upozorava da je svrha njegovih političkih razmišljanja, analiza *bellorum et pacis causae* te stoga izvorište i *raison d'être* političkog poretka i građanskog rata (ne-reda). U tom smislu njegova politička teorija pripada onoj tradiciji koja je od samog početka (Bodin) potaknula korjenitu kritiku premodernoga koncepta poretka (mješoviti ustroj) razvijenog unutar novorimskoga političkog naslijeđa (Machiavelli). Ova se korjenita promjena često svodila na apsolutistički karakter njihove filozofije, što je sprječavalo pravilno razumijevanje korjenitog prekida te političke tradicije. Stoga će se

ovdje usredotočiti na određene vidove Hobbesova političkog mišljenja da bih istaknuo novosti i veliku inovaciju njegova koncepta poretka, ne-reda i straha kao osnovnih pokretačkih snaga u politici. Oakeshott je iznio važne napomene o toj važnoj točki.

Ako se pogleda Hobbesova politička misao i *Levijatan* kao prva knjiga o politici straha, može se vidjeti da dva velika mislioca tog vremena, Montesquieu i Hobbes, predstavljaju dvije posve različite tradicije u istom području (politika straha). U tom smislu možemo dodati da “liberalna preokupacija” koja je u samoj srži Montesquieuove političke misli (“koliko i koja vrsta vladanja”) gotovo u potpunosti nedostaje u Hobbesovom političkom razmišljanju. Ono na što je on logički pokušavao odgovoriti prethodno je pitanje “čemu država”. U tom je smislu Carl Schmitt ispravno zamijetio u svojoj knjizi o diktaturi (1921.) da Montesquieu i njegovi učenici vide pretjeranu političku moć kao neprijatelja slobode. Slažem se s Schmittovom primjedbom. Thomas Hobbes je, u stvari, pokušavao odgovoriti na to pitanje koje logički prethodi politici; a to je: spoznati čemu država. Na to osnovno – gotovo prepolitičko pitanje – nalazimo sljedeći odgovor u Hobbesovom djelu: država je nužna jer bi njezino nepostojanje omogućilo stanje (ne-red) koje predstavlja smrtnu prijetnju političkom poretku, sigurnosti pa čak i preživljavanju ljudi. “U Hobbesovoj teoriji države ono je [“prirodno stanje” – M. P.] pojmovno znakovito jer osvjetljava razliku između zakonskog stanja i izvanzakonskoga prirodnog stanja. Iako su ugovori sklopljeni u prirodnom stanju, oni uvijek pokazuju velike egzistencijalne rezerve koje sprječavaju da se pojave racionalna i legalna sigurnost umjesto stanja nesigurnosti (...) država apsorbira svu racionalnost i svu zakonitost. Sve izvan države je, stoga, ‘prirodno stanje’” (Schmitt, 1996.: 31-34).

Schmitt pravilno tumači to ključno Hobbesovo mjesto u terminima poretka reda i ne-reda. Nastavljajući se na takvo tumačenje, mogu dodati: ako je prirodno stanje čovječanstva u Hobbesovu shvaćanju izvor ne-reda, zavada pa i rata svih protiv svih, suveren se pojavljuje kao *creator et defensor pacis*, kao izvorište poretka i sigurnosti, pa time čak i kao preduvjet slobode svojih podanika, prije nego kao izvor opasnosti i prijetnje. Tako nastaje veliki Levijatan (smrtni bog). I još jednom Schmittov komentar: “Teror prirodnog stanja tjera izmučene pojedince da se udruže, njihov strah raste do ekstrema; iskrica razuma (*ratio*) se pali i odjednom stoje pred novim bogom (...) Suveren nije *defensor pacis* kome je izvor Bog: on je stvoritelj ničega drugog do ovozemaljskog mjesta. On je *creator pacis* (...) jer je moć države najviša, ona posjeduje božanski karakter. Ali njezina svemoć nipošto ne proizlazi iz božanskoga. Ona je proizvod ljudskog djelovanja i nastaje zbog ‘ugovora’ u koji ulazi čovjek” (Schmitt, 1996.: 31-34).

Ono što je Hobbes u stvari učinio u kreiranju Levijatana bilo je rastakanje veza građanskoga društva u prirodno stanje, tj. u njegove konstitutivne

dijelove, da bi potom bio u stanju stvoriti novu sintezu. To je mogao učiniti jer je shvaćao državu kao umjetno tijelo ili životinju, Levijatana, stvorenu umijećem čovjeka. Ali temeljni problem ostaje: ako je razum za Hobbesa sada računanje, zbrljanje i oduzimanje kao što Hobbes kaže: što sada takvi nesretni i za mjerenje sposobni ljudi prosuđuju? Što izračunavaju? Hobbes odgovara da je osnovna ljudska motivacija strah od nasilne smrti. “Strast na koju treba računati je Strah”. Iz toga proizlazi da ne postoji *summum bonum*, najviše dobro, ali postoji *summum malum*, najveće zlo. Najveće zlo je živjeti prekratko kao rezultat nasilne smrti. Važno je pritom napomenuti da Hobbes govori o nasilnoj smrti, jer kao što je C. Friedrich rekao u svom čuvenom predavanju, često se kaže da Hobbes govori jednostavno o smrti. Čini se da nije baš tako. U stvari, strah od smrti proizvodi posve drugu vrstu političke teorije. Na kraju krajeva, svi moramo umrijeti. Opći strah od smrti dovodi nas do metafizičkog raspoloženja, navodi nas na razmišljanje o zagrobnom životu i besmrtnosti. On je izvor velikog dijela vjerske misli. Hobbes naglašava, kao što sam istaknuo, strah od nasilne smrti. Njegov je strah svjetovan i zemaljski. Njegova zabrinutost nije vjerske prirode jer to nasilje dolazi uglavnom od neprijateljski nastrojenih ljudi koji napadaju i lišavaju jedni druge života, najveće od svih vrijednosti.

Postoje, prema Hobbesu, i druge vrste motivacija poput pohlepnosti i želje za slavom, ali one su samo usputne osnovnoj motivaciji, strahu od nasilne smrti. O tome ljudi mogu prosuđivati, to oni izračunavaju. Strah od nasilne smrti je najkarakterističnija osobina prirodnog stanja, i sam je taj osjećaj stvorio prirodni zakon da svi razboriti ljudi traže mir; mir koji je određen organizacijom političkog društva. Na toj osnovi Hobbes nudi svoj dojmljiv argument o tome kako nastaje država. Uplašeni ljudi, koji očekuju da će izgubiti život nasilnom smrću, udružuju se i stvaraju ugovor jedan s drugim da bi izbjegli svoje jadno stanje. U ugovoru moraju napisati klauzulu koja određuje da se poslušnost daje u zamjenu za zaštitu: “Slazem se s tobom i ti se slažeš sa mnom da ćemo se podrediti nekom drugom, kome ćemo obojica dozvoliti da ima apsolutnu vlast” (Schmitt, 1976: 52).

Extra civitatem nulla securitas

Carl Schmitt prihvaća Hobbesovu “formulu zaštita-poslušnost”. Hobbes je imao dubok utjecaj na Schmitta. Bit njegova neo-hobbesovska projekta proizlazi iz sličnosti njihovih društveno-političkih okolnosti. Schmitt primjećuje da je Hobbes uobličio svoju političku teoriju u “strašnom vremenu građanskoga rata” u kojem “sve zakonske i normativne iluzije kojima ljudi sebe rado zavaravaju, a tiču se političke stvarnosti u razdobljima sigurnosti, nestaju”. Ali Schmitt ne dijeli s Hobbesom samo sličan društveno-politički kontekst nego i sličan pogled na bit politike i “ljudsku narav”. Zato je Schmittova zadaća razradba Hobbesova pogleda na čovječju prirodu i na

strah koji je karakteristika prirodnog stanja čovjeka; na tri načina: (1) pokazujući bitnu sličnost između svojeg pojma političkoga i Hobbesova prirodnoga stanja, (2) upozoravajući na uvijek prisutnu mogućnost povratka toj situaciji u obliku građanskoga rata i (3) uvjeravajući pojedince da samo država s monopolom u odlučivanju koje se tiče onoga što je “političko” može osigurati mir i sigurnost. U svom vrlo provokativnom eseju *Pojam političkoga*, usredotočio se na Hobbesov središnji predmet zanimanja, tj. njegov aksiom zaštita – poslušnost, koji je, uz neke izmjene, i sam prihvatio. “Na tom se načelu zasniva feudalni poredak i odnos gospodara i podanika, vođe i podređenih. Ne postoji niti jedan oblik poretka, nikakva razumna legitimnost ili legalnost bez zaštite i poslušnosti. Načelo *protego ergo obligo* je *cogito ergo sum* države. Bilo koja politička teorija koja nije toga sustavno svjesna ostaje samo neadekvatnim fragmentom. Hobbes je to naznačio kao istinsku svrhu svog *Levijatana*, opetovano usađivanje ‘međusobnog odnosa između Zaštite i Poslušnosti’” (Schmitt, 1996.: 91).

U studiji *Levijatan u teoriji države Thomasa Hobbesa: značenje i neuspjeh jednog političkog simbola*, Schmitt je Hobbesovoj teoriji pristupio iz brojnih perspektiva. Schmitt osobito naglašava tenziju u Hobbesa između njegove “vitalističke” i “mehanicističke” koncepcije ljudskih pobuda. Schmitt je otkrio veliku važnost Hobbesove teorije države. Hobbes se označuje kao “učitelj politike bez premca”. Prema Schmittu, Hobbesova teorija države izložila je u glavnim crtama “armaturu moderne državne organizacije koja zahtijeva jednoobraznost volje i duha” (Schmitt, 1996.: 91). Odnos između zaštite i poslušnosti bit je svake moderne države: “Državni stroj ili radi ili ne radi. U prvom slučaju, jamči mi sigurnost fizičke egzistencije, a zauzvrat zahtijeva neuvjetovanu poslušnost zakonu prema kojem funkcionira. Svaki dalji razgovor vodi k ‘pretpolitičkom’ stanju nesigurnosti u kojem nitko ne može biti siguran u svoju fizičku sigurnost jer pozivanje na pravdu i istinu ne rezultira bilo kojom vrstom mira, nego naprotiv vode u rat, vrlo pokvaren i loš” (Schmitt, 1996.: 74).

Puno je istine u tome da (G. Schwab) Schmitt počinje tamo gdje Hobbes staje, tj. s prirodnim okolnostima među organiziranim grupama ili državama. Prema Schmittu, politički je svijet opasna džungla sebičnog partnerstva, promjenjivoga taktičkog savezništva, otvorenog neslaganja i provala nasilnih sukoba. Ti specifično politički fenomeni izraz su činjenice da su ljudska bića opasna i dinamična, često natjerana spletom okolnosti činiti paklenske radnje. Zato se ta vladavina ljudske naravi odnosi na komesarsku i suverenu diktaturu.

“Prekrasna armatura organizacije moderne države zahtijeva jednoobraznost volje i jednoobraznost duha. Kad se šarenilo različitih duhova međusobno svađa i uzdrma armaturu, stroj i njegov sustav zakonitosti ubrzo će se slomiti. Institucije i pojmovi liberalizma na kojima je po-

čivao pozitivistički zakon, postali su oružje i moć u rukama neliberalnih snaga ... Levijatan, u smislu mita države kao ‘velikog stroja’ srušio se kad je načinjena distinkcija između države i individualne slobode. To se dogodilo onda kad su organizacije individualne slobode upotrijebljene kao noževi anti-individualističkih snaga da se Levijatan raskomada, a njegovo meso razdijeli među njima. Tako je smrtni bog umro po drugi puta” (Schmitt, 1999.: 203).

Kao što vidimo, Schmittov glavni interes je postojeća država i pitanje je li ona u stanju osigurati poredak i mir. On je postavio pitanje na koje mora odgovoriti svaka politička teorija: što je bit političkog poretka koji treba štiti; tko je odgovoran za njegovo očuvanje. Za razliku od liberalne političke teorije, njega manje zanima neizbježna tenzija između slobode i poretka, nego (kao što smo već pokazali) ugrožavanje poretka kaosom. U tom je smislu Schmitt odbacio ideju da sloboda može biti bit poretka, tvrdeći da “sloboda ne konstituira ništa”. Prema tome, sloboda pretpostavlja poredak (sigurnost) koji utjelovljuje inherentnu kvalitetu i razlog kolektivnog života te stoga određuje i ograničuje individualnu slobodu. Kao što možemo vidjeti iz Schmittova teksta *Etika države i pluralistička država*, on se čak zalaže za pluralizam u naciji-državi, ali istodobno kaže da je očita istina i “iskustvo nam govori da nema mjesta za (...) individualnu slobodu osim one koju jamči jaka država”. Schmittova teorija poretka odnosi se na dvije povezane točke: ponajprije, na sposobnost pojedinca da uspostavi poredak, mir i stabilnost iz situacije kaosa; potom, njegovu osobnu odgovornost da održi novostvorenu situaciju stabilnom. Ako se poredak, mir i stabilnost sruše, zadaća je pojedinaca poduzeti sve nužne mjere za ponovno uspostavljanje poretka. U tom smislu Schmitt često navodi definiciju suverenih država naglašavajući da “je suveren onaj koji donosi odluku o izvanrednom stanju”. Prema tome, da bi ponovno uspostavio javni mir, suveren može, nakon objavljivanja izvanrednog stanja, kršiti postojeći uvjetni i zakonski poredak.

Vratimo se još jednom kompleksnim odnosima Hobbesa i Schmitta sjajnim zapažanjem Georgea Schwaba: “Obojica, Bodin i Hobbes, bitno su utjecali na Schmittovo shvaćanje suverenosti. Decizionistički element kod Bodina našao je svoj izražaj u njegovu odgovoru na pitanje: u kojoj je mjeri suveren obvezan prema posjednicima. Odgovorio je da su njegovi ugovori s posjednicima obvezujući, ali samo onoliko dugo koliko omogućuju suverenu da obavlja svoje dužnosti. Bodinovo je glavno postignuće bilo, po Schmittovu mišljenju, uključivanje decizionističkog elementa u njegovu ideju suverenosti. Decizionizam je Schmittu također značio Hobbesov *auctoritas, non veritas facit legem*. Schmitt se umnogome oslanjao na Hobbesovu argumentaciju kako je ‘prva i najvažnija zadaća teoretičara izbjegavati zavađene teologe’. Odlučan korak u procesu osnivanja moderne (neutralne) države povezan je s vjerskim i teološkim sukobima, svađama i krvavim ratovima. Schmitt se oštro suprotivio tome da je Hobbesov *auctoritas* (u smislu *summa*

potestas) non veritas ‘krilatica iracionalnog despotizma’ navodeći da je u Hobbesovu zaključku važno to da više ne vrijedi praviti razliku između *auctoritas* i *potestas* u *summa auctoritas*. Ta izreka tako postaje jednostavnim, objektivnim izrazom neutralnog vrijednost-i-istina pozitivističkog mišljenja koje razdvaja religiozne i metafizičke standarde istine od standarda naredbe i funkcije i čini ih autonomnima. Tehnički neutralna država može biti tolerantna i netolerantna; u obama slučajevima ona ostaje jednako neutralnom. Njezine vrijednosti, istine i pravda, počivaju na tehničkom savršenstvu.”

Sumirajući tu vrstu argumentacije, možemo se vratiti Hobbesovu zaključku da u suočavanju s tom vrstom konflikta nastaje pojam moderne (neutralne) države. Hobbesov *Levijatan* je prva sustavna teorija moderne države i označuje korjenitu reformulaciju predmoderne (neo-rimske) teorije poretka i ne-reda. U tom smislu vratit ćemo se na opsežno Hobbesovo objašnjenje unutarnje prijetnje ili razloga za ne-red, koje on smješta u opsežan okvir svoje teorije suverenosti. U XXV. poglavlju *Elements of Law* Hobbes se zalaže za korjenitu reformulaciju teorije države (poretka) jer se približavamo novoj vrsti poteškoće: “među nama imamo Božju riječ koja upravlja našim djelima; a ako bismo se također podvrgavali ljudima, obvezujući se da činimo što oni zapovijedaju, te ako su zapovijedi Božje različite od ljudskih, tada nam se valja pokoriti Bogu prije negoli čovjeku; posljedično, ugovor o pokoravanju čovjeku je nezakonit” (Hobbes, 1994.: 141). Hobbesova je teza da je reformacija unijela prijetnju poretku koja se sastojala u stalnoj mogućnosti sukoba između riječi suverena i riječi Boga, jer je svaki pojedinac prema reformiranoj doktrini i autoritetima legitiman tumač ovoga drugog. Drugim riječima, politički poredak, mir pa i život pojedinca mogu se dovesti u pitanje i svesti ni na što zaokupljenošću spasenjem, tj. vječnim životom smrti. Hobbes piše:

“Ta poteškoća ne postoji u svijetu od davnine. Takvih dvojbi nije bilo među Židovima; jer je njihov građanski zakon i božji Zakon bio jedan te isti Mojsijev zakon: tumači su stoga bili svećenici, a njihova je vlast bila podređena vlasti kralja (...) Nije izazivala kontroverzije ni među Grcima, Rimljanima ni drugim nevjernicima. Ni kršćani koji žive pod trenutnom vlašću rimskog biskupa nisu opterećeni tim pitanjem (...) jer ta poteškoća proizlazi iz tumačenja Svetog pisma, bilo da ga tumače po vlastitome privatnom nahođenju ili onako kako ga ne tumači javna vlast” (Hobbes, 1994.: 141-142).

Rezimirajmo: Hobbes u kršćanstvu otkriva središnju važnost sukoba između vjerske i političke poslušnosti, tvrdeći da samo poslušnost državi može jamčiti i samoočuvanje (prvi imperativ građanskog života) i spasenje (prvi kanon vjerskog života). U tom je smislu Hobbesova formula izričito sekularna i moderna. Pritom se valja vratiti završnom razmatranju o središnjem

mjestu Schmittova pojma političkog poretka, uključujući složene odnose između države (poredak), konstitucionalizma (liberalizam) i demokracije. Argumenti koje Schmitt daje mogu se sumirati na sljedeći način: liberalizam je doktrina poretka; demokracija inherentno stvara državu jedinstva (poretka). Nakratko se vratimo tom pojmu poretka koji u znatnoj mjeri pripada tradiciji koju smo već proučavali. “Političko jedinstvo je jedinstvo najvišeg reda – ne stoga što je svemogućí diktator ili što ujednačava sve ostale vrste jedinstva, nego zato što odlučuje i ima moć spriječiti sve ostale suprotstavljene grupe da se odvoje u stanje krajnjeg neprijateljstva – tj. građanskoga rata. Tamo gdje postoji političko jedinstvo, društveni se sukobi među pojedincima i društvenim grupama mogu razriješiti tako da se poredak, tj. normalna situacija, može održati. Najjače jedinstvo ili postoji ili ne postoji; ono može biti i razbijeno, i u tom slučaju normalni poredak propada” (Schmitt, 1999.: 203). Što se tiče toga osnovnog pitanja, Schmitt tvrdi da postoji inherentan sukob između liberalnog individualizma i njegova moralnog diskursa usredotočenog na individualni i demokratski ideal, koji je u osnovi politički i teži stvaranju identiteta zasnovanog na homogenosti. Demokracija se, prema Schmittu, u osnovi sastoji u identičnosti vladajućih i podvlaštenih. U tom je smislu demokracija povezana s osnovnim načelom jedinstva demosa i suvereniteta njegove volje. Prema Schmittu, u čisto empiričkom smislu “narod” je samo mnoštvo pojedinaca na određenom teritoriju, ali u političkom smislu “narod” se sastoji od etničke i kulturne istovjetnosti tog mnoštva koje je sposobno shvatiti svoju različitost i u odnosu na druge ljude i na liberalno-univerzalnu kategoriju čovječanstva. Za njega, bit političkoga u demokratskom poretku jest volja ljudi za očuvanjem svojega razlikovnog svojstva i svojih neprijatelja, zajedništvo, te da nametne tu volju ekonomskom, društveno-kulturnom i političkom rascjepu društva. Ne iznenađuje da Schmitt ustavno neograničeni narod (kao etničku i nacionalnu istost) drži “istinskim” temeljem demokracije. Demokracija je vladavina “volje naroda čija je bit kolektivna vjerodostojnost”. U tom smislu Schmitt, pozivajući se na Rousseaua, odbacuje ideju da je najbolji preduvjet za inherentnu vjerodostojnost i egzistencijalno jedinstvo volje naroda čista neposrednost njegova izražavanja. Prema tome, to središnje pitanje političkog uvjeta jedinstva nešto je što liberalna teorija ne može riješiti, jer nužnost stvaranja takve “granice” stoji u kontradikciji s njezinom univerzalnom retorikom. Protiv liberalnog naglasaka na “čovječanstvo”, važno je naglasiti da je temeljni pojam demokracije “demos” ili “narod”.

Nastavljajući na tu vrstu argumenata, zaključit ću: prema Schmittu, ili država nameće svoj poredak i svoju racionalnost građanskom društvu što ga karakterizira pluralizam, natjecanje i ne-red, ili, kao što je slučaj u liberalnim demokracijama, društveni će pluralizam lišiti političko jedinstvo njegova značenja i baciti ga u njegovu drugotnost, prirodno stanje (ne-red). Schmittova se ideja može rezimirati na sljedeći način: država je konačna politička

instancija bez koje ne može niti jedno stvarno društvo. Kao takva, država je specifična politička realnost koju ne treba brkati sa svim onim što je političko, “ideja države pretpostavlja ideju političkog”, i zadaća joj je intervenirati kad god vjera, umjetnost ili ekonomija osporavaju politiku. Za razliku od liberalizma, Schmitt tvrdi da država ispunjava etičku funkciju jer štiti građane, kao što je tvrdio i Thomas Hobbes, jer se protivi prijetnji straha i nasilja koji nastaju u stanju ne-reda (građanskog rata). Završimo ta razmišljanja sjajnom analizom U. Preussa:

“Prema Schmittovoj ideji, političko se jedinstvo zasniva na nekim prepolitičkim osobinama kao što su etničnost i nacionalnost, koje zasigurno zahtijevaju svoju institucionalnu predstavljenost u državi; ali ova je država definirana samo jednim uvjetom – monopolom moći da bi se sačuvali mir i sigurnost – dok su sadržaj i ograničenja moći ove države posljedične i, da tako kažemo, sekundarne zadaće ustroja. Postojanost države ne ovisi o bilo kakvim normativnim pravilima i o slaganju pojedinca s njima; ona je, prije, bitna činjenica kolektivnog života” (Preuss, 1999.: 169).

S engleskoga prevela

Đurđica Anišić

Literatura

- Bibó, István, 1991.: *Reflections on the Social Development in Europe*, u: *Democracy, Revolution, Self-Determination* ured. Károly Nagy, Atlantic Research and Publications, Columbia University Press, New York. 421-523
- Ferrero, Guglielmo, 1941.: *The Reconstruction of Europe. Talleraud and the Congress of Vienna 1814-1815*, G. Putnam and Sons, New York
- Guizot, M. F., 1848.: *General History of Civilization in Europe. From the Fall of the Roman Empire till the French Revolution*, William and Robert Chambers, Edinburgh
- Hobbes, Thomas, 1961.: *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, Kultura, Beograd
- Hobbes, Thomas, 1997.: *A Discourse of Laws*, u: *Three Discourses*, Chicago University Press, Chicago/London
- Hobbes, Thomas, 1955.: *De Cive*, Appelton, New York
- Hobbes, Thomas, 1994., *The Elements of Law Natural and Politic*, u: *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, New York
- Kateb, G., 1992.: *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, Ithaca/London

- Kriegel, Blandine, 1995.: *The State and the Rule of Law*, Princeton University Press, Princeton, (prijevod: M. A. Lepain i J. C. Cohen)
- Marcuse, Herbert/ Neumann, Franz, 1994.: *A History of the Doctrine of Social Change*, Constellations (1) 1: 116-142
- Neumann, Franz: 1963.: *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism (1933-1944)*, Harper and Row Publisher, New York i Evanston
- Pasquino, Pasquale, 1996.: *Political Theory, Order and Threat*, u: *Political Order*, ured. I. Sapiro i R. Hardin, New York University Press, New York/London
- Preuss, Ulrich, 1999.: *Political Order and Democracy*, u: *Challenge of Carl Schmitt*, ured. Chantal Mouffe, Verso, London i New York
- Schmitt, Carl, 1996.: *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of Political Symbol*, Greenwood Press, Westport (prijevod: G. Schwab i E. Hilfstein).
- Schmitt, Carl, 1976.: *The Concept of Political*, Rutgers, New Brunswick (prijevod: G. Schwab)
- Schmitt, Carl, 1999.: *Ethic of State and Pluralistic State*, u: *Challenge of Carl Schmitt*, ured. Chantal Mouffe, Verso, London i New York
- Shklar, Judith, 1964.: *Legalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Tocqueville, Alexis de, 1953.: *The Old Regime and French Revolution*, Doubleday, Garden City

Milan Podunavac

*POLITICAL SYSTEM: THE TRADITION OF THOMAS
HOBBS IN THE EUROPEAN EXPERIMENT*

Summary

This article concentrates on the political theory of Thomas Hobbes inside the European political tradition. Security is understood as a primary political good. In accordance with this, the creation of Leviathan is understood as a symbol connected to the typical process of the creation of the European state. Starting from this basic assumption, the author discusses the political theories of T. Hobbes, C. Schmitt and F. Neumann.

Key words: Hobbes, Schmitt, Neumann, state of nature, political system



Mailing address: Fakultet političkih nauka, Jove Ilića 165, YU
11000 Beograd. *E-mail:* podunav@instifdt.bg.ac.yu