



Fakulteta za medije i komunikacije
Univerzitet Singidunum
Beograd 2017

Biblioteka Collectanea #8

periferije POLITIČKOG

o afektima, stvarima
i zajednicama

Priredile:
Jelisaveta Blagojević
Mirjana Stošić
Jovana Timotijević

Biblioteka *Collectanea*

PERIFERIJE POLITIČKOG: o afektima, stvarima i zajednicama

Priredile: Jelisaveta Blagojević, Mirjana Stošić, Jovana Timotijević

Izdavač:

Fakultet za medije i komunikacije, Centar za medije i komunikacije
Karađorđeva 65, 11000 Beograd, Srbija, tel: +381(11)2626-474
email: info@fmk.edu.rs,
<http://fmk.singidunum.ac.rs>

Za izdavača:

Nada Popović Perišić

Redakcija: Jovan Čekić, Aleksandra Prole, Borut Vild

Prevod:

Ana Došen, Saša Hrnjez, Aleksandra Kostić, Aleksandar Nedeljković, Tatjana Popović, Mirjana Stošić, Jovana Timotijević

Redaktura i lektura: Ivan Milenković

Grafičko oblikovanje: Borut Vild

Štampa: Artprint, Novi Sad, 2017.

ISBN 978-86-87107-81-6

Čovek bez dela

■ I. Izraz »upotreba tela« (*he tou somatos chresis*) čitamo na početku Aristotelove *Politike* (1254b 18), na mestu gde je reč o tome da se odredi priroda roba. Aristotel tek što je izneo tvrdnju da se grad (država) sastoji od porodica ili domaćinstava (*oikai*), a da domaćinstvo u svojoj potpunoj formi čine robovi i slobodni ljudi (*ek doulon kai eleutheron*, robovi su pomenuti pre slobodnih – 1253b 3-5). Tri vrste odnosa definišu domaćinstvo: odnos gospodarenja (*despotikè*) između gospodara (*despotes*) i robova, bračni odnos (*gamikè*) između muža i žene i roditeljski odnos (*technopoietikè*) između oca i dece (7-11). Da je odnos gospodar-rob na neki način, ako ne najvažniji, onda barem najočigledniji, sugeriše – osim što je prvi imenovan – i to što Aristotel precizira da su zadnja dva odnosa »anonimna«, nemaju sopstveno ime (što izgleda povlači za sobom to da su *gamikè* i *technopoietikè* samo neprikladna denominacija koju je izmislio Aristotel, dok svi znaju šta je »despotski« odnos).

U svakom slučaju, analiza prvog odnosa, koja sledi odmah potom, predstavlja na neki način uvodni prag rasprave, skoro kao da bi sâmno pripremno, ali ispravno razumevanje odnosa gospodarenja (*despotikè*) dozvolilo pristup političkoj dimenziji u pravom smislu. Aristotel počinje sa određenjem roba kao bića koje, »iako je čovek, po prirodi nije svoj već tuđ«¹, pitajući se odmah zatim »da li je ko po prirodi rob, ili je svako ropstvo protivno prirodi« (1254a 15-18).

Odgovor je dat putem opravdanja vladanja (»vladanje i pokoravanje ne samo da su nužni već i korisni« – 21-22), koje se kod živih bića raspoznaje kao gospodarsko vladanje (*archè despotikè*) i političko vladanje (*archè politikè*), gde je prvo upoređeno sa vladavinom duše nad telom, a drugo sa vladavinom razuma nad žudnjom. I kao što je u

1 Navodi iz Aristotelove *Politike* slede izdanje: Aristotel, *Politika*, Bigz, Beograd, 1984, iako će oni na mnogim mestima biti izmenjeni, prošireni ili prilagođeni Agambenovom prevodu. – *prim. prev.*

prethodnom pasusu generalno tvrdio nužnost i prirodni karakter (*physei*) vladanja ne samo među bićima sa dušom, nego i u neživim stvarima (muzički modus je u Grčkoj *archè* harmonije), Aristotel sada nastoji da opravda vladanje nekih ljudi nad drugima:

Duša ima nad telom gospodarsku vlast (vlast gospodara nad robom), a razum nad žudnjom političku ili kraljevsku vlast. Prema tome, jasno je da je za telo prirodno i korisno da se pokorava duši, a za požudni deo našeg bića da se pokorava razumu i onom delu koji raspolaže razumom. Jednak ili obrnut odnos snaga između ovih elemenata štetan je za oba ... Isti je takav odnos između ljudi. (1254b 5-15).

N. *Ideju da se duša služi telom kao nekakvim oruđem i ujedno vlada njime formulisao je Platon u jednom odlomku iz Alkibijada (130a l) koji je Aristotel verovatno imao na umu kada je pokušao da utemelji vlast gospodara nad robom putem vlasti duše nad telom.*

Odlučujuće je, naime, izvorno Aristotelovo pojašnjenje prema kojem vladavina duše nad telom nije političke prirode («gospodarski» odnos između gospodara i robova je uostalom, kao što smo videli, jedan od tri odnosa koji prema Aristotelu definišu oikia). To znači – prema jasnoj distinkciji koja u Aristotelovom mišljenju odvaja domaćinstvo (oikia) od grada-države (polis) – da odnos duša/telo (poput odnosa gospodar/rob) jeste ekonomsko-domaćinski, a ne politički odnos (kao što je to pak odnos između razuma i požude). Ali to znači takođe i da se odnos između gospodara i roba, te odnos duše i tela, uzajamno određuju i da treba da posmatramo prvi odnos ako želimo da razumemo drugi. Duša se odnosi prema telu kao gospodar prema robu. Cezura koja deli domaćinstvo od grada insistira na istom pragu koji odvaja i ujedno sjedinjuje dušu i telo, gospodara i roba. I samo propitujući taj prag odnos između ekonomije i politike u Grčkoj moći će postati zaista razumljiv.

1.2. I na ovom mestu se pojavljuje, skoro u obliku zgrade, određenje roba kao »biće čije je delo upotreba tela«:

Po prirodi su robovi oni ljudi koji se od drugih razlikuju toliko koliko duša od tela i čovek od životinje – a takvi su svi oni čije je delo upotreba tela [*oson esti ergon he tou somatos chresis*] i kod kojih je to najbolje što oni

moгу dati [*a p' auton beltiston*]. Za njih je, kao i za maločas pomenuta bića, bolje da se pokoravaju. (1254b 17-20)

Aristotel u *Nikomahovoj etici* postavlja problem toga šta je *ergon*, delo i funkcija svojstvena čoveku. Na pitanje da li postoji tako nešto kao delo čoveka kao takvog (a ne prosto delo stolara, frulaša ili obućara), ili da li je pak čovek rođen bez dela (*argos*), Aristotel je odgovorio tvrdeći da je »delo čoveka delatnost duše prema *logos-u*« (*ergon anthropou psyches energeia katà logon* – 1098a 7). Utoliko je još osobenija definicija roba kao onog čoveka čije se delo sastoji samo u upotrebi tela. To da rob jeste i da ostaje čovek za Aristotela je van sumnje (*anthropos on*, »iako je čovek« – 1254a 16). To, međutim, znači da postoje ljudi čiji *ergon* nije baš ljudski ili je drugačiji kod drugih ljudi.

Već je Platon pisao da je delo svakog bića (bilo da se radi o čoveku, o konju ili bilo kom drugom živom biću) »samo ono pomoću čega ili čime on čini nešto lepše nego drugi« (*monon ti e kallista ton allon apergazetai* – *Država*, 353a 10). Robovi predstavljaju pojavljivanje one dimenzije ljudskog u kojoj je najbolje delo (»najbolje što mogu dati« – *beltiston* iz *Politike* podseća verovatno na *kallista* iz *Države*) ne delatnost (*energeia*) duše prema *logos-u*, nego nešto za šta Aristotel ne nalazi drugi naziv sem »upotreba tela«. U dve simetrične formulacije:

ergon anthropou psyches energeia katà logon
ergon (doulou) he tou somatos chresis
 delo čoveka je delatnost duše prema *logos-u*
 delo roba je upotreba tela,

energeia i *chresis*, delatnost i upotreba, kao da stoje jedno pored drugog tačno kao *psychè* i *soma*, duša i telo.

1.3. Podudaranje je utoliko značajnije budući da mi znamo da u Aristotelovoj misli postoji tesni i složeni odnos između dva termina – *energeia* i *chresis*. U jednoj važnoj studiji, Striker² je pokazao da je kla-

2 Émile De Strycker, *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, in G. E. L. Owen (ur.), *Aristotle on dialectic: The Topics. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, 1968, str. 159-160.

sična aristotelovska suprotnost mogućnosti (*dynamis*) i delatnosti, čina (*energeia*, doslovno: u-delovljenost) izvorno bila uobličena kao suprotnost između *dynamis* i *chresis* (biti u mogućnosti i biti u upotrebi). Paradigma te suprotnosti se nalazi u Platonovom *Eutidemu* (280d) gde on razlikuje posedovanje (*ktesis*) neke tehnike ili odgovarajućih oruđa bez njihovog korišćenja, i njihovu stvarnu upotrebu (*chresis*). Prema Strikeru Aristotel je počeo, po uzoru na učitelja, sa razlikovanjem (na primer u *Topika*, 130a 19-24) posedovanja znanja (*epistemen echein*) i njegove upotrebe (*epistemei chresthai*), da bi onda tehnički uobličio tu suprotnost zamenjujući uobičajeni *chresis* terminom koji je sam izmislio, a koji je Platonu bio nepoznat: *energeia*, delatnost.

Zapravo, u ranim delima Aristotel koristi *chresis* i *chresthai* u smislu koji je sličan poznijem *energeia*. Tako, u *Protreptiku*, gde je filozofija definisana kao *ktesis kai chresis sophias*, »posedovanje i upotreba mudrosti«³, Aristotel pažljivo razlikuje one koji poseduju vid, a drže oči zatvorenim, i one koji vid stvarno upotrebljavaju, a na isti način razlikuje i one koji se koriste znanjem od onih koji ga jednostavno poseduju⁴. To da upotreba ovde ima etičku konotaciju, a ne samo ontološku u tehničkom smislu, jasno se vidi iz ovog odlomka u kojem filozof pokušava da precizira značenje glagola *chresthai*:

Upotrebljavati [*chresthai*] nešto sastoji se dakle u sledećem: kada postoji sposobnost [*dynamis*] da se uradi samo jedna stvar, ona će se uraditi; ako pak mogućih stvari ima više, uradiće se ona od njih koja je najbolja, kako je slučaj kod upotrebe frule kada neko koristi flautu na jedinstven i najbolji način... Moramo reći stoga da upotrebljava onaj ko upotrebljava ispravno, budući da za onog ko upotrebljava ispravno postoje kako svrha tako i usklađenost sa prirodom. (fr. B84).

U poznijim delima Aristotel nastavlja da koristi termin *chresis* u smislu koji je sličan terminu *energeia*, a ipak ta dva termina nisu prosto sinonimi, nego se često stavljaju jedan uz drugog da bi se međusobno upotpunili i kompletirali. Tako u *Magna moralia*, nakon što je utvrdio da je »upotreba bolja od imanja« (*hexis*, koji označava posedovanje

3 Ingemar Düring, ed., *Der Protreptikos des Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1969, fr. B8.

4 *Ibid.*, fr. B79.

neke *dynamis* ili neke *techne*) i da »niko ne bi hteo da ima vid ako ne bi mogao da vidi i ako bi morao da drži oči zatvorenim«, Aristotel piše da se »sreća sastoji u određenoj upotrebi i u delatnosti« (*en chresei tini kai energeiai* – 1184b 13-32). Formula koja se takođe nalazi u *Politici* (*estin eudaimonia aretes energeia kai chresis tis teleios*, [sreća se sastoji u delanju po vrlini i u savršenoj upotrebi vrline] – *Politika*, 1328a 38) pokazuje da su dva termina za Aristotela istovremeno slična i različita. U određenju sreće, u-delovljenost i u-potrebljenost, ontološka i etička perspektiva se uzajamno upotpunjuju i uslovljavaju.

Budući da Aristotel ne određuje termin *energeia* sem na negativan način spram mogućnosti (*esti d' he energeia to hyparchein to pragma me outos hosper legomen dynamei*, [*energeia* je onda kada postoji neka stvar, ali ne u smislu kada kažemo da je u mogućnosti] – *Metafizika*, 1048a 31), utoliko treba odmah pokušati razumeti, u ovom kontekstu, značenje termina *chresis* (i odgovarajućeg glagola *chresthai*). U svakom slučaju je jasno da je Aristotelovo napuštanje termina *chresis* u korist *energeia* kao ključnog termina ontologije odredilo u izvesnoj meri način na koji je zapadna filozofija mislila bitak kao aktuelnost.

N. Kao držanje očiju zatvorenim, tako je i spavanje za Aristotela prava pravcata paradigma mogućnosti i *hexis-a*, i u tom smislu je suprotstavljeno i podređeno upotrebi koja je pak izjednačena sa budnošću: »Postojanje kako sna tako i budnosti podrazumeva postojanje duše: ali budnost je sličnija aktuelnom znanju, san je sličan imanju bez izvršenja« (*echein kai me energein* – O duši, 412a 25. Inferiornost sna, kao figure mogućnosti, u odnosu prema *energeia* potvrđena je još odlučnije u etičkim spisima: »Da je sreća *energeia* vidi se iz ovog: ako neki čovek provede život spavajući, nećemo sigurno reći da je srećan. On zapravo ima život, ali ne i život prema vrlini« (*Magna moralia*, 1185a 9-14)

1.4. U modernim studijama ropstva u antičkom svetu taj se problem – sa posebnim anahronizmom, s obzirom da je starim Grcima čak i nedostajao odgovarajući termin – razmatrao jedino sa stanovišta organizacije »rada« i proizvodnje. Čini se irelevantnim da bi Grci i Rimljani mogli u tome videti fenomen drugačijeg reda, koji zahteva konceptualizaciju potpuno različitu od naše. Utoliko skandaloznije izgleda ljudima novog doba to da su antički filozofi ne samo problematizovali

ropstvo, nego izgleda da su ga prihvatili kao očigledno i prirodno. Dešava se tako da pročitamo, na početku jednog skorijeg izlaganja o Aristotelovoj teoriji ropstva, da ova teorija prikazuje otvoreno »nedostojne« aspekte, dok bi najelementarnija metodološka opreznost morala da sugeriše, pre nego skandal, preliminarnu analizu problematičnog konteksta u kojem filozof upisuje pitanje kao i analizu pojmovnosti putem koje on pokušava da definiše njegovu prirodu.

O Aristotelovoj teoriji ropstva, na sreću, postoji jedno egezmplarno tumačenje, koje se zadržava na posve specifičnom karakteru rasprave koju filozof vodi o tom problemu. U jednom ogledu iz 1973, Viktor Goldšmit [Victor Goldschmidt] pokazuje da Aristotel ovde obrće svoju uobičajenu metodologiju, prema kojoj se pred nekom pojavom prvo treba upitati da li ona postoji i tek onda pokušati da se definiše njena suština. Spram ropstva on čini upravo suprotno: prvo mu definiše suštinu – doduše ovlaš (rob je čovek koji nije svoj već tuđ) – da bi onda prešao na ispitivanje njegovog postojanja, ali to na jedan sasvim poseban način. Pitanje se zapravo ne tiče postojanja i legitimnosti ropstva kao takvog, nego »telesnog problema« ropstva⁵: reč je naime o tome da se ustanovi *da li postoji u prirodi telo koje odgovara definiciji roba*. Istraga nije, naime, dijalektička, nego fizička, u smislu u kojem Aristotel u *O duši* (403a 29) razlučuje metod dijalektičkog, koji na primer definiše srdžbu kao želju za osvetom, od metoda telesnog, koji će u njoj da vidi samo kipljenje krvi oko srca.

Prihvatajući i razvijajući Goldšmitov predlog, možemo tvrditi da novina i specifičnost Aristotelove teze jeste da je osnov ropstva strogo »fizičkog«, a ne dijalektičkog reda, da se ropstvo naime može sastojati samo u telesnoj razlici u odnosu na telo slobodnog čoveka. Pitanje na ovom mestu postaje: »postoji li nešto tako kao (ropsko) telo roba?« Odgovor je afirmativan, ali sa takvim ograničenjima da bi se moglo opravdano zapitati da li Aristotelovo učenje, koje su ljudi modernog doba uvek shvatali kao opravdanje ropstva, ne bi pak njegovim savremenicima trebalo da izgleda kao napad.⁶ Aristotel piše:

5 Victor Goldschmidt, *Écrits*, t. I, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984, str. 75.

6 Ernest Barker, *The political thought of Plato and Aristoteles*, New York, Dover, 1918, str. 369.

Priroda želi [*bouletai*] da tela slobodnih ljudi i robova načini različitim, te su tela robova snažna za nužnu upotrebu [*pros ten anankaian chresin*], a tela slobodnih ljudi su uspravna i nesposobna za takvu vrstu dela, ali su sposobna za politički život... Međutim, često se događa upravo suprotno: jedni od njih imaju tela slobodnih, a drugi duše slobodnih. Ali kad bi se slobodni ljudi samo po svom telesnom izgledu tako razlikovali kao statue bogova, jasno je da bi se svi složili da oni gori treba da im služe kao robovi. A ako je to tačno za telo, još je opravdanije povući tu razliku u odnosu na dušu. Međutim, teže je upoznati lepotu duše nego lepotu tela. (*Politika*, 1254b 28)

Zaključak koji Aristotel odmah izvlači je stoga neizvestan i parcijalan: »Jasno je [*phaneron* ovde ne označava ni na koji način logički zaključak, nego pre važi kao »činjenica je«] da su neki [*tines*] po prirodi slobodni, a drugi robovi i da je za robove i korisno i pravedno da robuju [*sympherei to douleuein kai dikaion estin*]. (1255a 1-2) Kao što ponavlja nekoliko redaka posle: »priroda želi [*bouletai*] često to da ostvari [to jest da od dobrog roditelja i plemića nastane sin njemu sličan], ali ne može [*dynatai*] to uvek«. [1255b 4]

Ne samo što mu ne obezbeđuje sigurnu osnovu, »telesno« razmatranje ropstva ostavlja bez odgovora jedino pitanje koje bi moglo da ga utemelji: «postoji li ili ne neka telesna razlika između roba i gospodara?«. Ovo pitanje podrazumeva barem načelno ideju da je za čoveka moguće jedno drugo telo, da je ljudsko telo konstitutivno podeljeno. Pokušati razumeti šta znači »upotreba tela« znači takođe misliti to drugo moguće telo čoveka.

N. Ideja »telesnog« temelja ropstva se ponovo vraća bez ustezanja nekoliko vekova posle kod Sada koji u usta libertanca Sen-Fona stavlja ovu bespogovornu argumentaciju:

Pogledaj dela prirode i sam uzmi u obzir ekstremnu razliku koju je njena ruka postavila stvarajući ljude rođene u prvoj klasi (gospodari) i one koji su rođeni u drugoj klasi (robovi). Da li imaju možda isti glas, istu kožu, iste udove, isti hod, iste ukuse i – usudio bih se reći – iste potrebe? Zaludno je prigovarati da su luksuz i obrazovanje uspostavili ove razlike i da su u prirodnom stanju jedni i drugi apsolutno slični još od detinjstva. Ja to odričem, i bilo da sam to sam primetio ili da su mi to pokazali vični anatomisti, tvrdim da ne postoji nika-

kva sličnost u građi jednih i drugih ... Ne sumnjajte više Žilijet u te nejednakosti i, pošto one postoje, ne treba da oklevamo da ih iskoristimo i da se uverimo da, ako je priroda htela da se rodimo u prvoj od te dve klase ljudi, to je zato što možemo da uživamo koliko nam je volja u zadovoljstvu da bacamo u okove druge i da ih despotski prinudimo da služe svim našim strastima i svim našim potrebama.

Aristotelova rezerva je ovde nestala i priroda ostvaruje neizbežno to što želi: telesnu razliku gospodara i robova.

1.5. Utoliko više iznenađuje to što Goldšmit, nakon što je zabeležio sa velikom preciznošću »fizički« karakter Aristotelove argumentacije, ne dovodi je ni na koji način u vezu sa definicijom roba u smislu »upotrebe tela« koja neposredno prethodi, niti iz ove izvlači bilo kakvu posledicu u pogledu same koncepcije ropstva. Moguće je, naime, da se razumevanje strategije koja nagoni Aristotela da postojanje roba koncipira na čisto »telesni« način razotkriva isključivo ako prethodno pokušamo shvatiti značenje formule »čovjek čije je delo upotreba tela«. Ako Aristotel svodi problem postojanja roba na problem postojanja njegovog tela, to je možda zato što ropstvo određuje jednu zacelo osobitu dimenziju ljudskog (nema sumnje da je rob za njega čovek); tu dimenziju pokušava da imenuje sintagma »upotreba tela«.

Da bismo shvatili šta misli Aristotel pod ovim izrazom, valjalo bi pročitati pasus koji tek što mu prethodi, u kome se određenje roba ukršta sa pitanjem pravednosti ili nasilnosti ropstva, po prirodi (*physei*) ili po konvenciji (*nomoi*), i sa problemom vođenja domaćinstva (1253b 20 – 1254a 1). Nakon što je podsetio da je, prema nekima, vlast glave porodice nad robovima (*to despozein*) protivprirodna, te dakle nepravedna i nasilna (*biaion*), Aristotel uvodi poređenje između roba i *ktemata*, pokućstva (pribor u širem smislu koji je taj termin imao u početku) i oruđa (*organa*), koji su deo upravljanja domaćinstvom:

Celokupno pokućstvo [*ktesis*] spada u domaćinstvo i veština korišćenja pokućstva [*ktetikè*] spada u vođenje domaćinstva (bez neophodnih stvari se ne može živeti, a pogotovo živeti dobro). Kao što je i za svake određene poslove neophodno, da bi se neko delo obavilo, da postoje odgovarajuća oruđa [*oikeia organa*], tako je i sa onim ko vodi domaćinstvo [*oikonomi-*

koi]. Od tih oruđa jedna su mrtva, druga živa (na primer za kapetana broda kormilo je mrtvo a potkrmar je pak živo oruđe; pomoćnik [*hypere-tes*] u obavljanju posla postoji u obliku oruđa). Na isti način i pribor [*ktema*] jeste oruđe za život [*pros zoen*], a celo pokućstvo [*ktesis*] je mnoštvo oruđa. Rob je u nekom smislu živi pribor [*ktema ti empsychon*], a pomoćnik je kao oruđe za oruđe [*organon pro organon*, ili oruđe koje dolazi pre drugih oruđa]. Jer kad bi oruđe moglo po zapovesti da obavi svoj posao ili da se postara za njega preduhitrivši zapovest, kao Dedalove statue i Hefestovi tronošci za koje pesnik kaže da su sami [*automatous*] išli na zborove bogova, i da na isti način tkalački čunci mogu da tkaju sami, a trzalica sama da svira citru, onda graditeljima ne bi trebali pomoćnici, a gospodarima robovi.

Rob je tu upoređen sa pokućstvom ili sa živim oruđem koja mogu da se kreću po zapovesti, kao legendarni automati koje su izradili Dedalus ili Hefest. Biće još prilike da se vratimo na ovo određenje roba kao »automata« ili živog oruđa; primetićemo za sada da rob za Grke, u modernim terminima, više stoji na strani mašine i fiksnog kapitala nego na strani radnika. Ali reč je, kao što ćemo videti, o posebnoj mašini koja nije usmerena na proizvodnju nego samo na upotrebu.

N. Termin *ktema*, kojeg smo preveli sa »pribor« često se prevodi kao »predmet u vlasništvu«. Ovaj prevod navodi na pogrešan put jer sugerise karakterisanje u pravnim terminima koja nedostaje grčkoj reči. Možda bi najtačniji prevod termina bio Ksenofontov prevod koji objašnjava *ktema* kao »to što koristi za nečiji život« precizirajući da je korisno »sve ono što se zna upotrebiti« (Ekonomija, VI, 4). Reč, kao što je uostalom očigledno u narednim odlomcima Aristotelovog teksta, upućuje na sferu upotrebe, a ne na sferu vlasništva. Raspravljajući o problemu ropstva Aristotel izgleda da namerno izbegava definiciju ropstva u pravnim terminima, što bismo očekivali kao ono što je najočiglednije, da bi argumentaciju premestio na ravan »upotrebe tela«. To da u određenju roba kao »čoveka koji nije svoj, nego tuđ« suprotnost *autou/allou* ne treba nužno shvatati u terminima vlasništva dokazano je – osim time što »biti vlasnik sebe« ne bi imalo smisla – i analognom formulom koju Aristotel koristi u *Metafizici* (982b 25), gde ona upućuje na sferu samozakonodavstva a ne na sferu vlasništva: »Kao što kažemo da je slobodan onaj čovek koji postoji radi sebe a ne radi drugog, tako i za razboritost kažemo da je jedino slobodno znanje«.

1.6. Odmah zatim Aristotel, u jednom odlučujućem iskoraku, povezuje temu oruđa sa temom upotrebe:

Pomenuta oruđa [čunci i trzalice] jesu oruđa za tvorenje [*poietikà organa*], pribor je naime oruđe za delanje [*praktikon*]. Čunak za tkanje pored njegove upotrebe stvara još nešto [*heteron ti ginetai parà ten chresin autes*], dok se odelo i postelja samo upotrebljavaju [*he chresis monon*]. Kako se dakle tvorenje [*poiesis*] i delanje [*praxis*] razlikuju po vrsti, te su i za jedno i za drugo potrebna oruđa, treba da se na isti način razlikuju i oruđa. Život [*bios*] je delanje, a ne tvorenje; pa je stoga i rob pomoćnik u stvarima delanja. Pokućstvo ima značenje »dèla« [*morion*, parče, to što pripada nekoj celini], a deo nije samo deo nečeg drugog [*allou*], nego mu u celosti pripada [*holos* – neki rukopisi navode *haplos*, »potpuno«, ili još jače izraženo: *haplos holos* »u celosti i potpuno«]. Isto to važi i za pokućstvo. Stoga je gospodar samo gospodar roba, ali mu ne pripada; rob je ne samo gospodarev rob, već potpuno pripada gospodaru.

Prema tome jasno je kakva je priroda [*physis*] i sposobnost [*dynamis*] roba. Jer ko po prirodi nije svoj već tuđ, po prirodi je rob, iako je čovek [*anthropos on*]. Tuđ je čovek onaj koji je, iako je čovek, pokućstvo, a pokućstvo je oruđe za delanje koje je izdvojivo [*organon praktikon kai choriston*]. [1254a 1-17]

Izjednačenje roba sa pokućstvom i sa oruđem ovde je obavljeno tako što se, pre svega, razlikuju oruđa kao oruđa za tvorenje i oruđa za upotrebu (koji ne proizvode ništa, osim svoje upotrebe). U izrazu »upotreba tela« upotrebu, stoga, ne treba shvatiti u proizvodnom nego u delatnom, praktičkom smislu: *upotreba tela kod roba je slična upotrebi postelje ili odela, a različita od upotrebe čunka ili trzalice*.

Mi smo do te mere naviknuti da mislimo upotrebu i funkcionalnost spram nekog spoljašnjeg cilja, da nam nije lako da zamislimo dimenziju upotrebe koja je posve nezavisna od neke svrhe, kao što je ova koju Aristotel predlaže: za nas i postelja služi za odmor, a odelo da nas zaštiti od hladnoće. Isto tako smo naviknuti da rad robova razmatramo na izrazito proizvodni način rada modernog radnika. Prva i neophodna mera predostrožnosti je stoga da se »upotreba tela« roba izmakne iz sfere *poiesis*-a i proizvodnje, da bi se vratila sferi delanja i života, koja je za Aristotela po svojoj definiciji neproaktivna.

N. Distinkcija između radnje koja proizvodi nešto spoljašnje i radnje iz koje proishodi samo neka upotreba trebalo bi da je tako važna za Aristotela da je on izvodi u pravoj ontološkoj perspektivi u knjizi Theta u Metafizici, posvećenoj problemu mogućnosti i delatnosti (čina).

Delo [ergon] – piše Aristotel – je svrha, a delatnost [energeia] je delo, te otuda i reč delatnost koja znači i svršnost [entelecheia]. U nekim slučajevima poslednja svrha je sama upotreba [chresis], kao što je kod vida [opseos] gledanje [horasis], gde se ne stvara ništa drugo nego gledanje; u drugim slučajevima pak stvara se još nešto, na primer graditeljstvo osim samog čina gradnje [oikodomesin] stvara i kuću... U svim tim slučajevima, dakle, u kojima je nastalo još nešto pored upotrebe, delatnost je u onom stvorenom (čin gradnje je u onom izgrađenom a čin tkanja u istkanom...) Sa druge strane, u onim [radnjama] u kojima nema nikakvog dela sem delatnosti, u njima je prisutna delatnost kao što je gledanje u onom ko gleda i promišljanje [theoria] u onom ko promišlja, i život u duši» (Metafizika, 1050a 21-1050b 1).

Aristotel ovde kao da teorijski razmatra višak energeia u odnosu na ergon, delatnosti nad delom, što na neki način implicira primat onih radnji, u kojima se ne stvara ništa drugo do upotreba, nad onim poetičkim radnjama čija energeia počiva u vanjskom delu a što su Grci bili skloni da oskudno razmatraju. Sigurno je da bi se u svakom slučaju rob, čiji se ergon sastoji isključivo u »upotrebi tela«, trebalo sa te tačke gledišta upisati u istu klasu u kojoj figuriraju gledanje, promišljanje i život.

1.7. Izjednačavanje roba sa *ktema* prema Aristotelu povlači za sobom da je on deo (*morion*) gospodara, i to u smislu intergralnog i konstitutivnog dela. Termin *ktema* koji, kao što smo videli, nije tehnički pravni termin, nego termin iz *oikonomia*, ne znači »vlasništvo« u pravnom smislu i označava, u tom kontekstu, stvari, ukoliko one pripadaju nekoj funkcionalnoj celini, a ne kao vlasništvo nekom pojedincu (u ovom zadnjem smislu, Grk ne bi rekao *ta ktemata*, nego *ta idia*). Zbog toga Aristotel može uzeti, kao što smo videli, *ktema* kao sinonim za *morion* i stalo mu je da preciznije odredi da je rob »ne samo gospodarov rob, već potpuno pripada gospodaru« (1254a 13). U istom tom smislu potrebno je grčkom terminu *organon* vratiti njegovu dvosmislenost: on označava kako oruđe tako i organ kao deo tela (kada piše da

je rob *organon praktikon kai choriston* Aristotel se očigledno igra duplim smislom tog termina).

Rob je do te mere deo (tela) gospodara, u »organskom«, a ne samo instrumentalnom smislu reči, da Aristotel može govoriti o »zajednici života« između roba i gospodara (*koinonos zoes* – 1260a 40). Ali kako onda treba razumeti »upotrebu tela« koja određuje delo i stanje roba? I kako misliti »zajednicu života« koja ga sjedinjava sa gospodarem?

U sintagmi *tou somatos chresis*, genitiv »tela« ne treba shvatiti samo u objektivnom, nego i (analogno sa izrazom *ergon anthropou psyches energeia* iz *Nikomahove Etike*) u subjektivnom smislu: u čoveku robu telo je u upotrebi kao što kod slobodnog čoveka duša deluje prema razumu.

Strategija koja Aristotela navodi da definiše roba kao sastavni deo gospodara pokazuje na ovom mestu svu svoju suptilnost. Samim tim što rob stavlja u upotrebu vlastito telo, on je samim tim upotrebljen od gospodara, a upotrebljavajući telo roba gospodar u stvari upotrebljava vlastito telo. Sintagma »upotreba tela« ne predstavlja samo tačku nerazlikovanja između subjektivnog i objektivnog genitiva, već između sopstvenog i tuđeg tela.

N. Dobro bi došlo čitati teoriju ropstva koju smo do sada ocrtavali u svetlu Zon-Retelove ideje prema kojoj u eksploataciji čoveka od strane drugog čoveka dolazi do preloma i transformacije u neposrednom odnosu organske razmene između živog bića i prirode. Odnos ljudskog tela sa prirodom zamenjuje tako odnos između ljudi. Eksploatatori naime žive od proizvoda rada eksploatisanih i proizvodni odnos između čoveka i prirode postaje predmet odnosa među ljudima u kojem je sam odnos postvaren (reifikovani) i prisvojen. »Proizvodni odnos čovek-priroda postaje predmet odnosa čovek-čovek, podređen je njegovom uređenju i njegovom zakonu te stoga 'obesprirođen' u odnosu na 'prirodno' stanje, da bi se potom ostvario samo prema zakonu formi posredovanja koje predstavljaju njegovu afirmativnu negaciju«.7

U Zon-Retelovim terminima moglo bi se reći da ono što se događa u ropstvu jeste da je odnos gospodara prema prirodi, kao što je Hegel nazreo u svojoj dijalektici za samopriznanje, sada posredovan odnosom roba

7 Theodor W. Adorno, Alfred Sohn-Rethel, *Briefwechsel 1936-1969*, hrsg. Christoph Goedde, München, edition text + kritik, 1991, str. 32.

prema prirodi. Telo roba u svom odnosu organske razmene sa prirodom upotrebljeno je naime kao medijum odnosa tela gospodara sa prirodom. Možemo se upitati, ipak, da li posredovanje sopstvenog odnosa sa prirodom posredstvom odnosa sa drugim čovekom nije od samog početka svojstveno onom ljudskom i da li ropstvo ne sadrži sećanje na ovu izvornu antropogenetsku radnju. Izopačenje počinje samo onda kada uzajamni odnos upotrebe biva prisvojen i postvaren u pravnim terminima putem uspostavljanja ropstva kao društvene institucije.

Benjamin je jednom definisao pravedni odnos sa prirodom ne kao »vlast čoveka nad prirodom«, nego kao »vlast odnosa između čoveka i prirode«. Može se reći, u toj perspektivi, da dok pokušaj da se upravlja vlašću čoveka nad prirodom izaziva protivrečnosti sa kojima ekologija ne uspeva da izađe na kraj, vlast odnosa između čoveka i prirode je omogućena upravo time što odnos čoveka sa prirodom nije neposredan, nego je posredovan njegovim odnosom sa drugim ljudima. Ja mogu da se konstituišem kao etički subjekt mog odnosa sa prirodom samo zato što je ovaj odnos posredovan odnosom sa drugim ljudima. Ako naime pokušam da prisvojim, putem onoga što Zon-Retel naziva »funkcionalna socijalizacija«, posredovanje putem drugog, onda upotrební odnos zapada u eksploataciju a, kako dovoljno pokazuje istorija kapitalizma, eksploatacija je određena nemogućnošću da se ona kontroliše (zbog toga je ideja održivog razvoja u »očovečenom« kapitalizmu kontradiktorna).

I.8. Razmislimo o osobitom stanju čoveka čiji je *ergon* upotreba tela i ujedno o posebnoj prirodi te »upotrebe«. Za razliku od obučara, stolarra, frulaša ili skulptora, rob čak i kada obavlja te radnje – a Aristotel savršeno zna da se to u *oikonomia* domaćinstva može desiti – jeste i ostaje suštinski bez dela, u smislu da, za razliku od onoga što radi zanatlija, njegova praksa nije definisana delom koje stvara, nego samo upotrebom tela.

To je još više iznenađujuće, budući da – kao što je pokazao Žan-Pol Vernan u egzemplarnoj studiji⁸ – klasični svet nikad ne uzima u ozbir ljudsku delatnost i njene tvorevine sa stanovišta radnog procesa, kojeg te tvorevine podrazumevaju, nego samo sa stanovišta njenog rezultata.

8 Jean-Paul Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Complexxe, 1988, str. 283-33.

Jan Tomas [Yan Thomas] je primetio da radni ugovori nikad ne određuju vrednost naručenog predmeta prema količini rada koji on zahteva, nego samo prema obeležjima svojstvenim stvorenom delu. Istoričari prava i ekonomije zbog toga imaju običaj da kažu da klasični svet ne poznaje pojam rada. (Bilo bi tačnije reći da on rad ne odvaja od dela koji proizvodi). Prvi put – to je otkrio Jan Tomas – da se u rimskom pravu nešto poput rada pojavljuje kao samostalna pravna realnost je u ugovorima o *locatio operarum* roba od onog čiji je rob vlasništvo ili onog ko ga je koristio – ovaj poslednji slučaj je, prema Tomasu, egzemplaran.

Značajno je to što se izdvajanje nečega kao što je robovski »rad« moglo dogoditi samo pojmovno odvajajući upotrebu (*usus*) – koja ne može da se otuđi od *usuarius*-a i podudara se sa ličnom upotrebom tela roba – od *fructus*, koji *fructuarius* može otuđiti na tržištu.

Rad na koji *usuarius* ima pravo brka se sa ličnom i domaćinskom upotrebom koju on vrši nad robom – upotreba koja isključuje tržišni profit. Rad na koji *fructuarius* ima pravo može, naprotiv, biti otuđen na tržištu u zamenu za cenu: može se dati u zakup. U oba slučaja, bilo da se radi o upotrebi ili o korišćenju roba, on u principu radi. Ali njegova radnja, koju bi običan jezik imenovao kao njegov rad, nema po pravu istu vrednost. Ili, rob ostaje na raspolaganju upotrebljavaču lično: reč je onda o služenju, da tako kažemo, u naturi koje bismo mogli nazvati upotrebni rad, u smislu u kojem se govori o upotrebnoj vrednosti. Ili njegove *operae*, odvojene od njega, predstavljaju neku »stvar« koja se može otuđiti trećim licima, u pravnoj formi ugovora. Za korisnika tu se radi onda samo o novčanoj renti. Upotrebnom radu dodaje se na taj način rad koji se može odrediti kao roba, u smislu u kojem se govori o tržišnoj vrednosti.⁹

Upotreba roba, i onda kada ga vlasnik prepušta drugima, ostaje i dalje neodvojiva od upotrebe njegovog tela. »Ako je nekome«, piše Ulpijan, »zaveštana upotreba osoblja za poslugu, moći će da je koristi za sebe ili za svoju decu ili za rođake [...] ali neće moći iznajmiti delo roba koje

9 Thomas 1: Yan Thomas, «L' usage et les fruits de l'esclave», in *Enquete*, 7, 1998, str. 222; upor. Thomas 2: Yan Thomas, *Le corps de l'esclave et son travail à Rome. Analyse d'une dissociation juridique*, in Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Grenoble, J. Millon, 2002, str. 227.

upotrebljava, ili ustupiti njegovu upotrebu drugima«. ¹⁰ To je još evidentnije u slučaju robova kod kojih nije bilo moguće neko posebno delo, kao kod dece, gde se njihova upotreba poklapa sa radošću (*delicia, voluptas*) koja nastaje iz upotrebe. Kada u *Digesti* čitamo da »ako se za dete veže samo upotreba ...» (D., 7, 1, *de usuf.*, 55) jasno je da se ovde pravni termin *usus* bez ostataka brka s upotrebom tela.

Treba razmisliti o ovom neotuđivom i ličnom karakteru upotrebe roba. Čak i kada rimski pravnici razlikuju, kao što smo videli, putem pojma *fructus*, rad (*operae* ne označava proizvod, nego aktivnost po sebi) roba od upotrebe u uskom smislu, taj rad jeste i ostaje lični i neotuđiv od samog tela. Izdvajanje nečega kao radne aktivnosti ovde je moguće samo ako se odvoji telo kao predmet upotrebe od njegove aktivnosti kao otuđive i isplative: »radnik je rascepljen između dve pravne zone koje odgovaraju onome što je on kao telo i onome što je kao renta, kao netelesno dobro«. ¹¹

U perspektivi koja nas ovde zanima možemo da pretpostavimo da je do zakasnele pojave dimezije rada došlo pre kod roba nego kod zanatlije baš zato što je delatnost roba po definiciji lišena sopstvenog dela i stoga nije mogla biti vrednovana na osnovu njegovog *ergon*, kako je to kod zanatlije. Upravo zato što je njegov *ergon* upotreba tela, rob je suštinski *argos*, lišen dela (barem u poietičkom smislu termina).

I.9. Posebna priroda upotrebe tela roba jasno se pokazuje u jednoj sferi koja je, zanimljivo, izmakla pažnji istoričara. Još 1980. u svojoj studiji o *Ancient slavery and modern ideology*, Finli [Moses Finley], vraćajući se na primedbu Džozefa Vogta [Josef Vogt], žali se na nedostatak bilo kakvih istraživanja o odnosu ropstva i seksualnih odnosa. Na žalost nedavna studija Kajli Harpera ¹², koji ovom problemu posvećuje obimno poglavlje, bavi se samo kasnorimskim antičkim dobom, te je zbog toga on primoran da koristi ne uvek objektivne hrićanske izvore. Njegovo istraživanje pokazuje, međutim, van svake sumnje, da su sek-

¹⁰ *Ibid.*, str. 217-218.

¹¹ Thomas 2: Yan Thomas, *Le corps de l'esclave et son travail à Rome. Analyse d'une dissociation juridique*, in Philippe Moreau (éd.), *Corps romains*, Grenoble, J. Millon, 2002, str. 233.

¹² Kyle Harper, *Slavery in the late Roman world, AD 275-425*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

sualni odnosi između gospodara i roba smatrani za sasvim normalne. Izvori koje je ispitao Harper sugerišu štaviše da su ti odnosi funkcionisali na neki način kao protivna strana instituciji braka, te da je, čak, zahvaljujući njima ova institucija mogla sačuvati svoju snagu u rimskom društvu¹³.

Ono što nas ovde zanima je ipak to da je seksualni odnos bio sastavni deo upotrebe tela roba i nije se percipirao ni na koji način kao zloupotreba. Ništa u tom pogledu nije značajnije od svedočanstva iz Artemidorovog *Tumačenja snova*¹⁴ koje ubraja seksualne odnose s robovima među one »u skladu sa prirodom, zakonom i običajima« (*katà physin kai nomon kai ethos*¹⁵). Savršeno dosledno Aristotelovom učenju o robu kao pokućstvu, seksualno koristiti roba u snu ovde je simbol najboljeg mogućeg odnosa sa vlastitim upotrebim predmetima: »sanjati seksualno sjedinjenje sa svojim robom ili sa svojom robinjom je prikladno: robovi su u stvari pokućstvo [*ktemata*] snevača i sjediniti se s njima znači stoga da će on uživati u svom pokućstvu koje će postati brojnije i dragocenije«¹⁶. Kao dokaz njegovog sasvim normalnog karaktera, seksualni odnos sa robom se može videti i kao ključ za tumačenje sna: »Ako sanjamo da masturbiramo rukama to znači da će se imati seksualni odnos sa robom ili sa robinjom, budući da su ruke koje se približavaju genitalijama uslužne [*hyperetikas*]«. Naravno, sanjati može i rob: »Poznajem jednog roba koji je usnio da masturbira gospodaru i postao je posle kućni vaspitač i učitelj njegovoj deci: zapravo držao je u rukama ud gospodara koji je simbol dece«. Prognoza može naime biti i nepovoljna: »poznajem jednog drugog koji je naprotiv sanjao da je masturbirao gospodaru, zavezali su ga za stub i izbičevali«¹⁷.

Onirotička pronicljivost Artemidora ovde izgleda da predlaže ne samo to da upotreba tela roba uključuje i upotrebu njegovih polnih delova, nego i to da je u neodređenosti dva tela »uslužna« ruka jednaka usluzi roba. Odatle jedinstveni promiskuitet, koji oduvek definiše odnose sa slugama koji gospodare (ili gospodarice) kupaju, oblače,

13 *Ibid.*, str. 290-291.

14 Artemidoro Di Daldi, *Il libro dei sogni*, Milano, BUR, 2006.

15 *Ibid.*, str. 218.

16 *Ibid.*, str. 220.

17 *Ibid.*, str. 223.

češljaju, a da to ne odgovara nekoj stvarnoj potrebi.

Međutim, upravo zbog toga i kao potvrda ličnog i netržišnog karaktera upotrebe tela roba, gospodar koji prodaje telo robinje obeščašćuje samog sebe i svoje domaćinstvo.

I.10. Delatnost roba je često bila poistovećena sa onim što su ljudi modernog doba nazivali »rad«. To je, kao što je poznato, manje ili više otvorena teza Arentove [Hannah Arendt]: pobjeda *homo laborans* u Moderni i primat rada nad drugim formama ljudske delatnosti (proizvesti – *Herstellen* – što odgovara Aristotelovoj *poiesis*, i delanje – *Handeln* – što odgovara *praxis*) implicira u stvari da se stanje roba, odnosno onoga ko je potpuno uposlen u telesnoj reprodukciji života, sa krajem *ancien régime* proširilo na sva ljudska bića. Nesumnjivo je da moderni radnik liči više na roba nego na tvorca predmeta (sa kojim Moderna prema Arentovoj teži da ga pobrka) ili na političkog čoveka, a već je Ciceron tvrdio da je za one koji prodaju svoj rad naknada »nadcenica ropstva« (*auctoramentum servitutis* – De off. I, 42, 150); ne treba da zaboravimo da Grci nisu poznavali pojam rada, i, kao što smo videli, poimali su delatnost roba ne kao *ergon*, nego kao »upotrebu tela«.

Ako u Grčkoj ne postoji opšti pojam rada uporediv sa našim, to je zbog toga što, kao što je pokazao Vernan, proizvodne delatnosti nisu pojmljene u odnosu prema jedinstvenom referentu, što je za nas tržište, nego u odnosu prema upotrebnoj vrednosti proizvedenog predmeta.

Posredstvom tržišta sav rad obavljen u nekom društvu u svojoj celini je stavljen u međusoban odnos, rad je međusobno upoređen i izjednačen... ovo ujednačavanje proizvoda rada na tržištu u istom trenutku u kojem transformiše različite radove – svi različiti sa gledišta njihove upotrebe – u robu, koja je uporediva sa stanovišta njihove vrednosti, preobražava takođe i ljudski rad, gde je svaki rad različit i poseban, u jednu istu radnu delatnost, opštu i apstraktnu. Suprotno tome, u sferi antičkih umeća i ekonomije, rad se ispoljava samo u svom konkretnom aspektu. Svaki zadatak je definisan u funkciji spram proizvoda koji se namerava proizvesti: obućar prema obući, grnčar prema ćupu. Rad se ne uzima u obzir u perspektivi proizvođača kao izraz jednog istog ljudskog napora koji stvara društvenu vrednost. Zato u klasičnoj Grčkoj ne postoji jedna jedina velika ljudska funkcija nazvana rad koja uključuje sva zanimanja, nego radije

mnoštvo različitih zanimanja, od kojih svaki određuje jedan poseban tip delatnosti koji proizvodi svoje vlastito delo.¹⁸

U taj kontekst bi trebalo smestiti i Aristotelovu refleksiju o *poiesis*-u u citiranom pasusu iz *Metafizike* (1050a 21 – 1050b 1): dok onaj koji deluje ili upotrebljava, a da ne proizvodi, poseduje *energeia* u samom svom delanju, zanatlija koji stvara neki predmet ne poseduje u sebi *energeia* svoje delatnosti, koja je pak prisutna van njega u delu. Zbog toga se njegova delatnost, konstitutivno potčinjena spoljašnjoj svrsi, pokazuje kao inferiornija u odnosu na praksu: Vernan može stoga s pravom da tvrdi da

u jednom takvom mentalnom i društvenom sistemu čovek »deluje« kada koristi stvari, a ne kada ih tvori. Ideal slobodnog i delatnog čoveka je da bude uvek i svuda »korisnik« [*usager*] a nikad proizvođač. Pravi problem delanja, barem što se tiče odnosa čoveka sa prirodom, jeste problem »prave upotrebe« stvari, a ne njihove transformacije putem rada.¹⁹

U toj perspektivi tumačenje delatnosti roba u terminima rada pojavljuje se, osim kao zastarelo, i kao krajnje problematično. Pošto se svodi na neproduktivnu upotrebu tela, ta delatnost skoro da predstavlja naličje onoga kako slobodan čovek na pravi način upotrebljava stvari. Moguće je naime da »upotreba tela« i odsustvo dela kod roba budu nešto više, ili u svakom slučaju drugačije od radne delatnosti i da oni, štaviše, čuvaju sećanje ili prizivaju paradigmu ljudske delatnosti koja nije svodiva ni na rad ni na proizvodnju ni na praksu.

I.II. Hana Arent je podsetila na razliku koja odvaja antičku koncepciju ropstva od moderne koncepcije: dok je za ljude novoga doba rob sredstvo da se obezbedi jeftina radna snaga u svrhu profita, za stare se radilo o odstranjivanju rada iz istinski ljudske egzistencije, koja je nespojiva sa radom, a koju robovi, prihvatajući rad na sebe, čine mogućom. »Budući da su ljudi podložni životnim nužnostima oni mogu biti

18 Jean-Paul Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Complexe, 1988, str. 28.

19 *Ibid.*, str. 33.

slobodni samo ako im potčine druge, ako ih silom primoraju da za njih podnose te nužnosti.«²⁰

Potrebno je, naime, dodati da specijalni status robova – ujedno isključeni i uključeni u čovečnost, kao oni ljudi koji nisu istinski ljudi, ali omogućavaju drugima da budu ljudska bića – ima za posledicu poništavanje i mešanje granica koje odvajaju *physis* od *nomos*-a. Istovremeno veštačko oruđe i ljudsko biće, rob ne pripada u pravom smislu ni sferi prirode ni sferi konvencije, ni sferi pravde ni sferi nasilja. Odatle primetna ambivalentnost Aristotelove teorije ropstva koja, kao i antička filozofija uopšte, izgleda da je primorana da opravda ono što ne može a da ne osudi, i da osudi ono čiju nužnost ne može negirati. Iako je isključen iz političkog života, činjenica je da je rob na posve poseban način s njim povezan. On, zapravo, predstavlja život koji nije baš ljudski, koji drugima omogućava *bios politikos*, odnosno, istinski ljudski život. A ako se ono ljudsko za Grke definiše putem dijalektike između *physis*-a i *nomos*-a, *zoè* i *bios*-a, onda rob, kao goli život, stoji na pragu koji ih odvaja i spaja.

N. Antropologija koju smo nasledili od klasične filozofije oblikovana je prema slobodnom čoveku. Aristotel je razvio svoju ideju čoveka počevši od paradigme slobodnog čoveka, čak i ako to podrazumeva roba kao njegov uslov mogućnosti; dâ se pretpostaviti da bi mogao razviti potpuno drugu antropologiju da je imao u vidu roba (čije »čoveštvo« on nikad nije imao nameru da negira). To znači da je u zapadnoj kulturi rob nešto kao potisnuto. Ponovo iskršavanje figure roba u modernom radniku predstavlja se dakle, prema Frojdovoj shemi, kao povratak potisnutog u patološkom obliku.

I.12. Kako misliti tu posebnu sferu ljudskog delanja koju Aristotel naziva »upotreba tela«? Šta znači ovde »upotrebiti«? Da li je zaista reč o nekoj vrsti prakse (rob je »praktičko oruđe«), kako se čini da sugeriše Aristotel, verovatno da bi je razlikovao od proizvodnje?

U *Nikomahovoj etici* Aristotel je razgraničio *poiesis* i *praxis* na osnovu prisustva ili odsustva spoljašnje svrhe (*poiesis* je definisan spoljaš-

20 Hannah Arendt, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, Neuauflage, München, Piper, 1981, str. 78.

njim telosom, što je proizvedeni predmet, dok u praksi »dobro delanje [eupraxia] je svrha po sebi« – II4ob 6). To da upotreba tela ne pripada proizvodnoj sferi *poiesis*-a, Aristotel tvrdi više puta bez ustezanja: ali ne čini se da ju je moguće jednostavno upisati u područje prakse. Rob je zapravo poistovećen sa oruđem i definisan kao »oruđe za život [zoè]« i »pomoćnik u oblasti delanja«: ali upravo zbog toga je nemoguće reći za njegove radnje da, kao što se može za praksu, dobro delanje jeste po sebi svrha.

To je utoliko tačnije pošto Aristotel izričito sužava mogućnost primene pojma vrline (*aretè*), koja definiše delanje slobodnog čoveka, na radnju roba: kako je rob koristan za životne nužnosti »jasno je da mu je potrebno malo vrline, toliko da ne zanemari delo zbog neumerenosti ili zbog bezvoljnosti« (*Politika*, 1260a 35-36). Ne postoji *aretè* za upotrebu tela roba, tako kao što (prema *Magna moralia*, 1185a 26-35) ne može postojati *aretè* za ishranu koja je zbog toga isključena iz srećnog života.

I kao što se čini da izmiče suprotnosti između *physis*-a i *nomos*-a, *oikos*-a i *polis*-a, delatnost roba se ne može ni klasifikovati prema dihotomijama *poiesis/praxis*, dobro delati/loše delati, što bi prema Aristotelu trebalo da odredi ljudske postupke.

N. U citiranom pasusu iz *Magna moralia*, Aristotel se pita da li je misлива vrлина ishrane (odnosno onog dela ljudskog života koji je zajednički ljudima i biljkama i koji će, počev od kasnoantičkih komentatora, biti definisan kao »vegetativan život«): »Šta se događa ako pitamo da li postoji vrлина i za ovaj deo duše? Ako postoji, jasno je da će i tu biti neke delatnosti [energeia], a sreća je upravo delatnost savršene vrline. Ovde nije mesto da raspravljamo o tome postoji li takva jedna vrлина: ali i kad bi postojala, ne bi bilo njene delatnosti«.

Zanimljivo je porazmisliti o analogiji između ljudske delatnosti lišene *ergon*-a, kao što je delatnost roba, i vegetativnog života, kao ljudskog života isključenog iz vrline. I kao što se čini da Aristotel za vegetativni život sugeriše mogućnost vrline bez delatnosti (»i kad bi postojala, ne bi bilo njene delatnosti«) na isti način bi se za telo roba mogla zamisliti neka *aretè* koja ne poznaje ni *ergon* ni *energeia*, a ipak je stalno u upotrebi. Možda je jedna od granica zapadne etike bila upravo nesposobnost da se misli *aretè* života u svim njegovim aspektima.

Razlog zbog kojeg Aristotel ne može prihvatiti *energeia* i delatnu vrlinu vegetativnog života je taj što je, prema njemu, ona lišena *hormè*, *nagona*

ili *conatus-a*. » *Kod onog što nema hormè*« – nastavlja se citirani pasus – »ne može biti *energeia*. Izgleda da nema nagona u tom delu duše, pa se ona zapravo čini sličnija vatri. Ako neko dà štogod vatri, vatra će to progutati; ali ako ne damo, vatra nema nagon da ga uzme. Tako je sa tim delom duše: ako joj dajemo hranu ona će da se hrani, ako joj ne damo ništa, ona nema nagon da se hrani. Ne postoji delatnost nečega što nema nagon. Stoga duša koja se hrani ne doprinosi sreći «.

Na osnovu svega je jasno da je volja za isključenjem ishrane iz etike (reći da nešto ne doprinosi sreći, za Grka znači isključiti ga iz etike) ta koja navodi Aristotela da joj odrekne *conatus*. Etika koja nema želju da isključi jedan deo života mora biti u stanju ne samo da definiše *conatus* i aretè života kao takvog, nego i da misli iznova same pojmove nagona i vrline.

I.13. Pokušajmo da odredimo u jednom nizu tvrdnji osobine delatnosti koju Aristotel definiše kao »upotreba tela«.

1) Reč je o neproizvodnoj delatnosti (*argos*, »razdelovljenoj«, »bez dela« u terminologiji *Nikomahove etike*) uporedivoj sa upotrebom postelje ili odela.

2) Upotreba tela definiše zonu nerazlikovanja između vlastitog tela i tuđeg tela. Gospodar, upotrebljavajući telo roba, upotrebljava vlastito telo, dok roba, koji upotrebljava svoje telo, upotrebljava gospodar.

3) Telo roba se situira u zoni nerazlikovanja između veštačkog oruđa i živućeg tela (ono je *empsychon organon*, živo oruđe), te dakle između *physis* i *nomos*.

4) Upotreba tela, u Aristotelovim terminima, nije ni *poiesis* ni *praxis*, ni proizvodnja niti praksa, a nije čak ni izjednačiva sa radom modernog doba.

5) Rob, definisan putem ovakve »upotrebe tela«, jeste čovek bez dela koji omogućava ostvaranje dela čoveka – ono živo biće koje, premda je ljudsko, biva isključeno, i putem tog isključenja uključeno u čovečanstvo, kako bi ljudi mogli imati ljudski, odnosno, politički život.

Međutim, baš zato što se upotreba tela situira na tom neodlučivom pragu između *zoè* i *bios*, između domaćinstva i grada, između *physis* i *nomos*, moguće je da rob predstavlja pravno zahvatanje jedne figure ljudskog delanja koju tek treba da priznamo.

N. Od Aristotela pa nadalje tradicija zapadne filozofije je pojam delanja uvek stavljala u osnovu politike. Još kod Hane Arent javna sfera se poklapa sa sferom delanja, a dekadencija politike je objašnjena postepenom zame-
nom, u toku modernog doba, delanja tvorenjem, političkog delatnika sa homo faber i posle sa homo laborans.

Ipak, termin actio od kojeg potiče reč »delanje« (azione) i koji počev od stoika prevodi grčku praxis, izvorno pripada pravnoj i religijskoj, a ne političkoj sferi. Actio označava u Rimu pre svega proces. Justinijanove institucije započinju podelom područja prava u tri velike kategorije: personae (lična prava), res (stvarno pravo) i actiones (procesno pravo). Actionem constituere označava, prema tome, »pokrenuti postupak« tako kao što agere litem ili causam označava »voditi postupak«. Sa druge strane, glagol ago označava izvorno »slaviti žrtvu« i prema nekima je zbog toga liturgija u najstarijim knjigama sakramenata definisana kao actio a euharistija kao actio sacrificii²¹.

To je termin koji potiče iz pravno-religijske sfere i koji je politici obezbedio njen fundamentalni pojam. Jedna od hipoteza u ovom istraživanju, ako odložimo zasad pitanje centralnosti delanja i činjenja za politiku, pokušava da misli upotrebu kao temeljnu političku kategoriju.

S italijanskog preveo Saša Hrnjez

Iz: Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo Sacer IV*, 2,
Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014, str. 21-47.

21 Odo Casel, *Actio in liturgischer Verwendung*, in »Jahrbuch für Liturgiewissenschaft«, I, 1921, str. 39; i
Anton Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell'escato*, Roma, Libreria pontificia di Federico, 1904, str. 38-39.