

MILORAD STUPAR

## FILOZOFIJA POLITIKE

Institut za filozofiju i društvenu teoriju/ IP „Filip Višnjić“ a.d.  
Beograd, 2010, str. 296

Postoji konvencija da pristojnost od prikazivača nečijeg rada traži da najprije navede pozitivne aspekte djela kojeg se prihvatio i da tek nakon toga prijeđe na kritičke napomene. Slijedimo onda ovdje taj naputak. I odmah naglasimo da će taj prvi dio biti osjetno kraći od drugoga. Ali to nije zato što mislimo da ono loše prevladava u radu kojim se ovdje bavimo, nego stoga što će se drugi dio većinom zadržavati na različitim pojedinostima koje smatramo dvojbenima.

O čemu je, dakle, riječ u ovoj Stuparovoj knjizi? Ona solidno i vrlo jasno sažima političku misao dvojice glavnih antičkih filozofa, Platona i Aristotela, te četvorice klasičnih teoretičara društvenog ugovora: Hobbesa, Lockeja, Rousseaua i Kanta. Koliko nam je poznato, takvih knjiga od strane domaćih autora dosad nismo imali previše, nego smo takve preglede uglavnom dobivali u prijevodu. Zbog tog razloga Stuparov rad svakako treba pohvaliti. A hvaliti treba i to što se neki od spomenutih mislioca obrađuju na suvremen način. Tako se npr. Hobbesova misao prikazuje s pomoću modela preuzetog iz teorija igara, što je za naš intelektualni prostor svakako dobrodošla novina, iako je u anglosaksonskim pregledima slične vrste takav pristup posve uobičajen. A dobro i zanimljivo još je, primjerice, i oslanjanje na Condorceta pri objašnjavanju i potpori Rousseauove teze da ishod glasovanja u demokraciji može uistinu voditi ispravnom odabiru. Nadalje, jednako tako poželjnu osobinu Stuparove knjige (koja također nije prečesta karakteristiku sličnih radova objavljenih kod nas) predstavljaju i kritičke napomene uz misao svakog od prikazanih autora. Osobito su zanimljive one vezane uz Platona (npr. o prihvatljivosti analogije između duše i države ili o tome je li Platon totalitarist ili nije) te Hobbesa.

No, pomalo je čudno da se prvoj dvojici spomenutih teoretičara posvećuje 150 stranica teksta (npr. Platonova se pozicija vrlo iscrpno i podrobno prikazuje te se pomno prate svi glavni argumenti iz *Države*) dok se posljednjoj četvorici daje samo stotinjak. Hobbes i Rousseau još su dovoljno

opširno obrađeni (svaki na otprilike 25 stranica), ali za Locke a i Kanta to bi se uistinu teško moglo reći. Naime, njihova je politička misao iznimno bogata i zanimljiva te svakako zaslužuje, pa i zahtijeva, više od 10 stranica koliko Stupar troši na svakoga od njih. Ali to i nije najvažniji prigovor koji se može uputiti njegovoj knjizi kao cjelini.

Kada ovo kažemo, ponajprije imamo na umu to što njezin naslov možda baš i ne odgovara onomu što u njoj nalazimo. Naime, ponajprije je riječ o povijesti filozofije politike (tj. o prikazu nekolicine nezaobilaznih autora), a ne o problemskom pristupu toj disciplini (tj. o navođenju problema koji se u njezinu okviru obrađuju, o njihovim glavnim rješenjima i poteškoćama itd.). Kad nam u ruke dođe neki anglosaksonski rad pod naslovom koji je svojoj knjizi dao Stupar, obično dobivamo nešto od ove druge vrste, a ne ono što je on pružio.<sup>1</sup> Tu činjenicu ne mogu izmijeniti čak niti Stuparova kritička razmatranja pojedinih autora koja smo maločas pohvalili. Struktura njegova djela jednostavno je drukčija negoli bi se očekivalo od onoga što se najčešće (i primjereno) nudi pod istim naslovom. Karakteristični radovi te vrste organizirani su oko problema, a pojedini mislioci navode se usput, dok se kod Stupara sve vrti oko kronološke obrade određenih autora. Čak se za uvodnih pedeset stranica njegove knjige (recimo usput da je ovo pomalo suhoparan i zamoran dio teksta, za razliku od vrlo čitkog ostatka knjige) teško može bez ograde reći da predstavljaju političku filozofiju. Na njima se nalaze ili definicije ključnih pojmova koje autor učestalo koristi (npr. zajednica, autoritet, nacija, legalnost, legitimnost, ustav i sl.) ili kraći povijesni pregledi (npr. o različitim vrstama zajednice u antici), pa taj dio njegova rada prije ostavlja dojam da smo u ruke uzeli kakav udžbenik prava, sociologije ili povijesti negoli filozofije.

Dapače, sam je Stupar svjestan da bi se moglo reći nešto takvo pa to želi ne samo otkloniti, nego čak ustvrđuje da ima i veće ambicije od onih za koje vjerujemo da bi ih knjiga pod tim naslovom trebala imati. Tako na jednom mjestu kaže: „Pošto se radi o veoma kompleksnim doktrinama, ponekad će čitalac imati utisak da je pre reč o pregledu i analizi političkih ideja, ili pak o kakvom udžbeniku, a ne o eseju sa preciznim zadatkom da se odbrani određena teza. Autor smatra da ovaj dvostruki aspekt neće biti mana ove knjige, jer mnoga pitanja kompleksnih političkih doktrina nisu dobila dovršene odgovore, a i sama interpretacija je nešto što može biti kreativno i što može doprineti novim viđenjima stvari (16).“ Ipak, vjerujemo da niti ova tvrdnja ni ono što je potkrepljuje ne opovrgavaju

1 Vidi npr. Adam Swift, *Politička filozofija*, Clío, Beograd, 2008; Johnatan Wolff, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Jean Hampton, *Political Philosophy*, Westview Press, Boulder, 1997; ili Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

naš prigovor. Ono što Stupar navodi kao glavnu tezu svoje knjige, da je antičko shvaćanje odnosa pojedinac – zajednica bitno drukčije od modernoga, teško da je specifično filozofska ideja nego prije povijesna. Doznajemo je ili proučavanjem opće povijesti ili povijesti ideja ili, pak, oboga. A teško i da je nešto osobito novo i informativno. Mnogi bi to i bez čitanja Stuparove knjige lako ustvrdili. U svakom slučaju, čini se da naslov nije adekvatan i da obećava nešto drugo od onoga što ona uistinu nudi. Ali u onome što nudi to djelo je, istaknimo ovo još jednom, posve solidno i može se vrlo korisno upotrijebiti.

Ipak, vjerujemo da i u tom aspektu postoje neke problematične pojedinosti pa se okrenimo sada tome. Krenimo redom, kako ide Stuparov tekst i prikazi pojedinih mislioca. Pozicija Maxa Webera o tome što je legitimnost čudno je uklopljena u uvodni dio. Naime, prema tonu autorova izlaganja isprva se čini da Stupar preuzima Weberovu perspektivu i da nam putem nje pruža ono za što sam vjeruje da su ispravna objašnjenja određenih pojmova kojima će se služiti, da bi koju stranicu dalje prešao na opravdanu kritiku tih koncepcija. Problem vidimo u tome što taj način izlaganja stvara stanovitu zbrku između sociološke perspektive (tj. onoga kako Weber shvaća legitimnost) i normativnog kuta gledanja (tj. stanovišta s kojeg se izvodi ta kritika Webera), a to se uz malo spretnije izlaganje lako dalo izbjeći.

Dio o antici započinje opširnim (na 30 stranica), zamornim i ne osobito potrebnim opisom starogrčkih političkih institucija preuzetim od Aristotela. Ako je to i bilo nužno uvrstiti radi dokazivanja autorove glavne teze, to opet nije (kako smo već rekli) filozofija nego povijest. No, ti nam povijesni momenti izgledaju korisni samo onda kad Stupar objašnjava zašto se u *Državi* raspravlja o pojedinom tezama o pravednosti (npr. da ona znači govorenje istine ili vraćanje onoga što smo primili od drugih ili da je pravedno činiti prijateljima dobro, a neprijateljima zlo ili da ona nije drugo doli korist jačega). U svim tim slučajevima, naime, doznajemo da Platon nije slučajno odabrao polemiku sa spomenutim stajalištima, nego su se ona uistinu zastupala i bila vrlo raširena u njegovo doba – tj. predstavljala su stajalište običajnog ili tradicionalnog morala, s kojim Platon raskida ili ga rafinira. Ali širi povijesni kontekst od tog ne izgleda nam potreban za filozofski tekst.

Nadalje, u raspravama o Platonu i Aristotelu, Stupar izjednačuje dvije klasične koncepcije pravednosti: „da svakome treba dati ono što mu pripada“ i „postupaj prema jednakima jednako a prema nejednakima nejednako“. On izričito kaže da je riječ o jednom te istom (tj. da se prvo „može izreći i na sledeći način“, 99-100, 181-182). No, to je prilično problematična teza. Prva formulacija predstavlja tzv. nekomparativnu, a druga tzv. komparativnu (ili formalnu) pravednost i te dvije koncepcije prema nekim istaknutim

autorima<sup>2</sup> ne samo da nisu jedno te isto, nego se čak mogu i sukobljavati. Npr. ako policija svom žestinom i u istoj mjeri palicama udara baš sve mirne demonstrante na nekom prosvjedu, onda doista tretira jednako (u relevantnom smislu) jednake i u tom (komparativnom) pogledu postupa pravedno, ali ne i nekomparativnom jer nitko od tih demonstranata nije zaslužio takav tretman, tj. nije mu dano što mu pripada. Ali kad bi mlatila samo neke od njih, a druge uopće ne bi dirala, povrijedila bi komparativno načelo te griješila i protiv njega (tj. jednake bi tretirala nejednako, mada bi jedni dobivali što zaslužuju po nekomparativnom načelu – bili bi pošteđeni nezaslužjenih batina, dok drugi to ne bi bili).

Kod prikaza Aristotela, pak, dosta se pozornosti posvećuje različitim vrstama znanja i brojnim vrlinama o kojima ovaj mislilac govori, što nam se također čini pomalo suvišnim jer opterećuje tekst dugim digresijama, čime cijeli opis Aristotelove pozicije postaje rascjepkanim. Drukčije rečeno, od drveća se naprosto ne vidi šuma i nije odmah očito koje je Aristotelovo konačno, cjelovito stajalište. Istina, za to možda ne treba toliko kriviti Stupara koliko samog Aristotela (ili one koji su sakupili i objavili njegove spise), ali jedinstveniji opis političke misli antičkog velikana ipak je itekako moguć, kako npr. pokazuje Michael Sandel u jednoj svojoj novijoj knjizi.<sup>3</sup>

Okrenimo se sada dijelu knjige koji se bavi teoretičarima društvenog ugovora. Prvi problem koji ovdje vidimo jest to što Stupar Hobbesove prirodne zakone naziva moralnim zakonima i tvrdi da je njihov nastanak rezultat društvenog dogovora (216, 222). No, to se protivi uobičajenoj interpretaciji po kojoj su ti zakoni zapravo diktati razuma koji ljudima nalažu (ne u moralnom nego u kauzalnom smislu) kako da se izvuku iz prirodnog stanja. Štoviše, sama ideja da se sklopi društveni ugovor implicitno je sadržana u drugom prirodnom zakonu (koji kaže da svatko treba odustati od svoga prirodnog prava da čini sve što smatra potrebnim za svoje održanje ako i drugi odustanu od toga) i njegova je posljedica, te stoga taj zakon ne može biti rezultat toga istog sporazuma. Nadalje, Stuparovo tezi da su prirodni zakoni moralni, proturječi i ono što sam kasnije (ispravno) kaže, tj. da pravednog ili nepravednog kod Hobbesa nema prije negoli suveren odredi što se ima smatrati takvim. Te su njegove tvrdnje u sukobu jer suveren također nije uzrok pojavljivanju prirodnih zakona (a to bi morao biti ako su obje spomenute Stuparove teze točne), nego bez njih nitko ne bi ni došao na ideju da ga postavi.

Daljnju problematičnu pojedinost vidimo još u tome što Stupar kaže da nije jasno odakle Hobbes izvlači prirodno *pravo* kad u prirodnom stanju

2 Vidi npr. Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, str. 98-119.

3 *Justice: What's the Right Thing to do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2009, str. 184-269.

nema ispravnog i neispravnog koji nastaju tek s pozitivnim zakonodavstvom. No, taj se Hobbesov izraz može shvatiti samo kao govorna figura, metafora, tj. ne kao da se govori o moralnom pravu nego kao o moći – kao npr. u izreci „pravo jačega“. Vrlo je dvojbeni i točnost Stuparove tvrdnje da je suveren gospodar života podanika (223). To teško može biti ispravno jer je „pravo“ na život kod Hobbesa neotuđivo. Društveni sporazum i predavanje svih (ostalih) „prava“ suverenu ne bi imali smisla kad ljudi ne bi nešto dobili zauzvrat, a najmanje što to može biti jest sigurnost za vlastiti život. Hobbes to jasno kaže kad objašnjava drugi prirodni zakon te kad kasnije govori o tome da podanici ne moraju slušati suverena ako im ovaj naredi da si oduzmu život ili o tome da smiju pokušati pobjeći ako ih se osudi na smrt.

Konačno, kako smo već naglasili, Stupar čini nešto vrlo korisno kad Hobbesa prikazuje s pomoću zatvorenikove dileme, koju dobro objašnjava baš kao i različite druge pojmove povezane s teorijom igara. Ali vjerujemo da čini pogrešku kad kaže (229) da se, u ponavljanoj igri, ne smije prevartiti jer suigrač inače više *nikad* neće surađivati. To teško može biti istina. Točno je da racionalan suigrač neće surađivati *samo* u idućem krugu igre, no ako kasnije igrač koji ga je prevario iznova pokaže dobru volju za suradnjom, ona će biti moguća. Problematično je i tvrditi (230) da suradnja *svih* predstavlja poticaj za to da svatko surađuje sa svima, što nije slučaj u jednojkratnoj zatvorenikovo dilemi. Ali i to je pogrešno. I u ponavljanoj obliku te igre, ako istodobno sudjeluje više osoba, postoji razlog da se bude tzv. free-rider, tj. da se ne surađuje ako većina ostalih surađuje. Jednostavno se isplati koristiti kooperativnu shemu koju su stvorili drugi, ali ne platiti svoj udio u toj suradnji. Dakako, problem jest ako se tako počnu ponašati svi, ali se free-rider uvijek može nadati da se to neće dogoditi.

Što se prikaza Lockeove pozicije tiče, i tu Stupar tvrdi neke problematične stvari. Tako npr. kaže da Locke dopušta pobunu samo ako vladar narušava prirodna prava podanika (210-211), no neki istaknuti tumači se s time nikako ne slažu.<sup>4</sup> Prema njima narod još može oduzeti vlast: 1) onima koji je uopće ne vrše (tj. ne provode prirodni zakon ili rade suprotno njemu); 2) onima koji je ne koriste za opće dobro (npr. ne uklanjaju neugode prirodnog stanja i, recimo, ne ruše kuće zahvaćene požarom čime dopuštaju njegovo širenje); 3) onima koji jednostavno gube njegovo povjerenje, a ne žele sami otići (kao u Rumunjskoj za vrijeme Cheaucescua) ili onima koji pokušavaju moć predati nekom drugom (kao što npr. donekle bilo u slučaju sporazuma Cvetković – Maček). Na str. 246 se, pak, na nepotpun način opisuju problemi Lockeova prirodnog stanja. Stupar kaže da je ono problem zbog iracionalnosti nekih pojedinaca koji ne

4 Vidi Lloyd-Thomas, *Locke on Government*, Routledge, London, 1995, str. 66-74.

poštuju prirodni zakon pa tako povređuju druge. Temeljni problem je, čini se, ipak mnogo dublji i ozbiljniji. On se sastoji u tome što ne postoji jedinstvena interpretacija prirodnog zakona jer je on jednostavno nedovoljno određen. Zbog toga se pojedinci ne slažu u tome što taj zakon zahtijeva i ne mogu mirno riješiti svoje sporove: svatko od njih misli da on dopušta ili traži upravo ono što su oni naumili učiniti (npr. jedan prvi ugleda izgublenu novčanicu, a drugi je prvi uzme: čija je?) Zbog toga Locke nastoji da državni zakoni budu pisani i što jasnije kodificirani. U tom kontekstu, tj. kao daljnji razlog nezgodnosti prirodnog stanje, Stupar kasnije točno spominje pristranost prilikom kažnjavanja prekršioa i nadoknade štete, ali to je sekundarni razlog. Najprije treba doći do tih povreda, a njihovim glavnim razlogom čini se ovo što smo naveli. Konačno, Lockeovoj teoriji vlasništva posvećuje se svega jedna stranica teksta. To je premalo za toliko utjecajnu poziciju koja je stimulirala cjelokupnu kasniju raspravu o tom problemu.

Latimo se još i prikaza Rousseaua. Čini nam se da Stupar tu previše pozornosti pridaje tzv. igri lova na jelene (koju formalno prikazuje) i tako sugerira da je to ključni razlog nastanka zajednice za tog mislioca (260). No, mislimo da je tu Stupar pretjerao i time istaknuo jedan prilično sporedan aspekt Rousseauove teorije kojem rijetko tko posvećuje pozornost. Rousseau je prije na umu imao druge razloge za formiranje prvih društava, npr. to da su ljudi počeli biti prisiljeni živjeti zajedno zbog različitih prirodnih nepogoda koje su smanjile upotrebljivo kopno. Potom je još problematično opću volju, koju Stupar inače uvjerljivo objašnjava, nazvati moralnom (vidi, 266-267), jer ono što je zajednički interes cijelog kolektiva, koji ona izražava, nije i ne mora ići u prilog onima izvan njega, koje taj isti kolektiv vrlo lako može neopravdano povrijediti (što sam Rousseau priznaje na nekim mjestima). Konačno, oslanjajući se na Barrijevu interpretaciju, Stupar kaže da je volja svih zapravo jedan nejedinstven ishod, tj. više volja koje vuku u suprotnim smjerovima (269-270). Ali tada se ona ne bi razlikovala od posebne volje. Suprotno tome, ona mora biti jedinstvena, samo zasnovana na usko sebičnim motivima.

Na samom kraju još valja napomenuti i to da je Stuparova knjiga puna tiskarskih pogrešaka. Slobodno se može reći da u prosjeku postoji barem jedna na svakoj stranici, a na jednoj od njih (198.) ima ih čak jedanaest (sve uočene pogreške obilježavane su odmah tijekom čitanja i više nisu naknadno tražene). Uglavnom se radi o tome da je neko slovo ili ispušteno iz određene riječi (a ponekad je to neki znak ili čak cijela riječ), ili neko napisano previše, ili ono koje bi trebalo doći ispred nekoga drugog dolazi iza njega i obratno, ili bi umjesto napisanog slova trebalo doći neko drugo, ili riječi nisu rastavljene te o različitim drugim kombinacijama pogrešnog pisanja. Koliko smo upoznati, zasad ne postoji računalni program koji

automatski provjerava ispravnost pisanja riječi u srpskom jeziku pa to svakako donekle objašnjava toliki broj pravopisnih pogrešaka, ali teško da ga ispričava. Ako smo bez većeg napora mogli primijetiti sve te pogreške, to je možda mogao i sam autor, a svakako su mogli recenzenti (koji su uredno navedeni) i/ili mogući lektor knjige (koji nije naveden) samo da je u to uloženo malo više brige. ¶

NEVEN PETROVIĆ  
docent na Odsjeku za filozofiju  
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci