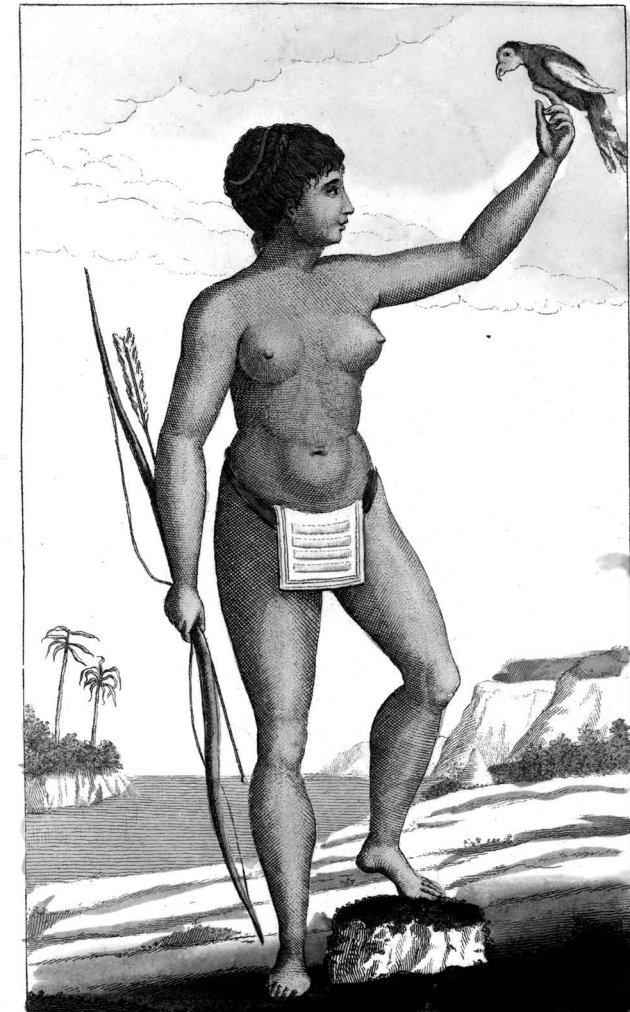


Pierre Clastres

SLOBODA, NESREĆA I BEZIMENO  
ETJEN DE LA BOESI I PITANJE  
POLITIČKOG

*Stedman T. III. Tav. IV.*



INDIANA. ARROWUKAS.



**anarhija/ blok 45**  
PORODIČNA BIBLIOTEKA



Pierre Clastres (Pjer Klastr)  
SLOBODA, NESREĆA I BEZIMENO  
ETJEN DE LA BOESI I PITANJE POLITIČKOG  
1976.

„Liberté, malencontre, innommable: La Boétie et la question du politique“, *Recherches d'anthropologie politique*, Editions de Seuil, Paris, 1980. „Freedom, Misfortune, the Unnameable“, *Archeology of Violence*, SEMITOTEXT(E), 1994.

Preveo Aleksa Golijanin, 2004.  
<http://anarhija-blok45.net1zen.com>  
[aleksa.golijanin@gmail.com](mailto:aleksa.golijanin@gmail.com)

ZAJEDNIČKA ARHIVA  
<http://anarhisticka-biblioteka.net>

# SLOBODA, NESREĆA I BEZIMENO

## Etjen de la Boesi i pitanje političkog



Izdanje *Rasprave o dobrovoljnom ropstvu* iz 1922, sa ilustracijama  
Luja Žua (Louis Jou).

### I

Ne srećemo se često s mišlju slobodnijom od one Etjena de la Boesija. Ima u tom mladiću, tada još maloletnom (zašto ga ne nazvati Remboom misli?), neke rešenosti, neke drskosti i ozbiljnosti, koja me navodi da postavim jedno, na prvi pogled, sporedno pitanje: odakle nam uopšte ideja da o toj misli sudimo u okvirima epohe, da svoj (nepodnošljivo!) oholi pogled ograničimo na zatvoreni i uvek obrnuti krug događaja? Nikakav istorijski determinizam (političke okolnosti trenutka, pripadnost određenoj društvenoj klasi) ne može da razoruža uvek zaraznu *Raspravu*,<sup>1</sup> da ospori njenu suštinsku afirmaciju slobode. Lokalni i efemerni događaji la Boesiju retko kada služe kao oslonac, kao pretekst: u njemu nema ničeg od pamfletiste, publiciste, militanta. Njegov napad stremlji jednom višem cilju: on uspeva da postavi jedno potpuno oslobađajuće pitanje upravo zato što je slobodan od svake društvene i političke teritorijalnosti; a da je njegovo pitanje zaista transistorijsko i da u tome uspeva, dokaz je i to što ga uopšte razumemo. Kako je moguće, pita la Boesi, da se većina pokorava jednoj osobi, i to ne samo da joj se pokorava, nego i da joj služi, i ne samo da joj služi, nego da to i želi?

Direktnost i značenje ovog pitanja isključuju mogućnost da se njegova pozadina traži u konkretnoj istorijskoj situaciji. Sam način na koji je to destruktivno pitanje postavljeno, tako herojski, a opet prosto, ukazuje da

<sup>1</sup> Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, 1549. Etjen de la Boesi, *Rasprava o dobrovoljnom ropstvu (ili Protiv jednog)*, Filip Višnjić, Beograd, 1986. Preveo Ivan Vejvoda. <http://anarhisticka-biblioteka.net/library/etienne-de-la-boetie-rasprava-odobrovoljnom-ropstvu> (delimično korigovan prevod I. Vejvode)

ono sledi logiku suprotnosti: ako sam *iznenađen* time što vidim da je dobrovoljno ropstvo prisutno u svim društvima – u mom, kao i u društvima o kojima mogu da saznam iz knjiga (uz izuzetak, ali samo retorički, starog Rima) – onda je to zato što *mogu da zamislim* logičku mogućnost postojanja društva koje *ne zna* za dobrovoljno ropstvo. U tome se sastoje heroizam i sloboda la Boesija: u tom finom prelazu od istorije ka logici, u odbijanju da se u tom jazu vidi nešto prirodno, u napadu na opšte uverenje da je društvo bez podele na gospodare i podanike nezamislivo.

Mladi la Boesi nadilazi celokupnu poznatu istoriju i kaže: nešto drugo je moguće. On od toga i ne pokušava da napravi program, koji bi odmah bio primenjen: on nije predvodnik. Sve dok se ljudi ne bune, njihova sudbina je za njega, na neki način, od malog značaja: zato je i bilo moguće da pisac *Rasprave o dobrovoljnom ropstvu* bude službenik jedne monarhističke države (zbog čega je prilično bizarno to delo nazivati „narodnim klasikom“).

Ono što la Boesi otkriva, tako što iskoračuje iz istorije, jeste upravo činjenica da su društva u kojima ljudi žele da služe tiraninu istorijska, da nisu večna, niti da postoje oduvek, da imaju datum rođenja i da je samo neki događaj mogao da izazove pad iz slobode u ropstvo: „... kakva je to nesreća mogla da toliko rasčoveči čoveka, rođenog samo zato da bi živio u slobodi, da ga natera da izgubi sećanje na taj prethodni život i ubije u njemu želju da se tom životu vrati?“

Nesreća, tragičan događaj, s posledicama tako dubokim da briše celo sećanje, a žudnju za slobodom zamenjuje ljubavlju ka ropstvu. Šta na to kaže la Boesi? Vizionarski, on počinje s tvrdnjom da prelaz od slobode ka podaništvu nije bio nužan; podelu društva na zapovednike i podanike on smatra slučajnom – koliko je samo od tada bilo teško da se o tom prelazu razmišlja kao o nepojmljivoj nesreći! Reč je o istorijskom trenutku rođenja same istorije, o fatalnom prodoru koji nikada nije trebalo da se dogodi, tom iracionalnom događaju u kojem mi moderni vidimo „nastanak države“. U padu društva u dobrovoljno služenje skoro svih ljudi jednoj osobi la Boesi vidi podmukli znak jedne možda nepovratne degeneracije: novi čovek, plod nepojmljive nesreće, nije više čovek, čak ni životinja, jer „... životinje ne mogu da se podjarme, a

da se pre toga ne opiru, pokazujući suprotnu želju...“ To biće, koje je teško imenovati, lišeno je svoje prirode. Izgubivši slobodu, čovek gubi svoju ljudskost. Biti čovek znači biti slobodan; čovek je biće slobode. Zaista, kakva je nesreća mogla da natera čoveka da se odrekne svog bića i stvori u njemu želju da nastavi sa tim odricanjem?

Tajanstvena nesreća iz koje potiče istorija lišila je čoveka njegove prirode, a u društvo unela podelu: sloboda, iako neodvojiva od njegovog prvog bića, proterana je iz njega. Znak i dokaz tog gubitka nije samo prepuštanje podaništvu, već ljubav prema njemu. Drugim rečima, la Boesi povlači oštru crtu između društava slobode, koja potvrđuju čovekovu prirodu – kao bića „koje postoji samo zato da bi živelo slobodno“ – i društava bez slobode, u kojima jedni zapovedaju, a drugi se pokoravaju. Primećujete da, za trenutak, ta razlika postoji samo kao logička. Još uvek ne znamo ništa o istorijskoj realnosti društava slobode. Za sada znamo samo da je, po prirodnoj nužnosti, prvo društvo moralo biti slobodno, bez podele na tirane i ljude prisiljene da im služe. Onda dolazi do nesreće: sve se okreće naglavačke. Posledica te podele na slobodna i robovlasnička društva je da su sva podeljena društva u isto vreme i robovlasnička. To znači da la Boesija ne zanimaju dalje razlike unutar podeljenih društava: on nigde ne govori o dobrom vladaru, nasuprot zlom tiraninu. On se ne bavi studijom karaktera. Šta znači ako je neki vladar dobar ili loš? U oba slučaja, tu je vladar kojem moramo da se pokoravamo. Svoje istraživanje la Boesi izvodi ne kao psiholog, već kao mehaničar: njega zanima funkcionisanje društvene mašine. Nema progresivnog, postepenog klizanja iz slobode u ropstvo: nikakav prelaz ili neka posebna konfiguracija društvene stvarnosti ne posreduju između ta dva stanja – samo je neka teška nesreća mogla da raniju slobodu utopi u sadašnje podaništvu. Šta to znači? To znači da su svi odnosi vlasti prinudni, da sva podeljena društva ispunjava apsolutno Zlo, da su ta društva, budući neprirodna, čista negacija slobode.

Rođenje istorije, podela na dobra i loša društva rezultat su te nesreće. Dobro društvo je ono u kojem prirodno odsustvo podele osigurava vladavinu slobode, a loša društva su ona čije podeljeno biće otvara put pobedi tiranije.

Da bi došao do tačne dijagnoze tog zla koje razjeda celo telo podeljenog društva, la Boesi se ne upušta u komparativnu analizu podeljenih i nepodeljenih društava, već nastavlja da istražuje posledice jedne čisto logičke opozicije: njegova Rasprava donosi implicitnu, ali ključnu tvrdnju da podeljenost nije ontološka odlika društva. Samim tim, pre nesrećne pojave društvene podele, moralo je, u skladu s ljudskom prirodom, da postoji društvo bez prinude i potčinjavanja. Za razliku od Rusoa, la Boesi ne kaže da takvo društvo verovatno nikada nije postojalo. Čak i ako su ljudi zaboravili na njega, čak i ako sam la Boesi nema nikakvih iluzija o tome da bi se ono moglo vratiti, on zna da je pre te nesreće to bio jedini oblik društvenog postojanja.

Ovaj uvid koji je za la Boesija mogao da bude samo apriroran, danas je zadatak onih koji u svojim istraživanjima ponavljaju njegovo pitanje. Danas raspoložemo empirijskim znanjem o onome o čemu la Boesi nije mogao da zna ništa, i to ne na osnovu logičke dedukcije, već na osnovu direktnog posmatranja. To je razlog zašto etnologija svoj projekat ispisuje na horizontu društvene podele koju je spoznao la Boesi. Njen zadatak je da prikupi što više podataka koji se, pre svega i najviše, odnose na društva koja su prethodila nesreći: na Divljake pre Civilizacije, narode pre pojave pisma, društva pre istorije. Ona su svakako dobro nazvana, ta primitivna društva, prva društva koja su se razvijala ne znajući za podeljenost, prva koja su postojala pre fatalne nesreće. Etnologija zato ima privilegiju da proučava jedan izuzetan predmet: društva bez države.

Odsustvo države, interni antropološki kriterijum za utvrđivanje postojanja primitivnog društva, podrazumeva nepodeljenost tog postojanja. Ne u smislu da ta podela društva prethodi instituciji države, već pre u smislu da sama država stvara tu podelu; država je motor i osnova te podele. Donekle netačno, za primitivna društva se kaže da su egalitarna. To znači da su odnosi između ljudi, odnosi između jednakih. Ta društva su „egalitarna“ zato što ne znaju za nejednakost: niko ne „vredi“ više ili manje od nekog drugog, niko nije superioran ili inferioran. Drugim rečima, niko ne može da „čini“ više od drugih; niko nije u posedu vlasti. Nejednakost za koju ovi narodi ne znaju, deli ljude na one u posedu vlasti i one koji se toj vlasti pokoravaju, razdirući tako društveno telo nožem

dominacije. To je razlog zašto u poglaviци ne treba gledati vesnika podele unutar zajednice: poglavica nije zapovednik; on ne može da čini više nego neki drugi pripadnik zajednice.

Država, kao institucionalizovana podela društva na više i niže, konkretna je primena odnosa vlasti. Imati vlast znači sprovesti je: vlast koja se ne sprovođi nije vlast, već samo privid. Možda bi zato, sa ove tačke gledišta, neka „kraljevstva“, afrička i druga, trebalo svrstati u domen privida vlasti. Kako god bilo, odnos vlasti proizvodi potencijal za produblјivanje podele unutar društva. U ovom smislu taj odnos je suština države kao institucije, ono što je oblikuje. Obrnuto, država je samo ekstenzija odnosa vlasti, još naglašenija sve većom nejednakošću koja se javlja između onih koji zapovedaju i onih koji se pokoravaju. Zato sve društvene mašine koje funkcionišu bez odnosa vlasti nazivamo primitivnim. Samim tim, sva društva čije funkcionisanje zahteva, makar u meri koja nama izgleda minimalna, sprovođenje vlasti treba smatrati društvima države. La Boesi bi rekao da se radi o društvima pre i posle nesreće.

Podrazumeva se da se univerzalna suština države ne ispoljava na isti način u svim varijetetima države kao formacije o kojima nas obaveštava istorija. Samo u poređenju sa primitivnim društvima, društvima bez države, sva ostala društva ukazuju nam se kao identična. Ali, kada se nesreća jednom dogodi, kada sloboda koja je prirodno uređivala sve odnose među jednakima nestane, pokazuje se da je apsolutno Zlo spremno na sve: postoji i hijerarhija najgoreg. Primer totalitarne države, u svim njenim savremenim oblicima, tu je da nas podseti da gubitak slobode, ma koliko bio strašan, nikada nije dovoljno strašan i da nikada nismo prestali da je gubimo.

La Boesi ne može da uništenje prvog društva, u kojem je uživanje u slobodi bilo izraz prave čovekove prirode, smatra za nešto drugo osim za nesreću, za koju nije postojao ni jedan nužan razlog, ali koja se ipak dogodila. *Rasprava o dobrovolјnom ropstvu* eksplicitno postavlja dva pitanja: prvo, kako je došlo do toga da ljudi izgube svoju prirodu, kako je došlo do podele u društvu, kako to da se nesreća uopšte dogodila? Drugo, kako ljudi opstaju tako denaturisani, kako nejednakost uspeva

da se neprestano reprodukuje, kako se nesreća produžava do te mere da izgleda večna?

La Boesi ne daje odgovor na prvo pitanje. On se, modernim jezikom rečeno, bavi pitanjem porekla države. Odakle dolazi država? To pitanje je usmereno na odgovor iz sfere iracionalnog, ono pokušava da smanji verovatnoću na neku nužnost ili potrebu, i tako izbegne pozivanje na nesreću. Opravdano pitanje, ali nemoguć odgovor? Zaista, la Boesiju ništa ne daje povod da razlog traži u nepojmljivom: zašto se ljudi odriču slobode? Ipak, on pokušava da odgovori na drugo pitanje: kako to da se to odricanje nastavlja? Cilj *Rasprave* je da odgovori na to pitanje.

Ako se od svih bića samo čovek „rađa da bi živeo u slobodi“, ako je on po svojoj prirodi biće slobode, gubitak slobode mora da ima posledice na samu ljudsku prirodu: čovek je denaturisan, njegova priroda se izmenila. On sigurno ne teži prirodi anđela. Denaturacija se odvija ne ka nečemu višem, već ka nižem; radi se o regresiji. Da li to znači pad iz humanosti u animalnost? Nije ni to, jer vidimo da se životinje potčinjavanju gospodara samo u velikom strahu. Ni anđeo, ni životinja, ni sa ove, niti sa one strane ljudskog, takav je denaturisani čovek. *To, doslovno, nema ime.*

Odatle potreba za novom idejom o čoveku, za novom antropologijom. La Boesi je u stvari osnivač antropologije modernog čoveka, čoveka iz podeljenih društava. On nagoveštava Ničeov poduhvat, čak više nego Marks, otvarajući pitanje opadanja i otuđenja puna tri veka ranije. Denaturisani čovek živi u uslovima opadanja jer je izgubio slobodu. On živi u otuđenju jer mora da se pokorava. Ali, da li je zaista tako? I životinje moraju da se pokoravaju. Pokušaj da se denaturacija čoveka prikaže kao regresija ka animalnom nailazi na nepremostiv problem: čovek se ne pokorava uz pomoć sile i ograničenja, pod terorom ili zbog straha smrti, već dobrovoljno. Ljudi se pokoravaju zato što žele da se pokoravaju; oni su podanici zato što to žele. Šta to znači? Da li je denaturisani čovek i dalje čovek zato što je sam izabrao da više ne bude čovek, slobodno biće? Takva je naša predstava o čoveku: lišen svoje prvobitne prirode, ali i dalje slobodan, zato što je sam izabrao otuđenje. Čudna sinteza, nezamislivo spajanje, stvarnost koju je nemoguće imenovati.

Denaturacija izazvana nesrećom stvara novog čoveka u kojem želju za slobodom zamenjuje želja za potčinjavanjem. Denaturacija okreće čoveka ka drugom, potpuno suprotnom cilju. Novi čovek nije izgubio volju; on je sada stavlja u službu gospodara: ljudi, žrtve sudbine ili vradžbine, *žele* da služe svom tiraninu. Iako nenamerno, taj obrt otkriva svoj pravi identitet: to je želja. Kako se ona javlja? La Boesi ne zna. Zašto se to stanje produžava? Zato što čovek želi da se tako nastavi, odgovara la Boesi. Slabo napredujemo, lako je nizati ovakve prigovore. La Boesi je suptilno, ali jasno naznačio da je odgovor na ovu zagonetku antropološki. *Sama ljudska priroda* postavlja pitanje: da li je želja za potčinjavanjem urođena ili stečena? Da li ta želja prethodi nesreći, posle koje je ova samo došla do izražaja? Ili se pojavila iz ničega, i to baš u trenutku nesreće, poput neke kobne mutacije koja prkosi svim objašnjenjima? Ta pitanja nisu tako akademska kao što izgledaju; to nam potvrđuje primer primitivnih društava.

Tu je i treće pitanje koje je autor *Rasprave* mogao da postavi, a koje savremena etnologija sada može da formuliše: kako primitivnim društvima uspeva da spreče pojavu nejednakosti, podele, odnosa vlasti? Kako im uspeva da odagnaju nesreću? Kako je sprečavaju *u korenu*? Naime, ponovimo još jednom, primitivna društva nemaju državu ne zato što nisu u stanju da dostignu stepen zrelosti koji država navodno označava, već zato što odbijaju tu instituciju. Ona ne znaju za državu zato što je *ne žele*; pleme uvek razdvaja poglavicu i vlast, jer ne želi da poglavica bude u njenom posedu; ono ne dopušta poglavici da bude poglavica. Primitivna društva su društva koja odbijaju poslušnost.

Ovde se treba čuvati pozivanja na psihologiju: odbijanje odnosa vlasti, odbijanje poslušnosti ni u kom slučaju nije karakterna crta Divljaka, kao što su to mislili misionari i putnici, već posledica načina na koji njihova društvena mašina funkcioniše na individualnom nivou, plod zajedničkog delovanja i odluke.

Pored toga, nema više potrebe da se spekulira o tome kako su primitivna društva morala da znaju za državu, da bi mogla da je odbace: oni su navodno imali to iskustvo, znali za podelu na gospodare i podanike, ali su se onda, iskusivši svo zlo i nepodnošljivost te podele, vratili u stanje pre

podele, u vreme pre nesreće. Hipoteze slične ovoj služe tome da prikažu večni i univerzalni karakter države i podeljenosti društva na osnovu odnosa naređenje-izvršenje. Ta nimalo naivna postavka, koja pokušava da opravda podelu društva tako što je smešta u samu njegovu strukturu, konačno je osporena dokazima koje pružaju istorija i etnologija.

Ne postoji ni jedan primer društva sa državom koje je opet postalo primitivno, društvo bez države. Naprotiv, izgleda da na tom putu postoji tačka posle koje nema povratka: čim se ta tačka pređe, moguće je kretanje samo u jednom pravcu, od ne-države ka državi, nikada obrnuto. Vreme i prostor, najrazličitiji kulturni uslovi i periodi naše istorije pružaju stalan prizor dekadencije i degradacije masivnih državnih sistema: država može da propadne, da se raspadne ovde na feude, tamo na poglavarske zajednice, ali odnosi vlasti ne iščezavaju nigde, podela vlasti se nikada ne reapsorbuje, povratak u stanje ne-države se nigde ne događa. Neodoljiva, zbačena, ali ne i uništena, vlast države se svuda ponovo nameće, bilo da je reč o Zapadu nakon propasti Rimskog Carstva ili o južnoameričkim Andima, gde su tokom nekoliko milenijuma razna carstva smenjivala jedna druga, sve do konačne pojave carstva Inka.

Zašto smrt države nikada nije potpuna, zašto ne vodi ka ponovnom uspostavljanju nepodeljenog društvenog bića? Zašto se, iako redukovan i oslabljen, odnos vlasti nastavlja? Da li je moguće da je taj novi čovek, nastao podelom društva i reprodukovao njome, onaj konačni, besmrtni čovek, nepovratno onesposobljen za povratak u stanje pre podele?

Želja za potčinjavanjem, odbijanje poslušnosti; društva sa državom, društva bez države. Primitivna društva odbijaju odnose vlasti tako što *ne dopuštaju da želja za potčinjavanjem dođe do izražaja*. Sledeći la Boesija, uviđamo da uvek treba podsećati na jednu prostu činjenicu: *želja za vlašću ne može da dođe do izražaja, ako ne uspe da probudi svog obaveznog partnera, želju za potčinjavanjem. Nema ostvarive želje za izdavanjem naređenja, ako nema odgovarajuće želje za poslušnošću. Zato tvrdimo da primitivna društva, budući nepodeljena, isključuju svaku mogućnost ostvarenja želje za vlašću i želje za potčinjavanjem.*

Kao društvena mašina rešena da sačuva svoje nepodeljeno biće, primitivno društvo definiše sebe kao mesto na kojem zle želje bivaju potisnute. Svaka takva želja nema nikakve šanse: nijedan Divljak neće hteti da ima išta sa njom. Oni u toj želji vide zlo, koje će, ako mu se dopusti da dođe do izražaja, istog časa voditi ka uvođenju jedne novine, nejednakosti, podele na gospodare i podanike, na one koji imaju vlast i na one koji se toj vlasti potčinjavaju. Da bi odnosi između ljudi ostali odnosi između slobodnih i jednakih ljudi, nejednakost mora biti sprečena; bujanje zla, želje sa dva lica, koja možda opseda sva društva i sve pojedince unutar tih društava, mora biti onemogućeno. Unutrašnjem postojanju želje za vlašću i želje za potčinjavanjem – a ne samo vlasti i potčinjavanju kao takvima – primitivna društva suprotstavljaju sva „smeš“ i „ne smeš“ svog zakona: ne smemo da promenimo ništa u svom nepodeljenom biću, zla želja ne sme da se ostvari.

Prema tome, nije nužno da se ima iskustvo o državi, da bi se ona odbacila, znati za nesreću da bi se ona odagnala, izgubiti slobodu da bi se onda na njoj insistiralo. *Svojoj deci pleme govori*: svi ste jednaki, niko od vas ne vredi više ili manje od nekog drugog; nejednakost je zabranjena; to je loše, to je pogrešno. Da se nauk ovog primitivnog zakona nikada ne bi zaboravio, on se na najbolnji način ispisuje, tačnije urezuje, u tela mladih ljudi tokom obreda inicijacije. Telo pojedinca, kao površina na kojoj će zakon biti ispisan, predstavlja zajednički ulog u koji je ugrađena želja celog društva da spreči pojedinačnu želju koja bi mogla da naruši slovo Zakona i prodre u društvenu arenu. Ako se nekim slučajem ta želja ipak javi, ako neko od jednakih poželi da svojoj želji za vlašću podredi celo društveno telo, tom poglavici željnom komandovanja pleme će, umesto da mu se pokori, odgovoriti: ti si, iako jednak svima nama, poželeo da razoriš nepodeljeno biće našeg društva i pokušao da sebe nametneš kao superiornog u odnosu na ostale; ti, koji ne vrediš više od ostalih. Zato ćeš od sada vredeti manje od ostalih. Etnografija neprestano potvrđuje taj imaginarni dijalog: kada poglavica poželi da se ponaša kao poglavica, on biva napušten i isključen iz društva. Ako insistira, biva ubijen: totalno isključenje, radikalna kletva.

Nesreća: nešto što je sprečilo društvo da želju za vlašću i želju za potčinjavanjem zadrži u unutrašnjosti. Te želje su sada izašle na videlo i počele da se ostvaruju, u podjeljenom biću društva, koje se od tada sastoji od nejednakih. Kao što su primitivna društva konzervativna u nastojanju da sačuvaju svoje biće-za-slobodu, tako i podjeljena društva ne dopuštaju sebi da se promene: želja za vlašću i želja za potčinjavanjem nastavljaju da se ostvaruju.

## II

Već sam govorio o totalnoj slobodi la Boesijeve misli, njenom transi-storijskom govoru. Čudnovatost pitanja koje je postavio ne bleedi pred činjenicom da je pripadao pravničkoj buržoaziji, niti u *Raspravi* treba videti izraz zgroženosti kraljevskom represijom nad Gibelinima, čija je pobuna na jugu Francuske bila ugušena 1549. godine. La Boesijev poduhvat izmiče svim pokušajima da se ograniči na njegovo stoleće; to nije neka svima poznata misao, tipična za to vreme, jer ona dovodi u pitanju svaku poznatu misao. *Rasprava* je izraz usamljene i stroge misli koja se hrani samo sopstvenim kretanjem, svojom vlastitom logikom: ako se čovek rađa da bi bio slobodan, onda prvi oblik ljudskog društva sigurno nije mogao da dopusti podjeljenost i nejednakost. Kod la Boesija nailazimo na neku vrstu apriornog deduktivnog dokaza o postojanju društva bez države, primitivnog društva. Začudo, možda se tek u toj tački mogu pronaći uticaji njegovog doba, posebno ako se ima u vidu ono što se događalo tokom prve polovine XVI veka.

Često gubimo iz vida da XVI vek nije bio samo doba renesanse i vaskrsnuća drevnog grčkog i rimskog sveta, već i svedok jednog događaja koji će potpuno izmeniti sudbinu Zapada: otkrića i osvajanja Novog sveta. S jedne strane povratak drevnoj Atini i Rimu, s druge strane prodor nečega što do tada nije postojalo: Amerike. Fasciniranost Evrope otkrićem nepoznatog kontinenta možemo da merimo brzinom kojom su se širile vesti sa druge strane okeana. Ograničimo se na iznošenje samo nekoliko hronoloških tačaka. Kolumbova pisma o otkriću Amerike mogla su da se čitaju u Parizu već od 1493. godine. Opet u Parizu, 1503, mogli ste da na latinskom čitate priču o prvom putovanju

Ameriga Vespučija. Amerika, kao zvaničan naziv Novog sveta, pojavila se prvi put 1507, u drugom izdanju Vespučijevih putovanja. Od 1515. pa nadalje, francuski prevodi portugalskih putopisa bili su bestseleri. Ukratko, od početka veka, Evropi nije trebalo mnogo vremena da sazna šta se dešavalo u Americi. Obilje i brzina kojom su se vesti prenosile i kružile, uprkos svim ograničenjima tog doba, govore da je kod mnogih obrazovanih ljudi postojao živ interes za nove zemlje i tamošnje narode, kao što je to bio slučaj i sa drevnim svetom o kojem su govorile knjige. Dvostruko otkriće, ista želja sa novim saznanjima, koja se u isto vreme okretala istoriji drevne Evrope i novim geografskim otkrićima.

Treba imati u vidu da je većina putopisne literature bila španskog i portugalskog porekla. Iberijski istraživači i konkvistadori su kretali u avanturu u ime i uz finansijsku podršku Madrida i Lisabona. Njihove ekspedicije bile su zapravo poduhvati države, a putnici su bili obavezni da redovno obavestavaju džangrizavu kraljevsku birokratiju. Ali, to ne znači da su svoju radoznalost Francuzi mogli da zadovolje samo čitanjem izveštaja svojih suseda. Iako je francuska Kruna u tom trenutku bila veoma daleko od ideje o kolonizaciji druge strane Atlantika i samo površno pratila napore Španaca i Portugalaca, u zemlji je bilo mnogo ambicioznih privatnih preduzetnika, veoma zainteresovanih za Novi svet. Još od početka XVI veka, možda i ranije, brodovlasnici i trgovci iz engleskog Kanala i duž cele atlantske obale pokretali su ekspediciju za ekspedicijom u pravcu Ostrva, ka oblasti koju je Andre Tevet kasnije nazivao ekvatorijalnom Francuskom. Čutanju i inerciji države, odgovala je intenzivna, užurbana aktivnost posada i preduzetnika, od Onflera do Bordoa, koji su vrlo rano uspostavili redovne trgovačke odnose sa južnoameričkim Divljacima.

Tako je još 1503, tri godine nakon što je portugalski istraživač Kabral otkrio Brazil i kapetan Žonevil kročio na istu obalu. Posle bezbrojnih avantura, uspeo da se maja 1505. vrati u Onfler, u pratnji jednog mladog Indijanca po imenu *Essoamerica*, sina poglavice Tupinamba plemena. U hronikama tog vremena pojavljuje se svega nekoliko imena, kao što je Žonevil, iako je do tada na stotine iskusnih mornara već bilo prešlo okean. Na osnovu tih izveštaja može da se stekne samo približna predstava o redovnosti i intenzitetu odnosa između Francuza i Divljaka. To ne treba

da čudi: sponzori tih putovanja bili su privatni brodovlasnici koji su zbog konkurencije nastojali svoje poslove držati u tajnosti. Relativna oskudnost pisanih izveštaja bila je nadoknađena vestima iz prve ruke, od mornara koji su se iz Amerike vraćali u svoje luke duž cele Bretanje i Normandije, sve do La Rošela i Bordoa. To znači da je već od druge dekade XVI veka svaki francuski džentlmen mogao, ako je hteo, da bude redovno obavestavan o zbivanjima u Novom svetu i njegovim stanovnicima.

Ovaj dotok informacija, zasnovan na sve intenzivnijoj trgovini, nastavio je da se uvećava i da biva sve detaljniji. Opisujući populaciju sa brazilске obale, navigator Žan Alfons je već 1544. godine mogao da etnografski precizno razlikuje tri velika plemena, podgrupe velikog Tupi etniciteta. Jedanaest godina kasnije, Andre Tevet i Žan de Levi istraživali su istu obalu i vratili se sa svojim hronikama, nezamenljivim svedočanstvom o brazilskim Indijancima. Ali, sa ovom dvojicom vrsnih hroničara već zalazimo u drugu polovinu XVI veka.

*Rasprava o dobrovoljnom ropstvu* je, kako tvrdi Montenj, napisana 1548. godine, kada je la Boesi imao osamnaest godina. U narednom izdanju *Rasprave*, Montenj je potvrdio taj datum, ali je rekao da je njegov prijatelj tada u stvari imao svega šesnaest godina. To ne utiče mnogo na celu stvar, osim što tu misao čini još dragocenijom. Nije od velikog značaja čak ni to što je pet godina kasnije, tokom studija u Orleanu, la Boesi verovatno uneo neke korekcije u tekst. Unutrašnja logika je ostala ista, što ovi detalji ničim ne dovode u pitanje. Sve eventualne kasnije ispravke mogle su da budu samo površne, da bi se izlaganje učinilo još preciznijim i elegantnijim. I ništa više od toga. Nema ništa sumnjivije od te tvrdoglavosti s kojom erudite nastoje da svedu misao na njeno okruženje, ništa podmuklije od te namere da se uništi autonomija misli njenim svodjenjem na bednu zavisnost od uticaja. Ali, *Rasprava* je tu, razvija se neumoljivo i slobodno, potpuno ravnodušna prema celokupnom diskursu svoje epohe.

Možda iz tog razloga Amerika nije sasvim odsutna iz *Rasprave*, već se pojavljuje u obliku aluzije (iako veoma jasne) na jedan novi narod koji je upravo bio otkriven: „Ali, ...ako bi se nekim slučajem, danas pojavila jedna nova vrsta ljudi, koji ne znaju ni za potčinjavanje, ni za

slobodu, čak ni po imenu, i kada bi im bilo ponuđeno da budu robovi ili da žive slobodno u skladu sa zakonima, šta bi izabrali? Nema sumnje da bi izabrali da slede svoj razum, nego da služe nekom čoveku...“

Ukratko, možemo da zaključimo da je u Francuskoj 1548. godine znanje o Novom svetu bilo veoma detaljno, već prilično vremešno i stalno dopunjavano izveštajima navigatora. Bilo bi zaista čudno da je neko poput la Boesija bio toliko rasejan prema onome što se pisalo o Americi ili što je moglo da se čuje iz prve ruke u luci Bordoa, sasvim blizu Sarla-la-Kanede (Sarlat-la-Canéda), njegovog rodnog grada. Naravno, to znanje mu nije bilo potrebno da bi napisao *Raspravu*; ali, teško je zamisliti da taj mladić, koji se bavio tako ozbiljnim pitanjem kao što je dobrovoljno ropstvo, koji je sanjao o društvu pre nesreće, nije bio zapanjen slikom koju su putnici već godinama donosili, o toj „novoj vrsti ljudi“, američkim Divljacima, koji žive bez Vere, Kralja i Zakona, gde je svaki čovek svoj jedini gospodar.

U društvu podeljenom duž vertikalne ose vlasti na gospodare i podanike, odnosi među ljudima ne mogu da se uspostavlja slobodno. Princ, despot ili tiranin, onaj koji sprovodi vlast, očekuje od svojih podanika samo potpunu poslušnost. Ovi drugi izlaze u susret tom očekivanju, toj želji za vlašću, ali ne iz straha ili zbog nasilja, već zato što poslušnost budi u njima želju za potčinjavanjem. Proces denaturacije odstranjuje sećanje na slobodu, pa tako i želju da se ta sloboda povraća. To je ono što svim podeljenim društvima garantuje dugovečnost. Taj proces se ispoljava u isto vreme kroz prezir koji oni na vlasti nužno osećaju prema potčinjenima, ali i kroz ljubav podanika prema vladaru, kroz kult koji ljudi posvećuju ličnosti tiranina. Ta struja ljubavi, koja kreće se iz najvećih dubina i stremlje ka najvećim visinama, koju podanici osećaju prema gospodarar, takođe denaturiše i odnos između samih podanika. Odstranjujući svaki trag slobode, ovi odnosi diktiraju novi zakon društva: gospodar mora da se voli. Nedovoljna ljubav je kršenje zakona. Svi nastoje da se drže tog zakona, svako procenjuje onog drugog po tome koliko je odan zakonu. Ljubav prema zakonu i strah od slobode pretvaraju svakog podanika u saučesnika: odanost tiraninu isključuje prijateljstvo među podanicima.



Šta se dešava sa nepodeljenim, primitivnim društvima, sa društvima bez tirana? Ispoljavajući svoje biće-za-slobodu, ona ne mogu da prežive osim kroz slobodno uspostavljanje odnosa među jednakim pojedincima. Svaki drugačiji odnos je nemoguć jer je koban po društvo. Jednakost podstiče prijateljstvo, prijateljstvo može da postoji samo u jednakosti. Ono što mladom la Boesiju nije bilo suđeno da čuje je nešto o čemu današnji Gvarani Indijanci, kasni, ali nesumnjivi potomci one „nove vrste ljudi“ iz starine, pevaju u svojim najsvetijim himnama. Veliki bog Namandu, došao je iz senke i stvorio svet. Prvo je stvorio Reč, suštinu zajedničku i ljudima i bogovima. Ljudima je dodelio sudbinu onih koji sakupljaju Reč u kojoj žive i koji je čuvaju. Ljudi, jednaki pred božanstvom koje ih je izabralo, u isto vreme su Čuvari Reči i oni koje ta reč štiti. Društvo uživa u tom zajedničkom posedu koji je Reč. Stvoreni kao jednaki voljom božanstva – prirode – ljudi se okupljaju u društvu koje je celina, jedinstveno, nepodeljeno telo. Samo u takvom telu može da živi *mborayu*: život plemena i njegova želja za životom, plemenska solidarnost među jednakima. *Mborayu*: prijateljstvo, u kojem društvo sebe vidi kao celinu, u kojem su svi ljudi jedno.

Pjer Klastr, 1976.



Pjer Klastr (Pierre Clastres): rođen 1934, studirao na Sorboni. Tokom šezdesetih godina XX veka obavio je nekoliko dužih terenskih istraživanja među Gvajaki Indijancima u Paragvaju i Janomama Indijancima iz venecuelanske Amazonije. Od 1971. do 1977. godine bio je direktor istraživanja na *Ecole Pratique des Hautes* u Parizu, gde je vodio Katedru za religiju i društva južnoameričkih Indijanaca. Poginuo je u saobraćajnoj nesreći, 1977. godine.

Objavio je nekoliko knjiga i zbirki eseja: *Chronique des indiens Guayaki* (1972), *Le Grande Parler* (1974), *La Société contre l'état* (1974), a posthumno je objavljena zbirka eseja

*Recherches d'anthropologie politique* (1980). Iako relativno malo, njegovo delo smatra se za jedan od najvećih, ali i najprovokativnijih doprinosa savremenoj političkoj antropologiji.

POVEZANI TEKSTOVI

*Društvo protiv države* (1974)

*O vlasti u primitivnom društvu* (1976)

*Govor kao obaveza* (1974)

*Etnocid* (1974)

*O mučenju u primitivnim društvima* (1974)

*Tuga divljeg ratnika* (1977)

<http://anarhisticka-biblioteka.net/authors/pierre-clastres>

<http://anarhija-blok45.net1zen.com>

IZDANJA DRUGIH IZDAVAČA

*Arheologija nasilja: rat u primitivnim društvima*, Kiša, Novi Sad, 2004.

*Hronika o Gvajaki Indijancima*, Kiša, Novi Sad, 2004.

*Društvo protiv države: istraživanja iz političke antropologije*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2010.