

## SINE IRA ET STUDIO – ODGOVOR PETROVIĆU

**N**even Petrović u svom, inače efektnom, kritičkom osvrtu na moju knjigu („Milorad Stupar, *Filozofija politike*“, *Političke perspektive*, 1, 2012. (str 97-101) uočava neke njene značajne propuste. Nažalost, propusti koje je uočio Petrović, nisu jedini. Već i sam autor, tj. moja malenkost, posle skoro svakog novog čitanja uočava nove nedostatke, a možda se ponekad može govoriti i o nekim nedorečenostima pa i greškama u interpretacijama pojedinih stavova filozofa o kojima se u knjizi raspravlja. Sve te uočene mane mogu se svrstati u tri grupe: literarno-strukturalne, filozofsko-problemske i tehničko-lektorske. Prve dve grupe problema donekle se preklapaju. Samo se propusti iz poslednje grupe mogu možda relativno lako popraviti nekim novim, lektorski pročišćenim izdanjem. Autor može navesti čitav niz objašnjenja koji su doveli do propusta korektorsko/lektorskog tipa, i to pre svega onih koji se odnose na „ispuštena“ slova, ali i drugih, koji su iziskivali obimniju lektorsku pažnju i korekciju. To naravno ne bi umanjilo autorovu odgovornost, pa zato ovde o tome i neće biti reči. Možda bi moj izgovor za neke strukturalne mane knjige zavređivao pažnju pa ću samo reći da je preobimnost obrade Aristotela i Platona u prvom delu posledica, između ostalog i potrebe kurikuluma u nastavi *Filozofije politike* i *Uvoda u probleme politike* na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Isto važi i za možda preteranu opširnost u obradi pojma građanstva, pojmova legalnosti i legitimiteta, itd. Nekad se, zbog nedostatka sredstava i vremena, poseže za jednom knjigom u koju se pokušava strpati što više, i onda naravno imamo sve ove loše posledice „udarca kojim se pokušava ubiti što više muva odjednom“.

Da ovaj odgovor Petroviću ne bi bio samo otužno „posipanje pepelom“, ipak ću problematizovati neke njegove kritičke osvрте. Osvrnuću se samo na one koji su, po mom mišljenju, najvažniji. Da počemo od njegovog zameranja što se u knjizi raspravlja ponovo o opšte prihvaćenoj tezi da su stari i moderni filozofi različito videli odnos individue i političke zajednice,

odnosno, da su stari dodeljivali (normativno, a možda i ontološko) prvenstvo polisima.<sup>1</sup> To jeste jedna konstatacija koju dele mnogi istoričari političke misli, ali filozofsko obrazloženje ove teze iziskuje „uranjanje“ kako u istoriju ideja tako i u samu političku istoriju. Pritom mislim da jedino istorijski pristup može donekle da iskristališe ovu tezu i zato sam mnogo više govorio o onom što više ne postoji, a to je atinski polis, a manje o onom što se može pronaći i u savremenom političko-institucionalnom okruženju, a to su začeci građanske države u 16. i 17. veku. Možda je ponovno insistiranje na već prihvaćenom stanovištu o shvatanjima starih i modernih u izvesnom smislu „otkrivanje tople vode“, ali se filozofski značaj uočavanja ove razlike, pa makar se do toga došlo i preko interpretacije istorije ideja i političke istorije, ogleda u tome što taj zaključak može da pomogne u zauzimanju stava pred obnovljenim pitanjem odnosa individue i zajednice u savremenom sporu u političkoj filozofiji, inače dobro poznatom po sintagmi „individualizam/komunitarizam“. Naime, uprkos preovlađujućem modernom, odnosno, individualističkom metodološkom stanovištu u današnjim zapadnoevropskim akademskim krugovima u humanističkim naukama i filozofiji, izgleda da filozofsko promišljanje odnosa individue i zajednice nije mrtav filozofski problem, već se mnoga pitanja iz ovog filozofskog opusa često obnavljaju i promišljaju na način na koji su to radili Platon i Aristotel. Važno je uočiti da interpretacija starih ponekad trpi zbog teorijskog stava interpretatora, ali čak i kada je problematična, ona istovremeno može da posluži savremenim autorima kao primer kako da ublaže svoju jednostranu kritiku u interpretaciji suprotnih stavova i pokušaju da pronađu put za filozofsko premošćavanje dihotomija impliciranih pomenutim problemom. Na primer, minuciozne intelektualne akrobacije profesora Gregori Vlastosa u interpretaciji Platona kao utilitariste i individualiste mogu da budu od koristi u savremenoj normativnoj raspravi o odnosu individue i zajednice, jer pokazuju kako se neka današnja komunitaristička stanovišta, koja se na prvi pogled odmah vezuju za metodološki i ontološki kolektivizam, mogu interpretirati i bez takvih jakih pretpostavki. Takođe, analiza dela starih autora nam može pomoći u proceni teza savremenih komunarista prema kojima se njihovo delo u velikoj meri oslanja na ideje o odnosu pojedinaca i kolektiva koje se mogu naći u antičkim doktrinama. Na primer, Mekintajrova i Tejlorova kritika koncepcije „neukorenjenog“ liberalnog delatnog subjekta koji slobodno stvara svoj moralni svetonazor oslanja se na neke Aristotelove ideje o nemogućnosti posto-

1 „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“ (s.97).

janja moralno ispunjenog čoveka izvan harmonične političke zajednice sa predodređenim ciljem sa kojom je intimno povezan.

Prema Petrovićevom mišljenju, na mestima gde se interpretira Platonovo i Aristotelovo shvatanja pravde i pravednosti, na stranicama 99-100, odnosno, 181-182, može se pronaći moja pogrešna teza da je formalno načelo pravde („postupaj prema jednakim jednako, a prema nejednakim nejednako u skladu sa datim slučajem“) ekvivalentno po značenju sa stanovištem da „svakom treba dati ono što mu pripada“. Petrović je tačno uočio propust na 99. strani gde se neoprezno drugi stav tumači u svetlu prvog, i tu je Petrović u pravu, i ja mu za uočavanje tog propusta zahvaljujem. Međutim, već na sledećoj stranici je jasno da nemam nameru da ova dva principa izjednačavam po značenju. Naime, ja samo pokušavam da pokažem da formalno načelo na neki način mora biti zadovoljeno prilikom formulisanja bilo kog normativnog načela društvene pravde i to pokazujem interpretirajući razloge zašto Platon smatra da pozajmljen nož ne treba vratiti čoveku koji je u međuvremenu pomahnitao, a kasnije to takođe pokazujem kada razmatram Platonovu diskusiju Polemarhovog načela da je „pravedno činiti prijateljima dobro, a neprijateljima zlo“. Takođe, Petrovićevo navođenje primera (*Političke perspektive*, str. 98) sa policijom<sup>2</sup> koja mlati sve mirne demonstrante, čime bi trebalo da se pokaže kako dva pomenuta principa mogu da budu u koliziji, bespredmetno je i verovatno proizlazi iz nepotpunog navođenja formalnog principa (navedeno je samo „postupaj prema jednakim jednako, a nejednakim nejednako“, a ne „postupaj prema jednakim jednako, a nejednakim nejednako u skladu sa datim slučajem“). Jasno je u Petrovićevom primeru da je policija grešila i sa stanovišta formalne pravde, jer **u datom slučaju** njen posao nije da neselektivno mlati demonstrante, već da efikasno štiti poredak, javni red i mir, ili šta već, tj. da se fizički obračuna sa onima koji to možda zaslužuju u datom slučaju.

Petrović dalje kritikuje moju interpretaciju Hobsovih *lex naturalis* kao moralnih načela tvrdeći uz to da su ona kod tog autora uzrok<sup>3</sup>, a ne posle-

2 „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 grijeshila 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).“

3 „Prvi problem koji ovdje vidimo jest to što Stupar Hobsove prirodne zakone naziva moralnim zakonima i tvrdi da je njihov nastanak rezultat društvenog dogovora. 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“ (s.98).

dica društvenog sporazuma, što ja navodno u svom radu nisam razumeo tvrdeći suprotno. Mislim da se ovde radi ipak o jednom nesporazumu, za koji moja malenkost možda snosi krivicu, ali naknadna provera samog teksta u mojoj knjizi (s.216—222) upućuje na to da interpretacija Hobsa nije suštinski pogrešna. Da razjasnimo. Idemo redom. Tvrdnju da su *lex naturalis* normativna načela do kojih dolazimo razumom Hobs vidi kao zaključak do koga dolazimo kada sagledamo sve užasne okolnosti koje bi ophrvale ljude kada bi se zadesili u jednom zamišljenom prirodnom stanju. Svest o tome da treba težiti miru, te napustiti prirodno stanje, kao i to da treba težiti i ostalim *lex naturalis* načelima, sadržanim, inače, prema Hobsu, u moralnom „jevanđeoskom zlatnom pravilu“, sledi iz tog uvida. I ovo je jedan od nužnih razloga da neka dužnost postoji. Naime, društvena svest o moralnim principima koji ne dopuštaju određenu praksu nužan je uslov za postojanje neke dužnosti. Dužnosti nemam ukoliko u principu nisam u mogućnosti da budem svestan moralnih razloga za postojanje dužnosti. I to je uobičajeno u shvatanju prava i dužnosti u moralnoj filozofiji i Hobs preko opisa prirodnog stanja i posledica koje iz tog opisa proizlaze daje jedno obrazloženje o tome kako ljudi u principu mogu da budu svesni postojanja moralne obaveze poštovanja *lex naturalis*. Naime, preneseno na područje politike, prema mom čitanju Hobsa, *lex naturalis* nas obavezuje da iz moralnih razloga poštujemo državu kao suvereni prisilni organ, a do jasnog saznanja o postojanju tog moralnog načela u praktično-refleksivnom smislu dolazimo kada izvedemo misaoni eksperiment o prirodnom stanju i užasnom položaju u kome bi se čovečanstvo u njemu našlo kada bi takvog stanja bilo. Međutim, ispunjavanje ovog uslova, prema Hobsu, još uvek nije dovoljno za postojanje prava i morala. Svest o razlozima za uzdržavanje od određene prakse još uvek sama po sebi ne implicira postojanje prava (i njima korespondentne dužnosti). Ono što treba istaći je da prava i obaveze ne postoje čak i kada je veliki deo grupe svestan da je određena praksa neprihvatljiva i da postoje dobri razlozi za uzdržavanje od postupaka koji predstavljaju instance takve prakse. Da bi neka aktivnost bila obaveza, mora da postoji društveno ustanovljena praksa koja tu obavezu efikasno sprovodi u delo, odnosno, obezbeđuje uslove njenog održavanja. I tu je mesto društvenog ugovora (posebno, trećeg *lex naturalis* u *Levijatanu* koji kaže da „ljudi treba da ispunjavaju sklopljene sporazume bez čega bi sporazumi bili uzaludni i predstavljali bi samo prave reči...“<sup>4</sup>) da tu praksu obezbedi. U tom smislu *lex naturalis* **jesu proizvod**, odnosno, **rezultat** društvenog ugovora, što i ja tvrdim u knjizi, i tu, za razliku od Petrovića ne vidim ništa problematično. Naime, za Hobsa je očigledno da moralna načela, do kojih smo došli razumom, nisu dovoljna da ona zaista

4 Hobs, *Levijatan*, Beograd, Kultura 1961.

u praksi postanu i delotvorna i da na taj način zaista i nastanu. Da bi se to postiglo moraju se ispunjavati sporazumi, a za to ne može biti garant, kako kaže Hobs, „snaga reči“, već strah od posledica koje za sobom povlači „strašni Levijatan“ i njegovi pozitivni zakoni.

Naravno, za Hobsa ostaje problem kako neko treba da postupi kada ga jedna tako moćno zamišljena vladavina po svom pozitivnom pravu, recimo, osudi na smrt. Da li on onda treba da „ispunjava sklopljene sporazume“, odnosno, efektivno pozitivno pravo neke vlasti, ili da se tom suverenu suprotstavi po *ius naturalis*, jer, kako kaže Hobs, „ima izvesnih prava u pogledu kojih se ni iz kakvih reči ili znakova bilo koga čoveka ne može izvoditi zaključak da ih je čovek napustio ili preneo“, jer „čovek ne može napustiti pravo da se odupre onima koji ga silom napadaju da bi mu život oduzeli“.<sup>5</sup> Na ovim mestima Hobsova doktrina je prilično teška za razumevanje jer nije u stanju da uskladi normativni prioritet *ius naturalis* sa obavezom poštovanja pravila koja proizlaze iz društvenog sporazuma. Ako bismo dali prednost značaju obaveza koje proističu iz društvenog sporazuma, uz sav opis jake apsolutne vlasti koja se temelji na tom sporazumu a podrazumeva bezuslovno predavanje svih „prirodnih“ sloboda koje ljudi imaju u prirodnom stanju (po ovoj tezi Hobs je inače postao istorijski značajan mislilac), onda nije neobično ako kažemo da je takav suveren „gopodar života i smrti“, što ja inače u svojoj knjizi i tvrdim<sup>6</sup>, a što mi spočitava Petrović.<sup>7</sup>

Petrović me takođe kritikuje što priču o „lovu na jelene“ kod Rusoa stavljam u prvi plan jer „je to jedan prilično sporedan aspekt Rusoove teorije kojem rijetko tko posvećuje pozornost“ (*Političke perspektive*, str.100). Mada ne bih rekao da sam prikazujući Rusoa stavljao u prvi plan „lov na jelene“ (pre razmatranja ove priče postoji egzegeza nekoliko važnih Rusoovih pretpostavki o motivaciji ljudi da stupe u zajednicu, poput tendencije ka usavršavanju, spontanosti slobode i težnje ka blagostanju), a čak i da je to slučaj, nisam siguran da ovom aspektu Rusoove teorije retko ko posvećuje pažnju, posebno ako se uzme u obzir literatura iz 21. veka. Ako izuzmemo jednu značajnu polemiku koju je, koliko se sećam, u prošlom veku odavno pokrenuo Amartja Sen, i ako uvažimo činjenicu da je u skorije vreme slična

5 Hobs, *Levijatan*, Beograd, Kultura 1961, str. 114.

6 Doduše i Džon Lok je to odavno primetio kao problem u Hobsovoj koncepciji karakerišući postignutu bezbednost pod Hobsovim apsolutnim monarhom kao onu u kojoj može da te proguta Lav (*Druga rsprava o vladi*, par. 93).

7 „Vrlo je dvojbeno i tačnost Stuparove tvrdnje da je suveren gospodar života podanika (223). To teško može biti ispravno jer je „pravo“ na život kod Hobsa neotuđivo... Hobs 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 pobeći ako ih se osudi na smrt“ (str. 99).

pitanja obnovio Brajan Skirms (Skyrms) u svojoj sada već čuvenoj studiji *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure* (2004), gde on, po mom mišljenju, s pravom ukazuje na to da se adekvatan prikaz ugovorne teorije preko nekog modela iz teorije racionalnog izbora pre može vezati za takozvanu „igru pouzdanosti“ ili „igru poverenja“ (*assurance game*) nego za „dilemu zatvorenika“, onda mi se čini da se Petrovićev sud može dovesti u pitanje, jer je reakcija na Skirmsov tekst imala velikog odjeka u međunarodnoj akademskoj zajednici. Značaj priče o „lovu na jelena“ je u tome što ukazuje na to da Rusoov opis prirodnog stanja nije tako desperatan kao Hobsov i zato je „igra pouzdanosti“ sa dva ravnotežna stanja možda bolji model za prikaz onog što se odvija u situaciji koju bismo nazvali generalni uslovi opstanka čovečanstva u situaciji bez vlasti i zakona. Prosto rečeno, kada opis prirodnog stanja nije tako pesimističan, sledi da je problem kooperacije u stvari problem izbora između lova na zeca i lova na jelena. U prvom slučaju rizik od aktivnosti je mali, ali je i isplativost ishoda združenog sa tom aktivnošću takođe mala. U drugom slučaju rizik je mnogo veći (jer se može ostati i bez zeca), ali je isplativost ogromna. Izleda da je Ruso smatrao da ćemo kako-tako u prirodnom stanju ostati sa „zecom u ruci“, pa zašto onda tu „dosadu“ ne bismo prekratili u pokušaju da postignemo nešto više jer nas i spontanost naše slobodne prirode na to navodi. Hobsova teza bi bila daleko pesimističnija: u prirodnom stanju večnog propadanja nema ničeg pa ni tog „ubogog“ zeca, i zato po svaku cenu treba ući u društvo, a okvire nužne za njegov opstanak dobrobrano „zašvajsovati“.

Nisu mi takođe sasvim jasni Petrovićevi razlozi da opštu volju ne treba nazivati moralnom, jer i sam Ruso, po Petrovićevim rečima, na nekim mestima uviđa da ona ne mora ići u prilog onima koji nisu deo kolektiva čija je ta opšta volja izraz.<sup>8</sup> Tačno je da je opšta volja kod Rusoa rezultat neposrednog demokratskog glasanja Narodne Skupštine i tu se verovatno misli na jednu političku zajednicu. Dakle, oni na koje se opšta volja ne odnosi mogu biti samo oni koji su izvan te političke zajednice, a u tu grupu mogu da spadaju ili oni koji su izvan bilo kakve političke zajednice ili oni koji pripadaju nekoj drugoj političkoj zajednici (trećeg nema, jer opšta volja unutar jedne zajednice mora biti sprovedena, pa makar i prinudom: „vladar ima puno pravo da je nametne silom“). E sad, veliko je pitanje da li Ruso misli da je opšta volja univerzalno moralno načelo sa jedinstvenim sadržajem ili je moguće da se u nekoj drugoj političkoj zajednici principi koje treba slediti kada se odlučuje o pitanjima opšteg dobra sadržinski reše na drugi način. Ali čak i ako bi ta sadržina bila različita, ona bi morala da bude moralne prirode, što će sigurno i ograničavati domen uticaja između političkih zajednica na sličan način na koji je o tome govorio Kant kad je

8 Uporedi *Političke perspektive*, str.100.

tvrdio da jedna država u međunarodnim odnosima nema pravo da silom utiče na drugu državu (jer je ona kao država „moralna osoba“), mada tako nešto ima pravo da čini kad je reč o prinudnom uključenju pod državni okvir onih koji neće da stupe u civilizovani poredak.

MILORAD STUPAR  
Univerzitet u Beogradu  
Filozofski fakultet