

Izlaganje sa znanstvenog skupa

UDK 130.2“19”

1 Bidet, J.

32:1

Primljeno: 30. listopada 2009.

Što da se radi s *Levijatanom*?

(ili o logičkom polazištu teorije moderne)

DRAGUTIN LALOVIĆ*

Sažetak

Ako se sustavno razumijevanje modernog društva ne može konstituirati bez oslonca na velika djela političkog mišljenja moderne, važi i obrnuto, da se niti jedno od tih djela ne može valjano razumjeti osim iz vidokruga razvijene teorije moderne. U *Općoj teoriji moderne* Jacques Bidet upozorava da je u svjetlu njegove metastrukturalne teorije moderne epohe najzad moguće ponovno kritički preispitati i rekonstruirati cijelu “političku metafiziku” moderne. Njegov je naum dovoljno barem naznačen u njegovim interpretacijama Hobbesa, Spinoze, Lockeja, Rousseaua, Kanta i Hegela. Autor izabire Bidetovo pregnantno tumačenje Hobbesa, suočavajući se s pitanjem: što da se radi s *Levijatanom*? U prvom dijelu najprije se potanko prikazuju Bidetove osnovne postavke i uvidi o ključnoj Hobbesovoj ulozi u primjerenom pojmovnom definiranju logičkoga polazišta izlaganja teorije moderne, kao čisto diskurzivne relacije u formuli društvenog sporazuma. U drugom se dijelu kritički vrednuje Bidetova ključna rekonstrukcijska teza da se pravim logičkim polazištem izlaganja kategorija metastrukturalne teorije smatra Hobbesova teorija autorizacije. U trećem se dijelu pokazuje da bi Hobbesova teorija političkog predstavnništva i autorizacije doista mogla biti polazištem političke teorije moderne (jer čovjeka uspostavlja kao “autora” politike, a njegova predstavnika ili suverena kao njegova “aktora” ili zastupnika). Autor ocjenjuje da Bidetova rekonstrukcijska teza, kojom se osporava epistemologijski status “prirodnog stanja” kao prvoga i najopćenitijeg pojma u poretku izlaganja, nije održiva. U tom stanju čovjekova priroda nije ahistorijska, postulirana kao vučja, nego je bitno dvojna. Riječ je prvenstveno o modernom čovjeku (a ne naprosto o čovjeku općenito) u epohalnoj konstelaciji u kojoj on, istodobno i proturječno, bivstvuje i kao partikularna individua (*bourgeois*), koja slijedi svoje prirodno pravo, i kao moralni subjekt (vjernik kršćanin), koji kao biće savjesti spoznaje i slijedi imperativne prirodnih ili moralnih ili Božjih zakona. Upravo to dvojstvo, taj rascjep modernog čovjeka u njemu samome, polazišna je pretpostavka i

* Dragutin Lalović, redoviti profesor na Fakultetu političkih znanosti na predmetima Povijest političkih ideja, Povijest političkih doktrina i Teorija države.

Hobbesove teorije moderne, sadržana u ključnom pojmu “prirodno stanje”. Na tragu Bidetove argumentacije, a u osloncu prije svega na fundamentalnu Zarkinu interpretaciju Hobbesove političke filozofije kao semiologije vlasti, *Levijatan* nam se stalno iznova nameće kao spoznajni izazov najvišeg ranga.

Ključne riječi: moderna, metastrukturalna teorija, polazište i poredak izlaganja, “čovjek-vuk”, jezik, ugovorno posredovanje, prirodno stanje, teorija autorizacije, T. Hobbes, J. Bidet

Davnih nas je dana francuski filozof i marksist Jacques Bidet neodoljivo sučelio s izazovnim pitanjem: što da se radi s Marxovim *Kapitalom*, nudeći nam u svojoj minucioznoj rekonstrukciji Marxove kritičke znanosti nadasve bogate “materijale za ponovno utemeljenje” teorije kapitalističkog načina proizvodnje (Bidet, 1985, 1987, 1988, 1989). Pritom se, dakako, pretpostavljalo da takvo pitanje ima smisla samo za one koji su mogli kazati, poput Althussera, da su čitali i da znaju što znači čitati *Kapital*.¹

Svojom *Općom teorijom moderne* (1999, 2008) Bidet nas ponovno suočava s prvorazrednim izazovom, ponudivši nam obilje “materijala za ponovno utemeljenje” (premda sada radije govori o rekonstrukciji negoli o refundiranju – Bidet, 2004) općenitoga teorijskog okvira za razumijevanje polja mogućnosti moderne epohe, njezinih emancipacijskih potencijala i dominacijskih sunovrata.

Od nekoliko velikih teorijskih izazova s kojima nas Bidet tako suočava² odlučio sam prihvatiti njegov poziv na temeljito čitanje i kritičko prevrednovanje klasičnih mislilaca moderne. U smislu paradoksa, koji je i metodičko izlazište ovog priloga: ako se teorija moderne ili sustavno razumijevanje modernog društva uopće ne može konstituirati bez oslonca na velika djela političkog mišljenja moderne, važi

¹ “Zacijelo, svi smo čitali, svi čitamo *Kapital*. Već gotovo jedno stoljeće, možemo ga čitati svakodnevno, transparentno, u dramama i snovima naše povijesti, u njenim rasprama i sukobima ... Svi smo, također, više-manje pročitali I knjigu, od ‘robe’ do ‘eksproprijacije eksproprijatora’. Međutim, treba jednom doslovno pročitati *Kapital*. Pročitati baš sav tekst, četiri knjige, red po red, ponoviti deset puta prva poglavlja ili sheme jednostavne i proširene reprodukcije, da bi sa suhih i golih visoravni II knjige dospjeli do obećane zemlje profita, kamata i rente ... jer svatko je na sebi svojstven način prokrčio vlastiti strmi put u prostranu šumu ove knjige” (Althusser, 1975: 17-18). Tako je Althusser filozofijski pristupao Marxu kao učitelju umijeća čitanja.

² Za drugu priliku ostavljam tri problemska sklopa koja su mi teorijski najizazovnija. Najprije, politologijski, to je Bidetovo poimanje države (u njezinoj dvojnosti kao metastrukturalne i strukturalne tvorbe, ali ne i kao političke!). Potom, u najširem smislu političkih i društvenih znanosti, ključnu pozornost i promišljanje zaslužuje pomno razmatranje Bidetove kritičke recepcije Habermasove diskurzivne teorije modernog društva. Naposljetku, premda ne i najmanje važno, uvijek se iznova vraća pitanje Bidetove rekonstrukcije Marxove teorije u *Kapitalu* (Bidet: 1985/2001, 1987, 1989, 1990, 1999, 2004; Reichelt, 1989; Strpić, 1989, 2008; Lalović, 1988, 1989).

i obrnuto, da se niti jedno od tih djela ne može valjano razumjeti osim iz vidokruga razvijene teorije moderne.³

U *Općoj teoriji moderne* Bidet stoga s punom samosviješću upozorava da je samo u svjetlu razvijene teorije moderne epohe najzad moguće ponovno kritički preispitati i rekonstruirati cijelu “političku metafiziku” moderne, sva njezina ključna djela. A što pritom ima na umu, dovoljno je jasno barem naznačeno u njegovim interpretacijama Hobbesa, Spinoze, Lockea, Rousseaua, Kanta i Hegela.

Uz puno uvažavanje takvog upozorenja za ovu našu raspravu odabrao sam Hobbesa i njegov *Levijatan*. Iz nekoliko razloga.

1) Kao poticaj za raspravu izabirem Bidetovo pregnantno tumačenje Hobbesa, budući da on sam *započinje s Hobbesom pri definiranju logičkog polazišta izlaganja* svoje dijalektičke ili meta/strukturne teorije. I premda to čini, ipak nas ostavlja u nedoumici čini li to doista kada izrijekom ustvrđuje da izlaganje njegove teorije “slijedi poredak nadahnut prije *Kapitalom* negoli *Levijatanom*”, odnosno “poredak pojma”, kao što to čini Hegelova *Filozofija prava* (Bidet, 2008: 19).

2) Hobbesa izabirem i zbog toga što njegov *Levijatan* omogućuje da se sa svom ozbiljnošću suočimo s pretenzijom teorije moderne da bude doista “opća” (u smislu “générale”, a ne “universelle”). Najkraće: može li se i za Hobbesov *Levijatan* reći, kao što to Bidet pokazuje na primjeru Marxova *Kapitala*, da je riječ o *važnom fragmentu* – ali ipak *samo* fragmentu – “opće teorije” moderne? Je li i *Levijatan* – kao i *Kapital* poslije njega – nedovoljno “općenit” (a uostalom, i nedovoljno “dijalektičan”)?

3) A ako je tome tako, kako je taj, nezaobilazni, “hobsovski fragment” rekonstruiran i ugrađen u opću ili dijalektičku teoriju moderne? Nudi li Bidet barem inicijalne “materijale” za ponovno utemeljenje Hobbesove znanosti o politici – barem onima koji čitaju i znaju što znači čitati *Levijatan*...?⁴

³ Usp. “... Bidetova je poanta da rekonstruktivna kritika Marxova projekta kritike političke ekonomije (i ostaloga) nije moguća bez prethodno utemeljene i razvijene opće teorije Moderne. Postavlja se pitanje: Kako je ta kritika moguća ako se prethodno do kraja ne rekonstruira sam taj projekt, na izvorno Marxov način – ako ga se već želi kritizirati s njegova vlastitog stajališta? U najboljem slučaju, Marx ovdje istraživački dolazi na dnevni red dvaput. Najprije rekonstrukcija projekta njegove ‘kritike’, zatim na njezinoj osnovi teorija Moderne, te na koncu kritika njegova projekta” (Strpić, 2008: 368).

⁴ Pritom posebice imam na umu naše mlade politologe, koje u bogato, zamršeno i uzbudljivo tkanje teksta *Levijatana* već tri godine iznimno uspješno (u seminarskom radu na kolegiju “Povijest političkih ideja”) uvodi mladi kolega mr. sc. Luka Ribarević, već osvjedočeni znalac Hobbesova mišljenja (Ribarević, 2006, 2008a, 2008b, 2009). Koliko mi je poznato, Hobbesov je *Levijatan* studijska literatura na još nekim kolegijima na našem FPZ-u, primjerice na “Političkoj ekonomiji” (prof. dr. sc. Dag Strpić) i “Modernoj političkoj filozofiji” (dr. sc. Enes Kulenović, mr. sc. Hrvoje Cvijanović).

4) Naposljetku, suočavanje s *Levijatanom* uvjet je mogućnosti razumijevanja naše moderne epohe, jer riječ je o zacijelo fundamentalnoj knjizi modernoga političkog mišljenja. Oduvijek sam bio uvjeren – s protokom vremena sve uvjereniji, danas više nego ikada – i već sam imao prilike istaknuti da za političke znanstvenike nema drugoga puta: svi putovi vode preko Hobbesa, od njega, prema njemu, protiv njega (Lalović, 2006b: 131).

U prvom sam dijelu ovoga priloga naumio najprije prikazati Bidetove postavke i uvide o ključnoj Hobbesovoj ulozi u primjerenom pojmovnom definiranju logičkoga polazišta izlaganja teorije moderne.

U drugom se dijelu kritički vrednuje Bidetova ključna rekonstrukcijska teza da se pravim logičkim polazištem izlaganja kategorija metastrukturne teorije smatra Hobbesova teorija autorizacije.

U završnom se dijelu pokazuje da bi Hobbesova teorija političkog predstavnništva i autorizacije doista mogla biti polazištem *političke* teorije moderne (jer čovjeka uspostavlja kao “autora” politike, a njegova predstavnika ili suverena kao njegova “aktora” ili zastupnika). Ali ne i *opće* teorije moderne, budući da ocjenjujem kako Bidetova rekonstrukcijska teza, kojom se osporava epistemologijski status “prirodnog stanja” kao prvoga i najopćenitijeg pojma u poretku izlaganja, nije održiva.

1. Problem logičkog polazišta teorije moderne: na početku bijaše Hobbes?

Već smo od samog Bideta, a potom od Callinica i Petrucciana, čuli mjerodavna izlaganja koja su problematizirala logiku i smisao izlaganja metastrukturne teorije te epistemologijski status njezinih bitnih pojmova, napose metastrukture. Stoga se mogu zadovoljiti posve skraćenim sažetkom njezine dijalektičke artikulacije. Dijalektički karakter teorije, prema Bidetu, samo osvješčuje dijalektički karakter same zbiljnosti modernog društva, s ključnom dijalektičkom figurom preobrazbe, odnosno preokretanja metastrukture u strukture. Prvi i najopćenitiji logički moment izlaganja, metastruktura, pritom se očituje kao “postavljena pretpostavka”, kao postavka koja se stalno iznova uspostavlja i u tom uspostavljanju preokreće u drugome logičkom momentu izlaganja, u konkretumu kapitalističke klasne strukture i imperijalnoga svjetskog sistema. Treći i završni logički moment izlaganja, zbiljska općenitost politike, ponovno nužno upućuje na polazište, na apstraktum metastrukture, kao ne samo strukturno nego i politički posredovane temeljne pretpostavke sustavne dijalektičke teorije u materijalističkom ključu. Tek takva teorija omogućuje primjeren pristup politici kao konkretnoj ili zbiljskoj općenitosti, pojmljivoj samo procesualno kao istodobno opebljavanje općosti metastrukture i poopćavanje partikularnosti strukture.

Dijalektički karakter izlaganja Bidetove dijalektičke ili meta/strukturne teorije očituje se dakle u trodijelnom razvijanju logičkih momenata i u njegovoj herme-

neutičkoj kružnosti. Knjiga I: razmatra se “metastruktura”, javno obznanjeni oblik modernog društva koji je određen odnosom umne ugovornosti i razumske kooperacije, što ih jamči moderna država; Knjiga II: razmatranje klasnih struktura i sistema-svijeta, pri čemu se pokazuje da se moderno nasilje može razumjeti samo polazeći od moderne deklaracije opće slobode-jednakosti-racionalnosti, kao njezino izvrtanje; Knjiga III: teorija političke prakse nužno se vraća na logičko polazište, na metastrukturnu deklaraciju, ali preko strukturne i systemske kušnje. Trostrukom kritikom liberalnog kontraktualizma, organizacijskog socijalizma i etike diskursa (Habermas) političko se iskazuje kao etika borbe u spinozističkoj reinterpretaciji principa pravednosti.

Gdje se Hobbes pojavljuje u logičkom poretku izlaganja metastrukturne teorije? U samom polazištu, već u prvom logičkom momentu kružnoga trodijelnog izlaganja, u najapstraktnijem i najopćenitijem momentu “metastrukture”. Metastrukturna teorija kao logički poredak ili “poredak pojma”, dakako, započinje osnovnim, najopćenitijim pojmovnim određenjima, a to znači onim neposrednim ili neposredovanim, riječju ili čistom diskurzivnom pozicijom.

Jedino legitimno logičko polazište opće teorije moderne jest riječ, koja ima ontologijski status. Rječnikom i patosom starozavjetnim, objaviteljskim: “Na početku jest riječ” (Knjiga I, pogl. I “Ugovornost”, odj. 1.1. “Neposredno i posredovanja”, § 1.1.1. *Od deklaracije do ugovornih posredovanja*, točka A). Evo gotovo cijelog izvoda:

Na početku su izlaganja osnovni pojmovi, počevši od kojih se razvija cijela teorija. **Put je otvorio Hobbes.** Kako ne postoji nikakav prirodni poredak, pojedinci, kaže on, ne mogu izaći iz borbe sviju protiv svih, osim ako sami ne proizvedu princip harmonije koji se nameće svima. Teorijska konstrukcija društva započinje dakle tek ponovnim započinjanjem, prema kojemu se pretpostavlja da su se svi suglasili u zajedničkom diskursu: “(...) *kao da je svatko rekao svakome* (podcrtavam taj *diskurzivni* moment, utemeljitelj ugovora): ovlašćujem ovog čovjeka ili ovu skupštinu i dajem mu moje pravo da vlada mnome, pod uvjetom da mu ti prepustiš svoje pravo i odobriš njegova djelovanja na isti način” (*Levijatan*, pogl. XVII).⁵

Tako je Hobbes običnog čovjeka označio istinskim “autorom” politike, budući da je čovjek vlasti samo “aktor”, kojega je on izabrao imajući u vidu mir i zajednički prosperitet. Ali je tako istodobno stvorio **beskrajnu distancu između njega samoga i onoga kojemu se prepušta.** Pa možemo **sljediti, u cijelom toku kasnije povijesti političke filozofije, napor, neprestano razvijan, u cilju**

⁵ Usp. navedeni ulomak u našem izdanju: “... kao da svatko kaže svakome: *Ovlašćujem i predajem svoje pravo vladanja nad sobom ovom čovjeku ili ovoj skupini ljudi, pod uvjetom da i ti predaš svoje pravo i ovlastiš sve njegove radnje na isti način.*” (Hobbes, 2004: 122).

ponovnog zadobivanja te izgubljene moći, u cilju zajedničke provedbe politike preko jednako podijeljenog javnog diskursa, prema diskurzivno prihvatljivim procedurama. “Deliberativna” koncepcija politike, kao ona koju predlaže J. Habermas, utemeljena na etici rasprave, obilježuje kraj tog kretanja. Ali taj kraj ne čini ništa drugo doli to da osvjetljuje, radikalnije nego što to čini klasični kontraktualizam, polaznu poziciju: zahtjev za društvenom ugovornošću koja ostvaruje pretenzije za diskurzivnim sporazumijevanjem [...]

Ta je deklaracija dakle također deklaracija racionalnosti i građanstva. Ona namime obznanjuje da se društvom upravlja “komunikativnim” djelovanjem – što ću ovdje označiti kao “riječ”, u emfatičnom smislu tog izraza – koja ističe, kako je Habermas pokazao, trostruku pretenziju na važenje: ujedno *istine-učinkovitosti*, *ispravnosti* i *autentičnosti*, podjednako ponuđenih kritici [...]

Moderna ustavna deklaracija nije samo deklaracija formalne jednakosti u nekom odnosu raspravljanja, nego općenitije deklaracija o postupanju sa svakim i sa svima putem riječi. Deklaracija obznanjuje poredak riječi: sve među nama može biti ponovno razmotreno. Sve je podvrgnuto sporazumijevanju između svih, tj. kriteriju poopćivosti, onoga što je svima prihvatljivo. **Na početku dakle, obznanismo, jest riječ, kao mogućnost ponovnog započinjanja svake stvari. U ustavu, mi se proglašujemo ustavotvorcima [constituants]** (Bidet, 2008: 23-25; masnim slovima istaknuo D. L.).

Tako Bidet obrazlaže logičko polazište i strukturu svojeg izlaganja, koje nam je prethodno bio slikovito predočio ovako:

U razlici spram *Božanske komedije*, meta/strukturna teorija započinje Rajem, nastavlja se zemaljskim Paklom i završava problematičnim Čistilištem. U tome, kao što će se vidjeti, ona slijedi poredak nadahnut prije *Kapitalom*, negoli *Levijatanom*. Ona ne slijedi poredak povijesti, nego baš kao ta klasična djela, ili kao Hegelova *Filozofija prava*, poredak pojma, polazeći od kojega se mogu misliti povijesne konfiguracije i sekvence (Bidet, 2008: 19).

Kako to razumjeti? Dvoumica je barem dvostruka. Svjedoči li sekvenca meta-struktura-struktura-politika o novoj naivno teleologijskoj “velikoj pripovijesti”? U smislu: “Na početku je logos. Logos postaje ugovor. Ugovor postaje klasni odnos, koji postaje svjetskosistemska tlačnja. Ali, pod klasnom dominacijom i dominacijom centra, *sjećamo se logosa*.” Bidet objašnjava: “Na kraju međutim, vidjet ćemo, nije logos, nego samo, iznova obznanjen, zahtjev za logosom. Ili prije, u izrazima obnovljenim teorijskim prijednim putom, strukturno-sistemska kušnjom: ono što je podobno za zahtijevanje [*l'exigible*], što logos ne bi mogao držati zarobljenim” (Bidet, 2008: 43).

K tome, ne možemo a da se, gotovo zdvojno, ne začudimo i upitamo: ako znamo da dijalektičku ili meta/strukturnu teoriju karakterizira trodijelno kružno su-

stavno izlaganje u redosljedu metastruktura (Raj) – struktura (Pakao) – politika (Čistilište), kako je to uopće spojivo s Hobbesom, s njegovim poimanjem prirodnog stanja kao polazišta znanstvenog izlaganja? Odgodimo zasad tu dvoumicu i promoviramo što nam Bidet o tome govori.

Pozivajući se na temeljna istraživanja Yves-Charlesa Zarka (1995/2001, 1999), vodećega svjetskog znalca Hobbesova mišljenja, Bidet s odobravanjem navodi njegovu tezu o konstitutivnoj vezi ugovora s riječju (“Najvažnije djelo ljudske riječi jest ustanovljenje države putem društvenog ugovora”, Zarka, 2001: 20), da bi nas, uzgredno u bilješci, upozorio da, načelno, postoje dva tipa pristupa i određenja logičkog polazišta teorije:

1) Otvaranje *à la* Hobbes (šahovski rečeno); ono “formulira mogućnost mirnodopskog poretka na tome jednodušnom sporazumu između jednakih i slobodnih – uzajamno dana riječ u stanju uzajamne ugroze” – kojim se “na scenu postavlja razumski račun javnog poretka između slobodnih-jednakih”.

2) Otvaranje *à la* Locke; ono postulira da svatko posjeduje sličan um koji poznaje legitimnost “stanja jednakosti” i “savršene slobode”, kojim se uspostavlja umni karakter javnog poretka (Bidet, 2008: 23-24, bilj. 1).

Takva je naznaka potom jezgrovito obrazložena u razmatranju “filozofijskoga i političkog pitanja polazišta”, gdje su spomenuta dva tipa pristupa klasične moderne političke filozofije ovako prikazana.

1) Polazište je prvoga klasičnog diskursa političke filozofije, kao što je Hobbesov, razmatranje čovjekove prirode u njezinoj pojedinačnosti, pri čemu se interesi svih pojedinaca međusobno suprotstavljaju, do rata svakoga protiv svakoga. Takvo se prirodno stanje potom nastoji prevladati tako da se u prirodi samoj dokuči “učinak obrata preko kojega bi se ona mogla, slijedeći svoju prirodnu logiku, preokrenuti protiv sebe same i usmjeriti prema skladu”. Kako se to čovjekovoj prirodi, u njezinu samorazornom partikularitetu, može pripisati zadaća da se okrene protiv sebe i samu sebe prevlada u političkoj općenitosti javnog poretka? Očigledno, samo tako što je pritom “ono *opće potajno pretpostavljeno na početku, u okrilju same prirode (ljudske) kao racionalan zahtjev*”.

2) Za razliku od prvoga pristupa koji polazi od partikularnoga, ono opće je apsolutno polazište drugoga velikog diskursa političke filozofije: u slučaju Lockeja to je transcendentni zakon uma, u slučaju Rousseaua i Kanta to je “transcendental društvenog ugovora”.

Nijedan od tih klasičnih pristupa Bideta ne zadovoljava: prvi jer zapada u “prirodnu teleologiju”, drugi pak zato što se svodi na “univerzum zahtjeva”.

U osviještenoj kontrapoziciji, Bidet predlaže “treći put, koji prihvaća to deklarirano opće kao polazište”, s obrazloženjem:

Kao modernu označujem onaj moment (proces) u kojem se strukturni oblici dominacije ne *shvaćaju* doli polazeći od pozicije preko koje se deklarira opće. Deklaracija o slobodi-jednakosti preokreće se u svoju suprotnost, razmjena u eksploataciju, sloboda u dominaciju [...], ali u strukturnoj relaciji koja neprestance iznova postavlja svoje, veoma subverzivno, metastrukturno deklarativno pretpostavljeno [...] ono navlastito moderne, leži u tome što su se, uzete u njihovu specifičnom obliku, društvene strukture dominacije ne samo prestale legitimirati pozivanjem na pretpostavljeno prirodni poredak nejednakosti nego se odsad ne mogu u punoj strogosti pojmiti doli polazeći od same pozicije općega (Bidet, 2008: 45-46).

Konačni izričiti sud o svojoj rekonstrukciji Hobbesova logičkog polazišta izlaganja teorije Bidet naposljetku ovako formulira (u ulomku koji je ispušten u našoj skraćenoj hrvatskoj verziji):

Taj način izlaganja teorije mogao bi se smatrati čudnim: na početku nema ničega, zatim je tu riječ itd. U tom sam se pogledu otprve pozivao na Hobbesa (§ 1.1.1.). Prigovorit će mi se da njegovo *istinsko polazište* nije riječ ugovora, nego “prirodno stanje”, stanje u kojemu je čovjek-čovjeku-vuk, koje bi on želio okončati. Dijalektički, tj. realistički pristup, koji predlažem, to *pred-polazište* (društveni rat) prima u izrazima klasne borbe. Ali takav pristup klasne činitelje razaznaje u samim ugovornim posredovanjima, u njihovu preokretanju. Čovjek-čovjeku-vuk time prestaje biti *ahistorijski antropološki pojam* (Bidet, 1999: 46; istaknuo D. L.).

“Istinsko polazište” teorije mora dakle biti “riječ ugovora”, a ne “prirodno stanje”. Hobbesov pristup nije dovoljno “realistički” ili “dijalektički” jer ne uviđa da tzv. “prirodno” (a zapravo društveni klasni rat) ne prethodi društvenom sporazumu, nego da, naprotiv, proistječe iz njega, kao njegovo preokretanje. Pojam “čovjek je čovjeku vuk” time je epohalno određen klasnom strukturom modernog društva, koja postoji ne usprkos, nego zahvaljujući “ugovornim posredovanjima”, u stalnoj napetosti između opće emancipacijske logike čovjekove slobode, jednakosti i racionalnosti, obznanjene u modernim ustavima, i strukturne i svjetskosistemske zbiljnosti tlačenja i eksploatacije.

Na pitanje polazišta Bidet se još jednom vraća razmatrajući ključnu problematiku “preobrazbe metastrukture u strukturu”. Argumentacija se *naoko* ponavlja, s odlučujućim pomacima i preciziranjima, pri čemu se ponovno ističe da se osnovna diskurzivna relacija, *zajednički poredak u zajednici riječi*, ozbiljuje preko društvenog sporazuma ili ugovora.

Ugovor je dakle najizvanrednija stvar koja postoji. On je produženje riječi drugim sredstvima. I napose sredstvom da se riječ okonča. On je čin riječi koji se sastoji u tome da se riječ uredi putem riječi. Da se njezin sadržaj ograniči njezinim oblikom. Da se iskažu formalna pravila ne samo raspodjele riječi, nego vladavine riječi, tj. uvjeta u kojima će svi sugovornici prihvatiti da moraju ići dalje od riječi.

Realističnog teoretičara, koji kao naš *razumski društveni bitak* postavlja sporazum koji osigurava ne-agresiju, ne možemo otposlati ne riješivši stvar, ni odbaciti ga s pomoću drugoga, idealista koji kao naš *umni društveni bitak* postavlja sporazum koji poopćuje poredak riječi. Jer je riječ o naličju i licu istog sporazuma (čina).

Kod *Hobbesa* samoga, *prvi prirodni zakon, pravilo uma*, koji je u tome da se zaštiti svoj život, neodvojiv je od drugoga, zakona simetrije, koji je u tome da svatko dodjeljuje drugome onoliko koliko taj njemu dodjeljuje – *jedinstvo ta dva pravila vodi do društvenog sporazuma*. Na početku je vuk, čovjek-je-čovjeku-vuk. *Ali vuk je biće riječi. Pa vuk progovara: "načinimo sporazum", veli on. Na početku dakle jest riječ* (Knjiga II: Struktura i sistem, pogl. 4: Meta/strukturna preobrazba, odjeljak 4.1. "Dominacijski potencijal svojstven modernoj metastrukтури"; t. A. Od diskurzivne neposrednosti do ugovorno-racionalnih posredovanja, u: Bidet, 2008: 86-87; istaknuo D. L.).

Sve do ovoga posljednjeg ulomka nije bilo većih iznenađenja u argumentaciji kojom nam je Hobbes bio predstavljen kao politički filozof koji svojom teorijskom konstrukcijom polazište teorije – otvaranje *à la* Hobbes – razumije kao radikalni individualizam, kao prirodno stanje opće ugroženosti iz kojega je nužno izaći "sporazumom putem riječi", kojim prirodni "obični ljudi", slijedeći svoje prirodno pravo na samoodržanje, uspostavljaju "razumski društveni bitak" mirnodopskoga javnog poretka.

No dotad nesporni primat prirodnog prava partikularne individue i razumska konstrukcija sporazuma, neka vrsta poslovnog sporazuma o stanju sigurnosti, u posljednjem se ulomku pokazuju samo jednom – razumskom – stranom stvaranja političkog tijela. Bidet ovdje napokon uviđa i priznaje da čak i "kod *Hobbesa* samoga" postoji i druga – umna – strana konstrukcije sporazuma, koja je pojmljena kao *jedinstvo prvih dvaju prirodnih zakona*; takvim društvenim sporazumom "vuk kao biće riječi" uspostavlja "umni društveni bitak" koji "poopćuje poredak riječi". Ako su to dva lica toga čudotvornoga društvenog sporazuma, kojim se tek uspostavlja društveni bitak, tada je očito da i Hobbes sam kombinira dva pristupa: razumski, koji polazi od primata prirodnog prava individue, i umni, koji polazi od primata prirodnih zakona uma.

Dakle "na početku je vuk" prirodni čovjek s vučjom prirodom, ali koji je i "biće riječi", pa još i progovara jezikom sporazumijevanja kojim, zajedno sa svima drugima i sa svakim od njih pojedinačno, "sam proizvodi princip harmonije koji se nameće svima".

Čudesnog li vuka, zvjerke koja progovara pravnim jezikom društvenog sporazuma, koji nije samo glas razuma (uzajamno dana riječ u stanju uzajamne ugroze), nego i glas savjesti ili prirodnog zakona! Za toga vukočovjeka važi dakle ono što je

prethodno rečeno za “običnog čovjeka” kao “tvorca” ili “autora”, koji svojim slobodnim činom, svojom tvorbenom, pače državotvornom riječju, kroz krajnje sofisticiran postupak autorizacije, kreira “smrtnog boga” ili državu kao političkopравnu osobu. A ako je čovjek-vuk, dakle “obični čovjek”, “istinski ‘autor’ politike”, što je onda “čovjek vlasti”, za kojega nam je Hobbes bio rekao da je “samo ‘aktor’, kojega je on izabrao imajući u vidu mir i zajednički prosperitet”?

Kako god bilo s tom jednadžbom čovjek = vuk, kojoj je i sam Hobbes ne odveć sretno pribjegavao, očito je da osnovni mogući smisao riječi “vuka koji progovara” valja razumjeti kao opću težnju prirodnih ljudi da napuste prirodno stanje posve mašnje nesigurnosti, da prestanu razdirati sebe same i druge kao bijesni kurjaci.

Kao što smo vidjeli, metastrukturalna ili dijalektička teorija “započinje Rajem, nastavlja se zemaljskim Paklom i završava problematičnim Čistilištem”. Što u poretku izlaganja te teorije odgovara kategorijalnoj sekvenci: metastruktura – struktura (i sistem) – politika. Osvjedočili smo se da nam je Bidet premalo o tome kazao kada je bio ustvrdio da u tome “slijedi poredak nadahnut prije *Kapitalom* negoli *Levijatanom*”.⁶ Neka je tako. Ostaje međutim pitanje slijedi li Bidetova teorija moderne, u svojoj dijalektičnosti, uopće logiku i strukturu izlaganja Hobbesova *Levijatana*, s njegovom kategorijalnom sekvencom: *status naturalis* – *pactum societatis* – *status civilis*, gdje sve (nedvojbeno?) započinje Paklom, gdje Raja uopće nema, a ni Čistilište nije baš primjeren opis javnopolitičkog poretka.

Bidet se, po mom sudu, nadahnjuje *Levijatanom* samo utoliko ukoliko je i Hobbesov poredak izlaganja logički (poredak pojma), a ne poredak povijesti, te preko rekonstrukcijskog tumačenja kojim u polazište svojeg izlaganja smješta drugi logički moment u *Levijatanu*, moment društvenog sporazuma, odnosno teorije autorizacije. Moderni čovjek se time, od Hobbesa naovamo, nepozivo postulira kao *autor ili tvorac politike, a suveren kao njegov zastupnik (aktor) ili predstavnik*.

Otuda zaključak: *put je otvorio Hobbes*.

⁶ Bidet je mnogo uvjerljiviji kada ustvrđuje da je njegov poredak izlaganja nadahnut i “poretkom pojma” Hegelove *Filozofija prava* (usp. Bidet, 2008: 19). Ne bi bilo previše teško pokazati da Bidetovo trodijelno kružno izlaganje pojmova (apstraktna općost metastrukture, posebnost strukture, zbiljska općenitost politike) odgovara formalnoj strukturi izlaganja ideje države u Hegelovoj spekulativno dijalektičkoj znanosti o državi (apstraktno pravo, građansko društvo, politička država), ali uz ispuštanje drugoga bitnog općeg elementa u Hegelovoj arhitektonici, momenta moraliteta, koji ne nalazimo u pojmovnom određenju metastrukture. Istodobno, metastrukturalna je bitno određena logičkim polazištem diskurzivne neposrednosti, s emancipacijskim elementima koji nedostaju u Hegelovu reduktivističkom razumijevanju politike i političkoga.

2. Logičko polazište Hobbesove teorije moderne: čovjek kao individua i moralni subjekt

Saslušavši s krajnjom pozornošću Bidetovu argumentaciju, moramo se zapitati: ako je put otvorio Hobbes, je li Bidet dovoljno uvjerljiv kad nas uvjerava da je nužno napustiti pojam “prirodno stanje” kao “ahistorijski antropološki pojam”? Ako je i po Bidetu na početku čovjek-vuk, ako je čovjek-vuk biće riječi, uspostavlja li se tek društvenim sporazumom “poredak riječi”? K tomu, ako čovjek-vuk progovara “načinimo sporazum”, on to nedvojbeno čini u prirodnome ili u nekom predsporazumnom stanju (kako god ga mi nazvali) poopćenog nepovjerenja, napose nepovjerenja u pravi smisao temeljnih riječi i njihovu intersubjektivnu relevanciju. Otkud stoga iznenadna sposobnost ljudi-vukova ne samo da govore nego i da se razumiju? Zar ne bi bilo logično pretpostaviti da je čovjek čovjeku vuk prvenstveno zato što ne slijedi ili ne zna slijediti Božju riječ, njegove prirodne ili moralne zakone?

Ako se dakle suglasimo da polazište izlaganja doista jest riječ, ako je to riječ čovjeka-vuka, kako razumjeti tezu da je čovjek-vuk biće riječi?

Poteškoća je dvostruka. Najprije i očigledno: zar jezik nije ona antropološka značajka u kojoj se sabire temeljna razlika između čovjeka i vuka? Hobbes je u tom pogledu posve nedvosmislen: “... najplemenitiji i najkorisniji od svih drugih bio je izum JEZIKA [...] a bez toga među ljudima ne bi bilo ni države ni društva ni ugovora ni mira, ništa više nego među lavovima, medvjedima i vukovima” (L, IV, 1; istaknuo D. L.).

Ali ne samo to! Naime ako je “prirodni čovjek” biće riječi, to znači da je “prirodno stanje” u kojem on bivstvuje formalna ili izvanjska zajednica riječi svih govornih bića. Zašto formalna ili izvanjska? Očito zato što se ta bića ne razumiju, riječima usprkos; čovjek-vuk ne govori samo jednim jezikom.

Y.-Ch. Zarka je sjajno pokazao da Hobbesa valja razumjeti upravo kao *semio-loga vlasti* zato što jezična zajednica prethodi društvu i javnome političkom porijeklu.⁷ “Riječ je dakle temeljna antropološka pretpostavka utemeljujućeg čina [društvenog sporazuma], kojim se prostor sukoba preobrazuje u zajednicu uzajamne pravne priznatosti, pri čemu drugi prestaje biti neprijatelj i postaje biće prava” (Zarka, 1999: 291).

Riječ je dakle bitno ambivalentna, ne samo glede svojega smisla. Jer ona može biti riječ moći, oružje protiv drugoga, ili pak riječ sporazumijevanja i međusobnog priznanja.⁸

⁷ Usp. “... je li uvjet jezika društvo ili je uvjet društva jezik? Upravo zato što Hobbes riječ i verbalnu komunikaciju čini uvjetom društva, a ne obrnuto, njegova je politička filozofija *semio-logija vlasti*, a ne sociologija vlasti” (Zarka, 2001: 97; istaknuo D. L.).

⁸ Hobbes precizno razlikuje upotrebu od zloupotrebe jezika. Dvije su vrste upotrebe opće (oznake za prisjećanje i za utvrđivanje značenja pojedinih riječi) – tada se riječi nazivaju znakovima.

Po svojoj složenosti i važnosti tema zaslužuje zasebne studije, u teorijskom dijalogu s kapitalnom Zarkinom interpretacijom Hobbesove “etičko-političke” semiologije.⁹

Ograničit ću se stoga na nekoliko osnovnih napomena.

1) Ako se složimo sa Zarkom da etička dimenzija jezične pragmatike čini čovjeka bićem riječi, iz toga slijedi da to antropologijsko određenje valja razumjeti u jakom smislu: “čovjek nije samo biće koje govori, nego je također, i iznad svega, biće koje postaje ono što jest putem riječi” (Zarka, 1999: 287).

A time dolazimo do jednoga od ključnih paradoksa tzv. “prirodnog stanja”. Ako je čovjek po jeziku, a čovjek nije ništa drugo doli čovjek-vuk, tada slijedi odlučujuća posljedica: Čovjek je čovjeku vuk ne iako govori, nego *upravo zato što je biće riječi*. Premda izum jezika čini čovjekovu razlikovnu značajku, njegova (zlo)upotreba u prirodnom stanju ne ostvaruje čovjekove meta-fizičke potencijale, nego još pojačava sukobe među ljudima. Po svojoj prirodi čovjek je slobodno biće koje ratuje sa svima drugima, barem potencijalno, zato što se nesmiljeno bori za svoja politička uvjerenja, za svoju slobodu. Ali to je lažna sloboda, republikanski pojmljena “Liberty”; “sloboda koja se spominje tako često i s tolikom počasti u povijestima i filozofiji starih Grka i Rimljana”. Hobbes inzistira da ta toliko slavljena sloboda zapravo nije bila sloboda “u pravom smislu” (nije istinska “Freedom”), jer kod starih nije bilo “slobode pojedinaca, nego države”. Dakle “Liberty” je više proklamirana negoli zbiljska, “lažni vid slobode”, čemu nas uče grčki i rimski pisci, pa se zbog njihova kobnog utjecaja na zapadne duhove mora ustvrditi da “ništa nije plaćeno tako skupo kao što su zapadne zemlje platile učenje grčkoga i latinskog jezika” (L, XXI, 8, 9). Nasuprot tome, “istinska sloboda podanika” jest sloboda od nepotrebnog upletanja vlasti i zakona u privatnu i društvenu sferu djelovanja pravnih subjekata – sloboda [freedom] od “okova i zatvora”.

Čovjek je čovjeku vuk zato što govori jezikom lažne slobode, jezikom Aristotela i Cicerona (“ljudi se lako daju obmanuti blistavim imenom slobode”).¹⁰ Prirod-

Četiri su upotrebe posebne (stjecanje umijeća, međusobno savjetovanje i učenje, davanje drugima na znanje naših htijenja i ciljeva, igranje riječima radi bezazlenog užitka). Tome odgovaraju četiri zloupotrebe (samoobmana zbog nepoznavanja smisla svojih riječi; metaforička upotreba riječi, čime se obmanjuju drugi; kad ljudi “pomoću riječi obznanjuju da je njihova volja ono što nije”; kad ih “upotrebljavaju da bi jedan drugoga napadali”). Usp. L, IV, 3,4.

⁹ Možda bi najprimjereniji povod i poticaj za takvu diskusiju mogla biti čuvena “amsterdamska debata” između Q. Skinnera i Y.-Ch. Zarka (Skinner/Zarka, 2001: *Hobbes. The Amsterdam Debate*).

¹⁰ “Čitajući te grčke i rimske pisce, ljudi su od djetinjstva stekli običaj da (pod lažnim vidom slobode) povladuju neredima i razuzdanom osporavanju djela svojih vladara, i opet osporavanju tih istih osporavatelja, i to uz prolijevanje tolike krvi da – uvjeren sam da to zaista smijem reći

no stanje nije nipošto “ahistorijski pojam”, nego je očito stanje povijesne socijalizacije zapadnog čovjeka. Kao takvo ono je ne-poredak, ne-red, nije supstancijalna zajednica riječi, nego rat zbog riječi i za riječi (Slobodu).

2) Kako je čovjek-vuk ipak sposoban za razmjenu riječi, za sporazum s drugima? Samo tako što progovara jezikom prirodnoga zakona ili pravila uma (kako ističe i Bidet). Tako i tada postaje *Author* ili tvorac zajedničkoga društvenog bitka. Tvorac Commonwealtha kao pravno-političke osobe. Kad je Bidet ustvrdio, s punim pravom, da je “Hobbes običnog čovjeka označio istinskim ‘autorom’ politike”, a “čovjeka vlasti samo ‘aktorom’, kojega je on izabrao imajući u vidu mir i zajednički prosperitet”, zaključio je: “ali je tako istodobno stvorio *beskrajnu distancu* između njega samoga i onoga kojemu se prepušta”. Takva mi se prosudba čini bitno prekratkom za razumijevanje smisla i domašaja Hobbesove teorije autorizacije. Osnovna funkcija Hobbesove teorije autorizacije i jest u tome da ta distanca ne bude “beskrajna”, da se postulira dinamički odnos pravne uzajamnosti između slobodnih državljana i njihova suverena. Bidet u cijelom toku posthobsovske moderne političke filozofije prepoznaje “napor, neprestano razvijan, u cilju ponovnog zadobivanja te izgubljene moći, u cilju zajedničke provedbe politike preko jednako podijeljenog javnog diskursa, prema diskurzivno prihvatljivim procedurama”. S time se možemo suglasiti, uz napomenu da upravo teorija autorizacije otvara polje mogućnosti toga “ponovnog zadobivanja”. Običan je čovjek (slobodni, prirodni) tvorac osobe Commonwealtha, kao dvostruko impersonalne političke vlasti. Commonwealth ili država jamstvo je njegove moralne subjektivnosti i individualne slobode. Distanca između čovjeka-tvorca i suverena kao njegova zastupnika upravo zato nije “beskrajna” i “nepremostiva”, jer je njihov odnos posredovan uspostavljanjem države. Čovjek vlasti nije država, samo je njezin predstavnik. “Običan” pak čovjek nije puki podanik, nego slobodni državljanin, tvorac države kao suverene osobe. Suveren je stoga “samo” predstavnik građana-tvoraca koji tvore državu kao osobu, on djeluje po izričitom ovlaštenju svojih tvoraca, svih i svakoga od njih pojedinačno (primjerice: “svaki je podanik tvorac svakog čina koji vrši suveren”, L, XXI, 7). Ustvrditi da je običan čovjek autor ili tvorac politike znači neopozivo postulirati da je jedina moguća legitimacija suverenog predstavnika ili predstavničkog suverena proceduralno demokratska.

3) Distanca između slobodnog državljanina i čovjeka vlasti ili suverena nije beskrajna zbog još jednoga razloga. Prirodno stanje je stanje nesmiljenih sukoba i zato što su prirodni ljudi *vjerska bića (kršćani)* koja međusobno ratuju te zato što opća volja svakog čovjeka kao moralnog subjekta iskazuje pretenziju na javno, intersubjektivno važenje. Valja sa svom ozbiljnošću shvatiti Hobbesovo isticanje da

– ništa nije plaćeno toliko skupo kao što su *zapadne zemlje* platile učenje grčkog i latinskog jezika”, L, XXI, 9; istaknuo D. L.).

je suveren *duša političkog tijela*, što znači da on nije puki čovjek vlasti, nego je i legitiman autoritet, *mjerodavan tumač i jamac uvažavanja prirodnih zakona* kao uvjeta i sadržaja pravnog mira, građanskog društva i vjerskih sloboda.¹¹ Tek takvo određenje i funkcija suverena omogućuju da se formalna ili izvanjska zajednica vjernika (čovjek je čovjek vuk i zato što vjeruje, što je beskompromisan i fanatičan u borbi za svoju vjersku istinu) barem tendencijski preobražava u pravu zajednicu moralnih bića, koja naloga prirodnih zakona slijede kao svoju unutarnju prirodu.

4) Kako objasniti da cjelina vukova-bića riječi kao tvorca posjeduje najviše stvaralačko umijeće, umijeće stvaranja Levijatana kao *Deusa mortalis*? Da je čovjek-vuk biće transcendencije? Nema nikakve dvojbe da ta kvazidivinizacija čovjekove sposobnosti stvaranja političkog tijela ima teologijske konotacije. Autor = Tvorac ime je Tvorca sviju stvari. Tako najviša sposobnost stvaranja, “novog započinjanja”, upućuje na to da čovjek nije samo vuk niti samo biće riječi, nego da je čovjek-Bog, biće savjesti podložno prirodnim ili moralnim zakonima svoga Tvorca. Hobbesov treći prirodni zakon “*pacta sunt servanda*” nije tek poopćavanje razumskog tržišnog pravila, nego poštovanje temeljnoga izvornog sporazuma između Tvorca i njegova Stvorenja (otuda, uostalom, Faustov izazov). Koji stvorenje, dakako, često krši: “Ljudi mogu činiti mnogo toga što Bog ne zapovijeda, pa zato on nije tvorca [Author] toga” (L, XXI, 4).

Na početku je dakle riječ Tvorca i u smislu izumljivanja jezika (“Prvi tvorca jezika bio je sam Bog”, L, IV, 1) i u smislu sadržaja prirodnih zakona (napose da su ljudi ljudima ljudi – o čemu svjedoče deveti i deseti prirodni zakon jednakosti)¹².

Teologijski argument – univerzalnost Tvorčeve riječi izražene u prirodnim ili umnim zakonima koji su dokučivi čovjekovu razumu i savjesti – definira opće po-

¹¹ V. “Suverena vlast je duša države, i kad se jednom odvoji od tijela, ona više ne pokreće udove” (L, XXI, 21); “Gotovo svi koji državu i podanike uspoređuju s Čovjekom i njegovim udovima ustvrđuju da je suveren u republici ono što je glava u tijelu neke osobe. Ali prije bih volio kazati, slijedom svojih rasuđivanja, da je ta suverena moć [...] u državi nešto kao njezina duša, prije negoli glava njezina tijela. Jer duša je ono što čovjeku daje sposobnost da hoće i da odbije; isto je tako suveren onaj o kojemu ovisi volja cijele republike” (DCi, VI, t. 19, str. 162). Usp. Passerin d’Entrèves, 1969: 133-144. Tim eksplicitnim iskazima valja dodati odlučujuću značajku suverena. Osoba suverena je definirana kao duša političkog tijela ili njegova javna savjest, zato što je čak i *Sveto pismo* podložno interpretacijama. “Teologijsko jest dakle uvijek *teologijsko-političko*, kako za posebno kraljevstvo Božje (gdje je politika dio religije) tako i za građansko kraljevstvo (gdje je religija dio politike). *Sveto pismo* dakle *politički tekst*, ali napisano često *dvoznačnim i metaforičnim jezikom*. *Sveto pismo* spada u političke spise, Mojsije je utemeljitelj države” (Zarka, 2001: 118-119; istaknuo D. L.).

¹² Usp. “... za deveti prirodni zakon postavljam to *svaki čovjek priznaje drugoga sebi jednakim po prirodi*” (L, XV, 21); iz čega slijedi deseti prirodni zakon “*protiv preuzetnosti*”, koji glasi: “*da pri sklapanju mira ni jedan čovjek ne zahtijeva za sebe kao isključivo bilo koje pravo za koje ne prihvaća da vrijedi za svakog ostalog*” (L, XV, 22).

lazište teorije moderne i kod Hobbesa i kod njegovih velikih nastavljača (sve do Marxa).

Izričitu potvrdu nalazimo u programskim preambulama velikih modernih deklaracija o slobodi-jednakosti-racionalnosti modernog čovjeka i građanina.

“Mi smatramo očiglednim istinama da su ljudi stvoreni jednaki, i da ih je *njihov Tvorac* obdario neotuđivim pravima, među koja spadaju život, sloboda i traganje za srećom” (v. američku *Deklaraciju o nezavisnosti*, 1776).

“... Nacionalna skupština priznaje i deklarira, u nazočnosti i pod pokroviteljstvom *vrhovnog Bića*, sljedeća prava čovjeka i građanina” (v. francusku *Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina*, 1789).¹³

Na početku dakle jest čovjek riječi, koji u odlučujućem logičkom momentu progovara jezikom sporazumijevanja, jezikom ljudske uzajamnosti, jezikom moderne ustavne deklaracije. A taj pravopolitički jezik upravo je, vidjesmo, jezik prirodna ili moralnoga ili Božjeg zakona.

Tog čovjeka ustavotvorca jasno i razgovijetno prepoznajemo. To nije čovjek općenito, nego moderni čovjek, koji je istodobno i nezavisna individua i moralni subjekt.¹⁴ Taj je čovjek bitno dvojan i zdvojan, jer je u sebi rascijepljen između partikularne volje (koja mu govori glasom osobnog interesa i strasti) i moralne opće volje (koja mu govori glasom dužnosti spram prirodnih ili Božjih zakona). Glavni je izazov moderne znanosti o politici kako tu konstitutivnu opreku uvažiti u njezinoj nesvodljivosti, u njezinoj epohalnoj danosti, a istodobno tragati za višim identitetom u razlici.

3. Što da se radi s *Levijatanom*?

Kako, zaključno, nakon ovih osnovnih napomena ocijeniti Bidetov poziv na razgovor o Hobbesu, na dijalog s njime, iz interpretacijskog obzora opće teorije moderne? Po mom sudu, nudi nam se barem trostruki naputak o tome što da se radi s *Levijatanom*.

1) Najprije valja ustvrditi, parafrazirajući Althussera: svi smo čitali, svi čitamo *Levijatan*. Od osvita moderne, već nekoliko stoljeća, možemo ga čitati svakodnevno, u dramama i snovima naše povijesti, u njenim rasprama i sukobima. U stalnom dramatičnom hrvanju *Levijatana* s *Behemotom*, sučeljavanju logike prava i bezumlja sile, u vučjem zavijanju modernog jedva-još-čovjeka ... Svi smo, također, više-manje pročitali barem prva dva dijela Hobbesova *opus magnum*. Međutim treba

¹³ Usp. “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their *Creator*...”; “... l’Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l’*Être suprême*...” (citata prema: Mrđenović, 1989: 103, 133; istaknuo D. L.).

¹⁴ O tom supstancijalnom pojmovnom razlikovanju vidi: Burger (1990), Renaut (1989).

jednom doslovno pročitati *Levijatan*. Pročitati baš sav tekst, sva četiri dijela, red po red, ponoviti deset puta najzahtjevnija poglavlja i ulomke ... da bi svatko od nas prokročio vlastiti strmi put u prostranu šumu ove knjige.¹⁵

U tome čitanju nismo prepušteni sami sebi – što nije uvijek i prednost. Kao i svakom klasiku i Hobbesovu tekstu pristupamo preko brojnih prvorazrednih posrednika i tumača. Mnogi se s pravom smatraju nezaobilaznima, kao što su, primjerice, M. Oakeshott (1946), C. B. Macpherson (1962, 1968) i Q. Skinner (1996, 2002a, 2002b), ili pak iznimno korisnima, poput F. Tönnies (1896/1927), L. Straussa (1936, 1954), C. Schmitta (1938), M. Vileya (1957, 1968), D. Gauthiera (1969). Ipak se i u tako fascinantnom elitnom društvu, po mom sudu, izdvaja fundamentalna knjiga Y.-Ch. Zarke *Hobbesova metafizička odluka. Uvjeti politike* (1999), nakon koje “ništa nije više kao što je bilo”.

2) Ne može se precijeniti važnost uvida da je upravo Hobbes, svojom teorijom autorizacije, otvorio pojmovno polje *političke teorije moderne*, time što je modernog čovjeka pojmió kao “autora” (tvorca) politike, a suverena samo kao diskurzivno i ugovorno ovlaštenog “aktora” (zastupnika). Time je, nedvojbeno, istodobno otvoren i jaz – prema Bidetu, “beskrajna distanca” – između slobodnog državljanina i njegovog suverenog predstavnika. Iz čega je Bidet zaključio, vidjeli smo, da cjelokupnu modernu političku filozofiju nakon Hobbesa karakterizira stalno nastojanje da se taj jaz premosti, da slobodni državljanin ponovno zadobije moć kojoj se bio prepustio. Već sam izrazio svoje neslaganje s tom famoznom “beskrajnom distancom”, koja previđa emancipacijske potencijale pojmovnog polja Hobbesove teorije države. Takvo je previđanje moguće objasniti republikanskim čitanjem *Levijatana* (kao što čini Skinner), kojemu se teorija autorizacije čini tek sofisticiranom ideološkijskom konstrukcijom za opravdanje apsolutizma (nekom vrstom “dobrovoljnog sužanjstva”). U tom se čitanju početno samosvođenje čovjeka na podanika čini definitivnim i neopozivim, kao da je cijela teorija autorizacije perverzno smišljena da dokaže kako čovjek nikada zbiljski ne može biti “autor politike” – premda nikad ne

¹⁵ Stanovitu predodžbu u što se čitatelj pritom upušta može dočarati “stanje diskusije” o jednoj od najčuvenijih i najneprozirnijih Hobbesovih argumentacija, u kojima on sažeto iznosi prigovore na račun nekoga koga naziva “the Foole” (L, XV, 4,5). “Ludak” (u starijem srpskom prijevodu, 1961: 126-129), ili “Budala” (u novijem hrvatskom prijevodu, 2004: 104-106), ili “Bezumnik” (“l’Insensé” u francuskim prijevodima) jest, kao što je znano, dijaloško lice koje smatra da je razborito kršiti sporazume ili djelovati nepravedno kada je za čovjeka korisno da to čini. K. Hoekstra čak ocjenjuje da su ti “ulomci u poglavlju XV *Levijatana* bili žarišna točka tumačenja Hobbesa u dvadesetom stoljeću” (Hoekstra, 1997: 620). Hobbesove je argumente protiv “lude” najteže bilo razumjeti onima koji su zapravo njegovu osnovnu argumentaciju pojmió kao temeljnu suglasnost s pozicijom “vuka koji ludo zbori” (ili “nasilnog mudrijaša”, kako će ga recipirati Diderot i Rousseau), a koja se očituje u apsolutnom i bezuvjetnom primatu logike vlastitog interesa nad prirodnim zakonom poštovanja ugovora.

smije i ne može zaboraviti da bi to htio i trebao biti. U Bidetovu slučaju, previđanje mi se čini posljedicom njegova čitanja *Levijatana* u svjetlu logike društvenog sporazuma kako ju je Hobbes poimao u prvim dvjema verzijama svoje političke znanosti (*Elements of Law* i *De Cive*), kada se čovjek-ugovaratelj, pritisnut nuždom golog samoodržanja, doista odricao svojeg prirodnog prava u korist suverena, vođen razumskom logikom interesa i i sigurnosti. Takvo čitanje više nije moguće, kao što je uvjerljivo dokazano (Zarka, 1995/2001: 197-227, 1999: 310-356; Skinner, 2002b: 177-208; također i Ribarević, 2008a i 2009). Teorija autorizacije odlučujući je epistemologijski rez, jer otvara kategorijalno polje mogućnosti čovjekova subjektiviranja u državi – čak i bez obzira na pojedine Hobbesove formulacije i nedoumice glede tih mogućnosti. To sam, na drugom mjestu, označio “hobsovskim momentom” moderne i suvremene znanosti o politici (Lalović, 2008: 101-102).

3) Za kraj nam preostaje i glavni problem, problem logičkog polazišta teorije moderne. Vidjeli smo kako Bidet prikazuje i razumije Hobbesov tip znanstvenog diskursa, da ocjenjuje kako treba napustiti pojam “prirodno stanje” kao polazište poretka izlaganja.

U Bidetovu kritičkom prikazu Hobbesa jedan je njegov argument dosad ostao u sjeni, bez komentara. Ostalo je naime nejasno zašto Bidet najprije, u logičkom momentu metastrukture, kada nam objašnjava temeljnu važnost filozofijskoga i političkog polazišta, Hobbesovo poimanje logičkog polazišta određuje kao jednostrano razumsko, pri čemu razlikuje “otvaranje” *à la* Hobbes i “otvaranje *à la* Locke”. Nasuprot tome, u kasnijem uzgrednom razmatranju, u izlaganju strukture, ipak zamjećuje da se i “kod Hobbesa samoga” može prepoznati tip pristupa koji je i razumski i umni.

Neka ostane otvoreno zašto Bidet nije, na temelju naknadne spoznaje o pravom karakteru Hobbesova pristupa, korigirao svoje početno jednostrano tumačenje tog pristupa kao jednostrano razumskoga. Ali ako nije jasno zašto, ipak je jasno što čini: naknadno u određenje polazišta izlaganja uvodi i “prirodne zakone” kao “pravila uma”.

Ne smetnimo s uma da se tim uvažavanjem prirodnih zakona bitno mijenja početni opis prirodnog stanja, za koje nas i Bidet uvjerava da je pakleno stanje sukoba svakoga sa svakim. “Zaboravimo” li načas da su i prirodni zakoni konstitutivna značajka tog stanja, tada se s jedne strane to stanje može smatrati društvenim (klasnim) ratom, a s druge se strane može isticati da ga je moguće prevladati samo tako da se čovjekovoj prirodi pripiše mogućnost da se okrene protiv vlastite partikularnosti i društvenim sporazumom uspostavi poredak mira kao zajednicu riječi. U takvom tipu pristupa, podrazumijeva se, kako Bidet s pravom ustvrđuje, da je “ono opće, potajno pretpostavljeno na početku, u okrilju same prirode (ljudske) kao racionalan zahtjev”.

Koje je to *opće, potajno pretpostavljeno na početku*? Na to nam je pitanje jasno odgovoreno: vuk je progovorio i otkrio nam se kao biće riječi. Drugim riječima, u samoj je prirodi čovjeka sadržano da je čovjek i govorno biće. Upravo je jezik ono opće antropologijsko uporište koje omogućuje transcendiranje obzora zgojne fizičke i interesne imanencije. Prirodni čovjek nije samo samopokretni mehanizam strasti u neutaživoj potrazi za premoći nad svima drugima, nego je određen jezikom kao svojom meta-fizičkom značajkom. Jezik nije čovjekov izum, on je bitak čovjeka kao bića: čovjek je čovjek po jeziku. To je ono opće, potajno pretpostavljeno na početku: čovjek je čovjeku su-govornik, pa mu se i može obratiti jezikom sporazumijevanja i čiste uzajamnosti.

U takvom bi slučaju doista bilo nužno rekonstruirati Hobbesovo poimanje polazišta i dokazivati da je *istinsko polazište izlaganja teorije moderne* “riječ ugovora”, a ne “prirodno stanje”.

No ako se u pojmovno određenje prirodnog stanja uvedu i “prirodni zakoni”, tada se i karakter tog stanja mora bitno drukčije ocijeniti. Tada polazište nije samo princip individualiteta, koji se samoprevladava u potencijalnoj općosti zajednice riječi, nego istodobno i općost “pravila uma”, odnosno prirodnih zakona. Tada i društveni sporazum prestaje biti čisto čudo novog započinjanja, u smislu da riječ ugovora postaje političkim tijelom. Iskrsava međutim tegobni problem epistemologijskog statusa općosti prirodnih zakona kao pravila uma, budući da su prirodni zakoni ne samo pravila uma nego i moralni ili Božji zakoni. Što znači da prirodni čovjek nije samo individua, nego i moralni subjekt, koji se kao autonomno biće samopodvrgava moralnim zakonima, kao naložima svoje savjesti. Možda je to i razlog, možda i samom autoru skriven, zašto Bidet u pojmovnom određenju logičkog polazišta “previđa” općost prirodnih zakona, jer njegova teorija moderne ne priznaje zakone s transcendentnim statusom.

Uza sve uvažavanje Bidetove intencije da polazište teorije definira u osloncu na Hobbesovu teoriju autorizacije, njegovo odbacivanje “prirodnog stanja” kao “pred-polazišta” ne čini mi se prihvatljivim jer ne uočava svu kompleksnost tog stanja i zanemaruje legitimacijsku funkciju toga ključnog pojma političkog mišljenja.¹⁶

Otuda zaključak: na početku bijaše Hobbes – zvuči kao obnovljeni poziv na čitanje *Levijatana*.

¹⁶ Ako je “temeljno pitanje Hobbesova nauka pitanje *poslušnosti*: slušajući savjest, koga trebam poslušati?”, tada je upravo pojam “prirodno stanje” od odlučujuće spoznajne i političke važnosti: “prirodno stanje jest stanje ljudi prije bilo kakve poslušnosti državi ili crkvi; a polazeći od tog stanja, moguće je stvoriti političko tijelo otporno na njihove sukobe” (usp. P. Manent, 1987: 82, 85-86).

Ovo bih izlaganje htio završiti zahvalom Jacquesu Bidetu na prvorazrednom teorijskom izazovu s kojim je sebe samoga i sve nas tako smiono suočio, na poticaju da posredstvom njegova lucidnog i promišljenog sustavnog razumijevanja moderne epohe ne sustanemo u kritičkom dijalogu s našim najvećim “suvremenicima”, s klasičnim političkim misliocima moderne. I da istodobno, preko tog dijaloga, primjerenom vrednujemo kako su ti klasični “fragmenti” ugrađeni u teoriju moderne koja pretendira na to da bude doista opća.

LITERATURA

- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J., 1965: *Lire le 'Capital'* I-II, François Maspero, Pariz.
- Althusser, L., Balibar, E., 1975: *Kako čitati 'Kapital'* (prema skraćenoj francuskoj verziji iz 1971), CKD SSOH, Zagreb.
- Bidet, Jacques, 1985: *Que faire du 'Capital'? Matériaux pour une refondation*, Klincksieck, Pariz (2. izd. 2001).
- Bidet, Jacques, 1987: U potrazi za utemeljenjem teorije kapitalističkog načina proizvodnje (intervju-razgovor vodili: R. Kalanj, D. Strpić, D. Lalović), *Naše teme* (31) 6-7: 810-846.
- Bidet, Jacques, 1988: *Što da se radi s 'Kapitalom'?*, bibl. “Naše teme”, Zagreb (prijevod i pogovor: Dragutin Lalović).
- Bidet, Jacques, 1989: Implikacije i aplikacije Marxova “Kapitala”, *Naše teme* (33) 3: 362-368.
- Bidet, Jacques, 1990: *Théorie de la modernité suivi de Marx et le marché*, PUF, Pariz.
- Bidet, Jacques, 1999: *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, PUF, Pariz.
- Bidet, Jacques, 2004: *Explication et reconstruction du 'Capital'*, PUF, Pariz.
- Bidet, Jacques, 2007: *Exploring Marx's 'Capital': Philosophical, Economic and Political Dimensions*, Brill, Netherlands (predgovor: Alex Callinicos).
- Bidet, Jacques, 2008: *Opća teorija moderne. Teorija prava, ekonomije i politike*, Disput, Zagreb, bibl. “Čari političkoga” (prijevod i bilješka o djelu: Dragutin Lalović; pogovor: Dag Strpić).
- Burger, Hotimir, 1990: *Subjekt i subjektivnost. Filozofske rasprave*, Globus, Zagreb.
- Gauthier, David P., 1969: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- Hobbes, Thomas, 1980: *Leviathan*, Penguin Classics, London (uredio i uvod napisao: C. B. Macpherson; 1. izdanje 1968).

- Hobbes, Thomas, 2004: *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb (navodi se, primjerice, kao L, XVI, 1 – što označuje naslov, poglavlje i točku).
- Hobz, Tomas, 1961: *Levijatan ili materija, oblik i vlast države crkvene i građanske*, Kultura, Beograd.
- Hobbes, Thomas, 1998: *Leviathan. Traité de matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civile*, Dalloz-Sirey, Pariz (1. izd. 1971).
- Hobbes, Thomas, 1998: *Leviathan. Traité de matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civile* (prijevod: Philippe Folliot); na web-stranici: <http://perso.wanadoo.fr/philotra/levia1.htm>
- Hobbes, Thomas, 1981: *De Cive ou les fondements de la politique*, Sirey, Pariz (navodi se kao DCi).
- Hobbes, Thomas, 1990: *Béhémot ou le Long parlement*, J. Vrin, Pariz.
- Hoekstra, Kinch, 1997: Hobbes and the Fool, *Political Theory* (25) 5: 620-654.
- Lalović, Dragutin, 1988: Smisao povratka temeljima "Kapitala", pogovor knjizi: Bidet, Jacques, 1988: *Što da se radi s 'Kapitalom'?*, bibl. "Naše teme", Zagreb, str. 281-306.
- Lalović, Dragutin, 1989: Strmim putevima Karla Marxa, *Naše teme* (33) 3: 383-396.
- Lalović, Dragutin, 2006a: U Hobbesovoj zamci: pojam suverenosti?, *Politička misao* (43) 1: 3-27.
- Lalović, Dragutin, 2006b: Habemus Levijatan?, *Politička misao* (43) 1: 115-136.
- Lalović, Dragutin, 2008: *Države na kušnji*, NZCH/Disput, Zagreb.
- Macpherson, C.B., 1981: *Politička teorija posjedničkog individualizma*, CKD SSOH, Zagreb.
- Manent, Pierre, 1987: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, PUF, Pariz.
- Mrđenović, Dušan (prir.), 1989: *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima (1215-1989)*, IRO Nova knjiga, Beograd.
- Oakeshott, Michael, 2000: Introduction to *Leviathan*, u: *Hobbes and Civil Association*, Liberty Fund, Indianapolis (izvorno objavljen 1946; usp. naš djelomičan prijevod: 2006: Argumentacija *Levijatana* (1), *Politička misao* (43) 1: 95-113; preveo L. Ribarević).
- Passerin d'Entrèves, Alexandre, 1969: *La notion de l'Etat*, Sirey, Pariz.
- Reichelt, Helmut, 1989: Napomene uz "Što da se radi s 'Kapitalom'?", *Naše teme* (33): 369-382.
- Renaut, Alain, 1989: *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, Pariz.
- Ribarević, Luka, 2006, Prirodni zakoni u sjeni prirodnog prava: dvije linije argumentacije u *Levijatanu*, *Politička misao* (43) 1: 79-93.

- Ribarević, Luka, 2008a: *Struktura i način izlaganja u Hobbesovu 'Levijatanu'* (magistarski rad), FPZ, Zagreb.
- Ribarević, Luka, 2008b: Polazište Hobbesove znanosti o politici, *Anali Hrvatskoga politološkog društva* 2008 (5): 461-481.
- Ribarević, Luka, 2009: Hobbesova teorija autorizacije I., *Politička misao* (46) 1: 28-48.
- Schmitt, Carl, 1982/1938: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hohenheim Verlag, Köln (priredio: Günter Maschke; 1. izd. 1938).
- Skinner, Quentin, 1996: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner, Quentin, 2002a: *Visions of Politics*, vol. II: *Renaissance Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner, Quentin, 2002b: *Visions of Politics*, vol. III: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner, Quentin, Zarka, Yves Charles, 2001: *Hobbes. The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York.
- Strauss, Leo, 1963: *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- Strauss, Leo, 1971: *Prirodno pravo i istorija*, "Veselin Masleša", Sarajevo.
- Strpić, Dag, 1989: Tržišna ili robna formacija/proizvodnja društva?, *Naše teme* (33) 3: 397-412.
- Strpić, Dag, 2008: Marx koji nedostaje, pogovor knjizi: Bidet, Jacques, 2008: *Opća teorija moderne. Teorija prava, ekonomije i politike*, Disput, Zagreb, str. 365-382.
- Tönnies, Ferdinand, 1971/1896: *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Bad Cannstatt, Stuttgart (pretisak 3. izdanja iz 1925; 1. izd. 1896).
- Villey, Michel, 1962: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Pariz (1. izd. 1957).
- Villey, Michel, 2002: *La formation de la pensée politique moderne*, Montchrestien, Pariz (1. izd. 1968).
- Zarka, Yves-Charles, 1999: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, J. Vrin, Pariz.
- Zarka, Yves-Charles, 2001: *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Pariz (1. izdanje 1995).

Dragutin Lalović

WHAT IS TO BE DONE WITH *THE LEVIATHAN*?

Summary

If it is true that a systematic understanding of modern society cannot be constituted without relying on the major works of the political thinking of modernity, the opposite is also true, i.e. that none of those works cannot be properly understood unless from the viewpoint of a developed theory of modernity. In his *General Theory of Modernity*, Jacques Bidet points out that his metastructural theory of the modern epoch finally makes it possible to critically re-examine and reconstruct the entire “political metaphysics” of modernity. His intention is sufficiently (at the very least) outlined in his interpretations of Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant and Hegel. The author singles out Bidet’s pregnant interpretation of Hobbes, and faces the question: what is to be done with the *Leviathan*? The first part of the article gives a detailed account of Bidet’s basic hypotheses and insights into Hobbes’ crucial role in finding an adequate conceptual definition of the logical starting point of exposition of the theory of modernity as a purely discursive relation in the formula of the social agreement. The second part puts forward a critical appraisal of Bidet’s key reconstructive thesis that Hobbes’ theory of authorisation is perceived as the actual logical starting point of exposition of metastructural theory categories. In part three it is shown that Hobbes’ theory of political representation and authorisation could indeed be the starting point to a political theory of modernity (because it establishes man as the “author” of politics, and his representative or the sovereign as his “actor” or representative). In the author’s judgement, Bidet’s reconstructive thesis, which denies the epistemological status of the “natural state” as the first and most general concept in the sequence of exposition, is not valid. In the natural state, man’s nature is not ahistorically postulated as that of a wolf; it is essentially dual. At issue here is primarily the modern man (and not merely man in general) in the epochal constellation wherein he, simultaneously and contradictorily, exists as a particular individual (bourgeois), which pursues his natural right, and as a moral subject (a Christian believer), which, as a being of conscience, fathoms and follows the imperatives of the natural or moral or divine laws. Precisely this duality, this inner cleavage of modern man, is also the starting supposition of Hobbes’ theory of modernity encompassed in the key concept of the “natural state”. In view of Bidet’s argumentation, and relying above all on Zarka’s fundamental interpretation of Hobbes’ political philosophy as semiology of power, we are constantly faced with the *Leviathan* as an incomparable challenge to our cognitive faculty.

Keywords: modernity, metastructural theory, starting point and sequence of exposition, “man-wolf”, language, contractual mediation, natural condition, theory of authorisation, T. Hobbes, J. Bidet