

Marshall Sahlins

Zapadnjačka iluzija o ljudskoj prirodi

**sa osvrtom na dugu istoriju hijerarhije,
jednakosti i sublimacije anarhije na
Zapadu i uporednim zapažanjima o
drugačijim shvatanjima ljudskog stanja**

Sadržaj

Predgovor izdavača	3
Napomena autora	8
Uvod	9
Adams i Hobs kao tukididovci	11
Stara Grčka	17
Drugačija shvatanja ljudskog stanja	30
Srednjovekovna monarhija	35
Renesansne republike	41
Očevi osnivači	46
Moralni oporavak sebičnog interesa	52
Drugi ljudski svetovi	55
A sada, jecaj našeg samoprezira	60
Kultura je ljudska priroda	63
O autoru	68
Osnovna bibliografija	69

Predgovor izdavača

„Prirodni sebični interes? Za najveći deo čovečanstva lični interes za koji mi znamo je neprirodan u normativnom smislu: to može biti samo znak ludila, plod vradžbine ili osnov za neku vrstu isključivanja, egzekucije ili, u najboljem slučaju, terapije. Umesto kao izraz predruštvene ljudske prirode, takva sebičnost se po pravilu shvata kao gubitak ljudskosti. Ona potiskuje uzajamnost bića, koja određuje ljudsko postojanje. I ako se u toliko mnogo društava – i, po svemu sudeći, tokom mnogih eona ljudske istorije – sebstvo, telo, iskustvo, uživanje, bol, ponašanje i namere, čak i sama smrt shvataju kao *transpersonalni* odnosi, onda je domaća, zapadnjačka ideja o čovekovoj samoživoj, životinjskoj prirodi iluzija koja je poprimila svetsko-antropološke razmere.“ (Tekst sa zadnjih korica štampanog izdanja, str. 63)

„. . . Ali, verujem da se ni kineska, niti bilo koja druga kulturna tradicija ne može meriti sa Zapadom po njegovom preziru prema čovečanstvu, po tom neprekidnom skandalu ljudske pohlepe, utemeljenom na antitezi između prirode i kulture.“ (str. 19)

„S druge strane, nismo oduvek bili tako ubeđeni u sopstvenu izopačenost. Drugačija shvatanja ljudskog bića utkana su, na primer, u naše rodbinske odnose i pronalazila su svoj izraz u našim filozofijama. Ipak, dugo smo, u najmanju ruku, bili poluzveri i ta polovina, kao prirodna činjenica, delovala je mnogo upornije od bilo kog kulturnog izuma.“ (str. 19–20)

„Tvrdim da je reč o specifično zapadnjačkoj metafizici, budući da podrazumeva opoziciju između prirode i kulture karakterističnu za Zapad – naspram tolikih drugih naroda, koji pre misle da su životinje u osnovi ljudska bića, umesto da su ljudi u osnovi životinje: po njima, nema 'prirode', naročito ne one koja bi se morala pobediti. I tu su u pravu, utoliko što se moderna ljudska vrsta, *Homo sapiens*, pojavila relativno skoro, pod okriljem *mnogo starije ljudske kulture*. Prema našim sopstvenim paleontološkim dokazima, i mi smo životinjska stvorenja kulture, opremljena biologijom naše simbologije. Ideja da smo nevoljne sluge svojih životinjskih sklonosti jeste iluzija – koja takođe potiče iz kulture.“ (str. 18)

„KULTURA JE LJUDSKA PRIRODA.“ (str. 114)

Ovo poslednje – briljantna kulminacija Salinsovog izlaganja, koja se slobodno može otkriti unapred – sigurno nije argument u prilog Opere već ukazivanje na činjenicu da nikada nije postojalo nekakvo „divlje“, beslovesno ljudsko biće, odvojeno od drugih ljudskih bića, lišeno određenog načina na koji je živelo i delovalo. Kultura je način na koji ljudi žive, na koji rade to što rade i tumače svoj svet. Sve to, ljudi uvek rade na neki *određeni* način, koji se neguje i razvija, a ne bilo kako. Taj *određeni* način jeste „kultura“. Navikli smo da tu reč asocijamo sa sadržajima koji čine „civilizaciju“, delom i zbog njenih latinskih korena; ali, to je samo reč; *to* se može nazvati i drugačije; u kulturama izvan uticaja velikih civilizacija, kao i u mnogim džepovima unutar ove naše, često se sreće prosta fraza, „(naš) način“ ili „običaj“.

U tom smislu, nikada nije bilo ljudi bez kulture. Kultura nije neki dodatak ljudskom¹ ili neka kasnija, „viša“ faza u razvoju ljudskog već njegov *preduslov*: ona neprekidno oblikuje

¹ Kliford Gerc, iz eseja na koji će se Salins ovde više puta osloniti: „Uticaj pojma kulture na pojam čoveka“, *Tumačenje kultura I–II*, XX vek, Beograd, 1998, prevela Slobodanka Glišić, tom I, str. 64, 66.

naše ponašanje, ideje i odnose, ali i naša tela, organe, metabolizam, samu našu biologiju, kroz neprekidni rad svesti, na svim nivoima, i stalnu razmenu misli, utisaka i gestova sa okruženjem i bližnjima. Naša biologija – kao neka navodna „prirodna osnova“, koja sledi prva, nezavisno od kulturne „nadgradnje“ – ne može se ni zamisliti bez cele te mreže odnosa i razmena, bez celog tog *iskustva*; sama po sebi, ona je ništa. Ljudska kultura, kaže dalje Salins, uveliko *prethodi* pojavi vrste *Homo sapiens*. I vrste koje su neposredno prethodile našoj činila su ljudska bića s razvijenim, bogatim kulturama, koja su živela i delovala na svoj način, a ne samo tumarala okolo, s praznim trbuhom kao jedinim kompasom – kao u popularnim „rekonstrukcijama“ sa edukativnih televizijskih kanala, koje su u doba satelitskih programa oživele sve najgore klišeje o ranom čovečanstvu nagomilane tokom cele predigitalne ere. „Divlji čovek“ nikada nije postojao. Nikada nije bilo ničeg što je trebalo pripitomiti, učiniti „kulturnim“, da bi bilo ljudsko. Ali, u nekim kulturnim ishodima, očigledno je postojala potreba za nečim drugim: da se ljudska bića pokore i upregnu u mašinu za proizvodnju materijalnog bogatstva i političke moći. Podela na „prirodno“ (predruštveno) i „društveno“ (kulturu) deo je racionalizacije tog pokušaja da se ljudi i ostala živa bića potčine *određenom* društvenom poretku, a ne nekoj „kulturi“ *uopšte*, kao jedinom znamenju istinski ljudskog stanja.

Ta racionalizacija, sama po sebi – mogli bismo reći, ako iza nje ne stoji sila – potpuno je neodrživa. Toliko je plitka, providna i kontradiktorna da jedva zaslužuje komentar. Ali, njena usklađenost s projektom dominacije čini je skoro potpuno imunom na kritiku. Pokazala se korisnom, dobro se uklapa, može da se ponavlja u nedogled, svuda gde je to potrebno. Sve naše vaspitne i administrativne tehnike, kao i apologije tržišta, i danas počivaju na ideji o nekakvom „divljem“ ljudskom biću, „prirodno sebičnom i samoživom“, koje se prosto mora ukrotiti i onda držati na uzdi.² Opet, u ekonomiji, to „divlje“ odjednom postaje „prirodno“ u pozitivnom smislu, i koristi se kao izgovor za agresivnu ekspanziju i divljanje pohlepe i sebičnog interesa, koji se onda, često sasvim otvoreno, predstavljaju kao „pokretači progresa i civilizacije“.³ Ono što se na jednoj strani predstavlja kao predmet stroge regulacije, na drugoj se pravda kao nešto „prirodno“, što mora delovati „slobodno“, da bi, u nesputanoj konkurentskoj igri s drugim sebičnim interesima, u celini gledano, donelo korist svima – baš kao da je regulisano nekom Nevidljivom rukom. To što takva akumulacija ne može da teče spontano, bez oslonca na akumulaciju moći ili celo zdanje dominacije – na neku vidljivu ili nevidljivu, ali svakako Čvrstu ruku – prosto se ignoriše.

Znamo da u sebi nosimo potencijal za najrazličitije kulturne ishode (ljudske odnose); možemo da živimo u odnosima poverenja i zajedništva, kao što možemo i da od života napravimo košmar. Možemo da istrajavamo na načelima autonomije i zajednice čak i u najjačim uporištima dominacije i sebičnog interesa, u kojima se rađamo i formiramo, što bi trebalo da znači potpunu uslovljenost. I već to je dovoljno da u pitanje dovede sva naklapanja o „ljudskoj prirodi“ kao nekom opakom, predruštvenom bauku, koji se mora budno nadzirati, ili, opet, one konačne i tako komotne zaključke o vlasti i uzajamnom nepoverenju kao sudbini. Razvijeni su celi sistemi mistifikacija i priručnih filozofija koji bi trebalo da potisnu nešto očigledno: naš aktivni etički potencijal, sposobnost da *svesno izaberemo* odnose u kojima ćemo živeti – ili da ih osetimo, prepoznamo i borimo se za njih, ako su nam oni u kojima smo zatečeni odbojni i ponižavajući.

² Zar naša deca, ti mali, samoživi divljaci, nisu dobar primer, toliko dobar da i ne moramo da krećemo u lov na „prave divljake“? Ali, videćemo da Javanci – a s njima i celo jedno čovečanstvo – na to gledaju potpuno drugačije.

³ Fraza je sveprisutna, ali, baš u vreme kada sam radio na ovom tekstu, čuo sam je od jednog našeg ekonomiste, zagovornika potpune „deregulacije“, u nekom TV panelu, što ovde ne mogu da priložim kao kompletnu referencu. Ime je poznato, ali nespecifično. Na takve njuške nailazimo svuda.

Ali, dokle sežu koreni tog specifičnog, ideološkog shvatanja čoveka i ljudskih odnosa? Odakle uopšte ta podela ljudskog sveta na „prirodu“ i „kulturu“? Kada dolazi do tog rasepa, u kakvim okolnostima, s kakvim posledicama? I šta je sa kulturama s potpuno drugačijim viđenjima ljudskog stanja?

Tu nas očekuju velika iznenađenja, upravo u onim disciplinama u kojima se naš akademski svet oseća tako neprikosnovenim. Naime, srešćemo se s psihologijama, sociologijama, metafizikama i pedagogijama, koje po prefinjenosti, dubini i pozitivnim, praktičnim posledicama, daleko prevazilaze naša dostignuća u svakoj od tih oblasti.

„Moramo se upitati da li čovek uopšte ima predruštvene i antidruštvene životinjske predispozicije i kako se desilo da je tako mnogo naroda ostalo nesvesno toga i preživelo u takvom neznanju? Mnogi od njih nemaju nikakav koncept animalnosti, kamoli bestijalnosti, koja navodno vreba iz naših gena, naših tela i kulture. Zadivljujuće je kako, u tako bliskom odnosu s takozvanom 'prirodom', ti ljudi nisu osećali svoju urođenu animalnost, niti znali za nužnost njenog kulturnog obuzdavanja.“ (str. 106)

Kao što ćemo videti, nije reč o nekom „optimističkom“ viđenju ljudskog roda već o sasvim drugoj iskustvenoj ravni. Odnosu zajednice, koji ne obuhvata samo druga ljudska bića već i sve ostalo što u univerzumu neke ljudske grupe podupire život i daje mu poseban kvalitet, mora da odgovara i neka posebna psihologija, uključujući i ono što mi nazivamo *osobom*. Samo, kakva? Čak i u svojim najboljim trenucima, tamo gde je među nama sve solidarnost, ljubav, uzajamna podrška i poverenje, mi uvek ostajemo individualci; uvek je tu neko zasebno, samosvesno Ja, jasno odvojeno od drugih, koje daje, pomaže, veruje, čini dobra dela – i onda opet zatvara u sebe, iza demarkacione linije „ličnog integriteta“. Taj oklop je jedan od preduslova opstanka u surovim uslovima civilizovanog sveta. (To nije uvek oklop ratnika: tamo gde nema mnogo druge podrške, iza njega, ponekad, možemo da priuštimo sebi i neki mali predah.) Ne možemo ga se otresti, kao zle kobi, iako u tome možemo otići prilično daleko i možda doći do praga iskustva onih ljudi koji se formiraju u duhu zajednice i čije se osobe prepliću, prožimaju i gube jedne u drugima, *bez straha* od „gubitka sebe“. U svetu u kojem ništa nije naše, držimo se tih naših jadnih, izlupanih Ja (ili „osoba“) kao poslednjeg, iluzornog vlasništva. Ali, kako uopšte izgubiti to famozno „sebe“, u odnosima i svetu u kojima se na svakom koraku osećate kao u svom elementu, bez onih antagonizama i otuđenja koji su u ovom našem sudbina, upravo zato što taj svet više i ne zna šta su to zajednica i neka smislena egzistencija? (Ne znam da li ljubitelje drame treba podsećati da život ima sasvim dovoljno iskušenja i bez rintanja po firmama i ratova za povećanje ukupnog obrta za 3%.)

Uobičajeni modus našeg kulturnog Ja jeste individualizam (ono „buržoaski“ ili „posesivni“ se podrazumeva, bez obzira na stanje naše klasne svesti), koji se sa svim svojim pojavnim šarenilom nosi kao uniforma, a prividna suprotnost kolektivizam, po pravilu otvoreno autoritaran, ali i vrlo površan i neefikasan u svom pokušaju homogenizacije ljudskih bića. Ima li nečeg trećeg? Ne u sredini već u sasvim drugoj ravni? Kakvi su to *transpersonalni* odnosi? Šta je to *dividualna* osoba?⁴ I o tome ćemo ovde moći da saznamo nešto više. Možda će nam ti naši najbolji trenuci – svi naši odnosi u kojima nema mesta samoživosti, raskusuravanju i dominaciji – pomoći da shvatimo da od tog iskustva nismo tako daleko.

⁴ A da nije ona o kojoj, u kontekstu društvene kontrole, spekuilišu Deleuze & Co.? Suprotno glasinama koje se šire webom, pojam ne potiče od Deleza (*Post-scriptum sur les sociétés de controle*, 1990) već iz antropologije (McKim Marriott, 1976) i, u tom kontekstu, označava osobu koja se može deliti s drugima. Videti str. 59–60/ str. 38 ovog fajla, f. 45 i 46.

S druge strane, mišljenje koje su delili osnivači američke nacije i drugi heroji demokratije, ne izgleda samo „pesimistično“; reč je o pravoj presudi, koja se sprovodi neumoljivo i bez odlaganja:

„Kakve god da su bile njihove razlike oko federalne vlasti i zaštite ličnih sloboda, Osnivači su generalno postupali na osnovu Hamiltonove izreke (preuzete od Dejvida Hjuma) da u 'izgradnji bilo kojeg sistema vlasti, na čoveka treba gledati kao na nitkova'“ (str. 86)

Nema sumnje da se i savremeni demokratski vladari čvrsto drže tog načela. U svetu izobličenom dominacijom i potčinjavanjem, ne samo oni na vlasti već i svi ostali, prosto moraju da polaze od najgoreg. Propozicije, ne samo za „uspeh“ već za puko preživljavanje, suviše su brutalne, ozlojeđenost neizmerna. Naravno, oni na vlasti prednjače u tome; njihov ulog, makar onaj ekonomski i politički, koji ne mora biti i naš, daleko je veći; ipak, preispitivanje tih propozicija mora početi odozdo, od nas samih, bez čijih očekivanja i pasivnosti ne bi bilo ni te kužne izlučevine iznad nas. Najzad, ni naš ulog nije tako mali: u pitanju su naši životi, njihov smisao i ukus. Ko bi tu u stvari trebalo da ima jači motiv, dakle, inicijativu?

Neka ovih par primera posluže kao ilustracija za ono o čemu bi se moglo razmišljati i pričati polazeći od ove knjižice. Priča o istoriji političke filozofije našeg sveta stalno se prepliće s našim predstavama o nama samima, o tome šta je „osoba“, ljudsko biće, „ljudska priroda“. To pitanje je i jedno od onih koje izazivaju najveću konfuziju u mnogim našim raspravama i pokušajima. Na šta se osloniti, šta očekivati, u pokušaju građenja eksperimentalnih zajednica, autonomije, neposredne komunikacije? Podozrenje koje mnogi antiautoritarci i levičari osećaju prema ljudskoj zverki nimalo ne zaostaje za prezirom koji pokazuju njihovi politički protivnici i profesionalni političari, što svoj odraz nalazi i u složenosti novih pravila ponašanja – dakle, u novim zakonima i represalijama – koji se nude kao alternativa. Umesto potpunog i безусловnog poverenja, uz sav rizik od štete ili propasti, tako dobijamo nove pakete tehničkih procedura i mernih jedinica, koji bi trebalo da obezbede da u nekim novim transakcijama i interakcijama niko ne bude oštećen. Uvek isti, šičardžijski strah od gubitka. S druge strane leži ogromna, za nas neistražena oblast komunalnosti i konvivijalnosti; uvek otvorena mogućnost učenja zajedničkom životu i delovanju. Salins ovde ne spekuliše o tome, on se drži svoje lekcije iz političke filozofije i dobro dokumentovanih primera o drugačijim viđenjima ljudskog stanja, ali nas opet, nedvosmisleno, sa obe ruke, čupa iz klopke zvane „civilizacija“ i okreće ka pitanju zajednice: jednom od mogućih ishoda ljudske drame, ali i verovatno jedinom smislenom odnosu među ljudima.

„Sve to je bila *ogromna* greška“, piše na kraju Salins. „Moj skromni zaključak glasi da je zapadna civilizacija velikim delom izgrađena na pogrešnoj ideji o 'ljudskoj prirodi' . . . Sasvim je moguće da ta perverzna ideja o ljudskoj prirodi ugrožava naše postojanje.“ (str. 121)

Ako je nešto do te mere pogubno, što je danas jasno i onima koji prednjače u poricanju, to se onda ne popravlja i ne uređuje drugačije već odmah i u celini ostavlja za sobom. Takva orijentacija vredi više od svih mesijanskih planova za budućnost. Prava potraga, makar za nas, tek počinje.

AG, 2014.

Napomena autora

U prethodnih deceniju ili dve, kursevi o „Zapadnoj civilizaciji“ dobijali su sve manje mesta u nastavnim programima američkih fakulteta. Ovde ću pokušati da ubrzam taj trend, tako što ću izlaganje o „Zapadnoj civilizaciji“ svesti na otprilike tri sata. Kao opravdanje mogu da navedem Ničeov princip, po kojem su velike teme isto što i hladne kupke: u njih treba ući brzo i u njima se zadržati što kraće.

M. S.

Uvod

U poslednjih dve hiljade godina, ljudi koje zovemo „zapadnjacima“ bili su uvek iznova proganjani baukom sopstvenog unutrašnjeg bića: utvarom ljudske prirode, tako proždrljivom i svadljivom, da se morala nekako obuzdati, kako društvo ne bi gurnula u anarhiju. Politička nauka o toj obesnoj životinji uglavnom se ispoljavala u parovima suprotnih i naizmeničnih formi: ili hijerarhija ili ravnopravnost; ili monarhistički autoritet ili republikanski ekvilibrijum; ili sistem dominacije, koji (idealno) obuzdava prirodnu ljudsku sebičnost spoljašnjom silom, ili samoorganizujući sistem slobodnih i ravnopravnih sila, čija opozicija (idealno) izmiruje posebne interese u korist opšteg.

Tu se, iza politike, krije totalizujuća metafizika poretka: ista generička struktura elementarne anarhije, koja se razrešava ili kroz hijerarhiju ili kroz ravnopravnost, uočava se kako u organizaciji univerzuma, tako i u organizaciji grada i terapijskim konceptima ljudskog tela. Tvrdim da je reč o specifično zapadnjačkoj metafizici, budući da podrazumeva opoziciju između prirode i kulture karakterističnu za Zapad – naspram tolikih drugih naroda, koji pre misle da su životinje u osnovi ljudska bića, umesto da su ljudi u osnovi životinje: po njima, nema „prirode“, naročito ne one koja bi se morala pobediti. I tu su u pravu, utoliko što se moderna ljudska vrsta, *Homo sapiens*, pojavila relativno skoro, pod okriljem *mnogo starije ljudske kulture*. Prema našim sopstvenim paleontološkim dokazima, i mi smo životinjska stvorenja kulture, obdarena biologijom naše simbologije. Ideja da smo nevoljne sluge svojih životinjskih sklonosti jeste iluzija – koja takođe potiče iz kulture.

Ovde ću se suprotstaviti genetskom determinizmu, danas tako popularnom u Americi, i njegovoj prividnoj sposobnosti da sve kulturne oblike objasni urođenom sklonošću ka konkurentskom sebičnom interesu. Tu su i Evolutivna psihologija i Sociobiologija, te tako pomodne discipline, koje, u kombinaciji sa analognom Ekonomskom Naukom, o autonomnim pojedincima posvećenim zadovoljavanju isključivo sopstvenih potreba kroz „racionalan izbor“ svega (da ne spominjem uvreženu domaću mudrost slične vrste), danas prave sveprimenljivu društvenu nauku „sebičnog gena“. Ali, kao što je Oskar Vajld jednom rekao za profesore, njihovo neznanje je posledica dugog proučavanja. Skloni zaboravljanju istorije i kulturne raznolikosti, ti entuzijasti evolutivnog egoizma ne uspevaju da u svom portretu takozvane ljudske prirode prepoznaju klasični buržoaski subjekt; ili, opet, uzdižu svoj etnocentrizam tako što neke naše običajne prakse uzimaju kao potvrdu svojih univerzalnih teorija o ljudskom ponašanju. U toj vrsti etnonauke važi sledeće: *l'espece, c'est moi* – vrsta, to sam ja.

Suprotstavljam se i aktuelnom trendu – i tu mislim na akutnu postmodernističku žudnju za neodređenošću – koji insistira na jedinstvenosti zapadne ideje o urođenoj ljudskoj pokvarenosti. Tu su potrebne neke napomene. Slična shvatanja mogu se lako zamisliti i u drugim državnim formacijama, ukoliko pokazuju sličan interes za kontrolom potčinjenog stanovništva. Čak i konfučijanska filozofija, sa svim svojim pretpostavkama o prirodnoj ljudskoj dobroti (Meng Ci) ili prirodnoj sposobnosti za dobro (Konfučije), može nekako izaći na kraj sa suprotnim stavovima o prirodnoj ljudskoj pokvarenosti (Hsun Cu). Ali, verujem da se ni kineska, niti bilo koja druga kulturna tradicija ne može meriti sa Zapadom po njegovom preziru prema čovečanstvu, po tom neprekidnom skandalu ljudske pohlepe, utemeljenom na suprotnosti između prirode i kulture.

S druge strane, nismo oduvek bili tako ubeđeni u sopstvenu izopačenost. Drugačija shvatanja ljudskog bića utkana su, na primer, u naše rodbinske odnose i pronalazila su svoj izraz u našim filozofijama. Ipak, dugo smo, u najmanju ruku, bili poluzveri i ta polovina,

kao prirodna činjenica, delovala je mnogo upornije od bilo kog kulturnog izuma. Iako ne nudim neku celovitu priču o toj žalosnoj predstavi o nama samima – ovo zaista nije neka intelektualna istorija, čak ni njena „arheologija“ – kao dokaz njene istrajnosti navodim činjenicu da su intelektualni preci, od Tukidida preko sv. Avgustina, Makijavelija i autora *Federalističkih spisa*, sve do naših sociobioloških savremenika, stekli akademsku etiketu „hobsijanaca“. Neki od njih su bili monarhisti, neki zagovornici demokratske republike, ali svi su delili isto sumorno viđenje ljudske prirode.⁵

Ipak, počecu s mnogo očiglednijom vezom između političkih filozofija Hobsa, Tukidida i Džona Adamsa.⁶ Čudna međupovezanost ove trijade autora omogućava skiciranje glavnih koordinata Metafizičkog Trougla anarhije, hijerarhije i ravnopravnosti. Naime, koliko god njihova rešenja za temeljni problem ljudskog zla bila različita, i Hobs i Adams su u Tukididovim tekstovima o Peloponeskom ratu, posebno u njegovom izveštaju o krvavoj revoluciji u Korkiri (Krf), pronašli model za sopstvene ideje o užasima koji bi snašli društvo kada se prirodna ljudska žudnja za dominacijom i sticanjem ne bi kontrolisala – vlašću suverena, kaže Hobs, odnosno ravnotežom vlasti, kaže Adams.

⁵ Videti, Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton University Press, 1977); Dumont, *Homo Hierarchicus* (University of Chicago Press, 1970) i *Essays on Individualism* (University of Chicago Press, 1986).

⁶ John Adams (1735–1826), pisac američke *Deklaracije o nezavisnosti*.

Adams i Hobs kao tukididovci

Godine 1763, mladi Džon Adams je napisao kratak esej pod naslovom, „Svi ljudi bi bili tirani, da mogu“. Adams nije nikada objavio taj rad, ali ga je 1807. doradio da bi naglasio njegov zaključak, po kojem nas svi „prosti“ (nepomešani) oblici uprave, uključujući i čistu demokratiju, kao i sve moralne vrline, intelektualne sposobnosti, moć bogatstva, lepota, umetnost i nauka, ne mogu zaštititi od sebičnih želja koje divljaju u srcima ljudi i dovode do uspostavljanja okrutnih i tiranskih režima. Kao što je objasnio, naslov tog eseja,

„. . . nije ništa drugo nego prosto zapažanje o ljudskoj prirodi, do kojeg je svako ko je čitao rasprave o moralu ili razmišljao o svetu . . . mogao lako doći, naime, da je sebična strast jača od društvene i da će prva uvek nadjačati drugu, u svakom čoveku, prepuštenom prirodnim emocijama njegovog duha, bez stega i kontrole neke sile izvan njega samog.“⁷

Taj utisak o ljudskom stanju bio je Adamsovo životno ubeđenje, dopunjeno uverenjem da je vlast uravnoteženih sila jedini način za kontrolu zveri. Još 1767, tvrdio je kako ga je dvadeset godina istraživanja „tajnih izvora“ ljudskog delovanja samo još više učvrstilo u uverenju da je „od Adamovog Pada do danas, Čovečanstvo u celini podleglo snažnoj Zabludi, Opakim Osećanjima, prljavoj Požudi i brutalnim Apetitima“. Pored toga, ti pokvareni nagoni bili su „jači od društvenih“. Usvojivši jezik u mnogome sličan onom iz Tukididovog izveštaja o nekim događajima iz Peloponeskog rata, Adams je na sličan način jadikovao nad ranjivošću građanskih institucija na nasrtaje egoističnih nagona ljudske prirode. „Religija, praznoverje, zaveti, obrazovanje, zakoni, sve će ustuknuti pred strastima, interesom i moći“ – osim i kada im se suprotstave „strasti, interes i moć“. Odatle njegovo uporno zagovaranje vladavine sila koje su jedne drugima protivteža. Ako se postave jedna naspram druge, destruktivne sklonosti bi mogle imati korisne posledice. Kao i mnogi njegovi obrazovani zemljaci, Adams je bio zagovornik aristotelovske ili polibijevske⁸ mešovite vlasti, u kojoj je suverenitet rezervisan za narod, uz kombinaciju demokratije, oligarhije i monarhije, koja naglašava vrline i ograničava ispade svake od njih. Ako se od naroda izabran donji dom suprotstavi prirodnoj aristokratiji bogatih iz gornjeg doma, endemski sukob bogatih i siromašnih mogao bi se neutralizovati, čak i kada bi takvom zakonodavstvu bio suprotstavljen i nadređen samo jedan izvršni autoritet. Prepuštena sama sebi i ljudskoj prirodi, svaka od te tri vlasti stvorila bi samouvećavajuću tiraniju; ali, kada bi se tako povezalo, njihovo međusobno rivalstvo moglo bi da sačuva mir u kući.

Adams je bio upoznat s mračnim predstavama o ljudskoj prirodi u delima Hobsa, Mandevila, Makijavelija i njima sličnih, ali je kao istorijski dokaz posebno isticao Tukidida. Imao je utisak da kada čita Tukidida i Tacita, čita „istoriju svog doba i sopstvenog života“. Isto tako, u kontekstu frakcijskih sukoba koji su prethodili rođenju američke republike, a naročito u klasnim sukobima koji su po mnogo čemu podsećali na one iz petog veka u Grčkoj, Tukidid je za Adamsa postao krunski svedok razaranja do kojeg mogu dovesti nekontrolisane žudnje i frakcijski interesi. Odatle istaknuto i središnje mesto drevnog istoričara u Adamsovom predgovoru za knjigu *Odbrana Ustava Sjedinjenih Država*, u kojem

⁷ John Adams, *Papers of John Adams*, vol. 1, *September 1755 – October 1773*, edited by Robert J. Taylor (Harvard University Press, Belknap Press, 1977), str. 82.

⁸ Polibije, grčki istoričar (203–120 pre. n. e.), zagovornik mešovite vladavine. Inspiracija za Monteskejev *Duh zakona* i pisce Ustava SAD.

je pisao: „Nemoguće je čitati Tukidida, *lib. iii*, njegov izveštaj o frakcijskim sukobima i konfuziji širom Grčke, nastalim iz te želje za ravnotežom, a da se ne bude užasnut“.⁹ Zatim nastavlja s brojnim parafrazama Tukididove priče o građanskim sukobima (*stasis*) u Korkiri. (3.70–3.85)

Drastično skraćujem Tukididov izveštaj. On se bavi ustankom „nekolicine“ protiv „mnogih“ u Korkiri: pobunom privilegovane klase protiv demokratske vlasti naroda, s ciljem da se prekine savezništvo između tog grada i Atine i uspostavi oligarhijski režim koji bi sklopio savez sa Spartom. U nizu krvavih sukoba, uz teška skrnavljenja zakona i vere, svaka strana je naizmenično pobeđivala, pri čemu je broj žrtava progresivno rastao, sve dok Sparta nije intervenisala na strani oligarha, a Atina na strani naroda. Na kraju, atinska flota je blokirala grad, dok je razularena gomila masakrirala pripadnike oligarhijske frakcije:

„Tokom sedam dana, koliko se Eurimedon zadržao sa svojom flotom od šezdeset (atinskih) brodova, Korkiranji su bili zaokupljeni klanjem svojih sugrađana koje su smatrali neprijateljima. Iako je za glavni zločin bio proglašen pokušaj ukidanja demokratije, neki ljudi su bili ubijeni iz lične mržnje, a drugi zbog novca, od svojih dužnika. Smrt je harala u svakom obliku; i kao što je u takva vremena uobičajeno, nije bilo te granice koju nasilje nije moglo preći; neke su ubili njihovi očevi; vernici u molitvi bili su odvlačeni od oltara ili klani na njima; neki su čak bili zazidani u Dionisovom hramu i tamo izdahnuli.“ (Tukidid, 3.81.4–5)

Očigledno mnogo nasilniji prethodnih *stasis*, građanski rat u Korkiri je bio samo prvi u nizu ubilačkih obračuna iz Peloponeskog rata. Dugotrajni sukobi oko vlasti u mnogim gradovima bili su zaoštreni uključivanjem Spartanaca i Atinjana na strani oligarha, odnosno naroda. Tukididov opis potonjeg sloma građanskog društva, sličan je njegovom izveštaju o izbijanju kuge u Atini; širenje tih političkih „trzavica“ zaista je podsećalo na epidemiju, koja je od grada do grada postajala sve malignija. Tu strašnu pošast oslobodila je ljudska priroda: „Ljudska priroda, koja se uvek buni protiv zakona, a koja je sada njihov gospodar, lako se prepušta nekontrolisanoj strasti, odbacuje svako poštovanje prema pravdi i pokazuje se kao neprijatelj svake više sile.“ (3.84.2) „Uzrok svog zla“, rekao je, „bila je žudnja za vlašću, ponikla iz pohlepe i ambicije, a iz tih strasti usledilo je nasilje, kojem su pribegle sve sukobljene strane.“ (3.82.8) Ali, kada je Tukidid zaključio da će se te patnje stalno ponavljati – s različitim „sindromima“ – „sve dok ljudska priroda ostaje ista“, (3.82.8) Džon Adams je prekinuo svoje prepričavanje teksta da bi rekao: „... da je taj nervozni istoričar znao za ravnotežu tri vlasti, sigurno ne bi taj poremećaj proglasio neizlečivim, nego bi dodao – sve dok sve strane u gradu ostaju neuravnotežene.“

Ipak, kako se Tukididov opis „poremećaja“ nastavlja, vidi se da nisu samo glavne društvene institucije podlegle ljudskoj prirodi, već i da je sâm jezik doživeo sličnu korupciju. Moralna izopačenost je bila praćena bezobzirnim licemerjem, do te mere da su „reči morale promeniti svoje značenje i poprimiti ono kojem im je sada bilo namenjeno“. (3.82.4) U svom izvanrednom delu *Reprezentativne reči*, Tomas Gustafson (Thomas Gustafson) je pisao o arhetipskom „tukididovskom momentu“, kada iskvarenost ljudi i jezika postaju jedno te isto.¹⁰ Navodeći isti citat iz Tukidida, Kventin Skinner (Quentin Skinner) je kao relevantnu stilsku figuru identifikovao „paradijastolu“,¹¹ misleći na moralno konfliktna značenja istog pojma: na primer, „demokratija“ se može perverzno oklevetati kao „vladavina rulje“. (Kada

⁹ John Adams, *Defence of the Constitutions* (London, 1787–1788), 1:iv.

¹⁰ Thomas Gustafson, *Representative Words: Politics, Literature and the American Language, 1776–1865* (Cambridge University Press, 1977), str. 124.

¹¹ Paradijastola: ovde, jezička figura kojom se porok predstavlja kao vrlina.

je reč o savremenim primerima, zamislimo se nad takozvanim „saosećajnim konzervativizmom“ Bušove administracije, koja uvodi poreske olakšice za bogate na račun društva u ime „poštenja“ – zaradili su, zaslužili su – ili kako se porez na nasledstvo prevodi kao „porez na smrt“.) Tako je i u Korkiri, gde su reči bile pogažene u sveopštoj borbi za vlast, lažov postao poštenjačina, a poštenjačina lažov. Mučko kovanje zavere maskirano je kao „samoodbrana“; mudro oklevanje je bilo žigosano kao „sumnjivi kukavičluk“; mahnito nasilje je postalo „muškost“, a umerenost njen manjak. Zakletva više nije bila nikakva zaštita od gaženja date reči. Jedini preostali princip, kako primećuje klasicista V. Robert Konor (W. Robert Connor), bilo je,

„izračunavanje ličnog interesa. Nestale su sve konvencije grčkog načina života: obećanja, zakletve, molitve, obaveze prema bližnjima i dobročiniteljima, čak i krajnja konvencija, sâm jezik. Bio je to Hobsov *bellum omnium contra omnes* (rat svih protiv svih).“¹²

I zaista je bio – utoliko što je Hobs bio prvi koji je preveo Tukidida na engleski direktno s grčkog. Ako je Tukidid izgledao kao hobsijanac, onda je to zato što je Hobs bio tukididovac. U svom prevodu *Peloponeskog rata* iz 1628, Hobs je slavio Tukidida kao „najpolitičnijeg istoričara koji je ikada pisao“ i stavljao ga rame uz rame s Homerom u poeziji, Aristotelom u filozofiji i Demostenom u govorništvo. Ono što je upadljivo privlačilo Hobsa bila je Tukididova očigledna odbojnost prema demokratiji i njegovo detaljno prikazivanje njenih mana (zato ga je Hobs i čitao). Neke od tih mana ovde su posebno važne, jer izviru upravo iz onih uslova koje je Džon Adams smatrao nužnim za uspeh republike, konkretno, iz uravnoteženosti sila. Ono što je Hobs video u Tukididovom opisu donošenja političkih odluka na skupovima atinskih građana bili su demagozi koji služe samo svojim ambicijama i „daju oprečne savete“, čime samo nanose štetu gradu. Rasprava o invaziji na Siciliju i njen debakl bili su najbolji primer. Odatle ovi pomalo trapavi stihovi iz Hobsove autobiografije:

„Homera i Vergilija, Sofokla, Horacija
Aristofana, Euripida i Plaucija
sve njih dobro znam; ipak, među svima
u mom srcu za Tukidida samo mesta ima.
On kaže, Demokratija je budalasta stvar,
Mudriji od Republike je samo jedan Kralj.“¹³

I klasični i hobsijanski naučnici su u Tukididovom izveštaju o *stasis* u Korkiri videli glavni izvor Hobsovog koncepta prirodnog stanja. „Tačku po tačku“, piše Terens Bel (Terence Bell), „crtu po crt, Hobsovo prirodno stanje sledi Tukididov izveštaj o revoluciji u Korkiri.“¹⁴ Paralele tu ne počinju, niti se završavaju. Čak i s one strane anarhičnosti Hobsovog prirodnog stanja – zasnovanog, kao i kod Tukidida, na čovekovoj prirodnoj „žudnji za vlašću, koja izvire iz pohlepe i ambicije“ – Hobsov opis „neprijatnosti“ primordijalnog ljudskog stanja veoma je sličan Tukididovim razmišljanjima o poreklu Grka (u takozvanoj „Arheologiji“, iz Prve knjige). Prikazani kao društveno razjedinjeni i kulturni nerazvijeni, u uzajamnom strahu od istrebljenja, Tukididovi prvi ljudi, kao i oni Hobsovi, nisu znali za trgovinu, navigaciju i kultivaciju. Lišeni bogatstva i stalno u pokretu, prvobitni Grci

¹² W. Robert O. Connor, *Thucydides* (Princeton University Press, 1984), str. 89.

¹³ Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic, with Three Lives*, edited by J. C. A. Gaskin (Oxford University Press, 1994), str. 256.

¹⁴ Terence Bell, „Hobbes' Linguistic Turn“, *Polity* 17 (1985): 749.

nisu podizali gradove niti „dostigli bilo koji oblik uzvišenosti“. Slično kao i kod Hobsa, ljudi u prirodnom stanju nisu gradili „udobna zdanja“, niti razvili bilo kakvu umetnost, pismo ili beleženje vremena. Umesto toga, njihovi životi bili su, kao što je dobro poznato, „usamljenički, bedni, prljavi, surovi i kratki“.

Ako je po Džonu Adamsu izlaz iz anarhije koju je opisao „nervozni istoričar“ iz stare Grčke bio u samoregulišućem sistemu sukobljenih sila, Hobs je rešenje video u neprikosnovo moćnom suverenu, „koji će sve držati u strahopoštovanju“: to jest, tako što će prisilno ograničavati urođenu sklonost ljudi da tragaju samo za vlastitom korišću na račun ostalih, i suditi im zbog toga. Moglo bi se reći da su dva mudraca svoje *sličnosti* razrešili na različite načine, pošto je Hobs uviđao iste razloge za postojanje vlasti kao i Adams. Zato Hobs u *De Cive* piše:

„Zalažem se za princip, iz iskustva poznat mnogima i nesporan za bilo koga sa imalo pameti, da su sklonosti ljudi prirodno takve da će, osim ako se one ne obuzdaju strahom od neke prinudne vlasti, svaki čovek s nepoverenjem i strepnjom gledati na drugog i da će po prirodnom pravu, ali i iz nužde biti primoran da se koristi silom kojom raspolaže, radi sopstvenog održanja.“

Kao što su mnogi primetili – a posebno dobro K. B. Makferson, u svom delu o „posesivnom individualizmu“ – Hobsova priča iz *Levijatana*, o razvoju od prirodnog do političkog stanja, u isti mah je i mit o poreklu kapitalističkog mentaliteta.¹⁵ Na osnovu premise o beskrajnoj žudnji svakog čoveka da osigura sopstveno dobro, neminovno slede opšta oskudica sredstava i međusobna trvenja, u kojima se „snaga jednog čoveka opire snazi drugog i nastoji da odagna njene posledice“ – znači, upravo ono što je Adams smatrao dobrim, a Hobs izvorom nečeg još goreg što bi moglo uslediti. To gore bilo je razvoj prirodnog stanja od stadijuma sitnoburžoaske konkurencije do pune kapitalističke eksploatacije, gde svaki pojedinac može da osigura sopstveno dobro samo tako što će potčinjavati druge i uprezati njihovu snagu u sopstvenu korist. Uzgred se može primetiti kako se Hobsovo zapažanje da su svi oblici javnog ponašanja, uključujući i one najplemenitije, zapravo samo razni načini za sticanje vlasti nad drugima, uzdiže do funkcionalnog ekvivalenta paradijastole, iako je upravo on bio veliki kritičar zloupotrebe reči. Velikodušnost, ljubaznost, plemenitost ili „ma koji kvalitet zbog kojeg čoveka mnogi mogu voleti ili ga se plašiti, ili sam glas o takvim kvalitetima, jeste moć, zato što je to sredstvo za obezbeđivanje podrške i služenja mnogih.“ To nas podseća na današnju opsednutost „moći“ među sociolozima i kulturolozima, na neku vrstu *funkcionalizma moći*, koji na sličan način rastvara najrazličitije kulturne oblike u kiselinu dominacije i njenih posledica. (To ilustruje i Hobsovu tvrdnju da je jedna od stvari koje bi se morale promeniti na univerzitetima i „učestalost beznačajnog govora“.) Ali, vratimo se Hobsovom prvobitnom stanju: vođeni razumom i gonjeni strahom, ljudi na kraju pristaju da se odreknu ličnog prava na upotrebu sile u korist vlasti suverena, koja će predstavljati njihove osobe i izražavati njihovu snagu u interesu kolektivnog mira i samoodbrane. Iako ta suverena vlast može biti i neko Veće, posle iskustva s parlamentarnom ohološću i pogubljenja Čarlsa Prvog, Hobsu je bilo jasno da je ipak – ako božansko pravo ostavimo po strani – „mudriji samo jedan kralj“.

Suprotnosti su, rekao je Aristotel, izvor njihove suprotstavljenosti. Opozicija između hijerarhije i jednakosti, između monarhije i republike i sâma je dijalektička: jedno je bilo određeno naspram drugog istorijski, kako u politici, tako i u ideološkim raspravama.

¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, edited by Michael Oakeshott (New York: Collier Books, 1962). Cf. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962). *Politička teorija posjedničkog individualizma*, Centar društvenih djelatnosti, Zagreb 1981. Prevela s engleskog Anita Kontrec.

Uvek je bila prisutna i motivacija iz neposrednog konteksta: Adams je učestvovao u pobuni protiv britanske krune; Hobsov apsolutizam je bio uslovljen napadima na kraljevske povlastice. Ali, šire gledano, ti autori su zauzeli strane u vekovnom sporu između monarhističke i narodne vlasti, pozivajući se na argumentaciju dalekih filozofskih protivnika i davno nestala politička uređenja. Adams je u Hobsu, uprkos njegovom apsolutizmu, video uvaženog sagovornika: „Hobs, ma koliko da je njegova narav bila nesrećna ili principi odbojni, po geniju i znanju može se meriti s bilo kojim od svojih savremenika.“¹⁶ Sa svoje strane, Hobsov apsolutizam, kao što pokazuje Kventin Skinner, bio je aluzivni odgovor na republikanske doktrine iz drevnog pamćenja: na rimske i renesansne teorije građanskog poretka, s njihovim naglaskom na jednakoj težini građanskih glasova u vlasti. Jedna od namera Hobsovog *Levijatana*, piše Skinner, „bila je da sruši celo zdanje (republikanske) misli, a s njim i teoriju o jednakosti i građanstvu, na kojoj je počivala građanska humanistika.“¹⁷ Pored toga, to je samo utrlo put (hegelovskom) shvatanju da svaka od suprotnosti u sebi čuva i obuhvata onu drugu u negaciji, o jednakosti u hijerarhiji i obrnuto. To važi i za način na koji Hobs uvodi prirodno stanje, s jednakim pravom svakog čoveka na sve – što dovodi do neprekidnog rata – što je problem; kao i za Adamsa, koji predviđa okončanje prirodnog rata tiranijom – što je takođe problem. „Cela struktura“ takvog načina razmišljanja trebalo je da uključi Hobsov apsolutizam kao istorijski dodatak republikanizmu koji je ovaj hteo da uništi. Reč je o istorijskoj i dinamičnoj strukturi međuzavisnih suprotnosti: o dva oprečna oblika kulturnog poretka, koji se već dugo vremena uzajamno smenjuju.

Kao režimi za obuzdavanje divlje ljudske životinje, dominacija suverena i republikanska ravnoteža ponovo stupaju zajedno na stranu kulture, u tom temeljnom dualizmu priroda-kultura, na kojem počiva „cela struktura“. Priroda je neminovnost: to je nešto s čime kultura mora izaći na kraj – ili čemu mora podleći, kao u Korkiri, gde se kulturni poredak urušio u moćnom vrtlogu koji je stvorila razularena želja za vlašću i dobitkom. Ta antiteza između kulture i prirode je stara i uporna isto koliko i ideja o vlasti koju podrazumeva; starija je od Tukidida i savremena, kao što ćemo videti, isto koliko i „sebični gen“.

Naravno, to što pričam najviše o Tukididu, Hobsu i Adamsu je samo alegorija. Istu politiku ljudskog samoprezira zagovarali su i mnogi drugi slavni i ne tako slavni ljudi. „Čovek je životinja i mora imati gospodara“, rekao je Kant, iako je priznao da je cela stvar beznadežna, utoliko što je i „sam gospodar životinja koja mora imati gospodara“. Ili, opet, ako izvedemo naizgled bizaran skok: užasnut rasnim i antimobilizacijskim nemirima 1863. u Njujorku, Herman Melvil je u stihovima reprodukovao glavne crte *statis* iz Korkire:

„Grad su preuzeli pacovi – brodski pacovi
 I pacovi iz luke. Sve građanske čarolije
 I popovske čini što držahu srca u strahu –
 Okovana s bojazni, potčinjena u zavisnosti boljoj
 Od sopstvene nezavisnosti, nestadoše kao san,
 I čovek kroz vekove skoči natrag ka prirodi. . .“¹⁸

Melvil nije govorio samo o anarhičnosti prirodnog stanja, nego i o onome što se smatralo jedinim lekom, o suverenoj vlasti. Iza čvrste ruke koja je oružanom silom Unije skršila

¹⁶ Adams, *Defence Of The Constitutions*, 3:211.

¹⁷ Skinner, *Visions Of Politics*, vol. 3, *Hobbes And Civil Science* (Cambridge University Press, 2002), str. 15.

¹⁸ Herman Melville, *The House-Top*, „A Night Piece“, 1863. Prevod: Zoran Lazović i Goran Mars, posebno za ovo izdanje.

pobunu, Melvil je primetio diktatorskog Abrahama Linkolna, koji je pod maskom „mudrog Drakona“ upražnjavao „ciničnu tiraniju poštenog kralja“ i ugrozio republikansku harmoniju i svaku veru u ljudsku dobrotu.

Ipak, pošto je ovde reč o ljudskoj prirodi, naša alegorija seže dalje od političke sfere. Ista dinamička šema može se pronaći u različitim kulturnim registrima, od shvatanja elementarnog sastava materije do strukture kosmosa, dotičući usput i terapeutske predstave o ljudskom telu i skladno uređenje grada. Moramo se pozabaviti pravom metafizikom poretka, koja seže unazad do najstarije antike i apstraktno opisuje preobražaj sukoba između samouvećavajućih pojedinačnih elemenata u stabilne kolektive, ili pomoću ograničavajućeg dejstva neke spoljašnje sile, koja sve sukobljene elemente drži pod kontrolom, ili na osnovu uzajamne kontrole samih elemenata. Ta struktura je *longue durée* (dugoročna): to je stalno prisutna i dinamična metafizika anarhije, hijerarhije i jednakosti.

Stara Grčka

Stiče se utisak da je Tukidid svoj opis anarhije u Korkiri preuzeo iz Hesiodovog lamenta nad stanjem čovečanstva u izopačenom „Gvozdenom dobu“, kada je pravda na sličan način bila potisnuta, a prirodna sklonost ka nemilosrdnoj konkurenciji puštena s lanca. Napisani nekih četiri veka pre Tukidida, Hesiodovi *Poslovi i dani* govore o istom narušavanju rod-
binskih veza i moralnosti, o istim „neiskrenim rečima“ i „lažnim zakletvama“, o žudnji za
vlašću i dobitkom, nasilju i destrukciji. U Gvozdenom dobu,

„Otac neće imati ništa sa sinom.
Ni gost s domaćinom, niti prijatelj s prijateljem;
Bratska ljubav iz starih vremena nestaće.
Ljudi neće poštovati roditelje . . .
Pokvareni i bezbožni
Odbiće da se oduže za svoje podizanje,
I potkradaće svoje ostarele roditelje.
Ljudi će rušiti gradove drugih ljudi.
Pravedan, dobar, čovek od reči,
Biće prezren, a ljudi će slaviti loše
I drske. Moćnici će postati Ispravni, a stida
Više biti neće. Ljudi će nanositi štetu
Boljima od sebe neiskrenim rečima
I lažnim zakletvama; i svuda,
Grubog glasa, smrkuta lica i u štetu zagledana,
Zavist će ići ruku pod ruku s pokvarenim ljudima.“

(stihovi 180–94)

Evo i komentara klasiciste Džerarda Nadafa: „Hesiod veruje da će bez pravde ljudi
rastrgnuti jedni druge kao životinje, da će nastupiti neka vrsta Hobsovog prirodnog stanja
– donekle sličnog onome koje je prethodilo Zevsovoj vladavini.“¹⁹

Hobs postaje sve stariji i stariji. Ali, postaje i sve neoriginalniji, ako se ima u vidu da
se Nadaf osvrće na stvaranje univerzalnog mira i poretka posle pobede suverenog boga
Zevsa nad buntovnim Titanima – koji u tradicionalnom predanju predstavljaju arhetip
ljudske prirode. Kao što su u svom zadivljujućem komentaru Hesiodove *Teogonije*, u kojoj
je dat slavni opis te strukture, pisali Marsel Detjen i Žan-Pjer Vernan, „Nema kosmičkog
poretka bez diferencijacije, bez hijerarhije i nadmoći, ali nema ni nadmoći bez sukoba,
nepravde i nasilja.“²⁰ Priča počinje zločinom i pobunom među bogovima, s bezobličnim
ljudskim društvom koje odgovara prvobitnom, amorfnom stanju univerzuma, a završava
se uspostavljanjem stabilnog kosmičkog poretka, pod suverenitetom pobedničkog Zevsa i
njegovom podelom univerzuma na domene neba, zemlje i podzemnog sveta. Samo što je
priča, ako se ima u vidu da je pometnija prevaziđena silom, a ne ugovorom, u tom pogledu

¹⁹ Gerard Naddaf, „Anthropogony and Politogony in Anaximander of Miletus“, u *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, edited By Dirk L. Couprie, Robert Hahn, and Naddaf (State University of New York Press, 2003), str. 19.

²⁰ Detienne and Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (University of Chicago Press, 1991), str. 88.

više ničeanska nego hobsovska. U Ničeovoj viziji nastanka državne zajednice, nasilno osvajanje i nemilosrdni despotizam bili su nužni za nametanje reda prvobitno divljem stanovništvu:

„Upotrebio sam reč 'država': samo po sebi se razume na koga se pri tome misli – na čopor divljaka, na rasu osvajača i gospodara koja, ratnički organizovana i kadra da organizuje druge, bez dvoumljenja stavlja svoju strašnu šapu na neko brojem možda nadmoćnije, ali još neuobičajeno, još lutajuće stanovništvo. Tako, eto, počinje 'država' na zemlji: mislim da je odbačena ona maštarija po kojoj je država počela 'ugovorom'. Ko može da zapoveda, ko je po prirodi 'gospodar', ko u poslu i ponašanju nastupa nasilnički – šta je njemu stalo do ugovora!“²¹

Tako se i u *Teogoniji* poredak uspostavlja posle nemilosrdnog, desetogodišnjeg rata koji je mlađa generacija bogova predvođena Zevsom povelila protiv njegovog oca Krona i divljih Titana, čiji je ulog bila vlast nad univerzumom. Uz pomoć lukavstva i nadmoćne snage, Zevs je na kraju odneo pobjedu, okovao Titane i bacio ih u magloviti, podzemni Tartar. Posle pobjede nad još jednim opasnim buntovnikom (Tifon), Zevs je odredio počasti i privilegije bogova, njihov status i funkcije. Pod Zevsom suverenom vlašću, taj božanski poredak je sada i dovela stabilan, jer se sporovi između besmrtnika rešavaju obavezujućim zakletvama. Ako, nasuprot tome, ljudi uporno krše date zakletve, kao u Korkiri, onda je to zato što su trzavice, beda i zlo proterani na zemaljski plan. Takva je ljudska sudbina, ublažena samo Zevsom darom pravednosti i slabom nadom koju je poslao čovečanstvu, zajedno s „prelepim zlom“, Pandorom, u čupu u kojem su bile i sve nedaće.

Ovde je posebno važna tradicionalna predstava o zajedničkoj prirodi Titana i ljudske vrste, zato što ona pomaže zapadnjačkom smislu za političko, kao sredstvo za obuzdavanje antisocijalnog pojedinca, da pronađe oslonac u drevnom folkloru. „Titan je“, primećuje Pol Riker (Paul Ricoeur), „figura kroz koju se ljudsko zlo ukorenjuje u preljudsko zlo.“²² U orfičkom mitu, ljudi su zaista nastali iz pepela Titana, koje je Zevs spalio zbog ubistva Dionisa. Njihove neukrotive, titanske sklonosti pojavljuju se i u Platonovim *Zakonima*, u delu gde ovaj upozorava kako će razuzdana muzika ohrabriti neželjene demokratske slobode, sve dok iznova ne „oživi prizor titanske prirode, o kojoj govore naše drevne legende; čovek se vraća u svoj stari pakao beskonačne bede“. (Da li Elvise i Bitlse treba okriviti za naše sadašnje probleme?)

Ako su ljudi po prirodi Titani, onda su njihovi drevni kraljevi, po poreklu, bili manifestacije Zevs. Kosmologija se nastavila kao dinastija. Stara legenda o poreklu peloponeskih država govori o herojima doseljenicima, rođenim iz Zevsove veze sa smrtnicom, koji se žene kćerkama autohtonih vladara i uzurpiraju kraljevstvo. Legenda o poreklu države je zemaljska verzija priče o generaciji univerzuma nastaloj iz kosmičkog sjedinjavanja Neba (Uran) i Zemlje (Geja). Eponimski Lakademon, stranac i Zevsov potomak, ženi eponimsku Spartu, kćerku zemaljskih vladara i tako uspostavlja civilizujuću dinastiju među stanovništvom u dolini reke Evrotas – i njihov večni identitet. Tako je i Agamemnon, kralj Mikene, bio kraljevski potomak Zevs, odakle potiče i njegov autoritet nad ostalim kraljevima u njegovoj velikoj vojsci. Ali, do Homerovog doba, svaka verna ljudska kopija univerzalnog Zevsovog suvereniteta nestala je iz Grčke još pre četiri i pet stotina godina, s propašću drevnog mikenskog kraljevstva. Tačno je da su se tragovi kraljevstva božanskog porekla

²¹ Friedrich Nietzsche, *The Birth of tragedy and the Genealogy of Morals* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956), str. 219. Citat je iz *Genealogije morala*, Druga rasprava, deo 17; Grafos, Beograd, 1983.

²² Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Beacon Press, 1967), str. 293.

zadržali u epovima pesnika iz VIII veka pre n. e. Pravednost nekih dobrih vladara iz Hesiodovih *Poslova i dana* mogla je doneti ne samo prosperitet gradu već i podstaći prosperitet prirode. Ipak, kraljevi iz Hesiodove ere nisu bili samo mnogo slabiji u odnosu na svoje davno nestale (ali ne i zaboravljene) mikenske preteče, nego je i njihova vlast bila na stalnom udaru i podeljena između suparničkih elita. U knjizi *Arheologija kao kulturna istorija*, tom izvanrednom sažetku praistorije klasičnog grada-države, Ijan Moris (Ian Morris) iznosi prikaz te aristokratske konkurencije i primećuje njeno podudaranje s ponovnim pokretanjem elitne trgovine sa Istokom, na kraju takozvanog „Mračnog doba“, koje je usledilo posle propasti Mikene.²³ Ali, prema Vernanu, antagonistički duh nije vladao samo među zaraćenim plemstvom već je zahvatio i dobar deo društva. Posle citata iz Hesioda,

„Grnčar mrzi grnčara, drvodelje se glože između sebe, prosjak se rve s prosjakom, pesnik s pesnikom.“

Vernan iznosi zanimljiv zaključak da konkurencija podrazumeva određenu jednakost između suparnika, čak i kada stremlji hijerarhiji.²⁴ Ili, drugim rečima, nova antiteza, hijerarhija, obuhvata i svoju potisnutu negaciju, jednakost. Izgleda da se nešto pomalja iz sukoba aristokratije s kraljevskom ili tiranskom vlašću. Mnogo pre svog ostvarenja u atinskoj demokratiji iz V veka pre n. e., zahtev za političkom jednakošću, za *isonomiom* (izonomija), postavilo je plemstvo nekih drevnih gradova-država, koji su počeli da zaostaju u hroničnoj borbi za prevlast. *Isonomia*, „jednakost“, bila je zahtev nekih oligarha koji su protestovali zbog gubitka privilegija u korist tirana. (Možda nešto kao *Magna Carta*.) Kurt A. Raaflaub (Raaflaub) čak tvrdi da je *isonomia* „aristokratski koncept“, jedna od „aristokratskih vrednosti“.²⁵

Opozicija između jednakosti i hijerarhije se vremenom pretočila u politički sukob između narodnog suvereniteta s jedne strane i oligarhije ili monarhije s druge: u toj formi, s mnogi kulturnim dodacima, ona će se provlačiti kroz istoriju Zapada više od dve hiljade godina. Moris tako govori o određenoj „ideologiji srednjaka“, koja se pojavila u VIII veku pre n. e. i sporadično sukobljavala sa sistemom aristokratske vlasti, sve do svog trijumfa u obliku institucije atinske demokratije. Društvena istorija antičkog perioda, piše Moris, „najbolje se može shvatiti kao sukob između antitetičkih kultura“. „Srednjaci“ su bili zagovornici samoorganizujućeg, egalitarnog i participatornog režima. U zavidljivom kontrastu s herojskom aristokratijom, oni su zagovarali filozofiju življenja u osrednjosti. Telesne prohteve bi držali pod kontrolom, izbegavali pohlepu i oholost i tako održavali solidarnost sa svojim bližnjima. Kao što kaže Moris, oni su činili „imaginarnu zajednicu“ umerenih, ravnopravnih muških građana, nezagledanih u prošlost i u Istok. S druge strane, aristokratija, koja je za uzor imala staro mikensko plemstvo, na svoj identitet, ali i autoritet, gledala je iznad i s one strane društva svojih zemljaka. Njihov status je poticao od bogova, od herojskih predaka i sa Istoka – odakle su uvozili materijalna znamenja svoje božanske uzvišenosti.

S obzirom na razlike između tih „antitetičkih kultura“, njihova kohabitacija u naprednim gradovima-država mogla ih je pretvoriti u sukobljene frakcije, koje udružuju snage sa elitom protiv ostalog stanovništva, u borbama koje su se sve više opazale kao sukobi između bogatih i siromašnih. Plutarh priča kako se Solonov prijatelj Anaharsis smejaovome zato što „misli da može kontrolisati nepoštenje i lakomost građana pomoću pisanih

²³ Ian Morris, *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece* (Malden, Mass.: Blackwell, 2000); i A. A. Snodgrass, *The Dark Age of Greece* (New York: Routledge, 2000).

²⁴ Vernant, *The Origins of Greek Thought* (Cornell University Press, 1982), str. 47.

²⁵ Kurt A. Raaflaub, *Demokratia: A Conversation on Democracies Ancient and Modern*, edited by Josiah Ober and Charles Hedrick (Princeton University Press, 1996), str. 145, 153.

zakona“, koji ne bi bili jači od paukove mreže, koju bi bogati i moćni rastrgli na komade. Bila je reč o merama koje je slavni atinski zakonodavac predložio početkom VI veka pre n. e., koje su siromašnima omogućavale otpis duga i poštedu od kazni, i proširivale njihovo učešće u vlasti, do tada ograničeno na privilegovane. Solon je svom prijatelju odgovorio da će se ljudi držati svojih dogovora kada nijedna strana ne bude videla korist u njihovom kršenju i kako on radi na tome da zakoni budu što povoljniji za sve koji žele da postupaju pravedno. Moguće je da se Solon, kao i kasniji državnici, nadao da je bolje priznati prava političkih suparnika, umesto da ona budu razlog za pobunu i tako gurnu grad u pometnju. U svakom slučaju, to je, otprilike, bilo viđenje koje se razvilo povodom lakomosti građana, ranjivosti zakona u odnosu sebični interes, opozicije između hijerarhije i jednakosti i leka u obliku uravnoteživanja sila, što ukazuje da je zapadna metafizika poretka učestvovala u formiranju klasičnog *polisa*.

U petom veku je došlo do dalje razrade stare opozicije između hijerarhije i jednakosti, što je kulminiralo njihovom ideološkom inflacijom za vreme Peloponeskog rata. Iako, prema Morisu, trijumf demokratskih ideala možemo vezati za donošenje atinskog ustava iz 507. godine pre n. e., građanski ratovi između elite i populističkih frakcija nastavili su da razdiru zemlju više od jednog veka. Prvobitno aristokratska, elita je u tom periodu sve više postajala plutokratska. Platon u *Republici* piše kako se svaki grad sastoji iz mnogo gradova, jer je, pre svega, podeljen na *polis* bogatih i *polis* siromašnih, koji se nalaze u stalnom ratu i koji se zatim unutar sebe dele na manje, sukobljene grupe. Kao što smo videli, za vreme Peloponeskog rata, ta endemska trvenja utopila su se u opšti, panhelenski sukob između „demokratije“, koju su podržavali Atinjani i „oligarhije“, iza koje je stajala Sparta – kao rekonstruisanih formi, da tako kažemo, arhaičnih „antitetičkih kultura“. Pošto ih je prvo isprobao Herodot, polovinom V veka, pojmovi „demokratija“ i „oligarhija“ se prvi put pojavljuju kao ciljevi vredni života i smrti u Tukididovom opisu intervencije Atinjana i Spartanaca u *stasisu* u Korkiri. Ali, blagotvorna parola atinskog imperijalizma, *isonomia*, „jednakost“, do tada je već prodršla kako u kosmologiju, tako i u državno uređenje, da bi onda nastavila svoje napredovanje i ka korpologiji i ontologiji, to jest ka shvatanjima tela i temeljnim predstavama o prirodi stvari.

Isonomia, „najlepše od svih imena“, pisao je Herodot.²⁶ U načelu, *isonomia*, za koju je Atina bila model, podrazumevala je jednako učešće građana (muškaraca) u zajedničkoj upravi, kao suverenom telu koje se okupljalo u Skupštini. Pošto su žene, robovi i stranci bili lišeni tih privilegija, demokratija je zapravo bila podržana vanustavnim oblicima hijerarhije, od kojih su neki bili prilično autoritarni. (Čak i ako ostavimo po strani istoriju robovlasništva, iste kontradikcije važe i za savremene Amerikance koji su srećni zbog toga što „žive u demokratiji“, iako daleko najveći deo svojih života provode u nedemokratskim institucijama kao što su porodice, škole, kapitalistička radna mesta – da ne spominjem vojne i birokratske organizacije same vlasti. Narode, pogledaj, demokratija je gola!) Za građane Atine, *isonomia* je značila jednakost pred zakonom, jednakost glasova i u glasanju u Skupštini, kao i jednako pravo na učešće u Veću pet stotina (*bule*), koje je određivalo program rada Skupštine i obavljalo važne diplomatske i sudske funkcije. Prema Klistenovom ustavu iz 507. godine pre n. e., svako od deset plemena bilo je zastupljeno u Veću sa po pedeset ljudi, koji su birani kockom, na godinu dana. Plemenske delegacije su se smenjivale u predsedavanju Skupštinom i njenom komisijom, svakih 36 ili 37 dana. Taj sistem rotacije je zanimljiv zbog načina na koji je uključivao hijerarhiju i princip *isonomie*. (Nešto slično

²⁶ Norma Thompson, *Herodotus and the Origins of the Political Community: Arion's Leap* (Yale University Press, 1996), str. 40.

ćemo sresti i u Hipokratovoj medicini.) Rotacija ostvaruje srećni aristotelovski ideal vlasti u kojoj su građani, na smenu, vladari i podanici vlasti.

Ako drevna mikenska i minojska kraljevstva uzmemo kao osnovu za poređenje, preobrazaj karaktera suvereniteta bio je višestruk i radikalniji. Da primenimo Vernanov opis kontrasta: drevna kraljevstva, kojima se upravljalo privatno, prisilno i mistično, iz uzvišene palate, vremenom su ustuknula pred *polisom*, u kojem se vlast nad građanima sprovodila kolektivno, jednako i javno. Okupljeni na otvorenom prostoru u centru grada (*agora*), građani, na osnovu razuma i kroz ubeđivanje, utvrđuju politiku koja će izmiriti njihove lične interese sa onim što je u interesu države – opet, u načelu. Ponovo Vernan:

„Grupa ljudi sada vidi sebe na sledeći način: naspram privatnih, zasebnih kuća nalazi se centar u kojem se raspravlja o javnim pitanjima i taj centar predstavlja sve što je 'zajedničko', kolektivitet kao takav. Ljudsko društvo više ne predstavlja svet, kao što je to bilo u mitskom prostoru, podeljen na različite nivoe, s kraljem na vrhu i s celom društvenom hijerarhijom ispod njega, gde se status određuje u okvirima dominacije i potčinjavanja. Univerzum grada-države je egalitaran, odnosi izmenljivi, a svi građani međusobno jednaki.“²⁷

Ipak, uprkos svoj uzajamnosti, jednakosti i kolektivitetu, demokratski polis ostaje osetljiv na remetilačko dejstvo sebičnih interesa svojih građana. Atinjani su to dobro znali. Kada govori o „ličnoj koristi kojoj svako stvorenje u prirodi teži kao dobru, dok je po slovu zakona prinuđeno da s tog puta skrene i uvažava jednakost“, sofista Glaukon iz *Republike* evocira istu onu opoziciju između zakona (ili kulture) i sebičnog interesa (ili prirode) koja daje pečat Tukididovom opisu građanskog rata u Korkiri. Ta opozicija između ličnog i opšteg dobra bila je, prema P. A. Brantu (Brunt), „uzrok unutrašnjih sukoba . . . tako naglašen među grčkim gradovima i, samim tim, u razvoju grčke političke teorije.“ Drugi primer je Periklova naredba iz „Pogrebnog govora“, koja govori o nužnosti usvajanja građanske vrline: građani moraju znati da će njihovo lično dobro biti najbolje osigurano ako budu vodili računa o interesima grada – što je prikladno osećanje u času kada se odaje počast ljudima poginulim u ratu.²⁸ Periklovo načelo su od tada ponavljali mnogi vodeći državnici, što makar pokazuje koliko često je to bilo potrebno. Ali, u VI veku pre n. e., mnogo pre nego što su se Platon i Perikle zamislili nad problemom politike, Anaksimandar iz Mileta je od upravljanja sebičnim interesom preko interakcije jednakih i suprotstavljenih sila napravio princip dobrog uređenja celog univerzuma.

Pre nego kosmos kojim odozgo upravlja neki svemoćni bog, Anaksimandrov univerzum je bio samoregulišući prirodni sistem, koji iznutra kontroliše kompenzujuće uzimanje i davanje između njegovih jednakih, sastavnih elemenata. Ali, treba imati u vidu da je Anaksimandrov delo preživelo samo u fragmentima, tako da su njegove opskurnosti bile predmet mnogih tumačenja, sve do modernog doba. Ipak, kontrast u odnosu na kosmos koji je organizovao i kojim upravlja Zevs dovoljno je jasan i primetili su ga mnogi – posebno Čarls H. Kan (Charles H. Kahn) u svojoj temeljnoj studiji o Anaksimandrovom delu u kontekstu presokratovske filozofije. „Anaksimandar“, piše Kan, „osporava da bilo koje

²⁷ Vernant, *Myth and Thought among the Greeks* (London: Routledge, Kegan, and Paul 1983), 185. Videti i njegov rad *Origins of Greek Thought*. kao i Gregory Vlastos, „Isonomia“, *American Journal of Philology* 74 (1953): 337–66.

²⁸ P. A. Brunt, *The Fall of the Roman Republic and Related Essays* (Clarendon Press, 1988), str. 299–300.

elementarno telo ili deo sveta može dominirati drugim; po njemu, svet odlikuju jednakosti uspostavljenih ravnoteža.“²⁹

Iz samog početka kosmogonije Anaksimandar je izbacio mogućnost da neki ontološki element može generisati ostale ili dominirati njima. Univerzum ne nastaje ni iz vode, niti iz bilo koje druge takozvane elementarne supstance, već iz „drugačije, neograničene prirode (*aperion*)“, koja proizvodi nebesa i njihove svetove. Prema uobičajenom naučnom tumačenju, elementarne komponente koje se izdvajaju iz beskonačnog (*aperion*) su binarne suprotnosti, kao toplo i hladno, vlažno i suvo; to su konkurentske suprotnosti, ali, pošto su jednake, nijedna ne može odneti prevagu. Umesto toga, elementi nadoknađuju štetu koju su izazvali svojim nepravednim napadima na druge, i to je proces u kojem nastaju sve stvari – iako se vremenom sve one ponovo rastvaraju na svoje sastavne elemente. U temeljnom članku „Isonomia“, Gregori Vlastos (Gregory Vlastos) primećuje da je Anaksimandrovo rešenje problema kosmičke pravde, oblikovano po uzoru na građansko-političku pravdu, bilo potpuno drugačije od aristokratske ili monarhističke pravde kod Hesioda. Anaksimandrov univerzalni poredak „suštinski odgovara *isonomiji*, jer polazi od pretpostavke da je jedini pouzdana garancija pravde u zajednici jednaka distribucija vlasti među njenim članovima“.³⁰

Sličan osećaj za konstituisanje poretka iz sukoba jednakih elemenata prisutan je i u Anaksimandrovoj široj kosmografiji, sa zemljom usidrenom u središtu univerzuma, na jednakoj udaljenosti od plamenih tela nebeske sfere. Večna stabilnost se i tu postiže bez pomoći spoljašnjeg autoriteta. Ravnoteža nije samo funkcija jednakih rastojanja već i sukobljenih sila, naročito u slučaju zemlje, zato što je univerzum hladan i vlažan u svom zemaljskom središtu, a vreo i suv u svojoj nebeskoj periferiji. Pored toga, kao što su klasicisti često napominjali, ta kosmička politika nepomične zemlje podseća na prostorni raspored demokratskog *polisa*, s njegovim brojnim domaćinstvima raspoređenim oko centralne *agore*, gde se njihovi različiti interesi uzajamno sreću i prilagođavaju.

Za mikrokosmos važi isto što i za makrokosmos: u zdravim telima stanara tih kuća takođe vlada *isonomia*. Prema temeljnoj raspravi lekara Alkmeona iz Krotona, iz VI veka pre n. e., zdravlje se sastoji upravo od *isonomije* ili „jednakih prava“ sukobljenih sila koje čine telo.³¹ (Alkmeonov tekst navodi toplo i hladno, gorko i slatko, vlažno i suvo kao te telesne sile, ali verovatno ih je bilo više.) S druge strane, „monarhija“ ili dominacija bilo koje od tih sila nad ostalim, u Alkmeonovom spisu je uzrok bolesti i destrukcije. Među brojnim svedočanstvima o dugotrajnom važenju te *isonomijske* korpologije je i rasprava iz Platonovog *Timaja* o bolesti kao posledici „neprirodnog“ ispada, manjka ili promene položaja između četiri prirode koje čine telo – zemlje, vatre, vode i vazduha. U analognom kontekstu, Čarls Kan primećuje da praktično nema kraja spisku tekstova koji bi mogli ilustrovati to shvatanje prirode kao „dinamične igre između sukobljenih sila“, pri čemu posebno izdvaja hipokratske naslednike Alkmeona kao najtipičnije predstavnike „petovekovnog naturalizma“.

Humoralna medicina hipokratskih lekara značajno je proširila i razradila funkcionisanje ravnoteže time što je u igru uvela okruženje, vreme, temperament i druge faktore, pri čemu su, u isto vreme, lekarski alopatski tretmani od te ravnoteže napravili princip kako prakse, tako i teorije. U ranoj hipokratskoj raspravi, *Čovekova priroda*, telesne tečnosti (na primer, *flegma*) povezane su sa godišnjim dobima (u ovom slučaju sa zimom) preko

²⁹ Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Columbia University Press, 1960); G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Scofield, *The Presocratic Philosophers*, 2d ed. (Cambridge University Press, 1981), str. 100–142. Videti i Couprie, Hahn, and Naddaf, *Anaximander in Context* i Vernant, *Myth and Thought*, op. cit.

³⁰ Gregory Vlastos, „Isonomia“, *American Journal of Philology* 74 (1953): 337–66.

³¹ Kirk, Raven, and Scofield, *The Presocratic Philosophers*, str. 260 i dalje.

zajedničkog primarnog elementa (hladnoća). Prema tome, zdravlje bi se sastojalo iz sistema rotacione jednakosti sve četiri telesne tečnosti – flegme, krvi, žute i crne žuči – od kojih bi svaka dominirala u odgovarajućem godišnjem dobu. Pored toga, hipokratski tretmani su se sastojali od povećavanja srazmere suprotnog elementa, kao što je hrana smatrana hladnom u lečenju groznica ili tople kupke u lečenju suvog kašlja. Ključna implikacija tog načela alopatije – koje se, uzgred, još uvek primenjuje u terapiji – jeste da se medicina pridružuje politici kao arena u kojoj *isonomia* postaje *praxis*: to jest, pragmatičan i poželjan oblik delovanja. To nam pomaže da shvatimo kako je humoralnu medicinu hipokratskih lekara, koju je kasnije razvio Galen, lekar iz II veka n. e., zajedno s njenim političkim aluzijama, mogao tako kompletno reprodukovati taj slavni apostol ravnoteže sila iz XVIII veka, Džon Adams. „Neki lekari“, pisao je, „smatrali su da bi telo moglo biti besmrtno, kada bi se nekoliko telesnih tečnosti moglo održavati u savršenoj ravnoteži; možda to važi i za političko telo, ako bi se mogla postići tačna ravnoteža sila.“³² To je ono što bi se moglo nazvati „dugoročnom strukturom“.

Drugi primer je čuveno Empedoklovo učenje o četiri „korena“: vatri, vazduhu, vodi i zemlji, elementima od kojih je sačinjeno sve što postoji. Filozofi i lekari iz VI veka su već razvijali teorije o nastanku stvari iz sukobljenih primordijalnih elemenata, kao što su toplo i hladno, teško i lako, vlažno i suvo.³³ Empedokle (495–435) je ograničio broj elementa na četiri i, što je posebno zanimljivo, bio prvi koji ih je rasporedio hijerarhijski, slično bogovima; iako je reč o prirodno jednakim spustancama, iz njihovog spajanja i razdvajanja pomoću jednakih i sukobljenih sila Ljubavi i Rata, nastaje sve što postoji, od drveća i ljudi do ptica, od zveri do besmrtnih bogova. Bila je to opšta metafizika postojećeg: ontologija koja je, kao i Anaksimandrov univerzum, hipokratsko telo ili atinska demokratija, počivala na igri uzimanja i davanja između jednakih kvaliteta ili sila. Ili, prema Heraklitovoj maksimi: „Sukob rađa sklad. Iz nesklada nastaje najuzvišenija harmonija“.

Kao metafizika poretka, *isonomia* je dominirala Atinom iz V veka pre n. e., iako, naravno, nije uspela da eliminiše hijerarhijsko razmišljanje, ni tada, niti kasnije, posebno među vodećim filozofima. (Čini se da antički dualizmi prkose Levi-Strosovom razmišljanju da su binarne opozicije rangirane na poseban način i često nestabilne. Opet, ideal apsolutne jednakosti suprotstavljenih elemenata može se pokazati problematičnim, makar u praksi, i to ne samo za stare Grke.) Platonove rasprave *Državnik* i *Timaj* nude teorije svetskog poretka strukturalno slične onom koji je Zevs nametnuo pobunjenim i haotičnim Titanima. Sve stvari spojene u celinu, delovi materije ili sve vidljive stvari, prirodno teže padu u „neskladno i haotično kretanje“, tako da je anarhija njihovo prirodno stanje, sve dok do ne dođu u Božije ruke. „Bog je u njih usadio proporcije kako u svaku stvar pojedinačno tako u i njihove međusobne odnose, da bi bili u skladu.“ Ili, opet, tu je i čuvena Aristotelova kosmologija, koja iako na sličan apstraktna, usled izostavljanja mitskih figura, ovima ipak odaje počast utoliko što zadržava osećaj za božanski uređeni svetski poredak u obliku vrhovnog izvora, Nepokretnog Pokretača. On učestvuje u beskrajnom kretanju najviše nebeske sfere, koja opet stavlja u pokret panteon nižih pokretača iz donjih sfera, sve do pokretača zaduženih za promenljive sublunarne stvari.

Na isti način, samo u ljudsko-političkom registru, život u Atini već dugo posvećenoj *isonomiji*, nije sprečio Platona da zamisli Republiku pod upravom dobro obrazovane elite plemenitog porekla. Njihova mudrost, vrlina i samokontrola omogućile vladajućim

³² Adams, *Defence of the Constitutions*, str. 99.

³³ G. E. R. Lloyd, uvod u *Hippocratic Writings*, edited by Lloyd (London: Penguin, 1978), str. 29. Vdieti tekstove iz ove zbirke i Kahn, *Anaximander*, str. 179 i dalje.

Čuvarima da obuzdaju niže strasti mnoštva. Zahvaljujući njihovom sopstvenom samousavršavanju, njima će uspjeti da ovladaju šarenom zbirkom apetita, zadovoljstava i nevolja, koje je Platon dodelio ženama, deci, robovima i „onom ološu s dna, koji su slobodni ljudi samo po imenu“. Naime, u trostrukoj duši dobro obrazovanih, racionalni deo, uz dodatak onog duhovnog, u stanju je da vlada požudnom dušom, koja u svakom čoveku ima prevagu i koja je „prirodno najviše žudi za dobitkom“. Duh i razum moraju budno motriti nad apetitima i požudom. Inače bi, podstaknuta telesnim užicima, „požudna duša, neograničena samo na svoju sferu, mogla pokušati da porobi i one podanike koji joj prirodno ne pripadaju, da ovlada njima i preotme celokupni ljudski život“. Ovde treba primetiti kako se sveobuhvatna politika ravnoteže smatra neophodnom za zdravlje hijerarhijske duše. Vidimo i kako požudna duša zauzima *svoje* mesto negde između Pandore i Eve, u staroj matrilinearnoj genealogiji odgovornosti za pogubnu gramzivost muškaraca. Najzad, treba primetiti i kako opozicija između dobro vaspitane racionalne duše i prirodno nezasite požudne duše na mikrokosmičkom planu reprodukuje istu antitezu između običaja i prirodne sebičnosti koju smo sreli kod Tukidida i drugih. A tek ćemo videti kako je, uprkos antipatiji prema sofistima njegovog vremena, Platonova nauka o duši tu sledila svoju uobičajenu podelu na prirodu i kulturu – kao i ona Aristotelova.

Bez obzira da li je bila izražena u dominantnom modu egalitarne metafizike ili u subdominantnom sistemu hijerarhije, ista ideja o razrešenju temeljnog sukoba između elemenata provlači se kroz celu drevnu grčku kulturu. Ipak, svaki put kada je trebalo utvrditi šta je glavni pokretač među relevantnim kulturnim domenima, klasicisti, koji su uglavnom radili na maglovito dirkemovskim i marksističkim principima teorije zasnovane na društvenoj praksi, skoro bez izuzetka su tvrdili da je politika temeljni uslov. Kosmologija, fiziologija, itd., sve su to odrazi političkog. Posebno se insistiralo na tome da je s pojavom demokratskog grada *isonomia* odnela prevagu nad monarhijom u shvatanju prirode, kao što je pobedila i u društvenoj praksi. Priroda je bila oblikovana po uzoru na egalitarni grad-državu, kao što je, na primer, i Anaksimandrov kosmos bio odraz zemaljskog polisa. Ipak, pored ostalih problema, ta pojednostavljujuća redukcija nije ostavljala prostora za složenu temporalnost i dijalektiku, kao svojstva konkretnog istorijskog konteksta.

Koliko nam je danas poznato, *isonomia* je u početku verovatno bila aristokratska vrednost, ali je u svakom slučaju, kao ideal, bila i preduslov demokratskog polisa iz kasnog VI veka pre n. e. i njegova posledica. (Tu važi Marksov princip, da je i najgori arhitekta bolji od najbolje pčele, jer je u stanju da nešto sazida u mašti pre nego što to uradi i u stvarnosti.) Ne može biti ni bilo kakve proste korelacije između *isonomie* u gradu i uravnoteženog sukoba u prirodi. Alkmeonov sistem tela je možda bio demokratski, utemeljen na „jednakim pravima“ njegovih delova, ali njegova domovina nije: u to vreme, Kroton je bio uska oligarhija, poznata po ozbiljnim nejednakostima. *Isonomia* očigledno nije bila samo „superstruktura“ praktične „infrastrukture“. Kao i neke slavne „kornjače (nanizane) sve do kraja“, ³⁴ ona je bila prisutna u svim strukturama, sve do osnove svih stvari. *Isonomia* je bila kulturna osnova.

Ključno je to što za stare Grke granica između društva i prirode nije bila tako strogo povučena, niti analitički nadzirana, kao u mašti modernih istraživača. Alkmeon opisuje

³⁴ „Turtles all the way down“: aluzija na mit o kornjači kao temelju sveta, koji se sreće kod mnogih američkih urođeničkih naroda. Gerc (Clifford Geertz) prenosi verziju za koju kaže da je indijska: „Postoji indijska priča – makar sam je ja čuo kao indijsku priču – o Englezu koji je, kada mu je rečeno da se svet oslanja na platformu, koja se oslanja na leđa slona, koji se opet oslanja na leđa kornjače, upitao (možda je bio etnograf; oni se tako ponašaju): na šta se oslanja ta kornjača? Na drugu kornjaču. A ta kornjača? 'Ah, sahibe, posle toga su kornjače sve do kraja.'“ (Kliford Gerc, *Tumačenje kultura* I–II, knjiga I, str. 44, XX vek, Beograd, 1995, prevela Slobodanka Glišić.)

neuravnoteženo, bolesno stanje tela političkim rečnikom; Tukidid opisuje razdor u gradu kao bolest. Ser Ernest Barker navodi pitagorejski primer prirodne osnove političkog, na osnovu tvrdnje da je pravda kvadratni broj.³⁵ Kvadratni broj je savršena harmonija, pošto se sastoji od jednakih delova, a broj delova je jednak numeričkoj vrednosti svakog dela. „Iz toga sledi da se pravda temelji na ideji o državi sastavljenoj od jednakih delova.“ U Euripidovim *Feničankama*, sličan argument se javlja kada Jokasta poziva sina da podeli vlast nad državom sa svojim bratom Polinejem:

„Jednakost daje ljudima njihovu težinu i mere,
određuje im broj. Čak i slepo oko noći
na jednake časti deli s danom godine krug. . .
Sunce i mesec sluge su ljudskog roda
A ti ipak ne bi kuću svoju
Na jednake delove podelio s njim?
Gde je pravda tu?“

Čarls Kan ukazuje da je ta uzajamna zamenljivost društva i prirode bila tradicionalna crta grčke antike. Ono što su neki filozofi iz petog veka hteli da ustanove, kaže on, bilo je njihovo razdvajanje. Preciznije, društvo i priroda, definisani kao suprotnosti, bili su „posledica određene kontroverze iz petog veka oko pitanja *physis* (prirode) i *nomos* (običaja)“.³⁶ Tu se javlja dualizam koji je postavio prirodnu osnovu za naš Metafizički Trougao: za predruštvenu i antidruštvenu ljudsku prirodu, koju kulturni sistemi jednakosti i hijerarhije pokušavaju da kontrolišu.

Obično se sumnja na sofiste.³⁷ U tekstu u kojem govori o „žilavom nasleđu“ dualizma između *nomos* i *physis* u političkoj kulturi zapada, Đordo Agamben (Giorgio Agamben) primećuje:

„Polemika koju su sofisti vodili protiv *nomos*, u korist prirode (koja se sve više rasplamsavala tokom petog veka), može se smatrati za neophodnu premisu suprotnosti između prirodnog stanja i 'komonvelta', koji Hobs uzima za temelj svog koncepta suvereniteta.“³⁸

Naravno, u preteče bi trebalo uključiti i Tukidida, koji je bio inspiracija Hobsu i pomni slušalac sofista, posebno Gorgije i Antifona. Ne treba zaboraviti ni još starije pretke, pošto sofisti sigurno nisu bili prvi koji su izvukli pravi zaključak iz sukoba između ljudske prirode i grada, iako njihovim prethodnicima nije bilo potrebno da se pozivaju na kategorije *physis-nomos* kao takve ili u smislu koji su one poprimile u petom veku. Opako i pohlepno čovečanstvo bilo je neprijatelj dobrog poretka još od Hesioda, ako ne i ranije. Tu su zatim bili i pesnici. „Tu caruje priroda, koja ne mari za zakon“, glasi jedan Euripidov fragment. Obrnuto, u Sofoklovoj *Antigoni*, gradski zakon ne mari za osećanja porodice. Tu se srećemo s pitanjem srodstva, koje ćemo kasnije morati da razmotrimo, kao i sa generalno antagonističkim principom dobre prirode, koji podrazumeva lošu kulturu. Među svim mogućim permutacijama dualizma *physis-nomos*, u zavisnosti od toga čemu su od to dvoje davali prednost, odnosno za šta su smatrali da se nameće drugome, „rusoovsko“ osećanje čiste

³⁵ Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors* (London: Methuen, 1961).

³⁶ Kahn, *Anaximander*, str. 192–93.

³⁷ John Dillon and Tanya Gergel, eds., *The Greek Sophists* (London: Penguin, 2003); W. K. C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge University Press, 1971); G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge University Press, 1981); Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature* (Johns Hopkins University Press, 1961).

³⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford University Press, 1998), str. 35.

prirode i iskvarene kulture išlo je odmah iza svog „hobsovskog“ suparnika duž celog toka zapadne istorije – ili, tačnije, išlo je zajedno s njim, kao što je i prvobitno rajsko stanje bilo stalno evocirano čuvenim padom u zlo. Ipak, od kraja V veka pre n. e., kao što ukazuje Agamben, naša domaća antropologija se uporno vraćala mračnijim sofistčkim pogledima na ljudski prirodu. Posvećena samo sopstvenom dobru i vođena brutalnom konkurencijom s bližnjima, to je bila zver s kojom je kultura pokušavala da izađe na kraj – suviše često bezuspešno.

Kakve šanse ima kultura, ako je to samo neka lokalna, promenljiva stvar verovanja i običaja, naspram bihevioralnih dispozicija ugrađenih u same korene vrste i imperativne svakog pojedinca? „Stvari poštene i stvari pravedne“, kao što je rekao Aristotel, „odlikuju se takvom raznolikošću da postaju nešto dobro tek zahvaljujući običajima (*nomos*), a ne prirodi (*physis*).“ Aristotel, naravno, nije bio sofist, ali je bio veliki ljubitelj prirode, njene autentičnosti i čak legitimnosti; odatle njegovo opažanje, koje je delio s mnogima, o kulturnoj razlici kao dokazu čisto ljudskog činioca naspram principa samoodređenja koji upravlja prirodnim stvarima. Svojstva prirodnih stvari nalaze se van dometa ljudskih namera ili navika. Ako kamen bacite u vazduh hiljadu puta, on neće ostati da lebdi već će nužno pasti na zemlju, u skladu sa svojom suštinskom prirodom. Artur Lavdžoj (Arthur Lovejoy) i Džordž Boas (George Boas) primećuju da je do Aristotelovog vremena *physis* počela da u „vokabularu kosmologije i metafizike (označava) objektivne kvalitete ili nezavisne činjenice spoljašnjeg sveta i, samim tim, da izražava apstraktni koncept objektivnosti.“³⁹ Dve hiljade godine pre nego što je ideja o nepromenljivim „zakonima prirode“ formulisana na zapadu, ona je kao takva već bila skovana u antici – posebno u odnosu na težnju jačih osoba ili grupa da dominiraju nad slabijima ili da ih iskoriste. Takav je bio i „zakon same prirode“ koji je sofista Kalikle obrazlagao u *Gorgiji*, dok je Tukidid pisao da su Atinjani nešto vrlo slično poručili bespomoćnim stanovnicima ostrva Melos, koje su opsedali – taj tekst ću malo kasnije navesti. Treba primetiti da u *physis*, kao nezavisnoj oblasti nužnosti, nema subjekata – osim možda boga, koji je stvorio svet – i da se zato kod ljudi ona održava u onim aspektima ponašanja za koje oni nisu odgovorni: u urođenim i nehotičnim porivima čovekovog ustrojstva. To odsustvo subjekata je ona posebna crta koja odlikuje zapadnjačku predstavu o „prirodi“, naspram mnogih drugih ljudi koji žive u svetovima nadahnutim subjektivnošću, čiji kosmos ispunjavaju sunce, mesec, zvezde, životinje, planine, gromovi, usevi i druge neljudske *osobe*.

Prema antičkom grčkom viđenju, *nomos*, kao stvar ljudskog delovanja, upoznaje se i upražnjava subjektivno. Odatle potiču njena slučajnost i nestabilnost – čak i njena inferiornost u odnosu na prirodu u ukupnom zbiru stvarnosti. U raspravi o argumentu sofista, koji se spremao da ospori, Atinjanin u *Zakonima* govori o toj kasnoj ljudskoj kreaciji, umetnosti, u poređenju s prirodom:

„Umetnost . . . i sama trošna kao i njene kreacije, izrodila je neke igračke s malo prave supstance, imitacije varljive kao i sama umetnost, poput onih koje izviru iz slikarstva, muzike i ostalih sličnih umeća . . . Posebno je državištvo, kako kažu, nešto što ima malo veze s prirodom; to je više stvar umetnosti; tako je i celo zakonodavstvo više stvar umetnosti, a ne prirode i njegove osnove su zato nerealne.“

Bez obzira da li je reč o umetnosti, zakonu, politici ili običajima generalno, sve te *nomoi* koje je stvorio čovek imaju svojstva (lokovskih) sekundarnih čulnih kvaliteta, kao što su

³⁹ Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Johns Hopkins University Press, 1935), str. 106.

toplo i hladno, gorko i slatko. Ali ono što se pokazalo najgorim po buduću karijeru koncepta kulture u domaćoj zapadnjačkoj misli bila je ideja da je *nomos* poprimio attribute nečeg lažnog, u poređenju sa autentičnošću i stvarnošću prirode. Od čoveka stvorena i veštačka, kultura nije bila istinita kao priroda. Lavdžoj i Boas pišu:

„To je očigledno bio etički značajan fenomen u lingvističkoj istoriji, kada je izraz (*nomos*), koji je obično značio 'po zakonu' ili 'u skladu s prihvaćenim običajima', poprimio ne samo značenje 'subjektivnosti', već i tome dao nepovoljnu konotaciju, kao nečemu pogrešnom.“

Osećanje da je priroda nešto istinito, a kultura nešto lažno, pokrenulo je odgovarajuće dugovečne antropologije, koje sam suviše pojednostavljeno nazvao rusovskim, odnosno hobsovskim, od kojih je svaka prirodi davala prednost nad kulturom, ali uz suprotna viđenja prirode. Jedno viđenje, po kojem je priroda čista i dobra, ali generalno rob kulture, održavalo se u nostalgичnim vizijama zlatnog doba Krona, Rajskog vrsta i Plemenitog Divljaka – o kojem se u moderna vremena ponekad pričalo da još opstaje u Americi i na Tahitiju. Hipokratova i Galenova medicina takođe su svojom praksom doprinosile toj ideji, time što su zdravlje smatrale za prirodno stanje tela, tako da se lečenje sastojalo od korigovanja neprirodnog balansa ili omogućavanja prirodi da ide svojim tokom. Autentičnost ljudske prirode služila je kao objašnjenje za sklonost prirodnom zakonu i ceo spektar meliorativnih i ponekad utopijskih ideja o ljudskim pravima i univerzalnom moralu. Od skora, dobra priroda, opet kao negacije iskvarene kulture, pojavila se kao tržišna vrednost, u obliku organski proizvedene hrane i flaširane vode iz „primitivnih“ izvora sa Fidžija – koji u plastičnim kontejnerima možda i predstavljaju dobru kulturu, za bakterije. U skladu s tim, sumorno viđenje ljudske prirode imalo je veće strukturalne implikacije, što se vidi i po raznim odnosima između prirodne pohlepe i kulturnog poretka koje su zamišljali sofisti i njihov saputnik u tom pogledu, Tukidid. Oni su postavili temelje teorijske agende za doslovno celu zvaničnu zapadnu društvenu misao iz svih kasnijih vekova.

Za razliku od Protagorine vere da će uz božju pomoć čovekov osećaj za pravdu i uzajamno poštovanje nadvladati njegove antidruštvene sklonosti, dobar deo te argumentacije bio je prilično ciničan. Evo jednog ekstremnog primera: Trasimahov upad sa „jači je u pravu“ iz *Države*, gde tvrdi kako „pravedno nije ništa drugo nego korist jačega“. Prema tom argumentu, samo društvo, u svojoj strukturi, direktan je odraz sebičnog interesa najjače strane, bez obzira da li je reč o mnoštvu, kao u demokratijama, nekolicini, kao u oligarhijama ili jednom, kao u tiranijama. To ponavlja i govornik Lisija: „Prvo što treba imati na umu jeste da nijedan čovek nije prirodno oligarh ili demokrata, već da svako teži poretku koji će biti njemu u korist.“ Posledica toga je prilično slična bentamovskom načelu, da društvo nije ništa drugo nego raspored nataložen na osnovu potrage pojedinaca za najboljim ličnim interesom. Mnogo složenija i sličnija savremenoj sociobiološkoj argumentaciji, ne samo zbog svog pozivanja na životinjske preteče, jeste Kaliklova zamršena tirada iz *Gorgije*, po kojoj su institucije dobrog poretka i plemenitost samo mistifikacije prirodne samoživosti, koja ih i čini tako osetljivim. Te prividno dobre *nomoi* su oružje slabijeg mnoštva u sveopštoj borbi za prevlast s nekolicinom jačih. Time što se zalažu za pravdu i poštena pravila, čime svoj lični interes podmeću kao ispravan kolektivni stav, većina slabijih obezbeđuje sebi prednost koju prirodno ne zaslužuje, sve dok je u stanju da posrami i osujeti nekolicinu u ispoljavanju njihove snage. Ipak, kaže Kalikle, ono što je prirodno ispravno može postati pogrešan običaj, jer društvo tako može podleći nametanju zakona dominacije od svakog kome se to može. Bez obzira da li pričamo o životinjama, državama ili ljudskim rasama,

priroda čini očiglednim da je ispravno da jači ima prednost nad slabijim, bolji nad lošijim, sposobniji nad nesposobnijim:

„Kakvo je opravdanje imao Kserks za invaziju na Grčku ili njegov otac za invaziju na Skitiju? A tu su i bezbrojni slični primeri. Ali verujem da takvi ljudi postupaju u skladu s pravom prirodom ispravnog. . . u skladu sa zakonima same prirode, iako možda ne i u skladu sa zakonima koje mi sledimo. One najbolje i najjače među nama mi hvatamo kao mlade laviće i onda od njih, uz pomoć vradžbina i bajanja, pravimo robove, tako što im pričamo da se moraju zadovoljiti jednakošću i kako je to pravedno i pošteno. Ali ako se čovek rodi s dovoljno snažnom prirodom, on će, verujem, odbaciti svu tu kontrolu, zbaciti okove i osloboditi se. I gazeći naše papire, vradžbine i bajalice, sve te naše neprirodne običaje, on, koji je bio naš rob, uzdići će se i nametnuti kao naš gospodar, iz koga će zračiti istinska pravednost prirode.“

Kada se u Tukididovom čuvenom „Melijskom dijalogu“ Atinjani pozivaju na isti zakon dominacije, stiče se utisak kako je „ljudska priroda“ već poprimila svoju modernu zapadnjačku ulogu, kao pruručni izgovor za etički problematične kulturne prakse – kao što su potčinjavanje žena, serijska monogamija ili ljubav prema novcu. Svaljivanjem krivice na negativnu stranu prirode, moralna protivrečnost – kao ona između imperijalizma i demokratske jednakosti (*isonomia*) – izmešta se van svačije odgovornosti, posebno onih koji se toj negativnoj strani najviše odaju. Tako su i Atinjani govorili kao da nemaju drugog izbora nego da pokore slabiji Melos. Naime, njihove osvajačke težnje bile su samo izraz opštih i večnih zakona prirode:

„Po bogovima u koje verujemo i po ljudima znamo da će ovi vladati gde god mogu, u skladu s neumitnim zakonima prirode. Nismo prvi koji smo napravili taj zakon ili koji postupaju u skladu s njim: znamo da on postoji pre nas i pustićemo ga da važi zauvek posle nas; mi ga samo koristimo, svesni da biste i vi, kao i svako drugi, postupili isto kao i mi, samo da imate našu snagu.“

Tukidid u *Istoriji* nudi najsnažnije permutacije dualizma između zlokobne prirode i slabašne kulture, pošto je bio u stanju da taj odnos formuliše na mnoge različite načine, od kojih je nekoliko bilo uzajamno isključivo – ili je, kada pozivanje na ljudsku prirodu ne bi bilo od koristi, zaboravljao na nju. Kada je reč o zakonu vladavine onih kojima se to može, iz „Melijskog dijaloga“, on kao da je zaboravio važan deo iz Knjige prve, u kojem Korinćani zameraju svojim spartanskim saveznicima zbog toga što se ne ponašaju kao osvajački Atinjani, iako imaju svu potrebnu snagu. Za razliku od Atinjana, čije su osvajačke ambicije čak prevazilazile njihova sredstva, Spartanci su, po pravilu, u tom pogledu daleko zaostajali za svojim mogućnostima. Taj deo zauzima kritično mesto u Tukididovom tekstu, jer izražava razliku u temperamentu između Spartanaca i Atinjana, koja može pomoći u razumevanju razlika između njihove spoljne politike i vojne strategije – na osnovu čega bi neko, iz više razloga, mogao zaključiti kako je ljudska priroda Spartanaca bila ometena u razvoju.

Prirodna težnja ka moći tako opet pokazuje neke protivrečne posledice, utoliko što joj Tukidid pripisuje odgovornost i za revoluciju u Korkiri i za atinski imperijalizam: u prvom slučaju, on kaže kako je „žudnja za moći bila neprijatelj svake superiornosti“, dok je u drugom bila motiv za njeno nametanje. Ipak, to je samo jedan od slučajeva gde je ljudska priroda čas tvorac kulture, čas njen rušilac. U još jednoj permutaciji odnosa između *physis* i *nomos*, Tukidid vidi kulturu kao dobro izdanje sebične ljudske prirode, uvek spremne da iza te maske provali sa svom žestinom. Građanski rat u Korkiri bio je prvi u nizu sličnih sukoba,

čiji je uzrok bila čovekova „žudnja za moći, ponikla iz pohlepe i ambicije“; opet, vođe u tim sukobima, „težili su ličnoj koristi u onim javnim interesima koje su navodno zastupali“, čak i kada su sejali haos pod maskom „najpoštenijih zalaganja; s jedne strane su pozivali na političku jednakost ljudi, a s druge na umerenu aristokratiju“. Tako je kultura ili društveni oblik prirodnih impulsa ili, u suprotnom, kada je grad organizovan na načelima pravde, moralnosti, jednakosti i drugih uzvišenih pojmova, samo površna mistifikacija izvorne i snažnije ljudske prirode. U jednoj debati u atinskoj skupštini, oko sudbine pobunjenog grada Mitilene, Diodot je primetio: „Ukratko, nemoguće je sprečiti i samo se u velikoj naivnosti može verovati kako se silom zakona ili ma kojim drugim sredstvom odvratanja ljudska priroda može sprečiti da ne uradi ono što je naumila.“

Da, kako god: ljudska priroda kao poredak i haos, kao kulturna forma ili njena prirodna antiteza, očigledna ili mistifikovana – uvek je reč o ljudskoj prirodi. To je istoriografija bez rizika, u kojoj postoji samo ljudska priroda nasuprot ljudske prirode – što od nje pravi nepobedivog šampiona svetske istorije.

Ta ideja i dalje vlada američkim imperijalističkim shvatanjem svetske istorije, samo što se urođeni lični interes, koji je tako bio propagiran, sada zove „lična sloboda“. U svemu ostalom, američki projekat neoliberalne demokratije za svakog deluje na istoj drevnoj premisi o površnosti kulture i njenoj podložnosti čovekovoj prirodnoj težnji ka sticanju – kako to nalaže zakon najjačeg. Kako glasi rečenica iz onog filma o ratu u Vijetnamu, *Full Metal Jacket*? „U svakom Čarliju (Vijetnamcu) čuči Amerikanac, koji samo čeka da izađe.“ Pretpostavka je da se lični interes – to jest, „žudnja za slobodom“, nešto svojstveno svim ljudima – može osloboditi lokalnih kulturnih posebnosti, ako je potrebno i upotrebom sile, što je svakome razumljivo, i da se tako i drugi narodi mogu učiniti srećnim i dobrim poput nas. U nedavno objavljenoj knjizi o ratu u Iraku, Džordž Paker (George Packer) primećuje kako čuveni odgovor g. Ramsfelda (Rumsfeld), tadašnjeg američkog ministra odbrane, na primedbe o pljački koja je usledila posle osvajanja – „dešava se“ – pravi od njega savršenog sofistu:

„Ramsfeldove reči, koje su uskoro postale čuvene, podrazumevaju celu političku filozofiju. Ministar odbrane je gledao anarhiju i u njoj prepoznao ranu fazu demokratije. Po njemu i ostalima iz administracije, sloboda je odsustvo ograničenja. Sloboda počiva u božanskom daru ljudske prirode, a ne u ljudskim institucijama i zakonima. Samo treba ukloniti trideset četvorogodišnju tiraniju i umesto nje počće da niče demokratija, zato što ljudi svuda žele da budu slobodni.“⁴⁰

⁴⁰ Bruno Latour, *War of the Worlds* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002).

Drugačija shvatanja ljudskog stanja

Možda je antiteza između prirode (*physis*) i kulture (*nomos*) postala pitanje s nastankom države i njenim napadom na „prirodne“ srodničke veze – iako ostaje pitanje zašto baš u Grčkoj, a ne i u mnogim drugim društvima koja su prošla kroz sličan razvoj? U svakom slučaju, može se reći da je dramatični sukob između srodstva i grada, koji je još od Homera postao česta tema pesnika, uključivao i razmišljanja o jazu između prirode i kulture. U Sofoklovoj *Antigoni*, tragedija nastaje zbog nepomirljivosti načela srodstva i pravila polisa, što je personifikovano Antigoninim prkosom prema Kreontu, tiraninu iz Tebe. Time što joj je zabranio da sahrani brata, koji je kao neprijatelj grada poginuo u napadu na njega, Kreont je stavio zakone države iznad Antigoninih obaveza prema svom srodniku. Kreont je neumoljiv, sve dok se i sam ne nađe na udaru iste opozicije, kada zbog svoje politike postane žrtva sopstvenog sina. Za ovu priliku, pouka bi morala biti nešto više od još jedne varijante drevne podvojenosti između dobre prirode i loše kulture. Insistiranje na porodičnim obavezama podrazumeva shvatanje ljudske prirode nezamislivo sa stanovišta naše uvrežene filozofije. Naime, šta znači „lični interes“ kada su i sebstva i interesi pre svega *transpersonalni odnosi*, a ne samo svojstva pojedinaca?

Iza današnje kontroverze oko ljudske prirode i njenih navodnih kulturnih dodataka, zapadna tradicija je dugo negovala drugačije viđenje poretka i bića, koje su antropolozi često istraživali: zajednicu srodnika. Tačno je da je na zapadu to ljudsko stanje prolazilo uglavnom nezapaženo, uprkos tome – ili možda baš zato – što su porodica i rodbinski odnosi izvor naših najdubljih osećanja i naklonosti. Ignorišući te odnose, naši filozofi ljudske prirode su generalno polazili od većeg društva, organizovanog na radikalno drugačijim principima. Ono što se nama sviđa da smatramo „ljudskom prirodom“ najvećim delom se sastoji od sklonosti (buržoaskih) odraslih muškaraca, uz skoro potpuno isključivanje žena, dece i starih i uz prikladno zanemarivanje opšteg načela ljudske društvenosti, srodstva. Moglo bi se pomisliti kako ljudska priroda počinje kod kuće; ali to bi onda moralo biti nešto drugačije od sebičnog interesa, jer se već tu srećemo sa dobroćinstvom.

Jedna skrivena kontradikcija može pomoći u razumevanju nekih izuzetnih razmatranja zajednice srodnika i subjektivnosti kod antičkih mislilaca. I Platon i Avgustin su formulisali nešto što podseća na široki havajski sistem srodstva, kao oblik društvenosti najprikladniji za čovečanstvo: Avgustin je tvrdio da je shvatanje ljudskog roda kao porodice prvobitni, božanski nadahnut društveni poredak; kod Platona je to bilo idealno građansko društvo prosvetlene klase, iz njegove utopijske Republike. U havajskom sistemu srodstva svako je povezan sa svakim, u zajednici koja primarno počiva na vezama između majke, oca, brata, sestre, sina i kćerke. Nije nas tek tako, već iz univerzalne ljubavi, Bog napravio kao potomke jednog pretka, mislio je Avgustin, što znači da je celo čovečanstvo jedan rod. Biskup iz Hipona je za punih 1500 godina preduhitrio čuvenu teoriju E. B. Tajlora (Tylor) o tabuu incesta – „ženite se napolju ili izumrite“ – primetivši da zabrana braka među članovima porodice može uspešno umnožiti broj njenih srodničkih veza i tako proširiti njen oslonac.⁴¹ (Neko bi radije imao sestru, ženu i zeta nego samo sestru kao ženu i samo svoju matičnu porodicu.) Svojim razmišljanjima o zajednici istog porekla, o uključivanju udaljenih srodnika u primarne odnose (klasifikatorno srodstvo), tabuu incesta i spoljnim brakovima (egzogamija), ti drevni antropolozi su još tada mogli da srodstvo vide kao kolektivni poredak.

⁴¹ Videti Avgustinova zapažanja o srodstvu iz *The City of God* (De civitate Dei; O državi božjoj), 14.1, 15.16.

Ipak, Aristotel iz *Nikomahove etike* je bio taj koji je dao ono što i danas izgleda kao najbolja definicija srodstva. Kada čitamo Aristotelova razmatranja o prijateljstvu srodnika, to je skoro isto kao da čitamo studije Merilin Stratern (Marilyn Strathern) o planinskim oblastima Nove Gvineje ili Dženet Karsten (Janet Carsten) o narodima sa indonezijskih ostrva. One su analizirale srodstvo kao odnos prema drugim svojstvima subjektivnog bića neke osobe i kao objektivni entitet. Tako su i kod Aristotela srodnici *isti* entitet u *različitim* subjektima; deca su drugo ja svojih roditelja; a braća, najbliža rodbina i ostali srodnici su ljudi koji pripadaju jedni drugima, samo u različitom stepenu:

„Roditelji vole svoju decu kao sebe same (jer su njihovi potomci, nastali odvajanjem od njih), deca vole roditelje jer od njih potiču, a braća jedni druge jer su istog porekla: istovetnost njihovog odnosa prema tom izvoru čini da su i sami međusobno istovetni. Zato se kaže 'ista krv', 'isti koren' i tome slično. Prema tome, oni su, na neki način, isti entitet, samo u različitim subjektima . . . Pripadnost srodnika jednih drugima proističe odatle, pošto svi oni postoje zahvaljujući istom poreklu, pri čemu su jedni u bližoj, a drugi u daljoj vezi, u zavisnosti od toga da li su im zajednički predački izvori bliži ili dalji.“ (*Nikomahova etika*, II62a)

Ako bih iz toga mogao da izvučem neki opšti princip, onda bi on glasio: srodstvo je odnos uzajamnosti između bića. Srodnici su članovi jedni drugih. Njihova uzajamnost može biti istovetnost bića, kao među braćom ili potomcima istog zajedničkog pretka; ili može podrazumevati pripadanje jedno drugom u recipročnom i komplementarnom odnosu, kao između muža i žene. U svakom slučaju, odnos prema drugom, pa tako i odnos prema drugom sebi, svojstven je životu pojedinca.

Aristotel je prevashodno govorio o srodstvu istovetnih, o jednom entitetu u različitim subjektima, na osnovu rođenja i porekla, čiji je objektivni izraz zajednička telesna supstanca; odatle ljudi „iste krvi“ ili istog porekla. Ipak, pošto je izdvojio samo srodstvo između ljudi iste vrste ili po zajedničkom pretku, Aristotelovo shvatanje srodstva je ostalo nepotpuno. Bio je to rani odraz stare zapadnjačke razlike između prirodnosti srodstva po rođenju ili „po krvi“ i ljudski stvorenih odnosa, na osnovu braka ili zakona: opet ista opozicija *physis* i *nomos*, koju je Dejvid Šnajder (David Schneider) uočio u svojoj čuvenoj studiji o modernom američkom sistemu srodstva.⁴² Ipak, ta prednost data krvnoj vezi nije svuda nužan uslov srodstva, niti čak može poslužiti kao definicija pripadnosti grupi „istih ljudi“. Etnografi nam govore o narodima koji razvijaju solidarno srodstvo istovetnosti na različitim principima, uključujući i zajedničko stanište, zajedničku istoriju, zajedničko pravo na zemlju, razmenu poklona, zajedničko obezbeđivanje hrane ili zajedničko pamćenje, među ostalim načinima za uspostavljanje odnosa uzajamnosti između bića. Teško da je potrebno napominjati, osim zbog sociobioloških iluzija koje prate ovu temu, kako uspostavljanje srodničkih odnosa nije nužno genealoško i da ono ne mora podrazumevati bilo kakav osećaj telesnog identiteta kod onih koji sebe vide kao srodnike: zajednička supstanca uopšte nije nužna. Ali, ono što je u Aristotelovoj definiciji srodstva kao jednog entiteta u različitim subjektima univerzalno značajno jeste etika te istovetnosti: ljubav prema tim srodnicima praćena je osećanjem uzajamne pripadnosti. U odnosu na njihov zajednički identitet oni su jednaki, iako se po mnogo čemu mogu razlikovati, a generički ekonomski odnos među njima je uzajamna pomoć. „Srodstvo“ i „dobrota“ imaju zajednički koren,⁴³ kako je to jednom primetio E. B. Tajlor, što na najsrećniji način izražava jedan od glavnih principa društvenog života.

⁴² David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, University of Chicago Press, 1980.

⁴³ „Kin-ship“ i „kin-dness“; *kin*: rod, rođak, rodbina.

Ipak, i pored sve etike ljubavi i uzajamne pomoći, srodnička grupa „istih ljudi“ ili „svojih ljudi“, ne može reprodukovati samu sebe, zato što je tabu incesta lišava neophodnih generativnih kapaciteta i tako čini zavisnom od spoljašnjih drugih, koji mogu zadovoljiti tu potražnju. Bračne razmene, koje prenose članove jedne grupe u domaćinstva druge, pokreću kruženje životnih sila i tako uspostavljaju vitalne srodničke odnose razlike i savezništva s drugima, u kojima se deca rađaju kao komplementarna bića. (Taj transfer obično uključuje reproduktivni doprinos muškaraca u matrilinearnim sistemima, odnosno žena u patrilinearnim ili i jednih i drugih u ostalim sistemima srodstva.) Bračni odnos je živi, eksperimentalni oblik velikog mističnog preduslova ljudskog stanja: da ljudi istinski zavise od *sui generis* sila života i smrti, čiji oni nisu ni tvorci niti gospodari, od sila koje pre postoje izvan njihovih samoorganizovanih zajednica. Ako bi ljudi imali potpunu kontrolu nad svojim postojanjem, onda ne bi umirali. Isto tako, oni ne kontrolišu ni elemente, godišnja doba i ostale slične uslove od kojih zavisi njihovo blagostanje. Odatle česti i veoma rasprostranjeni etnografski izveštaji koji povezuju bračne srodnike i kosmička bića koja upravljaju ljudskom sudbinom, zato što i oni prvi na sličan način, kroz bračne razmene, daju ili uskraćuju život. Čak i važna božanstva mogu biti srodnici, a važni srodnici bogovi. Odatle sledi čuveno zapažanje Edmunda Liča (Edmund Leach), da se „srodnički odnos shvata kao metafizički uticaj“.⁴⁴ Blagoslovi i kletve upućuju se preko bračnih veza. Prema tome, u srodstvu, kao i u odnosu prema kosmosu generalno, drugost je preduslov za postojanje bića.

Etnografski izveštaji govore o „transpersonalnom sebstvu“ (američki urođenici), o sebstvu kao „mestu zajedničkih društvenih odnosa ili zajedničkih biografija“ (Karolinska ostrva), o osobama kao „pluralnom i kompozitnom stecištu odnosa koji ih proizvode“ (planinska oblast Nove Gvineje). U opštem osvrtu na afrički koncept „individue“, Rože Bastid (Roger Bastide) piše: „Ona ne postoji, osim u meri u kojoj je 'izvan' i 'drugačija' od sebe.“⁴⁵ Jasno je da sebstvo u tim društvima nije sinonim za jasno ograničenog, celovitog i autonomnog pojedinca kakvog znamo – posebno *njega*, kao u našoj teoriji, ako ne i u našoj srodničkoj praksi. Pre će biti da je individualna osoba stecište višestrukih drugih sebstava, s kojima su on ili ona združeni u uzajamni odnos bića, čak i kada je, iz istog razloga, sebstvo svake osobe manje ili više distribuirano među ostalima. Zapažanje Makima Meriota (McKim Marriott) o toj pojavi bilo je prvo koje je privuklo pažnju antropologa:

„Osobe – pojedinačni akteri – u južnoj Aziji se ne opažaju kao 'individue', to jest kao nedeljive, ograničene jedinice, kao u najvećem delu zapadne društvene i psihološke teorije ili u uvreženoj mudrosti. Umesto toga, čini se da ljudi iz južne Azije na osobe gledaju kao na 'dividualne' ili deljive. Da bi postojale, dividualne osobe upijaju heterogene materijalne uticaje. One isto tako moraju i dati deliće sopstvene kodirane supstance – esencije, taloge ili druge aktivne uticaje – da bi onda kroz druge mogle reprodukovati nešto od prirode osoba u kojoj su prvobitno nastale.“⁴⁶

Sve u svemu, u srodničkim odnosima *drugi* postaju svojstva pojedinca i obrnuto. Pri tom ne mislim na uzajamnu zamenu stanovišta, kao crtu svih direktnih društvenih odnosa, o čemu govore fenomenolozi. Mislim na integraciju određenih odnosa, iz čega sledi učešće

⁴⁴ Edmund Leach, *Rethinking Anthropology*, Robert Cunningham and Sons Ltd., 1961.

⁴⁵ Roger Bastide, „Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)“, u *La notion de personne en Afrique noire*, no. 544 (Paris: Colloques Internationaux du C.N.R.S., 1973).

⁴⁶ McKim Marriott, „Hindu Transactions: Diversity without Dualism“, in *Transactions and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, edited by Bruce Kapferer, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976; str. 348 i dalje u tekstu.

određenih drugih u vlastitom biću. I ako „sam ja drugi“, onda je i taj drugi moja vlastita svrha.

Usađeni jedni u druge, srodnici žive i umiru jedni u drugima. Neko radi i ponaša se u okvirima određenih odnosa, s drugima na umu, za dobro svog deteta, najbližeg rođaka, muža, pripadnika istog klana, ujaka ili nekog drugog srodnika. U tom smislu, Marilyn Strathern primećuje da kod naroda s Nove Gvineje nijedna aktivnost ili namera nije prost izraz individualnosti, utoliko što je biće drugog unutrašnji preduslov vlastite aktivnosti. Kao i rad, ni sama potrošnja nije „prосто stvar samoobnavljanja“, primećuje Strathern, „već uvažavanje odnosa i briga o njima“.⁴⁷ Za razliku od klasičnog buržoaskog individualizma, telo nije privatno vlasništvo pojedinca. „Telo je odgovornost mikro zajednice koja ga hrani i brine o njemu“, izveštava En Beker (Anne Becker) o ljudima s Fidžija. „Samim tim, oblikovanje tela je domen zajednice pre nego sebstva.“⁴⁸ Oblik tela je predmet seoskih komentara i brige, pošto ono svedoči o sposobnosti zajednice da se stara o svojim članovima, kao i o sposobnosti pojedinca da služi drugima. U takvim srodničkim zajednicama, telo je uvek društveno telo, subjekt saosećanja, brige i odgovornosti drugih, pri čemu je i ono, istovremeno i uzajamno, posvećeno blagostanju drugih.

Iz toga sledi da ni iskustvo nije isključivo individualna funkcija. Na način i u meri u kojoj su ljudi članovi jedni drugih, tako se i iskustva mogu deliti među njima. Naravno, ne na nivou utisaka već na nivou značenja: o onome što se događa, što čini onaj prenosivi kvalitet ljudskog iskustva. „Iskustvo je raspršeno među osobama“, pisao je Moris Lenart (Maurice Leenhardt) o stanovnicima Nove Kaledonije. „Ono se nije smatralo za nešto individualno.“⁴⁹ Ljudi obolevaju zato što su njihovi rođaci kršili moralne ili verske običaje – što je uobičajeno etnografsko zapažanje. Brojna su i društva u kojima se srodnicima mora nadoknaditi povreda naneta nekom članu grupe, još više za nečiju smrt, ali ipak nešto manje ako je nekome odsečena kosa. U mnogim drugim društvima, bračni srodnici povređenog ili preminulog imaju pravo na posebnu nadoknadu, zato što su oni izvor života o kojem je reč. Odatle zapažanje o narodu Tlingit, sa severozapadne obale Amerike:

„Pošto sebe opažaju kao međusobno tesno povezane, svi članovi klana se osećaju pogođenim svaki put kada neko od njih doživi uvredu ili bude fizički povređen, da ne govorimo o njegovoj smrti. Ako se član klana sam povredi, on ne samo da je dužan da priredi gozbu i ponudi darove 'drugoj strani' (to jest, srodnicima iz suprotne polovine) već mora da priredi malu gozbu i za članove sopstvenog klana, zbog zabrinutosti koju je njegova povreda izazvala.“⁵⁰

Opet, brojna su i društva u kojima ljudi simbolično umiru sa svojim rođacima: ne samo tako što se samoranjavaju već i tako što se uklanjaju iz društva u periodu žalosti, što je praksa kojom se negira njihova uobičajena društvena osobenost (izdvajanje, trganje odeće, zvanična zabrana kupanja i tome slično). To ne znači da su te prakse univerzalne; ali, dovoljno su česte da bismo mogli reći kako ljudi ne umiru sami. I smrt je zajedničko iskustvo.

⁴⁷ Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (University of California Press, 1988), str. 13, 159.

⁴⁸ Anne E. Becker, *Body, Self and Society: The View from Fiji* (University of Pennsylvania Press, 1995), str. 57–58.

⁴⁹ Maurice Leenhardt, *Do Kamo: Person and myth in the Melanesian World* (University of Chicago Press, 1979), str. 153.

⁵⁰ Salins ovde ne navodi izvor, ali slična zapažanja se mogu naći u sledećim delima: *The Tlingit Indians*, by George Thornton Emmons, eds. by Frederica De Laguna, Seattle, London, Vancouver: University of Washington Press, 1991, od str. 46; *Coming to shore: Northwest Coast ethnology, traditions, and visions*, by Marie Mauzé, Michael Eugene Harkin, Sergei Kan; The University of Nebraska Press, 2004.

Prirodni sebični interes? Za najveći deo čovečanstva lični interes za koji mi znamo je neprirodan u normativnom smislu: to može biti samo znak ludila, plod vradžbine ili osnov za neku vrstu isključivanja, egzekucije ili, u najboljem slučaju, terapije. Umesto kao izraz predruštvene ljudske prirode, takva sebičnost se po pravilu shvata kao gubitak ljudskosti. Ona potiskuje uzajamnost bića, koja određuje ljudsko postojanje. I ako se u toliko mnogo društava – i, po svemu sudeći, tokom mnogih eona ljudske istorije – sebstvo, telo, iskustvo, uživanje, bol, ponašanje i namere, čak i sama smrt shvataju kao transpersonalni odnosi, onda je domaća, zapadnjačka ideja o čovekovojoj samoživoj, životinjskoj prirodi iluzija koja je poprimila svetsko-antropološke razmere.

Srednjovekovna monarhija

U tradiciji misli koja se proteže od teologije sv. Avgustina do sociologije Emila Dirkema, društvo je odgovor na ono najgore u nama. Kroz ceo srednji vek, sve do našeg doba, na društvo se uvek gledalo kao na nužni i prisilni protivotrov za naš prirodni egoizam. Povrh toga, ta iskvarenost je bila plod samih ljudi. Pol Riker (Paul Ricoeur) je ukazao da posebnost zapadnjačke kosmogonije počiva u tome što zlo nije ni primordijalni uslov, niti božanski orkestrirana tragedija već isključiva odgovornost čoveka, sebičnog čoveka, koji je otkazao poslušnost Bogu da bi ugodio sebi.⁵¹ Eva i đavolska zmija su imale udela u tome, ali Adam je morao da preuzme na sebe svu krivicu. Štaviše, pošto se to seme prenelo preko Adama, kao što je pretpostavljao sv. Avgustin, sledi da smo „svi mi u tom čoveku“. Prema tome, bez obzira na sve razlike u stavovima drevnih filozofa o ljudskom karakteru, Prvobitni greh je u svesti hrišćanskog sveta zapečatio to pitanje za mnogo narednih vekova. Uticajna Avgustinova ideja o Prvobitnom grehu, primećuje Elejn Pejgels (Elaine Pagels), „ponudila je analizu ljudske prirode koja je postala, po dobru i zlu, nasleđe svih budućih naraštaja hrišćana i imala veliki uticaj na njihov psihološki i politički način razmišljanja.“⁵² Značajna posledica po političko razmišljanje bio je široki konsenzus o velikoj ulozi vlasti generalno, a monarhije posebno, u potiskivanju ljudskog divljaštva.

U suprotnom, ljudi bi rastrgli jedni druge, kao ribe ili druge divlje zveri. Neizmerni prohtevi mesa vodili bi u neprekidni rat: u ljudima, između ljudi i protiv prirode. „Kako se samo uzajamno tlače“, pisao je Avgustin, „i kako su spremni da proždiru jedni druge, kao što veća riba jede manju, da bi onda i nju pojela neka druga.“⁵³ Irinejeva verzija priče o ribama potiče iz još starije rabinske tradicije: „Zemaljsku vlast je postavio Bog za dobro svih naroda, tako da u strahu od ljudske vlasti ljudi ne bi proždirali jedni druge kao ribe.“⁵⁴ Kao totemski model ljudske prirode, izreka o velikim ribama koje jedu manje nastavila je da važi kroz ceo srednji vek i još uvek služi kao sažeti opis neoliberalnog kapitalizma. (Pre nekoliko godina, jedna igračka sa istim opisom bila je posebno reklamirana kao božićni poklon za korporacijske direktore.) Prateća ideja, da su ljudi jedni za druge gori nego divlje zveri – „čak ni lavovi ili tigrovi nikada nisu vodili takav rat protiv svoje vrste kao što ljudi ratuju jedni protiv drugih“, piše u *Božjoj državi* (*De civitate Dei*, 12.22) – takođe je služila kao materijal za hrišćansku bajku o nužnosti zemaljske vlasti. „Ako bismo grad lišili njegovih vladara, živeli bismo životom manje razumnim od životinjskog i grizli bismo i proždirali jedni druge“, pisao je Jovan Hrizostom (Zlatousti).⁵⁵ Da, grad: „Avelj je živio jednostavno“, primećuje Tomas Gilgbi (Thomas Gilby); „Kain je podigao prvi grad“. ⁵⁶ Ubio je starijeg brata, prvorođenog sina iz incestuoznog braka Adama i Eve, i naselio svoj grad sparujući se sa ženom koja mu je morala biti sestra, ako ne i majka.

Tamo gde vlada zakon, gradom upravljaju razum i Bog, rekao je Aristotel; ali, s ljudima kao vladarima, „dolazi i divlja životinja; naime, njihovi prohtevi su kao u divljih životinja, a strast obavija čak i vladavinu najboljih ljudi.“ I Avgustin je imao rezerve u pogledu legalnog

⁵¹ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, New York: Harper & Row, 1967.

⁵² Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (New York: Random House, 1988), str. 47. Elejn Pejgels, *Adam, Eva i zmija*, Rad, edicija Pečat, Beograd, 1996.

⁵³ Navedeno u Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (Columbia University Press, 1963), str. 47.

⁵⁴ Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, str. 47 američkog izdanja.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 101.

⁵⁶ Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas* (University of Chicago Press, 1958), str. 8.

siledžijstva države, ali to je ipak bilo institucionalizovano nasilje zvanične vlasti, koje je pad čovečanstva učinio nužnim. Zato je Avgustin mogao da podrži ne samo kraljevsku vlast već i smrtnu kaznu koju izriče sudija, dželatovu kuku, vojnikovo oružje, čak i surovost dobrog oca. „Kada svi strahuju od toga“, zaključio je, „pokvareni se drže na uzdi, a dobri mogu živeti mirno među njima.“

Stručnjaci za srednji vek nazivaju tu politiku Prvobitnog greha *političkim avgustinizmom*. Vlast iznad i iza svih, iznad i protiv zlu sklonog stanovništva, bila je opšti princip, koji je važio kako za feudalne vlasteline tako i za careve ili kraljeve, kako za biskupe tako i za pape. Idealno, to je bila i hijerarhije vrline, u kojoj su uzvišenost i snaga onih na vlasti, „dobrih ljudi“ (*le bonus gens*), bili naglašeni njihovom sposobnošću da obuzdaju sopstvene apetite. Kontrola sopstvene bestijalnosti omogućavala im je da kontrolišu pokvarenost nižih slojeva, gde su Prvobitni greh i brutalnost napravili najveći talog – čije su povremene erupcije bili rableovski obredi „materijalno-telesno nižih slojeva“. U delu *Političke i društvene ideje sv. Avgustina*, Herbert Din (Herbert Deane) je napravio opširno poređenje sa sličnom tezom Tomasa Hobsa o kraljevskoj vlasti kao sredstvu za obuzdavanje čovekovih sebičnih i destruktivnih impulsa.⁵⁷ Zato ne treba da čudi kada se u izlaganju o hrišćanskoj verziji priče o sukobu između uzvišenosti i divljaštva Henri Čedvik (Henry Chadwick) poziva na Tukididov opis „pakla anarhije“ – što može biti samo osvrt na *stasis* u Korkiri:

„Na osnovu reči svetog Pavla, da 'sudija ne nosi mač bez razloga', jasno je da zbog pohlepe i oholosti u srcu posrnulog čoveka, moć prisile nužna stega. Sudija neće nikoga odvesti u raj, ali on ipak može učiniti nešto da bi zagradio široki put koji vodi u pakao anarhije, na kojem, kao što je to Tukidid prvi primetio, s tako uznemiravajućom rečitošću, ljudska izopačenost dolazi do punog izražaja.“⁵⁸

Kao lek za anarhiju, koji je poslalo samo providenje, srednjovekovno visočanstvo je bilo u određenoj vezi s božanstvom. U knjizi *Dva kraljeva tela*, Ernst Kantorovic (Ernst H. Kantorowicz) priča o Frederiku II, vladaru Svetog Rimskog Carstva (1411–1464), kao o monarhu „koji je, kao i svaki srednjovekovni vladar, tvrdio za sebe da je Božji namesnik“ i uživao se u ideju kako je vladar poput njega, koji odlučuje o životu i smrti svojih podanika, o njihovom blagostanju i sudbini, na neki način izvršilac Božanskog Providenja.⁵⁹ Pored toga što je mogao biti Božji namesnik, kralj je mogao biti i njegov prvosveštenik, njegov naslednik na zemlji ili bogočovek, kao Hrist. Kraljevo smrtno telo bilo je privremeno boravište besmrtno sile koja vlada celim ljudskim domenom, odakle potiče hristološki aspekt njegove dvostruke persone. Visoki srednjovekovni vladar je postao *christomimétés*, „glumac“ ili „imitator“ Hrista. Takva je postajala njegova ličnost posle posvećenja i na osnovu Božje milosti, kao u tekstu Anonimnog Normana (oko 1100), koji prilaže Kantorovic:

„Vlast kralja je vlast Boga. Naime, ta vlast je Božja po prirodi, a kraljevska po milosti. Zato kralj jeste i Bog i Hrist, ali na osnovu milosti; i šta god da učini, on to ne čini prosto kao čovek, već kao neko ko je na osnovu milosti postao Bog.“⁶⁰

U političkoj raspravi Džona (Jovana) iz Solsberija, iz sredine XII veka, o vladajućem princu se govori kao o „zemaljskoj slici božanskog visočanstva“.⁶¹ To se moglo videti po

⁵⁷ Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, 1963.

⁵⁸ Henry Chadwick, „Christian Doctrine“, *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, edited by J. H. Burns (Cambridge University Press, 1988), str. 12–13.

⁵⁹ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton University Press, 1957), str. 47.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 115–16.

tome koliko se strahovalo od kralja. Ljudi ne bi klanjali glave na vladarev mig ili poturali vratove pod žrtvenu sekiru, pisao je Solsberi, kada se „na osnovu božanskog podsticaja svi ne bi plašili onoga ko je sâm strah“. Komplementarni aspekt prisilne vlasti je opšti strah, što je znao još Avgustin i što je kasnije briljantno razvijeno u Hobsovoj teoriji o ugovoru, u kojem svaki čovek menja svoj lični strah od nasilne smrti za kolektivni strah koji će osigurati opšti mir.

Kod Džona iz Solsberija, kao i u političkim spisima Dantea, Tome Akvinskog, Žana Pariskog, Egidija iz Rima i drugih uglednih intelektualaca, monarhija je bila cela kosmologija. Ili, opet, bila je to opšta metafizika poretka zasnovanog na izvođenju inferiornog Mnoštva iz superiornog Jednog. Primenivši aristotelovski sistem univerzuma na hrišćansku doktrinu, Dante je u svom tekstu o svetskoj monarhiji pisao:

„. . . pošto celom nebeskom sferom, svim njenim delovima, pokretima i uzrocima pokreta, upravlja jedno kretanje (to jest *primum mobile*), koje potiče iz jednog izvora (koji je Bog), što ljudska svest jasno uviđa na osnovu filozofskog razmišljanja. . .“,
onda se i „čovečanstvo nalazi u idealnom stanju tek kada njime upravlja jedan vladar (kao jedini izvor kretanja) i kada sledi jedan zakon.“⁶²

Dante je u službu monarhije stavio i popularnu Aristotelovu distinkciju između dva različita načina za uređivanje dobra, što bi trebalo da znači „dobrog poretka“ (*Metafizika*). Jedan poredak se uspostavlja na osnovu uzajamnih odnosa delova unutar celine, kao između vojnika u nekoj vojsci. Drugi poredak je dobro koje izvire iz namera i plana nekog spoljašnjeg autoriteta, kao u slučaju generala odgovornog za vojsku kao celinu. Na kraju tog dela *Metafizike*, Aristotel je primetio da „stvari ne žele da se njima loše upravlja“, čemu je dodao obrazloženje Agagmemnonove nadmoći iz *Ilijade*: „Vladavina mnogih nije dobra; neka jedan bude kralj.“

Nisam siguran da li su ti kontrastni oblici poretka prvobitno bili zamišljeni kao apstraktan izraz opozicije između hijerarhijskih i egalitarnih režima koje smo ovde razmatrali. Ali, kada se ta aristotelovska distinkcija spari sa svojim kontrastom u obliku distributivne i komutativne (korektivne) pravde Tome Akvinskog, a posebno njegovog učenika Egidija iz Rima, onda je jasno da se bavimo apstraktnim oblicima monarhističkog i republikanskog poretka. Naime, dok se distributivna pravda sastoji iz dodeljivanja vrednosti iz centra ka mnogima, u skladu s položajem, komutativna pravda podrazumeva nadoknade koje obnavljaju ravnopravnost jedne strane u odnosu na drugu. Ovu drugu je Egidije opisao na način sličan Anaksimandrovoj kosmičkoj pravdi, koja je takođe podrazumevala nadoknade za nasrtaje jednih tela na druga. Kada je reč o Danteu, on je imao najbolje mišljenje o monarhističkoj vlasti, ne samo zbog ideje o dominantnom entitetu koji otelotvoruje svrhu celine, već i zato što su odnosi delova unutar celine zavisili od njihove uzjamane potčinjenosti spoljašnjoj upravi. U pragmatičnijem smislu, Danteva *Monarhija* (*Monarchia*) bila je argument u prilog univerzalnog kraljevstva na osnovu uobičajene potrebe za neutralizacijom ljudske pohlepe: ljudi bi se razbežali kao konji, kada se ne bi kontrolisali „žvalama i uzdama“.

Kada je reč o metafizici monarhije, ne treba zaboraviti ni starog Tomu Akvinskog. U svom tekstu u kraljevstvu, Akvinski je pronašao monarhiju u svemu što je postojalo na zemlji, kao i na nebesima, na osnovu pretpostavke da svaki put kada se stvari organizuju kao celina, uvek postoji nešto što vlada nad ostatkom. Tako svim telima u kosmosu

⁶¹ John of Salisbury, *Policraticus* (Cambridge University Press, 1990), str. 28.

⁶² Dante, *Monarchy* (Cambridge University Press, 1996), str. 13.

upravlja neko glavno nebesko telo, svim zemaljskim telima upravljaju racionalna stvorenja, čovekovim telom upravlja duša, njenom plahovitošću i strastvenim žudnjama upravlja razum, dok unutar tela njegovim delovima upravljaju glava ili srce – tako da se može reći kako „u svakom mnoštvu treba da postoji vladajući princip“. I pošto je nekoliko pasusa dalje primetio kako čak i pčele imaju kralja (!), sveti Toma je zaključio da sva višestrukost potiče iz jedinstva.⁶³

U svemu je postojao neki princ. Zavisnost Mnogih od Jednog poticala je od celine pokrenute Bogom, preko zemaljskih gospodara do najsitnijih stvari, kroz niz progresivnih segmentacija i opadajućih vrednosti, gde je svaki deo po svojoj organizaciji bio replika hijerarhijskog entiteta koji ga je obuhvatao. Isti princip je važio sve do složenih oblika nežive materije: „... u celoj neživoj prirodi“, primetio je Oto Girke (Otto Gierke), „ne možemo pronaći nijednu složenu supstancu bez nekog elementa koji ne bi određivao prirodu celine.“⁶⁴ Monarhistički lanac postojanja se tako sastojao od matrice uzajamnih analogija, zgodnih za rutinsko opisivanje Gospoda kao vladara i vladara kao Gospoda, kraljevstva kao ljudskog tela i tela kao kraljevstva, itd. Džon Viklif (John Wycliff) je ponudio aristotelovsku alternativu: „U vlasti, ljudi su materija, a kralj forma“ – što je prikladan opis kralja kao uređujućeg principa, iako u sebi nosi nearistotelovsku implikaciju da su ljudi prirodno haotični.⁶⁵

Aristotel je smatrao da ljudi prirodno žive u političkim društvima – da je čovek politička životinja – što je ideja koju su od XIII veka na dalje Toma Akvinski i njegovi sledbenici nastavili da razvijaju nasuprot dominantnom avgustinizmu. Ako je čovečanstvo po prirodi društveno, to bi moglo oslabiti pritisak Prvobitnog greha i učiniti njegov protivotrov u obliku prinudne vlasti nepotrebni i tako ponuditi neku nadu u srećan život na zemlji, koja je za Avgustina bila samo dolina suza. Ipak, kao što znamo, Aristotelov koncept prirodne društvenosti patio je od duboke kontradikcije, od neke vrste opozicije između *nomos* i *physis* koja je težila da ga podrije – i koju je tumačenje Tome Akvinskog samo pogoršalo. Naime, iako je čovekova racionalna duša bila prirodno sklona zauzdavanju najsirovijih želja, Aristotel je tvrdio da se ona mora tome naučiti, pošto je požudna duša sam po sebi i spontano nezasita. „Apetit je prirodno neograničen“, pisao je u *Politici*, „i većina ljudi živi da bi zadovoljila taj apetit.“ Odatle sledi da ljudi mogu biti društveni po prirodi, ali da očigledno nisu prirodno društveni.⁶⁶ Tu se nalazi otvor kroz koji je Akvinski uveo interes i potrebu kao temelje društva – odakle sledi određena reafirmacija kraljevske vlasti kao neophodnog instrumenta zajednice.

Sveti Toma je razvio Aristotelovu tvrdnju da je čovek politička životinja u ekonomsku funkciju, naglasivši da je ljudsko udruživanje u polis bilo nužno sredstvo njihovog materijalnog života. Aristotel je izričito osporavao ideju da je polis nastao zbog neke posebne ili neposredne koristi, već samo zbog, u celini gledano, dobrog života svojih žitelja. (*Nikomahova etika*, 1160a) Ipak, za Akvinskog (kao i za njegove sledbenike, kao što je bio Žan Pariski), društvo je bilo prirodno u smislu da samo ako se okupe u dovoljnom broju ljudi mogu obezbediti uslove za život. Ljudi ne mogu opstati ni sami, niti u porodicama. Samo polis može obezbediti potrebnu populaciju, umeća i podelu rada. Paradoksalno, sveti Toma je zadovoljio aristotelovski uslov dobra – to jest samodovoljnost ili potpunost, što je zapravo ljudska verzija božanstva – time što je potrebu, želju i interes ugradio u temelje

⁶³ Aquinas, *Political Writings*, edited by R. W. Dyson (Cambridge University Press, 2002), str. 7–8.

⁶⁴ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages* (Boston: Beacon Press, 1958), str. 32.

⁶⁵ L. J. Daly, *The Political Theory of John Wycliffe* (University of Chicago Press, 1962), str. 99.

⁶⁶ Janet Coleman, *A History of Political Thought*, vol. 1, *From Ancient Greece to Early Christianity* (Malden, Mass.: Blackwell, 2000), str. 224.

društva; drugim rečima, tako što je prvobitni greh, manje ili više, naturalizovao. (Ideja da društvo nastaje iz materijalne potrebe ostala je prisutna u našim društvenim naukama, kao što je dominirala i kod Helvecijusa, Holbaha i drugih prosvetiteljskih materijalista.)

Prema Akvinskom, prvobitni društveni uslov bio je zapravo sitnoburžoaski kolektivitet, koji se sastojao od nezavisnih proizvođača, od kojih svaki sledi svoj interes, pri čemu svi zavise od međusobne razmene. U odsustvu spoljašnjeg autoriteta, taj aranžman ne bi izašao na dobro. Kao i Aristotel, sveti Toma je mislio da je „potraga za sopstvenim dobrom prisutna u dušama svih ljudi“, da će „oni koji su već stekli bogatstvo uvek želeti još“ i da ih nikakva zemaljska stvar neće smiriti.⁶⁷ Odatle potreba za kraljem, čija bi vrlina mogla da nadjača sebični interes podanika i izmiri njihove sukobe za opšte dobro. „Ako mnoštvo ljudi živi zajedno tako što svako obezbeđuje samo ono što je njemu potrebno, zajednica će se raspasti na različite delove, osim ako jedan od njih ne preuzme odgovornost za dobro zajednice kao celine.“⁶⁸ Time što je naturalizovao prvobitni greh u obliku materijalnog sebičnog interesa, sveti Toma je dao podsticaj ideologiji kraljevske vlasti, koja je, šire gledano, izgledala kao manje ili više bezazlen oblik političkog avgustinizma.

To nam može pomoći da shvatimo zašto filozof Alan Gevirt (Alan Gewirth) primećuje značajnu sličnost između Tome Akvinskog i – pogodite koga? – Tomasa Hobsa.

Sveti Toma je bio poznat po nastojanju da unapredi svoju podršku kraljevskoj vlasti, time što je zagovarao distribuciju njene moći između plemstva i naroda, kao u Polibijevoj (aristotelovskoj) mešovitoj vlasti. Ali monarhistički poredak je vremenom počeo da sve više pati od sopstvenih kontradikcija. Slobode, ugovori, predstavljanje i odobravanje podanika bili su poznati, u nekoj formi, i u samom feudalizmu. Kraljevska vlast je postepeno izgubila svoj spoljašnji karakter, svoju pretenziju da bude iznad i iza društva, da bi postala instrument društva, potčinjen njegovim zakonima. Tome treba dodati i doktrinu po kojoj bi kralj trebalo da vlada preko delegacije izabrane u narodu i da je odlučivanje o tome ko ima suverenu vlast svačije pravo – naime, takvo odobravanje naroda zapravo bi značilo konačnu abdikaciju. Sve više se razvijala i autonomija gradova, gildi i seoskih zajednica. Mark Bloš (Marc Bloch) piše o dugotrajnim i ponekad nasilnim borbama seljaka za samoupravu, koje su počele u IX veku.⁶⁹ Nadahnuto kretanjem u pravcu autonomije mnogih gradova tokom XI veka, u kojima su se građani zaklinjali na uzajamnu pomoć, seljaštvo je razvilo određeni interes za „primitivni egalitarizam“ Jevandelja. Sva ta ograničenja vlasti plemstva mogla su pronaći podršku i ohrabrenje u kritičkoj negaciji koja je u srednjovekovnom hrišćanstvu tinjala od početka – od Rajskog vrta do Svetih spisa, s njihovom vizijom prvobitne jednakosti ljudi u očima Boga i njihovog zajedništva u telu Hristovom.⁷⁰

Od crkvenih otaca do sholastičara, važio je konsenzus oko učenja da je čovečanstvo tek posle Pada bilo prisiljeno da se potčini prisilnoj vlasti, privatnom vlasništvu i nejednakosti generalno, a kraljevskoj vlasti i ropstvu posebno. Primenjena od ljudi i odobrena od Boga, sva ta sredstva su bila razvijena da bi obuzdala ljudsku iskvarenost – ili, kako je to rekao Tomas Gilbi, „da bi se od lošeg izvuklo najbolje“. Ali onda je, kao što Gilbi takođe primećuje, opozicija između jednakosti čovekove prvobitne prirode i institucija njegovog Pada (ili njegove druge prirode) bila uvijena u drevnu razliku između prirode i običaja, *physis* i *nomos*, što je tim institucijama srednjovekovne civilizacije pridavalo nezavidni veštački kvalitet. „Ljudski običaj“, rekao je sveti Toma, „pre nego prirodni zakon, dovodi do podele

⁶⁷ Aquinas, *Political Writings*, str. 22, 26.

⁶⁸ *Ibid.*, str. 7.

⁶⁹ Marc Bloch, *Feudal Society*, Tr. L.A. Manyon, University of Chicago Press, 1961, *Marc Bloch: Feudalno društvo*, preveo Miroslav Brandt, Zagreb: Golden marketing, 2001.

⁷⁰ R. A. Markus, „The Latin Fathers“, u *Cambridge History*, edited by Burns; Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge University Press, 1963), str. 58-59.

vlasništva.“⁷¹ Kao prevashodno ljudska i moralno obezvređena tvorevina, kraljevska vlast je postala osetljiva na egalitarnu kritiku. Ta kaznena institucija nije bila ono što je Bog prvobitno nameravao kada je ljude stvorio slobodnim i jednakim. A to govori da je unutar srednjovekovnog hijerarhijskog režima, svo vreme bila prisutna slobodna, egalitarna republika, koja je samo čekala svoj trenutak.

⁷¹ Gilby, *Political Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*

Renesansne republike

Od kraja XI veka, egalitarna republika počinje da se pojavljuje u Pizi, Milanu, Đenovi, Luki, Bolonji, Firenci i drugim gradovima Lombardije i Toskane. Bez obzira da li su mislili kako su prirodno dobri, kao što je govorila Biblija ili sposobni za uzoran građanski život, kao što je govorio Ciceron, ljudi više nisu osećali potrebu da misle kako je Bog odobrio njihovo potčinjavanje vladarima da bi potisnuo njihovu iskvarenost. Ljudi (samo muškarci) postaju aktivni građani, koji sami sebi propisuju zakone, umesto da budu samo pasivni podanici nadređenog autoriteta. Kventin Skinner primećuje da su mnogi „prehumanisti“ koji su filozofirali o svojim državama „smatrali su za najveću vrlinu izbornog sistema to što garantuje ravnopravnost svih građana pred zakonom. Ničiji interes nije isključen, niko nije nepravedno potčinjen nekom drugom“.⁷² Kada je Aristotelov bestseller iz kasnog srednjeg veka, *Politika*, postao dostupan, ta sloboda od božanski odobrene monarhije mogla se braniti i na osnovu čovekove urođene građanske prirode; a neki gradovi su se mogli hvaliti kako slede njegov ideal vlasti, u kojem ljudi vladaju i za uzvrat poštuju vlast, sve dok su njihove sudije plaćeni zvaničnici izabrani među građanstvom samo na kraći rok. Prema firentinskom zakonu iz 1328, sudije su se birale lutrijom, doslovno iz vreće, među svim uglednim ljudima.

Ipak, u tim prvim republikama, klasična formula meštovite vlasti – kombinacija vladavine jednog, nekolicine i mnogih – obično nije bila shvatana kao sistem kontrolnih i uravnotežujućih mera. Ona je pre bila sredstvo za stvaranje klasne harmonije, po principu Mila Majnderbindera (iz *Kvake 22*), „svako dobija deo“. Ideja je bila da ako svako ima udela u vlasti, niko neće doći u iskušenje da se pobuni. Građanski mir je bio prava opsesija, zato što je stalno bio ugrožavan, dok se sudski sistem pokazivao nesposobnim da zaštiti interese svih. Nasuprot grupnim interesima, interesi grada bili su najvećim delom povereni propovednicima građanskih vrlina iz vremena Rimske republike. U tome bi se moglo videti orfičko rešenje za stalni problem očuvanja opšteg dobra, koje istovremeno dopušta gradskim frakcijama i pojedincima da slede sopstvene interese. Tomas Gustafson priča o povratku ciceronovskog govorništva: ono što „humanisti očekuju od rečitosti i pismenosti“, kaže on, „nije ništa manje nego orfejevska moć civilizovanja ili neka božanska vlast, koja bi mogla urediti haos.“⁷³ Orfej je mogao da ukroti divlje zveri zvukom svog glasa i svoje lire, ali problem je bio, kao što je Ciceron jadikovao u svoje vreme, to što „neki pripadaju demokratskoj stranci, neki aristokratskoj, a samo nekolicina narodnoj“. (*De Off.* 1.25.85) Tako je bilo u mnogim italijanskim republikama. Skinner citira prehumanistu Đovanija da Viterba (Giovanni da Viterbo): „teško je bilo gde pronaći grad koji ne nije podeljen.“ Rastrzani frakcijskim sukobima, gradovi koji su sredinom XII veka postali republike doživeli su kolaps i do kraja XIII ponovo su, najvećim delom, prešli pod vlast prinčeva.

Firentinska republika je, s prekidima, uspela da preživi do XVI veka – delom možda i zbog strukturalnog procesa komplementarnog suprotstavljanja rivalskim gradovima, koji su bili izrazitije hijerarhijski organizovani. Dok su se mnogi intelektualci iz drugih gradova

⁷² Skinner, *Visions of Politics*, Vol. 2, *Renaissance Virtues* (Cambridge University Press, 2002), str. 28–29. Mnogo dujem tom delu kao i Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance* (Cambridge University Press, 1978).

⁷³ Thomas Gustafson, *Representative Words*, str. 80, 120ff.

prikladno okrenuli podučavanju prinčeva, Leonardo Bruni (1370–1444), dugogodišnji kancelar Firence i najveći građanski humanista svog vremena, bio je neprijatelj cezarima koji je osvojio ostale republike i nastupao ka njegovoj. Bruni je podržavao zamenu tradicionalnog mita o nastanku Firence iz logora Cezarovih vojnika onim po kojem se grad razvio iz ranije, republikanske naseobine Rimljana, čije je osećanje slobode bilo učvršćeno uključivanjem preživelih žitelja autonomnih etrurskih gradova koji su im prethodili. Kao govornik, republikanac i firentinski patriota, Bruni je bio redak ciceronovski primer efektnog zagovornika kolektivnog interesa. Kao primer navodim njegove reči iz *Govora na pogrebu Nanija Strocija* (Nanni Strozzi):

„Ustav na kojem počiva naša republika ima za cilj slobodu i jednakost svih građana . . . Ne drhtimo pod vladavinom jednog čoveka koji bi bio gospodar svih nas, niti smo porobljeni vladavini nekolicine. Naša sloboda je jednaka za sve; ona je ograničena samo zakonima i oslobođena straha od čoveka. Nada za dobijanje službe ili napredovanjem ista je za sve . . . Vrlina i poštenje očekuju se od svih žitelja našeg grada. Svako obdaren s te dve osobine smatra se dovoljno dobrim da bi upravljao republikom.“⁷⁴

Bruni je znao da stabilnost republike ne zavisi samo od principa jednakosti (*isonomia*). U svom *Panegiriku gradu Firenci*, on primećuje i sledeće: „ . . . uspeli smo da *uravnotežimo* sve delove našeg grada, tako da oni stvaraju harmoniju u svim aspektima Republike“ (kurziv moj). Firentinska republika nije preživela tako što je izbegavala sukob interesa, koji je srušio republikanizam drugih gradova, već tako što je taj sukob institucionalizovala. Ipak, Makijaveli je bio taj koji je na najčuveniji način napravio vrlinu od trvenja oko sebičnih interesa, kao konstitutivnog sredstva za pretvaranje frakcionaštva u blagostanje i slobodu.

Makijaveli je bio taj koji se prvi „uozbiljio“ kada je reč o građanskoj vrlini. Koristim taj izraz zato što mnogi Makijavelijev pristup opisuju kao „realistički“, u odnosu na njegovi sofističku ikonografiju po kojoj, makar u trenucima krize, čovekova mračna *physis* treba da odnese prevagu nad pravdom i moralnošću.⁷⁵ Ne samo u *Vladaru*, već i svom republikanskom liku iz *Rasprave o Liviju*, Makijaveli je radikalno podrio raniju veru u građanski mir kao nužni uslov građanske uzvišenosti. U zaglavlju četvrtog dela prve knjige *Rasprave* piše: „Nesklad između Plebsa i rimskog Senata učinio je tu Republiku u isti mah Slobodnom i Moćnom.“⁷⁶ Ljudi koji zanovetaju zbog tih sukoba, rekao je, pridaju suviše pažnje buci, a nedovoljno slobodi koja tako nastaje. Sve republike su, rekao je, opsednute opozicijom između naroda i privilegovane klase, „a svi zakoni u korist slobode nastali su iz sukoba između njih“.⁷⁷ Iako je taj „makijavelanski momenat“, kako ga je slavno nazvao Pocock (J. G. A. Pocock), otvorio nove mogućnosti i izazvao promenu u ljudskim poslovima, narušivši večiti, božanski uređen univerzum uvrežene hrišćanske mudrosti, suštinski kontinuitet se održao: ta večita figura samoživog čoveka, koga je Makijaveli smatrao neminovnim političkim uslovom.⁷⁸

Čak i u *Vladaru*, osnovna motivacija promenljive moralnosti, koju Makijaveli preporučuje vladarima, jeste još potpunija nemoralnost njihovih podanika. Samo na osnovu

⁷⁴ *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*, Gordon Griffiths, James Hankins, and David Thompson, trans. and introductions, Binghamton, 1987.

⁷⁵ „The Humanist Conception of the Prince and *The Prince of Machiavelli*“, u *The Prince*, by Niccolo Machiavelli, edited by Robert M. Adams (New York: W. W. Norton, 1977), str. 160.

⁷⁶ Machiavelli, *The Discourses on Livy*, edited by Bernard Crick (Harmondsworth: Penguin, 1970), str. 113.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975).

njihove sopstvene dvoličnosti prinčevi mogu izaći na kraj s ljudima, za koje generalno važi da su „nezahvalni, prevrtljivi, lažovi i prevaranti, prestrašeni pred opasnošću i lakomi na dobitak“⁷⁹ (Makijavelijev zemljak, Frančesko Gvičardini (Francesco Guicciardini), dao je sličan savet na istoj osnovi: „Čovekova pokvarenost je takva da njime ne možeš vladati bez surovosti. Ali, u tome moraš biti mudar.“⁸⁰) U *Raspravi* Makijaveli ponovo kaže:

„Svi koji su pisali o politici ukazali su, kao što nam i istorija nudi obilje primera, da se u konstituisanju i zakonskom uređenju države mora uzeti zdravo za gotovo da su ljudi pokvareni i da će toj opakosti svog duha dati oduška čim im se ukaže prilika.“⁸¹

Ali u ovom republikanskom kontekstu ta zloćudna sebičnost može imati pozitivnu ulogu. Makijaveli je tvrdio da dopuštanje slobodne igre frakcijskih interesa može čak dati odgovor na drevno pitanje kako, u takvim uslovima, obezbediti opšti interes – iako je njegov odgovor samo otvarao nova pitanja. Dobri primeri građanske vrline izvire iz dobrog obrazovanja, tvrdio je, dobro obrazovanje iz dobrih zakona, „a dobri zakoni nastaju iz trvenja, koja mnogi osuđuju“. Da, ali kako to dobro zakoni mogu nastati iz sukoba sebičnih interesa – kada mnogi od njih, kao što ukazuje Pokok, imaju samo negativni karakter, kao kada plebs želi da ukine dominaciju vlastelina?

Ipak, celovitost koju taj samoregulišući sukob interesa nije mogao da postigne u renesansnoj republici, ostvarena je u najširim, kosmičkim razmerama. U delu pod naslovom *O prirodi stvari u skladu s njihovim sopstvenim principima* (1565), Bernardino Telesio iz Kozence (Bernardino Telesio) je generalizovao sebični interes u univerzalni princip prirodne dinamike i kosmičke organizacije. „Sasvim je očigledno“, piše on, „da prirodu pokreće sebični interes“.⁸² Kao i u Anaksimandrovom kosmosu, tako i u onom Telezijevom sve stvari nastaju iz sukoba elementarnih kvaliteta; Toplo i Hladno potiču od Sunca i Zemlje, a tela sastavljena od njih napadaju jedna druga u svom sebičnom pokušaju da ostvare sopstveno biće. Naime, svi entiteti, živi i neživi, obdareni su čulnim kvalitetima i reaguju na druge stvari u okvirima zadovoljstva i bola, da bi se mogli razvijati. „Zato nije slepa i besmislena slučajnost ta koja dovodi aktivne prirode u neprestani sukob. Sve one pokazuju najveću moguću želju za opstankom; pored toga, one teže rastu i razmnožavanju svojih pojedinačnih subjekata. . .“⁸³

Ali, za razliku od Anaksimandra, Telesio ne teži izmirenju tih sukoba na osnovu osećanja pravednosti. Vrlina se sastoji upravo u tom sebičnom interesu kao temelju samoorganizovanog sveta. Ako se svet tako organizuje, sve kao da vodi neka Nevidljiva ruka – Telesio je, prema Amosu Funkenstajnu (Amos Funkenstein), bio jedan od prvih koji su tom konceptu dali političko, etičko i naturalističko značenje.⁸⁴ Ali, ako ostavimo po strani činjenicu da ga je Anaksimandar u tome pretekao pre više od dve hiljade godina, možda je do sada postalo očigledno da se učenje o Nevidljivoj ruci normalno razvija u raznim režimima – ekonomskim, političkim, kosmološkim ili fiziološkim – koji počivaju na ideji o sukobu između samoživih delova. U suprotnom, u politici tog žanra, stapanje privatnih interesa i kolektivnog dobra može se očekivati samo u vanrednim okolnostima, kao što je spoljašnja

⁷⁹ Machiavelli, *The Prince*, str. 48.

⁸⁰ *Maxims and reflections of a Renaissance statesman (Ricordi)*, translated by Mario Domandi. Introd. by Nicolai Rubinstein, Harper & Row, New York, 1965.

⁸¹ Machiavelli, *The Discourses on Livy*, str. 111–12.

⁸² Telesio, *Nature of Things*, in *Renaissance Philosophy*, vol. 1, *The Italian Philosophers*, edited by Arturo B. Fallico and Herman Shapiro (New York: Modern Library, 1967), str. 304.

⁸³ *Ibid.*, str. 319.

⁸⁴ Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton University Press, 1986), str. 67.

vojna pretnja. Ali, u odsustvu spoljašnje konkurencije, ostaje nam samo da se oslonimo na neizvesnu taktiku uvažavanja interesa drugih kao najboljeg načina za odbranu sopstvenih:

„Kao samoljublje, što kroz pravdu ili nepravdu
prerasta u vlast, ambiciju, dobit i pohlepu,
Isto samoljublje u svima, postaje uzrok
Što čoveka veže vlašću i zakonima . . .
Sve dok sukobljeni interesi sami ne stvore
Skladan poj dobro uređene Države.“⁸⁵

Ali, pre Poupa, engleska renesansa je proizvela upečatljivu formulaciju alternative, monarhističkog razrešenja sukobljenih interesa – uključujući i bolju poeziju. Ako je Telezijev samoregulišući univerzum podsećao na Anaksimandrov, elizabetanska slika sveta je, kao što je to primetio Tiljard (E. M. W. Tillyard), prizivala hijerarhijski, aristotelovski kosmos:

„Bila je ozbiljna stvar, a ne tek pûka fantazija, kada bi neki elizabetanski pisac uporedio Elizabetu s *primum mobile*, s glavnom sferom univerzuma, a svaku aktivnost unutar nje s različitim pokretima drugih sfera, kojima je, sve do njihovog poslednjeg delića, upravljala ona koja ih sve obuhvata.“⁸⁶

Ali dugački govor Odiseja iz Šekspirove drame *Troil i Kresida*, (I. 3), koji detaljno opisuje pometnju koja bi zahvatila društvo, kao i kosmos, zbog sukoba konkurentskih sila, kada ih sve ne bi obuzdavali hijerarhijski poredak i monarhistička vlast, najbolje ilustruje glavnu tezu ovog rada. Donekle sličan Tukididovom opisu *stasis*, utoliko što evocira sveprisutno zlo i razulareni kaos, žudnju za vlašću, oceubistvo, pravo jačeg, narušavanje granica, čak i lažne zakletve, taj tekst sadrži sve elemente dugotrajnog zapadnjačkog košmara o prirodnoj anarhiji i politici njenog razrešenja, u obliku suverene vlasti. Neka mi zato bude dopušteno da ga navedem u dužem odlomku:

„I samo nebo to,
Planete i ovo središte priznaju
Rang, prvenstvo, mesto, red, srazmeru, tok,
Vreme, oblik, delokrug, običaj
U svome poretku; pa zato i slavna
Planeta Sunce prvenstvena, stoji
Usred svih ostalih na prestolu svom.
Sunčevo lekovito oko popravlja
Zli izgled kobnih planeta i žurno
šalje ih, kao kraljeva zapovest,
Da streme dobru il' zlu. Ali kad
Planete u zloj mešavini odu
U kaos, tad kuga i kobna znamenja,
Pobune, razbesnelo more, zemljotresi,
Metež vetrova, strahote, promene
I užasi razbijaju, lome,
Iz korena čupaju jedinstvo i
Bračni mir prirode skrećući njen tok!

⁸⁵ Alexander Pope, *An Essay on Man*, 1732–1734. Prevod: Zoran Lazović i Goran Mars, posebno za ovo izdanje.

⁸⁶ E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture* (Harmondsworth: Penguin, 1963), str. 16.

O, kad je razlika u rangu poljuljana,
Ta lestvica velikih zamisli,
Pothvat se razboli. Ta zar bi esnafi,
Razredi u školi, gradske zajednice,
Trgovina mirna granatih obala,
Prvenstvo starosti, krune, žezla ili
Lovor, mogli biti na pravom mestu svom
Sem na osnovici utvrđenog ranga?
Uklonite samo rang i olabavite
Tu strunu, pa ćete čuti kakav nesklad Nastaje: sve bi bilo u sukobu;
Vode bi digle svoje grudi iznad
Obala i ovaj čvrsti globus postao bi mulj;
Snaga bi bila sluga ludosti;
Surovi sin bi ubio oca svog;
Sila bi postala pravo; ili, bolje,
Pravo i nepravo, nad čijim večitim
Sukobom pravda predsedava, tad bi
Izgubili ime, pa i pravda svoje.
Sve bi se pretvorilo u silu, a sila
U samovolju, a ova u grabež,
I grabež bi postao opšti vuk
Što bi dvostruko pomognut samovoljom
I silom, ceo progutao svet. . .⁸⁷

⁸⁷ William Shakespeare, *Troilus and Cressida*, 1602; Viljem Šekspir, *Troil i Kresida, Sabrana dela*, Službeni list, Beograd, 1995. Preveo Velimir Živojinović.

Očevi osnivači

Na petogodišnjicu Bostonske čajanke, 6. marta 1775, na svečanosti priređenoj u Staroj Južnoj Crkvi, govornik dana, dr Džozef Voren (Joseph Waren), izašao je na podijum obučen u rimsku togu. Nema sumnje da je publika shvatila poruku Vorenovog kostima, zato što je već imala bogato iskustvo o tom oponašanju istorijskih motiva i identiteta među najistaknutijim vođama američke pobune.⁸⁸ Prisetimo se reči Džona Adamsa o Tukididu i Tacitu: „Kada ih čitam, imam osećaj da čitam ne samo istoriju svog vremena već i sopstvenog života.“⁸⁹ Mnogi Očevi osnivači pisali su pod pseudonimima za koje su smatrali da odgovaraju njihovoj politici ili datoj situaciji: kao Aleksander Hamilton (Alexander Hamilton), koji se u svom proglasu (gde je citirao Tukidida) u prilog napada na Francuze iz Nju Orleansa potpisao kao „Perikle“, što je bila aluzija na govor atinskog državnika u kojem je ovaj pozivao na rat protiv Sparte. Povodom tog drevnog sukoba, Tomas Džeferson je opravdano strahovao da bi spor oko robovlasništva vremenom mogao dovesti do toga da Amerikanci ponove Peloponeski rat, s trgovačkim Severom kao Atinom i vlasnicima helota sa agrarnog Juga kao Spartom. Kao što je Karl Ričards (Carl Richards) pisao u svom delu o odnosu Osnivača prema klasičnoj tradiciji, „istraživanje prošlosti za njih nije bilo samo antikvarski hobi. Prošlost je odisala ličnim i društvenim značenjem. Njihovo opažanje te žive prošlosti oblikovalo je njihove sopstvene identitete.“⁹⁰

Ono što je posebno oblikovalo Osnivače bilo je njihovo čitanje izveštaja o građanskim ratovima u drevnoj Grčkoj i Rimu, o užasima ljudske prirode koje su ti sukobi izneli na videlo. U istom delu u kojem se pozvao na Tukididov izveštaj iz Korkire, Džon Adams se iz sve snage upinjao da reprodukuje katalog masakara koji je Dejvid Hjum sastavio na osnovu *Istorijske biblioteke* Diodora sa Sicilije. O mogućim posledicama po Ameriku, Adams je pisao: „Ljudska priroda je danas nesposobna da izvede revoluciju na staložen i trezven način, sa strpljenjem i mudrošću, odnosno bez besa i ludila, kao i nekada davno među Grcima.“ Odatle potiče Adamsov opšti historiografski stav o klasičnoj antici: „Istorija Grčke bi za našu zemlju trebalo da bude ono što se u mnogim porodicama na kontinentu zove budoar: osmougaona odaja u kući, sa ogledalom koje pokriva cele zidove sa svih strana i s još jednim na plafonu.“⁹¹

S tog stanovišta, Džeferson je mogao sagledati ne samo sveprisutnu sliku svog američkog bića već i sličnost između drevnih klasnih sukoba i onih koji su proganjali američku Republiku. „Iste političke partije od samog početka agituju i u Sjedinjenim Državama“, pisao je. „Pitanje da li vlast treba da ima narod ili *aristoi* držalo je Grčku i Rim u stalnom trvenju.“⁹² (*Trvenje* je, podsećam, Tukididov izraz za tu situaciju.) Slično piše i Aleksander Hamilton (*Federalistički spisi*, br. 9):

„Nemoguće je čitati istoriju malih republika iz Grčke i Italije bez osećanja užasa i gađenja nad mahnitošću koja ih je držala u stalnom previranju, kao i nad brzim smenjivanjem revolucija, u većitom kolebanju između krajnosti tiranije i anarhije.“⁹³

⁸⁸ James McLachlan, „Classical Names, American Institutions“, u *Classical Traditions in Early America* (University of Michigan Press, 1976), str. 83.

⁸⁹ Carl Richards, *The Founders and the Classics* (Harvard University Press, 1994), str. 135.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 83.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Madison, Alexander Hamilton, and John Jay, *The Federalist Papers*, edited by Isaac Kramnick (London: Penguin, 1987), str. 124.

Sumorno viđenje ljudske prirode koje su Osnivači mogli izvući iz drevne istorije bilo je dobrim delom dopunjeno hrišćanskim predanjem o palom čoveku – u kalvinističkoj verziji još prezrenijem – a posebno njegovim hobsovskim prikazom. U celini i u detaljima, Medisonova rasprava (*Federalistički spisi*, br. 10) o propoziciji da je „Latentni uzrok frakcijskih podela zasejan u ljudskoj prirodi“, oslanja se na Aristotelovu sažetu analizu građanskih sukoba iz pete knjige *Politike* (koja sadrži i aluziju na pobunu u Korkiri). Ipak, uprkos tom doprinosu antike, u skladu s dugom i uglednom istoriografskom tradicijom – koja uključuje Ričarda Hofstatera (Richard Hofstadter), Roberta Dala (Dahl), Horasa Vajta (Horace White) i Čarlsa Berda (Charles Beard) – američka republika je bila osnovana na „pesimističkom“ ili „ogorčenom“ viđenju ljudske prirode koje se uobičajeno i specifično nazivalo „hobsijanskim“. (Druga česta karakterizacija bila je „realističko“, što je na ironičan način dodalo naučnu podršku iluzijama Osnivača o ljudskoj pokvarenosti.) U uticajnoj raspravi na istu temu, Hofstater podržava mišljenje Horasa Vajta da su Sjedinjene Države izgrađene na Hobsovoj filozofiji i Kalvinovoj religiji, što znači na pretpostavci da je rat prirodno stanje čovečanstva i da se ljudski duh prirodno nalazi u raskoraku s dobrim. Iako nije ukazao na izvor, Medison je očigledno odavao počast Hobsu, okorelom apsolutisti, tako što je parafrazirao njegovu tezu o poreklu vlasti:

„Za društvo u kojem se jača frakcija može lako ujediniti i pokoriti slabiju, može se reći da u njemu vlada anarhija, kao i u prirodnom stanju, gde slabiji pojedinac nije zaštićen od nasilja jačeg; pored toga, kao i u ovom drugom stanju, čak su i snažniji pojedinci, zbog nesigurnosti svog položaja, prisiljeni da brane slabije kao i sebe same: tako će se i u onom prvom stanju vremenom pojaviti snažnije frakcije ili stranke, koje će, iz tog razloga, poželeti da formiraju vlast koja će zaštititi sve strane, kako slabije, tako i one snažnije.“ (*Federalistički spisi*, br. 51)

Naravno, umesto apsolutističkog suverena, Medison – u redovima koji će kasnije postati najpoznatiji odlomak iz *Federalističkih spisa* – predlaže:

„Ambiciji se mora suprotstaviti ambicija. . . Možda je odraz ljudske prirode to što je takvo sredstvo nužno da bi se sprečila zloupotreba vlasti. Ali šta je sama vlast ako ne najuzvišeniji odraz ljudske prirode? Kada bi ljudi bili anđeli, nikakva vlast ne bi bila potrebna.“

Ili, po isto tako čuvenim rečima Toma Pejna (Thomas Paine) iz *Zdravog razuma* (Common Sense, 1776), koje pre evociraju hrišćansku, a ne hobsovsku osudu čovečanstva: „Vlast je, kao i odeća, samo znak izgubljene nevinosti; kraljevske palate podignute su na ruševinama koliba iz raja.“ Pejn je mislio i da je „Društvo proizvod naših prohteva, a vlast proizvod naše pokvarenosti“ – što je prilično zanemarivalo zdravorazumsko mišljenje po kojem je pokvarenost plod naših prohteva.

Da, zdrav razum: Hofstater je primetio da je za Osnivače „ljudsko biće bilo atom sebičnog interesa“, što potvrđuje mnoštvo njihovih izjava. Kakve god da su bile njihove razlike oko federalne vlasti i zaštite ličnih sloboda, Osnivači su generalno postupali na osnovu Hamiltonove izreke (preuzete od Dejvida Hjumana) da u „izgradnji bilo kojeg sistema vlasti, na čoveka treba gledati kao na nitkova“. ⁹⁴ Na Federalnoj konvenciji, Bendžamin Franklin je govorio: „Postoje dve strasti koje snažno utiču na ljudske poslove. To su ambicija i pohlepa: ljubav prema vlasti i ljubav prema novcu.“ Čest refren u ustavnim raspravama bila je

⁹³ *Ibid.*, str. 319.

⁹⁴ Hofstadter, *American Political Tradition*.

nužnost kontrole ljudske pohlepe, ambicije i pokvarenosti – koji su se, povrh svega, mogli precizno locirati u ljudskim grudima. „Ako sudimo na osnovu istorije ljudskog roda“, pisao je Hamilton (*Federalistički spisi*, br. 34), „moramo zaključiti da su bes i destruktivne strasti koje ljudi nose u grudima mnogo jači od blagih i dobrih miroljubivih osećanja.“ Slično je govorio i Džon Lenoar (John Lenoir), u raspravama oko ratifikacije Ustava u Severnoj Karolini: „Moramo imati u vidu izopačenost ljudske prirode, da u grudima svakog čoveka vlada žeđ za vlašću.“⁹⁵ (Šta li se dogodilo s „mlekom ljudske dobrote“?)

Dobar deo tog takozvanog realizma posedničke klase bio je usmeren protiv neposlušnih masa. Pripadnici tog višeg sloja mogli su se složiti s Medisonom (i s Džonom Lokom) da je zaštita vlasništva prvi zadatak vlasti. Tu se srećemo s klasnom opozicijom između naroda i *aristoi*, koju je Džeferson smatrao za nešto večno. Pored starih zemljoposjednika, nova američka aristokratija je uključivala trgovačke i finansijske velikaše iz gradova. Mnogi od njih su s razlogom strahovali od agitacije koja se među siromašnim širila protiv imućnih i privilegovanih, u ime slobode, jednakosti i demokratije – u kojoj su oni, ipak, videli samo svoje pravo ili vladavinu rulje. Zahtevi za otkazivanjem dugova (pitanje koje je dovelo do nasilne Šejsove pobune), pretnje koje je vlasništvu upućivalo populističko državno zakonodavstvo, široko osećanje o potrebi za njegovom ravnomernom distribucijom, gnev zbog uvođenja papirnog novca: to je bio „bes demokratije“ koji je trebalo obuzdati, govorio je Edmund Randolf (Edmund Randolph) na Ustavnoj konvenciji. Naime, iako je po opštem mišljenju suverenitet pripadao narodu, svi su se, manje ili više, slagali oko toga da narod ipak ne bi trebalo da vlada. Naprotiv, njime je trebalo vladati: recimo, tripartitnom mešovitim vlašću duž Polibijevih smernica, za koju su se zalagali Adams i Hamilton, u kojoj bi „prirodna aristokratija“ iz Senata, možda s doživotnim mandatom, držala pod kontrolom narodni donji dom. Neki od Osnivača, kao guverner Moris (Morris), povremeno su naginjali mišljenju da bi samo monarhija mogla biti rešenje. Ipak, ta kontradikcija između narodnog suvereniteta i demokratije bila je samo jedan aspekt još veće kontradikcije između strahovanja Osnivača od prirodno pohlepnog sebičnog interesa i njihove težnje, kao ljudi od vlasništva i preduzetništva, da taj interes ugrade u Ustav.

Naravno, njihov predlog rešenja bila je ravnoteža konkurentskih sila. Da ponovimo formulaciju Džona Adamsa: vlasti se mora suprotstaviti vlast, a interesu interes; strastima, interesima i vlasti mogu doleteti samo strasti, interesi i vlast. Vera u efikasnost ravnoteže snaga bila je skoro bezuslovna među Osnivačima, što verovatno objašnjava zašto je njeno prisustvo bilo stalni predmet sporenja, često neodređenog i ponekad potpuno iluzornog. Godine 1814, tri decenije posle ratifikacije Ustava, Adams je iz tog dokumenta izdvojio osam različitih vrsta ravnoteže, od koji su neke bile dobro poznati kontrolni mehanizmi između različitih organa vlasti, dok su druge mere suprotstavljale države i federalnu vlast, narod i njihove predstavnike, na osnovu izbora svake druge godine, državno zakonodavstvo i Senat, itd. Ipak, sve te mere trebalo je da spreče tiraniju vlasti, da zaštite stanovništvo od moći države, ako ne i obrnuto, ali nijedna nije zaista odgovarala idealu mešovite vlasti, u kojem se grupe ili klasni interesi, onako kako su otelotvoreni, na primer, u različitim granama zakonodavne vlasti, međusobno suprotstavljaju pod ravnopravnim uslovima.

Tačnije, pošto je Ustav predlagao da Dom, Senat i predsednika direktno ili indirektno bira narod, mnogi učesnici debate o ratifikaciji već su uvideli da se ta poželjna korespondencija između organa vlasti i klasa neće ostvariti. Razočaran takvim ishodom, Patrik Henri (Patrick Henry) je na konvenciji u Virdžiniji strastveno istupio protiv usvajanja Ustava koji je mogao

⁹⁵ John Elliott, ed., *The Debates Of The Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution* (New York, 1888), 4:204.

da zanemari tako važan kontrolni mehanizam političke vlasti: samoljublje, koje oduvek tinja – gde drugde? – u ljudskim grudima:

„Ne pričajte mi o kontroli na papiru, ali pričajte mi o kontroli na temelju samoljublja. Engleska vlast počiva na samoljublju. Taj moćni, neodoljivi impuls samoljublja spasio je tu vlast. . . . On je postavio nasledno plemstvo između kralja i naroda. . . . Uporedite to s vašim Kongresnim kontrolama. Preklinjem gospodu da razmotre da li sa sigurnošću mogu reći kako će puka patriotska posvećenost biti jednako operativna i efikasna kao kontrola samoljubljem. . . . U čemu vidite kamen temeljac vašeg spasenja? Pravi osnov političkog spasenja je samoljublje, koje iz doba u doba nastavlja da živi u ljudskim grudima i ispoljava se u svakom delovanju.“⁹⁶

Svestan da Ustav nije doneo mešovitu vlast, koju su želeli Adams, Hamilton, Henri i drugi, Džejsms Medison je tvrdio da je on ipak imao makar tu vrlinu da je interesu suprotstavljao interes. Predstavnički mehanizam bi tako doveo do neke vrste ravnoteže među staležima. Farmeri, finansijeri, proizvođači, trgovci, itd., ujedinili bi se kroz stabilizujuće sukobljavanje. Štaviše, taj sukob bi bio još korisniji što je zemlja veća, a frakcijski interesi raznovrsniji, zato što bi onda svaki region bio protivteža drugom, tako da nijedna frakcija ne bi mogla obezbediti većinu neophodnu da bi se nametnula ostalima. Ekspanzija je lek za „frakcionaštvo“: to je bio dobar argument u prilog kontinentalnog imperijalizma. Drugi je bio da bi proširivanje agrarne ranice moglo stvoriti veliki broj nezavisnih poljoprivrednika, kao srednjeg staleža – slično Aristotelovoj ideji o preovlađujućoj srednjoj grupi – čija bi težina mogla obuzdati ambicije bogatih i ozlojeđenost siromašnih. Već je bila raširena svest da su Amerikanci, u celini gledano, jednaki, kao što i danas skoro svako vidi sebe kao deo „srednje klase“ – osim 19% populacije koji misle da spadaju u onih 1% s najvećim godišnjim prihodima.

Ipak, ostalo je još važnije pitanje, koja bi vrлина osim samoljublja mogla podržati Komonvelt samoljublja? Šta bi moglo osigurati opšte dobro? S jedne strane, nova republika je u tom pogledu stajala bolje od svojih istorijskih preteča, utoliko što je u njoj sebični interes u velikoj meri odbacio teološki žig srama. Problem je izgleda bio kako razrešiti formulu po kojoj se lični interes svakog od nas nalazi u opštem interesu, kao i opšti u ličnom. Prema racionalističkom tumačenju, kao što je Hjumovo, od ljudi se može očekivati da dobrovoljno obuzdaju vlastite apetite u korist kolektivnog blagostanja, na osnovu straha da bi mogli izgubiti sve ako potonu u anarhiju. (Čovekova glad za sticanjem dobara, pisao je Hjum, „nezasita je, neprekidna, opšta“ i destruktivna po društvo – koje bi ipak trebalo sačuvati, umesto da se sklizne u „usamljeničko i bespomoćno stanje, koje mora uslediti tamo gde vladaju nasilje i opšta samovolja“.) Na osnovu predstave o čoveku koga razumu privodi strah, pronađeno je pseudohobsovsko rešenje, iako teško ostvarivo, sve dok podleže Hobsovoj kontradiktornoj tvrdnji da za razliku od matematičkih pojmova, u kojima istina i interes nisu u sukobu, nijedna propozicija motivisana strašću ne može biti „nesporna, zato što (strast) sukobljava ljude i kosi se s njihovim pravom i profitom; prema tome, kao što razum često radi protiv čoveka, tako će i čovek često raditi protiv razuma“. Mnogo bliža kapitalizmu koji se tada razvijao bila je alternativa koju je u optičaj pustio Adam Smit, neposredno pre Američke revolucije, naime, da će kolektivni interes biti zadovoljen prirodno, kao nekom Nevidljivom rukom, ako svako bude sledio samo sopstveni interes. To je izgleda bila vera s kojom je Džon Maršal (John Marshall) prigovorio insistiranju Patrika Henrija na samoljublju, u debati o ratifikaciji:

⁹⁶ Elliott, *Debates of the State Conventions*, 3:164.

„U ovoj zemlji ne postoji ekskluzivna zaliha interesa. Interes zajednice je pomešan i neraskidivo povezan sa interesom pojedinca. Kada radi na sopstvenom dobru, on radi na dobru zajednice. Kada mislimo na opšti interes, mislimo i na sopstveni interes. Ako on (Henri) želi takve kontrolne mere, tu ih može naći u izobilju. To je najbolja kontrola.“⁹⁷

U izgradnji dobrog *nomos*, društva, na osnovu antisocijalne *physis*, ljudske prirode, klasicizam Osnivača je verovatno sezao mnogo dublje nego što su oni toga bili svesni. Ali, umesto da se nadaju kako će se građanska vrlina sama od sebe razviti iz ličnih poroka, neki su, mnogo efektivnije, zagovarali kolektivni interes na osnovu nacionalizma i patriotizma. Pošto oni najbolje uspevaju u ratu i imperijalnoj ekspanziji, samim tim više zavise od spoljnih odnosa nove republike nego od unutrašnjih procesa. Kada je u *Federalističkim spisima* Hamilton uporno insistirao da posrednička tela između federalne vlasti i pojedinaca nisu potrebna, on nije prosto agitovao protiv suverenih prava država. On je pre tvrdio da ima nečeg novog u njegovom zahtevu da nacionalna vlast „mora dopreti do ličnosti građana“, odnosno „biti u stanju da se neposredno bavi nadama i strahovima pojedinaca; i da pridobije podršku onih strasti koje imaju najjači uticaj na ljudsko srce“.⁹⁸ Novost je bio duboki nacionalizam te zamisli. Nacija, govorio je Hamilton, mora biti prisutna u životima ljudi kao predmet (subjekt?) njihovih najdubljih osećanja; s tako usađenom nacijom i sami ljudi će postati deo nacije.

Moglo bi se reći kako je sa stanovišta subjektivnosti nacionalizam politički oblik srodstva. Kao i srodstvo, nacionalizam uključuje uzajamno prihvatanje bića između osoba i njihove zemlje. (To, naravno, izvire iz etimologije: lat. *nation*, „rođenje“, „rasa“.) Slučajno i skoro istovremeno s Hamiltonovim nacionalističkim apelom, Edmund Berk (Edmund Burke) je slično govorio u Engleskoj, iako u monarhističkom duhu. U odbrani naslednog kraljevstva, rekao je da ono „naš poredak uokviruje u sliku krvnog odnosa; povezuje uređenje naše zemlje s našim najdražim domaćim odnosima; prilagođava naše temeljne zakone okrilju naših porodičnih veza“. Hamilton je hteo da od republike napravi predmet iste vezanosti. Što se građani više naviknu da se sreću s nacionalnom vlašću u redovnom odvijanju političkog života,

„. . . što je (nacionalna vlast) bliža njihovom oku i osećanjima, što dublje prodre u one stvari koje ih diraju u najosetljivije žice i pokreću najaktivnije opruge ljudskog srca, to će biti veće šanse da stekne uvažavanje i naklonost zajednice. . . Zaključak je da će vlast Unije i osećanja građana prema njoj pre ojačati, nego oslabiti, ako tu vlast proširimo na ono što zovemo unutrašnjim pitanjima. . . Što ona bude više cirkulisala kroz kanale i tokove kojima ljudske strasti prirodno teku, to će joj manje biti potrebna pomoć nasilnih i rizičnih mera prinude.“⁹⁹

Strast se više ne bori protiv strasti. Nacija je ta koja treba da bude strast – nacionalna politika nacionalnog tela.

Osnivači su bili spremni da opravdaju razne ustavne aranžmane pozivajući se na prirodni poredak, kosmološki ili korporalni. Nauka im je već obezbedila odgovarajući kosmološki pandan samoregulišuće republike. Kao što ukazuje Hofstater, siloviti naučni napredak iz XVIII veka, posebno nadahnut Njutnovim racionalnim kosmosom, obezbedio je Osnivačima nebeski model uravnoteženih i stabilnih sila kao podršku ideji da bi se i vlast mogla

⁹⁷ Herbert J. Storing, *The Complete Anti-Federalist* (University of Chicago Press, 1981), 1:56.

⁹⁸ Madison, Hamilton, and Jay, *The Federalist Papers*, str. 154.

⁹⁹ *Ibid.*, str. 203.

uspostaviti na istim osnovama. „Ljudi su otkrili racionalni poredak u univerzumu“, pisao je Hofstadter, „i ponadali se da će ga moći primeniti na politiku; ili, kako je to rekao Džon Adams, da bi se vlast mogla 'uspostaviti na prostim principima prirode'.“¹⁰⁰ Već smo videli s koliko je nade Adams preneo princip uravnoteženih telesnih tečnosti zdravog tela na vlast, koja bi mogla steći večnu stabilnost, samo ako bi se političke sile na sličan način održavale u ravnoteži. I zaista, medicinskim tretmanima u kolonijalnoj Americi i dalje je, u velikoj meri, dominirao princip obnavljanja fiziološke ravnoteže – posebno u verziji koju je zagovarao uticajni lekar za košmare, Bendžamin Raš (Benjamin Rush). Raš je nastojao da sve moguće vrste bolesti svede na pitanje prekomernog delovanja krvnih sudova, čije je razne poremećaje on uopšteno nazivao „groznicom“ i tretirao praksom „pražnjenja“ ili „opuštanja“, najviše pomoću obilnog puštanja krvi. (Ako bi se pustilo dovoljno krvi, pacijent bi se zaista opustio, tako što bi se onesvestio.) Čak je i njegov prijatelj Tomas Džeferson rekao da je Raš naneo mnogo štete, iako je bio ubeđen da čini dobro. Englez Vilijam Kobet (William Cobbet) je Rašovu tehniku opisao „kao jedno od onih velikih otkrića koja su doprinela depopulaciji zemlje“.

Ali, zato se oporavljao sebični interes, kako u Evropi, tako i u Americi.

¹⁰⁰ Hofstadter, *American Political Tradition*, str. 8.

Moralni oporavak sebičnog interesa

Sa zamišljenom prirodnom i dodeljenom pozitivnom ulogom u održavanju društvene ravnoteže, sebični interes, koji pulsira u grudima svakog ljudskog bića, do kraja XVIII je počeo da se smatra za nešto dobro – toliko dobro, da su ga do XX veka neki proglasili za nešto najbolje. Naravno, izbavljenje pouzdanog i izračunljivog sebičnog interesa od Prvo-bitnog greha u obliku kapitalizma, nikada nije bilo potpuno. Naprotiv, to nas je ostavilo sa pohabanom kontradikcijom između društvene moralnosti i ličnog interesa (kontradikcijom poznatom i kao „društvena nauka“). Ali, iako nikada nije mogla da se sasvim otarasi aure pokvarenosti, samoživost je izašla iz senke svog grešnog porekla da bi zauzela moralni položaj pomenen za skoro 180 stepeni. Isključiva posvećenost pojedinca vlastitom dobru postala je osnova društva, pre nego njegova Nemezis – kao i neophodni uslov za najveće moguće bogatstvo naroda.

Preobražaj je počeo sa zagovornicima takozvanog „sebičnog sistema“, čiji je Monten bio istaknuti preteča, a Hobs najpoznatiji primer. S takvim veličinama kao što su Samujel Džonson (Samuel Johnson), Džonatan Svift i Bernar Mandevil (Bernard Mandeville), u pratnji brojnih manjih zvezda, sistematizatori sebičnosti su zapravo oživeli sofističku ideju da prirodna želja za vlašću i dobitkom stoji iza svake društvene akcije, uključujući i one nesumnjivo časne i dobronamerne. „Naše vrline su samo maskirani poroci“, glasio je epigraf iz La Rošfukoovih popularnih *Maksima* (La Rochefoucauld, *Maxims*, 1664). Na primer, maksima br. 563:

„Samoljublje je ljubav prema sebi i svim stvarima zbog sebe. Ona od čoveka pravi vlastitog idola i tiranina drugih, ako mu sreća pribavi sredstva. . . Ništa nije tako žestoko kao njegove strasti, ništa tako podmuklo u svojim namerama, ništa tako vešto u svom delovanju. Njegova savitljivost je neizreciva, njegovi preobražaji nadmašuju Ovidijeve metamorfoze, a njegova rafiniranost svaku hemiju. Takvo je samoljublje! A čovekov život je samo njegovo dugo i veliko rovarenje.“

Nasuprot hobsijancima i njihovom „sebičnom sistemu“ stajali su mnogi branitelji „društvenog sistema“ i ideje o boljoj moralnoj prirodi čovečanstva, među kojima se isticao i treći Grof od Šaftsbereja (Earl of Shaftesbury). Ali, na duže staze, uz opravdanje koje je sebični interes dobio od nastupajućeg kapitalizma, ideologija sebičnosti je stekla veliku prednost. Pošto će na kraju sve ionako izaći na dobro, u materijalnom pogledu, onda treba prestati s primedbama na račun lične pokvarenosti, zaključio je Mandevil u svojoj *Bajci o pčelama* – vrlo slično učenju o Nevidljivoj ruci iz prošlih i potonjih vremena.

„Mani žalbe: samo lud se time bavi
Od košnice da poštenu kuću pravi.
Da uživaš u blagodetima sveta,
I vojuješ slavno, a da opet živiš bajno,
Bez poroka, utopija je pusta
Što u mozgu živi samo.“

Prevara, oholost i raskoš moraju da žive
Dok nam od njih svaka korist stiže.¹⁰¹

Pošto je postalo srećna mana ekonomije i ljudskog poretka, samoljublje je počelo da stiće uvažavanje u celoj kulturi. U neverovatnom preokretu, to zlo iz drevnog pamćenja, umesto da se smatra za nešto destruktivno po društvo, od tada je među mnogim slavim filozofima počelo da se slavi kao njegov izvor. Prema Helvecijusu, Holbahu, La Metriju (La Métrie) i njihovim sledbenicima, ljudska potreba i gramzivost, umesto da bace ljude u anarhiju, uvode ih u društvo. Umesto neprijateljstva, sebični interes stvara prijateljstvo: kao u čuvenoj Helvecijusovoj izreci, *aimer, c'est avoir beson*, „voleti znači imati potrebu“. Ljudi stupaju u odnose jedni s drugima zbog sopstvene koristi, da bi tako ostvarili sopstvene ciljeve (što predstavlja neku vrstu kantovskog etičkog debakla). Helvecijus se podsmeva: „Svaki pisac koji, u nameri da steknemo dobro mišljenje o njegovom srcu, nalazi da društvenost počiva na nekom drugom principu, a ne samo na telesnim i ostalim običnim prohtevima, obmanjuje slabije umove i širi lažnu ideju o moralnosti.“

Sada bolje vidimo kakva je teorija o društvu bila nagoveštena kada je Toma Akvinski prebacio u ekonomski padež Aristotelovu definiciju čoveka kao političke životinje. Baron Holbah je na sličan način istakao podelu rada, to jest zavisnost o drugima da bi se obezbedio vlastiti interes, kao razlog za okupljanje ljudi u društvo. Holbah je zaronio i do dubljeg razloga, halapljive želje: „Zato su potrebe, uvek obnovljene, nikad site, princip života, aktivnosti, izvor zdravlja, temelj društva.“ Uprkos antihobsijancima i dašku prvobitnog greha, ovde se srećemo sa zaokruženom teorijom kulturno zasnovanog prirodnog egoizma – danas popularnijom nego ikad.

Do XX veka, ono najgore u nama postalo je najbolje. Naravno, za američke revolucionare, sebični interes, kao potraga svake osobe za sopstvenom srećom, već je bio bogom dano pravo. U logičnom sledu, posesivni individualizam bio je izjednačen sa osnovnom slobodom. Ono u čemu je Avgustin video ropstvo i zapravo božju kaznu, čovekovu stalnu potčinjenost prohtevima mesa, neoliberalni ekonomisti, neokonzervativni političari i većina žitelja Kanzasa vide kao kamen temeljac slobode. Sloboda je sposobnost delovanja na osnovu sopstvenog najboljeg interesa – nesputanog, pre svega, mešanjem vlasti. (Antiteza između državne vlasti i sebičnog interesa ostaje, samo što je sebični interes sada nešto dobro, a najmanja vlast ujedno i najbolja.) Komplementarna ideja da je samoljublje jedino prirodno, od skora je osnaženo plimom genetskog determinizma, koja u prvi plan izbacuje „sebični gen“ sociobiologa i podgrejani socijaldarvinizam evolutivnih psihologa. Pored toga, koja god crta kulture da izmakne navodnim prirodnim dispozicijama gena, ne bi li uvećala svoju prednost, ona se objašnjava kao „racionalni izbor“ u teorijama ekonomista, koji na sve, od stope samoubistava do maloletničke delinkvencije, gledaju kao na mudru alokaciju „ljudskog kapitala“.

Sav taj „realizam“ i „naturalizam“ bio je pozdravljan kao „oslobađanje sveta od iluzija“, iako je zapravo značio opčinjenost društva *svetom* – simbolizmom tela i materije umesto duhom. Ne samo da je društvo bilo shvaćeno kao kolektivna posledica potreba tela, nego je i svet bio prikladno opčinjen simbolički konstituisanim robnim vrednostima, kao što su zlato, nafta, grožđe za *pinot noir* i izvorska voda s Fidžija. Reč je o konstrukciji prirode pomoću određenih kulturnih značenja i praksi, čija se simbolička svojstva ipak shvataju u čisto

¹⁰¹ Doslovan prevod; u originalu, poema je pisana u pravilno rimovanim stihovima. Bernard Mandeville, *The Fable of The Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, sa poemom *The Grumbling Hive: or, Knaves turn'd Honest* i njenim proznim komentarima; 1705 (1714).

materijalnom smislu i čiji se društveni izvori pripisuju prevashodno telesnim prohtevima, a njihovo proizvoljno zadovoljavanje mistifikuje kao univerzalno racionalan izbor.

Drugi ljudski svetovi

Ma koliko naš univerzum bio opčinjen, njegov poredak i dalje počiva na razlici između kulture i prirode, koja ne postoji praktično nigde osim kod nas. Na osnovu jednog etnografskog *tour de monde*, Filip Descola (Philippe Descola) zaključuje:

„Način na koji moderni Zapad predstavlja prirodu jedna je od onih stvari koje najmanje deli sa ostatkom sveta. U mnogim oblastima na planeti, na ljudsko i ne-ljudsko ne gleda se kao na nešto što se razvija u nespojivim svetovima, na različitim principima. Okruženje se ne sastoji od objektivnosti kao posebne sfere: biljke i životinje, reke i stene, meteori i godišnja doba, ne postoje u zasebnoj ontološkoj niši, određenoj nedostatkom ljudskosti.“¹⁰²

Pozitivni aspekt je da su biljke i životinje koje za ljude imaju neki značaj – što važi i za pejzaž, nebeska tela, meteorološke pojave, čak i određene predmete – bića kao i oni sami: osobe s ljudskim svojstvima, ponekad i s ljudskom pojavnošću, kao u snovima i vizijama. Kao i ljudska bića, te druge vrste osoba imaju duše ili su ispunjene duhovima, odakle potiču njihova svest, inteligencija, namere, pokretljivost i emocionalnost, kao i njihova sposobnost za smislenu komunikaciju između sebe i sa ljudima. To je kosmos natopljen ljudskošću, kao što je rekao Viveiros de Castro (Castro), u kojem „odnosi između ljudskih osoba i onoga što nazivamo 'prirodom' imaju sva svojstva društvenih odnosa“.¹⁰³ Ili, kako je to primećeno kod naroda Kri (Cree, Kanada), „ljudske osobe nisu postavljene iznad i nasuprot materijalnog konteksta nežive prirode već se kao posebna vrsta nalaze u mreži uzajamnih odnosa sa ostalim vrstama osoba“.¹⁰⁴

Ipak, Zapad se nije sasvim otuđio od ostatka sveta tim samoosuđivanjem na bezdušni univerzum. Znamo za makar jednu neljudsku osobu, od nekog značaja: Boga. Hrišćanski Bog ima sva svojstva osobe, uključujući čak i sposobnost poprimanja ljudskog oblića i umiranja ljudskom smrću. Tu su i neke anđeoske osobe koje mu pomažu. Ali taj Ljubomorni Bog ne može da podnese nijedno drugo božanstvo u svom zemaljskom domenu, niti on sam boravi u istom zemaljskom prostoru kao njegova stvorenja. Hrišćanstvo (kao i judaizam pre njega) sebe je smatralo drugačijim od „paganizma“, zato što je osuđivalo „obožavanja prirode“ i udaljilo se od nje sa svojom teologijom transcendentnog božanstva i ontologijom čisto materijalnog sveta. Pošto je Bog napravio svet iz ništavila, priroda je ostala bez iskupljujuće duhovne vrednosti. „Ali, šta je moj Bog?“, pita sv. Avgustin u *Ispovestima*, „Pitam zemlju, Ona odgovara, 'Nisam Bog'. I sve stvari na zemlji rekly su mi isto.“ Nije važno što sa zemljom i svim stvarima na njoj, koje mogu da razgovaraju sa Avgustinom, njegova pitanja o duhovnom postojanju odišu određenom ironijom.

Kada je u *Božjoj državi* razvijao isti argument protiv neoplatonizma, Avgustin je nehotično osudio upravo ono što osuđuju i sve druge religije, posebno panteistička učenja Polinežana, čije je osnovne koncepte odbacio kao bogohulne apsurdnosti. Naime, ako je svet telo Boga, kaže on, „ko ne vidi kakve bezbožničke i neverničke ideje iz toga slede, na primer, da šta god neko zgazio, time gazi telo Božje i da ubiti bilo koje živo biće znači ubiti

¹⁰² Philippe Descola, „Constructing natures: Symbolic Ecology and Social Practice“, u *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, edited by Philippe Descola and Gisli Palsson (London: Routledge, 1996).

¹⁰³ Viveiros de Castro, „The Forest of Mirrors“, predavanje održano na Univerzitetu u Čikagu, 27. maja 2004.

¹⁰⁴ Viveiros de Castro, „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism“, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S., 4 (1998).

deo Boga?“ Avgustin u stvari precizno opisuje ritualne obzire novozelandskih Maora, koji gaze Majku Zemlju, zvanu Papa, povređuju boga Tāne kada seku drveće i jedu božanskog pretka Ronga kada jedu slatki krompir. Maori žive u univerzumu u potpunosti naseljenom osobama, koje bez izuzetka potiču od istih praroditelja, Zemlje (Papa) i Neba (Rangi). U stvari, univerzum je velika rodbina. Sve stvari koje su okruživale Maore bile su njihovi rođaci, primetio je etnograf Elsdon Best, uključujući drveće, ptice, insekte, ribe, kamenje i „same elemente“. ¹⁰⁵ „U mnogo prilika“, kaže Best, „kada bih opipavao neko drvo u šumi, urođenici koji su prolazili dobacivali su mi, otprilike, 'igraš se sa svojim pretkom Tāneom'“. Poruka je bila da se u takvim prilikama mora pokazati određeno ritualno poštovanje.

Za Maore su čak i belci imali dobru genealogiju. To ne bi važilo u sistemu personalnosti naroda Čevong, lovaca-sakupljača iz Malezije. Prema izveštaju Signe Hovel (Signe Howell), Čevong sebe vide kao mnogo bliže nekim neljudskim osobama, uključujući i određene predmete, nego belcima ili drugim stranim ljudskim bićima. Biljke, životinje, stvari i duhove s kojima dele isto stanište i običaje nazivaju „svojim narodom“, za razliku od Malajaca, Kineza, Evropljana i drugih urođeničkih grupa, koje su „drugačiji ljudi“, koji žive po drugim zakonima i govore drugačijim jezicima, duž oboda njihovog sveta. ¹⁰⁶ Šeme personalnosti očigledno variraju. Neki narode prave razliku u stepenu među drugim vrstama, na isti način na koji se unutar ljudskih grupa vrlo mladi, vrlo stari i dementni mogu smatrati nepotpunim osobama. Jedan stari lovac iz sibirskog naroda Jukaghir objasnio je Raneu Vilerslevu (Rane Willerslev) da su životinje, drveće i reke „ljudi, kao i mi“, zato što, obdareni s dve duše, mogu da se kreću, rastu i dišu, dok kamenje, sanke i prehrambeni proizvodi, iako živi, imaju samo jednu dušu, tako da su nepokretni i ne sasvim isti kao ljudske osobe – iako u praksi takve razlike mogu biti nebitne. ¹⁰⁷ Neki od tih sistema personalnosti podsećaju na kineski sistem klasifikacije kako ga je zamišljao Horhe Luis Borhes. „Ontologija Odžibva“ (Ojibwa Ontology, 1960) koju je Irving Halovel (Irving Hallowell) opisao u svom pionirskom članku, u kategoriju „osobe“ svrstava sledeće: sunce, mesec, kazane, četiri vetra, lule, neke školjke, olujna ptica, neke vrste kamenja i kremen. ¹⁰⁸ Kao što je zabeleženo u klasičnim etnografskim radovima Valdemara Bogorasa (Waldemar Bogoras), narodi iz istočnog Sibira nikada se ne bi mogli navesti da u senkama na zidovima svojih pećina vide stvarnost; oni znaju da su senke druga plemena, koja u njihovoj sopstvenoj zemlji žive u kolibama i izdržavaju se od lova. ¹⁰⁹

Ako sve to izgleda fantastično, treba se podsetiti da u univerzumu subjekata koji se nalaze u stalnoj interakciji čak i materijalna praksa (*praxis*) uključuje komunikaciju s drugim vrstama i njihovo poznavanje, što se ostvaruje kroz snove, mitove, vradžbine, obrede, šamanske preobražaje, itd. Kao što je Robin Ridington zaključio na osnovu dugog kontakta s narodom Dune-za (Dunne-za ili Dabrovi) iz Britanske Kolumbije, to može uključivati odnos između iskustva i znanja drugačiji od onog koji mi imamo zahvaljujući zdravom razumu i empirističkim filozofima. Kao potomcima Džona Loka, znanje je za nas nešto što sledi iz čulnih doživljaja zbivanja iz fizičkog sveta. Za Dune-za, događaji slede iz

¹⁰⁵ Elsdon Best, *The Maori* (Wellington, N.Z.: Polynesian Society, 1924), 1:128.

¹⁰⁶ Signe Howell, „Nature In Culture Or Culture In Nature? Chewong Ideas Of 'Humans' and Other Species“, In *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, edited by Philippe Descola and Gisli Palsson (London: Routledge, 1996), str. 130.

¹⁰⁷ Rane Willerslev, *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, 2007.

¹⁰⁸ Irving Hallowell, „Ojibwa Ontology, Behavior and World View“, In *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond (Columbia University Press, 1960), str. 28.

¹⁰⁹ Waldemar Bogoras, *Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia*, 1918.

znanja koje o njima stičemo u snovima, mitovima i tome slično – što je pre platonovska epistemologija. Ridington objašnjava:

„Dune-za pretpostavljaju . . . da događaji slede nakon što su ih ljudi doživeli u mitovima, snovima i vizijama. Čak je i njihovo shvatanje osobe drugačije od našeg. U stvarnosti Dune-za, životinje, vetrovi, kamenje i prirodne sile su 'ljudi'. Ljudska bića su u stalnom kontaktu s tim neljudskim osobama. Sve osobe stalno pokreću svet kroz mitove, snove i vizije, koje dele jedni s drugima . . . Dune-za doživljavaju mitove i snove kao glavne izvore znanja . . .“¹¹⁰

U takvoj vezi, „magijska“ sila reči i ritualni postupci mogu delovati manje mistično ili makar manje mistifikujuće kada se shvati da se obraćaju osobama. Kao takvi, oni treba da utiču na osobe drugačije od ljudskih pomoću retoričkog efekta, isto kao što razgovor između osoba ove navodi na razmišljanje i delovanje. U tu svrhu pokreće se ceo semiotički repertoar asocijacija, čiji raspon daleko premašuje čisto tehničku dimenziju aktivnosti, ali koji ipak ostaje u vezi sa svojim ciljevima. Praksa postaje poetika, pošto i ona ima moć ubeđivanja.

Razmotrimo lov i odnos lovaca prema životinjama. Oni su važni za naše istraživanje zapadnjačke ideje o životinjskoj prirodi ljudi, zato što drugi narodi postupaju na osnovu suprotnog principa, da životinje imaju ljudsku prirodu. Još jednom, kontrast nije apsolutan, pošto i mi dodeljujemo ljudske atribute (ponekad čak i legalni status osoba) pojedinim životinjama, uglavnom kućnim ljubimcima, posebno psima. S druge strane, ovde govorimo o narodima za koje mnoge životinjske vrste kao takve, divlje ili domaće, vide kao osobe po prirodi, koje žive u svojim, ljudski uređenim društvima, čije su telesne razlike u odnosu na ljudska bića pre površne nego suštinske, tako da ponekad mogu poprimiti i ljudsko obličje, pri čemu čak i ljudi mogu poprimiti životinjski oblik i živeti u životinjskim zajednicama. Odatle potiče kultura lovačke prakse. U opštem osvrtu na lovce-sakupljače, Tim Ingold piše:

„Na sam lov ne treba gledati kao na tehničku manipulaciju prirodnim svetom već kao na vrstu interpersonalnog dijaloga, integrisanog u sveukupnost procesa društvenog života, u kojem se i ljudske i životinjske osobe odlikuju posebnim identitetima i svrhama.“¹¹¹

Lov je društveni odnos između ljudskih i životinjskih osoba, koji se odvija u okvirima i kroz postupke koji, pored drugih oblika društvenosti, označavaju poštovanje, uzajamnost, predusretljivost, naklonost, tabue, zavođenje, žrtvovanje, prisilu, predaju i njihove različite kombinacije. Lov je kulturno određena, nadspecifična sociologija.

Ljudi su tako uključeni u razmene s duhovima životinja, koje odgovaraju razmenama između ljudskih osoba i grupa. Upravo one najviše podsećaju na razmenu srodnika kroz brak, utoliko što on na sličan način podrazumeva opsežne pregovore oko prenosa životnih snaga iz jedne grupe u drugu. Levi-Stros opisuje predanje (koje je prvi zabeležio J. A. Teit) o poreklu lova na divlje koze kod naroda s reke Tompson, sa severozapada Amerike, u kojem starešina koza nije samo čovek već i zet ljudskog junaka. Njemu je obećano da će postati veliki lovac ako bude sledio sledeća pravila:

¹¹⁰ Robin Ridington, 1988. *Trail to Heaven: Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*. University of Iowa Press, 1988.

¹¹¹ Timothy Ingold, „On the social relations of the hunter-gatherer band“, u R. B. Lee and R. Daly (ed), *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers* (Cambridge University Press, 1999), str. 399-410. Prevod se nalazi na stranici Porodične biblioteke: „O društvenim odnosima kod lovaca-sakupljača“.

„Kada ubiješ koze, postupaj s njihov telima s poštovanjem, zato što su one ljudi. Ne ubijaj ženke, jer one su supruge i roditelji ti decu. Ne ubijaj mlade, jer oni mogu biti tvoji potomci. Lovi samo zetove, mužjake. Ne žali za njima kada ih ubiješ, jer oni ne umiru nego se vraćaju kući. Meso i koža (kozji deo) ostaju u tvom posedu, ali njihove prave osobe (ljudski deo) žive kao i pre, kada su ih pokrivali kozje meso i koža.“¹¹²

U drugim naracijama američkih Indijanaca, lovac postaje privilegovani zet duha koji gospodari lovnim životinjskim vrstama, tako što se sparuje s gospodarevom ženom. Iako bi neodarvinističke nauke o našoj animalnosti, s kulminacijom u današnjoj evolutivnoj psihologiji, mogle reći da još uvek genetski patimo od okrutnosti preostale od ubijanja životinja, kao dela prilagođavanja u dugoj istoriji opstanka ljudske vrste, etnografska je činjenica da je lov generalno više značio vođenje ljubavi, a ne rata.

Približno od polovine XX veka, stručno naučno mišljenje smatralo je da su rani ljudski preci iz Afrike, okrenuvši se od prehrane voćem karakterističnoj za velike majmune, ka lovu na krupnu divljač, tako doprineli našem izopačenju i odredili našu sudbinu. To mišljenje je bilo tako loše, da je australopithecus skoro bio smatran za dokaz Prvobitnog greha – u ovom slučaju, tako što se kljukao mesom, a ne zabranjenim voćem. U jednom jedinom živopisnom pasusu, Rejmond Dart (Raymond Dart), prvi koji je od tog hominidnog užasa napravio akademsko pitanje, pripisao je celu istorijsku arhivu „krvoprolića“, od drevnog Egipta do zverstava iz Drugog svetskog rata, zajedno sa „skoro sveopštim kanibalizmom“, praksom skalpiranja, lovom na glave, kasapljenjem tela i nekrofilijom, australopithecusovim predatorskim navikama: „... to je Kainov žig koji dijetetski odvaja čoveka od njegovih atropoidnih rođaka“.¹¹³ Kasnija istraživanja su pokazala da veliki majmuni nisu bili toliko skloni voću, kao da ni australopithecus nije bio takav mesodžer, kao što su Dart i drugi tvrdili. Ali još u to vreme, na osnovu istraživanja savremenih lovaca-sakupljača, bilo je očigledno da ne postoji nužna veza između zavisnosti od lova i nasilja među ljudima. Mnogo jača veza je ona između lova i seksualnog odnosa, ne samo kao načina za uspostavljanje bračnih odnosa, već često i u samoj tehnici. Rane Vilerslev to opširno obrazlaže na primeru sibirskih Jukaghira i kao dodatnu ilustraciju navodi zapažanja Rajhel-Dolamtova (Gerardo Reichel-Dolmatoff) o amazonskim Tukano: „... lov je praktično udvaranje i seksualni čin.“¹¹⁴ Glagol „loviti“ prevodi se kao „voditi ljubav sa životinjama“. Kao dobri frojdisti, kakvi već jesmo, snove o uspešnom pohodu tumačimo kao seksualni podvig. Lovački narodi tumače snove o seksualnom podvigu kao znake budućeg uspeha u lovu – znanje prethodi iskustvu.

Iz toga, kao uslov te nadspecifične komunikacije, sledi da se ispod životinjske kože nalaze ljudi. Njihovi telesni oblici su površina – koja se često može odbaciti da bi se otkrila njihova suštinska ljudskost, kao što se dešava u snovima ljudi. Kao što se ljudske grupe razlikuju po odeći i ukrasima – koji se mogu sastojati i od krzna i perja – tako i životinjska tela mogu biti odeća ili možda samo maska za osobenost neke vrste. Ta nadspecifična komunikacija podrazumeva i da životinje imaju istu kulturu kao i ljudi. Izveštaji o mnogim američkim urođenicima potvrđuju da životinje u svojim zemljama žive u kolibama, imaju poglavice, žene se, izvode ceremonije i generalno slede iste običaje kao i ljudi. Pored toga, sa svog stanovišta, i životinje vide sebe kao ljude, dok ljude vide kao duhove ili životinjske vrste, često predatorske. Taj „perspektivizam“, kako ga je nazvao i briljantno analizirao

¹¹² Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Plon: Paris, 1991 (*The Story of Lynx*, trans. Catherine Tihanyi, University Of Chicago Press, 1996; str. 70 američkog izdanja).

¹¹³ Raymond A. Dart, „The Predatory Transition from Ape to Man“, *International Anthropological and Linguistic Review*, 1, (1953); str. 201-217.

¹¹⁴ Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, University of Chicago Press, 1971.

Viveiros de Castro, funkcija je telesnih razlika između vrsta. Sve vrste doživljavaju iste stvari, ali ono što tako vide, njihove objektivne reference, variraju. Ono što je za jaguara iz južnoameričkih šuma pivo od manioke, za ljude je krv, ono što je za ljude blatnjava obala reke, za tapire je njihova obredna koliba, itd. Ono što neki Čevong iz Malezije vidi kao izmet, za njegovog psa su banane – prema tome, nemojmo se uznemiravati.

Ne treba se čuditi ni etnografskim izveštajima s Nove Gvineje ili iz Amerike, po kojima je poreklo životinja ljudsko. Životinje su potomci ljudi, pre nego obrnuto. „Dok naša domaća antropologija“, piše Viveiros de Castro, „smatra da su ljudi prvobitno imali životinjsku prirodu, koja mora izaći na kraj s kulturom – pošto smo u potpunosti bili životinje, to ostajemo do srži – misao američkih Indijanaca na sličan način smatra da pošto su životinje bile ljudi, one to moraju biti i dalje, iako se to ne vidi na prvi pogled. . .“¹¹⁵

Kao da su ljudi i životinje, kakve znamo, a s njima i *nomos* i *physis*, zamenili mesta. Naime, prema uobičajenom ljudskom mišljenju, ono što nazivamo „prirodnim“ je površno i uslovno, kao i promenljiva pojavnost životinja, čija ljudskost ostaje njihovo suštinsko svojstvo. Čovečanstvo je ono opšte, a priroda posebno. Čovečanstvo je prvobitno stanje, iz kojeg su nastale različite prirodne forme. Moramo se upitati da li čovek uopšte ima predruštvene i antidruštvene životinjske predispozicije i kako se desilo da je tako mnogo naroda ostalo nesvesno toga i preživelo u takvom neznanju? Mnogi od njih nemaju nikakav koncept animalnosti, kamoli bestijalnosti, koja navodno vreba iz naših gena, naših tela i kulture. Zadivljujuće je kako, u tako bliskom odnosu s takozvanom „prirodom“, ti ljudi nisu osećali svoju urođenu animalnost, niti znali za nužnost njenog kulturnog obuzdavanja.¹¹⁶

¹¹⁵ Viveiros de Castro, „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism“, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S., 4 (1998); uključeno i u *A Reader in the Anthropology of Religion*, ed. by Michael Lambek, Wiley-Blackwell, 2002.

¹¹⁶ Uporediti ili dopuniti ovo poglavlje sa sledećim segmentom iz rane verzije ovog teksta: „I šta ako se status ljudske osobe, uključujući i srodnike, proširi na sve što nazivamo 'prirodom' i obuhvati sve vrste životinja, biljaka i nepokretnih stvari? Novozelandski Maori su geneološki povezani sa svime što postoji u univerzumu. 'Kada Maor hoda okolo, on je među svojim. Okolno drveće je, kao i on, potomak Tane (božanstva).' I šta ćemo s čovekovom 'životinjskom prirodom' ako je poznato, kao što govore brojni primeri iz Severne Amerike, da životinje imaju ljudsku prirodu? . . . Kao i mnoge biljke – da ne govorimo o zvezdama, planinama ili gromu – mnoge životinje su obdarene sveću, voljom, namerama, dušom; ukratko, one su osobe, baš kao i mi. Opet, sudanski Nueri daju sebi imena po svojoj stoci, dok stoka dobija ime po divljim životinjama. To ne znači da su za njih ljudska bića u osnovi divlje životinje; mnogo umesnije je reći da ljudi, stoka i divlje životinje žive u zasebnim srodničkim društvima. Nueri o životinjskim društvima govore na isti način kao i o svom. Slično tome, Eudardo Viveiros de Castro i drugi pričaju kako u Amazoniji životinje imaju kulturu: poglavice, klanove i obredne kuće, isto kao i ljudi. Ispod krzna i perja nalaze se osobe, kao što se pod nošnjama i ukrasima nalaze različite grupe ljudi. Šta više, životinje su u početku bile ljudi, a ne obrnuto. . . . To ne znači da ti narodi pomeraju granicu između prirode i kulture dalje u svet nego mi. Naprotiv, oni je pomeraju bliže, čime obeležavaju razliku između sopstvenog komunalnog ili plemenskog prostora i nekontrolisane 'divljine' izvan njega – koja opet nije domen stvari i bića lišenih subjektiviteta. Ta razlika može biti donekle uvredljiva, utoliko što prednost daje grupi koja je povlači u odnosu na druge ljudske zajednice iz nepripitomljenih oblasti. Ipak, s druge strane, neke životinje i druga bića iz divljine imaju kapacitete (uključujući i običaje) jednake ljudskim, dok su ostala onostrana bića, duhovi i bogovi, obdarena još većim moćima nego oni. Što se ostalog tiče, ono što za ljude iz tih naroda nema nikakav značaj nije stvar 'prirode' već ravnodušnosti. Nema ničeg sličnog našem pojmu 'prirode', niti, shodno tome, dualizma između prirode i kulture.“ (M. Sahlins, predavanje u okviru *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan, 2005)

A sada, jecaj našeg samoprezira

U tom pogledu, čak ni divlje životinje nisu divlje životinje. Drugim rečima to nisu divlji ljudi-zveri, kakvi su navodno po prirodi, vođeni svojim nezastitim apetitima, koji seju rat i pometnju u svojoj vrsti. Tu počinje jecaj našeg samoprezira: *homo homini lupus*, „čovjek je čoveku vuk“, formula o mračnim ljudskim nagonima, koju je usvojio Frojd, na osnovu popularne karakterizacije hobsizma, nastale izokretanjem jednog Plaucijevog aforizma iz II veka pre n. e. (Ipak, Frojd se pitao kako su zveri uspele da izađu na kraj s tako suštinskom pretnjom upućenoj vrsti.) Kakva kleveta na račun društvenosti vučjeg čopora, s njegovim brojnim tehnikama odbrane, bliskosti i saradnje, na kojima počiva istrajnost njihovog poretka. Najzad, govorimo o pretku „čovjekovog najboljeg prijatelja“! Ni veliki majmuni, prvi čovekovi rođaci, nisu patili od „neprekidne i neumorne žudnje za vlašću, koja prestaje samo sa smrću“, niti, samim tim, živeli u neprekidnom „ratu svih protiv svih“. U prirodi nema ničeg tako perverzno kao što je naša ideja o ljudskoj prirodi. Ona je plod naše kulturne imaginacije.¹¹⁷

Frojdoma moderna verzija ljudske bestijalnosti, koju je izrazio u eseju *Nelagodnost u kulturi*, puna je odjeka iz mnogih vekova zapadne samomržnje. Pored Hobsovog i Avgustinovog, zar ne čujete kako tu progovara i Tukididov duh?

„*Homo homini lupus*. Ima li kogod hrabrosti da porekne ovu izreku posle svih životnih i istorijskih iskustava? Po pravilu, svirepa agresija iščekuje neku provokaciju ili se stavlja u službu neke zamisli, čiji bi se cilj mogao postići i blažim sredstvima. Pod okolnostima koje su za nju povoljne, kada otpadnu duhovne kontrastne koje je obuzdavaju, ispolji se i spontano, te razobličići čoveka kao divlju zver, koja ne zna da šteti sopstvenu vrstu. . . . Postojanje te sklonosti agresiji, koju možemo naslutiti u sebi, a u drugih je s pravom pretpostavljamo, jeste okolnost koja remeti naše odnose s bližnjima, a kulturu primorava na svoje napore. Zbog tog primarnog međusobnog neprijateljstva ljudi, kulturna zajednica je u stalnoj opasnosti raspada. . . . Kultura mora učiniti sve kako bi obuzdala agresivne nagone, a njihovo ispoljavanje prigušila kroz psihičke reaktivne formacije.“¹¹⁸

Za Frojda, „ništa nije u većoj protivrečnosti sa stvarnom ljudskom prirodom“ od „idealne zapovesti da volimo bližnjeg svog“.

¹¹⁷ „. . . jasno je da Hobsova vizija čoveka u prirodnom stanju za zapadni kapitalizam ima ulogu mita o postanku. U modernoj društvenoj praksi, taj mit zasenjuje čak i Knjigu postanja. Ipak, na osnovu ovog poređenja, zapravo, na osnovu poređenja s mitovima o nastanku svih ostalih društava, jasno je da hobsijanski mit ima sasvim posebnu strukturu, koja i dalje podržava naše samorazumevanje. Koliko je meni poznato, mi smo jedino društvo na planeti koje za sebe smatra da se uzdiglo iz divljaštva, poistovećenog s nemilosrdnom prirodom. Svi ostali ljudi veruju da potiču od bogova. Čak i kada se ta božanstva pojavljuju u obliku prirodnih pojava, ona ipak imaju natprirodna svojstva. Ako je suditi po našem društvenom ponašanju, taj kontrast može da posluži kao dobra ilustracija razlike između nas i ostatka sveta. U svakom slučaju, mi u isti mah pravimo i folklor i nauku od svojih zverskih korena, ponekad skoro bez ikakve razlike između njih. I kao što je Hobs verovao da institucija društva ili Komonvelta ne može ukinuti čovekovu vučiju prirodu već samo omogućiti njeno relativno bezbedno ispoljavanje, tako i mi nastavljamo da verujemo u divljaka u nama – koga se pomalo stidimo.“ (M. Sahlins, „Folk Dialectics of Nature and Culture“, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*; University of Michigan Press, 1976, str. 93–107)

¹¹⁸ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930; S. Frojd, *Nelagodnost u kulturi*, Izabrana dela, knjiga peta, preveo dr Đorđe Bogičević; Beograd, Matica srpska, 1969; str. 318–319, naredni citat takođe str. 319.

U frojdoovskoj psihoanalizi, socijalizacija deteta je ponavljanje kolektivne društvene istorije potiskivanja i sublimacije te opake prvobitne prirode. Dugovečna alternativa dečije nevinosti, kao refleks prateće ideologije o dobroj nasuprot lošoj kulturi, za Frojda je neodrživa. On bi verovatno podržao Avgustinovo zapažanje (iz *Ispovesti*), da „ako su odojčad nevinna, to nije zbog nedostatka volje da povrede, već zbog nedostatka snage“. U frojdoovskoj teoriji, primitivni antidruštveni nagoni deteta – konkretno, seksualni i agresivni – obuzdani su superegom, koji preuzima ulogu oca i još širu ulogu kulture, čime poprma specifično avgustinovski ili hobsovski oblik suverenog vladara nad čovekovim arhaičnim impulsima. (Iako bi se moglo reći da prvi oblik regulacije detetove opšte potrage za uživanjem, „načelo stvarnosti“, više podseća na politički poredak uravnoteženih sila, utoliko što podrazumeva frustraciju infantilnih želja drugim silama, koje teže vlastitom dobru. U svakom slučaju, detetovo suočavanje sa „stvarnošću“ kroz iskustvo zadovoljstva i bola, doslovna je replika Hobsove empirističke epistemologije iz prvih poglavlja *Levijatana*.) I opet, brojni etnografski dokazi govore suprotno: širom sveta, drugi narodi ne znaju za tu ideju o deci kao rođenim čudovištima, niti za nužnost pripitomljavanja njihovih bestijalnih nagona.

„Shvatanje osobe kod Hagen (Nova Gvineja) ne zahteva da dete bude vaspitavano za uvođenje u društvo odraslih iz nekakvog predruštvenog stanja, niti podrazumeva da svako od nas ponavlja prvobitno pripitomljavanje čovečanstva da bi se savladali elementi prekulturne prirode.“ Društvo, kaže dalje Merilin Stratern, „nije skup kontrolnih mera postavljen iznad i protiv pojedinca; kultura nije kulminacija ljudskih dostignuća.“¹¹⁹ Tačnije, svega nekoliko društava poznatih antropologiji, pored našeg, prave od pripitomljavanja detetovih prirodnih antisocijalnih dispozicija pitanje društvene organizacije. Naprotiv, prema stavu uobičajenom za čovečanstvo, društvenost je normalno ljudsko stanje. Čak bih mogao da kažem da se društvenost generalno smatra „urođenom“, samo što ljudi obično ne smatraju da se sastoje od biološke osnove – sigurno ne životinjske – na kojoj se ili protiv koje se gradi kultura. To bi očigledno bilo biološki pogrešno među onima koji sebe vide kao reinkarnacije preminulih rođaka, što je opšteprihvaćena činjenica dečijeg života u zapadnoj Africi, severnom delu Severne Amerike i severnoj Evroaziji. Vilersev za Jukaghire kaže da u njihovom svetu „nema takve stvari kao što je dete“, zato što se smatra da su deca obdarena umećima, znanjima, temperamentom i osobinama preminulih rođaka, koji su im preneli svoje duše. Mnoge od tih karakteristika se zaboravljaju kada dete usvoji jezik i onda se tek postepeno iznova stiču tokom života. U delu naslovljenom *Dolazimo iz života posle smrti*, Alma Gotlib (Alma Gottlieb) opisuje funkcionalno sličnu ideju kod naroda Beng, iz Obale Slonovače: da dete tek postepeno počinje da pokazuje osobu rođaka koju inkarnira, zato što ostali preminuli pokušavaju da ovog drugog zadrže među sobom.¹²⁰

Mnogo raširenije je mišljenje da dete prosto još nije potpuna osoba – i to ne zato što je rođeno kao antiosoba. Ta nepotpunost je pitanje sazrevanja detetovog duha ili duše pre nego upravljanja telesnim impulsima. Osoba se postaje kroz društvene interakcije, posebno one koje podrazumevaju uzajamnost i međuzavisnost, jer one obuhvataju i oblikuju društveni identitet deteta. Deca sa Fidžija imaju „vodene duše“ (*yalo wai*) sve dok ne počnu da shvataju i upražnjavaju srodničke i poglavarske obaveze (Anne Becker, Christina Toren). Deca sa ostrva Ifalik, iz Mikronezije, „nemaju svest“ (*bush*) sve do pete ili šeste godine, kada stiču dovoljno „inteligencije“ (*reply*) da bi imala moralni osećaj (Catherine Lutz). Mala deca na Javi „nisu još Javanci“ (*undurung djawa*), za razliku od onih koji su „već postali Javanci“ (*sampun djawa*), to jest, normalne odrasle osobe, sposobne da učestvuju u raskošnoj etikeciji javanskog društva i njegovoj prefinjenoj estetici, kao i „prijemčive

¹¹⁹ Strathern, *Gender of the Gift*, str. 92, 89.

¹²⁰ Alma Gottlieb, *The Afterlife is Where We Come From*; University of Chicago Press, 2004.

za tanani glas božanskog, koje boravi u nepokrentosti ka unutra okrenute svesti svakog pojedinca“ (Clifford Geertz). Detinjstvo kod naroda Ajamara, s visoravni Bolivije, jeste napredovanje od nesavršene ka savršenoj ljudskosti, koja podrazumeva društvene obaveze, ali opet izričito bez „kaznenog elementa prisutnog u konceptu *potiskivanja*, koji mi koristimo da bismo izrazili proces kroz koji se novorođenče socijalizuje“ (Olivia Harris). Za Mambaije sa Timora, deca, kao i Portugalci, još nemaju potpuno „izgrađena“ ili „cela“ srca, oni su još zatvoreni za svet, što podrazumeva neku vrstu besvesnosti ili tuposti (Elizabeth Traube). Čevong iz Malezije kažu da duša deteta nije potpuno razvijena sve dok ono ne bude u stanju da preuzme odgovornosti odrasle osobe, kao što je brak (Signe Howell). Opet kod Hageni, dete napreduje ka zrelosti „kroz usvajanje svega onoga što podrazumevaju odnosi s drugima“. Dete „sigurno nije *rømi* (divlje)“ i više se neguje nego što se podučava da postane osoba (Strathern). U opštijem razmatranju melanezijskog shvatanju osobe, Stratern primećuje da ono ne polazi od pretpostavke da se društvo nalazi iznad i nasuprot pojedinca, kao skup sila koje treba da kontrolišu njegov otpor. „Zamišljeni problemi društvenog života nisu oni koji potiču od nekog spoljašnjeg skupa normi, vrednosti ili pravila, koji se mora stalno podupirati i dokazivati protiv činjenica koje ga uporno podrivaju.“¹²¹

U poređenju s našim ortodoksnim viđenjem ranog detinjstva – popularnim ili naučnim – društva širom sveta suprotstavljaju određeni kulturalizam našem biologizmu. Za njih, deca su ljudskost u postajanju; za nas, animalnost koju treba prevazići. Većina naroda sigurno ne vidi decu kao dvostruka bića, pola anđele, a pola zveri. Deca se rađaju kao ljudska bića, nepotpunom ili potpunom inkarnacijom. Njihova sazrevanje se sastoji od sticanja mentalne sposobnosti za stupanje u ispravne društvene odnose. Tu se podrazumeva da je ljudski život, uključujući i manifestacije sposobnosti i sklonosti, smisleno konstituisan – u kulturnim formama datog društva. Ali, tamo gde Ostali pomažu napredovanje duha, Zapad je zabrinut izražavanjem tela. Tu se ponašanje deteta uglavnom opisuje organskim izrazima, kao što su „potreba“ ili „apetit“, dok se detetov egoizam potvrđuje kada se govori o njegovim „zahtevima“. Možda na bebe ne bismo gledali kao požudna, samoživa stvorenja kada i sami ne bismo bili zagriženi egoisti. Zahvalimo Frojdu na još jednom relevantnom konceptu: projekciji.

U uvreženom zapadnom folkloru, „divljak“ (oni) je za „civilizovane“ (nas) isto što i priroda za kulturu ili telo za duh. Ipak, u antropološkoj činjenici, priroda i telo su osnov ljudskog stanja za *nas*; za *njih*, to su kultura i duh. Ako prilagodimo frazu koju je Levi-Stros (*Tužni tropi*) napisao u analognom kontekstu, ko ima više prava da se smatra ljudskom rasom?¹²²

¹²¹ Autori i dela iz ovog pasusa koji prethodno nisu navedeni: Christina Toren, *Making Sense of Hierarchy. Cognition as social process in Fiji*, The Athlone Press, 1990; Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, University Of Chicago Press, 1988; Clifford Geertz, *The Religion of Java*, University Of Chicago Press, 1976; Olivia Harris, *To Make the Earth Bear Fruit: Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, Institute of Latin American Studies, 2001.

¹²² „U isto vreme, na jednom od susednih ostrva, Portoriku, Indijanci su (prema svedočenju Ovijsa) zarobljene belce davili i držali potopljene u vodi. Posle nekoliko nedelja dolazili su da vide da li je telo počelo da truli. Dok su belci smatrali da su Indijanci životinje, Indijanci su dopuštali mogućnost da su belci bogovi. Oba stanovišta bila su podjednako pogrešna, ali stav Indijanaca svakako ukazuje na veće ljudsko dostojanstvo.“ – Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, 1955 (Treći deo, Novi svet, VIII, „Zona ekvatorijalnih kiša“; Zeptr Book World, Beograd, 1999; s francuskog prevela Slavica Miletić; u originalnom i hrvatskom izdanju, poglavlje „Le Pot-au-noir“).

Kultura je ljudska priroda

Prema tome, ko su ovde realisti? Verujem da su realisti prethodno navedeni narodi koji kulturu shvataju kao *prvobitno stanje* ljudskog postojanja, a biološke vrste kao sekundarne i uslovljene. Naime, u kritičnom smislu, oni su u pravu i paleontološki nalazi o evoluciji hominida mogu ih u tome podržati – i to ponovo briljantno čini Gerc, koji je iz toga izvukao antropološke implikacije. Kultura je *starija* od *Homo sapiensa*, višestruko starija; ona je bila temeljni uslov biološkog razvoja vrste. Dokazi o kulturi ljudske vrste sežu tri miliona godina unazad, dok je sadašnji čovekov oblik star svega nekoliko stotina hiljada godina. Ili, drugim rečima, ako krenemo tragom uticajnog stručnjaka za ljudsku biologiju Ričarda Klajna (Richard Klein), anatomski moderni čovek je star svega 50.000 godina i najviše se razvio u kasnom paleolitu (kamenom dobu), što znači da je kultura šezdeset puta starija od nama poznatih vrsta. (Ipak, Klajn je sklon sistematskom potcenjivanju kulturnih i telesnih dostignuća ranih hominida, u nameri da dokaže radikalni, biološki zasnovan napredak iz kasnog paleolita).¹²³ Od kritičnog značaja je da se tokom nekih tri miliona godina ljudska vrsta biološki razvijala na osnovu kulturne selekcije. Svoja tela i duše smo oblikovali za kulturnu egzistenciju.

Ovde otvaram zgradu. Kada je reč o telu i duši, treba uočiti paralelno shvatanje njihove evolucije među drevnim misliocima u okviru zapadne tradicije. Možda je Platon svesno potkopavao neke sofiste kada je tvrdio da je duša, kao jedini entitet sposoban za samostalno kretanje, starija od tela, koje pokreće i oblikuje. Pored toga, pošto se duša ostvaruje u umetnosti, pravu i tome slično, to znači reći i da je *nomos* stariji od *physis* i da je njen izvor. Tako je tvrdio u *Zakonima*, *Timaju* i *Fedru*. U *Zakonima* (10.896a-b), Platon kaže da je telo, kao „sekundarno i izvedeno“ potčinjeno duši, što znači da „raspoloženja i navike duha, želje, proračuni, ispravni sudovi, namere i sećanja, prethode fizičkom protezanju, zamahu i dubini“. Tako kultura dospeva ispred prirode:

„I zato sud i predviđanje, mudrost, umetnost i zakoni moraju prethoditi tvrdom i mekom, teškom i lakom. I zaista, pokazaće se da su velika osnovna dela i podvizi, upravo zato što su osnovna, ona umetnička; ona koja potiču od prirode i sama priroda – koja se tako pogrešno naziva – biće sekundarna i izvedena iz umetnosti i duha.“
(10.892b)

Zašto se priroda tako pogrešno naziva? Zato što prvo ide duša/ kultura, iz čega sledi da je duša „ta koja je najizrazitije *prirodna*“. (*Zakoni*, 892b-c) Ili, ako to izrazimo jezikom savremene antropologije: *kultura je ljudska priroda*. Kraj zgrade.

Nijedan majmun ne može da primeti razliku između svete vodice i destilovane vode, imao je običaj da kaže Lesli Vajt (Leslie White), zato što između njih nema hemijske razlike – iako smisljena razlika s kojom ljudi vrednuju vodu ima sav mogući značaj, u ovom slučaju, i za razliku od majmuna, bez obzira da li su žedni ili ne. To je i moja kratka lekcija o tome šta znači „simbol“, odnosno „kultura“. Kada je reč o posledicama po ljudsku prirodu, živeti u skladu s kulturom znači raspolagati sposobnošću i znanjem neophodnim za izražavanje naših prirodnih sklonosti na simbolički način, u skladu s nekim smislenim određenjem nas samih i stvari koje čine naš život. To simbolično obuhvatanje tela, njegovih potreba i

¹²³ Richard G. Klein, *The Human Career: Human Biological and Cultural Origins*, University of Chicago Press, 1989; Richard G. Klein and Blake Edgar, *The Dawn of Human Culture*, John Wiley & Sons, 2002.

nagona, bilo je značajan pokretač u dugoj istoriji kulturne selekcije iz koje je nastao *Homo sapiens*.

Relevantna biološka misao na ljudski mozak danas gleda kao na društveni organ, koji se razvio u pleistocenu,¹²⁴ pod „pritiskom“ održavanja relativno proširenog, složenog i solidarnog skupa društvenih odnosa – koji su najverovatnije uključivali i neke vrste ne-ljudskih osoba. Simbolički kapacitet je bio neophodni uslov tog društvenog kapaciteta.¹²⁵ „Pritisak“ je išao ka tome da se postane kulturna životinja ili, preciznije, da se kulturalizuje naša animalnost. To ne znači da jesmo ili da smo ikada bili „prazne tablice“, bez ikakvih urođenih bioloških imperativa; to samo znači da su kod vrste *Homo sapiens* ti imperativi bili na jedinstven način selektovani, kao različiti oblici značenja, odakle potiče sposobnost da se oni izraze na bezbrojne načine, koje su arheologija, istorija i antropologija kasnije dokazivale. Ne osporavam ni danas popularnu teoriju o koevoluciji: ideju da su kulturni i biološki razvoj uzajamno podsticali jedan drugi. Ali to ne znači da je posledica njihova jednaka važnost, kao „faktora“ ljudske društvene egzistencije. Naprotiv, morao je postojati obrnut odnos između raznovrsnosti i složenosti kulturnih obrazaca i specifičnosti bioloških dispozicija. U koevoluciji, razvoj kulture morao bi biti praćen deprogramiranjem genetskih imperativa ili onoga što se nekada zvalo nagoniskim ponašanjem. Posledica je bila organizacija bioloških funkcija u različitim kulturnim formama, takva da je izraz bioloških nužnosti zavisio od smislenih logika. Opremljeni smo tako da možemo živeti hiljadu života, kaže Kliford Gerc, ali na kraju živimo samo jedan.¹²⁶ Ali, to je moguće samo pod uslovom da biološke potrebe i nagoni ne propisuju precizno predmete ili oblike svoje realizacije. Biologija postaje determinisana determinanta.

I zato, još jednom, ko su ovde realisti? Zar to nisu Fidžijanci koji kažu da mala deca imaju „vodene duše“, što znači da nisu potpuna ljudska bića sve dok ne pokažu da su ovladala fidžijanskim običajima? Videli smo da mnogi narodi, širom planete, imaju sličnu ideju. Prema toj ideji, ljudska priroda je *postajanje* na osnovu sposobnosti razumevanja i upražnjavanja odgovarajuće kulturne šeme: znači, *postajanje*, a ne uvek i oduvek *biće*. Ili kao što je izrazio Kenet Bok (Kenneth Bock), pogrešno postavljena konkretnost ljudske prirode kao *entiteta* je osnovni aspekt mitologije koju smo razvili oko nje.¹²⁷ O određenim kulturnim praksama govorimo kao da su nekako upisane u plazmu ćelije: ili, od skora, u gene, dok se ranije govorilo o nagonima, a pre njih o semenu. Ipak, pitanje nije da li je ljudska priroda u osnovi ovakva ili onakva, dobra ili loša. U pitanju je sam biologizam. Mnogi kritičari Montenja, Hobsa, Mandevila i kompanije, koji su ideju o urođenom čovekovom egoizmu napadali na osnovu njegove prirodne dobrote ili prirodne društvenosti, ostali su u istom sklerotičnom okviru korporalne određenosti kulturnih formi. Kao što Bok takođe naglašava, prava alternativa počinje da se razvija u renesansi, s filozofskim kretanjem koje će osloboditi čovečanstvo od predodređenog zla Prvobitnog greha.

S tim u vezi, Bok izdvaja tekst Pika dela Mirandole, *Govor o dostojanstvu čoveka* (Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, 1486), klasičan primer renesansnog samooblikovanja. Pošto je stvorio svet, Bog je pozeleo da napravi stvorenje koje bi znalo da ceni njegovu lepotu i veličinu; ali kada je počeo da pravi čoveka, video je da za takvo delo nije ostalo

¹²⁴ Pleistocen: 1,8 miliona do pre približno 11.500 godina; ili, po nekima, od 2,6 miliona do pre 12.000 godina; završava se s paleolitom, „starijim kamenim dobom“.

¹²⁵ Bernard G. Campbell, James D. Loy, and Kathryn Cruz-Urbe, *Humankind Emerging*, 9th ed. (Boston: Pearson, Allyn, and Bacon, 2006), str. 257.

¹²⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), str. 45. Kliford Gerc, *Tumačenje kultura I–II*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998. Prevela Slobodanka Glišić. Tom I, str. 63, „Uticao pojma kulture na pojam čoveka“.

¹²⁷ Kenneth Bock, *Human Nature Mythology*, University of Illinois Press, 1994.

dovoljno oblika ili prostora. I tako, kaže Piko, pošto nije mogao da podari čoveku ništa što bi bilo samo njegovo, Bog je odlučio da od njega napravi stvorenje „neodređene slike“ i postavio ga u središte sveta, gde bi mogao da „ima udela u posebnim darovima svakog drugog bića“. Bog je rekao Adamu:

„Priroda svih drugih stvorenja je određena i ograničena zakonima koje smo postavili; ti, za razliku od njih, nemaš takvih ograničenja; i zato, po svojoj slobodnoj volji, čijem te vođstvu poveravamo, *sam pronadi crte svoje vlastite prirode*. . . Napravili smo od tebe biće koje nije ni od neba, niti od zemlje, ni smrtno, niti besmrtno, tako da bi, kao slobodan i ponositi vajar sopstvenog bića, mogao oblikovati sebe na način koji poželiš. U tvojoj moći biće da se spustiš na niže, sirove oblike života; bićeš u stanju, na osnovu sopstvene odluke, da se ponovo uzdigneš ka višim bićima, čiji je život božanski.“

Pored urođene sposobnosti ljudi da vode hiljadu različitih života, prisećamo se velikog raspona temperamentalnih mogućnosti iz *Obrazaca kulture* Rut Benedikt,¹²⁸ od kojih svaka kultura selektivno koristi samo ograničeni segment.

Kada su moralni filozofi škotskog prosvetiteljstva, a posebno Adam Ferguson, postavili ljudsku volju nasuprot predodređenom grehu ili nagonu, oni su tome dodali društvenu dimenziju, koja je odredila smer antropološkog razumevanja ljudske prirode kao kulturno određenog i uslovljenog postajanja. Ferguson je otišao dalje od uobičajene odbrane slobodne volje, na osnovu argumenta da bi moralno ponašanje bilo besmisleno kada ne bismo znali za greh. Za Fergusona, čovek je prava društvena životinja, ali upravo u smislu da je njegova priroda formirana u društvu, a ne da mu prirodno prethodi ili da je za njega odgovorno. Nema takve stvari kao što je predruštvena individua, nema takve stvari kao što je ljudsko biće koje postoji pre ili odvojeno od društva. Ljudi se formiraju, u svoju korist ili štetu, u društvu i na različite načine, u različitim društvima. U društvu se rađaju i u njemu ostaju, rekao je Ferguson (na osnovu Monteskeja), sposobni za sve vrste osećanja, od kojih različiti ljudi grade svoje oblike života. Upravo na osnovu nužno društvenog formiranja ljudskosti, Ferguson izvodi briljantan zaključak:

„Prema tome, kada nas pitaju, gde se može pronaći prirodno stanje?, možemo odgovoriti: ono je ovde. I nije mnogo važno da li će misliti da govorimo o ostrvima Velike Britanije, Rtu Dobre Nade ili Magelanovom Moreuzu.“¹²⁹

Slično tome, „ljudska suština“ i za Marksa postoji u društvenim odnosima i kao društveni odnos, a ne u nekoj utvori koja tumara izvan univerzuma. Ljudi se individualizuju samo u kontekstu društva, makar i na određen egoistički način u evropskom kontekstu – koji je podstakao fantazije ekonomista („robinzonijade“) o konstruisanju njihove nauke na osnovu zamišljenih sklonosti usamljenog, odraslog muškarca. Marks nije pokušavao ni da društvene formacije izvlači iz prirodnih sklonosti, iako bi se to moglo čitati i obrnuto: naime, da Hobsov mitski rat svih protiv svih govori mnogo toga o buržoaskom društvu. Rođena ni dobra, ni loša, ljudska bića stvaraju sebe kroz društvenu aktivnost koja se odvija u datim istorijskim okolnostima. Moglo bi se pretpostaviti da su Marksova saznanja o kolonizovanim drugima doprinela toj antropologiji.¹³⁰ U svakom slučaju, pod uslovom,

¹²⁸ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934. Rut Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta, Beograd, 1976. Preveo s američkog (!), dr Božidar Marković.

¹²⁹ Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, edited by Fania Oz-Salzberger (Cambridge University Press, 1995).

¹³⁰ Videti Lawrence Krader, „Karl Marx as Ethnologist“, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser. 2, 35, No. 4 (1973) i njegovu „critique dialectique de la nature humaine“, *L’Homme et la Société*, No. 10 (1968).

ovde zaista važnim, da „date istorijske okolnosti“ iz Marksove formulacije zamenimo s „date kulturne okolnosti“, ili, drugim rečima, da je praksa kroz koju se ljudi formiraju i sama kulturno određena, takvo shvatanje ljudskog stanja je etnološko opšte mesto.

Prirodno stanje: „Ono je ovde.“ Naime, kultura je ljudska priroda. Kada Javanci kažu, „biti ljudsko biće znači biti Javanac“, Gerc, koji nas o tome izveštava, tvrdi da su oni u pravu, u smislu da „nema nikakve ljudske prirode nezavisne od kulture“.¹³¹ Ili, opet Margaret Mid, iz *Odrastanje na Novoj Gvineji*, koja odgovara na rusooovski stav edukatora rešenih da uklone izobličenja ljudske prirode koje su deci nametnuli neuki odrasli:

„Ipak, možda je mnogo opravdanije smatrati ljudsku prirodu kao najgrublju, najneodređeniju sirovinu, koja nema oblik vredan pomena sve dok se ne izgradi i ne oblikuje kulturnom tradicijom.“¹³²

Možda bi bilo još bolje reći da ljudi izgrađuju sami sebe unutar date kulturne tradicije, ali suština ostaje da je tradicija ta koja određuje oblik njihovih telesnih potreba i zadovoljstava.

Na primer, kada je reč o seksu, ono što je najsvojstvenije odnosu između biologije i kulture nije da sve kulture imaju seks već da svaki seks ima svoju kulturu. Seksualne želje se izražavaju i potiskuju na različite načine, u skladu s lokalnim viđenjem odgovarajućih partnera, prilika, trenutaka, mesta i telesnih praksi. I mi sublimiramo našu generičku seksualnost na sve moguće načine – uključujući i njenu transcendenciju u korist viših vrednosti celibata, što takođe dokazuje da u simboličkim režimima ima i ubedljivijih načina da se dostigne besmrtnost nego što je nedokučiva mistika „sebičnog gena“. Najzad, besmrtnost je duboko simbolički fenomen – šta bi drugo mogla biti? (U *Teoriji moralnih osećanja*, Adam Smit primećuje da je bilo ljudi koji su dobrovoljno oduzimali sebi život da bi stekli priznanje u kojem više neće moći uživati, zadovoljavajući se da u mašti anticipiraju slavu koju će im to doneti.) Slično tome, seksualnost se ostvaruje na razne, smislene načine. Pomislite da neki zapadnjaci to rade čak i preko telefona – ako ste prethodno pomislili da je lov bizaran način za vođenje ljubavi. Ili, da navedem još jedan primer konceptualne manipulacije (igra reči je namerna), Bila Klinton, koji je izjavio, „Nisam imao seksualne odnose s tom ženom“.

To što važi za seks, važi i za druge urođene potrebe, nagone ili sklonosti: prehrambene, agresivne, egoistične, društvene, saosećajne – šta god da jesu, uvek su simbolički definisani i zato spadaju u kulturni poredak. U zavisnosti od okolnosti, agresija ili dominacija mogu poprimiti bihevioralne oblike slične, recimo, odgovoru Njujorčanina kada mu neko kaže, „Lepo provedite dan“ – „Nemojte mi govoriti šta da radim!“ Ratujemo na akademskim igralištima, vodimo bitke mačevima od reči i uvreda, dominiramo poklonima kojima se ne može uzvratiti ili pišemo zajedljive knjige o svojim uvažanim kolegama. Eskimi kažu da pokloni prave robove, kao što udarci bičem prave pse. Ali, da bi se mislilo tako ili možda obrnuto, da pokloni prave prijatelje, kako glasi naša izreka – koja, kao i ona eskimska, protivreči vladajućoj ekonomiji – potrebno je da se rađamo s „vodenim dušama“, koje čekaju da pokažu našu ljudskost, za naše dobro ili štetu, kroz smisljeno iskustvo određenog načina života. Ali, to ne znači da smo, kao što tvrde naši drevni filozofi i moderna nauka, osuđeni svojom neodoljivom ljudskom prirodom da na sve gledamo samo u svoju korist, uvek na nečiju štetu, i tako ugrozimo sopstveno društveno postojanje.

Sve to je bila *ogromna* greška. Moj skromni zaključak glasi da je zapadna civilizacija velikim delom izgrađena na pogrešnoj ideji o „ljudskoj prirodi“. Izvinjavam se: sve je

¹³¹ Geertz, *The Interpretation of Cultures*, str. 52–53, 49. U prevodu (videti f. 127), tom I, str. 68–69, 73–74.

¹³² Margaret Mead, *Growing Up in New Guinea*, 1930.

bilo pogrešno. Sasvim je moguće da ta perverzna ideja o ljudskoj prirodi ugrožava naše postojanje.

2008.

O autoru

„Mislim da bih za sebe mogao da kažem da sam Džeri Luis francuske antropologije. Francuzi me vole, Amerikanci ne mogu da shvate zašto.“

– Iz govora povodom dodeljivanja francuskog ordena Viteza reda umetnosti i književnosti, 2011. Prethodne godine, *Le Monde* je Salinsovu knjigu *Zapadnjačka iluzija o ljudskoj prirodi* (*La nature humaine: une illusion occidentale*) proglasio za Knjigu leta 2010.

Maršal Salins (Marshall Salins, 1930): počasni profesor antropologije na Univerzitetu u Čikagu i jedan najpoznatijih američkih antropologa. Posebno su značajna njegova istraživanja iz kulturne antropologije i istorije polinezijskih društava. Učesnik čuvenog *Simpozijuma o čoveku lovcu*, održanog 1966. u Čikagu („Man the Hunter“, organizatori Richard B. Lee i Irven DeVore), koji je – dobrim delom zahvaljujući i njegovom izlaganju, nešto kasnije pretočenom u esej *Prvobitno društvo blagostanja* (1968) – doneo prevrat u dotadašnjoj antropološkoj ortodoksiji, kada je reč o gledanju na kulture van domena civilizacije. Uvid u radove iz istoimenog zbornika donosi sve samo ne neku romantičnu, idealizovanu sliku o takozvanom „primitivnom čovečanstvu“; ipak, bilo je jasno da se na te oblike života više ne može gledati kao na „zaostale“ ili „inferiorne“, ako se želi steći iole tačna predstava o ljudskom stanju i mogućnostima. Salins je svoje uvide proširio u zbirku eseja *Stone Age Economics* (1974), koja i danas važi za jednu od najznačajnijih studija ekonomije komunalističkih kultura (u samoj knjizi, više „neolitskih“ nego „paleolitskih“, iako naslov knjige ističe ove druge).

Uporedo sa ovim istraživanjima, Salins je stekao veliku reputaciju i kao vrsni poznavalac i žestoki kritičar zapadne političke filozofije, odnosno onih njenih izdanaka koji su u svojim apologijama dominacije, vlasti i ekonomske ucene („tržišta“) tražili „naučno“ uporište u antropološkim i „sociobiološkim“ spekulacijama (*Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, 1976; *Waiting for Foucault, Still?*, 1999; *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, 1996, i drugi eseji iz zbirke *Culture in Practice*, 2000). Vremenom su ta razmatranja odnela malu prevagu nad onim „čisto“ antropološkim ili akademskim, sa vrhuncem upravo u *Zapadnjačkoj iluziji* – posle kojeg je odmah usledio nastavak, *Šta srodstvo jeste, a šta nije* (*What Kinship Is – and Is Not*, 2013). U borbi protiv ideologa dominacije, Salinsu očigledno ne ponestaju ni energija, ni argumenti.

Iako već punu deceniju u penziji, veoma je aktivan u antropološkim krugovima, a od 2001. uređuje i antropološku ediciju *Prickly Paradigm Press*.

AG

Osnovna bibliografija

Social Stratification in Polynesia (1958)

Evolution and Culture (1960). Marshall D. Sahlins (Editor), Elman R. Service (Editor).

Moala: Culture and Nature on a Fijian Island (1962)

Tribesmen (1967)

Stone Age Economics (1972). Prvi esej iz ove knjige, *Prvobitno društvo blagostanja*, objavljen je u Porodičnoj biblioteci, 2002, kao izdanje br. 2.

Culture and Practical Reason (1976)

Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology (1976). Prevod poslednjeg teksta iz ove knjige, „Folk Dialectics of Nature and Culture“, nalazi se na stranici Porodične biblioteke: M Sahlins, *Domaća dijalektika prirode i kulture*. Ovde je, kao dodatna ilustracija, u f. 117 (str. 108–109), preuzet jedan odlomak iz tog teksta.

Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom (1981)

Islands of History (1985)

Essays in Economic Anthropology: Dedicated to the Memory of Karl Polanyi. Marshall David Sahlins, Paul Bohannan, June Helm (1985)

Social Stratification in Polynesia (1988)

Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii (1992). Patrick V. Kirch and Marshall Sahlins.

Waiting For Foucault, Still? (1993; 2002). Na stranici Porodične biblioteke nalazi se mali izbor beleški iz ove knjige: M. Sahlins, *Čekajući Fukoa, i dalje*.

Evolution and Culture. Marshall D. Sahlins (Editor), Elman R. Service (Editor) (1994)

How „Natives“ Think: About Captain Cook, For Example (1995)

Culture in Practice: Collected Essays (2000). U ovom izboru eseja, nalazi se i esej blizanac „Zapadnjačke iluzije“, napisan skoro celu deceniju ranije: *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, iz 1996. Tematski vrlo sličan, ali ipak dovoljno drugačiji da bi se mogao pojaviti i kao posebno izdanje. U svakom slučaju ga vredi pročitati, kao jedan od Salinsovih vrhunaca i bez ikakvog straha od viška podudarnosti (poseban tok i grananje, drugačije ilustracije, itd.). Verziju objavlvenu u časopisu *Current Anthropology* (Vol. 37, No. 3. Jun., 1996, str. 395–428), sa komentarima nekih antropologa i Salinsovih odgovorima, možete potražiti na webu ili na adresi redakcije.

Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa (2004)

The Western Illusion of Human Nature (2008). Ova knjiga je nastala na osnovu predavanja koje je Salins održao na University of Michigan, 4. XII 2005, u okviru programa *The Tanner Lectures on Human Values*, „Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy: The Western Illusion of Human Nature“. Između predavanja iz 2005. i knjige iz 2008. postoje značajne razlike u obimu i sadržaju. Izdanje Prickly Paradigm Press, iz 2008, ne sadrži nikakve fusnote i bibliografiju. Sve bibliografske i druge napomene

rekonstruisane su ili preuzete iz prve (i kraće) verzije ovog eseja. http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Sahlins_2007.pdf

What Kinship Is – And Is Not (2013). Nastavak *Zapadnjačke iluzije*. Esej razmatra osnove srodstva, ali i zajedništva, u raznim komunalističkim kulturama, koje sežu mnogo dalje od krvi, roda i vlasništva, ili s njima, najčešće, nemaju nikakve veze.

Anarhistička biblioteka

Anti-Copyright

29. 03. 2014.



Marshall Sahlins

Zapadnjačka iluzija o ljudskoj prirodi

sa osvrtom na dugu istoriju hijerarhije, jednakosti i sublimacije anarhije
na Zapadu i uporednim zapažanjima o drugačijim shvatanjima ljudskog stanja
2008.

Preveo i priredio: Aleksa Golijanin, 2009 (2013). Porodična
biblioteka br. 12, mart 2014. <http://anarhija-blok45.net1zen.com>

Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature, With Reflections on the Long History of
Hierarchy, Equality and the Sublimation of Anarchy in the West, and Comparative Notes on
Other Conceptions of the Human Condition*. Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008.

<http://anarhisticka-biblioteka.net>