

SPINOZINA FILOZOFIJA

Arhe X, 19/2013
UDK 1 Spinoza
1 Hobbes
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

MAJA SOLAR¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

SPINOZA KAO ANTI-HOBS

Sažetak: Rad prati nekoliko linija kojima se Spinoza misli prevashodno kao anti-Hobs, u teorijsko-političkom smislu. Ključne linije kojima se to pokazuje su: ravan imanencije i transcencije, ravan odnošenja afekta straha i slobode, ravan veze individualiteta i kolektiviteta, te, posebno, ravan odnošenja koncepta naroda i mnoštva. Dok se Hobsova misao pokazuje krucijalnom za ideje individualizma i liberalne tradicije, Spinoza se pokazuje kao mislilac kolektiviteta, *mnoštva*, i time kao inspiracija materijalističkim čitanjima.

Ključne reči: Spinoza, Hobs, imanencija, transcencija, suverenitet, strah, sloboda, individualitet, kolektivitet, narod, mnoštvo, demokratija.

Misliti poziciju jednog filozofa uz prefiks *'anti'* svakako nosi sa sobom određene tenzije. *Anti*-pozicija bi mogla da upućuje na jednostavnu opoziciju, nedvosmisleni suprotstavljenost. Međutim, Spinozina i Hobsova misao teško da bi se mogle simplifikovati i svoditi na ovakvu relaciju. Dva temeljna sedamnaestovekovna projekta konvergiraju i divergiraju u složenijim pravcima, između Spinoze i Hobsa mnoštvo je linija preklapanja kao i razlikovanja. Ipak, ovaj naslov nameće određenu putanju. Iako ću naznačiti pojedine punktove susretanja ovih misli, moj fokus će biti na nekoliko ključnih momenata kojima se uočava u čemu se sastoji Spinozino odstupanje od individualističke i kontraktualne (dakle, Hobsove) pozicije. Dakako, inspiracija za temu jeste i Negrijevo jasno imenovanje Spinoze kao anti-Hobsa², kao i Balibarov naslov teksta *Spinoza, anti-Orvel*. Dakle, Spinoza kao anti-Hobs će upućivati na one distinktivne crte Spinozine filozofije koje je suštinski čine anti-buržoaskom.

¹ e-mail adresa autorke: majasolar6@yahoo.co.uk

² Spinoza je, prema Negriju, „prvi anti-Hobs kojeg je istorija zapadne političke misli predstavila”. (Negri 1991: 112) Ali ova odrednica *'anti-Hobs'* zadržava, čak i flertuje sa Hobsovim realizmom deskripcije prirodnog društva, rušeći logičke temelje njegovog sistema (prevashodno onaj momenat koji omogućava transfer individualnih prava ka apsolutu). Za Negrija, Hobs i Ruso su arhetipi juridičke definicije moderne države (zapravo, linija liberalne tradicije zasnovane na vladavini prava je linija Hobs-Ruso-Kant-Hegel), utoliko bi se Spinoza mogao čitati i kao anti-Ruso (a onda i kao anti-Kant, anti-Hegel). Spinoza se, prema njemu, nastavlja na drugo iskustvo, iskustvo Makijavelija i Altuzijusa.

U ovom tekstu će me prevashodno zanimati politički Spinoza. To ne znači da ću referirati samo na eksplicitno političke tekstove (*Teološko-politički traktat*, *Politički traktat*), već da se slažem sa interpretatorima koji Spinozinu celokupnu filozofiju misle kao politiku. Neproduktivni zahvat klasičnog misaonog diferenciranja filozofije na praktičku i teorijsku ovde će biti zamenjen pokušajem da se ukaže na političko i materijalističko jezgro same metafizike. Također, misliti filozofiju u njenom političkom jezgru iziskuje i razumevanje istorijskog miljea u kojem ona nastaje i u kojem se putem različitih čitanja nastavlja. Prema Spinozinom uputku iz *Teološko-političkog traktata* u vezi sa razumevanjem teksta Biblije kao intervencije, zanimaće me snaga određenog teksta u njegovom inherentno političkom smislu, u smislu kako on deluje i koje posledice proizvodi. Dakako da Spinozino delo, kao i svako teorijsko delo, sadrži izvesne kontradikcije. Ali, tu se slažem sa Balibarom, ne mislim da je delotvorno čitanje Spinoze koje zapada u olakost retrospektivnog osuđivanja, niti ono koje bi projiciranjem već gotovih shema (dijalektičkih ili drugih) razrešilo ove protivrečnosti. Naprotiv, ove protivrečnosti treba misliti u svoj njihovoj napetosti i videti zašto su one važne i danas, nama i našim realnim protivrečnostima.

Spinozu je već odavno neproduktivno čitati samo u okviru racionalističkog miljea, no problematično je i interpretiranje Spinoze kao značajne karike u lancu utemeljenja buržoaske ideologije, kako je to često naznačeno u istoriji političke misli. Postoji čitav niz teoretičara spinozista koji nude drugačije perspektive, premeštajući teren analize na njezino materijalističko tlo. Ovde neću pominjati sve različite spektre tzv. crvenog spinozizma³, samo ukazujem na dve najpoznatije linije spinozističkog marksizma: strukturalistički (Altiser)⁴ i autonomistički⁵ (Negri, Hart, Virno). Spinoza važan za marksizam i materijalizam, Spinoza kao mislilac kolektiviteta, Spinoza kao utemeljitelj anti-buržoaskog projekta – ovo su indeksi kojima se spinozistički marksizam nastavlja na drugačiju tradiciju čitanja Spinoze, na jednu *podzemnu istoriju*. „Spinozina filozofija uvodi u povijest filozofije teorijsku revoluciju bez presedana, i to nesumnjivo najveću filozofsku revoluciju svih vremena, tako da s filozofskog stajališta Spinozu možemo smatrati jedinim izravnim Marxovim pretkom. Međutim, ta je radikalna revolucija bila predmetom začuđujućeg historijskog odbacivanja, pa se sa spinozističkom filozofijom desilo gotovo isto ono što se dogodilo, i što se u nekim zemljama još zbiva s marksističkom filozofijom: ona je poslužila kao sramotna kleveta u svojstvu optužbe ‘ateizma’. Upornost s kojom su službeno 17. i 18. stoleće privrženi uspomeni na Spinozu, distanca koju je svaki autor morao neumitno zauzeti spram Spinoze kako bi stekao pravo da piše (npr. Montesquieu), svjedoče ne samo o odbojnosti nego i o izvanrednoj privlačnosti njegove

³ Ovu odrednicu je dao A. Toskano, o tome videti informativne i zanimljive članke na blogu filozofa (i spinoziste) Džejson Rida (navedeno u literaturi).

⁴ Balibara ne uvrštavam ovde, jer njegovo produbljeno bavljenje Spinozom nakon razilaženja sa Altiserom nikako ne bih mogla označiti strukturalističko-marksističkim.

⁵ Autonomistički politički i teorijski pravac se fokusira, umesto na logiku kapitala, na logiku i potenciju rada (radna snaga je autonomna (immanentna), jer radnici mogu bez kapitalista dok obrnuto ne važi), te insistira na prioritetu otpora (otpor prethodi eksploataciji). Ovde ću pratiti neke od linija autonomističkog spinozizma uglavnom u Negrijevim interpretacijama, dok na Virna upućujem u pogledu naznaka razlikovanja spinozističkog koncepta mnoštva i hobsovskog koncepta naroda.

misli. Povijest spinozizma potisnutog iz filozofije odvija se stoga kao podzemna povijest koja djeluje na *drugim mjestima*, u političkoj i religioznoj ideologiji (deizam) te u znanostima, ali ne na osvijetljenoj pozornici vidljive filozofije. I kad se spinozizam iznova pojavi na toj pozornici, u ‘svađi oko ateizma’ njemačkog idealizma, zatim u sveučilišnim interpretacijama, to se više ili manje dešava pod znakom *nesporazuma*.” (Althusser, Balibar 1975: 108) Spinozina materijalistička lekcija postaje dopuna marksističkoj. Altiser pojašnjava u samokritičkoj fazi: „... pošli smo okolišnim putem Spinoze da bismo bolje shvatili Marksovu filozofiju” (Altiser 1975: 35) Prema altiserijskom marksizmu, dakle, Spinozina misao proizvodi učinke koji su fundamentalni za materijalizam. Ono po čemu je Spinozina filozofija materijalistička i kritička jeste: kritika (mistifikacijske) veze između pojma subjekta i svrhe; razumevanje istine ne kao prisustva, već kao proizvodnje (kriterijum prakse); ne idealističko proizvođenje materije, već priznavanje materijalnih uslova delovanja; i kritika transcendentalne uzročnosti (uzrok ne pretihodi posledicama). Za autonomistički marksizam, pak, bitni punktovi Spinozine misli su: horizont imanencije, kojim se onda i koncepcija države izmešta iz transcendentog i transcendentalnog utemeljenja; metafizika bića kao fizika moći, a moć je u sprezi sa beskonačnom produkcijom i autonomijom *mnoštva*; koncept *konstitucije* kojim se afirmišu autonomne snage i nesvodivo pravo na otpor; demokratska genealogija moći, a ne juridička geneza; ideja demokratije koja nije mišljena u formi apstraktnog transfera suvereniteta i otuđenja prirodnog prava; fenomenologija (a ne naturalno-pravna analiza) afezata, kojom se utemeljuje konstruktivni materijalizam tela i površina; *experientia sive praxis* kao moto metafizike na terenu bića prakse itd. Misleći nekoliko momenata razilaženja Spinozine i Hobsove pozicije svakako ću pratiti i neke od ovih linija. Dakako, neću iscerpeti celokupnu problematiku ovog odnosa, mapiraću samo one momente koji mi se čine najvažnijima, dok posebnu pažnju posvećujem konceptima naroda i mnoštva.

RAZILAŽENJA I PREPLITANJA

„Tako je paradoks kod Spinoze to što je on najfilozofičniji od filozofa, najčistiji u jednom smislu, ali i onaj koji se više od drugih obraća nefilozofima i poziva na najintenzivnije nefilozofsko razumevanje. Iz tog razloga apsolutno bilo ko može čitati Spinozu i biti pod uticajem ili posle videti stvari drugačije, čak iako teško mogu razumeti Spinozine pojmove. Obrnuto, **istoričar filozofije koji razume samo Spinozine pojmove, ne razume ga u potpunosti.**” (Žil Delez, *Pismo Redi Bensmaïa o Spinozi*)

Hobs i Spinoza su mislioci koji žive u sličnoj istorijskoj konstelaciji. Obojica misle i deluju u zemljama koje su tada vodeće sile nastajuće svetske kapitalističke privrede. Engleska i Ujedinjene Provincije 17.veka su države koje doživljavaju silovite transformacije u proizvodnim odnosima, kao i ključne političke transformacije apsolutističke države. Antagonistički klasni rasep pre i za vreme građanskog rata u Engleskoj odvija se unutar vladajuće posedničke klase, oličen u sukobu između kralja i parlamenta. Slično, u Republici sedam Ujedinjenih nizozemskih Provincija političko rivalstvo se odvija između monarhijske struje oranskih prinčeva i oligarhijske skupine buržujskih republika-

naca (*Regents' party*). Turbulentne promene u ove dve matične zemlje svetske privrede odvijaju se najpre u sferi proizvodnje, distribucije i finansija, potom u političkim preobražajima, verskim sukobima i krizama, te ideologijama. Sve ovo uzrokovalo je i opsežne teorijske preformulacije temeljnih političkih pojmova. I Hobs i Spinoza žive u veoma bliskom istorijskom periodu, ali se njihove političke filozofije suštinski razlikuju.

Spinoza je u pismu J. Jellesu iz 1674. godine sâm naznačio razliku između njegove i Hobsove filozofije. „Što se tiče političke teorije, razlika, koju ispitujete, između Hobsa i mene se sastoji u tome što ja prirodno pravo uvek čuvam netaknutim, međutim, dodeljivanje više prava magistratima u svakoj državi nad podanicima je srazmerno većoj moći koji oni imaju nad podanicima. To je ono što se događa u prirodnom stanju.” (Spinoza 1674) Prirodno pravo je i za Hobsa i za Spinozu vezano za moć, moć da se deluje i samoodrži.⁶ Za Hobsa se moć sastoji u raspolaganju sredstvima kojima se može postići nešto u budućnosti, za Spinozu moć je poistovećena sa prirodnim pravom na samoodržanje. Ali, baza moći u hobsovskom političkom aparatu konačno se uspostavlja u ravni transcendencije (ovo važi za kontraktualne teorije uopšte), dok je Spinozino promišljanje moći jedan od stubova revolucionarne ravni imanencije. Stvaralačka božanska moć mišljena je kao ovozemaljska priroda (*deus sive natura*), bog nije izvan i preko, već je imanentan čovečnosti i prirodnosti. Duša i telo, u istom smislu, nisu odvojeni, nego je telo⁷ imanentno duhu. Politički aspekt ravni imanencije ogleda se u kolektivnoj moći koja se ne može u potpunosti predati upravljačima. Hobsova pozicija, pak, opisuje genezu vlasti koja nastaje putem ugovora, pri čemu pretpostavljene atomizirane individue neposredno prenose svoju moć i slobodu na suverenog vladara. Ovim činom se etablira apsolutno gospodarenje, vlast je legitimirana *dei gratia*, dakle po milosti boga. Jednom kada uspostavi vlast, vladar države ne podleže njenim zakonima. On je apsolutni zakonodavac, sva moć mnoštva je preneti ovoj transcendentnoj i neograničenoj sili. U Spinozinoj misli, pak, suverenitet se nikada ne uspostavlja na način da se oni kojima se vlada odriču slobode i prirodnih prava. Uvek ostaje netaknuti i nesvodivi temelj slobode (mišljenja, pružanja otpora...) Dakle, *razina transcendencije i imanencije* je prvi momenat kojim se gradi Spinozina antihobsovska pozicija. Ovo je ujedno i razina toliko značajna Negriju i Hartu za objašnjenje transformacija oblika suvereniteta (prelaska od imperijalizma na Imperiju). U njihovoj analizi suvereniteta Spinoza je svakako glavni junak revolucionarne linije imanentnosti (pored Dunska Skota, Dantea, Nikole Kuzanskog, Pika dela Mirandole, Bekona, Galileja itd.), naspram predstavnika disciplinarnog transcendentnog političkog aparata na čelu sa Hobsom (tu su i Dekart, prosvetitelji, Kant, Hegel, Adam

⁶ „PRIRODNO PRAVO, koje pisci obično nazivaju jus naturale, jest sloboda svakog čovjeka da koristi svoju snagu kako hoće, radi očuvanja svoje vlastite naravi, to jest, svog vlastitog života, te dosljedno tome, da čini sve što po svom vlastitom sudu i razumu bude smatrao najprikkladnijim sredstvom za to.” (Hobbes 2004: 94) Spinozino određenje prirodnog prava eksplicitno je poistovećeno sa moći. „A pošto je opšti zakon prirode da se svak trudi da se održi onakav kakav jest, vodeći računa samo o sebi i svome održanju, iz ovog sledi da svaki pojedinac ima neograničeno pravo na održanje, to jest da živi i dela prema svojoj prirodi [...] Tako prirodno pravo svakog pojedinca ne određuje zdrav razum, nego stepen njegove moći i snaga njegovih prohteva.” (Spinoza 1957a: 189) Videti definisanje prava kao moći i u drugoj glavi *Političkog traktata*, stavka 4.

⁷ Zanimljivu analizu poimanja tela, te odnošenja duha i tela, u Spinozinoj filozofiji videti u tekstu Branke Arsić *Šta sve telo može da radi?*

Smit...) Negri Spinozino odbijanje koncepcije države kao transcendencije čita kao anti-kapitalističku i antiburžoasku kritiku: odbija se država primitivne akumulacije koja se predstavlja transcendentno u odnosu na društvo. Ono što je ključno jesu produktivne sile udruživanja (društvena moć mnoštva, *potentia*), a ne komanda Države (apstraktna funkcija dominacije Države kao Moći, *potestas*). Tumačenje se zasniva na krucijalnoj razlici između pojmova *potestas* (fr. *pouvoir*, eng. *Power*) i *potentia* (fr. *puissance*, eng. *power*). Ukratko, *potestas* je centralizovana, institucionalizovana i transcendentna sila komande, ona kojoj su podređena mišljenja, slobode i *moćnosti* (*potentiae*). U marksističkom ključu *potestas* se čita kao moć kapitalističkih odnosa proizvodnje. *Potentia*, pak, je dinamička, lokalna i neposredna moć konstitucije. Ona evocira inherentnost jednosti multiplicitetu, mišljenja telu, slobode nužnosti. Marksističkim pojmovima, *potentia* je beskonačna snaga rada, moć proleterskih proizvodnih sila. *Potestas* je dakle konstituisana snaga, logička sila suvereniteta i kapitala, *potentia* je konstituišuća snaga, ontološka sila rada i afektivne mreže. Hobsovski suverenitet upravo se uspostavlja kao transcendentna sila, kao *potestas* i otuđenje slobode. U Spinozinim opisu demokratije sloboda se ne otuđuje, već sve društvene sile u opštem *conatus*-u⁸ i potencijama učestvuju u organizaciji slobode.

Druga bitna razina koju bih naznačila u čitanju Spinoze kao anti-Hobsa jeste *razina odnošenja straha i slobode*. Strah (lat. *metus*) je za Hobsa afekat od krucijalne važnosti u proizvodnji poslušnosti. Ljudska priroda je suštinski određena dijalektikom želje i straha. Kako su ljudi po prirodi jednaki, oni su neprekidno u odnosima međusobnog takmičenja i nepoverenja, dakle straha i zaziranja jednih od drugih. No, iako je strah motor nastanka društvenog poretka (prava se ugovorno prenose suverenu radi očuvanja bezbednosti), on ne nestaje ni u društvenom stanju. „Budući da je snaga riječi ... pre-slaba da bi natjerala ljude da izvršavaju sporazume, u ljudskoj prirodi postoje samo dva zamisliva pomoćna sredstva da se ona ojača: ili strah pred posljedicama od kršenja riječi ili slava i ponos da se pokažemo kao netko kome nije nužno kršiti zadanu riječ. Ovo posljednje je toliko rijetka velikodušnost a da bismo se samo tako mogli osloniti na nju, osobito kod onih koji se povode za bogatstvom, vlašću i putenim ugodama, a takav je najveći dio čovječanstva. Zato je strast na koju se može računati strah...” (Hobbes 2004: 102) Strah je afekat pomoću kojeg se uspostavlja red u državi. „Od svih strasti strah je ona koja najmanje navodi čovjeka na kršenje zakona.” (Ibid: 202) Sila koja svoje podanike drži u strahu i koja ih strahom obavezuje da poštuju ugovor i zakone jeste sila mača. Strah je temeljni afekt kojim se moć uspostavlja. Neko ima moć i vlast sve dok postoje oni koji ga se plaše. Ako uperimo pogled ‘odozdo’, onda vidimo da suverenitet suštinski ne nastaje zato što se zasniva na snazi, moći, sili.. onih ‘odozgo’, već zato što postoje oni koji se plaše i koji odbijanjem straha zasnivaju suverenitet radi očuvanja života. Suverenitet je zid odbrane i legitimacije ustanovljenih privilegija i svojine, a on je u Hobsovoj misli zasnovan na kompatibilnosti straha i slobode.

⁸ *Conatus* je jedan od ključnih novovekovnih pojmova kojim se misli napor, težnja, nastojanje, održanje, moć samoodržanja. „Napor [težnja] kojim se svaka stvar trudi da istraje u svome biću, nije ništa drugo nego stvarna suština same stvari.” (Spinoza 1970: 110)

Za Spinozu, pak, suština društvenog jeste sloboda. Naravno da nije reč o romantičnom razumevanju slobode bez uviđanja datih ograničenja. Spinoza afekat straha misli dijalektički, strah je u vezi na nadom (lat. *spes*) i slobodom. Nije obezbeđenje od neprijatelja jedini razlog nastanka društvene zajednice, već je to snaga koju čini udruženo mnoštvo, snaga uzajamne pomoći i solidarnosti, putem koje društvo jedino i može opstati. (Spinoza 1957a: 63) Mnoštvo se udružuje u političku zajednicu vođeno zajedničkom strašću, a to može biti ili nada ili strah ili nešto drugo. No, *strah od samoće* je ono što je svojstveno svima (Spinoza 1957b: 33), zato je u prirodi ljudi da žele društveno stanje. Ovde nije reč samo o strahu, već o *želji* mnoštva, o konstituciji društvenosti kao kraju straha (dok je u Hobsovoj analizi, videli smo, strah suštinska odlika i preddruštvenog i društvenog stanja). Strah nije određujuća karakteristika ljudskog odnošenja, ne pretpostavlja se da su ljudi egoistične individue koje su u prevashodno neprijateljskim relacijama sa drugima. Također, strah nije vrhovni afekt pomoću kojeg se vlada. „Jer vladavina koja ide za tim da vodi ljude samo pomoću straha više će suzbijati njihove poroke nego što će podsticati njihove sposobnosti”. (Ibid: 96) „Jer slobodnu zajednicu više vodi nada nego strah; naprotiv, potlačenu zajednicu više vodi strah nego nada.” (Ibid: 32) Nada je afirmacija života, dok je strah samo izbegavanje smrti. Najbolja vladavina, stoga, podrazumeva život u slozi i život koji je vođen razumom. Prema postavci LXIII iz četvrte knjige *Etike*, rukovođenje strahom, čak i u činjenju dobrih dela, nikada nije rukovođenje razumom. Utoliko, poslednja svrha države jeste sloboda. „Ne, kažem, svrha države nije da pretvara ljude od razumnih bića u zveri ili automate, nego da ih osposobi da u bezbednosti razvijaju svoje telo i svoju dušu i da se nesmetano služe razumom, da se ne takmiče među sobom u mržnji, besu i lukavstvu, i da jedni ne gledaju na druge zavidno i nepravično. U suštini, istinski cilj države je sloboda.” (Spinoza 1957a: 246) U Balibarovom tumačenju, antagonistički aspekt strasti ogleda se u tome što je i sâm strah uvek ispunjen željom za očuvanjem i nadom (čak i kada je nada okrenuta nekom potpuno imaginarnom objektu). (Balibar 2008: 39) Afekat straha, dakako, mišljen je i u vezi sa kolektivitetom. No, za razliku od Hobsa, Spinozin *strah (od) mase* ne upućuje na proizvodnju poslušnosti, već ambivalentno i na strah mase i na strah od mase. „Masa je strahovita kad se ne boji.” (Spinoza 1970: 220) Mogućnost otpora je inherentna kolektivitetu. I zakoni, ali i snaga mnoštva, jesu ono što obavezuje upravljajuće. Strah od nekontrolisane afektivne eksplozije mnoštva je ono što i vlast prisiljava da se rukovodi opštim dobrom.

Sledeća ravan kojom ću misliti razliku Hobsove i Spinozine pozicije jeste *odnošenje individualiteta i komunaliteta*. I Hobs i Spinoza čine napore oblikovanja političke filozofije kolektiviteta, ali na različite načine. Pre analize koncepta kolektiviteta (u formama naroda i mnoštva) spram države (*commonwealth-a*⁹), analiziraću veze kolektivnog i individualnog. Individualno i kolektivno telo može se misliti u različitim formama, ovde ću ukazati na one momente koji upućuju na suštinsku političku razliku hobsovskog i spinozističkog puta.

⁹ Pojmom *commonwealth-a* misli se i država (lat. *civitas*) i zajednica kao zajedničko dobro, *common wealth* (lat. *res publica*).

Opšte je mesto da je Hobsova filozofija nositeljica ideja individualizma¹⁰, ideja koje su važne za liberalističku politiku i ideologiju. Specifično određenje individue je jedno od zamašnih ostvarenja liberalizma, no to ne znači da se individualizam uvek vezuje samo uz liberalizam, individualizam ima različita oblikovanja. Čak, Hobsovo određenje individue nije neposredno vezano uz liberalnu koncepciju – u smislu da Hobs zastupa liberalističku političku poziciju. Suprotno, Hobsova pozicija je konvergirala ka podršci apsolutne monarhije. To ipak ne znači da njegova teorija nije imala i drugačije političke i ideološke učinke, ako politiku teorije ne mislimo samo kao puku političku deklaraciju i opredeljivanje u stranačkim sukobima. Svaka teorija se na izvestan način sudara sa političkim, ideološkim i proizvodnim odnosima, čak i kada ne referira na ove odnose eksplicitno, ona ih ili reprodukuje ili menja. Logiku, metafiziku, metodologiju... u tom smislu valja misliti i u širem političkom kontekstu koji ih određuje i u političkim učincima koje one same proizvode. Dakle, teorija (pa i ona najapstraktnija) se ne događa u istorijskom vakuumu, već je deo društvenih praksi, zajedničkog iskustva i znanja, ona proizvodi intrinzičnu politiku kao i odnošenje spram struktura moći. Teorijski individualizam u Hobsovoj misli je istovremeno i metodološka i logička, ali i politička hipoteza. Iako su se njegove analize individualističkih pretpostavki odnosile na određena ljudskosti kojima se objašnjava (uglavnom) monarhijski oblik vladavine, metafizička određenja čoveka kao suštinski egoistične individue koja je u takmičarskim odnosima sa drugim individuama činila su (i čine) temelj liberalističkih veština upravljanja. Tako Hobsova teorija odražava način mišljenja individualnosti koji je bio suštinski za novi način proizvodnih odnosa i vlasti, te snažna inspiracija liberalističkoj tradiciji misli.

Oдноšenje individualiteta i komunaliteta u Hobsovoj misli je povezano sa rascepom koji čini srce novonastajuće buržoaske politike, sa rascepom na privatnu i na javnu sferu. Za Hobsa ljudi nisu društvena bića u aristotelovskom smislu, jer se u ljudskim zajednicama razlikuju privatno i zajedničko dobro. Ovo razlikovanje nije fundamentalno za sve zajednica bića, na primer za zajednice pčela i mrava. Hobs pokazuje kako su neka bića ipak *prirodno* društvena bića, njihove individualne težnje se poklapaju sa zajedničkim dobrima, stoga nemaju potrebe za prinudom. Ali ovo nije temeljni socijalni odnos kada se radi o ljudima. Naime, prema Hobsu, karakteristike ljudskih odnošenja su: 1) ljudi su u takmičarskim relacijama; 2) žive u društvima u kojima postoji jaz između privatnog i javnog dobra; 3) kako su ljudi racionalna bića oni procenjuju obavljanje javnih poslova, pri čemu mnogi smatraju da su bolji od drugih u tome; 4) ljudski govor je uzrok upoređivanja dobra i zla; 5) zazor od drugih ljudi se ne događa samo onda kada se individue međusobno ugrožavaju, već je čovek „najuznemireniiji onda kad mu je najbolje, jer upravo tada voli pokazivati svoju mudrost i nadgledati djelovanje onih koji upravljaju državom.” (Hobbes 2004: 121) U ljudskom sociusu svaka individua teži svo- me dobru, pri čemu se takmiči i sukobljava sa drugima, stoga je za nastanak zajednice potrebna prinuda. Istovremeno, tek tom prinudom stvaranja zajednice individua postaje slobodna – jer samo *commonwealth* omogućava mirno razrešenje sukoba i pruža

¹⁰ „Individualizam kao temeljna teorijska pozicija potiče barem još od Hobbesa. Iako njegove zaključke jedva možemo nazvati liberalnima, njegovi postulati su bili u velikoj mjeri individualistički.” (Macpherson 1981: 1)

istinsku slobodu pojedincima. Ova sloboda je uvek ispunjena strahom, strah u potpunosti prožima i društveno stanje (Hobs navodi primere straha od krađe, kada ljudi zaključavaju kuće pri odlasku na put). Neprijateljstvo i zazor ljudi događa se i u situaciji kada im je najbolje, dakle individua je suštinski mišljena kao egoistična, konkurentski nastrojena prema drugima i u stalnom strahu.

Hobs je, dakle, pošao od logičke pretpostavke prirodnog stanja (u kojem žive individue u odnosima takmičenja, straha i pretnje rata) ne bi li objasnio genezu kolektiviteta. No, da li je ova logička pretpostavka o prirodnim pojedincima koji su u takmičarsko-neprijateljskim odnosima samo logičko-metodološka hipoteza? Ili ona ipak ima svoju potvrdu u istorijskom? Ni Hobsu, kao ni većini teoretičara društvenog ugovora, zapravo nije bitno da li je prirodno stanje, u kojem žive rasuti atomizovani pojedinci u stalnoj borbi za preživljavanje, realno istorijski ikada postojalo. Iako i on na nekoliko mesta navodi moguće primere takvog stanja (rasuti 'divljaci' u Americi), ovde je zapravo reč o opisu *prirode* ljudskosti koja bi dakle važila transistorijski. No, da li je ova 'transistorijska' pretpostavka samo opis navodne ljudske prirode ili ona reflektuje jednu istorijsku sliku društva koje se pomalja u Engleskoj 17.veka? Mekfersonova teza je upravo ta da je Hobsova slika ljudskosti opis nastajućeg posedničkog tržišnog društva. Hobs je do prirodnog stanja došao apstrahovanjem od civilizovanog društva, prirodno stanje je njegova negacija. Ipak, prirodno stanje opstaje i u društvu – 'prirodne' dispozicije ljudi (konkurencija, nepoverenje i častohleplje) ostaju stalne karakteristike ljudi. 'Fiziološka' premisa kojom se počinje od pojedinaca koji traže moć kreće se ka 'društvenoj' premisi kojom se pokazuje da je moć relativna kategorija, te svi traže više moći nad drugima (bilo zato što to žele ili zato što su prinuđeni ne bi li opstali). No, Mekferson ističe da je ovde reč o paradoksu, jer početna premisa koja pretpostavlja 'slobodne' i jednake pojedince moguća je samo u sprezi sa premisom koja pretpostavlja kolektivitet kojim su ovi pojedinci određeni, ograničeni, podređeni. Ovo je suštinski paradoks posedničkog tržišnog društva. „Paradoks Hobbesova individualizma, koji započinje s jednakim racionalnim pojedincima i pokazuje da se oni moraju sasvim podvrći moći koja je izvan njih samih, nije paradoks njegove konstrukcije nego paradoks tržišnog društva. Tržište čini ljude slobodnima; za svoje djelotvorno djelovanje ono zahtijeva da su ljudi slobodni i racionalni; ipak neovisne racionalne odluke svakog čovjeka u svakom trenutku stvaraju konfiguraciju snaga s kojom se prinudno sukobljava svaki čovjek. Izbori svih ljudi determiniraju tržište, a ono pak determinira izbore svakog čovjeka. Hobbes je zahvatio i slobodu i prinudnost posjedničkog tržišnog društva.” (Macpherson 1981: 89) Dijalektika individualiteta i kolektiviteta ovde odražava konkretni istorijski oblik društva – posedničko tržišno društvo. Objašnjenje prinude udruživanja mnoštva individua radi očuvanja života zapravo se naslanja na iluziju autonomije tržišta kojem pristupaju navodno jednake individue.

Hobs polazi od pojedinaca u prikazu geneze društvenog ne bi li pokazao kako nastaje suverenitet koji zamenjuje i predstavlja pojedince. Ideja rata ovde služi tome da se objasni i legitimira vlast, ali da li je zbilja reč o ratu i opisu suštinski antagonističkih odnosa? Fuko primećuje da ove rat nije ključno načelo, već je to ugovor. Rat se zbilja ne događa u hobsovskom stanju, događa se *pretnja* ratom, ne životinjska borba na život i smrt, već *strah* koji sve drži u nesigurnosti. Reč je o *borbi predstava*, a ne o stvarnoj

borbi. „U Hobsovom prvobitnom ratu nema bitaka, nema krvi, nema leševa. Ima predstava, objava, znakova, patetičnog, lukavog i lažnog izražavanja; ima obmana, želja pruršenih u svoju suprotnost, uznemirenosti sakrivene iza sigurnosti. Nalazimo se u pozorištu u kojem se razmenjuju predstave, u odnosima straha koji su vremenski neodređeni odnosi; istinski nismo u ratu. To, konačno, znači da stanje životinjskog divljaštva u kojem su žive jedinice proždirale jedna drugu, niukom slučaju ne može biti prva karakteristika stanja rata po Hobsu. Ono što karakteriše stanje rata je jedna vrsta beskonačne diplomatije nadmetanja čiji su učesnici prirodno izjednačeni. Mi nismo u ‘ratu’; mi smo u onome što Hobs precizno zove ‘stanje rata.’” (Fuko 1998: 113) Iako su najčešće oznake koje se vezuju za Hobsov diskurs rat i mač (mač kao simbol suvereniteta), on bi se mogao misliti i kao diskurs koji je pre svega vezan za oznake mira, ugovora, države (kojim se legitimira postojeći društveni model). Mir je, dakako, *negativno* određenje, mir se uspostavlja kao odsustvo rata, a jemstvo mira jeste apsolutni suverenitet koji iziskuje potpunu potčinjenost. Ovo je suprotno od Spinozinog razumevanja mira kao *afirmacije*: „...mir nije samo odsustvo rata nego vrlina koja se rađa iz snage duše”. (Spinoza 1957b: 31) Mir se u Spinozinoj misli temelji na slobodi, a ne na strahu. Sloboda nije samo sloboda misli, već i ekspanzivnosti tela, njegove sile održanja i reprodukovanja, moć mnoštva. Mnoštvo je ono što se konstituira u društvo, sa svim svojim potrebama. Utoliko, mir nije samo sigurnost, mir je i situacija u kojoj se konsenzus organizuje u formi najbolje vladavine – demokratske republike.

Za razliku od poveznice Hobsove filozofije sa individualizmom, Spinozina filozofija se vezuje za kolektivitet. No, najpre, kako Spinoza misli individualitet? Balibar ističe da se Spinozina *Etika* ne bavi konceptom individue kao neke pretpostavljene datosti i imaginarne homogenosti. Individualnost u Spinozinoj filozofiji nije ni supstancija, niti svest ili osoba (u juridičkom ili teološkom smislu) i nema nikakve veze sa mističnom predstavom jedinstva duše i tela. Pre, Spinozina *Etika* proučava *forme individualiteta* (Balibar 1994: 26), osobito u vezi sa promišljanjem afekata. Afektivna mreža je ono što omogućava konstituciju individualiteta, kao i kolektiviteta, mnoštva. „Svaki čovek, svaka individua, kao takva singularna, je uvek i slična i neslična sebi i drugima, stoga je njena subjektivna izolacija samo fikcija.” (Ibid: 28) Ne radi se o prethodno datim individua koje bi onda naknadno stupale u različite relacije, niti je reč o logici priznanja. Reč je o ulančavanju afekata, o afektivnom povezivanju prema sličnosti delova. Ne postoje jednostavni totaliteti koji čine individue, ne postoje invarijantne individualnosti koje bi imale jedinstveni diskurs, način života itd., jer uvek ostaje neki ‘višak’, neodređenost veza, ambivalentnost slika, složenost afektivnih komunikacija. Afekti se povezuju i nastaju *između* pojedinaca (oni nisu nekakav dati emotivno-kognitivni aparat u jastvu). Afektivna mreža ne čini odnos između ‘ja’ i ‘drugih’, jer afekti nisu smešteni u unutrašnjost (imaginarnih) individua, već nastaju i fluktuiraju *između*. Reč je o komunalnim a ne individualnim afektima. U tom smislu Balibar govori o *transindividualnim* odnosima između pojedinaca. Suštinski mehanizam u konstituciji individualiteta jeste mehanizam afektivnog podražavanja (*affectuum imitatio*), afektivne identifikacije. „Kad predstavimo sebi da je jedna stvar, slična nama, a za koju nismo osećali nikakav afekt, ispunjena [aficirana] nekim afektom, mi, tim samim, bivamo ispunjeni sličnim afektom. (IIP27) [...] To podražavanje afekata kad se odnosi na žalost, zove se sažaljenje. Ali ako

se odnosi na žudnju [požudu] zove se nadmetanje, koje, prema tome, nije ništa drugo nego žudnja [požuda] za nekom stvari, koja se u nama stvara time što predstavljamo sebi da drugi, slični nama, imaju istu žudnju (III Izv.St.1).” (Spinoza 1970: 124, 125) ‘Drugi’ ne postoji kao prirodna datost, već se ‘drugi’ konstituira u procesu imaginarnog podražavanja. Ovde nije u pitanju hobsovska hipoteza o individuama u prirodnom stanju koje bi onda naknadno stupile u ugovorni odnos, već se individue konstituiraju upravo u *odnošenju*, u transindividualnim relacijama. Mit o izolovanoj individui (marksistički rečeno, ‘robinzonijada’) počiva na uverenju da postoje date individue koje potom stupaju u različite društvene odnose (proizvodne, političke, ideološke itd.) Međutim, ovim mitom se zamagljuje to da se individue uvek već nalaze u određenim društvenim odnosima koji ih određuju, ograničavaju i ocrtavaju njihov horizont slobode. Individua se konstituira u procesu samoodržanja (*conatus*) u okviru datih uslova. Dakako da je moguće govoriti o relativnoj autonomiji individua (ali samo o *relativnoj* autonomiji, individua se konstituira, videli smo, u relacionom afektivnom poretku), suština individue u Spinozinoj vizuri jeste u želji (lat. *appetitus*, *cupiditas*). Želja je ono što diferencira individualnosti. Individue postoje u nominalističkom smislu. „Ali, ovaj nominalizam nema nikakve veze sa atomističkim individualizmom: reći da su sve individue različite (ili, još bolje, da deluju i da trpe na različite načine) ne znači reći da one mogu biti izolovane jedne od drugih. Ideja ovakve izolacije je jednostavno samo mistifikatorska apstrakcija. Veza svake individue sa drugim individualitetima, te njihove recipročne akcije i strasti, jeste ono što određuje formu individualne želje i što podstiče moć. Singularnost je trans-individualna funkcija. Ona je funkcija komunikacije.” (Balibar 2008: 108) Spinozu, dakle, valja čitati kao mislioca društvenih odnosa u kojima se događaju procesi individuacije, a ne kao mislioca atomističkog koncepta individualnosti. U ovom aspektu Spinoza također zauzima anti-hobsovsku poziciju.

Političko telo se misli kao individualno telo, kao individua, i prema Hobsu i prema Spinozi. Ali, za Hobsa je ovo telo apsolutno, nedeljivo i neograničeno, dok podanici zapravo i nemaju subjektivnosti. Njihova subjektivnost je moguća putem suverena, putem ujedinjenja u suverenoj vlasti oni se subjektiviraju, ali istovremeno i desubjektiviraju – jer sva njihova moć (*potentia*) predata je kristaliziranoj moći upravljača (*potestas*). Suverenova vlast ih natkriljuje po veličini i snazi. Levijatanska individua je ličnost koja predstavlja apsolutnu moć. Ona je nedeljiva, a koliko je to važno za Hobsa vidi se i u njegovom stavu da je jedan od uzroka građanskog rata bilo pogrešno uverenje o mogućnosti podele vlasti između Donjeg doma, lordova i kralja. (Hobbes 2004: 128/9) Za Spinozu je, pak, ključno da država bude u interesu opšteg dobra i što je više moguće raspodeljena na različite političke instance. Ona nikako ne sme neograničeno biti prepuštena pojedincu. „Država će, dakle, biti veoma nestabilna ako njen spas bude zavisio od čestitosti pojedinaca i ako se državnim poslovima bude pravilno rukovodilo samo onda kada budu u rukama poštenih ljudi. Naprotiv, da bi se obezbedila njena trajnost, potrebno je da državni poslovi budu tako uređeni da oni koji njima upravljaju, bilo da ih vodi razum ili strast, ne mogu doći u iskušenje da rade zlonamerno i rđavo.” (Spinoza 1957b: 7) Dakle, u konstituciji političke zajednice nisu individualne vrline političara ili razboritost administratora ono što je najbitnije, već je ključna dimenzija kolektivne prakse. Čak, s obzirom na koncept moći, potpuno je nemoguće da jedan čovek sâm

upravlja državnom zajednicom. Snaga moći je u udruživanju, više ujedinjenih moći čine veću moć. Tako je i svaka 'neograničena' monarhija istorijski zapravo prikrivena aristokratija, prema Spinozi, jer je vladar okružen grupom pojedinaca koji sa njim upravljaju.

Možda se čini da je koncept prirodnog stanja ono što približava Spinozu Hobsu. Međutim, Spinozin opis prirodnog stanja je usputan i može se čitati kao subverzija prirodno-naturalne tradicije mišljenja. Negri upravo ovako tumači Spinozu. Nije slučajno to što se deskripcija prirodnog stanja i ugovorna shema pojavljuje u *Teološko-političkom traktatu*, dok je potpuno izostavljena u *Političkom traktatu*. Spinoza, zapravo, nije stvarno obuhvaćen doktrinom prirodnog prava, osim kao taktičko odstupanje, kao odvajanje od fundamentalne linije projekta. „Ne, Spinoza ne pripada prirodno-pravnoj tradiciji, osim slučajno.” (Negri 1991: 108) Spinoza odbija ono što su suštinske karakteristike prirodnopravnih filozofija: apsolutna koncepcija individualnog zasnivanja, koncepcija ugovornog puta kao apsolutne predaje i potčinjavanja Moći, distinkcija civilnog društva i države. Spinozistička fizika društva nikada nije apsolutno zatvorena, ona se događa u ontološkim izmeštanjima, individualnim pritiscima i u moći otpora koja ostaje nesvodiva i neprenosiva u potpunosti na upravljače. Uobičajeni naturalno-pravni diskurs opisuje prelaz iz prirodnog stanja u društveno, radi zajedničke dobrobiti, kao stvaranje veštačke, fiktivne države. No, za Spinozu država nije fikcija! Spinoza ne isporučuje opis imaginarne političke zajednice utemeljene na imaginarnom aktu ugovora. U *Teološko-političkom traktatu* opis političkih fenomena je istorijski, izložen paralelno sa teološkim fenomenima, dok *Politički traktat* pokušava da misli mehanizme istorijski realnih oblika vladavine u njihovom najdemokracičnijem liku. Prelaz od individualiteta ka komunalitetu se ne događa putem transfera moći ili ustupanja prava (kao kod Hobsa), već se pre događa u okviru konstitutivnog procesa. Samoorganizacija moći individualiteta ujedno je i kolektivna konstitucija stvarnosti. „Država, čak i ako je definisana na ugovornoj bazi, nije fikcija; ona je, umesto toga, naturalna determinacija, druga priroda, konstituisana konkurentnim dinamikama individualnih strasti i vođena u tom cilju drugom prirodnom moći: razumom. Ona je izmeštanje moći.” (Ibid: 110) Ovime je izbegnut pesimistički individualizam i Hobsov apsolutistički organicizam. Nije reč o transferu prava, već o pomeranju moći; nije reč o ukidanju antagonizama, već o njihovoj složenijoj organizaciji. Zato je za Spinozu demokratsko uređenje najprirodnije i najviše se slaže sa slobodom. Demokratija se suštinski ne kreira transferom prava, već kolektivnom konstitucijom.

Političko telo je *individua* i u Hobsovoj i u Spinozinoj misli. Ali radi se o divergentnim određenjima individualnosti, te različitim mišljenjima odnošenja individualiteta i komunaliteta. Za Hobsa suština političkog tela je *reprezentacija* (onaj koji reprezentuje je suveren), dok je za Spinozu suština u *praksi* (i oni koji reprezentuju i oni koji su reprezentovani pripadaju množtvu). Hobsov horizont je suštinski horizont individualizma, dok je Spinozin horizont onaj u kojem se uspostavlja *kolektivna* sloboda, dakako, uvek i u *procesu individuacije* (a ne pretpostavke atomskih individua). Spinozu najpre treba misliti kao filozofa kolektiviteta, kao mislioca koji polazi od odnosa *mnoštva*.

NAROD I(LI) MNOŠTVO

Reč ‘narod’ Breht je u svojim teorijskim spisima označio kao jednu od reči koje sa sobom nose *trulu mistiku*. Svedoci smo izrazite popularnosti ovog pojma u nama savremenim političkim diskursima. Reč narod je jedna od najučestalijih reči u populističkoj politici. Političari iz naizgled različitih krajeva političkog spektra se pozivaju na narod, predstavljaju narod, narodski su ljudi i suprotstavljaju ‘običan narod’ navodnim nenarodskim neprijateljima. Ova sumnjiva konstrukcija, sa gotovo uvek moralizirajućim predznakom, dominira politikom. Ono što čini suštinski problem različitih varijanti populizma jeste simplifikovana pretpostavka da je narod neka homogenost. Kaže se ‘narod’ i misli se na nešto jedinstveno i homogeno. No, narod kao jedinstvo ne postoji. Taj ‘narod’ čini mnoštvo individua i skupina, različitih polova, klasa, rasa, etničkih pripadnosti, različitih seksualnih identifikacija, različitih interesa... Maska koncepta ‘narod’ jeste maska kojom se prikrivaju razlike, tenzije i antagonizmi.

U teoriji, koncept naroda zadobija različite putanje, a Hobsova i Spinozina misao predstavljaju scenu od koje kreće debata. I Hobs i Spinoza su mislili koncept naroda u njegovom odnošenju prema drugim oblicima kolektiviteta. U interpretacijama, upravo ova dva mislioca se uzimaju kao paradigmatični primeri za suprotstavljanje koncepta naroda (koji utemeljuje Hobs) i koncepta mnoštva (koji utemeljuje Spinoza). Od takvog radikalnog rasepa u analizi kolektiviteta polazi na primer Virno¹¹. Negri i Hart također stavljaju akcenat na tumačenje Spinoze kao mislioca mnoštva, a ne naroda. Balibar, pak, sprovodi suptilniju analizu u kojoj pokazuje kako kod Spinoze nije reč o potpunoj polarizaciji ova dva pojma, već oni projevavaju u svojevrsnoj dijalektici. Ipak, razlika ova dva pojma utemeljila je neke teorijske pravce u kojima je koncept mnoštva izuzetno vitalan (autonomizam, na primer).

U čemu se sastoji razlika između mnoštva (*multitude*) i naroda (*people*)? „Mnoštvo je mnogostrukost, ravan singularnosti, otvoren skup odnosa, koji nije homogen niti identičan sa samim sobom i nosi nejasan odnos uključivanja prema onima koji se nalaze izvan njega. Narod, naprotiv, teži identitetu i unutrašnjoj homogenosti dok ističe svoju različitost i isključuje ono što je izvan njega. Dok je mnoštvo jedan konstituentan odnos otvorenosti, narod je konstituisana sinteza koja je pripremljena za suverenitet. Narod obezbeđuje jednu volju i akciju koja je nezavisna od volje i akcija mnoštva i koja je često u konfliktu sa njima. Svaka nacija mora mnoštvo da pretvori u narod.” (Hart, Negri 2005: 119) Bliskost pojmova nacije, naroda i rase je uvek na delu kada je reč o hegemoniji jedne grupe koja predstavlja neko mnoštvo. Pri tome, pretpostavljeni imaginarni identitet eliminiše razlike, naturalizuje se, prikazuje kao prirodan i izvoran.

¹¹ „Dva pola, dakle, narod i mnoštvo, čijim se očevima drže Hobbes i Spinoza. Za Spinozu mnoštvo ukazuje na *pluralnost koja kao takva opstaje* na javnoj sceni, u kolektivnom djelovanju, u brizi oko javnih poslova, bez konvergiranja u Jedno, bez iščezavanja pluralnosti koje vodi ka jednom centripetalnom svijetu. Mnoštvo je forma društvene i političke egzistencije mnogih kao mnogih: trajna, a ne tek epizodna ili privremena forma. Za Spinozu je *multitudo* nositelj građanskih sloboda. Hobbes *se gnuša* – nakon detaljnog razmišljanja upotrebljavam jedan strastveni, nimalo znanstveni glagol – mnoštva, i nasrće na njega. U društvenoj i političkoj egzistenciji mnogih kao mnogih, u pluralnosti koja ne konvergira u sintetičko jedinstvo, on vidi najveću opasnost za ‘vrhovno carstvo’, odnosno za *monopol političke odluke* utjelovljen u Državi.” (Virno 2004: 8)

Koncept naroda (i slični identitetski koncepti) ima svoju ulogu u tehnologijama upravljanja, ali napominjem da i koncept mnoštva može biti krucijalan u oblikovanju varijanti upravljanja (o ovome videti Hartove i Negrijeve analize). Ono od čega počinju Hobs i Spinoza jeste promišljanje odnošenja oblika kolektiviteta koji nisu udruženi i onih koji jesu, te onih koji su to zakonito ili koji nisu. Za Hobsa je ova razlika vrlo jasna, no za Spinozu se pojmovi narod i mnoštvo susreću i kombinuju, jer upućuju na moduse egzistiranja. Spinozino mnoštvo ostaje neki ‘višak’, ono neraspoloživo što se ne može prisvojiti od upravljača, ono što kao višak afektivne komunikacije uvek prevazilazi neko jedinstvo. Mnoštvo je heterogeno, ali ne u smislu apstrakcije kolektiviteta koja se sastoji od atomiziranih individualiteta. „Ono nije agregat odvojenih pojedinaca, a nije ni kolektivni pojedinac. Spinoza nedvosmisleno tvrdi da se moć mnoštva ne može prisvojiti od strane monopola države, i ne može se preneti na nekog institucionalnog nosioca, jer ‘mnoštvo pripada samom životu’, ono deluje kao neapsorbovani višak koji se ne može integrisati od strane institucionalnih nosioca moći, čak ni u demokratiji.” (Lošonc 2009: 126) Postoji, dakle, iskustvo mnoštva koje se nikako ne može delegirati jednoj volji.

Prema Hobsu, pak, udruživanje samo po sebi ne može doneti sigurnost ukoliko ne postoji prinuda suverene moći sa pretnjom kazne. Stoga puko udruživanje mnoštva volja ne jamči trajanje mira i sigurnosti, to je moguće samo putem *jedne* volje (*una voluntas*) kojoj se pokoravaju druge volje. Ta jedna volja, bilo da je preneti na jednog ili nekolicinu (monarh ili skupština), zapravo predstavlja volju svih i svakoga (*omnes et singuli*). „Ujedinjenje koje tako nastaje naziva se *commonwealth* (*civitas*) ili *civil society* (*societas civilis*), kao i *civil person* (*persona civilis*); budući da postoji *jedna volja* svih to je *jedna osoba*; ona se distingvira i razlikuje od partikularnih ljudi jedinstvenim imenom, vlastitim pravima i svojinom (*res sibi proprias*). Shodno tome, niti se pojedinačni građani, niti svi zajedno (osim onog čija volja predstavlja volju svih) smatraju *commonwealth*-om. *Commonwealth* je, da ga odredimo, *jedna osoba* čija se volja, dogovorom pojedinačnih ljudi, uzima kao *volja* svih; ne bi li upotrebila njihovu snagu i resurse za zajednički mir i odbranu.” (Hobbes 1998: 73) Iako je *commonwealth* civilna ličnost, to ne znači pak da je svaka ličnost *commonwealth*.

Hobs postavlja pitanje šta zapravo čini *mnoštvo* ljudi koji se vremenom ujedinjuju u *commonwealth*. Samo po sebi, mnoštvo (lat. *multitudo*, eng. *crowd*, *heap*) sačinjava gomila individua koje su odvojene jedne od drugih, stoga mnoštvo nikada nije ujedinjeno (jedno), već neuređena gomila (lat. *dissoluta multitudo*, eng. *disorganised crowd*). Ovaj haotični agregat individua opstoji u prirodnom stanju, pri čemu se svaka osoba (*person*) razlikuje od svake druge individue (*individual*) i pretenduje na to da ima više moći od drugih (ili zato što po prirodi želi da bude moćnija ili zato što je prinuđena da bude moćnija ne bi li se sačuvala u sveopštem sukobu). Kako neminovno dolazi do sukoba želja *moje* (*meum*) i *tvoje* (*tuum*) zapravo i nema suštinsko značenje pre nastanka *commonwealth*-a. Ovim posesivnim zamenicama koje upućuju na vlast (*dominion*) i svojinu (*property*) nema mesta u prirodnom stanju. U pitanju je i problem imena, jer iako individue u prirodnom stanju mogu da kažu ‘ovo je moje’, zbog neprekidnog sukoba ove zamenice su konfuzne i nepostojane. Za Hobsa, dakako, nema istine bez

ispravne upotrebe jezika.¹² Utoliko, nema ni svojine bez ispravnog *imenovanja* svojine, tj. bez volje koja to imenuje za opštu dobrobit.¹³ Puko mnoštvo je također neispravno označiti kao *jedno mnoštvo*, jer ono nije ujedinjeno putem predstavnika (bilo skupine predstavnika, bilo jednog). Hobs navodi kako je nemoguće predicirati delovanje mnoštva kao *njegovo* delovanje, već je reč o pojedinačnim akcijama nekih (na primer, neki iz mnoštva su se pobunili i latili oružja, a nije se mnoštvo pobunilo i latilo oružja). Iako imenica u singularnom obliku, reč gomila ne upućuje na nešto jedno i kohezivno, već na mnoštvo koje ne može kao jedno telo da dà obećanje, postigne dogovor, stekne ili prenese prava, da bilo šta učini, ima ili poseduje, dakle ni da se pobuni kao jedno telo. „Iz ovih razloga gomila nije prirodna persona.” (Ibid: 76) Čak, za Hobsa je upravo ovaj jezički paradoks dokaz kako pobuna nije ni logična ni valjana, jer je nemoguće da se *commonwealth* kao *jedno* telo pobuni protiv samog sebe! (Ibid: 76) Dakle, mnoštvo nema snagu subjekta, ono nije individualno telo, nije čak ni gramatički subjekt, ono može biti samo prolazna faza na putu ka ujedinjenju i potčinjavanju. Onog momenta kada se mnoštvo usaglasi (ili barem većina) i priznaje predstavnika kojem prenosi svoja prava i potčinjava mu se – tada mnoštvo više nije rasuto mnoštvo, ono postaje *jedno* levijatansko telo tj. *narod (people)*.¹⁴ Jedno političko telo predstavlja jednu osobu, levijatansko ‘čudovište’ u liku suverena koje je sastavljeno od tela svojih podanika, novac je krv države, deca države su njene kolonije itd. Ono što omogućava nastajanje jednog političkog tela jeste strogo razlikovanje predstavnika i predstavljenih. „Skupina ljudi postaje jednom osobom onda kad ih predstavlja jedan čovjek ili jedna osoba, a to se izvršava tek s pristankom svakog posebno. Naime, ono što osobu čini jednom jest jedinstvo predstavnika, a ne jedinstvo predstavljenog. Predstavnik je onaj koji nosi osobu i samo jednu osobu; jedinstvo u mnoštvu se ne može razumjeti na drugi način” (Hobbes 2004: 116) Stoga, iako su podanici preneli svoja prava na jednog suverena ili nekolicinu predstavnika u svrhe opšteg dobra (*common wealth*) njihovo jedinstvo nije isto kao jedinstvo onoga ko ih predstavlja. Kada se dogodi transfer prava i moći, jedino suverena volja koja odlučuje i dela u ime svih jeste *jedna*. Podanici deluju kao *jedno* telo isključivo preko predstavnika, ukoliko bi delovali samostalno i protiv volje predstavnika – oni nemaju subjektivnosti, prestaju biti *jedno* telo i deluju kao mnoštvo različitih volja. Hobsovo razumevanje odnošenja kolektiviteta i individualiteta trasira se spletom pojmova *commonwealth*, *union* i *subjection* (potčinjavanje). Ujedinjenje putem

¹² U *Levijatanu* istina je određena upravo kao pravilno slaganje imena u tvrdnjama. Stoga svako istinsko znanje mora počivati na otklanjanju zloupotreba jezika, prema uzoru na geometrijsko znanje i uspostavljanje istinitih definicija. Lajbnic nije bez razloga označio Hobsa kao super-nominalistu.

¹³ Valja imati u vidu i istorijski kontekst: Čarls I odlučuje o nametima, taksama i porezima štiteći monopoliste (osobito je bio sporan pokušaj nametanja *ship money*), a na uštrb novonastale bogate klase (trgovaca, posjednika, zakupaca) kojima ovi nameti ograničavaju profit. Nova posjednička klasa dovodila je u pitanje prerogative suverena, braneći se od arbitrarnog nametanja taksi.

¹⁴ Hobs razlikuje i politička tela koja su ujedinjena, ali nezakonita, „kao što su korporacije prosjaka, kradljivaca i Cigana, da bi bolje uredile svoje bavljenje prošenjem i kradom, te korporacije onih koji se po ovlasti neke strane osobe ujedinjuju na nečijem drugom području radi lakšeg promicanja učenja i radi osnivanja stranke protiv državne vlasti”. (Hobbes 2004: 162) Dakle, jedino legitimo *ujedinjeno* telo jeste telo suverena.

ugovora istovremeno je potčinjavanje jednoj suverenoj volji, dakle nema jednog naroda bez potčinjavanja apsolutnoj vlasti. Na ovoj liniji Hobs navodi i jedan od argumenata protiv demokratije: nemoguće je da narod sklopi ugovor sa samim sobom. Ukoliko ne postoje razdvojeni polovi predstavnika i predstavljenih (tj. vlasti i podanika), nemoguće je izvršiti čin ugovora. Ugovorna teorija, dakle, iziskuje rasep u strukturi vlasti – na one koji vladaju i one kojima se vlada, na one koji predstavljaju i one koji su predstavljeni. Eto kako se jednom ideologijom legitimira postojeća nejednakost u političkoj sferi...

Spinozino promišljanje mnoštva prevashodno se pojavljuje u njegovom zreлом spisu, *Političkom traktatu*. Možda se čini paradoksalnim da se *Politički traktat* razume kao utemeljenje moderne demokratije – baš tako Negri misli ovaj nedovršeni spis. Paradoks se sastoji u tome što je spis prekinut (Spinozinom smrću) upravo u delu koji je trebalo da se bavi demokratijom, te ključni deo traktata čine analize monarhije i aristokratije. Situacija izgleda dosta drugačije od prethodnog traktata u kojem glasno provejava apologija demokratije. Neki Spinozini izdavači su to tumačili kao lojalnost novouspostavljenoj konstitucionalnoj monarhiji. Ne treba zaboraviti da su oranžisti ponovo uspostavili vlast 1672., da je *Politički traktat* pisan između 1675. i 1677., a treba imati u vidu i posledice cenzure nakon objavljivanja *Teološko-političkog traktata*, te i Spinozinu opreznost. No, nit celokupnog *Političkog traktata* jeste demokratska nit. „Ako ipak ostaje nepotpun, to je samo slučajno, a izostanak poglavlja o demokratiji ni na koji način nas ne sprečava da rad okarakterišemo kao snažno demokratski.” (Negri 2004: 21) Demokratija koju Spinoza istražuje nije demokratska vladavina koja bi prikrivala proizvodne odnose (kako to čini liberalna demokratska misao), niti ona koja legitimira postojeće političke relacije, reč je o demokratiji kao kolektivnom delanju u razviću individualnih potencija.

U *Političkom traktatu* Spinoza razvija filozofiju mnoštva spajajući dva elementa koja je Hobs tako brižljivo razdvojio. Narod i mnoštvo se u izvesnom smislu kombinuju. „Spinoza, s druge strane, neposredno kombinuje ova dva elementa. On od samog početka govori o ulozi ‘mnoštva’ u konstituciji države, ne razumevajući ga kao apstrakciju ljudi, već kao istorijski i političku realnost mase i gomile u kretanju.” (Balibar 1994: 16) Mnoštvo nije apstraktna pretpostavka koja se odmah potom poriče i ukida teleološkom dijalektikom, već princip konkretne analize koja se nastavlja unutar konstruktivne dijalektike. U ovom ključu treba čitati i koncept jednodušnosti kojim se misli jednost političkog tela, „pošto država mora postupati kao da ima jednu jedinu dušu, onda volju države treba smatrati kao volju svih”. (Spinoza 1957b: 20) Koncept jednodušnosti (*unanimity*) ključan je i za Hobsa i za Spinozu, ali ima potpuno različito značenje. „Za Hobsa, jednodušnost je suština političke mašine, logički implicirana njenim aparatom. Za Spinozu jednodušnost je problem.” (Balibar 1994: 17) Državno telo je individualno telo, stoga se ono ponaša kao da ima jednu dušu, ipak nije reč o državnoj individualnosti u antropomorfnom obliku (kako je to kod Hobsa). Jednodušnost nikoga ne lišava mogućnosti da donosi vlastite sudove i da procenjuje zakone. Ona nije automatski zajamčena (kao npr. Rusoova metafizička ideja opšte volje), ona se konstruiše u okviru ograničenja o kojima Spinoza govori razmatrajući monarhijske i aristokratske oblike vladavine. Kako praksa pokazuje mnoštvo sukoba i interakcija između delova društva (klasa, frakcija, staleža itd), potrebno je govoriti o mogućim ograničenjima ovih sukoba (a ne izbrisati ih jednim teorijskim potezom pretpostavljajući metafizičku ideju jedinstva ili jednodušnosti).

Nadalje, problem mnoštva u vezi je sa znanjem i informacijama o političkoj praksi *commonwealth*-a. „Najzad, nije čudo da je istina tuđa prostom svetu i da mu nedostaje rasuđivanje, jer se glavni državni poslovi obavljaju bez njegovog znanja i jer je prinuđen da samo nagađa o malom broju onih koji se od njega ne mogu potpuno zatajiti. Jer retka je sposobnost da se neko uzdrži od donošenja svog suda o nekoj stvari. Najveća je, dakle, nerazumnost kad se želi da se sve radi bez znanja građana a da oni o tome ne donose pogrešan sud i da sve to pogrešno ne tumače.” (Spinoza 1957b: 57) Mnoštvo nije entitet kojem bi se *a priori* mogli predciriti vrednosni predikati (na primer, ‘masa je glupa’, ‘narod ne misli’ i sl.) To što mnoštvo nije upućeno u političko delovanje ima veze sa procesima prikrivanja i tajne. Također, imajući u vidu da su afekti neizostavni modalitet ljudske prakse, te da nisu podređeni teorijski objekt u hijerarhiji znanja, politička praksa nužno mora koincidirati i sa afektivnim odnosima. Zakoni moraju biti u skladu ne samo sa razumom, nego i sa afektima (Ibid: 97). Iako Spinoza ističe da su zakoni duša države, ograničavajući potencijalnu samovolju vladajućeg društvenog tela, zakoni sami po sebi su slabi i uvek ih je lako prekršiti. Spinoza opisuje drugačije načine obuzdavanja nekontrolisane vlasti od pukog konstitucionalnog, te promišlja različite varijante i modele ravnoteže moći.

Primera radi, u aristokratskoj vlasti je od suštinskog značaja da vlada što veći mogući broj patricija (u srazmeri sa brojem stanovništva), jer je opasno kada ih ima malo. Balibar ovu numeričku ili *statističku* konstrukciju čita u njenom dvostrukom značenju koju je Spinoza mogao preuzeti od merkantilizma i razraditi u konstitucionalnom smislu. „Ove funkcionalne relacije (*rationes*) između delova mnoštva, između vođa i vođenih, između izvršne vlasti, savetodavne vlasti i vlasti nadzora uvek i istovremeno imaju trostruku funkciju: prvo, da *poboljšaju* državnu strukturu ili da individualizuju njen oblik; drugo, da *rastvore* (*decompose*) postojeće mnoštvo u nameri da ga racionalno *ponovno sastave* (*recompose*) uzimajući u obzir postojeće uslove (‘ekonomski’ uslovi kao što su trgovina, bogatstvo i siromaštvo su, na primer, uzgred evocirani, dok su naročito važni ‘kulturni’ uslovi znanja i neznanja); i, konačno, da postave uslove delotvornog političkog *odlučivanja* (na primer primoravajući patricije da oforme jedinstveno telo usmereno zajedničkim mišljenjem).” (Balibar 1994: 22,23) Reč je o odnošenju beskonačnih singularnosti koje ne mogu biti dati homogeni entitet. Demokratija nije dati idealni poredak (kako bi to uobičajeno ispostavile teorije buržoaskog liberalizma), ona sama je eksperiment, događanje, beskrajno razlaganje/uništavanje i ponovno sastavljanje (*recompose*). Balibar Spinozinu ‘statistiku’ razume istovremeno i kao ‘nauku o državi’ i ‘nauku o populaciji’, iz pozicije države (*imperium*) i iz pozicije mnoštva (*multitudo*), stoga je ova statistika neka vrsta dvostrukog knjigovodstva. Rezultat ne može biti gotov i koherentan nacrt za idealno uređenje – demokratiju, već eksperiment sa svim svojim aporetičnostima. Demokratija se ne može misliti kao konačno (teorijsko i političko) rešenje. Spinoza nam ne isporučuje analizu jasno određene demokratske države, već napor da se svaka država misli u vlastitom demokratskom kretanju. „Numerički organizovati odnos *imperium/multitudo* (država ili državna vlast/mase) doista znači uvesti u *svaku* formu države princip koji je zapravo demokratski. To ne bi bilo idealno utemeljenje suvereniteta, već regulativni mehanizam i prirodna tendencija.” (Ibid: 23, 24)

I monarhija je stabilna i apsolutna samo onda kada u sebi sadrži demokratski princip (nije reč samo o konstitucionalnoj monarhiji koja se samoograničava, već o monarhiji koja se u suštini demokratizuje). Negri ne odobrava termin 'konstitucionalna monarhija' za analizu Spinozinog opisa monarhijskog sistema u *Političkom traktatu*, jer granice monarhije nisu samo juridičke, već i fizičke. „Činjenica je da je kod Spinoze reč o temeljnom odbijanju formalnog razmatranja konstitucionalnih procesa: granice su sile; granice Moći (*potestas*) određene su moćima (*potentiae*).” (Negri 1991: 206) Dakle, formalna određenja su istovremeno i materijalno upisana u konstitutivne procese. Analiza monarhije se uzima kao istorijska činjenica, ali se odbija njena apsolutnost, ona se definira u horizontu umerenosti, razrešava se u konstitucionalnim relacijama Moći i, konačno, podređuje se konstitutivnom pokretu mnoštva (*multitudo*). „Zaključujemo, dakle, da mnoštvo može sačuvati pod kraljem prilično veliku slobodu ako se iznađe kako da kraljevov moći određuje granice jedino moć mnoštva i da je podržava samo mnoštvo. Ovo je jedino pravilo koga sam se držao postavljajući temelje na kojima treba da počiva monarhistička vladavina”¹⁵ (Spinoza 1957b: 60)

I aristokratski oblici vladavine, u formi federativne aristokratske vlasti raspodeljene na više gradova i centralizovane aristokratske vlasti (dominacija jednog grada nad okolinom), mišljeni su kao politička praksa koju kreira mnoštvo. Spinozističko proširenje suverenosti omogućava ravnotežu moći. Sistem organizacije raspodeljen između patricija, senatora, konzula, sudija itd. upućuje na prošireno etabliranje suvereniteta, a neograničena vlast, kaže Spinoza, može da se nalazi samo u rukama celokupnog mnoštva. (Ibid: 63) Sve društvene sile (afektivna mreža sila) učestvuju u organizaciji slobode, sloboda se ne otuđuje kao u prirodno-pravnom diskursu. „Svaka država je apsolutna u meri u kojoj njena struktura realizuje demokratsku tendenciju.” (Balibar 1994: 25) Država je neodvojiva od procesa njene stalne legitimacije, koja ide iz mnoštva. Dakle, država nije dati transcendentni izvor upravljanja i kontrole podaništvom. Nasuprot juridičkom i konstitucionalnom određenju, u Spinozinoj vizuri prevaže demokratski princip.

Problem masa se kod Spinoze ne redukuje na hipotetičku datost prirodnog stanja, koja bi kao takva predstavljala pretnju stabilnosti i sigurnosti društvenog stanja, odnosno države. Mnoštvo nije pred-povesni temelj društva koji bi se onda artikulirao u društveno uređen kolektivitet (narod). Mnoštvo ostaje krucijalni problem koji se misli u različitim istorijskim, političkim, ekonomskim, ideološkim itd. konstelacijama. Nesvodivo na skup solipsističkih čestica, niti na kolektivitet kojem bi se predcirao index 'totalitarno', mnoštvo je modus egzistiranja. I kao što se Spinoza (u Balibarovoj interpretaciji) pokazao kao anti-Orvel u mišljenju odnošenja individualiteta i kolektiviteta, tako nam se i u pogledu promišljanja veze narod-mnoštvo opet pojavio kao anti-Hobs.

¹⁵ Ovde sam se oslanjala na latinski izvor teksta, kao i na engleski prevod *Političkog traktata*, jer se u pasažu srpskog prevoda koristi reč 'narod' umesto 'mnoštvo'. U originalu, kao i na engleskom jeziku, jasno je da je ipak reč o mnoštvu. „Concludimus itaque multitudinem satis amplam libertatem sub rege servare posse, modo efficiat, ut regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur et ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit regula, quam in iaciendis imperii monarchici fundamentis sequutus sum.” „We conclude, therefore, that the multitude may preserve under a king an ample enough liberty; if it contrive that the king's power be determined by the sole power, and preserved by the defence of the multitude itself. And this was the single rule which I followed in laying the foundations of monarchy.”

LITERATURA

- Althusser, Louis i Balibar, Etienne (1975). *Kako čitati kapital*. Zagreb: Izvori i tokovi.
- Altiser, Luj (1975). *Elementi samokritike*. Beograd: BIGZ.
- Arsić, Branka (1995). *Šta sve telo može da radi?* u: „Ženske studije” br. 2-3 (elektronsko izdanje). <http://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-2-3/267-sta-sve-telo-moze-da-radi> (poslednji pristup 29. 7. 2013.)
- Balibar, Etienne (1994). *Spinoza, the Anti-Orwell. The Fear of the Masses*. In: „Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx”. London, New York: Routledge.
- Balibar, Etienne (2008). *Spinoza and Politics*. London, New York: Verso.
- Balibar, Etienne, Wallerstein, Immanuel (1991). *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, New York: Verso.
- Fuko, Mišel (1998). *Treba braniti društvo*. Novi Sad: Svetovi.
- Hard, Majkl i Negri, Antonio (2005). *Imperija*. Beograd: IGAM.
- Hill, Christopher (2002). *The Century of Revolution, 1603-1714*. London, New York: Routledge.
- Hobbes, Thomas (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (2004). *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hobbes, Thomas (1998). *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lošonc, Alpar (2009). *Moć kao društveni događaj. O intenziviranju i slabljenju moći*. Novi Sad: Adresa.
- Macpherson, C.B. (1981). *Politička teorija posjedničkog individualizma*. Zagreb: Naklada CDD (Centar društvenih djelatnosti).
- Negri, Antonio (1991). *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis, Oxford: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio (2004). *Subversive Spinoza. (Un)contemporary Variations*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- Read, Jason (2011-2013). *-The Affective Composition of Labor*
- *Red Spinozism: Towards and Against a Spinozist Theory of Alienation*
- *Is it Simple to be a Philosopher in Marxism?*
- *Towards a Spinozist Critique of Political Economy*
<http://www.unemployednegativity.com/search/label/Spinoza> (poslednji pristup 22. 8. 2013.)
- Spinoza, Baruh (2011). *Kratka rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći*. Beograd: Dereta.
- Spinoza, Baruh (1970). *Etika*. Beograd: Kultura
- Spinoza, Baruh (1957a). *Teološko-politički traktat*. Beograd: Kultura.
- Spinoza, Baruh (1957b). *Politički traktat*. Beograd: Kultura. Internet verzija na latinskom: <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm?lang=E> (poslednji pristup 26. 8. 2013.)
- Spinoza, Baruch (1661-1676). *Epistolae (Letters)*. <http://bdsweb.tripod.com/en/letters.htm> (poslednji pristup 26. 8. 2013.)
- Wallerstein, Immanuel (1986). *Suvremeni svjetski sistem*. Zagreb: Cekade.
- Virno, Paolo (2004). *Gramatika mnoštva. Prilog analizi suvremenih formi života*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

MAJA SOLAR
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

SPINOZA AS ANTI-HOBBS

Abstract: This paper traces several lines by which Spinoza emerges primarily as an anti-Hobbes, in the theoretical-political sense. Crucial lines which prove so are: level of the immanence and transcendence, level of the relationship between affect of fear and freedom, level of relation between individuality and collectivity and, in particular, level which relates concepts of the people and multitude. While Hobbes's thought demonstrates itself as crucial for ideas of individualism and liberal traditions, Spinoza emerges as a thinker of the collectivity, of *multitude*, and thus as inspiration for materialistic readings.

Keywords: Spinoza, Hobbes, immanence, transcendence, sovereignty, fear, freedom, individuality, collectivity, people, multitude, democracy.

Primljeno: 24.2.2013.
Prihvaćeno: 22.3.2013.